

//HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA VULNERABILIDAD//

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ
UNIVERSITAT RAMON LLULL

///

RESUMEN: El objetivo de este artículo consiste en reflexionar sobre uno de los rasgos fundamentales de la condición humana que es unánimemente reconocido por todos los antropólogos, a saber, la vulnerabilidad, esto es la exposición a la herida (*vulnus*). La vulnerabilidad, intrínseca a la condición humana, puede ser asumida y apropiada de un modo consciente. Esto significa que el ser humano no sólo es vulnerable como cualquier otro ente de la realidad, sino que, además, puede hacerse cargo, mental y emotivamente, de su situación vital.

ABSTRACT: The aim of this article is to reflect on one of the fundamental features of the human condition which is unanimously recognized by all the anthropologists, that is, vulnerability or exposure to wound (*vulnus*). Vulnerability can be assumed and appropriated in a conscious way. This means that the human being is not only vulnerable as any other being of reality, but that he can also take charge of his vital situation, both mentally and emotionally.

///

1. Un ser indigente y vulnerable

El ser humano, como toda entidad mundana, es vulnerable. Esta vulnerabilidad, inherente a su condición, puede ser asumida y apropiada de un modo consciente. Lo expresa Karl Jaspers en estos términos: “De todo lo viviente, el hombre es el único que sabe su finitud”¹.

Ahí radica, precisamente, su grandeza, según el planteamiento pascaliano. El reconocimiento de nuestra fragilidad ontológica es lo que nos hace grandes en el

¹ JASPERS, K. *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1989, p. 59.

conjunto del cosmos. “La grandeza del hombre -afirma en los *Pensamientos*- es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable”²; pero es ser grande saber que se es miserable.

Lo sintetiza en otro de sus pensamientos que merece ser recordado: “En una palabra, el hombre sabe que es miserable. Es, por lo tanto, miserable puesto que lo es; pero es muy grande, puesto que lo sabe”³. Lo puede saber, cosa que no significa, ni mucho menos, que lo sepa. Con un lenguaje aristotélico, podríamos decir que el ser humano es potencialmente capaz de asumir reflexivamente su propia vulnerabilidad y también la de los sujetos que forman parte de su mundo relacional. Esta potencialidad puede hacerse efectiva en determinados momentos del periplo biográfico, pero puede permanecer en un estado latente largo tiempo, ya sea de un modo intencional o no intencional. A pesar de lo que dice Blaise Pascal, el saberse vulnerable ya implica un alcance de sabiduría que no es intrínseca a todo ser humano.

Constantemente experimentamos que son finitas las cosas con las que tenemos que habérmolas: un trozo de madera, una flor, una habitación: todas están limitadas según su consistencia, efecto y duración. Lo mismo vale para las conexiones de cosas: una ciudad como conjunto arquitectónico y sociológico, la vegetación de un país, la historia de un pueblo, la tierra como cuerpo cósmico. Y, en definitiva, para el conjunto de lo dado: el mundo, la existencia.

La experiencia de la finitud acompaña a cualquier otra experiencia, de cualquier índole, de modo tan constante y sin excepción, que por lo regular no se capta aparte, sino que es asumida en el carácter general de la vida. Por lo general, esta experiencia sólo se hace apremiante en momentos de necesidad; por ejemplo, de impotencia ante un deber, que no se domina, o de una pérdida que no se puede evitar.

La experiencia de la finitud asume un carácter especial en la experiencia de la muerte, en cuanto ésta representa el fin de nuestra existencia inmediata. Vida es el ser con forma; pero la forma definitiva de la vida se nos presenta en la conciencia como muerte. Ésta comienza ya con el primer acto de la vida y la acompaña constantemente, para llegar finalmente a su plenitud en el proceso conclusivo del morir.

2. La ocultación de la vulnerabilidad

Lo propio del ser humano, en el decurso de su vida cotidiana, consiste en ocultar la vulnerabilidad. Avanzamos en la vida con la mirada puesta en esto o en aquello, siempre preocupados por algo dentro o fuera de nosotros. Estas ocupaciones impiden que la conciencia se haga más profunda, bloquean el camino hacia la apertura de ese horizonte en el que aparece la vulnerabilidad y en donde se cuestiona el propio ser.

En la vida cotidiana tratamos de esquivar la situación límite. Olvidamos que todos tenemos que morir, olvidamos nuestra culpa, olvidamos nuestra dependencia de la casualidad. Sólo nos enfrentamos a situaciones concretas que modificaremos según conveniencia y frente a las cuales reaccionaremos según los patrones de conducta impulsados por nuestros intereses vitales. Frente a las situaciones límite, en cambio,

² PASCAL, B. *Pensamientos*, 114-397.

³ *Pensamientos*, 122-416 APR.

reaccionamos o bien ocultándolas en la medida de lo posible o, cuando las percibimos realmente, con desesperación y con reconstitución.

El precio de esta especie de edulcoración es la pérdida radical de contacto con la vida, con la realidad trágica del hombre, la incapacidad flagrante de aportar una respuesta a una existencia dramática, pero además nos hace incapaces de comprender y de proporcionar a los que viven el consuelo, por modesto que sea.

Martin Heidegger expresa en estos términos la tendencia del ser humano a encubrir su vulnerabilidad y, de un modo particular, su futura muerte. “El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser ‘uno con otro’ se dedican los ‘allegados’ a hablarle y convencerle justamente al ‘moribundo’ de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. Semejante ‘procurar por’ cree incluso ‘consolar’ con ello al ‘moribundo’. Quiere devolverlo al ‘ser ahí’ ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar e irreferente posibilidad de su ser. El uno se cura en esta forma de *tranquilizar constantemente acerca de la muerte*. En el fondo no se dirige esto sólo al moribundo, sino otro tanto a los ‘consoladores’”⁴.

La conciencia se abre intencionalmente a los objetos de conocimiento exterior. De este modo, uno llega a tener conciencia, por ejemplo, de la existencia de la casa, del libro, de su trabajo, o de su situación económica, pero la conciencia de la vulnerabilidad constitutiva de uno mismo y de todo cuanto hay en el mundo se oculta permanentemente detrás la conciencia de los objetos concretos de nuestro vivir. Sólo cuando uno toma conciencia, realmente, del carácter finito y efímero de su ser vivo o del ser vivo que tiene en frente, trasciende la conciencia objetual, para ahondar en la conciencia de la vulnerabilidad, de lo que hay de transversal en todas las cosas.

Esta ocultación de la vulnerabilidad sucede incluso con los conocimientos y las artes y con todas las ocupaciones culturales. En algunos casos, la dedicación obsesiva en el trabajo o en cualquier actividad de orden mundano, puede ser una mecanismo de fuga, consciente o inconsciente, frente a la propia experiencia de vértigo que genera la revelación de la vulnerabilidad. Sin embargo, cuando este horizonte se abre, en el fondo de estas ocupaciones que mantienen a la vida en movimiento continuo, algo parece detenerse y permanecer ante nosotros. Ese algo es el absurdo, que se mantiene a la espera, en el fondo de esas muchas ocupaciones que dan sentido a la vida⁵.

Esta apropiación de la vulnerabilidad es, de hecho, potencial y se convierte en algo actual a través de las experiencias que uno va acumulando a lo largo del periplo vital. El recién nacido, por ejemplo, no sabe que es vulnerable, pero en la medida en que vaya adquiriendo consciencia del mundo y, particularmente, de su mundo, se percatará de su carácter lábil y efímero. La mayoría de edad desde la perspectiva que aquí abordamos no se relaciona tanto con la autonomía moral a la que se refiere Immanuel Kant, sino a la conciencia de los propios límites ontológicos.

“La finitud como estigma de la condición de criatura, es -según Karl Jaspers- nota que el hombre tiene en común con todas las existencias que él ve en derredor suyo.

⁴ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 1989, p. 277.

⁵ He desarrollado esta cuestión en *Pedagogía del sentido*. Madrid: PPC, 1997.

Mas su finitud humana *no es susceptible de cerrarse* como llega a cerrarse toda existencia animal”⁶.

En efecto, la vulnerabilidad en el ser humano es una vulnerabilidad abierta, que trata de comprenderse, de justificarse, de explicarse a sí misma y de hallar una razón de ser y una práctica de salvación de la misma. La vulnerabilidad del animal es una vulnerabilidad cerrada. Esto no significa que no busque mecanismos para paliar sus precariedades. Lo busca de un modo natural, por instinto de supervivencia, pero en él esta vulnerabilidad no adquiere consciencia de orden metafísico, no se abre a una respuesta de orden global que permita dar sentido a la misma y justificarla, aunque sólo fuera de un modo provisional.

Esta vulnerabilidad abierta es descrita por Karl Jaspers en términos de trascendencia. *Trascendencia* indica aquí apertura hacia algo que no sea vulnerable, hacia un fundamento que dé razón de la vulnerabilidad constitutiva del ser humano. Esta apertura del sujeto vulnerable a la dimensión trascendente es una expresión del carácter abierto de su vulnerabilidad, pero no ello no demuestra que, realmente, exista un *fundamentum* incólume a la experiencia de la vulnerabilidad de carácter extramental. Desde la opción de fe es posible y legítimo salvar la experiencia de la vulnerabilidad a partir de la afirmación de un *Grund* incólume a la finitud.

En este sentido, la fe puede ser interpretada como una *praxis* de salvación de la experiencia de vértigo que genera la vulnerabilidad, pero la mera apertura a lo trascendente, aunque tenga hondas y profundas razones de carácter antropológico, no *de-muestra* la existencia real de citado fundamento.

Dice Karl Jaspers: “Esa finitud a título de existencia significa: El hombre, aun siendo él mismo, no puede deberse a sí mismo. Originariamente no es él mismo por sí mismo. Así como él no tiene su existencia en el mundo por voluntad propia, es como él mismo ha sido regalado por trascendencia. Constantemente tiene que verse regalado de nuevo a sí mismo, si no quiere faltarse. Si el hombre se sostiene interiormente ante las contingencias de la suerte, si resiste imperturbable aun en la muerte, no es por sí solo. Mas lo que en esto le ayuda, es de índole diferente de todas las ayudas del mundo. La ayuda trascendente se le revela únicamente en la circunstancia de que él pueda ser él mismo. El hecho de que pueda estar apoyándose en sí mismo, lo debe a una mano que él no puede asir -que viene de la trascendencia- y que sólo es perceptible en la libertad misma del hombre”⁷.

Y añade: “La proposición de que el hombre es finito y no susceptible de consumarse, tiene carácter doble. Tiene un contenido de conocimiento, procede de un demostrable saber lo finito. Mas en su universalidad es índice de un contenido de fe, en el cual surge la libertad de misiones humanas. La experiencia básica de su esencia, que rebasa toda posibilidad de conocer, reúne en uno su imposibilidad de consumación y su posibilidad infinita, su encadenamiento y su libertad que se abre paso”⁸.

Hay seres humanos que, por su fragilidad constitutiva en el orden mental, jamás llegan a tener consciencia de su vulnerabilidad y de la *cura* que requieren constantemente

⁶ JASPERS, K. Op. cit., p. 59.

⁷ JASPERS, K. Op. Cit., p. 58.

⁸ JASPERS, K. *La fe filosófica*, Buenos Aires: Losada, 1968, pp. 60-61.

de los otros para permanecer en el ser, para, simplemente, poder *subsistir*, estar-en-el-mundo. El enfermo oligofrénico profundo, por ejemplo, requiere todos los días de la ayuda de otro ser humano para poder desarrollar sus precarias funciones vitales. Cuando no se detectan dificultades de orden patológico que obstaculicen la toma de consciencia de la vulnerabilidad, el descubrimiento de la misma acontece naturalmente. Esta toma de consciencia de la misma se relaciona estrechamente con el culmen de la madurez humana. Ser maduro, desde la perspectiva ética que aquí consideramos, consiste, fundamentalmente, en ser consciente de la propia fragilidad, en tener lucidez mental respecto al ser que somos.

La vulnerabilidad es, pues, un universal en el mundo espacio-temporal, pero no lo es la consciencia de la misma. A partir de la experiencia del vivir, nos vamos dando cuenta, como si se tratara de una educación natural, no de carácter formal, que no lo podemos todo, que podemos caer, que nos pueden herir, que estamos a expensas de lo inesperado, de la desgracia que puede irrumpir en cualquier momento. Vivimos experiencias que nos sitúan, de pleno, en la consciencia de la vulnerabilidad.

3. La enfermedad como epifanía de la vulnerabilidad

La enfermedad no puede considerarse, simplemente, como una alteración de alguna parte del cuerpo humano y menos aún un evento totalmente objetivable. Se trata de una experiencia subjetiva de fractura, de ruptura con el propio cuerpo. El evento de la enfermedad es, pues, una experiencia que se produce, ante todo, en la intimidad del hombre y sólo, después, puede ser tematizada científicamente, medida y manipulada técnicamente.

La enfermedad tiene un impacto sobre la libertad y sobre la consciencia de la persona que la sufre, no sólo en el sentido que aniquila completamente o prácticamente de un modo completo la capacidad decisoria, sino porque a través de ella se pone de relieve el carácter precario e inestable de todo ser humano que sólo, algunas veces, se insinúa en la existencia⁹.

La enfermedad debilita la voluntad, transfigura negativamente el horizonte de sentido de la decisión concreta. La enfermedad, es decir, el malestar de orden físico, psíquico y social, influye negativamente en la realización de nuestra libertad. La enfermedad concentra toda la atención del sufriente y en este sentido lo aísla de los otros, coartando su disponibilidad a la proximidad. El cuerpo que somos tiende a escucharse más, a estar más pendiente de sí. En la enfermedad la precariedad de una función obliga a transgredir las propias perspectivas vitales, la enfermedad impide que la disposición hacia el otro hombre se traduzca ágilmente en actos y obras.

En la enfermedad el hombre se siente a sí mismo como a un extraño. Quizás lo que le pasa a Gregor Samsa cuando se levanta un día por la mañana transformado en un

⁹ Sobre esta cuestión, ver: T. DETHLEFSEN, R. DAHLKE. *La enfermedad como camino*. Barcelona: Plaza & Janés, 1989; P. CATTORINI. *Malattia e alleanza*. Firenze: Angelo Pontecorvoli Editore, 1994; F. LOLAS STEPKE. *Más allá del cuerpo*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1997. He tratado esta cuestión en *Filosofía de la Medicina*, Barcelona: Mapfre Medicina, 2001; V. WEIZSAECKER. *El hombre enfermo*, Barcelona: Mircale, 1956; S. SONTAG. *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona: Muchnik, 1985; B. SCHLINK. *Las bendiciones de la enfermedad*. Barcelona: Clie, 1981; Idem. *El Tesoro escondido del sufrimiento: de su experiencia personal*. Barcelona: Labor, 1932.

asqueroso insecto es que se ha levantado enfermo y que observa el mundo desde la extrañez de su condición de enfermo. También cabría esta interpretación de *La metamorfosis* de Kafka.

El enfermo espera reencontrar de nuevo una confidente sintonía con las cosas, espera curarse. La visión que un ser humano tiene de su enfermedad no puede asimilarse a una consciencia abstracta, que pueda poner a distancia el ser cuerpo. La experiencia de la enfermedad es, en este sentido, una epifanía vital de la vulnerabilidad del ser. Como consecuencia de ella, me percató de que necesito la ayuda del otro.

La enfermedad y la muerte ponen en peligro la totalidad de la persona y no sólo la parte inferior de él. La esencial corporeidad del ser humano impide la fuga hacia la solución dualista. Lo que toca al cuerpo, toca a la persona entera. El hombre enfermo, enferma todo y no sólo su cuerpo. Esto significa que la experiencia de la enfermedad precede y resiste a la abstracción de la antropología dualista, como también a la categorización objetiva del saber científico. Esta experiencia se ofrece como una permanente reserva de significado, como un coágulo de símbolos.

Como consecuencia de la experiencia de la enfermedad, aflora la demanda de ayuda, la apertura al otro en términos de necesidad vital. Esta petición de ayuda revela, de un modo nítido, la vulnerabilidad sentida en el propio cuerpo.

4. La autoconciencia de la vulnerabilidad

La toma de conciencia de la vulnerabilidad no es un hecho inmediato y repentino, sino que se produce a partir de una cadena de experiencias personales que van dando cuenta de lo que realmente somos. Esto significa que la conciencia de la vulnerabilidad no es de tipo intelectual o, para ser exacto, no es sólo de tipo intelectual, sino fundamentalmente de carácter patético. Tampoco se trata de una deducción de carácter lógico, sino de un descubrimiento que se va produciendo a lo largo del vivir y que atraviesa momentos de distinta intensidad.

Es imposible recordar el día en que uno descubre que es vulnerable, puesto que el desvelamiento de esta verdad se debe, generalmente, a una sucesión de experiencias vitales. La conciencia de existir se relaciona estrechamente con la conciencia de la vulnerabilidad. Se ha escrito, parafraseando a René Descartes: *Patior, ergo sum*. Es probable que el sufrir sea una experiencia mucho más reveladora que el pensar en lo que respecta a la toma de conciencia del existir. Cuando sufro un dolor, del orden que sea, me doy cuenta que existo, que estoy en el ser, aunque también es verdad que en el sueño uno puede llegar a sufrir mucho. La conciencia del existir, por otro lado, también puede relacionarse estrechamente con la experiencia del placer o, más profundamente, con la del gozo.

Como veremos, posteriormente, en el decurso de la vida humana se producen experiencias reveladoras donde aflora la vivencia de la vulnerabilidad de un modo enfático y directo. La vulnerabilidad no es un misterio, sino que es un *factum* de la vida humana, pero en determinadas ocasiones se patentiza de una manera clara y distinta. La primera evidencia no es el *ego cogito*, sino la experiencia de la fragilidad personal, de los límites y de las fronteras que no puedo cruzar.

El despertar de la experiencia de la vulnerabilidad en el interior del hombre es una especie de revelación, no de carácter trascendente, sino de tipo immanente. Blaise

Pascal expresa, en primera persona, el despertar de esta experiencia en su consciencia: “Siento que yo puedo no haber existido, porque el yo consiste en mi pensamiento; por lo tanto, el yo que piensa jamás habría existido si mi madre hubiese sido matada antes de que yo hubiese sido animado; por lo tanto, no soy un ser necesario. No soy tampoco ni eterno, ni infinito, pero veo claramente que existe en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito”¹⁰.

En determinados momentos, nos percatamos anímicamente del hecho ineludible de nuestra vulnerabilidad. Es una especie de destello interior que quiebra la habitual instalación en las cosas del mundo y en las seguridades mundanas. Uno empieza a vislumbrar estos destellos cuando comienza a sufrir algún tipo de dolor, pero llega un momento en que relaciona estas experiencias subterráneamente y las interpreta como epifenómenos de una misma verdad que se revela que es la vulnerabilidad.

Keiji Nishitani, egregio pensador de la Escuela de Kyoto, lo expresa en estos términos: “Despertamos a la muerte o a la nihilidad cuando las vemos en nuestro interior, como constitución de la base de nuestra vida y de nuestra existencia. Despertamos a su realidad cuando las vemos como la extensión más allá del dominio subjetivo, yaciendo ocultas en el fondo de todo lo existente, en el fondo del mundo mismo. Este despertar implica algo más que una mera mirada contemplativa a la muerte y la nihilidad; implica que uno realiza su presencia en su propia existencia a partir de la nihilidad en el fundamento de su existencia, desde la última frontera de su propia existencia. La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente, o de concebirla en una representación, más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad, y, al hacerlo, la advirtiera desde los límites de la propia existencia”¹¹.

La autoconciencia de la vulnerabilidad transforma radicalmente la vida de la persona. Es distinto vivir la propia vida sin haber interiorizado la vulnerabilidad, que vivir asumiendo, en cada momento, el carácter lábil de la propia existencia. Esto significa que la revelación de la vulnerabilidad marca una fisura en el recorrido biográfico de una persona, es decir, abre una zanja entre el antes y el después. Cuando uno toma conciencia de la misma, no puede vivir como si todo permaneciera igual, como si todas las seguridades que sustentan la propia vida fueran incólumes a la experiencia de la vulnerabilidad.

Posteriormente a la revelación de la misma, uno toma conciencia de la fragilidad de los vínculos que le convierten en un ser social y del carácter fugaz de su propia vida. En el mejor de los casos, esta experiencia reveladora puede desencadenar una profunda *metanoia* en la persona que la vive, un cambio radical de estilo de vida y de modo de interacción con la realidad circundante. Esto sería inevitable si no se produjese la ocultación posterior de esta experiencia a través de los mecanismos de entretenimiento y evasión de la vida cotidiana. La consciencia de la vulnerabilidad es vacilante e inestable y se produce la huida de la misma por múltiples razones. En algunos casos, esta huida obedece a un mecanismo de supervivencia. Resultaría muy arduo tener que vivir constantemente, diariamente, con la conciencia lúcida de nuestra fragilidad y mortalidad. Podría llegar a ser insoportable para el ser humano.

¹⁰ *Pensamientos*, pp. 135-469.

¹¹ NISHITANI, K. *La religión y la nada*. Barcelona: Siruela, 1999, p. 53.

Aquí se contempla una paradoja que merece la pena expresar: el ser humano, que es una entidad vulnerable, no puede soportar prolongadamente la consciencia de su propia vulnerabilidad, lo que significa que no puede aceptar lo que *es él mismo* radicalmente y no lo puede aceptar, precisamente, porque es vulnerable. Siente temor frente a su propia identidad, frente a su propio destino particular y trata de orientar su pensar y su sentir hacia otros horizontes. Esta fuga obedece a razones curativas.

Nishitani expresa esta experiencia de la vulnerabilidad en términos de conversión personal: “En el desarrollo de nuestra vida cotidiana, siempre queda atrás el suelo a nuestros pies, pues nos movemos ininterrumpidamente hacia delante; lo pasamos por alto. Retroceder para arrojar luz sobre lo que está a los pies de uno mismo -(...)- indica una conversión en la vida misma. Esta conversión fundamental en la vida está ocasionada por la apertura del horizonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida, y representa nada menos que la conversión del modo de ser egocéntrico (o antropocéntrico), que siempre pregunta qué utilidad tienen las cosas para nosotros (o para los hombres), a una actitud que pregunta con qué fin existimos”¹².

La consciencia de la propia vulnerabilidad puede ser motivo de preocupación por muchas razones. El temor a cargar de responsabilidad a los allegados que se traduce en el miedo a ser un estorbo, una carga moral y material para las personas más próximas. El pudor o la vergüenza que siente el sujeto vulnerable cuando se ve obligado a solicitar la ayuda del otro para poder realizar sus funciones vitales. Este pudor puede inclusive alcanzar las cotas de humillación moral. En este caso, es particularmente importante la reacción del otro-próximo.

No se puede banalizar la vulnerabilidad del otro, pero tampoco debe absolutizarse, sino ponerse en el plano que le corresponde. Uno no debe sentir vergüenza de ser vulnerable, porque lo propio del ser humano es ser vulnerable y por ello debería estar muy asumida la posibilidad de necesitar la ayuda del otro. La vergüenza tiene que ver con la manifestación de algo privado que ha sido revelado sin el consentimiento de la persona interesada.

La vulnerabilidad no es un fenómeno privado, sino un rasgo universal de todo lo que subsiste en el espacio y tiempo. Sin embargo, el modo de percibir y de sufrir esta vulnerabilidad es estrictamente personal y cada cual tiene derecho a asumirla según su sensibilidad y sus rasgos culturales, sociales y religiosos. No se puede, ni se debe exponer la vulnerabilidad del otro, pero tampoco se debe uno culpabilizar por su condición vulnerable, porque ésta no ha sido buscada intencionalmente, sino que va asociada al hecho de existir, al hecho de estar vivo.

¹² NISHITANI, K. *La religión y la nada*, pp. 40-41.