

## **ALTERIDAD, VULNERABILIDAD Y RESPONSABILIDAD COSMOPOLITA\***

Federico ARCOS RAMÍREZ  
*Universidad de Almería*  
farcos@ual.es

### **RESUMEN:**

Este trabajo aborda algunas claves para repensar el cosmopolitismo partiendo de la crítica al modelo kantiano de expansión de la incumbencia moral a través de las fronteras. Con tal propósito, en primer lugar, se examinan los principales rasgos de la concepción de la alteridad en la que se apoya dicho modelo y se aborda la visión del otro implícita en una de sus principales alternativas: la solidaridad irónica de Rorty. En segundo lugar, se profundiza en las posibilidades que ofrece la noción de vulnerabilidad de cara a construir un modelo de apertura de la incumbencia moral que asume una concepción de la alteridad que no incurra en las limitaciones y reduccionismos de los modelos kantiano y rortiano. Con tal propósito, se examina la ética de la alteridad desplegada por Emmanuel Levinas y sus proyecciones cosmopolitas y se estudia el papel que la vulnerabilidad ontológica del ser humano desempeña en el conocido como cosmopolitismo «encarnado».

### **PALABRAS CLAVE:**

Alteridad, racionalismo, solidaridad irónica, vulnerabilidad, Levinas, cosmopolitismo encarnado.

\* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación UAL-FEDER «Control de Fronteras y Derechos Humanos en el Mediterráneo» UAL18-SEJ-C004-B. Para su elaboración he disfrutado de una estancia de investigación en el *Centro di Ricerca Interdipartimentale* su Discriminazioni e vulnerabilità (CRID) de la Universidad de Módena. Agradezco a Thomas Casadei su generosidad para leer una versión inicial y trasladarme sus observaciones sobre las tesis defendidas en el mismo. Extiendo este agradecimiento a las profesoras Silvia Zullo y Annalisa Furia, con las que pude discutir sobre las dimensiones críticas del concepto de vulnerabilidad durante un seminario en la Universidad de Bolonia.

ABSTRACT:

This paper addresses some keys to rethinking cosmopolitanism from a critique of the Kantian model of expanding moral concern across borders. To this end, the main features of the conception of alterity on which the Kantian model is based are examined first and the vision of the other implicit in one of its main alternatives, Rorty's ironic solidarity, is addressed. Secondly, it delves into the possibilities offered by the notion of vulnerability in order to construct a model of openness of moral concern that assumes a conception of alterity that does not incur in the limitations and reductionism of the Kantian and Rortian models. To this end, the ethics of alterity displayed by Emmanuel Levinas and his cosmopolitan projections are examined and the role played by the ontological vulnerability of the human being in what is known as «embodied» cosmopolitanism.

KEY WORDS:

alterity, rationalism, ironic solidarity, vulnerability, Levinas, embodied cosmopolitanism.

El cosmopolitismo es un término del que se ha abusado tanto, al que se han atribuido significados tan diversos y diferentes, que resulta cuestionable la utilidad de seguir utilizándolo<sup>1</sup>. En gran medida, se trata de un concepto que habría dejado de ser útil para la filosofía política ya que, como titula Michael Blake uno de sus trabajos, «todos somos ahora cosmopolitas»<sup>2</sup>. Se habla, en ese sentido, de un *cosmopolitan plateau*<sup>3</sup>. No obstante, cuando el pensamiento ético y político debe explicar las condiciones sociales y económicas en las que viven millones de seres humanos y, sobre todo, ha de perfilar las responsabilidades individuales y colectivas frente a los menos aventajados del planeta, no parece fácil dejar de lado un punto de vista que expande nuestro compromiso moral al conjunto de la humanidad y que, como expresa bellamente Nussbaum, nos exige considerar nuestros propios estilos de vida desde el punto de vista de la justicia y el bien<sup>4</sup>.

Entre otras razones, la impresión expresada por Blake trae causa en la imprecisión de la que adolece el término en cuestión cuando se lo concibe en sentido moral, como un cosmopolitismo ético o sobre la justicia. Según Pogge, en este plano, todos los enfoques cosmopolitas comparten tres elementos: el *individualismo* (las unidades básicas de preocupación moral son los *seres humanos* o las *personas*

---

<sup>1</sup> En ese sentido A. RUIZ MIGUEL, 2014, 9.

<sup>2</sup> M. BLAKE, 2013.

<sup>3</sup> D. HELD, & P. MAFFETTONE, 2017.

<sup>4</sup> M. NUSSBAUM, 1999a, 18.

y no las familias, tribus, comunidades étnicas, religiosas o culturales); la *universalidad* (la condición de ser unidad básica de preocupación corresponde a cada ser humano por igual y no solamente a un subconjunto de seres humanos); y la *generalidad* (esta condición especial tiene una validez global. Las personas son unidades básicas de preocupación moral para todos los seres humanos y no solo para sus compatriotas, correligionarios u otras personas por el estilo)<sup>5</sup>. Empero, más allá de esta caracterización general, son varios los puntos de desacuerdo acerca de lo que debe entenderse por una perspectiva ética genuinamente cosmopolita.

En primer lugar, algunos consideran que el cosmopolitismo no se caracteriza únicamente por el individualismo, la universalidad y la generalidad, sino, por lo que respecta a este último rasgo, por sostener que, si las personas en general y no solo los compatriotas son unidades básicas de incumbencia moral, no estaría justificada ninguna clase de preferencia frente a los primeros<sup>6</sup>. Para otros, el rechazo de la preferencia (que no exclusividad) de los compatriotas sería propio no del cosmopolitismo en general sino, únicamente, de una versión *fuerte* de este<sup>7</sup>.

El segundo desacuerdo se origina en la visión del cosmopolitismo como un punto de vista orientado a expandir la incumbencia moral más allá de las fronteras, al margen de cómo se conciba esa expansión (si en términos igualitaristas o meramente suficientistas), a partir de la convicción de que los seres humanos, con independencia de sus filiaciones locales, constituyen en un sentido ético y/o político una comunidad<sup>8</sup>. Los cosmopolitas difieren en el modo de abrir el ámbito de incumbencia moral hasta alcanzar por igual a todas las personas y no solo a los más cercanos y queridos y —en un mundo dividido en Estados— a los compatriotas. Tradicionalmente, tanto para los cosmopolitas estoicos, como para el modelo kantiano y la primera generación de cosmopolitas contemporáneos, la clave de dicha expansión ha residido en la capacidad racional de los individuos para autodefinirse principalmente como seres humanos y considerar las fronteras moralmente irrelevantes. Sin embargo, en los últimos años, han surgido voces críticas con esta forma de concebir la expansión del círculo. Se la acusa, en primer lugar, de ser demasiado fría, excesivamente árida desde el punto de vista emocional, de crear una brecha desmedida entre la fundamentación de los deberes y la motivación para cumplirlos, de ofrecer un camino poco estimulante para lograr transitar del apego a uno mismo y los más próximos y queridos, a la incumbencia moral más allá de las fronteras.

<sup>5</sup> T. POGGE, 2006, 216. En un sentido algo diferente vid. A. SANGIOVANNI, 2007, 3.

<sup>6</sup> En este sentido, entre otros, L. YPI, 2013, 77-79; M. RONZONI, 2017, 188.

<sup>7</sup> D. MILLER, 2007, 43-44.

<sup>8</sup> Como señala Erskine, el cosmopolitismo entraña un alcance universal de la preocupación ética. T. ERSKINE, 2002, 457. En el sentido más amplio posible, el cosmopolitismo se refiere a la extensión de los horizontes morales y políticos de las personas, sociedades, organizaciones e instituciones. Implica una actitud de apertura y no de cierre. G. DELANTY, 2012, 2.

El segundo de los problemas que presenta esta expansión gira en torno al modo en que algunas versiones han afrontado el problema de la alteridad o la intersubjetividad, uno de los temas centrales en el debate filosófico contemporáneo a raíz, fundamentalmente, de la crítica de Levinas, Foucault y Castoriadis a la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau Ponty. En su afán por facilitar esa expansión, algunas versiones del cosmopolitismo han suscrito una visión parcial y reducida del otro lejano, distante y tantas veces necesitado. El cosmopolitismo de inspiración kantiana establece una conexión particular entre la identidad y la responsabilidad que termina generando también una cierta visión del otro que, si bien es cierto que ha desempeñado una función positiva de cara a poner fin a desigualdades seculares profundamente arbitrarias, tiene otros efectos menos deseables en la forma de concebir la alteridad del otro y, en particular, de quienes se encuentran más lejos (física o culturalmente) y necesitados.

En este trabajo abordo algunas claves de esta segunda crítica al modelo liberal-kantiano. Con tal propósito llevaré a cabo el siguiente recorrido. Examinaré, en primer lugar, los principales rasgos de la concepción de la alteridad en la que se apoya el modelo kantiano de expansión de la incumbencia moral señalado. Abordaré, en segundo lugar, la visión del otro que termina desarrollando uno de los principales intentos de superar el déficit de persuasividad del cosmopolitismo liberal: la solidaridad irónica de Richard Rorty. En la segunda parte del trabajo, profundizaré en las posibilidades que ofrece la noción de vulnerabilidad de cara a construir un modelo de apertura de la incumbencia moral basado en una concepción de la alteridad que no incurra en las limitaciones y reduccionismos tanto del modelo kantiano como del rortiano. Me centraré en dos aportaciones fundamentales. Por un lado, en la singular y radical ética de la alteridad desplegada por Emmanuel Levinas y sus proyecciones cosmopolitas. Por otro, examinaré el papel que la vulnerabilidad ontológica del ser humano desempeña en el conocido como cosmopolitismo «encarnado».

## **I. LA CONCEPCIÓN DE LA ALTERIDAD EN LA EXPANSIÓN RACIONALISTA DE LA INCUMBENCIA MORAL**

Para la perspectiva ética propugnada por Kant, la clave para actuar moralmente es la visión de los otros como iguales en tanto que sujetos dotados de razón. Este punto de vista, que considera irrelevantes no solo las consecuencias de la acción sino de todo aquello que impide reconocer a los seres humanos como sujetos racionales, alimenta un punto de vista cosmopolita que considera la pertenencia a la especie humana no solo un hecho sino también un valor ético y político.

El modelo de ciudadanía mundial defendido por Nussbaum a mediados de los noventa puede ser considerado el exponente más destacable de los últimos

años de este enfoque globalista kantiano. Si bien es cierto, como podremos apreciar más adelante, que esta autora defiende ahora un modo de entender el cosmopolitismo bastante alejado del racionalismo, sus primeras reflexiones cosmopolitas llegaron a convertirse en el prototipo de globalismo basado exclusivamente en el valor de la razón. En su artículo *Kant and the stoic cosmopolitanism*, no dejaba dudas de su apuesta por una concepción racionalista de este ideal. Allí dirá cómo la *Stoa* fue capaz de ver que los «verdaderos» ingredientes de la humanidad son «la racionalidad y la capacidad moral»<sup>9</sup>. La *kosmou polites* reconoce a las personas aquello que les es fundamental, lo que merece los mayores respetos y reconocimientos: sus aspiraciones a la justicia y el bien y sus capacidades de razonamiento acerca de esta conexión. Como abunda en un trabajo posterior, «los estoicos tienen razón al encontrar en todos los seres humanos una capacidad de búsqueda crítica y amor a la verdad», y en que «somos conciudadanos en la comunidad de la razón»<sup>10</sup>. La clase, el rango, el estatus, el origen nacional, el lugar de residencia e, incluso, el género, son tratados por los estoicos como atributos secundarios y moralmente irrelevantes.

No pueden ignorarse las bondades del universalismo moral liberal-kantiano. Al exigir tratar como iguales a todos los seres humanos en virtud de su común capacidad racional, este ofrece un antídoto contra la discriminación basada en la raza, el estatus o el género. Sin embargo, esta semejanza de trato resulta moralmente deficiente ya que extiende el reconocimiento de nuestros congéneres humanos solo respecto a aquello en lo que son idénticos a nosotros mismos. Para Dallmayr, dicho trato es egocéntrico ya que se apropia o reduce al otro a la condición de ser racional, en lugar de reconocer la alteridad diferente de nuestros congéneres<sup>11</sup>. Lo que debe unir a los hombres hasta el extremo de formar parte de una comunidad global es la consideración mutua como, únicamente, seres racionales, y no como miembros de una determinada nación, cultura o religión. Y lo que es tanto o más importante aún, para integrar esa comunidad no hace falta aumentar el conocimiento de los otros, de sus costumbres, creencias o valores, sino, al contrario, hacer abstracción de todo lo que los hace diferentes, hasta lograr contemplarnos como lo que verdadera y únicamente son: seres humanos. El distanciamiento reflexivo de lo vernáculo se opera mediante la visión racionalista que percibe en los otros únicamente la universal común humanidad centrada en la *igualdad en lo genérico*<sup>12</sup>, y no a través de la apertura a las identidades y particularidades de los otros situados y concretos.

<sup>9</sup> M. NUSSBAUM, 1996, 18.

<sup>10</sup> M. NUSSBAUM, 2005, 90-91.

<sup>11</sup> F. DALLMAYR, 2003, 428-429.

<sup>12</sup> B. WIESE, 1954, 44.

Asumiendo estos presupuestos, el cosmopolitismo racionalista privilegiaría lo que Benhabib denomina la perspectiva del «otro generalizado», en virtud de la cual abstraemos de la individualidad y de la identidad concreta de los otros y asumimos que lo que constituye su dignidad no es lo que nos diferencia a unos de otros sino lo que tenemos en común<sup>13</sup>. Beck habla por ello de un *universalismo de la semejanza* «que obliga a respetar al otro como igual, pero sin contener ninguna exigencia de sentir cierta curiosidad por la alteridad de los demás. Antes, al contrario, «la particularidad de los demás se sacrifica a la transformación de la igualdad universal [...] No es la alteridad sino la semejanza lo que determina la relación de nosotros con los demás»<sup>14</sup>.

## II. LA APROPIACIÓN DEL OTRO EN LA SOLIDARIDAD IRÓNICA

El conocido como cosmopolitismo sentimental constituye una de las principales alternativas al modelo kantiano de expansión de la incumbencia moral a través de las fronteras. Para aquel, la imparcialidad kantiana resultaría excesivamente abstracta para motivar el cumplimiento de los deberes éticos<sup>15</sup>, por lo que insistir en la naturaleza exclusivamente racional de estos termina creando una auténtica brecha entre su fundamentación y la motivación para cumplirlos. Para superar esta situación, la filosofía moral no debería centrarse, ni única, ni principalmente, tal y como viene haciendo hasta ahora, en la fundamentación de estos deberes, sino también en encontrar una vía estimulante para lograr transitar del apego a uno mismo y los que están más próximos, a la incumbencia moral más allá de las fronteras. Tal motivación no se encontraría fuera del yo, en la imparcialidad racional, sino en los sentimientos y emociones, en particular, en la empatía, la compasión y la solidaridad.

Para la perspectiva postmetafísica ironista que distingue al pensamiento de Richard Rorty, la solidaridad no aparecería como un hecho a reconocer mediante la eliminación de los prejuicios o sondeando en las profundidades de la naturaleza humana, sino como una meta a alcanzar por medio de la capacidad imaginativa para ver a los extraños como compañeros en el dolor, para incrementar nuestra sensibilidad hacia los detalles particulares del sufrimiento y de la humillación de seres humanos distintos y desconocidos para nosotros<sup>16</sup>. Esta actitud sería incompatible con la estrategia kantiana de lograr este objetivo trascendiendo las identidades parciales que derivan de la pertenencia a grupos más reducidos que la especie humana, por considerarlas accidentales y en consecuencia moralmente

---

<sup>13</sup> S. BENHABIB, 1992.

<sup>14</sup> U. BECK, 2004, 431.

<sup>15</sup> D. MILLER, 1997, 78-79.

<sup>16</sup> R. RORTY, 1996, 18.

irrelevantes, y mostrar nuestra lealtad a la humanidad definida por los ingredientes fundamentales de la razón y la capacidad moral. Rorty rechaza esta vía porque no considera que quienes alcanzan a considerar irrelevantes las diferencias de raza, religión o nacionalidad lo logren mediante el discernimiento racional, a través de un mayor conocimiento de las exigencias de la ley moral, sino debido al hecho de que sus condiciones de vida son «lo suficientemente libres de riesgo como para que las diferencias con los demás resulten irrelevantes para la autoestima y dignidad personal»<sup>17</sup>. Solo cuando se dan estas condiciones, las personas pueden relajarse lo suficiente como para escuchar y desarrollar una manipulación y un progreso de los sentimientos que les permita ponerse en el pellejo de los oprimidos y humillados, para experimentar simpatía hacia las personas con las cuales no se identifican de inmediato.

Rorty considera la expansión de la solidaridad como un progreso moral consistente en una creciente capacidad para ver mucho más las semejanzas que las diferencias entre nosotros y gentes muy distintas a nosotros. Las semejanzas no se refieren a un yo profundo y compartido, a ese yo central y verdadero que entrañaría la verdadera humanidad, sino a «esas pequeñas y superficiales similitudes, como abrazar a nuestros padres y nuestros hijos, y que nos distingue de muchos animales no humanos»<sup>18</sup>. De ahí, que la suerte de las víctimas de las violaciones de los derechos humanos dependa «de que los periodistas de la televisión sean capaces de hacer que nosotros, los espectadores de los países seguros, sintamos que las víctimas son hombres o mujeres como nosotros, seres humanos reales, mucho más de lo que nos habíamos dado cuenta»<sup>19</sup>. Por esta razón, los relatos periodísticos y las imágenes televisivas pueden propiciar en la actualidad una función de expansión de la empatía similar a la que, como explica Hunt, realizaron algunas novelas del siglo XVIII en la «invención de los derechos humanos»<sup>20</sup>.

Además de por lo injusta o arbitraria que puede llegar a ser la acción moral resultante de una empatía que, en gran medida, sea el resultado de una atención selectiva de los medios de comunicación, que a veces es más resultado del azar que de una decisión calculada<sup>21</sup>, una de las críticas más rotundas contra la solidaridad basada en la expansión de los sentimientos preconizada por Rorty es que habría terminado favoreciendo un tipo de comunicación del humanitarismo que desemboca en una «apropiación» de la vulnerabilidad y el sufrimiento de los otros. Este sería una de las consecuencias menos amables del paso de una solidaridad basada en la piedad a otra irónica.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 126-127

<sup>18</sup> R. RORTY, 1993, 130-131.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 129-130.

<sup>20</sup> L. HUNT, 2010, cap. I.

<sup>21</sup> K. WOODS, 2012; T. POGGE, 2002, 90.

Chouliaraki emplea esta expresión para referirse a un cambio fundamental en la forma de concebir el papel que juega la vulnerabilidad y el sufrimiento de los otros en la generación de solidaridad frente a los que se encuentran alejados de nosotros<sup>22</sup>. Como ha expuesto en diversos trabajos, desde mediados del siglo XVIII, el pensamiento racionalista habría confiado en la fuerza motivadora de la noción de una naturaleza humana común para comprometerse con el sufrimiento de esas personas y darle una respuesta ética. Es lo que denomina solidaridad de la piedad (*solidarity of pity*). En el siglo XX esta forma de concebir la solidaridad habría recurrido, además de a la noción de naturaleza humana, al poder del realismo de las imágenes de las víctimas de la pobreza, el hambre o la violencia extrema. Lo cierto, no obstante, es que el constante bombardeo de estas imágenes del sufrimiento habría terminado anestesiándonos e inmunizándonos de sus beneficios emocionales y generando una «fatiga de la compasión»<sup>23</sup>. De ahí que, en las últimas décadas, y como intento de superar este cansancio y la desafección generalizada hacia las llamadas institucionales a la solidaridad, haya surgido un nuevo humanitarismo, del que Rorty no parece consciente, una nueva forma de comunicar la vulnerabilidad, que se sirve de formas de comunicación como los llamamientos humanitarios (*humanitarian appeals*), la promoción por parte de famosos (*celebrity advocacy*) y las noticias sobre catástrofes generadas por la post-television (blogs, tweets, emails, grabaciones con teléfonos móviles, etc.). Todos ellos buscan representar la vulnerabilidad humana de manera innovadora para romper con la moralidad «universal» de la piedad adoptando otra de la contingencia, esto es, una moralidad capaz de combinar «el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso»<sup>24</sup>.

Habría varios elementos en la solidaridad irónica que lastran su potencial cosmopolita. En primer lugar, aunque nuestra acción sobre el sufrimiento aparezca como algo público, la justificación de tal acción es siempre algo que queda en el ámbito de lo privado. La dimensión cultural de la solidaridad prevalece sobre la dimensión política, la expresividad de las historias se impone a la argumentación y justificación características del lenguaje de la justicia. Pero sobre todo, y en segundo lugar, porque la solidaridad irónica posee un carácter autorrealizador ya que, en lugar de la realidad de los que sufren, se centra en la experiencia emocional de quien entra en contacto con el sufrimiento y ofrece una respuesta en forma de acción llevando, de esta forma, a su expresión máxima el componente hedonista que, como pusiera de manifiesto Adam Smith en las palabras iniciales de la *Teoría de los Sentimientos Morales*, hay en toda forma de altruismo<sup>25</sup>. Al operar

<sup>22</sup> L. CHOULIARAKI, 2013, 77-96.

<sup>23</sup> S. MOELLER, 1994.

<sup>24</sup> R. RORTY, 1996, 80.

<sup>25</sup> Cuando señala que «por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen

de este modo autogratificante, la solidaridad irónica ya no persigue educar al público occidental «en la sensibilidad cosmopolita de actuar respecto a los otros sin expectativa de reciprocidad»<sup>26</sup>. Este último aspecto, como veremos a continuación al examinar la concepción de la ética defendida por Levinas, resulta fundamental en la definición del tipo de solidaridad abierta y global que, entre otras posibles respuestas y responsabilidades, demanda una apertura ética cosmopolita.

### III. EL COSMOPOLITISMO BASADO EN LA VULNERABILIDAD

Los límites y defectos de los dos modelos de apertura moral expuestos hasta ahora hacen evidente la necesidad de repensar el cosmopolitismo, de encontrar un modo alternativo de desarrollar la expansión de la incumbencia moral a través de las fronteras. Este no renunciaría a la idea de que todos los seres humanos son ciudadanos de una misma comunidad ética, pero no concebiría la pertenencia a esta, tal y como hace el cosmopolitismo kantiano, en un sentido racionalista, ni consistiría en una apropiación autorealizadora de la fragilidad y el sufrimiento ajeno. Asumiendo el punto de vista del «otro concreto» del que habla Benhabib, el nuevo modelo aspira a situarse ante la otredad histórica, situada, con la vocación de generar una transformación de uno mismo y de la sociedad a la luz del encuentro con el otro<sup>27</sup>.

En otro trabajo<sup>28</sup>, traté de profundizar en la superación del modelo liberal a través de un cosmopolitismo alternativo (Benhabib, Appiah, Parekh, Shapcott, Mendieta, Mignolo), caracterizado por buscar una apertura no elitista, dialógica y que toma en cuenta la identidad incardinada de los otros. Además de mostrar una predisposición a asociar el cosmopolitismo con la valoración de la diversidad, señalaba el modo en que los nuevos cosmopolitas consideran insostenible una ética que no sea capaz de combinar el universalismo abstracto con la experiencia de lo concreto, huyendo tanto de la asimilación de los otros a través de una concepción de la naturaleza humana negadora de su particularidad, como de la reclusión culturalista en la diferencia negadora de la universalidad que compartimos. Para estos renovadores del ideal de la ciudadanía mundial, la tensión entre el interés por lo universal y el respeto por la diferencia representa un conflicto para el que «lejos de ser el nombre de la solución, el cosmopolitismo es el nombre del desafío»<sup>29</sup>.

---

que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que *el placer de contemplarla*». A. SMITH, 1984, 9.

<sup>26</sup> L. CHOULIARAKI, 2013, 88.

<sup>27</sup> G. DELANTY, 2012, 41.

<sup>28</sup> F. ARCOS RAMÍREZ, 2013.

<sup>29</sup> B. PAREKH, 2000, 124.

Mi interés se centra ahora en las posibilidades que ofrece la noción de vulnerabilidad de cara a repensar los fundamentos de la extensión cosmopolita de la incumbencia moral. Me centraré en dos aportaciones fundamentales. Por un lado, en la singular y radical ética de la alteridad desplegada por Emmanuel Levinas. Por otro, examinaré el papel que la vulnerabilidad ontológica del ser humano desempeña en el conocido como cosmopolitismo «encarnado» (*embodied cosmopolitanism*).

### **a) Levinas y la responsabilidad cosmopolita frente al otro**

Entre las claves más relevantes para entender la nueva antropología que estaría en la base de este cosmopolitismo alternativo se encuentra, tal y como señalaba al comienzo, la crítica de Levinas a la metafísica y, en particular, a la fenomenología de Husserl y Heidegger. Uno de sus principales objetos es la imagen del yo como un *connantus esendi*, como un individuo permanentemente preocupado por su propia existencia y que se aproxima a las otras personas desde una posición «interesada», que colapsa el otro en el yo, que transforma lo que es «otro» en lo que es «lo mismo», en un «alter ego» es decir, en un elemento adicional de la conciencia a través de lo que, siguiendo a Husserl, denomina la «intencionalidad». El rechazo de esta conducirá a Levinas a sostener que «el otro en cuanto no es solamente un alter ego, es aquello que no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino por su misma alteridad»<sup>30</sup>.

La ética, a diferencia de la moral propia de la ontología metafísica, tiene como misión captar al otro sin cancelar su alteridad. La proximidad al otro no es la cercanía basada en la semejanza, sino el acercamiento o, mejor dicho, el ascenso al otro que mantiene la distancia y la diferencia de altura desde la que se acerca y me ordena<sup>31</sup>. De ahí que la noción de «totalidad» deba completarse con la de «infinitud», concibiéndolo como una entidad exterior e irreductible situada frente a mí que no puedo controlar ni poseer<sup>32</sup>. Por tal razón, Levinas proclama que «el ser humano no es una simple singularización del género hombre»<sup>33</sup>, «que la realidad del otro está en él y no en relación a mí»<sup>34</sup>, y que el otro «no es expresión de ninguna abstracción, ni siquiera de la «humanidad»; el otro es quien es»<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> E. LEVINAS, 1987, 83.

<sup>31</sup> J. LLEWELLYN, 1995, 127.

<sup>32</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, 2015, 435.

<sup>33</sup> E. LEVINAS, 2002, 69.

<sup>34</sup> E. LEVINAS, 1979, 121.

<sup>35</sup> Como escribe Putnam, «the other is not an instance of any abstraction, not even «humanity»; she is who she is. And my response is not an instance of any abstract rule, not even the Cat-

La realidad del otro no puede ser afrontada desde el conocimiento teórico, ni desde la experiencia sensorial, sino que exige otro tipo de gnoseología como es la ética. Y, para Levinas, ello pasa por el encuentro con el cuerpo del otro y, en particular con el rostro, ya que ambos aluden a la anterioridad del ente sobre el ser. Como explica en *Totalidad e Infinito*, el «rostro» conlleva un significado que sobrepasa los contenidos de la conciencia del yo, que cuestiona sus tradicionales poderes de la sensibilidad cognitiva y la sensibilidad del gozo. La primera reduce las sensaciones a contenidos de la conciencia y somete la estructura sensible del ser humano al proceso cognitivo, prioriza el sentido de la vista y, en menor medida el del tacto, frente a los otros tres, al suponer que describe objetivamente la realidad. La segunda hace referencia a las sensaciones, en tanto que experimentadas, como una realidad casi nunca reducible a la representación, a un contenido de la conciencia. Ni la sensibilidad cognitiva ni la del gozo pueden explicar el desafío ético que inaugura el «rostro».

La apertura ética a la alteridad del otro se realiza a través del lenguaje o epifanía del rostro. Se trata, pues, de una apertura performativa ya que supone, sirviéndonos de la expresión de Austin, de hacer cosas con el lenguaje a través, en este caso, no de las palabras sino de la sola expresión, ya que, como escribe el filósofo lituano, el otro, en tanto que rostro, «en la expresión de su ser, se presenta a sí mismo». Y exige, fundamentalmente, escuchar y considerar la presencia del otro como un «maestro»<sup>36</sup>, como una alteridad transformadora, que provoca un cuestionamiento del yo<sup>37</sup>. La única respuesta éticamente aceptable es renunciar a todo intento de sometimiento o dominación y acoger al otro de forma hospitalaria<sup>38</sup>. La mirada del otro (el extraño, la viuda y el huérfano) cuestiona radicalmente mi posesión del mundo, mi hogar. El extraño «perturba el estar en casa consigo mismo»<sup>39</sup>.

Y es aquí donde entra en escena la idea de vulnerabilidad. Levinas plantea un giro radical respecto a la tradición filosófica al colocarla como fundamento de la solidaridad y la justicia<sup>40</sup>. Cuando nos habla del «rostro del otro», Levinas no se refiere a una forma plástica, a una cara, sino a la desnudez (*nudité*), a la vulnerabilidad, a la radical soledad del otro: «el rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero»<sup>41</sup>.

---

egorical Imperative. It is simply a matter of doing what I am «called on» to do, then and there». H. PUTNAM, 2008, 95.

<sup>36</sup> C. RHODES & A. CARLSEN, 2018, 1305.

<sup>37</sup> Vid. J. MÉLICH, 2014, 321.

<sup>38</sup> Sobre la noción de hogar y hospitalidad en Levinas vid. G. BAKER, 2009.

<sup>39</sup> E. LEVINAS, 1979, 39.

<sup>40</sup> M. PALACIO, 2015, 33.

<sup>41</sup> E. LEVINAS, 1979 p. 215

Con su particular estilo cargado de metáforas y alusiones, casi siempre difícil y oscuro, Levinas desarrolla una particular visión de la vulnerabilidad que abarca tanto al yo, a la subjetividad, como al otro. Se trata, pues, de una vulnerabilidad *frente a los otros y de los otros*. En *El Humanismo del otro hombre*, afirma que la apertura del yo al mundo «es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración»<sup>42</sup>. La subjetividad, la sensibilidad y la vulnerabilidad aparecen, de este modo, íntimamente vinculadas. La apertura aparece como una realidad anterior a todo conocimiento racional, no tiene lugar desde la conciencia o, como critica Chourialaki a la solidaridad irónica, la experiencia gozosa, sino a través de la sensibilidad corporal del yo ya que «*Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité*»<sup>43</sup>.

Para el planteamiento levinasiano, la fuente de la ética no es la *comprensión* del sufrimiento del otro, ya que la comprensión conlleva, en cierto sentido, asimilación y/o apropiación, sino el *reconocimiento* del otro en cuanto rostro vulnerable y desnudo, que exige de mí responsabilidad ante su llamada, dejar que su rostro me afecte, me hable<sup>44</sup>. En ese sentido, la presencia del rostro opera una auténtica transformación del yo en sujeto ético. Por tanto, la idea de que con el otro somos semejantes en tanto que compartimos la pertenencia a la humanidad<sup>45</sup>, que somos «ciudadanos del mundo» en tanto que miembros de la *polis* de todos los seres racionales<sup>46</sup>, es totalmente incompatible con la apertura radical a la alteridad del otro que demanda la ética<sup>47</sup>. Como escribe en *Totalidad e infinito*, «en la epifanía del rostro como rostro abre la humanidad»<sup>48</sup>. Tal apertura se opera desde la sensibilidad y/o vulnerabilidad a la presencia del otro, desde la «fraternidad».

---

<sup>42</sup> E. LEVINAS, 1972, 104.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> C. MONTERO ORPHANOPOULOS, 2019, 955.

<sup>45</sup> Como escribe George, «It is not correct to say that «fundamental humanity» beckons the Lévinasian subject to be responsible. Rather, it is the fundamental difference of the other (of the face from the subject's totalizing desire) and the other's vulnerability and wretchedness expressed as moral height over the self that gives birth to the ethics of relation – a radical ethics of sociality indeed». S.G. GEORGE, 2010, 70.

<sup>46</sup> «Existe ciertamente un género humano como género biológico y la función común que los hombres pueden ejercer en el mundo como totalidad, permite aplicarles un concepto común. Pero la comunidad humana que se instaura por el lenguaje –en la que los interlocutores permanecen absolutamente separados– no constituye la unidad del género. Se predica como parentesco entre los hombres». E. LEVINAS, 1979, 213-214.

<sup>47</sup> Como señala Putnam, «la proximidad al otro no es una cercanía basada en la semejanza, sino un acercamiento al Otro que mantiene la distancia y la diferencia de altura desde la que se acerca y me ordena» H. PUTNAM, 2008, 147.

<sup>48</sup> LEVINAS, 1979, 213.

Levinas insiste en que la responsabilidad del yo por el otro no es recíproca, no se basa en la simetría entre ambos. A su juicio, vista fenomenológicamente, la alteridad aparece como una relación no recíproca<sup>49</sup>. Esto significa que solo el yo es responsable del otro y no a la inversa. La reciprocidad exige reducir al otro a lo mismo, lo que, sin duda, constituye un aspecto de la justicia propia del Derecho, pero no de la ética. La relación con el otro es asimétrica, no puede basarse en la reciprocidad, ya que la alteridad de los otros no es una cualidad relativa, sino el contenido mismo de su ser<sup>50</sup>.

Con esta comprensión del origen y estructura de la relación ética, Levinas sitúa a la solidaridad como el valor por excelencia<sup>51</sup>. Aunque aboga por una concepción desmedidamente exigente o supererogatoria de la ética, que elimina de forma poco realista el punto de vista de la primera persona, uno de los atractivos de la primacía de la ética por la que aboga Levinas reside en el impulso que proporciona a una visión de la solidaridad como un valor que, a diferencia de cómo fuera alumbrado en la filosofía social y política del siglo XIX y ha vertebrado el Estado social hasta bien avanzado el XX, no puede seguir identificándose únicamente con la actuación en favor de una persona o conjunto de personas con las que se comparten intereses y proyectos comunes, basada en sentimientos de unión e identificación mutua y expectativas de reciprocidad<sup>52</sup>. La ética de la alteridad radical de Levinas ofrece un punto de vista sumamente atractivo de cara a concebir la solidaridad como un valor que denota la exigencia de una incumbencia moral y política mucho más incluyente<sup>53</sup>, que permite pasar definitivamente de una solidaridad *entre nosotros* a una solidaridad *hacia los otros*, de una solidaridad *dentro de un grupo* a otra *entre grupos*<sup>54</sup>. Por lo tanto, Levinas ofrece una visión que permite evitar la trampa que supone creer que la solidaridad no puede ser asimétrica ya que, de lo contrario, la relación entre quien la ejerce y el que se beneficia de ello conlleva la superioridad del primero y la inferioridad del segundo. En lugar de exclusivamente horizontal y simétrica, la solidaridad puede ser también *vertical* y *asimétrica*, entre desiguales (en sus condiciones de vida, nunca obviamente en sentido moral).

La insistencia de Levinas en concebirla como una orientación o apertura al otro en su alteridad radical expresada a través del rostro, de su vulnerabilidad y desnudez corporal, parecería reducir la ética a la perspectiva de la *segunda persona* ignorando, por tanto, la de la tercera, la de los otros lejanos y distantes, la

<sup>49</sup> LEVINAS, 1987, 83.

<sup>50</sup> M. PALACIO, 2015, 43-44.

<sup>51</sup> E. ANDERSON, 2019; M. PENSKY, 2018.

<sup>52</sup> A. SANGIOVANNI, 2015, 346.

<sup>53</sup> En este sentido O. PEREZ DE LA FUENTE, 2006, 98.

<sup>54</sup> I. ZUBERO, 2008; A. TAYLOR, 2015, 129.

del *otro generalizado*. De acuerdo con esta lectura, solo la proximidad de los demás y la inmediatez de las relaciones constituyen la verdadera base de la normatividad ética. Sin embargo, como señala Verlinden, la perspectiva de la segunda persona no permite retroceder hacia un espíritu comunitario cerrado y sesgado en el que las consideraciones de justicia basadas en la imparcialidad no tienen cabida. La primacía de la ética, concebida como un asunto relacional, de segunda persona, no pone el punto de referencia último en el individuo, sino en la socialidad o conectividad de las personas, en un «tercer espacio» en el que el Tercero (la preocupación por el «otro generalizado») se hace visible en el encuentro concreto con el rostro del otro particular. Esto significa que la respuesta ética no puede limitarse a los «queridos y cercanos», sino que se extiende ilimitadamente a todas las relaciones interhumanas, independientemente de la distancia geográfica o psicológica. La perspectiva en tercera persona es una elaboración de la perspectiva inicial en segunda persona, lo que significa que los que viven lejos de nosotros son tan «otros» como los que están cerca de nosotros. El otro es siempre fundamentalmente otro, independientemente de la distancia<sup>55</sup>.

#### **b) *El cosmopolitismo «encarnado»***

La visión del ser humano como un sujeto vulnerable avanzada por Levinas ha influido decisivamente en gran parte de ese conjunto de pensadores responsable de lo que se conoce como el *vulnerability turn*<sup>56</sup>. No obstante, si bien es cierto que desarrolla un discurso original y radical sobre la solidaridad como respuesta a la vulnerabilidad, la fragilidad y el sufrimiento del otro, la visión de dicho valor como una respuesta espontánea y precognitiva ante ese tipo de realidad ya había sido avanzada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Simon Veil, Erich Fromm, Mark Horkheimer y Theodor Adorno se anticipan al interés actual de la sociología por el cuerpo y a los esfuerzos por convertir la vulnerabilidad y la fragilidad en la clave de la defensa de los derechos humanos. En particular, merece destacarse la noción de solidaridad «correcta» por la que aboga Horkheimer, a la que concibe, en contra de la visión de Marx que incluía únicamente al proletariado, como una expansión del amor hacia todos aquellos «seres finitos cuya comunidad consiste en el miedo a la muerte y al sufrimiento»<sup>57</sup>.

De acuerdo con la lectura que nos ofrece Linklater, Levinas y la primera generación de la Escuela de Frankfurt comparten la convicción de que, de un

---

<sup>55</sup> A. VERLINDEN, 2010, 101.

<sup>56</sup> L. BURGORGUE-LARSEN, 2014.

<sup>57</sup> Citado por P. STIRK, 1992, 178.

modo similar a como el socorro de un animal herido no parte de la visión de la igualdad entre la especie humana y el resto de las especies animales, la ayuda por parte de un grupo a un extraño no tiene por qué descansar en la visión de todas las personas como sujetos iguales o, al menos, puede apoyarse en una igualdad en un sentido muy limitado. Los vínculos entre extraños pueden basarse únicamente en la experiencia casi universal de ser similares a otros en la vulnerabilidad al sufrimiento físico y mental. Por tal razón, el reconocimiento mutuo de la vulnerabilidad compartida proporciona el medio más fácil de proyectar formas de solidaridad, tanto a través de las fronteras políticas, como entre los seres humanos y otras especies no humanas<sup>58</sup>.

También en la importante literatura cosmopolita que, impulsada desde finales de los setenta del siglo pasado por las transformaciones sociales, políticas y económicas que empezaba a traer consigo el entonces incipiente proceso de globalización, la antropología de la vulnerabilidad ha terminado por adquirir, progresivamente, un mayor peso en la justificación de la apertura de la incumbencia moral. Aquella se ha convertido en el fundamento de responsabilidades transfronterizas bastante diferentes: deberes de humanidad, los derechos humanos internacionalmente reconocidos, la justicia socioeconómica nacional e internacional y una solidaridad global.

El primer desarrollo de esta línea de fundamentación de las responsabilidades cosmopolitas lo encontramos en *Protecting the Vulnerable* de Richard Goodin. Este defiende que la vulnerabilidad genera, por sí sola, responsabilidades éticas para quienes contribuyen a causarla. Goodin se refiere, pues, no tanto a la vulnerabilidad ontológica o constitutiva del ser humano, como a una vulnerabilidad situacional o contextual<sup>59</sup>. De hecho, introduce su ética de la vulnerabilidad para ofrecer una explicación alternativa al modelo basado en el consentimiento (*self-assumed-obligations*) para dar cuenta del origen de los deberes especiales hacia familiares, amigos, etc. Para Goodin, tales responsabilidades «derivan del hecho de que otras personas dependen de ti y son particularmente vulnerables a tus acciones y elecciones»<sup>60</sup>. Admitido este principio, y la superioridad del modelo basado en la vulnerabilidad frente al del consentimiento, Goodin defiende que este no permite justificar la pretendida prioridad de los deberes frente a los compatriotas, ni tampoco daría cuenta únicamente de las obligaciones hacia los más queridos y allegados, incluidos, los conciudadanos, y no también de los extranjeros. La vulnerabilidad permite también desarrollar un argumento positivo en favor de la ayuda exterior y la redistribución de la riqueza en favor de los pobres glo-

<sup>58</sup> A. LINKLATER, 2007,138.

<sup>59</sup> Para esta distinción vid. O. O NEIL, 1996, p. 192; S. ZULLO, 2016; T. CASADEI, 2018.

<sup>60</sup> R. GOODIN, 1985, 33-41.

bales. No se trataría, sin embargo, de una exigencia basada en la justicia, sino que, a su juicio, «tenemos que recurrir a un deber más general de humanidad, en virtud del cual nuestros deberes de prestar asistencia a los extranjeros necesitados se remontan directamente a la vulnerabilidad de estos a nuestras acciones y elecciones, y únicamente a eso»<sup>61</sup>.

Si, para Goodin, la vulnerabilidad constituye el fundamento de deberes de beneficencia o humanidad, otros la consideran la justificación más razonable de los derechos humanos<sup>62</sup>. Desarrollando una idea de Ignatieff<sup>63</sup>, tanto Bryan Turner como Ann Grear, sostienen que la vulnerabilidad del ser humano corporal o encarnado debe considerarse el fundamento más aceptable de los derechos humanos<sup>64</sup>. Centrándose en su siempre problemático «*supply-side*», para Turner tomarse estos en serio exige una ética cosmopolita, que, concebida como una virtud, especificaría el conjunto de deberes y responsabilidades correlativas a aquellos. En la búsqueda de factores que permitan identificar las responsabilidades que conlleva la realización de los derechos humanos, la vulnerabilidad constituye un rasgo de la condición humana menos controvertido que la igualdad o la dignidad, menos eurocéntrico. Si bien es posible que los seres humanos no compartan una cultura común, están unidos por los riesgos y las perturbaciones que se derivan de su vulnerabilidad<sup>65</sup>.

Por su parte, el discurso de Grear está orientado, principalmente, a poner de manifiesto el modo en que la vulnerabilidad corporal del ser humano habría estado presente en la construcción, tanto filosófica como jurídica de los derechos humanos. Basándose en las reflexiones de Hunt sobre la «invención» de estos, retrotrae este papel fundacional al discurso desarrollado durante el siglo XVIII, insistiendo en el papel jugado por las emociones en la expansión de la idea y la cultura de los derechos humanos y a la sacralidad otorgada al cuerpo humano debido no solo a su carácter individual y separado, sino también a su dignidad anclada en la fragilidad y la vulnerabilidad al sufrimiento<sup>66</sup>.

En los últimos años, junto a la apertura dialógica al otro diferente y lejano que propugnan los cosmopolitas alternativos y la transformación del ideal de la ciudadanía mundial en un proyecto impulsor de un diálogo transcultural sobre los

<sup>61</sup> *Ibidem*, 161.

<sup>62</sup> B. TURNER, 2006, 20-22.

<sup>63</sup> Cuando concluye uno de sus principales ensayos señalando que «debemos dejar de pensar en los derechos humanos como si fueran cartas ganadoras y empezar a verlos como un lenguaje que crea las bases para la deliberación. En este razonamiento, el terreno que compartimos puede ser muy pequeño, en realidad no mucho mayor que la intuición básica de que tu dolor y tu humillación mañana serán míos». M. IGNATIEFF, 2003, 112.

<sup>64</sup> B. TURNER, 2006, 6.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>66</sup> A. GREAR, 2010, 39. Para una visión crítica de la fundamentación de los derechos humanos basada en el valor de la vulnerabilidad vid. R. ADORNO, 2016.

derechos humanos, la visión del ser humano como un sujeto corporal y vulnerable se ha convertido en una de las claves para defender el ideal cosmopolita tras las críticas vertidas contra el modelo liberal (imperialismo, utopismo, racionalismo desarraigado, etc.). Para Catherine Lu, la única opción para mantener viva esta perspectiva ética es apoyarse en una imagen diferente y, sobre todo, mucho más realista, de la humanidad. Además de apartarse de las visiones idealizadas que conciben a los seres humanos como una familia de sujetos hermanados, Lu insiste en la «fragilidad», la igualdad natural de todos los hombres en la vulnerabilidad como el rasgo más genuino de su condición<sup>67</sup>. De hecho, como señala Baldry en su ensayo sobre la unidad de la humanidad, el término empleado por Homero para referirse al hombre no es *antrophos*, sino «mortal», *brotos* o *thretos*<sup>68</sup>. No es casual, pues, que los primeros cosmopolitas fueran literatos médicos como Hipócrates, expuestos habitualmente en su trabajo a la visión de las debilidades físicas y mentales del cuerpo y la mente humanas.

También Nussbaum ha imprimido un *vulnerability turn* a su globalismo ético<sup>69</sup>. Como señalé al comienzo, sus trabajos de mediados de los noventa hicieron de ella la portavoz más destacada del cosmopolitismo racionalista y liberal de inspiración kantiana. Más concretamente, el ideal de la ciudadanía mundial que defendía entonces se caracterizaba por los dos siguientes rasgos. Por un lado, una desconfianza en la bondad moral del patriotismo, traducida en el rechazo del valor intrínseco de los deberes éticos y de cualquier tipo de preferencia de los compatriotas frente al resto de la humanidad. Por otro, como resultado de su investigación sobre las conexiones entre Kant y el cosmopolitismo estoico, la creencia en que lo que une a los estoicos con el pensamiento ilustrado no sería tanto una misma cosmología o teleología cuanto una fe compartida en el papel de la razón como el atributo fundamental de la humanidad<sup>70</sup>. En trabajos posteriores, Nussbaum ha evolucionado hacia un cosmopolitismo más moderado, que acepta el valor no derivado de ciertas obligaciones especiales, que considera que un patriotismo abierto, en la línea propugnada por Mazzini, es la vía más realista y eficaz hacia la incumbencia moral universal y, respecto al tema que nos ocupa, que ha terminado propugnando una antropología filosófica mucho menos racionalista, centrada en la vulnerabilidad ontológica del ser humano<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> C. LU, 2000, 249.

<sup>68</sup> H. BALDRY, 1965, 12-13.

<sup>69</sup> M. NUSSBAUM, M., 2008a.

<sup>70</sup> M. NUSSBAUM, 1997, 5.

<sup>71</sup> Ya en la Réplica final de *For the Love of the Country* y en *The Fragility of Goodness* había avanzado esta imagen mucho más encarnada de la común humanidad. En el primer ensayo decía que «todos nacemos desnudos y pobres; todos estamos sujetos a enfermedades y a sufrimientos de todo tipo y, por último, todos estamos condenados a morir. Por tanto, la

La relevancia ética de la vulnerabilidad en la filosofía moral y política de Nussbaum opera en distintos niveles. Por un lado, tanto en *Upheavals of Thought* como en *Political Emotions*, señala que la conciencia de la vulnerabilidad común es un elemento esencial del juicio de posibilidades similares que, aunque no es un requisito de la estructura cognitiva de la compasión, suele ir unido a ella. Aunque esta no implica vulnerabilidad personal, el reconocimiento de la vulnerabilidad es muy importante desde el punto de vista psicológico para atraer a otras personas al ámbito de preocupaciones morales<sup>72</sup>. Por otro lado, Nussbaum sostiene que la formulación de los contenidos de la justicia socioeconómica, tanto en el plano estatal como internacional, debe descansar en una concepción política de la persona que considere a los seres humanos como criaturas vulnerables, «tanto capaces como necesitados, discapacitados de muchas maneras diferentes y «necesitados de una rica pluralidad de actividades de vida»<sup>73</sup>. Junto a la persecución de objetivos que no se reducen al desarrollo económico, la consideración de cada persona como un fin y no un simple medio para la consecución de los fines de otros, y la importancia de la igualdad humana, uno de los valores centrales de lo que, siguiendo la línea iniciada por Rawls, llama una concepción política de la justicia, sería una visión del ser humano que implica tanto el esfuerzo como la vulnerabilidad<sup>74</sup>.

#### IV. REFLEXIÓN FINAL

Asumiendo en parte la radicalidad de la visión de Levinas, particularmente que la apertura al otro debe generar un proceso no de apropiación, ni cognitiva (a través de la reducción de lo diferente a lo semejante), ni emocional (mediante el placer de la emoción y la autorrealización que conlleva toda forma de altruismo), sino de transformación (ética, cultural) mutua, considero que la vulnerabilidad puede ser la catalizadora de la expansión de la incumbencia a través de las fronteras que viene definiendo al cosmopolitismo. Empleo el término catalizadora con el propósito de evitar la cuestión de si la vulnerabilidad puede funcionar como el fundamento de deberes éticos y de justicia o, más bien, como una señal que nos alerta de las obligaciones derivadas de otras exigencias morales, como el deber de reparación del daño o la satisfacción de las necesidades básicas<sup>75</sup>. Lo cierto, en cual-

---

visión de todos estos sufrimientos comunes puede llevar la humanidad a nuestros corazones, si vivimos en una sociedad que nos alienta a imaginar la vida del otro». M. NUSSBAUM, 1999b, 160. En el segundo, describe metafóricamente la vida humana como una planta joven frágil que está en constante necesidad de nutrición. M. NUSSBAUM, 2001, 1.

<sup>72</sup> M. NUSSBAUM, 2008b, 364.

<sup>73</sup> M. NUSSBAUM, 2006, 160 y 220-221.

<sup>74</sup> M. NUSSBAUM, 2013, 120.

<sup>75</sup> En este sentido C. MACKENZIE, W. ROGERS & S. DODDS, 2013, 10.

quier caso, es que la imagen de la fragilidad del cuerpo y la dependencia de los otros, así como la experiencia de estar expuestos a vulnerabilidades similares, puede favorecer respuestas éticas ante la pobreza y el sufrimiento de quienes no integran nuestro círculo de allegados, ni forman parte de nuestra comunidad política.

Por un lado, la vulnerabilidad constitutiva del ser humano facilita una definición de la solidaridad como un valor no basado en la reciprocidad, una evolución en la forma de entenderla que resulta fundamental para convertirla en *una solidaridad compleja para una globalización compleja*. Por otro lado, como impulsora de un nuevo humanitarismo no centrado en la persona entendida como un individuo aislado, sino como una subjetividad en relación<sup>76</sup>, la vulnerabilidad contextual o situacional sería una de las claves para desarrollar una solidaridad que, asumiendo el punto de vista del *otro concreto*<sup>77</sup>, demande respuestas no solo éticas, sino también políticas y jurídicas a la dominación y explotación características del lado más oscuro de la globalización.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ADORNO, R., (2016), «Is vulnerability the foundation of Human Rights?» en MASFER-RER, A y GARCÍA-SÁNCHEZ, E. (eds), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Springer, Switzerland, pp. 257-272.
- ANDERSON, E., (2019), «From existential alterity to ethical reciprocity: Beauvoir's alternative to Levinas», *Continental Philosophy Review*, 52, 1, pp. 171-189.
- ARCOS RAMÍREZ, F., (2013), "El cosmopolitismo con adjetivos: las alternativas sentimental y dialógica al globalismo liberal", *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXX, pp. 255-290.
- BAKER, G., (2009), «Cosmopolitanism as Hospitality: Revisiting Identity and Difference in Cosmopolitanism», *Alternatives*, 34, pp. 107-128.
- BALDRY, H., (1965), *The Unity of Humankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BECK, U., (2004), «The truth of others. A Cosmopolitan Approach», *Common Knowledge* 10, 3, pp. 430-449.
- BENHABIB, S., (1992), «The Generalized and the Concrete Other» en FRAZER, E., HORNSBY, J, y LOVINBOD, S. (eds), *Ethics: A Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 267-303.
- BLAKE, M., (2013), «We Are All Cosmopolitans Now», en BROCK, G (ed.), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism*. Oxford University Press, Oxford, pp. 35-54.
- BURGORGUE-LARSEN, L., (2014), «La vulnérabilité saisie par la philosophie, la sociologie et le droit. De la nécessité d'un dialogue interdisciplinaire», en BUR-

<sup>76</sup> T. CASADEI, 2018, 84.

<sup>77</sup> En este sentido N. FRASER, 1986.

- GORGUE-LARSEN, L. (dir.); *La vulnérabilité saisie par les juges en Europe*, Pedone (Col. Cahiers européens, n°7), Paris, pp. 237-243.
- CASADEI, T. (2018), «La vulnerabilità in prospettiva critica» in GIOLO, O e PASTORE, B., *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci, 2018, pp. 73-99.
- CHOULIARAKI, L., (2013), «Cosmopolitanism as irony. A critique of post-humanitarianism» en R. BRAIDOTTI, R., HANAFIN & B. BLAAGAARD, (eds.) *After Cosmopolitanism*, Routledge, Londres, pp. 77-96.
- DALLMAYR, F., (2003), «Cosmopolitanism: Moral and Political», *Political Theory*, 31, 3, pp. 421-442.
- DELANTY, G., (2012), «Introduction: the emerging field of cosmopolitanism studies» en DELANTY, G (ed), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, Londres, 2012, pp. 1-8.
- ERSKINE, T., (2002), «Citizen of Nowhere' or, the 'Point where Circles Intersect? Impartialist and Embedded Cosmopolitanisms», *Review of International Studies*, 28, 3, pp. 457-477.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, O., (2015), «Levinas y la alteridad: cinco planos», *Brocar*, 39, pp. 423-443.
- FRASER, N., (1986), «Towards a discourse ethic of solidarity», *Praxis International*, 5, 4, pp. 425-429.
- GEORGE, S.G., (2010), «The Cosmopolitan Self and the Fetishism of Identity», en VAN HOOFT, S & VANDEKERCKHOVE, W. (eds), *Questioning cosmopolitanism*, Springer, Switzerland, pp. 63-82.
- GOODIN, R., (1985), *Protecting the Vulnerable*, The University of Chicago Press, Chicago.
- GREAR, A., (2010), *Redirecting Human Rights Facing the Challenge of Corporate Legal Humanity*, Palgrave MacMillan, Basingstoke.
- HELD, D. & MAFFETTONE, P., (2017), «Moral Cosmopolitanism and Democratic Values», *Global Policy*, 8, 6, pp. 54-64.
- HUNT, L., (2010), *La invención de los derechos humanos*, trad. J. Ferrer, Tusquets, Barcelona, 2010.
- IGNATIEFF, M., (2003), *Los derechos humanos como política e idolatría*, trad. F. Beltrán, Paidós, Barcelona.
- LEVINAS, E., (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, París.
- LEVINAS, E., (1979), *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- LEVINAS, E., (1987), *Time and the other*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987.
- LEVINAS, E., (2002), *Fuera del sujeto*, trad. R. Sanz y C. Jarillot, Madrid, Caparrós.
- LINKLATER, A., (2007), «Towards a sociology of moral globals with an «emancipatory intent»», *Review of International Studies*, 33, pp. 135-150.
- LLEWELLYN, J., (1985), *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*, Routledge, Londres.
- LU, C., (2000), «The one and the many faces of Cosmopolitanism», *The Journal of Philosophy*, 8, 2, pp. 244-267.
- MACKENZIE, C., ROGERS, W & DODDS, S., (2013), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

- MÉLICH SANGRÁ, P., (2014), «La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)», *Ars Brevis*, 20, pp. 313-331.
- MILLER, D., (1997), *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad. de A.Rivero, Paidós, Barcelona.
- MILLER, D., (2007), *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- MOELLER, S., (1994), *Compassion fatigue. How the media sell, disease, famine and death*, Routledge, N. York.
- MONTERO ORPHANOPOULOS, C., (2019), «Compasión: Dialogo con M. Nussbaum y E. Levinas», *Pensamiento*, 75, 285, pp. 947-961.
- NUSSBAUM, M., (1997), «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1, pp. 1-25.
- NUSSBAUM, M., (1999a), «Patriotismo y cosmopolitismo» en NUSSBAUM, M (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. De Carme Castells, Paidós, Barcelona, pp., 13-29.
- NUSSBAUM, M., (1999b), «Réplica», en NUSSBAUM, M (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. de Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp.159-173.
- NUSSBAUM, M., (2001), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NUSSBAUM, M., (2005), *El cultivo de humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, trad. de J. Pailaya, Paidós, Barcelona.
- NUSSBAUM, M., (2006), *Frontiers of Justice*, Harvard University Press, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- NUSSBAUM, M., (2008a), «Toward a Globally Sensitive Patriotism», *Daedalus*, 137, 3, pp. 78-93.
- NUSSBAUM, M., (2008b), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. de A. Maira, Paidós, Barcelona.
- NUSSBAUM, M., (2013), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- O NEIL, O., *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- PALACIO, M., (2015), «La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia», *Análisis. Revista de Investigación filosófica*, 2, 1, pp. 29-47.
- PAREKH, B., (2000), *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*, Palgrave Publishers, N. York.
- PENSKY, M., (2018), «The limits of solidarity: Discourse ethics, Levinas and the moral point of view» en NASCIMENTO, A (ed), *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies*, Routledge, London, pp. 129-150.
- PEREZ DE LA FUENTE, O., (2006), «Algunas estrategias para la virtud cosmopolita», *Derechos y Libertades*, 15, pp. 65-100.
- POGGE, T., (2002), «Cosmopolitanism: a defence», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5, 3, pp. 86-91.
- POGGE, T., (2006), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. de E. Weikert, Paidós, Barcelona.

- PUTNAM, H., (2008), «Levinas and what is demanded of us» en *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 68-99.
- RHODES, C & CARLSEN, A., (2018), «The teaching of the other: Ethical vulnerability and generous reciprocity in the research process», *Human Relations*, 71, 10, pp. 1295-1318.
- RONZONI, M., (2017), «Republicanism and global institutions: three desiderata in tension», *Social Philosophy and Policy*, 34, 1, pp. 186-208.
- RORTY, R., (1993), «Human rights, rationality and sentimentality» en S. SHUTE and S. HURLEY, *Human rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, N. York, pp. 111-134.
- RORTY, R., (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. De A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona.
- RUIZ MIGUEL, A., (2014), «Presentación» en RUIZ MIGUEL (ed), *Entre Estado y la Cosmópolis. Derecho y Justicia en un mundo global*, Trotta, Madrid, pp. 9-17.
- SANGIOVANNI, A., (2007), «Global justice, reciprocity and the State», *Philosophy & Public Affairs*, 35, 1, pp. 3-39.
- SANGIOVANNI, A., (2015), «Solidarity as Joint Action», *Journal of Applied Philosophy*, 32, 4, 2015, pp. 340-359.
- SMITH, A., (1984), *The Theory of Moral Sentiments*, edición de D. D. Raphael & A. L. Macfie, Liberty Fund Indianapolis.
- STIRK, P., (1992) *Max Horkheimer: A New Interpretation*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992.
- TAYLOR, A., (2015), «Solidarity and Obligations», *The Journal of Political Philosophy*, 23, 2, pp. 128-145.
- TURNER, B., (2006), *Vulnerability and Human Rights*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006.
- VERLINDEN, A., (2010), «Reconciling Global Duties with Special Responsibilities: Towards a Dialogical Ethics» en VAN HOOFT, S & VANDEKERCKHOVE, W. (eds), *Questioning cosmopolitanism*, Springer, Switzerland, pp. 83-104.
- WIESE, B., (1954), *La cultura de la Ilustración*, trad. y prólogo de E. Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- WOODS, K., (2012), «Whither Sentiment? Compassion, Solidarity and Disgust in Cosmopolitan Thought», *Journal of Social Philosophy*, 43, 1, pp. 33-49.
- YPI, L., (2013), «Cosmopolitanism Without If and Without But» en BROCK, G., (ed), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, Oxford University Press, pp.74-91.
- ZUBERO, I., (2008), «Solidaridad: recuperar su sentido fuerte» en A. GARCÍA INDA y C. MARCUELLO SERVÓS, *Conceptos para pensar el siglo XXI*, Los libros de la Catarata, Madrid, pp. 249-279.
- ZULLO, S., (2016), «Lo spazio sociale della vulnerabilità tra «pretese di giustizia» e «pretese di diritto». Alcune considerazioni critiche», *Politica del Diritto*, 3, pp. 475-508.