

La vulnerabilidad humana desde la ética de la alteridad

ANDRÉS EDUARDO GUDIÑO TELLO
<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.1>

Introducción

En el texto se reflexiona sobre el concepto de *vulnerabilidad humana* y su relación con la ética y la alteridad. Parte de la idea de que la fragilidad es una condición intrínseca de todos los seres humanos y explora su vínculo con los derechos humanos. Analiza la vulnerabilidad desde diferentes perspectivas, como la ontología griega, y cómo factores externos —como la discriminación, la marginación y la pobreza— agravan esta condición, generando situaciones de violación de derechos.

La vulnerabilidad se aborda como una condición intrínseca del ser humano, destacando que todos estamos expuestos a daños físicos, emocionales, económicos o sociales debido a la falta de control sobre factores externos. Además, se centra en la vulneración de los derechos humanos de los grupos más susceptibles, especialmente en Ecuador, donde colectivos como adultos mayores, niños, mujeres embarazadas y personas con discapacidad enfrentan una doble vulnerabilidad, agravada por políticas neoliberales que priorizan los intereses económicos sobre el bienestar social.

Para enfrentar esta problemática, se propone aplicar la ética de la alteridad, fundamentada en el reconocimiento y respeto por el otro,

como una herramienta para fomentar una conciencia social más empática y comprometida con los sectores más frágiles de la sociedad.

Desde esta perspectiva, se sostiene que la ética de la alteridad, centrada en el respeto y reconocimiento del otro, constituye una herramienta clave para abordar la vulnerabilidad de manera empática y solidaria. También se examina su aplicación en ámbitos como la educación, la política y la sociedad, con el fin de fomentar una conciencia social más crítica y sensible hacia los más vulnerables.

En síntesis, se enfatiza la importancia de la empatía y la solidaridad en nuestras relaciones, especialmente hacia quienes enfrentan situaciones de fragilidad, como un medio para responder a la vulnerabilidad humana de manera efectiva y justa.

El término ‘vulnerabilidad’

El término ‘vulnerabilidad’ proviene del latín *vulnerabilītas*, derivado del verbo *vulnerare*, que significa ‘herir’ (Puche, 2000). Esta etimología permite entender que la vulnerabilidad está relacionada con la posibilidad de ser herido, ya sea psicológica, física o económicamente.

Dentro del campo de la filosofía existen diversas posturas en torno a este concepto. Para la fenomenología, la vulnerabilidad es parte constitutiva de la existencia humana; estamos expuestos a situaciones que pueden causar algún tipo de afectación (Merleau-Ponty, 2018).

Desde la perspectiva de Kant, todos los seres humanos compartimos una condición universal derivada de nuestra naturaleza finita y racional. Esta condición implica que somos susceptibles de ser afectados tanto por fuerzas externas (naturales y sociales) como por nuestras propias limitaciones internas: emocionales, físicas y morales.

Las inclinaciones y las circunstancias externas influyen en la toma de decisiones y en la conducta moral de los individuos.

Sin embargo, lo que es distintivo en Kant es que esta vulnerabilidad no se entiende como un defecto que debe ser superado, sino como un aspecto intrínseco de nuestra humanidad que, precisamente por ello, exige un reconocimiento ético (Kant, 1998).

Desde la perspectiva filosófica existencialista, en cambio, la vulnerabilidad se considera una situación ontológica de la existencia humana, ya que enfrenta al ser humano con la finitud y la muerte, y permite que reflexione sobre su propia existencia y la de los demás (Sartre, 1998).

Por su parte, la filosofía de la liberación comprende la vulnerabilidad como parte de un sistema socioeconómico y cultural en el cual ciertos grupos sociales son excluidos, discriminados y oprimidos. Estos grupos buscan reivindicar sus derechos sociales y transformar dicho sistema en uno más justo y equitativo (Dussel, 1998).

Desde la perspectiva hermenéutica, la vulnerabilidad es una condición intrínseca al ser humano, manifestada en su capacidad de exponerse y ser afectado en el momento en que se relaciona con otros. Esta exposición puede implicar diversas dimensiones —como la física, la psicológica o la social—, evidenciando la interdependencia y la fragilidad inherentes a la experiencia humana (Gadamer, 2003).

El filósofo de origen judío Emmanuel Lévinas (1906-1995) destaca la importancia de reconocer al otro en su vulnerabilidad, enfoque que fundamenta su ética de la alteridad. En su obra *Totalidad e infinito*, afirma: “El rostro del otro en su desnudez y pobreza es lo que ordena, es lo que ordena no matar” (Lévinas, 2002). Esta perspectiva resalta que el rostro del otro, en su fragilidad, no solo demanda reconocimiento, sino que interpela directamente nuestra responsabilidad

ética. Según Lévinas, esta responsabilidad no es opcional ni contractual, sino anterior a cualquier acuerdo, subrayando que “ser responsable es ser culpable de la miseria del otro” (*Ética e infinito*, 1982).

Lévinas critica la tradición filosófica occidental por su énfasis en la autonomía y la razón abstracta, argumentando que esto ha conducido al descuido del cuidado hacia la vulnerabilidad del otro. Propone, en cambio, un enfoque ético que sitúe al otro como central en nuestras preocupaciones: “El yo no puede permanecer indiferente al destino del otro” (*Totalidad e infinito*, 1961). En este sentido, aboga por la creación de prácticas éticas orientadas a proteger a los más vulnerables de la comunidad, promoviendo una justicia que trascienda las normas impersonales y responda directamente a las necesidades del otro.

La subjetividad ética en la filosofía de Lévinas se fundamenta en la vulnerabilidad del sujeto, entendido como alguien que se ofrece y se dona como significación para el otro. Esta relación, caracterizada por su no reciprocidad y su asimetría, emerge desde una pasividad originaria que define al sujeto ético. En este marco, la vulnerabilidad se convierte en la condición de posibilidad tanto de la solidaridad como de la justicia, ya que solo un ser vulnerable es capaz de responder a la vulnerabilidad del otro y asumir una responsabilidad ética hacia él.

Lévinas subraya que el rostro del otro humano nos confronta directamente con la vulnerabilidad inherente a la condición humana. Este encuentro nos invita a reconocer en el otro su singularidad y su humanidad, que se manifiestan a través de sus acciones, comportamientos, sentimientos y emociones. En este reconocimiento se abre un espacio para la sensibilidad y la responsabilidad frente a las circunstancias que pueden estar afectando su calidad de vida. La ética, según Lévinas, nace precisamente en esta relación, donde el otro, a través de su rostro, interpela nuestra capacidad de respuesta y cuidado.

Vulnerabilidad y alcance del término

Según la Real Academia Española (RAE), la vulnerabilidad es la cualidad de “que puede ser herido o recibir lesión, física o moralmente”. El término puede aplicarse en diversos ámbitos disciplinarios, como la filosofía, la psicología, la antropología y el derecho, ya que la vulnerabilidad abarca diferentes dimensiones sociales del ser humano.

En este apartado se revisa la vulnerabilidad desde varias perspectivas de las ciencias sociales. Para Miguel Kottow (2009):

Las vulnerabilidades humanas no son únicamente características y persistentes (vale decir, vulnerabilidades de la especie), sino variables y selectivas. Los seres humanos son, por de pronto, persistentemente vulnerables en modos que son típicos para toda la especie: tienen una infancia prolongada e indefensa; las más esenciales capacidades físicas y sociales solo se adquieren con el apoyo de otros; dependen de prolongadas interacciones sociales y emocionales con otros; sus vidas dependen de hacer uso estable y productivo tanto del mundo natural como del creado por el hombre (son estas algunas de las razones por que son míticos los seres humanos radicalmente solitarios, pero competentes). La protección contra injurias, en vista de estas vulnerabilidades ubicuas y predecibles de la condición humana, son en gran medida tarea de la justicia. (p. 27)

El concepto de vulnerabilidad, según Kottow, se aborda desde una perspectiva antropológica que subraya su carácter inherente al ser humano como especie. En este sentido, la vulnerabilidad se manifiesta como una condición que requiere de las relaciones sociales para ofrecer protección frente a situaciones adversas.

Por su parte, el filósofo Miguel Seguro (2021) sostiene que la vulnerabilidad es la condición fundamental que posibilita toda experiencia humana. Según él, el ser humano atraviesa diversas situaciones,

tanto positivas como negativas, que contribuyen a la construcción de su experiencia vital y personal.

En contraste, Viveros y Quepons plantean que “la vulnerabilidad humana se relaciona con la autonomía y la dignidad, pero bajo amenaza, por un lado, por nociones involucradas en las discusiones sobre cómo entenderla y, sobre todo, por cómo se conecta con el sentido de la justicia” (2000, p. 35). Esto sugiere que la vulnerabilidad, aunque vinculada a la dignidad humana, puede ser comprometida por factores externos que la amenacen, lo que hace necesario recurrir a principios de justicia para su protección.

Desde una perspectiva distinta, en el ámbito de la psicología, Bone (2010) señala que:

... la vulnerabilidad se identificaría como el modo de considerar en psicopatología la subjetividad en su sentido más puro de horizonte o límite. La vulnerabilidad se muestra como algo que, aunque en su sentido último resulte inaprensible o indisponible, necesita ser pensada y estar presente en la psicopatología para superar los reduccionismos y comprender la posibilidad misma del enfermar psíquico. (p. 164)

Esto implica que la vulnerabilidad afecta profundamente la subjetividad individual, siendo esencial para entender y abordar problemas psicopatológicos como la ansiedad y la depresión.

En este contexto, la vulnerabilidad se relaciona con una afectación a la subjetividad del individuo causada por factores externos, lo que puede derivar en trastornos como la ansiedad, la depresión, entre otros.

Desde el ámbito jurídico, Uribe (2007, p. 210) señala que “la vulnerabilidad puede ser concebida como la situación real de exposición a situaciones que agravan en su integridad a los seres humanos”. Este

planteamiento subraya cómo ciertos eventos externos pueden comprometer la integridad de las personas, agrupándose en categorías como enfermedades, catástrofes sociales, crisis económicas graves, migración, entre otros.

Todas estas definiciones comparten un núcleo común: la vulnerabilidad emerge de situaciones que amenazan el bienestar socioeconómico de las personas, ya sean externas, como lo explica el enfoque jurídico, o internas, según lo expuesto desde la psicología. En cambio, desde la perspectiva filosófica, la vulnerabilidad está profundamente ligada a la experiencia humana. En este ámbito, se entiende como una condición inherente al individuo, en la que las personas deben enfrentar tanto situaciones positivas como negativas, las cuales son esenciales para el desarrollo de su experiencia vital.

Con un panorama más claro sobre el concepto de vulnerabilidad, resulta fundamental explorar su conexión con los distintos tipos de violencia, considerando cómo estos pueden agravar las condiciones vulnerables de los individuos y las sociedades.

Línea del tiempo de la concepción de la vulnerabilidad

A lo largo de la historia, la noción de *vulnere* ha evolucionado significativamente y ha sido influenciada por una multitud de cambios sociales, culturales, científicos y filosóficos. En consecuencia, su desarrollo ha estado firmemente entrelazado con las ideas sobre la naturaleza humana, la ética y las dinámicas de las relaciones sociales.

En la filosofía griega, autores como Sócrates, Platón y Aristóteles abordaron la fragilidad humana tanto en términos éticos como ontológicos, reconociendo la conexión entre fragilidad, finitud y dependencia de los demás.

El pensamiento cristiano colocó la vulnerabilidad en el centro de la relación entre el ser humano y Dios. La debilidad humana era interpretada como una condición natural, redimible a través de la gracia divina. Durante este período, las instituciones religiosas promovieron la idea de protección hacia los más vulnerables —como pobres, huérfanos y enfermos—, considerándolo un deber moral.

Entre los siglos XV y XVII, la percepción de la vulnerabilidad experimentó un cambio, impulsado por el pensamiento renacentista. Se acentuó la capacidad humana como faro de razón y progreso, con la confianza en que era posible superar los propios límites.

El siglo XVIII, con la Ilustración, ofreció una visión optimista: la inteligencia, la ciencia y la comunidad se convirtieron en defensas contra la fragilidad humana.

El siglo XIX dio origen a teorías sociales, económicas y políticas que abordaron la vulnerabilidad desde una perspectiva estructural. Para Marx, era la sombra de la explotación capitalista, una herida abierta en la clase obrera.

En el siglo XX, la noción se expandió a la filosofía existencial, la psicología y las ciencias sociales. Heidegger subrayó la fragilidad existencial: el ser humano arrojado a la existencia, consciente de su finitud. Lévinas, por su parte, desarrolló una ética de la alteridad, en la que la vulnerabilidad se convierte en puente hacia la reciprocidad ética y cimiento de la responsabilidad.

En la filosofía contemporánea, la vulnerabilidad se reconoce como un lazo invisible, una parte integral de la conexión humana, que enriquece nuestros encuentros. Esta fragilidad guía hoy una reconsideración de la justicia, la moral y el gobierno, reconociendo que nuestra condición vulnerable es clave para la construcción de comunidades más justas y compasivas.

Vulnerabilidad y derechos humanos

La susceptibilidad, fragilidad o exposición al riesgo ha sido un elemento vital en el análisis de los derechos humanos, afectando a individuos y grupos en diversas situaciones sociales, políticas y económicas. A lo largo de la historia, su percepción ha evolucionado: de un enfoque centrado en atributos personales a un reconocimiento más amplio de los determinantes sociales y estructurales.

La evolución del concepto revela que las primeras aproximaciones se enfocaron en aspectos médicos o asistenciales, con énfasis en las debilidades individuales. Sin embargo, a medida que avanzaron la defensa de los derechos humanos y el desarrollo de la sociología, la vulnerabilidad comenzó a reconocerse como una condición derivada no solo de carencias personales, sino también de disparidades estructurales que exponen a determinadas poblaciones al daño.

Este cambio de perspectiva exige una reflexión moral sobre el deber de la sociedad y del Estado de proteger a los más susceptibles, teniendo en cuenta no solo sus condiciones físicas, sino también mentales, sociales y culturales. En este escenario, los derechos humanos desempeñan un papel esencial, con el objetivo de asegurar un respeto que permita a las personas vivir sin el miedo constante a la inseguridad.

Los derechos humanos están intrínsecamente vinculados a la vulnerabilidad, de modo que cualquier afectación a esta última repercute directamente en el ejercicio y la protección de dichos derechos. Según la definición de las Naciones Unidas:

Los derechos humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de raza, sexo, nacionalidad, origen étnico, lengua, religión o cualquier otra condición. Entre los derechos humanos se incluyen el derecho a la vida y a la libertad; a no estar sometido ni a esclavitud ni a torturas; a la libertad de opinión y de

expresión; a la educación y al trabajo, entre otros muchos. Estos derechos corresponden a todas las personas, sin discriminación alguna. (2010, p. 19)

Los derechos humanos y el rol del Estado están profundamente interrelacionados, ya que el Estado tiene la responsabilidad fundamental de garantizar y proteger los derechos de todas las personas bajo su jurisdicción. Esta función no se limita a la creación de leyes y políticas que promuevan la igualdad y la justicia social, sino que también implica la implementación efectiva de medidas que prevengan la discriminación, la exclusión y la vulneración de derechos.

El Estado debe ser garante de un entorno donde todos sus ciudadanos —y en especial aquellos grupos con necesidades complejas derivadas de su condición de vulnerabilidad— puedan ejercer sus derechos sin temor a ser privados de ellos. Para ello, debe adoptar políticas públicas inclusivas y proporcionar los recursos necesarios para eliminar las barreras estructurales que perpetúan las desigualdades, asegurando así una protección real y efectiva.

En caso de evidenciarse un atentado contra los derechos humanos, el Estado debe intervenir mediante mecanismos legales, con especial énfasis en los grupos más sensibles, como niños y niñas. Asimismo, es importante reconocer cómo la concepción de la vulnerabilidad ha evolucionado a lo largo del tiempo, influida por el contexto sociocultural y las realidades históricas. Esta evolución ha llevado a comprender la vulnerabilidad como la necesidad de brindar protección especial a grupos históricamente marginados, tales como jóvenes, niños, minorías, refugiados, migrantes e indígenas. Este enfoque resalta la importancia de asegurar una vida digna y segura (Barranco *et al.*, 2014).

Para Kottow (2012), la vulnerabilidad y los derechos humanos se relacionan como una condición antropológica que fundamenta la igualdad y la libertad. Esta reflexión se alinea con el pensamiento

de filósofos como Immanuel Kant, quien, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sostiene que “la dignidad humana no es un objeto que pueda ser considerado en términos de utilidad, sino que debe ser respetada por su inherente valor moral” (1785).

De forma similar, la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (art. 1), lo que subraya la necesidad de protección especial para los más vulnerables.

La estrecha relación entre vulnerabilidad y derechos humanos permite la creación de espacios de reflexión y concientización, destinados a sensibilizar sobre la importancia de respetar y garantizar dichos derechos, especialmente en contextos de fragilidad. En palabras de Hannah Arendt: “La condición humana está marcada por la pluralidad y la vulnerabilidad; reconocer la vulnerabilidad del otro es, por tanto, un acto de humanidad” (Arendt, 1958).

Estos enfoques filosóficos y normativos invitan a asumir una responsabilidad colectiva en la construcción de una sociedad donde los derechos de todos —especialmente los de quienes se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad— sean plenamente respetados y protegidos.

Las principales perspectivas éticas de Emmanuel Lévinas en torno a la vulnerabilidad humana

Vulnerabilidad desde la concepción de Emmanuel Lévinas

Para Lévinas (1982), la vulnerabilidad se entiende como la situación en la que una persona se siente afectada o perjudicada por factores externos. Lévinas distingue dos formas de vulnerabilidad: una biológica, relacionada con las enfermedades a las que una persona puede

estar propensa, y una social, vinculada a la marginalidad, la exclusión social y la discriminación, como ocurre con los extranjeros, huérfanos o viudas (Bello, 2010). Según Lévinas (1982): “la vulnerabilidad del otro me afecta e interroga mi responsabilidad”, lo que implica que la vulnerabilidad de una persona no solo la pone en riesgo, sino que también despierta la responsabilidad ética de los demás. En este sentido, la persona vulnerable es aquella que puede ser lastimada y que no puede sobrevivir sin la ayuda y atención del otro. Parra (2021) afirma que, para Lévinas, el ser humano se caracteriza por su capacidad de ayudar y solidarizarse con el otro, especialmente con quien se encuentra en una condición particularmente vulnerable.

La vulnerabilidad como condición humana

Según Francesc Torralba Roselló, “la vulnerabilidad es la exposición a la herida (*vulnus*)” (2010, p. 9). Es decir, representa la condición de estar expuesto a sufrir daño, ya sea físico, psicológico, social o económico. La vulnerabilidad es, por tanto, una característica intrínseca de la naturaleza humana. Este reconocimiento de la vulnerabilidad propia brinda a las personas la capacidad de tomar conciencia de su situación y actuar para enfrentarla adecuadamente. En palabras de Lévinas: “El hombre es hombre en su rostro. El rostro humano no tiene espalda. La exposición al rostro humano es ética” (2012), lo que sugiere que la reflexión ética y la concienciación social pueden generar políticas públicas que favorezcan a aquellos individuos en situaciones de vulnerabilidad.

El ser humano es absolutamente consciente, no solo de que está expuesto al daño, sino también de que puede causar daño. Es por ello por lo que autores como Lévinas aseguran que la vulnerabilidad es una condición humana universal y que ninguna persona está exenta de ella. Esto no significa que los seres humanos, por naturaleza, deban ser agresivos o justificar actitudes de abuso hacia otros; al

contrario, si tenemos la capacidad de racionalizar nuestras actitudes, también debemos ser capaces de controlar el poder que ejercemos y promover, por encima de otras actitudes, la empatía.

La vulnerabilidad y el rostro del otro

Según Lévinas: “La ética como filosofía primera tiene que ver con el rostro del otro. Mi responsabilidad por el otro es tal que lo tomo en cuenta más que a mí mismo” (2012, p. 7). Esta idea es fundamental para la construcción de la imagen del otro como un ser único y diferente, cuya singularidad constituye el núcleo del concepto de alteridad ética (Navarro, 2008).

El rostro, en el estudio de la alteridad, no se limita a lo físico. Filosóficamente, está asociado a lo trascendental, es decir, a aquellas características del ser humano como sujeto que deja huella, que transita la vida marcando un camino. En medio de esta colectividad infinita, se encuentra también la singularidad de cada individuo y su valor único. Para Lévinas, el rostro no es un objeto de conocimiento o clasificación, sino un espacio donde se evidencia la alteridad del otro. Reconocer dicha alteridad implica un compromiso ético, ya que el rostro del otro interpela al sujeto y exige una respuesta que va más allá de la comprensión intelectual: invita a actuar con responsabilidad y empatía (Giménez, 2011).

Para Lévinas (1982), el rostro no puede ser objetivado, pues la sensibilidad hacia el otro radica en la comprensión de esa singularidad. En este contexto, se comprende la necesidad de tomar conciencia frente a la otredad. Es decir, de una u otra forma, también me veo y me encuentro en el otro como parte de mi propia realidad. Este autor señala la importancia de una responsabilidad ética que impulse el apoyo al otro, especialmente a quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad. Esta responsabilidad debe ser asimétrica e ilimitada, es decir, inclusiva y no condicionada por factores socioeconómicos,

culturales o étnicos. Solo así es posible alcanzar una auténtica responsabilidad ética proyectada hacia los demás (Bello, 2010).

Responsabilidad ética con los vulnerables

Para Lévinas, la responsabilidad ética se vincula al acto de brindar apoyo al otro: “La ética no es una filosofía primera. Es responsabilidad por el otro sin esperar nada a cambio” (2012, p. 15). Esta visión puede ampliarse al concepto de responsabilidad hacia nuestras propias acciones frente al mundo y la sociedad. La responsabilidad ética implica reconocer que vivimos en un mundo compartido, donde las relaciones interpersonales crean vínculos sociales y afectivos, y generan obligaciones mutuas. En esta sociedad, se deben considerar las dimensiones de justicia, credo e identidad.

Por su parte, Jean-Paul Sartre (1967) sostiene que todos somos responsables de las problemáticas que afectan a la humanidad. Al comparar el pensamiento de Sartre con el de Lévinas, se observa una coincidencia en la idea de una responsabilidad ética universal, que incluye a todos los miembros de la sociedad, sin distinción de clases o condiciones (Polo, 2019). En la filosofía ética de Lévinas se enfatiza que existe una relación fundamental entre los individuos y la sociedad, y que la responsabilidad colectiva consiste en responder adecuadamente para asistir a los grupos vulnerables.

El pensador señala que los grupos vulnerables son aquellos expuestos a riesgos, marginación y discriminación social, y es con ellos con quienes debe aplicarse la responsabilidad ética. Es decir, aquellas personas que demandan atención por su sufrimiento y precariedad. Cumplir este deber moral implica superar el egoísmo y abrazar el altruismo, fomentando un interés genuino por el bienestar del otro. Solo a través de un compromiso ético auténtico es posible superar las dinámicas sociales marcadas por el individualismo. Aún existen

desafíos pendientes; sin embargo, el primer paso es siempre reconocer las condiciones de injusticia y desprotección.

La ética de la responsabilidad se centra en reconocer la singularidad y la condición humana del prójimo. Este reconocimiento exige actuar en beneficio de los demás, entendiendo la responsabilidad desde dos perspectivas propuestas por el autor: una, que implica responder en lugar del otro; y otra, que supone responder en el otro, no por el otro, lo que conlleva tomar conciencia de la propia vulnerabilidad como una condición compartida. Al comprender al otro y asumir su fragilidad, cada persona puede cumplir con su deber de solidaridad (Iza, 2018).

Para Iza y Méndez (2021):

La ética de la alteridad decolonial pretende resaltar la figura de un sujeto capaz de establecer espacios para el verdadero diálogo intercultural desde una mirada otra, en donde este sujeto decolonial es influenciado por las distintas teorías críticas que se gestan en el mundo (...) y apunta a un proyecto ético basado en el reconocimiento del otro en tanto ser, conocer y saber, para establecer puentes intercomunicativos y dialógicos en perspectiva intersubjetiva, estableciendo así espacios para la pluriversalidad y la ecología de saberes. (p. 16)

La propuesta de la ética de la alteridad es establecer puentes de diálogo que favorezcan la interrelación de saberes, experiencias y prácticas con empatía. Es decir, actuar de manera consciente cada vez que ejecutamos esfuerzos por mejorar las condiciones de vida, de modo que el otro sienta que los demás compartimos su sentir.

La ética como resistencia a la violencia

La violencia, en todas sus formas, representa una negación de la dignidad humana fundamental y de los derechos inherentes. Frente a

esto, la ética emerge como una fuerza de resistencia, una invitación a rechazar la instrumentalización del prójimo y a reafirmar su valor intrínseco. En este sentido, la ética no se limita únicamente a normas de comportamiento, sino que actúa como un compromiso profundo con la alteridad, entendiendo al otro como portador de derechos inalienables y de una vulnerabilidad que merece ser respetada.

Simultáneamente, cada persona posee una complejidad interna que merece ser comprendida más allá de simples generalizaciones. La empatía y la buena fe son necesarias para construir una sociedad de paz donde todos tengan cabida.

Esta perspectiva cobra especial importancia en el estudio y análisis de los derechos humanos. Se concibe como una contramedida ante las crueldades históricas y un medio para asegurar un trato igualitario y respetuoso de las vidas individuales, defendiendo y abogando por los derechos de las personas dondequiera que estén en peligro.

Por lo tanto, examinar la conexión entre la ética y los derechos humanos exige confrontar asuntos fundamentales, como la justicia internacional, las disparidades estructurales y la agresión sistémica. Además, insta a las comunidades a contemplar su deber compartido en la construcción de espacios que honren el valor humano, consolidando los principios morales como esenciales para oponerse y transformar las expresiones de violencia en todas sus formas.

Para Lévinas (2012), la ética es una propuesta para superar la violencia en aras de una sociedad justa. El filósofo enfatiza que la violencia es “el fracaso del lenguaje” (p. 19), por lo que concibe a la ética como el camino hacia la responsabilidad con el otro.

Desde su perspectiva, la ética no se reduce a un sistema normativo o a un conjunto de reglas morales que regulan las relaciones humanas, sino que se erige como la dimensión fundamental de la existencia.

Esta primacía ética se basa en la idea de que la relación con el otro precede y trasciende cualquier intento de conceptualización o institucionalización moral. Según Lévinas, la ética antecede incluso a la ontología, es decir, al conocimiento y las categorías del ser, ya que el encuentro con el rostro del otro inaugura una responsabilidad que no puede ser mediada por principios abstractos.

La responsabilidad hacia el otro, en la visión levinasiana, es absoluta e ineludible porque surge de una asimetría radical: el otro no es un igual en términos de reciprocidad contractual, sino un ser cuya vulnerabilidad interpela directamente a la subjetividad. Este llamado ético no admite condiciones ni justificaciones. No se trata de una obligación derivada de un acuerdo social o de una relación de intercambio, sino de una exigencia que emerge de la alteridad misma.

La predisposición a anteponer al otro sobre los propios deseos e intereses no es un acto heroico o voluntario, sino la expresión esencial de lo que significa ser humano. Al responder al otro, el sujeto se constituye éticamente: no por su autonomía, sino por su heteronomía, es decir, por su apertura a la demanda del otro. En este sentido, la ética es una relación de desnivel que desafía las lógicas del egoísmo y la autoafirmación, situando al individuo en una posición de constante entrega y responsabilidad.

Este enfoque plantea profundas implicaciones filosóficas y prácticas. En primer lugar, redefine el concepto de libertad, que deja de entenderse como autodeterminación y pasa a concebirse como disposición al servicio del otro. En segundo lugar, cuestiona las estructuras sociales y políticas que priorizan intereses individuales o colectivos sobre las necesidades de los más vulnerables. Propone así una ética de la alteridad como fundamento para una convivencia más justa y solidaria.

Entendida de este modo, la ética se convierte en una posibilidad de resistencia frente a las situaciones de abuso y discriminación, que ex-

cluyen a los seres humanos y los confinan a condiciones degradantes de existencia.

Por lo que antecede, se insiste en la necesidad de construir conciencia frente al abuso y la discriminación, con la consolidación de resistencias fundamentadas en la ética. En esta perspectiva, la ética —entendida en su dimensión levinasiana— coloca la alteridad y la vulnerabilidad del otro como el centro ineludible de toda reflexión y praxis.

La violencia, en sus múltiples formas, puede entenderse como una negación de la singularidad del otro, como una imposición que lo reduce a un objeto o a una categoría manipulable desde el poder. Frente a esto, la ética se posiciona como una respuesta que no solo reconoce, sino que enfatiza la irreductible particularidad del otro. Este reconocimiento constituye una afirmación activa de su dignidad e inviolabilidad, lo que permite confrontar las dinámicas de dominación que perpetúan la violencia.

La resistencia ética a la violencia implica más que una simple oposición: se trata de un compromiso con la alteridad que desafía las estructuras que deshumanizan. La vulnerabilidad del otro no debe verse como una debilidad que necesita ser corregida, sino como una interpelación que exige responsabilidad. En esta línea, la ética no opera desde una lógica de poder, sino desde una lógica de cuidado y responsabilidad, lo que permite desarmar las bases mismas de la violencia, transformando las relaciones humanas desde el egoísmo hacia el altruismo.

Al colocar la alteridad como núcleo de su reflexión, la ética redefine los términos de la convivencia social y política. No se trata únicamente de coexistir con el otro, sino de reconocer que nuestra humanidad está intrínsecamente ligada a la forma en que respondemos a su vulnerabilidad. Así, la resistencia a la violencia no es simplemente la ausencia

de agresión, sino la creación activa de un espacio donde la diferencia y la singularidad del otro puedan florecer sin temor a ser anuladas.

Por tanto, hacer de la ética un fundamento de resistencia frente a la violencia implica repensar las bases de nuestras instituciones, relaciones y valores. Esto exige, en última instancia, un cambio de paradigma: pasar de una cultura de la instrumentalización y el control hacia una cultura de la responsabilidad y el respeto por la alteridad. En este sentido, la ética no es solo un ideal abstracto, sino una fuerza concreta para desafiar las estructuras que perpetúan la violencia y construir un mundo más humano y solidario.

Con la propuesta de Lévinas, podemos reflexionar sobre las formas en que la sociedad manipula, consciente o no, las acciones que perpetúan y promueven la violencia, propiciando la normalización del abuso contra quienes carecen de mecanismos de protección o defensa. Así, la ética levinasiana nos muestra que podemos ejecutar acciones de empatía y conciencia que, al menos, minimicen las diferencias sociales tan marcadas, no solo en la actualidad, sino a lo largo de la historia.

Los aportes de la ética de la alteridad en torno a la vulnerabilidad humana

La vulnerabilidad humana, como condición inherente a nuestra existencia, ha sido objeto de reflexión en diversas tradiciones filosóficas. Sin embargo, es en el marco de la ética de la alteridad, especialmente desarrollada por Emmanuel Lévinas, donde esta noción adquiere una relevancia central y transformadora. Esta corriente cuestiona las concepciones tradicionales del sujeto autónomo y autosuficiente, proponiendo en su lugar un sujeto ético definido por su apertura y responsabilidad hacia el otro.

En este contexto, la vulnerabilidad no se percibe como una debilidad que deba ser superada, sino como una característica esencial que posibilita la relación ética. Ser vulnerables nos hace sensibles al sufrimiento y a las necesidades del otro, demandando una respuesta activa y comprometida. Según Lévinas, es en el rostro del otro donde la vulnerabilidad humana se manifiesta de manera más radical, interpelando nuestra responsabilidad y desafiando cualquier intento de reducir al otro a una categoría abstracta o instrumental.

Esta perspectiva abre un horizonte filosófico en el que la vulnerabilidad no solo se convierte en el fundamento de la solidaridad y la justicia, sino que también permite repensar las relaciones humanas desde una ética que prioriza el cuidado y la protección de quienes están más expuestos a la precariedad.

En este trabajo se han examinado los aportes de la ética de la alteridad al entendimiento de la vulnerabilidad humana, destacando cómo esta corriente filosófica reconfigura nuestras nociones de responsabilidad, comunidad y justicia.

Ética relacional

La ética relacional surge como una doctrina filosófica que destaca la interconexión entre los individuos en el marco de los vínculos interpersonales como configuraciones del proceder moral. A diferencia de los enfoques éticos que priorizan reglas universales o la autogobernanza, esta perspectiva subraya que nuestros deberes y elecciones morales emergen de nuestras relaciones con los demás.

El enfoque reconoce que las interacciones humanas se caracterizan por la vulnerabilidad, la extrañeza y la conciencia mutua, enfatizando la responsabilidad de considerar al otro con empatía, respeto e intercambio. Así, la ética relacional no solo aborda los dilemas morales desde un ángulo diferente; acentúa las interacciones tangibles

entre individuos que delinear nuestros deberes morales y nuestra concepción de la justicia. En un mundo interconectado, marcado por las desigualdades y los problemas ambientales, la ética relacional nos anima a reconsiderar nuestros deberes para con los demás y la naturaleza, reconociendo que nuestras conexiones forman la base del apoyo mutuo y la justicia.

Para Iván Boszormeny-Nagy, el concepto de ética relacional puede considerarse como la fuerza dinámica que impulsa las relaciones desde la reciprocidad, la confianza y el compromiso con el otro. Es un proceso dialéctico entre quien da y quien recibe (Ortiz, 2008).

A la ética relacional le interesa cómo las decisiones morales repercuten en las relaciones interpersonales (Díaz, 2006). Analiza las dinámicas sociales que se consolidan en las relaciones familiares y en los intercambios humanos, siempre desde un marco ético y moral. También hace énfasis en la necesidad de construir vínculos sociales sólidos, saludables y responsables, enmarcados en la justicia y la honestidad. Existe, así, una conciencia de preocupación por el otro, especialmente por aquellos en situación de vulnerabilidad (Jaramillo, 2017). En consecuencia, el aporte central de esta ética radica en su soporte moral y relacional.

Si la vulnerabilidad es condición *sine qua non* de la existencia humana, resulta lógico entender que todos estamos llamados a velar por la protección del otro y de lo otro (Marchant, 2006). La ética relacional de Lévinas afirma esa necesidad de establecer relaciones de responsabilidad que reconozcan la vulnerabilidad; dicho reconocimiento solo es posible cuando se entiende la relación en clave de justicia aplicada a todos los ámbitos de la vida social. Para Lévinas, la justicia es central en la ética relacional, pues permite al ser humano actuar de forma equitativa, equilibrada y justa.

Reconocimiento de la singularidad y la diferencia

En la filosofía de Lévinas se encuentra una crítica a la tradición filosófica que ha centrado su reflexión en la razón y el yo, dejando de lado al otro. El pensador sostiene que el saber filosófico debe ir más allá de esa limitación y colocar al otro en el centro de la reflexión ética. Asimismo, cuestiona la ontología de Heidegger (1961), que se enfocaba en la mismidad del ser, dejando de lado la alteridad. En su obra *Totalidad e infinito*, Lévinas critica la filosofía basada en la totalidad y la identidad, proponiendo una ética centrada en el otro, que permita brindarle ayuda y protección.

Para el autor, la alteridad es esencial en su ética, ya que mediante su aplicación se ofrece apoyo al otro de manera singular y respetando sus diferencias, sean estas físicas, étnicas, económicas u otras. En su pensamiento, el otro no puede ser conceptualizado ni totalizado, pues supera toda forma de reducción. Reconocer esa singularidad implica crear una relación única, original y ética con el otro (Camacho, 2010). Para Lévinas, esa singularidad se presenta en el rostro: una condición única, humana y vulnerable que interpela al sujeto y exige asumir responsabilidad ética.

Reconocer la diferencia del otro significa comprender su situación sin prejuicios ni discriminación. La afirmación de la singularidad y la diferencia expresa una construcción social sustentada en la justicia y la equidad. Este reconocimiento, además, rechaza todo interés egoísta, afirmando al otro como ser dotado de dignidad e integridad, merecedor de respeto (Vignola, 2019).

Empatía y compasión

Para Lévinas, tanto la compasión como la empatía son fundamentales para una relación ética con el otro. La compasión consiste en

comprender el sufrimiento del otro y asumirlo como propio para poder aliviarlo. En cuanto a la empatía, el filósofo la entiende como la capacidad de colocarse en el lugar del otro, comprender su malestar y actuar en consecuencia para brindar ayuda. Estas actitudes permiten al ser humano superar el egoísmo y transitar hacia el altruismo.

En el ámbito educativo, se sostiene que la formación debe fundamentarse en la responsabilidad ética, la empatía y la compasión, con el fin de formar personas que reconozcan la dignidad del otro y su alteridad (Pitron, 2010).

La empatía y la compasión son esenciales para generar relaciones éticas entre estudiantes y docentes, creando un clima favorable para el aprendizaje. Además de fortalecer el conocimiento, se promueven valores de responsabilidad ética, especialmente hacia quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad (Montero, 2019). En la concepción de alteridad formulada por Lévinas, se reafirma la necesidad de reconocer al otro como ser único, respetando su singularidad y sus particularidades, y promoviendo una sociedad más empática y compasiva.

Construyendo una sociedad más equitativa

Emmanuel Lévinas plantea una ética de la responsabilidad hacia el otro como fundamento para construir una sociedad más equitativa. Esta ética implica que cada persona asuma la responsabilidad por la alteridad del otro, a través de la empatía y la compasión. Con esta actitud ética es posible superar el egoísmo y el individualismo propios de la sociedad contemporánea. La alteridad exige reconocer al otro como ser humano con particularidades e historias propias, que deben ser respetadas, al tiempo que se reafirma su dignidad.

Según el autor, la construcción de una sociedad justa debe centrarse en las relaciones con los demás, donde la equidad sea eje fundamen-

tal para que la sociedad tome conciencia del otro y actúe conforme a estos principios éticos. De esta manera, se podría alcanzar una sociedad más inclusiva y equitativa (Calderón, 2018).

Con la ética propuesta por Lévinas también se pueden prevenir formas de violencia, ya que cada individuo actuaría con responsabilidad hacia el otro, evitando causar perjuicios. El filósofo considera que la justicia debe construirse mediante el diálogo y el respeto a las diferencias, sin caer en prejuicios o estigmatizaciones. Así, la violencia y la dominación no se reproducen, sino que se transforman en convivencia armónica y pacífica (Aguirre y Jaramillo, 2013).

En resumen, puede afirmarse que, para el autor, una sociedad más equitativa se basa en la responsabilidad ética hacia el otro, integrando elementos como la empatía y la compasión. Solo mediante el rechazo a la violencia y la superación del egoísmo es posible construir una comunidad verdaderamente humana.

Conclusiones

Se puede constatar que el concepto de vulnerabilidad, desde el pensamiento de Lévinas sobre la ética de la alteridad, ha permitido comprender que, para el mencionado filósofo, la vulnerabilidad está relacionada con brindar ayuda, protección y asumir una responsabilidad ética hacia el otro. De esta manera, Lévinas propone una nueva visión humanista que complementa la filosofía de Heidegger, cuya teoría se centraba en el *ser-ahí* (*Dasein*), otorgando importancia a cómo el ser humano se relaciona con el mundo y, por ende, con el otro mediante su capacidad de empatía.

La revisión del concepto de vulnerabilidad, según Lévinas también ha permitido entender su vínculo con la violencia. Tradicionalmente, esta se asociaba únicamente con algún tipo de daño físico; sin embar-

go, el entendimiento levinasiano trasciende lo físico y abarca otras dimensiones, como la escasez de recursos económicos, las personas en situación de calle e, incluso, las condiciones demográficas y étnicas en contextos contemporáneos. A su vez, se ha constatado la relación intrínseca entre vulnerabilidad y derechos humanos, de modo que, si uno de estos derechos es afectado, se considera que ha sido vulnerado.

Asimismo, se identificaron las principales perspectivas éticas de Emmanuel Lévinas en torno a la vulnerabilidad humana. Esta se presenta como una característica inherente a la condición humana, pues cualquier persona puede ver vulnerados sus derechos en algún momento de su vida cotidiana. Por ello, la ética de la alteridad sostiene que cada ser humano posee una responsabilidad ética hacia el otro, en especial hacia quienes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, a fin de que reciban la protección adecuada. En este sentido, la ética se vuelve crucial como forma de resistencia frente a la violencia. Cuando cada persona actúa éticamente, ese actuar permite trascender el “ser-ahí” de Heidegger, superando el egoísmo y promoviendo el altruismo.

En conclusión, se evidencian los aportes significativos de la ética de la alteridad al concepto de vulnerabilidad humana. Con la ética relacional es posible construir vínculos sociales basados en la protección del otro, dejando atrás las necesidades e intereses individualistas. Esto implica reconocer la singularidad y la diferencia del otro, fundamentándose en la empatía y la compasión, con el fin de construir una sociedad justa capaz de superar toda forma de violencia y dominación.

Referencias bibliográficas

Aguirre, C. y Jaramillo, L. (2013). En el lugar del otro: posibilidades eticoepistemológicas para las ciencias humanas. *U.D.C.A. Actualidad y Divulgación Científica*, 12(2), 535-542. <http://bit.ly/3ID9pN2/>

- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/4o-69SaW/>
- Barranco, M., Churruca, C. y Cuenca, C. (2014). *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*. Tirant lo Blanch. <http://bit.ly/4f-1ju2d/>
- Bello, G. (2010). Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica. *Ilemata*, 119-127. <http://bit.ly/3UmdRCe/>
- Bone, I. (2010). *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*. Universidad Pontificia Comillas. <http://bit.ly/3TOBYJR/>
- Calderón, A. (2018). La convivencia social entre la ética y el pluralismo: “Una perspectiva desde Emmanuel Lévinas”. *Actualidades Investigativas en Educación*, 18(2), 1-17. <http://bit.ly/42eUWO4/>
- Camacho, M. A. (2010). ¿Por qué escuchar a Emmanuel Lévinas? *Episteme*, 30(2), 1-9. <http://bit.ly/4m5FXNV/>
- Díaz, R. (2006). La ética relacional en la intervención social. Universidad de Zaragoza. Departamento de Psicología y Sociología, 1-11. <http://bit.ly/3IFICQ7/>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. <http://bit.ly/4m6WlOT/>
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Paidós. <http://bit.ly/3GDxWMG/>
- Giménez, A. (2011). Emmanuel Lévinas, el humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337-349. <http://bit.ly/4f15Tba/>
- Iza, V. (2018). Personalismo y alteridad como base filosófica para una praxis universitaria. *Estudios* (36), 1-20. <http://bit.ly/4mAMCjy/>
- Iza, V., y Méndez, J. (2021). Apuntes para una reflexión para una ética de la alteridad. *Encuentros, revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, 116. <http://bit.ly/4o1wkBS/>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta. <http://bit.ly/44HMjOo/>
- Jaramillo, D. (2017). Acogida y proximidad: Algunos aportes de Emmanuel Lévinas a la educación. *Actualidades investigativas en educación*, 18(1), 1-16. <http://bit.ly/3IysnV9/>

- Kant, I. (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. <http://bit.ly/4f1TQus/>
- Kottow, M. (2009). *Ética de protección: una propuesta de protección bioética*. Universidad Nacional de Colombia. <http://bit.ly/453Wo6R/>
- Kottow, M. (2012). Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos. *Derecho PUCP. Revista de la Facultad de Derecho* (69), 25-44. <http://bit.ly/3Uokiop/>
- Lévinas, E. (1982). *Ética e Infinito*. Antonio Machado. <http://bit.ly/4IIWo38/>
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Siglo 21. <http://bit.ly/3GQ5A6I/>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*, sexta edición. Ediciones Sígueme. <http://bit.ly/4oC3f07/>
- Marchant, M. (2006). *Sujeto y deseo en el pensamiento de Lévinas: Aproximación al problema de la relación intersubjetiva en su dimensión ética y amorosa*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Posgrado. Departamento de Filosofía. <http://bit.ly/4nYs0mQ/>
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenología de la percepción*. Siglo XXI. <http://bit.ly/44G0Rxt/>
- Montero, C. (2019). La compasión. Diálogo con M. Nussbaum y E. Lévinas. *Pensamiento*, 75(285), 947-961. <http://bit.ly/40valcx/>
- Navarro, O. (2008). El rostro del otro: Una lectura ética de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*, XIII, 177-194. <http://bit.ly/4kMyAdh/>
- Ortiz, D. (2008). Aportes de la ética relacional a la educación. *Sophia, Colección de filosofía de la educación* (5), 103-131. <http://bit.ly/4nW9xHH/>
- Parra, F. (2021). El mesianismo según Emmanuel Lévinas. *Veritas, Revista de Filosofía y Teología* (49), 93-112. <http://bit.ly/4INSVAw/>
- Pitron, D. (enero de 2010). *El reconocimiento del otro: un punto necesario a pensar en el espacio educativo*. Universidad de Chile, Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía. <http://bit.ly/46ic8W1/>

- Polo, M. A. (2019). La responsabilidad ética. *Veritas* (42), 49-72. <http://bit.ly/4nWauzL/>
- Puche, M. (2000). Diccionario Etimológico de la Lengua Española de Echeagaray. *Revista de Investigación Lingüística*, 2(3), 379-382. <http://bit.ly/3IFICQ7/>
- Viveros, M., y Quepons, I. (2020). Vulnerabilidad, justicia y derechos humanos: un enfoque orientado hacia la experiencia. En *Filosofía, vulnerabilidad y derechos humanos*. Nosótrica Ediciones. <http://bit.ly/46Syeyn/>
- Sartre, J. (1998). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada. <http://bit.ly/44YuQjc/>
- Seguro, M. (2021). *Vulnerabilidad*. Herder Editorial. <http://bit.ly/3TOV16P/>
- Torralba, F. (2010). Hacia una antropología de la vulnerabilidad. *Forma*, 2, 25-32. <http://bit.ly/40t4PHf/>
- Uribe, E. (2007). La protección jurídica de las personas vulnerables. *Revista de Derecho*, 205-229. <http://bit.ly/4lYujoN/>
- Vignola, J. (2019). El otro-(de lo)-mismo, interioridad y singularidad. *Método*, 7(1), 109-140. <http://bit.ly/3TRNCU7/>