



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2020 Año VII/Núm. 14

## ÍNDICE

Alfonso Esponera Cerdán <b>La noosfera teilhardiana, el antropoceno contemporáneo y la casa común según el Papa Francisco</b> .....	329
Ángel Peris Suay <b>Vulnerabilidad y solicitud</b> .....	347
Antonio Mestre Sanchis <b>El lento proceso de beatificación de S. Juan de Ribera en el s. XVIII</b> .....	363
José Seguí Cantos <b>La vitalidad de la Archidiócesis Valentina entre Santo Tomás de Villanueva y San Juan de Ribera: moriscos, cristianos viejos y fundaciones religiosas</b> .....	379
Xavier Serra Estellés <i>Factum propositum per dominum egidium.</i> <b>La narración de Gil Sánchez Muñoz y Liñán sobre el cónclave de la Semana de Dolores de 1378 en los Libri de Schismate del Archivo Apostólico Vaticano</b> .....	419
Antonio Andrés Ferrandis <b>Catálogo de los Cantorales conservados en la Iglesia Nacional Española de Roma</b> .....	451
Beatriz Martínez-Weber <b>Aportaciones a la historia del arte: cláusulas testamentarias desde 1304 y la visita pastoral a la parroquia de San Salvador de Valencia en 1668</b> .....	511
Sandra Brisa Torres <b>Restauración de patrimonio documental perteneciente a la iglesia parroquial del Salvador y al monasterio de la Virgen del Milagro</b> .....	557
Alfonso Esponera Cerdán <b>Crónica del XVIII Simposio de Teología Histórica (Valencia, 4-6 de marzo de 2019)</b> .....	571
<b>Memoria Académica del Curso 2019-2020</b> .....	575
<b>Recensiones</b> .....	589
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	607

## VULNERABILIDAD Y SOLICITUD

*Ángel Peris Suay\**

### RESUMEN

En este texto se analiza la experiencia del sufrimiento como un rasgo característico de la vulnerabilidad humana. Se muestra el sufrimiento como un sentimiento que está más allá del dolor y que se debe entender desde un doble eje: la pérdida de capacidades y la falta de reconocimiento. Se plantea como una posible respuesta al sufrimiento la ética de la responsabilidad. Se revisa esta propuesta desde su origen en Hans Jonas y Emmanuel Levinas para, a continuación, plantear el desarrollo de la propuesta de Paul Ricoeur de una ética de la solicitud y el reconocimiento del otro.

### PALABRAS CLAVE

Ricoeur, Vulnerabilidad, Ética del cuidado, Responsabilidad, Reconocimiento, Solicitud.

### ABSTRACT

In this work we analyze the experience of suffering as a key attribute of human vulnerability. It shows suffer as a sentiment that goes beyond pain and that has to be understood through two main paths: the loss of capabilities and the absence of recognition. We offer as a potential answer to suffer an ethic of responsibility. We review this proposal from its origin in Hans Jonas and Emmanuel Levinas; and, we follow through the development of the proposal of Paul Ricoeur about an ethics of solicitude and recognition of the other self.

### KEYWORDS

Ricoeur, Vulnerability, Ethics of care, Responsibility, Recognition, Solicitude.

La experiencia de la pandemia nos ha impresionado y hecho reflexionar a muchos. Creo que si algo nos ha mostrado y nos muestra siempre la enfermedad es la conciencia de la propia fragilidad ante el sufrimiento y la posibilidad de profundizar en el paradigma del cuidado y la responsabilidad.

De alguna manera surge la cuestión de saber lo que el sufrimiento da que pensar.

Es posible que la propuesta de una ética del cuidado sea una de las más importantes en la actualidad filosófica. Vamos a tratar de acercarnos

---

\* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia (España).

a la idea de sufrimiento y de cuidado a través del tratamiento que se hace de estos conceptos, aunque sea brevemente en Hans Jonas, Emanuel Lévinas y especialmente en la fundamentación de una ética de la solicitud que propone Paul Ricoeur.

## 1. LA VULNERABILIDAD ANTROPOLÓGICA

Muchas veces pensamos la vulnerabilidad derivada de condiciones naturales en el sentido de biológicas o psicológicas como la enfermedad; o de condiciones sociales y por tanto provocadas por el hombre, como las condiciones socio-económicas o por la discriminación de cualquier tipo.

Sin embargo, estas son formas de vulnerabilidad que, de alguna manera, manifiestan a la vez que esconden la verdadera vulnerabilidad que podríamos llamar antropológica. Utilizar así los conceptos filosóficos, me refiero al hablar de una vulnerabilidad antropológica como concepto teórico, parece que nos aleja del verdadero sentido de la realidad. Pero lo que queremos decir con condición de vulnerabilidad antropológica es precisamente, que es real y objetiva y, al mismo tiempo, eminentemente personal. Si queremos acercarnos a la comprensión de la condición humana en tanto que ser que soporta el sufrimiento, debemos reconocer que la vulnerabilidad no se expresa en una estadística, no es un concepto formal, sino biográfico, que se descubre a través de un relato insustituible de vida. O, dicho de otra manera, que la “razón pura” debe ceder y completarse con una razón vital y narrativa. Queremos construir de esta manera una filosofía que pretenda una interpretación de lo vivido y lo sentido que intenta no reducir la compleja problemática de la experiencia humana.

Ser vulnerable implica fragilidad, por tanto, la posibilidad de sufrir un daño. Pero el daño, apunta Ricoeur,<sup>1</sup> está más allá del dolor. Mientras el dolor hace referencia a los afectos sentidos en el cuerpo, el sufrimiento hace referencia a los afectos abiertos a la reflexividad, a la relación con uno mismo y con los demás, a la relación con el sentido y el cuestionamiento. Pero entonces la experiencia del sufrimiento no es una experiencia parcial que un sujeto pueda tener, no es algo coyuntural,

---

<sup>1</sup> P. RICOEUR, “El sufrimiento no es dolor”, 93-102.

sino que marca la existencia porque afecta a la totalidad de la misma.<sup>2</sup> Por eso hablamos de vulnerabilidad antropológica. Cuando sufro, sufre también la idea que tengo de mí mismo, mi propia identidad se resiente. En consecuencia, el sufrimiento y la enfermedad no pueden ser solo tratados como un elemento biológico, sino que requiere atender a elementos biográficos, es decir, sociales, culturales y políticos...

La Modernidad<sup>3</sup> había destacado siempre la idea de la autonomía y quizá por eso, había dejado de lado la vulnerabilidad porque ésta se entiende como debilidad y como dependencia. Es posible que esta sea una de las causas de que de las características recurrentes de nuestra sociedad sea que ante la fragilidad prefiera mirar a otra parte. Ante la pobreza, la enfermedad, la vejez o la demencia, la sociedad contemporánea se siente incómoda, quizá consciente de que la promesa de la técnica que todo lo arregla no es capaz de resolver por sí sola todas necesidades de los hombres. Además, en segundo lugar, mientras que parece que la vulnerabilidad tiene que ver con los sentimientos, la propuesta ética característica de la modernidad debía ser racional y, en consecuencia, debía dejar de lado los sentimientos porque se consideraban subjetivos y contrarios a la razón. Por último, quizá una tercera razón de este olvido de la vulnerabilidad consista en que el pensamiento moderno había dejado de lado la corporeidad y la sensación, que, como denuncia Zubiri, era injustamente considerada pre-racional.

Sin embargo, P. Ricoeur introduce un matiz interesante: autonomía y vulnerabilidad se entienden como dos polos ineludibles de la condición humana. La autonomía no se presenta como un supuesto previo o una condición que se alcance de manera permanente, sino como una capacidad cuyo desarrollo se efectúa en el marco de un conjunto real de condiciones vitales de contingencia, debilidad y finitud. Esta es la que Ricoeur llama “la paradoja de la autonomía y de la vulnerabilidad”. Esto es: suponemos que somos autónomos y esta autonomía se convierte en una convicción, garantía de derechos y libertades; y, sin embargo, la autonomía no es algo que tenemos de una forma completa y a priori, sino que es algo que hay que conquistar en disputa ante las condiciones de vulnerabilidad. Precisamente porque somos vulnerables surge para nosotros la tarea de llegar a ser autónomos. La vulnerabilidad antropológica es, por tanto, más que una afirmación de la impotencia y limitación, es una

---

<sup>2</sup> T. DOMINGO, “Hacia una antropología hermenéutica...”, 75-91.

<sup>3</sup> L. FEITO, “Vulnerabilidad”, *Anales del sistema sanitario de Navarra* XXX/supl. 3 (2007).

constatación de la condición de la vida como quehacer, como tarea por construir desde nuestra finitud. En consecuencia, el hombre no queda encerrado en una radical fragilidad, sino que fragilidad y autonomía son términos que se encuentran en correspondencia: la dificultad a la que hay que enfrentarse es que la autonomía es la de un ser frágil y vulnerable: “la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo”.<sup>4</sup>

Ese proceso de desarrollo de la autonomía es en el fondo un proceso de desarrollo de capacidades, o mejor, de reconocimiento de capacidades, y lo más importante es que para poder reconocer nuestras propias capacidades es preciso el reconocimiento de los otros.

La afirmación que sirve de punto de partida es que el ser humano se mueve entre acción y pasividad. El hombre que actúa y que sufre ha de alcanzar el reconocimiento de sí como un ser “capaz”, alcanzar la certeza y sentir la responsabilidad de que “puedo”, “confío en que puedo”. El reconocimiento de la propia identidad se basa en las capacidades que se sienten y se viven desde dentro. Pero es un reconocimiento en el que se necesita siempre la ayuda del otro hasta alcanzar el pleno reconocimiento mutuo. De esta manera el conocimiento de uno mismo requiere la presencia de otros.

En consecuencia, el sufrimiento se debe entender desde dos ejes: primero, el sufrimiento ha de entenderse como un freno o una disminución del poder de actuar o freno de las capacidades personales; y segundo, en el sufrimiento hay que interpretar una crisis de la relación con el otro en la que no encuentra reconocimiento ni ayuda por alguna forma de disimetría.

En cuanto al primer eje: Ricoeur destaca cuatro capacidades que describen el reconocimiento de la identidad del hombre y cuya ausencia o limitación constituyen formas, muchas veces disimuladas, de vulnerabilidad y sufrimiento:<sup>5</sup>

- La primera es la capacidad de decir. La capacidad de decir y poder hablar es la capacidad en la que el sujeto se da a conocer como protagonista. Es la forma más sencilla de poder-hacer a través de la cual se hace presente como un “yo soy”. Se refiere a poder hacer cosas con las palabras y de este modo el sujeto se reconoce en sus capacidades.

---

<sup>4</sup> P. RICOEUR, *Lo justo* 2, 77.

<sup>5</sup> P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*, 101-118 y “El sufrimiento no es dolor”, 96-98.

En consecuencia, la primera forma de sufrimiento es la impotencia de quien quiere decir y no puede y se expresa en el llanto o en el grito. En esa impotencia nace la queja como súplica, como petición de auxilio. Se ve con claridad cómo el reconocimiento de esta capacidad requiere la alteridad. La palabra pronunciada está dirigida a otro o puede responder a una interpelación que le haga otro. La falta de escucha, el silencio forzado, la incomunicación, la soledad son una primera forma de sufrimiento.

- En segundo lugar, encontramos la capacidad de hacer. Entendida como la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos, capaz de comenzar algo en el mundo y de actuar por razones, reconocernos la capacidad de querer hacer.

Pero cuando lo que acontece es que el sujeto siente la impotencia para hacer, la relación entre agente y paciente se invierte. Entonces el sujeto experimenta de forma especial el otro polo de la capacidad de hacer que es la experiencia de padecimiento: el pasivo soportar o padecer, estar en poder de..., a merced de..., entregado al otro. Ya no soy capaz de comenzar algo, mis razones ya no llevan a nada, mi querer no se exterioriza. También aquí se ve con claridad cómo en el reconocimiento de la capacidad de hacer interviene la alteridad. La vulnerabilidad deriva de la posibilidad de ser un sujeto pasivo expuesto a padecer el poder de otros, puesto que en la estructura misma de la interacción humana se halla la posibilidad de sufrir violencia, explotación, humillación.

- La tercera es la capacidad de narrar y de narrarse, es decir la capacidad de crear una identidad mediante el relato de la propia historia de vida. Comprenderse es ser capaz de contar, sobre sí mismo, historias que sean inteligibles. El sujeto alcanza así una identidad dinámica, en la que se da coherencia a las experiencias personales, valoraciones y proyectos, otorgando un sentido en un “plan de vida”<sup>6</sup> que integra la vida profesional, la vida de familia, la vida de tiempo libre.

En este caso, el sufrimiento aparece en el fracaso de poder narrar cuando el plan de vida pierde su unidad y concordancia, entonces se quiebra el orden temporal de sentido y el instante se convierte en un absoluto que rompe con el pasado y no se le ve futuro. También aquí se percibe cómo la historia de cada uno se enreda en la historia de los otros. Un tejido inter-narrativo desgarrado en el sufrimiento que se manifiesta en la negativa a contar, en la experiencia de lo inenarrable.

---

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 115-120.

- Por último, la capacidad de imputabilidad. Es el último eslabón en el que se alcanza el reconocimiento. En tanto que ser capaz de estimar las cosas, el sujeto se estima a sí mismo en la medida en que se reconoce como responsable de los propios actos y sus consecuencias. Se plantea la estima de sí y el reconocimiento de la dignidad como el principio ético del actuar humano. Una dignidad que no se refiere a las realizaciones, sino a las capacidades.

El sufrimiento se muestra, en este último aspecto, en la pérdida de esa autoestima, en la tendencia al menosprecio y en última instancia a la culpabilización, especialmente aquella dirigida contra sí mismo que llega a la humillación mediante el juicio de condena que la víctima acaba ejerciendo sobre sí misma. La culpabilización de la víctima se agrava con la autoinculpación.

Como decimos, estas capacidades que suponen la certeza básica que el sujeto tiene de sí mismo requieren del reconocimiento puesto que requieren de los demás para su ejercicio: decir a alguien, actuar con alguien, narrar a alguien, de ahí que se planteen con reciprocidad como modo de reconocimiento. La ausencia de reconocimiento o un reconocimiento inadecuado pueden ser, por tanto, causas de vulnerabilidad. Este elemento es importante porque supone tomar conciencia de las incapacidades infligidas por unos seres humanos a otros, una forma específica de poder sobre el otro que capacita o anula, libera o instrumentaliza. Es el reconocimiento mutuo el que propicia la autonomía y la ausencia de reconocimiento es un componente de la vulnerabilidad.

A las incapacidades infligidas por la enfermedad, el envejecimiento, las debilidades, o dicho brevemente, por el curso del mundo, se añaden las incapacidades infligidas por los seres humanos a otros con ocasión de las múltiples relaciones de interacción. Estas implican una forma específica de poder, un poder-sobre, que consiste en una relación asimétrica inicial entre el agente y el receptor de su acción; a su vez, esta disimetría abre las puertas a otras formas de intimidación, de manipulación, o más sencillamente de instrumentalización, que corrompen las relaciones de servicio entre los hombres.<sup>7</sup>

Y al mismo tiempo, destaca como un elemento característico del sufrimiento la soledad: en primer lugar, porque cada sufrimiento ha de entenderse como algo que se siente como único, distinto del que puede

---

<sup>7</sup> P. RICOEUR, "Autonomía y vulnerabilidad", en *Lo justo* 2, 85-105.

haberle ocurrido a cualquier otro y, por tanto, en segundo lugar, como incomunicable, porque se siente que el otro no puede comprender nunca plenamente, lo que termina, por último, en la extrema incompreensión que me hace sentir elegido por el sufrimiento y me hace preguntar ¿Por qué a mí? ¿Por qué a mi hijo?

## 2. LA RESPONSABILIDAD

La filosofía del siglo XX abrió una posibilidad hacia la consideración como objeto de estudio de la vulnerabilidad al introducir un giro hacia la ética de la responsabilidad. Primero fue Max Weber, que llamó la atención sobre la importancia de tener en cuenta en la toma de decisiones las consecuencias de las acciones y no solo las convicciones o la utilidad, y después, de manera muy influyente, la tradición dialógica introdujo la idea de atender las consecuencias de los afectados a través de una responsabilidad comunicativa.

Pero fueron fundamentalmente Hans Jonas y Emanuel Levinas quienes plantearon la responsabilidad por los otros como un “principio”. (*El principio responsabilidad*). Los problemas generados por el desarrollo científico y tecnológico y la conciencia de la magnitud de sus consecuencias acumuladas para el futuro, habían contribuido a destacar la idea de responsabilidad más allá del cumplimiento de normas morales individuales. No es solo que el ser humano pueda acabar con su medio o con su existencia, es que ahora puede acabar con la propia esencia humana, puede, si no toma medidas, desfigurar la integridad de una vida humana para el futuro. Puede que haya llegado un momento en el que no sea posible esperar a resolver los problemas generados por la acción del hombre tomando medidas técnicas, por eso ahora la responsabilidad supone asumir una exigencia de “cuidar”. Ya no se trata de ser responsable o no ante un daño producido, sino que la responsabilidad se entiende ahora como ser responsable ante los riesgos de las víctimas potenciales, responsable del otro vulnerable. No es responsabilidad por una acción, capacidad de responder o justificar, sino responsabilidad por las personas. El Otro es promovido a objeto de preocupación por su fragilidad. Todos somos responsables del otro, aunque no seamos culpables. Pero entonces, la responsabilidad no es una opción, sino una obligación reclamada por un nuevo imperativo que sustituye al kantiano: “Obra de tal modo



que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la tierra”.<sup>8</sup>

Hay en este planteamiento de la responsabilidad y del cuidado tres aspectos que creo que merece la pena destacar:

Primero, que se trata de una responsabilidad integral que extiende su cuidado al conjunto completo de los miembros de la sociedad, a la naturaleza y a la historia<sup>9</sup> y, por tanto, no es solo, como algún biologicismo ha querido interpretar, un ecocentrismo naturalista.

Segundo, que la responsabilidad es social y compartida, todos somos responsables y nos debemos mutuamente ese cuidado: la ética no es sólo un problema individual. Mientras el imperativo kantiano está dirigido al individuo privado, ahora la responsabilidad integral es social o compartida porque su efecto es totalizador. En consecuencia, no actuamos pensando en nosotros, sino conscientes de que somos responsables de que nuestras acciones y omisiones, nuestros pequeños descuidos, pero también nuestros logros y empeños compartidos pueden desencadenar consecuencias, no necesariamente en mí, sino precisamente en los más vulnerables.

Y tercero, que se es responsable tanto de lo que se hace como por lo que se puede hacer, lo que se ha de hacer: el deber del poder. “El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado”,<sup>10</sup> Si las circunstancias han puesto bajo mi cuidado el bienestar de otros, entonces tengo una obligación para con ellos y actúo de forma irresponsable si no tengo en cuenta esa fidelidad a la que me debo. Si puedes contribuir al cuidado, entonces tienes la responsabilidad de hacerlo.

Levinas, por su parte, lo planteará de manera todavía más radical al colocar la vulnerabilidad en el primer plano de una ética de la responsabilidad.

La complejidad de la obra de Levinas<sup>11</sup> reside en que pretende superar la metafísica clásica planteando una filosofía que vaya, como dice en el título de una de sus obras de madurez, “más allá de la esencia”, esto es, más allá de una ontología de origen griego, centrada en el “ser” pero,

---

<sup>8</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 40.

<sup>9</sup> A. DOMINGO, “Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Caroll Gilligan”, *Pensamiento* LXXV/283 (2019) 357-373.

<sup>10</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 164.

<sup>11</sup> A. PINTOR-RAMOS, “Introducción a la edición castellana”, en E. LÉVINAS, *De otro modo que ser...*

según piensa, incapaz de trascender ese mismo ser para encontrar algo más allá. En ese imperio totalitario del ser, Levinás critica su incapacidad para reconocer lo diverso, lo totalmente otro, porque al final, siempre se terminará pensando con referencia a lo “mismo”. Por eso propone la posibilidad de una verdadera metafísica capaz de manifestar lo exterior al ser. Pero, en segundo lugar, la filosofía de la tradición griega había sido primariamente filosofía teórica y solo de manera secundaria ética. La prioridad recaía en una conciencia subjetiva que buscaba representarse el ser. Por eso frente a ésta, Levinas propondrá una metafísica entendida como ética, la ética como filosofía primera. En tercer lugar, si la racionalidad clásica había dejado de lado la sensibilidad, Levinas rechaza el discurso cerrado y aparentemente coherente de la razón. Ahora el punto de partida es la sensibilidad, porque solo la sensibilidad es capaz de alcanzar la conciencia de proximidad de uno al otro que es la experiencia radical.

Para Levinas, la experiencia radical, anterior a toda otra, que llama experiencia pre-original, es el acontecimiento, extraordinario y cotidiano a un tiempo, de la responsabilidad por la desdicha de los otros. Una responsabilidad que es anterior a toda libertad. Por eso, la responsabilidad no nace de un compromiso o una decisión.

La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento” [...] de algo que está más acá o más allá de la esencia.<sup>12</sup>

No es algo que dependa de la representación que el sujeto se hace del Bien moral, porque es algo anterior a toda representación y a todo entendimiento. Esa experiencia invisible, irrepresentable de lo inmemorial, no es un pensamiento representacional, sino una responsabilidad que me impele y ordena al otro y me lo hace próximo. Toda mi intimidad queda investida para con el otro a mi pesar, me sustituye a mi pesar. El otro me es asignado y me conmina sin remedio a ponerme en su lugar para sufrir con él. En esta experiencia cada uno es único e insustituible y no hay más remedio que responder antes incluso de reconocerla. Nos dice: “Una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad ante quien (o a quien, sin paternalismo de ningún tipo) y aquel de quien respondo”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> E. LÉVINAS, *De otro modo que ser...*, 54.

<sup>13</sup> E. LÉVINAS, *De otro modo que ser...*, 56.

La clave está en la sensibilidad en la que el otro se manifiesta a través del rostro, que es expresión de la proximidad. El rostro es el lugar más desnudo del ser humano, el rostro habla por sí mismo. La sensibilidad es la exposición al otro, “experiencia de proximidad” encarnada: experiencia de carne y de sangre. La experiencia del rostro del otro cuestiona la libertad, o mejor, la sitúa como una libertad finita. “Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad”.<sup>14</sup>

De esta manera, la ruptura de la esencia es una ética del desinterés y la gratuidad, una sensibilidad que se convierte en responsabilidad apremiante para con el prójimo, un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible, que rompe radicalmente con todo individualismo. Subjetividad ahora es sustitución, uno en lugar del otro ante quien quedo expuesto y ante quien solo cabe la franqueza de dirigirse al otro y responder. Responder es una forma distinta de Decir en la que no es posible esconderse en el discurso.

Levinas plantea de esta manera una responsabilidad sin límite que nace del reclamo del otro, estoy obligado sin que la obligación haya comenzado en mí. Un reclamo que no se agota nunca.

### 3. LA SOLICITUD

Sin embargo, la respuesta a la vulnerabilidad que hoy queremos presentar brevemente es la idea de solicitud de Paul Ricoeur.

Ricoeur propone una ética basada en una reformulación del aristotelismo que sería compatible con una formulación de la norma de carácter kantiano, pero complementariedad subordinada en última instancia al fundamento aristotélico de una “vida buena”. El propio Ricoeur formula como principio ético tender a “la vida buena”, “con y para el otro” en “instituciones justas”.<sup>15</sup> Tres elementos que requiere considerar por separado.

P. Ricoeur elabora un discurso ético que guarda mucha relación con la filosofía moral de E. Lévinas, pero centrada en el deseo de alcanzar una vida buena. En ambos el origen de la experiencia ética está relacionado con la conminación del otro vulnerable. Sin embargo, del hecho de que el otro sea vulnerable no tiene porqué surgir una obligación moral

---

<sup>14</sup> E. LÉVINAS, *De otro modo que ser...*, 194.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 176ss.

si no queremos volver a la falacia naturalista de pasar del “ser” al “deber ser”. Por eso, Ricoeur quiere alejarse de ese sentido de obligación moral que nace de afuera, de un deber anterior a mi libertad. Lo que me exige no es algo exterior a mí, sino mi propio deseo de ser yo mismo, de permanecer y desarrollar mi ser. Mi propio reconocimiento de mi ser, mi ser sí mismo o si prefieren, la estima de sí es lo que me incita al otro. La estima de sí, no significa un repliegue hacia el propio bienestar, sino que, más bien al contrario, despliega una dimensión específica que es la solicitud. Nos dice: “La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”.<sup>16</sup>

La solicitud es la cualidad de ser solícito, de ser cuidadoso, estar dispuesto y atento al requerimiento del otro. Es un movimiento o tendencia orientada hacia el exterior y alejada del narcisismo egoísta de quien se mira solo a sí mismo. Solicitud significa salir de sí para abrirse al prójimo. Pero la causa de ese movimiento soy yo mismo que me estimo, por tanto, es una tendencia a la afirmación de sí mismo, aunque la finalidad de esta acción no está en mí, sino en el otro que despierta mi conciencia y me reclama.

El segundo elemento de este principio ético era “con y para el otro”. Ricoeur plantea la solicitud como una relación de intercambio de dar y recibir en diálogo con dos tradiciones filosóficas: la amistad de Aristóteles y el reclamo del rostro del Otro en E. Lévinas.

En cuanto a la amistad, recordemos que hemos visto que para Aristóteles se trata de una virtud ética antes que una disposición psicológica de sentimientos de afecto o adhesión. Es una necesidad del hombre, que nace para dar respuesta a su carencia. La posesión de amigos parece constituir el mayor de los bienes, pero no solo en el sentido en el que le falte algo externo que el amigo le puede dar, sino en el sentido de una carencia del sí con su propia existencia. En este sentido, la amistad hay que entenderla como un movimiento o como una tendencia, no la plenitud de un concepto o de algo que ya se tiene de forma definitiva (tengo un auténtico amigo), sino en el sentido de una proyección, en términos aristotélicos: la actualización de una potencia que debe realizarse, una forma de efectuación de la existencia que tiene en su bondad intrínseca su atractivo.<sup>17</sup> La amistad que aquí planteamos está orientada al bien y no tiene por tanto una referencia egológica. Es una relación

---

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 186.

<sup>17</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 192.

mutua de reciprocidad según la cual cada uno ama al otro *por ser quien es*, y no según el provecho útil esperado o por el agrado que proporcione su trato. En este sentido, la amistad está cerca de la justicia porque cada uno da tanto como recibe. La amistad supone el intercambio recíproco entre hombres que se estiman mutuamente y que tienen el deseo de vivir juntos.

El segundo referente de Ricoeur es, como decimos, E. Lévinas para quien la iniciativa descansa en el otro que me reclama. Para Lévinas la exterioridad, la alteridad, la llamada procedente del otro tiene primacía sobre el sí mismo.

Pero esta iniciativa no instaura, según Ricoeur, ninguna relación puesto que representa una exterioridad absoluta basada en la disimetría de la conminación. En este caso no habría reciprocidad de dar y recibir.

Por eso la respuesta de Ricoeur no parte del reclamo externo, sino de un acto íntimo de bondad entendida como una orientación de la persona hacia el otro. Bondad en el sentido en que una acción puede ser entendida como buena cuando está hecha a favor de otro, en consideración a él (bondadosa decimos en castellano). Un sentido ético que sería anterior a las normas y a la obediencia al deber moral. Se trata de una “espontaneidad benévola” ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida buena.<sup>18</sup> El sujeto reconoce la responsabilidad que nace de la autoridad que le ordena actuar según la justicia, como una forma de reconocimiento por el sí. De esta manera el recibir y el dar, en cierta medida, se equilibran gracias al movimiento de reconocimiento. Es querer ser lo que soy lo que me empuja, mi propio reconocimiento, y no el cumplimiento de las normas y a la obediencia al deber moral.

Se trata de dos polos que impulsan el movimiento desde extremos opuestos. Por un lado, el sufrimiento que nace del otro. Del otro lado, la espontaneidad benévola y la simpatía por el otro sufriente.

En principio, parece que la iniciativa del poder-hacer que nace de sí mismo parece incumbir al sí que da su simpatía mientras que el otro sufriente parece reducido solo a recibir. Sin embargo, hay una cierta igualdad en la medida en que el sí, en principio más fuerte, se ve afectado por todo lo que el sufriente le ofrece a cambio: “del otro que sufre procede un dar que no debe en su poder de obrar y existir, sino en su debilidad misma”. De esta manera la desigualdad de poder viene a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio.

---

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 198.

tratemos de echar una mirada de conjunto a todo el abanico de actitudes desplegadas entre los dos extremos de la asignación a la responsabilidad, en el que la iniciativa procede del otro, y de la simpatía por el otro suficiente, en la que la iniciativa procede del sí que ama, al aparecer la amistad como un medio en el que el sí y el otro comparten en igualdad el mismo deseo de vivir juntos.<sup>19</sup>

Dicho de otra manera, solicitud significa un ofrecimiento de sí a cambio de nada. Es posible que haya todavía bienes que puedan considerarse fuera del mercado, cosas que no tienen precio, que están fuera de la mercantilización. Para Ricoeur la respuesta a la solicitud es la gratitud<sup>20</sup> como la última forma de reconocimiento. Reconocimiento y gratitud comparten significado: reconocer significa mostrar gratitud por alguien (nosotros también lo utilizamos en castellano “te quedo muy reconocido”).

Algo que no requiere restitución es lo que llamamos un don desinteresado y gratuito. Esa forma de ofrecimiento nos fascina siempre: por su anticipación como don inicial con lo que comienza un proceso; nos fascina que el ofrecer es un arriesgar, nos rompe los esquemas su dar de sí al dar una simple cosa; y, sobre todo, por el carácter festivo de la donación que quiere desmarcarse del sentido estoico y moralizante de los favores erigidos en deberes.

En el marco de la estima de sí, entendida como el momento reflexivo del deseo de vida buena, la solicitud es la respuesta a la necesidad de amigos que permite que la amistad sea recíproca. Esta reciprocidad significa que cada sujeto puede ser intercambiable en sus funciones y sus carencias, pero es insustituible como persona. Cada persona es irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima, y la traslación hacia nosotros mismos de esa experiencia es la que nos hace sentir irremplazable también nuestra propia vida. La solicitud es la respuesta espontánea a la estima por el otro y por esa razón, según Ricoeur, no puede quedar reducida a un “deber”.

El intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro, permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo

“Como a mí mismo” significa: tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de

---

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 200.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*, 239ss.

estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo”. –De esta manera, añade– “se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*”.<sup>21</sup>

Por último, Ricoeur entiende que el principio ético se haga presente en instituciones justas. El vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones. De manera que la solicitud como respuesta ética debe traducirse en exigencia de justicia, en resistencia política ante la vulnerabilidad a través de las instituciones. “La igualdad es a la vida en las instituciones lo que la solicitud en las relaciones interpersonales”<sup>22</sup> El imperativo ético de la solicitud exige que las instituciones hagan efectivos los instrumentos que permitan el reconocimiento del otro como mi semejante a través del desarrollo de sus capacidades, la implementación efectiva de derechos positivos que permitan la protección y la promoción de los más vulnerables.

## CONCLUSIONES

No es posible completar el análisis del pensamiento de Ricoeur, ni es el propósito de este trabajo, lo dicho es suficiente para esbozar su propuesta de una ética de la responsabilidad y el cuidado solícito. Ricoeur presenta una ética de la gratitud entendida como gratuidad espontánea. Tomando como punto de partida la fragilidad humana, su propuesta ética gira en torno a una disponibilidad personal desinteresada y festiva, un regalar sin esperar nada a cambio. Pero es también una responsabilidad. Porque alguien cuenta conmigo soy responsable de mis acciones ante otro. La idea de responsabilidad supone una respuesta a la pregunta ¿Dónde estás? planteada por el otro que me solicita. La respuesta ante esta pregunta es “heme aquí”.<sup>23</sup>

Creo que es momento de concluir qué nos da que pensar el sufrimiento, qué puede significar resistir con responsabilidad. No cabe duda que el sufrimiento interroga, y debe seguir haciéndolo para escapar de la indiferencia de quien se acostumbra al ruido de los medios, al bombardeo de noticias impersonales y de las estadísticas anónimas.

---

<sup>21</sup> P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*, 202.

<sup>22</sup> P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*, 212.

<sup>23</sup> P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*, 168.

El sufrimiento del otro apela y busca una respuesta en cada uno, se expresa como petición de ayuda, pero ante el sufrimiento real, no tenemos más remedio que aceptar que en ocasiones no tenemos una respuesta eficaz. Sufro por el sufrimiento que no puedo resolver, por la respuesta que no sabemos dar. Quizá entonces queda la humilde apuesta de quien sabe que no puede curar ni resolver efectivamente, sino solo cuidar, mostrarse próximo en el gesto, detenerse al lado de alguien para salir del aislamiento, mostrar el reconocimiento que ayuda al otro a ser sí mismo, a volver a sentirse capaz de un relato de sentido en su vida. Es posible que el momento más agradecido durante estos meses haya sido la llamada de teléfono que pregunta “¿Qué tal?”, “¿Cómo estáis?”, mostrarse solícito que es como decir: “heme aquí”. Si la fragilidad es un rasgo característico de la condición humana, la respuesta está en la responsabilidad compartida y no sólo ni prioritariamente en la ciencia o la técnica. El sufrimiento da que pensar y también nos convoca al ejercicio cotidiano de la solicitud.<sup>24</sup>

Pero que la vulnerabilidad sea una característica permanente de la condición humana no significa que haya que resignarse con el sufrimiento, sino descubrir la limitación humana como un componente de la vida. En consecuencia la dignidad humana reside en lo que el hombre puede hacer como una posibilidad desde esa fragilidad.<sup>25</sup> Resistir no significa esconderse, refugiarse, sino, siguiendo a Spinoza, permanecer en mí ser a pesar de..., y para ser lo que auténticamente soy es preciso volver sobre sí para salir al encuentro del otro. El otro es mi bien más preciado. Resistir significa mantenerse fuerte de manera que el otro pueda contar conmigo. Fortaleza significa aguantar lo que venga con paciencia, pero también ser capaz de volver a empezar de nuevo. Por eso la verdadera fortaleza se funda en una esperanza no ingenua.

Pero la solicitud tiene también, no lo olvidemos, una dimensión institucional o política que puede entenderse como resistencia. La ética del cuidado es una llamada a tomar la responsabilidad como una tarea social compartida. Somos solidariamente responsables del cuidado integral que incluye a los otros y a la naturaleza. Resistir exige no olvidar esa responsabilidad, ser memoria activa frente a los reduccionismos,

---

<sup>24</sup> T. DOMINGO, “Hacia una antropología hermenéutica...”, 90.

<sup>25</sup> J.J. GARRIDO, “Fragilidad humana y esperanza cristiana”, *Teología Espiritual* LXIII/183 (enero-junio 2019) 141ss.



frente a los dogmatismos o frente a los oportunismos.<sup>26</sup> La solicitud desde la perspectiva institucional plantea como tareas políticas, además del respeto de la dignidad y la integridad de los seres, el desarrollo efectivo de derechos positivos que permitan la protección de los más vulnerables.

#### BIBLIOGRAFÍA

DOMINGO, T., “Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir), ética de la resistencia y hermenéutica de la parsimonia”, *Isegoría* 60 (2019) 75-91.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995.

LÉVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2011.

RICOEUR, P., *Caminos de reconocimiento*, Trotta, Madrid 2005.

-----, “El sufrimiento no es dolor”, *Isegoría* 60 (2019) 93-102.

-----, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid 2008.

-----, *Sí mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1996.

---

<sup>26</sup> T. DOMINGO, “Fenomenología y política en Paul Ricoeur: la fenomenología como resistencia”, *Investigaciones Filosóficas III: Fenomenología y política* (2011) 141-157.