



XLII Seminario Interuniversitario de Teoría de la Educación

Hacia una teoría de la educación transformadora

Pamplona, del 19 al 21 de mayo de 2024
Universidad de Navarra

VULNERABILIDAD: IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS, ÉTICAS Y EDUCATIVAS¹.

(Ponencia: De sostenibilidades, sustentos y otras sujeciones educativas.
Sobre la fuerza creadora del mirar pedagógico)

Ramón Mínguez Vallejos
Universidad de Murcia

1. BREVE INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo se ha educado sobre la base de una filosofía que entendía al ser humano y al mundo por lo que es, por su sustantividad. En ello, la filosofía y determinada antropología ha buscado definir lo esencial del ser humano. Pero lo humano, para nosotros, no tiene una esencia o sustancia inmutable que perdura a lo largo de los tiempos, sino que partimos del supuesto de que somos seres instalados en un tiempo y en un espacio *caduco*. Es decir, somos seres circunstanciales, históricos o contruidos en y desde una cultura. Por ello, resulta contradictorio educar partiendo del único supuesto de que el hombre sea un animal racional, cuya principal meta educativa esté subordinada al individuo, a su libertad y a su raciocinio, cuando en realidad se educa en un espacio y tiempo concreto, dependiendo de los demás, conviviendo inexorablemente con el otro y cada uno se va realizando como humano vulnerable en una gozosa o conflictiva relacionalidad humanizadora.

¿Qué quiere decir que somos vulnerables y qué implica esto en la educación? Partir de la idea de la vulnerabilidad humana es lo mismo que admitir que nosotros somos frágiles, que estamos expuestos a los demás y que el mundo no está a nuestra entera disposición (Mèlich, 2021). Optamos por la vulnerabilidad como una de las principales categorías antropológicas que mejor define al ser humano y le permite desarrollar su condición humana aquí y ahora. A partir de esta categoría se entiende mejor que el hombre es un ser vivo que necesita del otro para vivir como ser humano, porque nuestra vulnerabilidad nos demanda ser prójimo, esto es, «aproximarnos al otro y vivir para el otro» (Lévinas, 2005, p. 132).

¹ Este texto forma parte de una publicación previa. Mínguez-Vallejos, R., y Gutiérrez-Sánchez, M. (2024). La pedagogía de la alteridad: implicaciones teóricas investigadoras y de práctica educadora. En Touriñán López, J. M., y Rodríguez Martínez, A. (coord.). *Pedagogía y educación, en perspectiva mesoaxiológica* (pp. 193-223). Red Iberoamericana de Pedagogía (REDIPE).

2. A PROPÓSITO DE LA VULNERABILIDAD

Con una letra clara y distinta, el Prof. Mèlich (2014) refleja el contenido básico de la vulnerabilidad con las siguientes palabras:

La vulnerabilidad (de *vulnus*, «herida») implica dependencia, relación. Un ser vulnerable es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro, al margen de la compasión. Pero lo que resulta decisivo es que, según una antropología de la vulnerabilidad, no existe posibilidad de superar este estadio de dependencia. Somos, desde el inicio, seres necesitados de acogimiento porque somos finitos, contingentes y frágiles, porque en cualquier momento podemos rompernos, porque estamos expuestos a las heridas del mundo (p. 314).

Resulta bastante evidente que, por ser vulnerables, no significa a la vez que seamos precarios. La precariedad es una situación sobrevenida, sujeta a eventualidades externas al individuo, pero no es algo constitutivo de nuestra condición. El mismo Mèlich (2021, p. 57) señala que «lo precario no es ontológico, sino social, económico, familiar; es, en una palabra, situacional. La precariedad puede superarse; la vulnerabilidad, en cambio, no». Cabe afirmar que la vulnerabilidad forma parte de nuestra entraña más original.

¿Por qué somos vulnerables? ¿Es algo propio de nuestra condición como humanos? Cabría afirmar, por ahora, que el ser humano no posee una naturaleza limitada a su biología o a su cultura, o ambas a la vez. Nacemos desnudos y pobremente dotados de condiciones naturales que nos garanticen vivir, en tanto que nuestro substrato natural es indigente, carente de los medios suficientes para hacer frente a infinidad de situaciones no deseadas como la enfermedad, el dolor o la muerte; también, nuestra sociedad no evita el que estemos expuestos a experiencias de la frustración, del sufrimiento o del mal en sus múltiples manifestaciones. Por lo que, si esto es lo común a todos los humanos, tal indigencia, de orden natural y/o cultural, nos empuja a una constante superación de esas limitaciones y a imaginar que *la vida sin el otro resulta imposible* (Nussbaum, 2013). Entonces, diríamos con Gehlen (1993), que la carencia básica del hombre es su incompletud, lo que a la vez se convierte en el punto de partida para la construcción y transformación de lo que vamos siendo como humanos, para la recreación de espacios humanizadores, proyectando sobre ellos el sentido de lo que consideramos valioso y relevante.

3. ALGUNAS IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS, ÉTICAS Y EDUCATIVAS

Admitido que nos vamos haciendo humanos a través de procesos de imitación e identificación, solo es posible aprender a ser hombre o mujer de las personas con las que convivimos. No es fácil entender el modo en que lo que vamos siendo, el modo de ingresar en la existencia, no es consecuencia solamente de una voluntad libre y autónoma, de un sujeto *per se*, ni tampoco de la habituación del comportamiento de cada humano a las normas o criterios morales establecidos por la cultura en vigor, sino porque hay un otro que me demanda una respuesta ética. Ese otro que, con su presencia (física o figurada), es prójimo, por lo que cualquier ser humano está “consagrado”, a su pesar, “a ser responsabilidad por el otro, sea el que fuere (Poiré

y Lévinas, 2009, p. 13). Así lo refleja Butler (2006, p. 165), «no comprendemos la situación de ser interpelados, la demanda que viene de otro lugar, a veces de un lugar indefinible, por la cual se articulan e insisten nuestras obligaciones». Por ello, somos *seres relacionales vinculados* a los modos de vivir de los otros.

Pero el crecimiento de lo humano no está «en el ideal ilusorio de la superación del espíritu y del ser humano, sino en mejorar en el orden moral y jurídico a la luz de nuestros conocimientos» (Gabriel, 2016, p. 289). Por eso, ante todo, si somos deficitarios y vulnerables, deberíamos aunar los esfuerzos en la transformación de los valores éticos dentro de nuestro contexto social y con lo que nos aporta la naturaleza. Y, «dentro de este horizonte de comprensión, el adjetivo *humano* ha tenido siempre un elemento de compasión y acogida del otro, como indica la parábola del samaritano: lo que nos hace *humanos* es la capacidad de *aproximarnos/aproximarnos* al otro, al que está más necesitado; y lo que nos hace in-humanos es precisamente pasar de largo ante la llamada del otro» (Beorlegui, 2019, p. 631).

De lo expresado, no resulta difícil admitir que se trata de una ficción el pensar y, en consecuencia, educar al ser humano en y desde el modelo de la autonomía o desde el modelo del cumplimiento de las normas morales en vigor, cuando ambos evitan a ese otro que demanda una respuesta ética. Justamente ambos modelos aún laten en no pocos relatos sobre lo que es y para qué educar, bien sea encaminado hacia aquel ideal de individuo soberano o moralmente virtuoso, que podrían vivir con otros ‘independientes’, o de buena voluntad, en cumplimiento de un contrato –pacto social– de no agresión mutua y respetuoso con el código moral en vigor. Con lo dicho, resulta bastante evidente que se trata de algo irreal tanto el hecho de no estar necesitado de nadie ni de nada, como dejar al libre albedrío de cada cual su deseo de actuar moralmente. Quizá esto sería la propuesta ideal o políticamente correcta de una vida realizada sin hacerse cargo del otro.

Pero este discurso, que sigue imperando en el pensamiento moderno de Occidente, ha producido no pocos cambios que se han ido plasmando en las sociedades supuestamente avanzadas. Fascinados por un mundo en desarrollo, el hombre moderno creía que estaba en posesión del “fuego prometeico”, que soñaba con transformar y superar toda limitación para alcanzar una especie de paraíso terrenal, donde la justicia y la felicidad estaba al alcance de las manos, liberándose así de cualquier obligación moral de, por y para el otro. La sustitución de Dios por la diosa Razón se encargó de consolidar los derechos humanos de cada individuo, declarando la inalienable dignidad del ser humano. Por su parte, la ciencia y la técnica, con sus espectaculares avances, alimentaba ese deseo de progreso ilimitado, de sentirse libre de cualquier atadura que lo vinculase con el otro y se vislumbraba la venida de una vida placentera, ligada al bienestar material y olvidando cualquier reconocimiento de los demás en su alteridad y en una ética de la convivialidad (Metz, 2007). Respecto del comportamiento moral, todo quedaba bajo la propia conciencia autónoma o encorsetado a la tradición cultural, porque la humana razón de cada cual podría discernir por sí misma lo bueno de lo malo (Gutiérrez, 2019).

Aunque sigue estando presente en numerosos pensadores de la educación de que la defensa y realización de los derechos humanos sería más que suficiente para traer consigo una vida humanamente justa (Rawls, 2022), o aquel convencimiento de que el carácter moral de las personas –la virtud– se adquiere a través de la práctica individual (MacIntyre, 2013) y que ello

conducirá a una vida feliz², los acontecimientos acaecidos en los últimos tiempos no dejan de poner en cuestión a tan loables deseos. El incesante crecimiento de sujetos vulnerables, colectivos empobrecidos y excluidos de la supuesta comunidad ideal de diálogo (Habermas), donde allí se determinarían los criterios verdad, justicia y bien, la numerosa ‘masa’ de los sin voz, la ‘sinrazón’ de los vencidos (Mate), el silencio de las víctimas, las personas condenadas a vivir en situaciones de constante precariedad y dependencia (Butler, Cavarero), los que, a fin de cuentas, son tratados como simple mercancía y descartados por esta sociedad explotadora y consumista (Papa Francisco, Mbembe), son la constatación de las múltiples manifestaciones de la vulnerabilidad humana que demandan una respuesta ética para llevar a cabo una vida decente.

Siendo consecuentes con lo anterior, es necesario insistir en que la vulnerabilidad es una de las condiciones humanas que preceden a la formación de la propia identidad. Eludir que somos dependientes, que venimos a este mundo no siendo deficitarios significa rechazar la posibilidad de aproximarnos a la vulnerabilidad de los otros. No cabe, por tanto, el hecho de deshacernos de nuestra condición vulnerable; si así fuera, no seríamos humanos, sino algo distinto, quizá trans-humanos. Y al no poder deshacernos de tal condición, estamos volcados ineludiblemente hacia el otro, hacia el contacto con el otro, «incluso cuando –o precisamente cuando– no hay otro ni sostén para nuestras vidas» (Butler, 2019, p. 44).

4. CONCLUYENDO

Reconocer nuestra condición de vulnerables es reconocernos que somos dependientes, cuerpo frágil necesitado de cuidados. A diferencia de aquel sujeto “autosuficiente”, que no siente el dolor, el sufrimiento o el fracaso, experimentamos en cada uno de nosotros el insoslayable límite de nuestra vulnerabilidad. Así pues, términos como interdependencia, responsabilidad, solidaridad, acogida del otro, cuidado, hospitalidad o compasión, adquieren mayor relevancia personal y social, alejándose de aquellos relatos que relegan a un segundo plano otros como el de la beneficencia, del altruismo o de las acciones voluntarias que pretenden ayudar a los demás, pero que no constituyen el bagaje básico y central de otro modo de ser humano, como tampoco están incluidos, por indispensables, en la mochila de la formación de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beorlegui, C. (2019). *Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos- o transhumano*. Universidad Pontificia de Comillas y Sal Terrae.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2019). *Deshacer el género*. Paidós.
- Gabriel, M. (2016). *Yo no soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado y Presente.
- Gehlen, A. (1993). *El hombre*. Sígueme.
- Gutiérrez, A. (2019). *Tránsito de la modernidad a la posmodernidad*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Católica de Ávila.
- Lévinas, E. (2005). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Lévinas, E. (2015). *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas*

² Lévinas (2015) recuerda que «la idea de felicidad es co-extensiva a la idea de individualidad» (p. 100).

filosóficas diversas. Trotta.

MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Austral Edit.

Mèlich, J. C. (2014). La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, nº 20, 313–331.

<https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/295373>

Mèlich, J. C. (2021). *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Tusquets.

Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Sal Terrae.

Nussbaum, M. (2013). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Paidós.

Poiré, F. y Lévinas, E. (2009). *Emmanuel Lévinas: Ensayos y conversaciones*. Arena libros.

Rawls, J. (2022). *Teoría de la justicia*. F.C.E.