

I. POR UNA APOLOGÍA DE LOS VULNERABLES: UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN AL FENÓMENO

PROPÓSITO DEL CAPÍTULO: argumentar a favor de una revisión de los conceptos mediante los cuales se ha explicado la cuestión social en el siglo xx, y mostrar la pertinencia de recobrar categorías que apelan a otras dimensiones de lo humano, más allá de la economía y la política. Se propone la categoría de la vulnerabilidad social como concepto central y como eje guía para reinterpretar los fenómenos de la enfermedad y la muerte evitables.

PERSPECTIVA

Roberto Calasso nos advirtió desde hace tiempo que los dioses nos han abandonado; nos dice, no sin nostalgia, que la última vez que acudieron a la tierra —festivamente por cierto—, fue a las bodas de Cadmio y Harmonia; desde entonces, podemos estar seguros, los que habitan en las alturas decidieron no volver nunca más a la tierra.

Calasso no es el único autor que nos advierte de la orfandad en que nos encontramos; Nietzsche ya lo dejaba claro desde *El ocaso de los ídolos*: los dioses han sido desterrados y no nos queda sino aprender a vivir la tragedia, pero también la fiesta cotidiana a la que estamos convocados como humanidad.

Así, una vez que los inmortales nos han dejado, el problema de la humanidad parece ubicarse, en muchas de sus aristas, en la cuestión relativa a la escucha; pues ante el infortunio, ha sido históricamente recurrente pedir la ayuda o la compasión de los dioses.

Si hoy los inmortales han emprendido la retirada, no queda más opción que dirigir la voz a la justicia humana; sin embargo, ¿existe algo que pueda llamarse así: justicia humana?

¿Es de verdad posible invocar a un semejante que actúe con magnanimidad y sentido profundo de lo justo? Es decir, si cuando Job implora la ayuda de Shadai; cuando Jonás es preso de la desesperación, o cuando las víctimas en las obras de Camus imploran la ayuda suprema, no son escuchados, ¿podríamos esperar una acción distinta frente al clamor y sufrir de otro ser humano?

Es evidente que si la respuesta fuese negativa, este texto perdería todo su sentido. Por el contrario, lo que se busca es evaluar hasta dónde estamos obligados a recuperar la responsabilidad de no ceder ante el avance y el posicionamiento del mal radical,¹ el cual se expresa fundamentalmente en los miles de muertes evitables² que hoy atestiguamos en todo el territorio nacional. También es evidente que la categoría de “malestar cultural”, tal como la concibió Freud, resulta limitada ante las distintas y numerosas manifestaciones de violencia, de agresividad y de desesperanza en amplios sectores de la población.

Desde esta perspectiva, desligar el análisis del poder político de la reflexión en torno a lo que está ocurriendo en lo que podría llamarse el “nivel molecular” en toda la cuestión social constituye un error conceptual y analítico, pues conduciría a una especie de “duplicación” de la realidad; a una especie de esquizofrenia analítica desde la que se considera que el funcionamiento de las estructuras del poder, organizadas en el sistema institucional que le da cuerpo al Estado nacional, es ajeno y se articula de manera independiente al funcionamiento —por así llamarlo— del microcosmos de la cotidianidad.

Es preciso apuntar que la complejidad social exige un nuevo marco categorial de análisis con la capacidad de penetrar en las duras “capas” que conforman nuestra realidad; y, por medio de este ejercicio, “develar” o al menos mostrar a cabalidad cuáles son los goznes y las estructuras que permiten la peligrosa reproducción de las condiciones que permiten que

¹ Se asume el concepto del mal radical en el sentido que le fue dado por Kant, así como en el desarrollo que ha tenido hasta el siglo xx en autores como Buber, Berlin y otros.

² En los siguientes capítulos se discutirá el concepto de “muertes evitables” con el propósito de replantear su sentido.

la desigualdad, la pobreza y la violencia permanezcan en nuestro espectro social sin que nada ni nadie pueda modificarlas.

Nuestro contexto obliga a recurrir, con decisión y determinación, al pensamiento de la sospecha; a poner en pie, una vez más, la duda como base de la crítica, y el ejercicio interpretativo como guía fundamentalísima de estructuración comprensiva del mundo circundante. Por otra parte, lo anterior obliga también a hacer un alto en el camino y a ponerse delante del muro conceptual que se ha construido, desde numerosas instancias académicas y organismos tanto gubernamentales como multilaterales o supranacionales, para explicar la cuestión social.

Para lograr lo anterior es preciso desmontar los diferentes “sistemas sintácticos” que dan orden y sentido a los discursos sobre lo social; lo cual debe, simultáneamente, conducir a la reflexión hacia la crítica de los principales edificios conceptuales que se han posicionado como discursos dominantes.

Dos de ellos son paradigmáticos: el discurso del *desarrollo humano*, por un lado, y el discurso del *desarrollismo económico*, por el otro; ambos articulan distintas escuelas de pensamiento que se han generado a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi, y en ellos se sintetizan los principios y valores que, implícitamente, se defienden y asumen como pilares organizativos del mundo económico, político y social.

Sin duda alguna, ambos tienen como correlato al liberalismo político como pensamiento occidental dominante, en sus múltiples escuelas y posiciones; en efecto, hoy la mayoría de las “grandes escuelas de pensamiento” han hecho del discurso democrático un paradigma incuestionable, siempre y cuando, claro está, la noción de democracia que se enarbole no cuestione el modelo económico capitalista que priva en prácticamente todo el mundo.

Lo que debe quedar claro en todo caso es que ninguna reflexión que se construya de manera ajena a una vocación profundamente humana podrá tener resultados fecundos si de lo que se trata es de comprender las estructuras de la desolación, es decir, de todo aquello que nos ha llevado a la pérdida del sentido de lo humano y de la vocación solidaria que debería estar en la base de todo sistema de organización política y social.

SOBRE EL CONCEPTO DE LA VULNERABILIDAD:
UNA APROXIMACIÓN A SU DEFINICIÓN
EN EL ORDEN JURÍDICO MEXICANO

¿Qué significa ser vulnerable? Ésta es una pregunta que tiene sentido, sobre todo en las sociedades contemporáneas. Si se piensa en las propuestas de otros siglos, es evidente que el concepto de vulnerabilidad no era asumido como parte del aparato categorial, ni de la discusión teórica, ni de los marcos jurídicos e institucionales de los Estados.

Pensando en el filósofo renacentista Juan Luis Vives —quizá el más grande de los pensadores españoles de su época—, su atención estuvo puesta en la pobreza y en el mal que ésta significaba para la Corona española. En efecto, en el *Tratado del socorro de los pobres* Vives señalaba que el pobre lo era fundamentalmente porque no tenía acceso a dos recursos principales: educación y trabajo.

Lo más interesante en la obra de Vives es quizá que se trata del primer autor de la naciente modernidad en considerar que si alguien era responsable de proveer de educación y posibilidades de trabajo a la población era la propia Corona española, pues su mayor deber era el de facilitar que las personas fuesen buenos súbditos, tanto de “Su Majestad”, como de Dios.

En todo caso, la concepción creada por Juan Luis Vives hace ya 500 años debe ponernos en alerta sobre dos cuestiones: hay un doble ámbito de responsabilidad cuando se habla de la pobreza. El primero de ellos recae en el Estado; el segundo, en las propias personas que, en el pensamiento del filósofo y pedagogo español, tendrían en todo caso la responsabilidad de labrar un destino, orientando todas sus acciones hacia el bien.

Los pobres, en la concepción de Vives, son los considerados desde siempre y particularmente en los textos bíblicos: las viudas, los huérfanos, los ancianos, los lisiados y paralíticos,³ y los exiliados.

³ Se utiliza el concepto de la época usado por el propio filósofo; no se desconoce que en la perspectiva contemporánea de los derechos humanos el concepto aceptable es el de “personas con algún tipo de discapacidad”.

La preocupación de Vives tiene un fundamento profundamente ético: el bienestar y la salud del Imperio sólo sería posible en la medida en que hubiese una solidaridad universal entre las personas. En ese sentido, para este pensador el socorro de los pobres fue concebido y presentado como un deber ético, no sólo de las personas con sus semejantes, sino, y particularmente, del Estado, pues de ello dependía la construcción, en el lenguaje teológico, de una nueva Ciudad de Dios, tal como la habría pensado Agustín de Hipona.

En el decurso de la modernidad, particularmente en los países en los que se impuso la visión católica del mundo,⁴ el concepto de pobreza no tuvo variaciones significativas, y su discusión y vigencia siempre estuvo anclado, particularmente en México y América Latina, a lo que Gilberto Rincón Gallardo llamaría el paradigma de la caridad, en el cual, sin duda alguna, se situaba también la obra de Vives y de otros humanistas a lo largo del periodo colonial y aun bien entrado el siglo xx.

No se pretende llevar a cabo aquí un análisis histórico de la categoría de la vulnerabilidad, sino señalar que su “aparición” en la discusión pública en México se da sólo a partir de la consolidación del Estado mexicano y en el marco de un incipiente sistema institucional.

En efecto, el concepto aparece en documentos oficiales, en el marco de los sistemas jurídico y gubernamental nacionales, con plena vigencia y articulación en 1936, año en que fue creada la Secretaría de la Asistencia Pública, cuya principal responsabilidad consistía en prestar servicios profesionales del Estado a las personas que vivían en condiciones de vulnerabilidad, como resultado de lo que entonces se llamaba “los saldos de la Revolución”.

A pesar de esta “irrupción” en el ámbito público, la categoría de vulnerabilidad comenzó a tener una mayor presencia en la discusión teórica e institucional a partir de la década de

⁴ José Gaos explica que las naciones que trazaron un compromiso con el catolicismo romano y ortodoxo, al mismo tiempo establecieron una fuga respecto de los valores fundantes de la modernidad; la contrarreforma y el pensamiento único impuesto por el catolicismo llevaron a una forma de concebir al Estado o su acción desde lo que posteriormente sería denominado como el “paradigma de la caridad”. Véase José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

los años setenta, cuando fue creado el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, y posteriormente en 1986, año en que fue promulgada la Ley de Asistencia Social, profundamente reformada en el año 2004.⁵

Al respecto, debe asentarse como un primer elemento por discutir que en todo momento, la vulnerabilidad, asociada a la categoría de la asistencia social, se ha considerado una circunstancia temporal o pasajera; es decir, la vulnerabilidad ha sido concebida como el conjunto de factores que le impiden a una persona hacer frente a las dificultades y amenazas que le impone su entorno.⁶

De acuerdo con la literatura especializada, la vulnerabilidad es definida en términos generales como una característica de personas o grupos de personas que, debido a diversas circunstancias, han perdido total o parcialmente la capacidad de ejercer sus derechos por sí mismos.

De tal forma que, a lo largo de la historia conceptual e institucional dominante durante todo el siglo xx y aun a inicios del xxi, lo que se ha asumido es que el Estado, o bien la sociedad civil organizada, deben desarrollar un “conjunto de intervenciones” que modifiquen las condiciones que impiden el ejercicio de los derechos de los vulnerables, o bien, contribuyan a que esas personas reconstruyan las capacidades para recobrar su autonomía y posibilidad de supervivencia y acceso al bienestar y el desarrollo.

En efecto, la citada Ley de Asistencia Social, en su artículo 3º, dice: “Se entiende por asistencia social el conjunto de acciones tendientes a modificar y mejorar las circunstancias de carácter social que impidan el desarrollo integral del individuo, así como la protección física, mental y social de personas en estado de necesidad, indefensión, desventaja física y mental, hasta lograr su incorporación a una vida plena y productiva”.⁷

Como puede verse, la definición jurídica en cuanto a la responsabilidad del Estado de prestar servicios de asistencia so-

⁵ Ley de Asistencia Social, *DOF*, México, 2 de septiembre de 2004, en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/270.pdf>>. [Consultado el 7 de febrero de 2014.]

⁶ Mario Luis Fuentes, *La asistencia social en México: historia y perspectivas*, Paideia, México, 1999.

⁷ Ley de Asistencia Social, *op. cit.*

cial a individuos y familias que enfrentan condiciones que impiden su desarrollo integral, o bien, “en estado de necesidad”, resulta de suyo problemática y, sobre todo, cuestionable.

Si se pone atención a la conceptualización que hace la ley, hay dos cuestiones que provocan una reacción inmediata. La primera es que, en sentido estricto, todas las personas estamos siempre y de algún modo en “estado de necesidad”, y el segundo asunto a cuestionar es si en todos los casos es posible la “incorporación de las personas a la vida productiva”.

Como se observa, se puede deducir del contenido de la ley que el concepto de “vida plena y productiva” sería sinónimo de “vida en bienestar”, pues tal incorporación no podría ser resultado sino de la modificación de las condiciones que impiden el pleno desarrollo físico, mental y social de las personas.

La cuestión se complica aún más, pues en el propio marco jurídico e institucional mexicano se ha construido un concepto de vulnerabilidad social, en el contexto de la medición oficial de la pobreza, vinculado a lo que se ha denominado “carencia por acceso a bienes o servicios”; es decir, una persona es vulnerable en la medida en que se ve impedida al acceso pleno a alguno de los derechos al desarrollo social, reconocidos en la Ley General de Desarrollo Social.

La fracción VI del artículo 5º de la citada ley define: “Grupos sociales en situación de vulnerabilidad: Aquellos núcleos de población y personas quienes, por diferentes factores o la combinación de ellos, enfrentan situaciones de riesgo o discriminación que les impiden alcanzar mejores niveles de vida y, por lo tanto, requieren de [sic] la atención e inversión del Gobierno para lograr su bienestar”.

En esta definición el concepto de vulnerabilidad se encuentra asociado a las nociones de “riesgo o discriminación”, las cuales difieren sustantivamente de lo establecido genéricamente por la Ley de Asistencia Social, en la cual se habla de las “condiciones que impiden el pleno desarrollo físico, mental o social de los individuos”.

Debe añadirse que la propia Ley General de Desarrollo Social agrega, en su artículo 8º, que quienes viven en circunstancias de vulnerabilidad tienen derecho a recibir acciones o apoyos tendientes a reducir sus desventajas sociales. En con-

secuencia, con esta visión, en el artículo 9º se vincula una vez más el tema de la protección ante la vulnerabilidad, mediante el acceso a opciones productivas.

Lo que se desprende de lo anterior es que la noción de la vulnerabilidad está vinculada implícitamente a un tema central en la discusión contemporánea sobre el bienestar y los derechos humanos, que no es otro sino la participación de las personas en el mercado, es decir, se presupone que el bienestar personal y social está vinculado indisolublemente a la capacidad individual de generar ingresos monetarios.

Por lo anterior no es de sorprender que la propuesta que se ha construido en el pensamiento dominante y en sus distintas teorías sobre el desarrollo esté orientada fundamentalmente a la construcción de opciones para que las personas, de un modo u otro, tengan una mayor participación económica, o bien, a reducir su dependencia de las instituciones públicas.

Para ilustrar lo anterior, baste citar las definiciones del glosario incluido en la Metodología para la Medición Multidimensional de la Pobreza, en el cual se consideran dos grupos de personas en condiciones de vulnerabilidad, que se agrupan en dos dimensiones:

1. Vulnerables por carencias sociales, donde se considera a la población que presenta una o más carencias sociales, pero cuyo ingreso es superior a la línea del bienestar.

2. Vulnerables por carencia de ingreso, circunstancia que caracteriza a las personas que no tienen carencias sociales, pero cuyo ingreso es inferior a la línea del bienestar.⁸

Es notable la constante vinculación que se hace en el marco jurídico e institucional entre la noción de la vulnerabilidad y la insuficiencia de acceso a bienes y servicios públicos y al ingreso monetario de las personas y sus familias, mediante el cual se determina si viven o no en condiciones de pobreza.

⁸ El glosario citado fue consultado en el sitio electrónico del Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social el día 7 de febrero de 2014, y la liga permanente al sitio en el que está alojado es: Coneval, *Glosario. Términos de la metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México*, Coneval, México, 2014, en <<http://www.coneval.gob.mx/rw/resource/coneval/prensa/6102.pdf>>.

Así explicado, el andamiaje categorial con el que se aborda el tema de la vulnerabilidad resulta de una enorme utilidad en el diseño de las políticas públicas por medio de las cuales se piensa que puede superarse la pobreza; empero, es a todas luces incapaz de perfilar siquiera el nivel de drama humano que implica vivir en las condiciones que se miden, aun si se asumiesen como plenamente válidos los conceptos planteados.

Por lo anterior, es necesario construir un ejercicio interpretativo del concepto de la vulnerabilidad humana, con el propósito de revelar dos cuestiones de fondo: *a)* que la vulnerabilidad no se produce o se genera sólo por cuestiones derivadas de la privación en el acceso a ciertos bienes y servicios, y *b)* que la vulnerabilidad está asociada a fenómenos que no son necesariamente temporales o que incluso, en muchos casos, ni siquiera son “superables” en el sentido que se ha establecido en el marco jurídico-institucional.

Hacia la reinterpretación del concepto de vulnerabilidad

Preguntarse por el concepto de vulnerabilidad implica, de manera previa, preguntarse por el sentido que tiene definirlo o reconsiderar la definición que nos ofrecen distintos textos, principalmente aquellos que determinan la actuación del Estado y sus instituciones.

Cabe aclarar que reinterpretar el concepto de vulnerabilidad es mucho más que un ejercicio de “inquietud semántica”; si así fuese, la cuestión resultaría a todas luces superflua para la ciencia política y las teorías de gobierno y de la administración pública.

Tampoco se trata únicamente de un tema asociado a precisiones lingüísticas o “curiosidades del lenguaje”; interpretar o resignificar un concepto tiene que ver, antes bien, con la determinación del marco categorial desde el cual se piensa o analiza un fenómeno; es, pues, un ejercicio de pensamiento de gran trascendencia porque en las categorías que se decide utilizar para pensar cualquier cuestión va implícita la visión de mundo que tiene quien propone unas y no otras categorías y conceptos.

En este ejercicio, lo primero que debe destacarse es que vulnerabilidad es un concepto que ocupa un lugar todavía marginal o secundario en el ámbito del orden jurídico nacional y del sistema institucional del Estado; a pesar de ello y retomando exclusivamente las definiciones vigentes en el orden jurídico en torno a quiénes son las personas vulnerables, el tema abarca, en términos de operación de políticas y programas públicos y privados, el actuar de miles de personas, la movilización de miles de millones de pesos, así como el acceso o no de millones de personas a ciertos bienes y servicios, por lo que, aun desde una perspectiva estrictamente pragmática, el sentido de preguntarse por este concepto tendría legitimidad y pertinencia teórica, y también ética y política.

Ahora bien, en tanto que este texto se construye desde una posición alineada a lo que puede considerarse como parte de las tradiciones de la comprensión y la crítica social, es válido decir que, al contrario de lo que se ha sostenido en las visiones dominantes respecto de los temas sociales, abordar el reto de redimensionar la noción de la vulnerabilidad humana tiene sentido sólo si se piensa en el contexto de la comunidad de los iguales; es decir, en la conciencia de la humanidad compartida en la comunidad, porque sólo en ese marco tiene relevancia preguntarse inicialmente, como está apuntado en la Ley General de Desarrollo Social, sobre el conjunto de riesgos a que estamos expuestos todos, en tanto que somos parte de una comunidad políticamente organizada.

Gilles Deleuze sostenía que la cuestión profunda de las palabras o los signos no encuentra su mayor nivel de problematización en el significante o en el significado, sino en el referente;⁹ ésa es la dimensión olvidada en las nociones vigentes y, sobre todo, dominantes en el pensamiento social de nuestros días, en los cuales se ha puesto el énfasis en la adecuación conceptual de las teorías del desarrollo a las teorías económicas dominantes, sin atender a la naturaleza del fenómeno que se busca explicar o comprender.

Dicho de otro modo, lo que ha ocurrido en las últimas décadas es que las teorías sobre cómo generar desarrollo social, desarrollo humano, capital social o cualquiera otra de las no-

⁹ Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1989.

ciones de mayor peso en el ámbito de los organismos nacionales e internacionales responsables de la promoción del bienestar; se han pensado para ser funcionales al modelo de desarrollo vigente, antes que para plantear con todos sus términos lo que es necesario hacer para subvertir el orden de injusticia que opera en todo el mundo.

Es revelador observar que ninguna de las teorías sobre el desarrollo humano se plantea modificaciones estructurales al orden económico vigente; y si bien se habla de justicia e igualdad, el peso que se le da a los significados, y no a los referentes, lleva a la trampa conceptual de no poder pensar distinto, pues todo se construye en el andamiaje lógico del pensamiento económico.

Por ejemplo, se asume que para lograr el desarrollo humano es necesario que se den al menos tres componentes: *a)* capacidades individuales; *b)* modelos democráticos de gobierno, y *c)* mercados abiertos, equilibrados y justos.

A pesar de la consistencia del planteamiento, lo problemático que tiene es que no es posible que se den estos tres elementos en el orden de cosas vigentes: porque el condicionante del inciso *c)* implicaría la intervención del Estado no sólo en el funcionamiento y la dinámica del mercado, sino en distintas esferas de la vida económica y social.

Siendo así, lograr el desarrollo humano, aun entendido en los términos en que es definido por el PNUD, implicaría la existencia de un pacto político permanente para la equidad y el bienestar, operando tanto al nivel de lo local como también a escala internacional. Ello implicaría nada menos que modificar radicalmente el conjunto de principios y valores con base en los cuales funcionan actualmente los mercados; por lo tanto, tendría que hablarse de una continua acción político-cultural capaz de privilegiar y lograr la construcción de una cultura en la cual se prefiera la solidaridad sobre el egoísmo, la compasión sobre la codicia y la envidia, y la paz y el perdón sobre la violencia y la venganza.

Como todo ello no puede ser siquiera planteado en el marco conceptual dominante, se plantea la necesidad de acudir a otras tradiciones que enseñan a pensar “fuera del círculo”, y a plantear problemáticas desde planos capaces de mirar, con honestidad, a los ojos de los otros.

Conceptos lejanos

Para abordar desde esta perspectiva la categoría de “lo vulnerable” es importante comenzar desde su acepción más simple, que no es otra sino la que puede derivarse de su raíz etimológica. En efecto, al provenir del vocablo latino *vulnerabilis*, su significado en castellano es definido por la Academia de la Lengua como la cualidad en la que una persona puede ser herida o recibir lesión física o moralmente.

Como puede verse, desde la lingüística y la gramática, la voz “vulnerable” cumple una función de adjetivo, es decir, tiene como tarea describir una cualidad o característica, en este caso, de las personas. Sólo a partir de esta consideración, y desde un interrogatorio inicial que pregunte sobre si efectivamente se trata de una palabra a la que puede dársele el carácter de adjetivo, es como puede hacerse evidente la necesidad que hay en el ámbito de la cuestión social de repensar esta voz.

Así pues, la necesidad de preguntar críticamente en torno a los conceptos utilizados en las distintas teorías que abordan las cuestiones relativas al bienestar social nace del hecho de que existe un “algo” en ellos que no termina de dar cuenta de la inmensa complejidad que están obligados a describir, definir o explicar.

Lo anterior tiene que ver con una cuestión de la mayor trascendencia en el pensamiento filosófico y es la relativa a ¿por qué hablamos, y por qué acudimos al lenguaje para expresar ideas, sentimientos, angustias y toda la gama de matices en el pensar y expresar humanos?

Si se asume que el lenguaje es un mero instrumento para la transmisión de datos e información, entonces desde ya la reflexión que aquí se invoca carece de toda pertinencia, pues en ese caso el lenguaje tendría que asumirse en un sentido estrictamente instrumental.

Nombrar o definir desde una concepción del mundo en la que se asume el lenguaje como un vehículo que permite la comunicación entre las personas implica solamente la aplicación estricta y fría de las reglas de la gramática y la lingüística, para llevar a cabo lo que en esta visión de las cosas podría llamarse una “comunicación eficiente”.

Desde una perspectiva así, la conceptualización y los procesos de categorización de lo social buscan “operativizar” la realidad; es decir, el fin que se persigue no es otro sino el diseñar herramientas para la intervención social y, con ellas, darle sentido a una lógica de acciones orientadas a “detonar” o “facilitar” la acción social.

Hay dos marcos teóricos desde los cuales, pensando en el ámbito de la cuestión social, se asume una posición como la descrita. El primero, que puede ser denominado genéricamente como “desarrollismo económico”, se encuentra inscrito en el más ortodoxo pensamiento económico liberal.

Las ideas generadas desde la micro y la macroeconomía apuntan en lo social hacia un pensamiento lineal, en el cual la problemática esencial se encuentra en un ámbito “metahumano”; es decir, los problemas fundamentales para el gobierno y las demás estructuras sociales están ubicados en el terreno de lo que hoy podrían llamarse “procesos estructurales” económicos globales.

Sin embargo, en un entorno en el que la economía ha dejado de ser nacional, en el sentido clásico que se había dado incluso en las obras de Friedman, Hayek y hasta en la de Keynes, las decisiones y determinaciones del “mundo económico”, son hoy de escala planetaria y obedecen a dinámicas y fuerzas de mercado mucho más allá de lo local.

Ahora bien, la integración de regiones y bloques económicos, algunos de ellos denominados “emergentes”, ha llevado a una dinámica de intercambios que se despliega por una doble vía: la de las transacciones materiales y efectivas de mercancías, y la que tiene lugar en las redes y circuitos electrónicos que determinan el flujo y la dinámica financiera planetaria.

En este esquema de pensamiento, lo relevante es el pensamiento operativo: aquel que es capaz de contribuir a la eficiencia del sistema de cosas imperantes, y sobre todo, a potenciar la eficacia de los procesos que están en marcha.

No hay noción de humanidad posible en un pensamiento así; al menos no en el sentido en que se ha entendido lo humano como lo existente irreductible y absoluto que cada uno de nosotros somos, como expresión de libertad y dignidad.

Para el pensamiento económico ortodoxo, las personas son concebidas como agentes de los procesos políticos y económi-

cos, que participan con diferentes grados y niveles, en sendos mercados, sin mayor posibilidad de intervención sino en lo que toca a su capacidad y posibilidad de inserción en diferentes esferas de funcionalidad.

En esta perspectiva de pensamiento, el mayor nivel de actuación individual en los mercados puede alcanzarse, pensando en el ámbito de la política, en el momento en que se accede —hoy por la vía de los procesos democráticos— a espacios de decisión pública o de representación popular.

Por otro lado, en el mercado económico, la incidencia individual es concebida como naturalmente tendiente a la nulidad, pues las personas actúan sólo en la medida en que son funcionales para la dinámica de la economía, ya sea a escala local o regional, pero en todos los casos como consumidores de la oferta, diversa eso sí, de bienes y mercancías disponibles en los aparadores grandes y pequeños que pone a nuestra vista el ciclo económico.

El segundo de los marcos teóricos dominantes en nuestros días es el llamado “paradigma del desarrollo humano”. En éste, el tema del lenguaje es todavía más revelador, pues su construcción evidencia hasta dónde hemos llegado en la reducción de la concepción de lo que es la humanidad y su concreción viva en la existencia de cada uno de nosotros.

Si se observa con atención, el concepto del desarrollo humano es quizá uno de los constructos más deshumanizados que puede haber. La Academia de la Lengua define *desarrollo* como un “nombre”, es decir, tiene una categoría lingüística de sustantivo. Por su parte, lo *humano* es un adjetivo que describe todo lo perteneciente o relativo al hombre, en el sentido de la especie humana, es decir, el conjunto de las personas que habitamos en la Tierra.

Que lo humano pueda ser visto como útil en la adjetivación de una noción como la del desarrollo puede parecer, a simple vista, un asunto intrascendente y hasta aceptable, o más aún, deseable para muchas personas; sin embargo, si se profundiza en todo lo que implica, la conclusión inevitable es que se trata de una categoría que debería ser cuestionada.

La tercera acepción que da la Academia del sustantivo *desarrollo* es la relativa al mundo de la economía, que es precisamente donde fue diseñado el concepto señalado. En efecto, la

Academia define la voz *desarrollo* como “la evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida”.

Las palabras no son inertes ni meros vehículos expresivos; se trata de “materia viva”; podría decirse incluso de tejido viviente que le da sentido a la existencia; y, desde esta perspectiva, son también entidades históricas que cargan, cada una de ellas, con una historia y una tradición.

Así visto, el hecho de que el desarrollo sea sinónimo, en primer lugar, de una “evolución progresiva de una economía”, debe llamar de inmediato a estar alerta, porque tanto los conceptos de evolución como de progreso tienen su propia raíz, historia e implicaciones.

La idea de la evolución es propia del pensamiento de las ciencias naturales, en el sentido más estricto del término. Sin embargo, cuando esa noción fue aplicada a las disciplinas del espíritu, adquirió una tésitura propia; de tal suerte que el evolucionismo en las ciencias sociales —si es que cabe el término— ha sido construido desde una lógica de pensamiento lineal que asume que las sociedades inevitablemente admiten la dinámica de la “evolución natural de las especies”.

Planteado así, no es de extrañar que varios teóricos hayan aceptado que en el mundo de la economía —para circunscribir el análisis al ámbito que se cuestiona en este momento de la investigación— sólo sobresalen los más aptos; es decir, el éxito económico lo obtienen aquellas personas que tienen más capacidades o aptitudes para interactuar en el mercado y con base en sus reglas.

La improvisación, el cambio permanente y la adaptación a los nuevos ambientes (todas propiedades de las especies más evolucionadas), son las características de los agentes económicos dominantes y, por lo tanto, los que mayores ventajas obtienen de la dinámica del mercado.

Por otro lado, habría que decir respecto del concepto “progreso” que es propio de una mentalidad que tiene sus orígenes en el pensamiento griego antiguo, pero cuya prevalencia se consolida con mayor fuerza a partir del siglo XVI y el surgimiento de la modernidad.

Robert Nisbet¹⁰ explica cómo el “mito del progreso” ha esta-

¹⁰ Robert A. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 2000.

do presente en prácticamente todas las sociedades, sólo que a partir de la modernidad esta noción es revestida de un carácter “científico”; esto se verifica con mayor fuerza a raíz de propuestas como el positivismo, cuyo fundador, Augusto Comte, llegó a proponer la construcción de lo que llamó “la física de lo social”, esto es, el estudio, con base en las reglas y procedimientos del método científico, de los temas de la sociedad; al abordarse de esta manera, aseguraba Comte, podía hablarse con toda propiedad de una ciencia que debía denominarse *sociología*.

La idea del progreso, regresando a Nisbet, implica la noción de que inexorablemente, las sociedades avanzarán siempre en sentido ascendente y en línea recta, hacia mejores estadios de vida y bienestar para sus integrantes.

Lo anterior se ha traducido en perspectivas teórico-metodológicas como el funcionalismo (en autores como Merton, Lazarsfeld y otros), el organicismo (paradigmáticamente en Spencer) o en constructos como la teoría de sistemas (en autores como Parsons y Luhmann),¹¹ en los cuales las personas son piezas o elementos de un todo, cuyo desempeño en el juego de roles vigente determina su funcionalidad o disfuncionalidad en el organismo social.

Esta noción ya se encontraba presente en la teoría sociológica de Durkheim, quien acuñó el término de “anomia social” para describir precisamente aquellas características que hacían de las personas entes “desadaptados” o apartados de la “normalidad social”.

Como puede observarse, las nociones del evolucionismo, asociadas a la lógica de la ideología del progreso, tienen un fuerte referente con el poder y el *statu quo*, y de hecho puede asumirse que su interés, más allá del poderío conceptual en el que están fundadas (las matemáticas y la física asumidas como pensamientos ordenadores), se encuentra vinculado a una relación simbiótica con el poder.

¹¹ A partir de la década de los ochenta y del constante señalamiento relativo a que la sociología se encuentra en una crisis orgánica, Luhmann y Habermas protagonizaron una profunda discusión respecto de la posibilidad de construir una “meta-teoría”; la propuesta de Habermas se concretó en su teoría de la acción comunicativa, mientras que la de Luhmann se expresa en su teoría general de sistemas.

Lo anterior quiere decir que si la ideología del progreso ha logrado posicionarse como pensamiento dominante a lo largo de los últimos cinco siglos es porque resulta predominantemente funcional a los distintos modelos de organización política y, sobre todo, a las distintas fases y modalidades del capitalismo vigente.

La razón, en su simpleza, revela la enorme complejidad de las implicaciones que lo anterior tiene; porque en esencia, la ideología del progreso, si bien está vinculada a la idea del “inevitable mejoramiento ascendente” de las sociedades, también lo está a un conjunto de antivalores que son inherentes al modelo de organización económica.

El vínculo existente entre el evolucionismo y el mito del progreso conlleva una ética, la cual se sustenta fundamentalmente en la “lógica del más fuerte” como sinónimo de la “lógica del más apto”; al ser así, y al traducirse a la actuación y participación de las personas en los mercados de la política y la economía, antivalores como el egoísmo y el individualismo, asociados a sentimientos como la codicia y la envidia, son asumidos y presentados, de hecho, como los “valores por excelencia”.

La competencia no puede ser entonces sino bien vista; mientras que la agresividad, la audacia y otras categorías análogas ganan terreno como las características de la adecuada adaptación y, por lo tanto, de la positiva evolución de las personas como “sujeto competente” en la dinámica económica.

Frente a todo lo anterior, resulta a todas luces absurda (es decir, contraria a la razón, nos dice la Academia), la construcción conceptual de desarrollo humano; pues en la ideología del progreso, independientemente de la teoría o perspectiva teórico-metodológica que se construya, la noción del desarrollo estaría siempre vinculada, por necesidad, a un supuesto e inevitable mejoramiento de la humanidad.

Desde la perspectiva etimológica y lingüística, la categoría del desarrollo humano resulta a todas vistas tautológica, por lo que surge la duda de por qué mentes tan lúcidas como Amartya Sen y otros pensadores la han suscrito y propuesto como alternativa a la noción del “desarrollo económico”.

La cuestión es de una relevancia singular para esta investigación, porque revela, en un primer nivel, que hay un reconocimiento tácito, expresado sólo de manera velada, de que la

noción y propuesta del desarrollo ha llegado a extremos inaceptables, y de ahí la propuesta de adjetivarlo con el concepto de humano.

Si hay tal necesidad, llevada al nivel de lo teórico, eso quiere decir que el desarrollo efectivamente, al menos hasta ahora, había sido inhumano o insuficientemente humano, por decir lo menos; de tal forma que humanizarlo implicaría despojar al proceso del desarrollo de todos aquellos elementos que llevan —hay que decirlo desde ahora— al despojo, la carencia y sufrimiento de literalmente miles de millones de personas en todo el mundo.

De ahí la urgencia de hacer énfasis en las crisis de los conceptos que, en el ámbito de la cuestión social, sobre todo, hoy se nos “aparecen” como marcadamente lejanos respecto de las enormes exigencias de recuperación ética que nos imponen las condiciones objetivas de existencia en las que se encuentra la mayoría de los habitantes del planeta.

Se trata de un asunto de humanidad, sin duda alguna, que se resume en el dato que ha construido la FAO: más de 800 millones de personas hambrientas, y más de 3000 millones de personas pobres en todo el mundo.

Si estos son los resultados del proceso de desarrollo, es evidente y obvio que urgiría humanizarlo; empero, la cuestión de fondo que habría de ser planteada es si, con base en el dispositivo y reservorio categorial con que contamos, nos es suficiente para acometer la tarea de pensar cómo construir un mundo éticamente viable.

Hacia la revisión de la noción de vulnerabilidad

La raíz etimológica del concepto de vulnerabilidad —*vulnerabilis*— debe ser todavía desentrañada con mayor profundidad. En lengua latina, la partícula *abilis* —como sufijo— transporta la noción de “que puede”; lo anterior como efecto de derivar del término *habilis*, que podría traducirse como “capacidad de”.

Sobre esta noción y la búsqueda de su significado debe hacerse una pausa de reflexión, pues *habilis*, en un primer momento, significa “tener”, pues proviene del término original *habēre*.

Si lo anterior es así, *habilis* habría significado en una primera noción “algo cómodo o llevadero”, algo que se tiene y se transporta sin mayor dificultad.

La cuestión se complica al momento de desentrañar el concepto, pues *vulnus* significa en latín “herida”. Así, si hay que atenerse a las raíces originales, la noción de *vulnerabilis* tendría al menos tres componentes:

1. El primero, relativo al *abilis* o *habilis*, lo cual ya quedó dicho, puede traducirse como la “capacidad de”, o quizá con mayor claridad como algo o alguien “que puede”, pero en una dimensión doble, es decir, que es capaz de realizar algo, o bien que puede ser objeto de la acción de alguien o algo.

2. La segunda parte proviene del concepto *vulnus*, el cual, debe insistirse, significa “herida”.

3. Queda en tercer lugar la partícula *dad*, la cual, debido también a su raíz latina, significa en este concepto “cualidad de”.

Con base en estos tres componentes, la definición etimológica nos arroja una vez más a la noción de que la vulnerabilidad consiste en la cualidad o característica, de alguien o algo, de llevar o de poder recibir una herida; es decir, la vulnerabilidad es la característica definitoria por excelencia de la vida, pues en sentido estricto, cualquier ser vivo podría en determinado momento, ya sea por enfermedades, accidentes, agresiones o por el propio contexto en que se vive, situarse en algún nivel de vulnerabilidad.

Por ello es relevante regresar a lo más elemental y, por decirlo de alguna manera, arcaico de nuestra lengua, para discernir qué es lo que dio origen al concepto de vulnerabilidad, y desde esa reflexión, retraer tal noción originaria a fin de resignificar lo que deberíamos estar entendiendo por la noción de vulnerabilidad humana.

Se había advertido que la definición que da la Academia de la voz “vulnerabilidad” remite al vocablo latino *vulnus*. Profundizando en ello, debe destacarse que el genitivo de tal voz es *vulnēris*. Debe recordarse que en latín existen los casos; y en lo relativo a la voz analizada se trataría del segundo caso del genitivo, el cual es relativo a un sustantivo, pero que actúa como complemento nominal de otro.

Dicho de otro modo, la voz *vulnĕris* es un nombre que se utiliza para complementar; es decir, para precisar la naturaleza de otro nombre. De ahí que en español se acepte que la voz *vulnerable* cumple una función adjetiva, pues cualifica o nos dice una característica en la que se sitúa una persona.

Pese a ello, debe decirse que esta traslación, del carácter nominativo complementario de la voz *vulnĕris*, hacia una naturaleza adjetiva debería ponerse en duda, pues gramaticalmente hablando, en lengua castellana lo adjetivo es una partícula complementaria que nos da información específica de una persona o cosa.

El adjetivo en español nos permite diferenciar los objetos o a las personas; es lo que, a final de cuentas, permitiría también generar lo que Kant habría llamado los juicios sintéticos. Por ejemplo, decir que un caballo tiene cuatro patas se apega a la definición de “juicio analítico” en Kant, pues se trataría de una oración que no amplía el conocimiento que se tiene de lo que es un caballo, pues en todo caso, un caballo, en su naturaleza, tiene por definición cuatro patas.

Si por el contrario decimos simplemente “un caballo negro”, entonces esta frase constituiría desde ya un juicio que apunta a la clase de los sintéticos, pues en la definición originaria del “ser caballo” no está implícito la cualidad de “ser negro”; así, esta precisión nos permite particularizar y determinar la acción o pasión que corresponde al caballo en particular, caracterizado como “negro”.

Pues bien, el segundo caso del genitivo tiene una función distinta en la lengua latina; se trata de una construcción que se apegaría a una estructura relacional del tipo “el ‘X’ de ‘Y’”. Asimismo, el genitivo está relacionado con la idea de la “posesión”, aunque los expertos nos advierten que no debe confundirse con el caso posesivo del latín.

En esa lógica, la condición relacional que establece el segundo caso del genitivo en lo relativo a la “posesión de algo” nos revela también cuestiones fundamentales en lo que toca al concepto de vulnerabilidad; esto se verá más adelante, pero por lo pronto es pertinente señalar esta característica que se expresa en estructuras vinculadas al “material del que está hecho algo...” o bien el caso de “objetos o sujetos relacionados con...”

Como puede verse, estas ideas permiten vislumbrar un primer faro orientador respecto de cómo fue construido el concepto de “lo vulnerable” y por lo tanto, de “la vulnerabilidad”, en la lengua de Castilla; pues como ya quedó visto líneas arriba, la noción de la vulnerabilidad está vinculada a la partícula *habilis*, la cual implica “estar en posesión de”.

Estas consideraciones explican en buena medida la idea relativa a que la vulnerabilidad es una cualidad humana —adjetiva— en su acepción moderna; pero también un “algo” que se posee, o bien “que se lleva consigo”; y de ahí la relevancia de pensar en el segundo caso del genitivo latino, pues nos remite, en el análisis propuesto, a la doble dimensión de la que se habla: la de tratarse de un nombre que complementa el significado de otro, y la de señalar la “posesión o vinculación de algo”.

Repensar lo que sería el concepto *vulnus homini*, por lo tanto, podría orientar la discusión hacia otra parte, es decir, nos debería llevar a una comprensión mayor de la noción misma de lo que somos en tanto seres finitos, históricos y parte de una colectividad, políticamente organizada en nuestros días.

Vulnus homini significaría entonces “la herida del hombre”; y en tanto que hoy “hombre” debe ser asumido como lo relativo a toda la humanidad, podría ser entendido entonces como “la herida humana”; pero como ya se vio, el genitivo no denota una cuestión adjetiva, sino ese “algo que se lleva siempre consigo” pues es lo relativo a aquello que se “posee”, no como hoy se entendería la pertenencia de algo, sino como aquello que se porta desde siempre y en todo caso.

Esa idea de la *vulnerabilis* permite pensar la vulnerabilidad como una de las formas de ser, de lo que podría denominarse “las huellas de la existencia”; es decir, de las marcas, los signos que hacen reconocible la existencia humana, en su historicidad y en su finitud. De ahí también que una “huella” tal nos dé cuenta siempre de la totalidad y lo infinito incomprendible de la existencia de las personas.

En ese sentido, tal vez Kant erró en su idea de lo “sublime” y lo “sublime terrorífico”, al identificarlo con todo aquello que está fuera de nosotros y que nos impone una sensación de pavor que nos revela nuestra humana limitación, debilidad y quizá hasta pequeñez.

En efecto, parece ser que Kant se equivocó, al menos parcialmente, al confundir lo que “nos revela” nuestra finitud con la finitud misma que le preocupaba; es decir, ante el rayo, la tormenta, el oleaje inmenso del mar que se estrella en el risco, lo sublime terrorífico no está en los fenómenos que se nos aparecen ante la vista, sino en la autoconciencia del “no poder hacer nada” frente a tal magnitud de poderío.

De ahí que la propuesta de Heidegger nos alerte de la necesidad de comprender que el fenómeno no es “lo evidente” que se muestra ante nuestros ojos, sino que, por el contrario, el fenómeno es aquello “auto-ocultante”, pero que está ahí para indicarnos que debemos ir tras su “huella” y desentrañarlo para construir o intentar la construcción de un ejercicio interpretativo.

Asumir que la vulnerabilidad es la “herida que todos portamos” a lo largo de la existencia, implicaría entonces, en esta interpretación, que la vulnerabilidad no es sino la huella perenne de nuestro carácter finito, imperfecto y siempre expuesto al devenir de la historia en la que discurre cada una de nuestras existencias.

La vulnerabilidad entonces no es una “característica más” del ser humano; si la asumimos en su dimensión “nominativa”, cobra entonces pleno sentido en tanto que complementa nuestro carácter de pertenencia a la humanidad; pero, debe insistirse, este complemento no es adjetivo, sino que comparte el nivel sustantivo definitorio de lo propiamente humano.

Debe insistirse: *vulnus homini* nos dice “la herida humana”; pero también podría interpretarse como “la herida que siempre, en tanto que humanos, portamos y llevamos con nosotros adondequiera que vayamos”. Es cierto que esta construcción rebasa con mucho la idea tradicional de definir de manera breve la voz que busca significarse; empero, de lo que se trata no es de la obsesión definitoria de Sócrates o Platón, sino de la vocación lingüística de los seres humanos a la que apelaba Hölderlin.

El ejercicio que se propone asume, pues, que definir no es delimitar o circunscribir; sino antes bien, definir obliga a generar aperturas de sentido; a invocar una polisemia que nos lleve a la generación de la estructura más abierta posible en el hablar, y con ello, intentar llevar las palabras a su máxima expresión significativa.

Lo que se quiere decir con todo esto es que interpretar un concepto tan complejo como lo es el de la vulnerabilidad humana no puede reducirse a un ejercicio de diccionario, sino que nos obliga a acometer la tarea de explorar sus múltiples aristas y consecuencias, porque, en esta perspectiva, asumir que se habla de algo conlleva también un compromiso ético con ese hablar.

Con todo esto, a la pregunta respecto de cuál es el sentido de preguntarse hoy por el concepto de *vulnerabilidad* cabe responder que se trata de dilucidar una de las dimensiones de mayor complejidad, por ser definitoria de nuestra existencia, a la que podemos enfrentarnos hoy, porque por lo que vivimos y enfrentamos a diario, su incomprensión nos ha llevado a la generación de respuestas insuficientes sobre cómo enfrentarla y sobre todo, en torno a “cómo portarla” y “hacerla llevadera”, desde el nacimiento hasta nuestra muerte, con entera dignidad.

Con todo lo dicho, la segunda pregunta planteada al inicio del texto, a saber, ¿cuál es el sentido que puede dársele a la noción de vulnerabilidad en una sociedad como la mexicana en la segunda década del siglo *xxi*?, comienza a clarificarse, como un primer punto, en lo que a su propio planteamiento se refiere.

Lo anterior, porque como lo explicaba Heidegger en su introducción a *Ser y tiempo*, en la forma como se pregunta se encuentra el mismo germen de la respuesta. Y es en este preguntar en el que busca poner en operación la vocación crítica para plantear cómo podemos asignar un nuevo sentido a la cuestión relativa a la vulnerabilidad, en la historicidad que nos toca vivir en la sociedad mexicana del siglo *xxi*.

Esto es, el análisis que debe plantearse en torno a lo que significa ser vulnerable implica una revisión a fondo sobre lo que significa ser humano; es decir, asumir en qué consiste la humanidad de la que somos portadores define y determina lo que supone ser vulnerable, pues si bien ya ha quedado visto que la vulnerabilidad es “la portación de la herida”, no es esto lo que determina nuestra humanidad, sino a la inversa, es en tanto que somos humanos que somos siempre y en todo caso “poseedores” de esta particularidad.

Queda insistir en el hecho de que “ser poseedores” de esta herida no se entiende a la manera de la posesión material, eco-

nómica o incluso jurídica de “un algo”; esta posesión es intrínseca a la forma en que “somos arrojados al mundo”, y cómo ese “estar de pie” en la vida nos exige reconocer y asumir, como marca permanente, el llevar con nosotros esta forma de ser tan peculiar.

Si se acepta esta idea, entonces es posible asumir que la forma como enfrentamos la vulnerabilidad es lo que caracteriza el discurrir de nuestras existencias; esto es así porque si obviamos el carácter de este ser portadores de la “herida originaria”, estaremos desconociendo uno de los elementos constitutivos de nuestra humanidad.

Por el contrario, estar conscientes de este carácter tan especial de la humanidad nos puede permitir defender a toda costa la libertad, como pilar fundante de lo que somos, y en esa lógica, defender nuestro carácter de humanidad en la búsqueda permanente de la protección compartida ante todo lo que puede ocurrirnos a partir de la “herida originaria” de la que somos poseedores y portadores.

Debe comprenderse que esta noción de “la herida originaria” no debe tomarse en el sentido clínico del término; ya se dijo que lo que podemos percibir apenas es su huella, pues al no tener un signo físico, tampoco podría revelarnos, por decirlo de algún modo, ningún síntoma.

De ahí quizá —valga el rodeo— el origen de la arrogancia humana y el constante desafío que mostramos ante la muerte; más aún, pensando en el caso de nuestra sociedad, quizá también en esto se encuentra el germen de lo que Octavio Paz llamaba nuestra eterna dualidad de irreverencia y profundo temor simultáneo ante la muerte.

La ceremonia y la celebración implícitas en las fiestas del Día de Muertos constituiría una muestra de una arraigada preconcepción de este ser vulnerable que somos en cada caso, pero envuelto en una dialéctica de la negación, desde la cual se pretende que convivimos festivamente con aquello que más nos atemoriza.

Así pues, “la huella” de esta “herida cerrada”, semioculta ante nuestros ojos, se nos revela de manera constante en nuestras contradicciones permanentes: en los rostros de la pobreza y en las miradas de la desigualdad, ante las cuales nos cruzamos todos los días e intentamos esquivarlas, como si con ello

pudiésemos escapar a la realidad de que la pobreza y la desigualdad, cuando afligen a unos, nos afligen en realidad a todos.

La idea de una “herida originaria” no debe ser entendida tampoco a la manera como se entendería el “pecado original” del libro del Génesis, pues aquélla no surge del castigo, el mandato o la determinación de un ser divino frente a la acción desobediente de los seres humanos.

Antes bien, el sentido de “lo originario” se asume en la idea de que es parte de lo que nos funda como personas; lo que caracteriza nuestra forma peculiar de ser; de entender el mundo y de situarnos en el devenir de la vida; y es en este sentido en el que debe comprenderse que nuestra vulnerabilidad, si bien nos recuerda nuestra eterna fragilidad, también nos da cuenta de la potencia creadora y de acción que en todo caso somos capaces de desplegar.

Así entendida, la vulnerabilidad no puede ser “superada” en el sentido que se le da tal término en la visión positivista o funcionalista de la realidad; no es algo que podamos dejar atrás, y ni siquiera es algo frente a lo que deberíamos “protegernos”, como se pretendió en las teorías del desarrollo del siglo xx aquí descritas.

La idea de la protección implicaría que la vulnerabilidad es algo de lo que incluso podríamos “despojarnos” mediante la acción o intervención de las instituciones públicas y privadas; por lo que en esa visión de las cosas, lo que se tiene enfrente es una dificultad menor: para superar la vulnerabilidad basta con generar capacidades personales y sociales para estar suficientemente protegidos.

Lo que no termina de comprenderse es que el carácter de ser vulnerable es constitutivo de la naturaleza humana, y que lo que debe aprenderse es a vivir con esa vulnerabilidad, no a la manera de la resignación o el ascetismo que enseñan algunos sistemas de creencias religiosas, sino a la manera espartana de la vitalidad consciente de la finitud de lo humano.

La responsabilidad que tendríamos que asumir ante tal aseveración se encuentra en la edificación de un proceso continuo de generación de lazos solidarios, en la noción de que en algún momento “la herida” de la que todos somos portadores se hará evidente; esto implicaría entender que sus “huellas” no son otra cosa que el resultado del constante paso del tiempo y

con él, de un “descubrirnos” de manera cada vez más evidente en el paso permanente que iniciamos rumbo al final de nuestra existencia desde el momento de nacer.

Comprender la vida como tragedia —en el sentido que le daba Nietzsche— no es de ningún modo trágico, en el sentido de calamidad que se le da hoy día; por el contrario, podría sostenerse que, en nuestros días, el héroe no es otro sino aquel que es capaz de llevar la vulnerabilidad a cuestras, con valor, consciencia y dignidad.

El héroe contemporáneo, nos diría Heidegger, es el poeta, y más aún, el poeta histórico, personificado en la figura de Hölderlin; y esto, porque es quizá quien en mayor medida fue capaz de acometer la tarea profunda, y también hiperfecunda, de reanimar al lenguaje, de devolverle y dotarlo de una potencia que, al ser capaz de revelarnos “la verdad del ente”, nos pone cara a cara con el ser que en cada caso somos.

En ese mismo sentido, el héroe de nuestros días, siguiendo el sendero del lenguaje, sería aquel capaz de revelarnos los senderos que nos pueden conducir “al claro del bosque”, al momento iluminador en el que somos capaces de ver con toda precisión que somos fundados por la libertad y que somos portadores de la vulnerabilidad con la que somos literalmente concebidos.

Así, la propuesta de Lévinas de dotar de vida al “Ser” de Heidegger cobra pleno sentido; porque si algo le faltó a tal idea del Ser, comprendido como el ente que en cada caso somos cada uno, fue precisamente el lado profundo y dejado de lado —paradójicamente en la filosofía de la existencia— relativo a la naturaleza “sentiente”.

Invocar este sentir, que en todo caso es compartido por toda persona, es lo que nos lleva a la posibilidad de pensar la vulnerabilidad, primero en esta dimensión de lo profundamente humano; y en un segundo sentido, como la guía para la construcción de un orden social distinto al que tenemos, y que estaría orientado no a la “protección social”, en el sentido ya dicho, sino a la construcción de un modelo de bienestar sustentado en el reconocimiento de la vulnerabilidad humana compartida.

Ése es precisamente el sentido de preguntar por la vulnerabilidad en la sociedad mexicana del siglo xxi; empero, toda-

vía no se ha mostrado todo aquello que nos permite “percibir” la “huella de nuestro ser vulnerable”; ésa es la tarea que habrá de acometerse en las siguientes páginas.

Para lograrlo, lo que se propone es abordar, haciendo caso a la fenomenología en su llamado a “volver a las cosas mismas”, tres de los fenómenos fundamentales de la existencia humana, que en todo caso pueden permitirnos comprender que la vulnerabilidad a que estamos expuestos es constitutiva de nuestro ser humano, pero al mismo tiempo, por ser tales, nos permiten pensar en un modelo de bienestar orientado no a la generación de “capacidades”, sino a la construcción de una humanidad capaz de verse a sí misma como portadora de la ya señalada “herida originaria”.