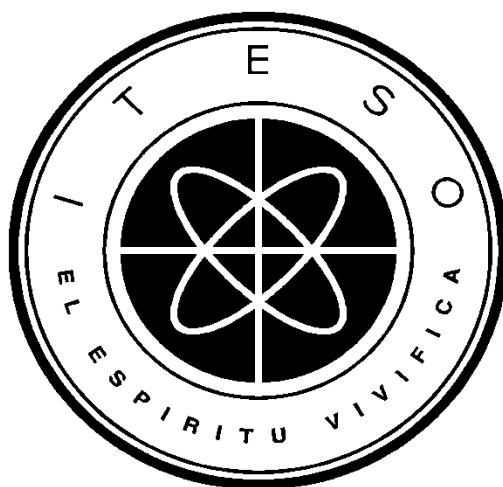


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Abrazar la fragilidad y la vulnerabilidad para habitar otra vida

ENSAYO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

Joel Hernández Díaz

TLAQUEPAQUE, JALISCO, febrero 2021

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 4 |
| LA MODERNIDAD Y SUS REPERCUSIONES ACTUALES: EL CONTEXTO DE LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO | 9 |
| 1. La Modernidad: ¿Qué es? ¿Cómo surge? | 10 |
| 1.1 Sujeto individual responsable de sí mismo | 12 |
| 1.2 Definición de la vida por caminos predeterminados..... | 16 |
| 1.3 La razón como criterio de verdad universal | 18 |
| 1.4 Fuerza de voluntad ante circunstancias y situaciones adversas..... | 21 |
| LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO | 30 |
| 2. La ideología del éxito como progreso infinito | 33 |
| 2.1 Espiritualidad e internalización de la ideología del éxito | 35 |
| 2.2 Un “yo puedo” que descalifica todo lo que no se orienta a la ideología del éxito..... | 40 |
| LA FRAGILIDAD HUMANA: UN ELEMENTO CONSTITUTIVO QUE CONFIGURA NUESTRA MANERA DE ESTAR EN LA VIDA | 43 |
| 3. Fragilidad y vulnerabilidad..... | 44 |
| 3.1 La fragilidad: una incógnita inevitable de la vida que debe ser asumida .. | 46 |
| 3.2 La fragilidad: una condición constitutiva que excede las seguridades y las certezas | 50 |
| 3.3 La fragilidad: una condición humana que abre horizontes y oportunidades en la vida | 57 |
| ÉTICA DE LA FRAGILIDAD: UN CAMINAR QUE SE VA TEJIENDO Y CONSTRUYENDO DESDE LOS OTROS Y CON LOS OTROS..... | 63 |
| 4. Ética de la fragilidad que surge desde la comunidad | 64 |
| 4.1 Ética de la fragilidad desde cuerpos vulnerables | 67 |

| | | |
|-----|---|----|
| 4.2 | Ética de la fragilidad que abraza la vulnerabilidad para habitar otra vida..... | 69 |
| 4.3 | Ética de la fragilidad como oasis y fuente de fortaleza | 74 |
| 4.4 | Un planteamiento ético de la fragilidad que es en sí mismo frágil | 76 |
| | CONCLUSIÓN | 80 |

AGRADECIMIENTO

Agradezco profundamente al Dr. Pedro Antonio Reyes Linares por haberme acompañado en todo el proceso de realización de este trabajo que ahora presento. Ha sido gracias a su ayuda, cuidado, apertura y delicadeza que esta reflexión ha llegado a puerto.

También agradezco de manera muy especial a la Dra. Cristina Cárdenas Castillo por haberme orientado en los pasos iniciales de esta búsqueda; por su tiempo, dedicación y escucha incondicional.

INTRODUCCIÓN

Para bien o para mal somos hijos e hijas del tiempo y de la vida. Nacemos en estructuras y en dinámicas que, para nuestra suerte o para nuestra desgracia, de antemano nos son dadas. De tal manera que, para nuestra mayor alegría o para nuestra mayor nostalgia, no somos nosotros quienes hemos decidido crecer y desarrollarnos dentro de la ideología del éxito que caracteriza a nuestro mundo contemporáneo, la cual, para poder llevar su curso, nos exige subordinar muchos elementos que nos son cruciales para configurarnos en nuestra aventura por el mundo. Una de las cosas que inevitablemente nos demanda y que nos exige esta ideología radica en que seamos individuos con la capacidad de disminuir y de disipar nuestra condición humana de fragilidad y de vulnerabilidad en los proyectos y en las metas que nos proponemos alcanzar, porque es un obstáculo para responder a su lógica.

No obstante, aunque tratar de desvanecer la fragilidad y la vulnerabilidad del horizonte de la vida humana sea una batalla perdida o una misión imposible, lo cierto es que bajo los lineamientos y los principios en los cuales se sostiene y se rige esta ideología, pareciera que, contra viento y marea, ella sigue demandándolo de diversas maneras. De tal forma que sigue exigiendo rendir más, acumular más y competir más para que el ser humano pueda ser realmente alguien valioso e importante en la vida, desde los parámetros que él considera relevantes. Sin embargo, para que ese rendir más y competir más sean verdaderamente efectivos, el individuo deberá ser alguien fuerte, alguien autosuficiente y no alguien frágil y vulnerable, en tanto que el ser frágil no colabora con lo que esta ideología busca y pretende realizar.

No obstante, si nuestra condición humana es que somos individuos constitutivamente frágiles y vulnerables, pero que, a la vez, estamos creciendo y desarrollándonos dentro de una ideología que busca aminorar nuestra fragilidad, entonces, ¿con qué nos quedamos? ¿Con el deseo de poder ser valiosos e importantes desde lo que concibe la ideología del éxito o intentamos conformar una manera de vivir que acoja con ternura y delicadeza nuestra condición humana de fragilidad y de vulnerabilidad?

Independientemente de lo que nos resulte más favorable para poder irnos haciendo en esta ruta de navegación por la vida, ya sea desde las demandas que contempla la ideología del éxito o desde las posibilidades y desde las oportunidades que nuestra condición de fragilidad y vulnerabilidad pueda ofrecernos si la asumimos como algo fundamental, crucial para desarrollarnos en la vida, lo cierto es que como humanidad nos encontramos en un momento histórico que nos interpela y nos invita a hacer una reflexión acerca de la fragilidad y de la vulnerabilidad dentro del contexto de la ideología del éxito de nuestro mundo contemporáneo, porque, tal vez, ella nos pueda señalar cuál sería la dimensión más esencial de nuestra humanidad, y nos podría sugerir qué es lo más conviene procurar.

Como sabemos, una de las grandes verdades de nuestro tiempo es el enorme avance científico técnico en distintos campos y disciplinas de estudio. Cada vez más nos encontramos inmersos en una sociedad hiper conectada, que algunos sociólogos recientes han denominado *la sociedad red*,¹ debido a que cuenta con los mejores aparatos tecnológicos para la comunicación espacial —donde no existen límites y fronteras— y con las más especializadas máquinas para el manejo y el control de la naturaleza.

No obstante, lo característico de esta época no sólo radica en los vertiginosos avances que día tras día se van potencializando y desarrollando con más ímpetu, sino que, además, algo que es enormemente peculiar de nuestra humanidad son los diferentes estados y situaciones de fragilidad que acompañan a todos los individuos, sin excepción alguna, pese a todo el esfuerzo que se hace por aminorarla, por excluirla, por evadirla y por desvanecerla de los proyectos y de los propósitos que los individuos se proponen llevar a buen puerto en su vida.

De modo que, así como somos testigos de los enormes avances que caracterizan a nuestras sociedades actuales, de esa misma manera nos encontramos en

¹ Manuel Castells, en su libro *Redes de indignación y esperanza*, manifiesta que nos encontramos en sociedades contemporáneas a las que se puede denominar una *sociedad red*, debido a que la programación y la conexión de redes que se han venido creando e inventando últimamente nos han llevado a que como humanidad estemos viviendo un momento histórico que nos permite y nos posibilita la comunicación humana a nivel global.

sociedades que son profundamente frágiles y vulnerables. A nivel del globo estamos presenciando muchos acontecimientos que hieren y golpean a la humanidad provocando profundos sentimientos y estados de fragilidad. Para ello, basta ver los enormes flujos migratorios que se están gestando por doquier, las dramáticas dinámicas de violencia que día a día crecen sin parar y las situaciones de pobreza, de desigualdad y de injusticia en las que viven grandes cantidades de personas en el mundo.

Sin embargo, no sólo nos encontramos en una época histórica de avances y de transformaciones constantes, y con una época preñada de fragilidad, sino que, sobre todo, nos encontramos en una sociedad que pareciera desdeñar sin más todo aquello que suena y que sabe a fragilidad, puesto que la asume como algo deficiente, que no colabora para que los seres humanos lleven a buen término los proyectos y las aspiraciones que ellos se proponen realizar en el peregrinar de la vida.

Esta pretensión de descalificar la fragilidad y la vulnerabilidad de las búsquedas y de las metas que los individuos se plantean realizar en su existencia vital responde en gran medida a que nos encontramos en una cultura que internaliza en los individuos, —a través de una economía que se ha comprendido como la ciencia de los valores—, la ideología del éxito (rendir más, acumular más y competir más) como el bien supremo, *summum bonum*, que hay que conseguir y que hay que buscar a toda costa, en tanto que, es en el *ser* o en el *no ser* exitosos en donde se juega nuestra verdadera plenitud.

Así, frente a los principios y lineamientos en los cuales se sostiene la ideología del éxito, que pareciera pretenden invalidar nuestra condición constitutiva de fragilidad y de vulnerabilidad, en este trabajo nos centraremos principalmente en profundizar en la fragilidad humana como una condición que no es sólo inevitable, sino que, además, es esencial debido a que es una condición que siempre va abriendo nuevos caminos, nuevas estructuras, nuevos modos, etc., para que los individuos se vayan

desarrollando y configurando plenamente en el mundo, con los otros y desde los otros para poder caminar en la búsqueda de nuestra propia realización.

Para llevar a cabo dicha investigación, en la primera parte de este trabajo, nos detendremos a profundizar en algunos elementos bastante importantes que consideramos se fueron fraguando y desarrollando en la Modernidad, y que, a la vez, fueron los que sirvieron de fundamento para poder fortalecer y consolidar la estructura y la dinámica que contempla la ideología del éxito en nuestras sociedades actuales, en tanto que, en este periodo se fue desarrollando un modelo de sujeto individual responsable de sí mismo, capaz de acometer grandes empresas y grandes proyectos, guiado sólo por la primacía de la razón, que se comprendía como una verdad universal, con la capacidad de guiar y orientar la actividad humana en su aventura por la vida, sin contemplar y entrever límites o fronteras que pudieran impedir semejante proyecto. Y, por el otro lado, pese a que esa razón se fue debilitando por diversas circunstancias y acontecimientos que se fueron presentando, fue a causa de ese modelo de sujeto que podía, que era capaz, que era competente, que era responsable de sí mismo, etc., que paulatinamente se fue asentando y consolidando la ideología del éxito de nuestro mundo actual.

En la segunda parte de esta investigación expondremos cómo, al contrario de la ideología del éxito, que asume y comprende la fragilidad como una condición deficiente, que no sirve y no colabora a nuestras aspiraciones y deseos más fundamentales, y que solo nos corresponde aceptar y asumir muchas veces como una cruz a cuestas que hay que cargar porque no hay otra salida, la podemos asumir como algo que es esencial y elemental para que los individuos se vayan construyendo y realizando en la vida, en tanto que es ella la que, como compañera de viaje en nuestro peregrinaje por el mundo, nos va abriendo horizontes llenos de oportunidades y de posibilidades ante la vida, ante las cosas y ante los otros.

Por último, haremos una propuesta ética de la fragilidad que se teje y que se construye desde los otros y con los otros. Es decir, reflexionaremos cómo ir encontrando los modos y las maneras de irnos haciendo en la vida, no desde los

lineamientos que contempla la ideología del éxito, ganancia, acumulación, competitividad y exclusión, sino más bien, desde las luces, desde las fuentes y desde los oasis que emergen desde nuestros cuerpos frágiles y vulnerables, para ir buscando los caminos más viables, los caminos que mejor nos ayuden a ir haciendo y encontrando verdaderamente nuestra realización tanto personal como comunitaria. Todo esto sin perder de vista que esta reflexión que hacemos es un trabajo que pretende estar abierto a nuevas propuestas, a nuevas recomendaciones y a nuevas sugerencias.

Así, sin más preámbulos, es una reflexión que en sí misma y por sí misma es, una investigación frágil; y que, lejos de tratar de tener la última palabra, es una investigación que brota de una experiencia vital, y que, pese a las dificultades y a los desafíos que surgen al tratar de hacer hablar a la propia experiencia, hemos corrido el riesgo de que sea puesta de forma escrita, con la nostalgia de que muchos elementos significativos, por razones de estilo y de fondo, hemos tenido que dejarlos fuera.

LA MODERNIDAD Y SUS REPERCUSIONES ACTUALES: EL CONTEXTO DE LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO

La Modernidad al igual que otras épocas puede ser considerada como un laberinto conceptual que interrelaciona hechos, acontecimientos, novedades, ambigüedades y contradicciones que no siempre son fáciles de definir y de describir con exactitud.² Por lo que, antes de comenzar a profundizar en algunas características propias de esta época, que nos permitan ver cómo desde aquí se fueron tejiendo y fraguando los cimientos en los cuales se sostiene la ideología actual del éxito, considero pertinente resaltar que todo acercamiento a un período específico de la historia no es de fácil realización porque la mayoría de las veces dicho trabajo contempla un amplio camino de investigaciones, debates y de discusiones que se han venido acumulando con el pasar de los años.

No obstante, pese a los desafíos que se puedan presentar al momento de hacer un recorrido somero que nos permita acercarnos a lo que nos interesa de esta época, no hay que echarnos para atrás, porque, para bien o para mal, muchos acontecimientos que aquí se dieron continúan teniendo secuelas muy vivas y profundas en nuestro presente, debido a que la magnitud de este proceso civilizatorio aún pervive en muchos escenarios económicos, políticos, sociales, culturales y personales de nuestro mundo actual.

Así, partiendo del presupuesto de las complejidades que se manifiestan al momento de acercarse a una época histórica determinada, en las siguientes líneas de esta primera parte, abordaré a grandes rasgos, en primer lugar, algunos elementos cruciales que tendré en cuenta al momento de describir lo que estoy entendiendo por Modernidad, teniendo como referente el período que va desde el siglo XVII (orígenes de las ciencias modernas) hasta la primera mitad del siglo XX. Por otro lado, profundizaré en cómo esos elementos que caracterizaron a esta época fueron los que, a su vez, araron y prepararon el terreno en el cual se sostiene y se fortalece la

² Marycely Córdova Solís, *Entre la modernidad y la globalización: la encrucijada de la cultura latinoamericana*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, 2008, p. 19. [/Dialnet-CulturaYGlobalizacionEnAmericaLatina-4015184%20\(1\).pdf](#) Consultado 03/III/2020.

ideología del éxito de nuestro mundo contemporáneo. Y, por último, señalaré cómo las consecuencias de esta ideología han tenido y seguirán teniendo repercusiones negativas en los individuos y en la sociedad, de tal modo que resulta necesario problematizarla para entrever nuevos derroteros por los cuales caminar que sean distintos a los fundamentos y a los principios en los cuales se mantiene y se fortalece esta ideología.

1. La Modernidad: ¿Qué es? ¿Cómo surge?

Como advertimos en líneas anteriores, es sumamente difícil definir con exactitud y precisión qué es la Modernidad por todo lo que ello implica. Esta época, al igual que otros periodos históricos, está preñada de novedades, significados, acontecimientos y circunstancias que paulatinamente se fueron gestando y consolidando con el pasar de los siglos. No obstante, pese a los debates, discusiones y desacuerdos que florecen a su alrededor, si algo podemos referir de esta época es que fue un tiempo en el que se dio una nueva cosmovisión de la vida, del mundo, de la naturaleza, etc., muy diferente a la época que la antecedió.

Sin lugar a duda esta nueva cosmovisión del universo, del hombre y de Dios que surgió en este periodo responde en gran medida a la revolución científica que aquí se realizó, a causa de los aportes y de las investigaciones que llevaron a cabo Nicolás Copérnico (*De Revolutionibus*), Galileo Galilei e Isaac Newton (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), durante el tiempo que va desde 1543 hasta 1687.

Giovanni Reale y Dario Antiseri manifiestan que a este lapso de 1543 a 1687 se le reconoce como *La revolución científica* en tanto que fueron estas investigaciones las que produjeron un movimiento de ideas que adquirieron rasgos distintivos con la obra de Galileo en el siglo XVII, cuyos resultados confluían con la imagen newtoniana del universo, concebido como una máquina, como un reloj, dejando atrás la cosmología aristotélico-ptolemaica que había prevalecido hasta el momento.³ Así, la nueva manera que la Modernidad iba teniendo de ver a la naturaleza y al hombre, en gran

³ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1992, p. 171.

parte era posible porque la revolución científica, al mismo tiempo que iba constituyendo grandes avances en distintos campos y disciplinas, iba provocando una revolución en la noción de saber y de conocer el mundo y a las cosas que era diferente a la época que la antecedió.

En este tenor, al reflexionar qué es y cómo surge la Modernidad, aunque de manera general, es adecuada la observación que hace Pérez-Agote cuando dice que la Modernidad “alude a una nueva conciencia del tiempo con una cronología marcada por las fechas y límites temporales formales, que contienen y enmarcan en un periodo más o menos definido precisamente eso que llamamos Modernidad, con el objetivo de poder distinguirla de otros periodos que le precedieron o que le sucedieron,”⁴ sin perder de vista que esta conciencia de tiempo relacionada con la cronología y con los límites temporales está profundamente vinculada con nuevos avances científicos, con nuevos procesos políticos, sociales y económicos que en esta época se gestaron y potencializaron. De tal modo que, aunque no podamos anotar un día puntual en el que surge esta época como tal, sí tenemos una noción de tiempo más o menos clara cuando nos referimos a ella por los procesos y acontecimientos peculiares que engloba.

No obstante, aunque en este periodo moderno se hayan dado múltiples y diversos acontecimientos y, pese a que sea un tiempo en el que quizá haya búsquedas y proyectos compartidos, así como también apuestas y cosmovisiones divergentes por toda la amplitud de avances, de investigaciones y maneras nuevas de conocer que esta época contempla, en las líneas que siguen me centraré únicamente en algunos aspectos peculiares de esta época que desde mi punto de vista fueron los que prepararon las condiciones necesarias para el desarrollo de la ideología del éxito de nuestras sociedades actuales, en la cual, pareciera que los sentimientos, acciones y emociones que no se ajustan a sus intereses se esfuman y se desvanecen del

⁴ José María Pérez-Agote, “Redescripción del concepto clásico de modernidad” en *Sociología Histórica*, Universidad de Murcia, número 7, diciembre de 2017, pp. 11-40, p. 14. <https://revistas.um.es/sh/article/view/314531>
Consultado 07/X/2020.

horizonte en tanto que impiden insertarse en la lógica que caracteriza a dicha ideología.

Así, en un primer lugar nos detendremos a profundizar en cómo se fue gestando y fraguando la idea de ser humano como un sujeto individual responsable de sí mismo, en segundo lugar, trataremos de ahondar acerca de cómo ese ser humano individual tenía que configurarse y realizarse en la vida desde caminos ya hechos en los que todas las repuestas posibles ya estaban predeterminadas. En tercer lugar, reflexionaremos cómo la razón se propuso, por decirlo de alguna manera, como criterio de verdad universal que pretendía guiar y orientar a los seres humanos en aras de encaminarse a esos fines ya predeterminados y, por último, expondremos cómo la fuerza de voluntad se propone como el sostén necesario y casi único para dichos sujetos en los momentos en los cuales las situaciones son adversas y complejas, en las que el carácter prometeico de la razón pareciera atenuado y debilitado al momento de acompañar a los individuos en la consecución de sus fines.

1.1 Sujeto individual responsable de sí mismo

“Ten valor para servirte de tu propio entendimiento, Sapere aude”,⁵ es un lema de la Modernidad que ha trascendido hasta nuestro tiempo. Su permanencia con el pasar de los siglos no ha sido en vano, puesto que crear sujetos responsables de su propia vida, de su propio destino y de sus propios proyectos, sin estar a merced de algo o de alguien que no fuera su pensamiento, ha sido uno de los ideales principales que, desde esa época, se han instalado en nuestras sociedades occidentales. Este ideal supone que es a través del entendimiento individual como se conoce con certeza, claridad y precisión el dinamismo del universo, y desde ese conocimiento es que el sujeto individual puede también, con claridad y distinción, construir y configurar su existencia.

No obstante, cabe preguntarnos ¿de dónde emerge esta evocación de atreverse a pensar por sí mismo, de atreverse a hacerse responsable de sí mismo? O más bien

⁵ Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004, p, 87.

¿De dónde surge esta osadía de dar un paso a la adultez para que el ser humano se valga por sí mismo sin la necesidad de la ayuda de las demás personas que viven a su alrededor? Un primer paso en esta osadía suponía que, si se tiene un conocimiento cierto de las condiciones que naturalmente definen nuestra existencia, se podrían prever todas las posibilidades que tenemos y elegir las mejores para nuestra vida.

René Descartes, quien es reconocido como el fundador de la filosofía moderna echando mano de la herencia intelectual de su tiempo y valiéndose de los conocimientos filosóficos, matemáticos y físicos que poseía, identificó virtualmente a la matemática —que posee un carácter de universal— con la ciencia de la naturaleza, determinando que ésta poseía un carácter matemático en todas sus funciones, desde sus partes más amplias hasta las más concretas. Esto implicaba un presupuesto básico en el sistema cartesiano, que era considerado su descubrimiento fundamental: la única base indiscutible para el conocimiento humano era la posición privilegiada de la existencia de la mente, que no dependía de ninguna otra cosa; y que podía, desde sí, establecer los criterios a partir de los cuales se podían juzgar todas las otras cosas. La mente humana, desde su posición propia y con sus facultades lógicas, entre las que se distinguen especialmente al lenguaje matemático, produce un conocimiento de la naturaleza que cumple con la claridad y distinción que exige un conocimiento universal. La mente podía representarse todas las relaciones entre las cosas, lo que le daría las condiciones para tomar y llevar a cabo cualquier elección que alguien quisiera hacer sobre su propia vida y las representarlas en términos matemáticos, porque son los que aseguran la mayor claridad y distinción.⁶

Al ser la mente humana la que desde sus propias fuerzas producía el conocimiento de la naturaleza, pero no cualquier tipo de conocimiento sino el conocimiento verdadero, Descartes se propuso “crear una especie de matemática universal [verdad universal] liberada de los números y de las figuras, que pudiera servir de

⁶ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico...*, pp. 305-307.

modelo de todos los saberes sin excepción alguna”,⁷ fundamentada en el sujeto individual, de tal modo que sería el sujeto mismo, o el *yo pensante*, el fundamento firme en el cual se habría de sostener ese modo de saber universal.

Para ello, Descartes desarrolla un método que contiene cuatro reglas cuyo objetivo fundamental radica en que el sujeto individual que las observe “no tome lo falso por verdadero, y sin ningún esfuerzo mental, aumentando gradualmente la ciencia, lo conduzca al conocimiento verdadero de todo aquello que el individuo sea capaz de conocer”.⁸ Para montar semejante empresa, Descartes en la primera regla nos dice que no hay que asumir absolutamente nada como verdadero que no sea evidente (regla primera). De tal modo que todo problema deberá ser sometido a la mayor simplicidad posible, es decir, deberá ser descompuesto en todas las partes menores necesarias para resolverlo mejor (regla segunda). Después que se ha descompuesto el problema en todas las partes menores posibles, se deberá proceder a hacer una síntesis de todos los elementos simplificados para poder transformarlos en un todo complejo y real (regla tercera). Por último, se ha de enumerar y revisar que el análisis de lo descompuesto es completo y revisar, las veces que sea necesario la corrección de la síntesis (regla cuarta).⁹

De estas cuatro reglas propuestas en el método cartesiano, nótese algo importante: la primera regla no sólo constituye el punto de partida, sino también el punto de llegada, porque no debemos de “acoger nada como verdadero, si antes no se conoce que lo es con evidencia”.¹⁰ Esta advertencia que hace Descartes, sin lugar a duda será la que enaltecerá en el buen sentido del término a cada individuo en particular, porque esta verdad evidente de la cual no se puede dudar será el sujeto mismo, es decir, será *el yo pensante*.

El sujeto pensante será la única verdad evidente absolutamente, porque para Descartes hay que dudar de todo hasta que se llegue a una verdad de la cual

⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁸ *Ibidem*, p. 314.

⁹ *Ídem*.

¹⁰ *Ídem*.

estemos totalmente seguros, una verdad que sea evidente y que no dé paso a la duda. Y, él afirma, por decirlo de algún modo, que el sujeto puede dudar de todo, de su cuerpo, de su historia, de sus amigos, de sus proyectos, de lo que siente, de lo que ama, etc., pero si de algo no puede dudar es de que está dudando, pero cuidado con esta parte, porque no significa que la duda como tal sea la verdad evidente, sino que aquí la duda sólo “constituye un paso obligatorio y provisional para llegar hasta la verdad”.¹¹

Es, pues, esta verdad evidente que Descartes propone a partir de la duda, porque la duda nos revela como pensantes, y como pensantes entonces, existentes: dudamos porque pensamos y como pensamos, entonces existimos. De ahí la famosa frase de este filósofo “pienso, luego existo”, (cogito ergo sum). Para Descartes esta es una verdad evidente que resiste toda duda. De tal forma que es “el yo como ser pensante el que se revela como lugar de una multiplicidad de ideas, que la filosofía deberá cribar con todo rigor, porque al ser el yo “cogito” la primera verdad evidente por sí misma, se convierte entonces en el edificio del nuevo saber universal”.¹² Las ideas reveladas por el yo pensante han de ser, pues, las que guíen el conocimiento y, junto con ello, son las que también han de guiar la acción y hasta la reacción que las personas puedan tener ante sus pasiones.

Ahora bien, independientemente de las críticas que se le hayan hecho a Descartes por su planteamiento, en tanto que su pensamiento, por lo menos en esta parte que hemos señalado, únicamente se reduce al yo pensante, y no al otro o a los otros sujetos que también piensan, lo cierto es que al postular al *yo pensante* individual como una verdad en sí misma, nos permite comprender por qué se le considera a la Modernidad como un tiempo en el que se fue fraguando la idea de sujeto individual concentrado en sí mismo para realizarse en el mundo, en el que la habilidad para hacerse en la vida, en los proyectos personales, etc., dependía de la capacidad y del uso de su propio entendimiento y conocimiento.

¹¹ *Ibidem*, p. 318.

¹² *Ibidem*, p. 322.

Empero, cuidado con esta posible conclusión a la que hemos llegado porque, manifestar que el ser humano se va a realizar en la vida desde su propio pensamiento no implicaba que los individuos tuvieran la libertad y la creatividad de hacer con su vida y con sus proyectos todo lo que se les antojara. Cada meta, cada objetivo, si se buscaba que fuera verdadero, firme y sólido, debía circunscribirse dentro del horizonte de la verdad universal que se le imponía como estructura lógica, clara y distinta al propio pensamiento como una necesidad. A esa necesidad se le llamó, con mayúscula, Razón. Era pues realizarse y construirse en orden a fines que ya estaban predeterminados por la naturaleza propia del pensamiento.

1.2 Definición de la vida por caminos predeterminados

Como lo veíamos más arriba en las reglas dos y tres que nos propone el método cartesiano, en el universo existe un modelo que ya está presupuesto como un todo, en tanto que es lógico pensar que todas las cosas formen un todo coherente. Es pues, un modelo ya hecho en el cual ya están predeterminadas todas las respuestas posibles, puesto que en él todas las cosas se descomponen en partes hasta llegar a algo que es una parte fundamental, que ya no puede descomponerse, para desde ahí, unir todas las partes y formar un todo complejo y real de cada una de las partes que fueron divididas y separadas.

De tal modo que este es un modelo que ya existe, que ya está presupuesto, y que rige desde dentro como una ley general en el pensamiento de cada individuo. Y, pese a que no es un modelo inventado o fabricado por ellos, así como tampoco algo que ellos puedan tocar, oler y gustar, es un modelo que ordena todas las maneras de ver, de sentir y de pensar que los seres humanos tienen en la vida.

Al ser este un modelo que se descompone y se separa hasta la última de sus partes, y también el que sintetiza y une cada una de esas partes hasta formar un todo complejo y real, a la vez permite y posibilita las condiciones para elaborar una matemática universal (verdad universal) sin figuras geométricas, sino con puras

fórmulas que suponen ese tipo de orden en las cosas, en el mundo, en la naturaleza y en el universo.

Por consiguiente, este modelo universal, que rige al pensamiento humano como una ley general que lo gobierna desde dentro, implica entonces que la definición de la vida de cada uno de los individuos, planes, propósitos, aspiraciones, sueños y esperanzas, tienen que convertirse en “partes” de ese “todo”. O mejor aún, en pasos que ordenadamente van recorriendo un camino que ya se anuncia en cada paso como una lógica, que les asegura llegar a su fin, a su todo, a su mundo ideal.

Así, decimos que la Modernidad es una época en la cual la definición de la vida ya está predeterminada, con fines y caminos claros a seguir, porque es un periodo en el que las acciones de los individuos, sus anhelos, metas y objetivos han de calcularse en la medida en que éstos se ajusten o no a ese modelo. En la medida en que se ajusten a constituirse en parte de ese mundo ideal, de proporción perfecta, con lo que se ajustan, a su vez, a la verdad universal.

Ahora bien, si para llegar a ese todo (mundo ideal) los seres humanos tienen que acoplarse y adecuarse a la estructura de dicho modelo, entonces independientemente de los múltiples y diferentes proyectos que los sujetos se propongan realizar en el mundo, éstos sólo se probarán como razonables y bien proporcionados en la medida en que cada una de las partes de esos proyectos se ciña a ese modelo que ordena y rige desde dentro. Sólo por este medio, los sujetos pueden acercarse a lograr su buen orden en el todo, es decir, el buen fin de la vida humana, tanto individual como social.

Sin embargo, esta manera predeterminada para que los individuos puedan realizarse y configurarse en el mundo, guiándose hacia un modelo de mundo y sociedad que resulta lógico y bien ordenado, pide una justificación y hace necesaria la pregunta sobre la legitimidad de esa universalidad que se concede a la razón.

1.3 La razón como criterio de verdad universal

El concepto de razón significa “una norma o proporción (*ratio*) que puede entenderse (...) como patrón o modelo por medio del cual se precisa el ser de las cosas y el orden al cual pertenecen”.¹³ Es decir, aquella razón ordena, mueve con mesura, pone a cada cosa en el lugar que le corresponde para poder llevarla al todo, concediendo a cada paso el peso e importancia necesaria para completar el camino, en comparación con todos los demás pasos. Es el todo el que define el peso de cada una de las cosas que aparecen y que entiende, como un supuesto infalible, como parte de ese todo. La razón adelanta el sentido del “todo” cuando lo que se siente es una “parte” de ese todo. En cada parte ella puede medir y ordenar su modo de ser parte de ese todo, es decir, su verdadero ser, el único que puede ser aceptado y aceptable para cualquier persona que no quiera voluntariamente renunciar a la verdad.

De acuerdo con John Caputo, la época moderna consistió precisamente en esto: “en insistir en que la razón [que ordena a cada cosa en el lugar al que pertenece para llevarla al todo] podía sostenerse en sus propios pies, que la razón podía pensar y hacer por sí misma, que la razón era autónoma y que había llegado a su madurez”.¹⁴ Es decir, es un periodo en el que se acentúa que esa razón que ordena, que estructura, que precisa el ser de cada cosa para llevarla al todo había llegado a su culmen, había llegado a su madurez, de manera tal, que podía guiar y orientar a los individuos en la búsqueda de aquella verdad que realmente le diera sentido verdadero a su existencia.

De acuerdo con Spinoza, “la verdad que interesa más que ninguna otra a la vida humana es aquella que se busca para gozar de ella y en cuyo disfrute tiene lugar la realización y la perfección de la existencia, y por lo tanto la felicidad”.¹⁵ Se trata, pues, de la búsqueda de una verdad, pero no de cualquier verdad, sino de aquella que otorga un sentido profundo a la existencia humana, y no de una verdad pasajera,

¹³ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Tomo IV*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 2998.

¹⁴ John D. Caputo, *Philosophy and theology*, Abingdon Press, Nashville, 2006, p. 7.

¹⁵ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico...*, p. 355.

superflua, o instantánea que no ayuda a la realización y a la plenitud de los seres humanos.

Es, pues, una verdad que, por decirlo de algún modo, moldea, configura y transforma la acción del ser humano en aras de dirigirse a un fin que da sentido y hondura a su existencia. Es una verdad que se extiende a todos los diferentes ámbitos de la vida de cada individuo particular —en tanto que es una verdad universal—, y desde la consideración ordenada de su historia, sus proyectos, sus opciones y sus metas busca conducirlo hacia aquello que le da sentido.

No obstante, ¿cuáles son los medios necesarios para llegar a este fin que da sentido? De acuerdo con Spinoza muchas de las dudas y de las incertidumbres que los seres humanos tienen en la vida se deben a que los placeres, las riquezas y los honores se han buscado como fines en sí mismos, y no como medios que son “partes” de un “todo”, de un fin, de una sociedad ideal. Sólo el todo que guía a cada una de las partes como medios para alcanzarlo, y no cada parte por sí misma, hace posible a los sujetos ir en la búsqueda del fin verdadero.¹⁶

Así pues, para Spinoza, es cuando los individuos conciben sus metas y aventuras como fines en sí mismos, y no como partes de un todo, que en definitiva es la felicidad, cuando surge la desconfianza, la vacilación, la desorientación, en los seres humanos. Por tanto, para que la búsqueda “de dinero, de amor a los placeres del mundo, de gloria [y de proyectos de vida]”¹⁷ no sea un obstáculo, sino un medio para la consecución de dicho fin, sólo han de usarse como partes de un todo para que realmente sirvan de utilidad para que los sujetos puedan encaminarse a esa sociedad ideal.

Sin embargo, ¿quién es el que determina hasta qué punto o hasta qué medida los medios son o no útiles para la consecución de dicho fin? Para Spinoza, la perfección e imperfección sólo son modos finitos del pensamiento humano, en tanto que todo lo

¹⁶ *Ibidem*, p. 356.

¹⁷ *Ídem*.

que existe en el universo es resultado de la substancia infinita: Dios.¹⁸ Para él, lo “bueno es aquello que sabemos con certeza que es útil, y malo en cambio lo que sabemos con certeza que nos impide poseer el bien”.¹⁹ De tal modo que, según él, todo ser humano que se esfuerza y se dispone a buscar lo que es útil para preservar su ser, es decir, para preservar su vida, sus sueños, sus anhelos, lo ha de hacer bajo la guía de la razón, porque sólo el hombre que “se ajusta y se comporta de acuerdo con la razón es el que más se encuentra en virtud y es el que, a la misma vez, es un Dios para los demás hombres”.²⁰

Así, si en este mundo ideal, al que se pretende llegar bajo la guía de la razón, se encuentran individuos que no son capaces de comprender a esa razón que ordena todos los acontecimientos como partes de un “todo”, es decir, si son sujetos que no saben o no conocen de las fórmulas matemáticas y de la lógica, entonces dichos individuos deberían someterse a los demás sujetos que sí las pueden manejar, que sí las pueden comprender, en tanto que son ellos quienes podrían asegurar su felicidad, y no su propio juicio, su propio entendimiento o su propia voluntad, que sería frágil y débil frente a la complejidad de la vida y del mundo.

Por consiguiente, el ser humano virtuoso, el ser humano que busca llegar al “todo” o a la sociedad ideal, ha de ser aquel que es capaz de comprender y de dejarse guiar y orientar por la razón suya o de otro, porque es ella la que moldea, equilibra y configura todas sus acciones para que él se pueda encarrilar en esa verdad que le da sentido a su existencia. Pero no sólo eso, sino que, además, el ser humano virtuoso ha de ser aquel que también ha de ayudar a orientar a aquellos otros individuos que por su propio juicio o por su incapacidad de entendimiento no logran ajustarse a los lineamientos y principios que postula la razón.

No obstante, si éstas son las condiciones para que el sujeto se realice en la vida, donde todo debe ser circunscrito bajo los postulados que impone la razón, puesto que ella es la que guía, la que orienta, entonces, ¿qué más le queda al individuo,

¹⁸ *Ibidem*, p. 372.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ídem*.

sino ajustarse a dicha lógica de pensamiento, debido a que no existe otro camino que lo pueda conducir a la verdadera plenitud y realización?

De acuerdo con Descartes, una de las razones por las cuales el hombre yerra y se desorienta en la vida, es que no siempre se muestra fiel a la claridad y a la distinción que la razón le proporciona, de tal modo que, pese a que sus facultades estén bien, en los juicios que el hombre hace, no sólo interviene el intelecto, sino también la voluntad, y cuando la voluntad no se adecúa al entendimiento, —que es el que elabora ideas claras y distintas—, el sujeto se precipita a hacer juicios que niegan o afirman algo sin tener la suficiente claridad y distinción de eso que niega o de eso que afirma y, al no tener dicha distinción y claridad, él yerra, se equivoca y se desorienta en la vida, puesto que no se ha dejado conducir por la claridad y distinción de la razón, sino por la voluntad.

Por tanto, para evitar que los individuos se equivoquen, vacilen o fracasen en sus aspiraciones y en sus deseos vitales, la voluntad no ha de concebirse como un fin en sí misma, sino como un medio que también es parte de un todo, que no se adelanta a la razón, sino que se deja ordenar por ella, que es clara y distinta, que no se deja manipular ni engañar, sino que antes bien, sabe ordenar todo (pasiones, sentimientos, fantasías, etc.) porque de lo contrario existe el riesgo de que los sujetos vayan navegando en la vida por rutas equívocas y falsas, es decir, que vayan por senderos que no se ajustan al todo, que no se ajustan a la totalidad.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando esa razón que es fuerte se debilita? O, ¿qué sucede cuando más bien pareciera que esa razón que es clara y evidente no es capaz de ordenar y más bien pareciera que todo es desorden y caos, en el que se imposibilita una sana convivencia entre los seres humanos?

1.4 Fuerza de voluntad ante circunstancias y situaciones adversas

Ante esta razón que es fuerte, que es capaz; esta razón que guía y que orienta la vida humana para llevarla al todo, dentro de la Modernidad surgieron corrientes y perspectivas de pensamiento que comenzaron a poner en tela de duda ese carácter

prometeico de la razón que debía encaminar al ser humano a su verdadera realización y plenitud. Adam Smith, teniendo como telón de fondo la doctrina calvinista, que manifestaba que el hombre después del pecado original había quedado corrompido,²¹ postulaba que para que los individuos pudieran realizarse y configurarse en la vida no debían confiarse en la “lenta e incierta determinación de la razón [así como tampoco] en la debilidad de sus poderes y en la estrechez de su comprensión”.²²

Las razones fundamentales por las cuales los sujetos ya no debían dejarse orientar por el entendimiento consistían en que, después de la caída del hombre, es decir, después del pecado original, el ser humano había roto su comunicación con Dios, quedando dañado y corrompido en todas sus facultades y dentro de ellas, su capacidad de raciocinio, es decir, su capacidad de sentir la proporción de cada una de las partes respecto del todo, los medios respecto del fin, etc. De tal modo que, el entendimiento humano no era nada más que finitud e imperfección en tanto que era “algo débil envuelto en la oscuridad y en las tinieblas”.²³

En consecuencia, si las facultades humanas estaban dañadas y corrompidas y si esa razón entendida como verdad universal no era más que oscuridad e imperfección, podíamos comprender, entonces, las situaciones y circunstancias adversas en las cuales se encontraban los individuos: contextos de guerra, violencia, desorden y caos, en los que cada uno velaba por sus propios beneficios e intereses, y en los que dicha razón ponía toda su fuerza en lograr esos objetivos particulares y egoístas, desviada del fin general, que era lo que tenía que perseguir.

Esta situación de caos, de violencia y de guerra en la cual la debilidad de la razón había sido incapaz de ordenar y de armonizar, porque estaba dañada y corrompida

²¹ Andrés Monares, “La filosofía moral de Adam Smith: sentimientos morales naturales-providenciales e irracionalidad moral del ser humano” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 57, noviembre de 2016, pp. 143-165, p. 147. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44058>

Consultado 15/X/2020.

²² *Ibidem*, pp. 153-154.

²³ *Ibidem*, p.147.

por el pecado original, la podemos ver de una manera más precisa en la meditación sobre el absolutismo que hace Thomas Hobbes, la cual hunde sus raíces sobre todo en el terror de las guerras que ensangrentaron su época.

Para Thomas Hobbes “aunque todos los bienes sean relativos, existe dentro de ellos un bien primero y originario, que es la vida de cada uno y su conservación”.²⁴ De manera que todos los proyectos y los objetivos fundamentales que los individuos se proponen en la vida han de radicar precisamente en cuidar, en proteger y en conservar el bien primero y originario. Sin embargo, el enorme problema que Hobbes miraba en esto es el siguiente: ¿Qué sucede si para conservar ese bien originario cada individuo inevitablemente tiene que agredir y atacar la vida de los otros individuos? Más aun, ¿Qué es lo que ha de sostener al individuo en aras de cuidar su bien primario cuando todo parece indicar que cuidar dicho bien implica a la vez dar paso a la guerra, al caos y al desorden en defensa de ese interés fundamental?

De acuerdo con Hobbes, “los hombres se hallan en condición de violencia y de guerra de todos contra todos”,²⁵ porque cada uno es un individuo con intereses propios, cada uno tiene su propio fin, que entra en competencia con los fines de los otros. Por su naturaleza corrompida no pueden aspirar ni comprender un bien general, un interés común, y cada uno se queda preso en sus propios intereses. Por ende, cuando cada individuo en particular se encamina a cuidar su fin (su vida), puede que se exponga a la muerte violenta por parte de otro individuo, debido a que las mismas cosas que le sirven a cierto sujeto para preservar su fin, pueden ser, a la vez, destrucción y desgracia para el otro sujeto.

Así pues, en un ambiente de caos en el que no existe un mismo interés para todos en el cual los individuos puedan cooperar y trabajar de manera conjunta, sino más bien, donde cada individuo busca, desde sus propias fuerzas, la autoconservación de su vida, y está a la defensiva para que nadie le arrebatase lo que es suyo, y la voluntad se entiende como el instinto de autoconservación de cada individuo, es

²⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico...*, p. 422.

²⁵ *Ibidem*, p. 423.

donde puede comprenderse que la razón sea sustituida por la fuerza y la capacidad de aterrorizar a sus contrarios que algunos hombres puedan desarrollar. Pero esa fuerza ha de ser defendida una y otra vez.

En este sentido, Hobbes sostiene que ese deseo, esa voluntad de autoconservación natural del ser humano, posibilita que se establezcan leyes naturales, —que no son más que la racionalización de su egoísmo— que ayudan precisamente a que cada individuo pueda satisfacer su instinto natural, es decir, la autoconservación de su bien primario y original. El enunciado de estas reglas es simple: ellas serán “las que prohíban al hombre hacer todo aquello que resulte nocivo para su vida o que le quite los medios para preservarla, y omitir aquello que le sirva para conservarla mejor”.²⁶

Ahora bien, para Hobbes esas reglas no son suficientes por sí mismas para construir la sociedad, porque si lo que la regla dice es que el individuo tiene que evitar lo que resulte nocivo y usar todos los medios para conservar la propia vida, resultaría que el sujeto tendría que alejar o acabar (si se puede) con cualquiera que pudiera amenazar la vida o también tomar cualquier medio que hubiese para mejorar su posición frente a los demás. Si se siguen estas reglas, no se detiene la guerra de todos contra todos, sino que, por el contrario, se promueve esa guerra, porque el único límite que se le pondría sería el que la persona fuera tan débil que no pudiese prever una victoria sobre sus contrarios, y entonces, por conservar la vida, detuviera su agresión, hasta que tuviera una posición mejor para poder salir victorioso.

Por tanto, para Hobbes es sumamente necesario que haya un soberano que sea el más fuerte, con un poder absoluto, como el único capaz de detener la guerra y traer la paz, pero para lograr dicha finalidad, los individuos deberán depositar en él todos sus derechos, y aceptar, además, que él tendrá la potestad de imponer la espada, si es necesario, para lograr el objetivo propuesto.²⁷ De tal forma que,

una vez que el soberano haya recibido en sus manos todos los derechos de los ciudadanos, los detendrá de manera irrevocable, (...) pudiendo intervenir en

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 424.

cuestiones de opiniones, juzgando, aprobando o prohibiendo determinadas ideas, en tanto que todos los poderes están concentrados en sus manos.²⁸

Así, el soberano ha de tener la voluntad suficiente para mantener ese ejercicio de su poder, para seguir provocando ese miedo, dominando la voluntad de los otros para que sigan queriendo obedecer (guiados por el miedo). Esta voluntad fuerte del soberano ha de saber superar todos los obstáculos que pudiesen presentarse, por ejemplo, el sentir compasión por alguien que haya cometido alguna ofensa contra su autoridad, que sería tomado como una debilidad, y tendrá que usar su voluntad para castigarlo sin miramientos.

De tal modo que, sólo desde un instinto natural o un deseo innato de autoconservación es que podemos concebir que los individuos tengan que depositar en un soberano todos sus derechos, para poder evitar el caos, la violencia y la guerra de todos contra todos porque, de lo contrario, la vida misma, que es el primer bien, estará amenazada y en peligro constante.

No obstante, esto cambia con Rousseau cuando afirma que no es la voluntad del soberano la que tiene que reconocerse y mantenerse fuerte, sino la del pueblo, la voluntad popular, que quiere que la autoridad se mantenga por el bien de todos, de modo que da oportunidad a que, si el soberano no asegura ese bien, se le pueda deponer por voluntad popular, y se busque otro soberano u otro modo de gobierno que sí asegure ese bien.

Así, a diferencia de Hobbes, quien propone que el instinto natural de autoconservación es lo que lleva a los individuos a depositar todos sus derechos en un soberano que cuide los bienes de cada cual, para poder así evitar la guerra y la violencia de todos contra todos, para Rousseau, ese instinto natural de supervivencia no lleva necesariamente a la destrucción de todos contra todos o a depositar todos los derechos en un soberano, sino que posibilita que se desarrolle una fuerza de voluntad general que permita enfrentar las situaciones adversas en las sociedades complejas en las cuales se encuentran los individuos.

²⁸ *Ibidem*, p. 425.

Rousseau manifiesta que “el ser humano es originalmente justo y amoroso y no piensa en él mismo antes que en los demás”.²⁹ Es decir, que “el estado natural del hombre antes de que se constituya la contaminación que han propiciado las sociedades complejas es un lugar en el que él puede amarse a sí mismo con un amor que no obstaculiza la existencia de los sentimientos morales más primarios como la simpatía y la compasión”.³⁰ De tal forma que la condición más primaria y original del ser humano en el mundo no es un estado de guerra, de desorden y de caos, sino un estado en el que prevalece la bondad hacia los otros individuos.

En este sentido, para Rousseau la historia de la decadencia, la perversión, la guerra, etc., que existe en los seres humanos no es algo que emerja de un estado primario de los individuos como tal, sino que es algo que “comienza con la propiedad privada en la decisiva proclamación: esto es mío en exclusiva”.³¹ Entonces cada sujeto sólo vela por sus propios beneficios e intereses y en la que, además, los deseos de poder junto con la ambición crecen sin límite.

Al ser, pues, la propiedad privada la que permite y posibilita el caos, Rousseau establece que, para evitar los escenarios de violencia y guerra en los que se encuentran las sociedades civilizadas,

el único instrumento concebible para dirigir la vida de la sociedad renaturalizada del futuro tiene que ser el resultado de aunar todas las voluntades, todos los corazones. Si esto se logra, los disimulos y los poderes, los efectos del egoísmo y el mal quedarán indefectiblemente ahogados por la verdadera voz de la voluntad general, que se impondrá a cualquier voluntad particular [incluida la del soberano que, si no defiende la voluntad general, no tiene derecho a ser soberano].³²

Por consiguiente, Rousseau manifiesta que para poder salir del desorden, del caos, de la violencia, del rencor y, en definitiva, para salir del estado de guerra en el que se encuentran las sociedades, es sumamente necesario que exista una fuerza de voluntad general que emerja, no del miedo, sino más bien de la bondad primera, de

²⁹ Miguel García-Baró, *Descartes y herederos: Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2014, p. 193.

³⁰ Victoria Camps, *Breve historia de la ética*, RBA, Barcelona, 2013, p. 214.

³¹ Miguel García-Baró, *Descartes y herederos...*, p. 193.

³² *Ibidem*, p. 195.

la simpatía y de la compasión que hay en el hombre originario o natural. Así, para Rousseau, sólo por medio de esta voluntad general que no reconoce primacía a ninguna voluntad individual, pero que sí reconoce a cada uno de sus integrantes y vela por el bien común, es como los seres humanos pueden seguir peregrinando en la vida, pese a las situaciones adversas y difíciles en las cuales ellos puedan encontrarse.

Así, la voluntad general será la que los guiará en su gobierno individual y común, para evitar la guerra, pero también para enfrentar las diferentes circunstancias y obstáculos que se pudiesen presentar. Negarse a seguir esa voluntad general es irracional, porque pone en riesgo a la comunidad de la que todos dependen para subsistir. La voluntad de cada uno ha de buscar conformarse siempre con esa voluntad general. Esa voluntad general es una constante búsqueda de un buen fin para todas las empresas sociales, en las cuales cada individuo está llamado a colaborar como una parte de la tarea, haciendo lo que se supone que debería ayudar más para ella: conducir (si su razón y voluntad están bien ordenadas al todo y son, en ese sentido, fuertes para dirigir la empresa) o dejarse conducir (si su razón y voluntad no pueden ordenarse a ese bien común, por su corta edad, por su género, por su salud o por su posición social, de donde su mayor bien será ser dirigido por los que sí tengan esa fuerza), pues de ahí saldrá el mayor bien para todos. Esto justificaría, en aras del bien general, que los más frágiles en su inteligencia y voluntad sean conducidos por los más fuertes, y ellos mismos podrían reconocer ahí su bien, porque éste está subordinado a lo que la voluntad general define y persigue como bien común.

En este sentido, con lo reflexionado hasta aquí, podemos decir que nos encontramos, pues, con una Modernidad que construye un sujeto individual responsable de sí mismo, que hace su vida por caminos ya predeterminados, con fines claros que se sustentan en una razón que se concibe como criterio de verdad universal, a la que todos deberán ajustarse. Pero, sobre todo, nos encontramos en un periodo en el que, aun cuando la razón se debilita y se extenua y pareciera perder su capacidad prometeica, los individuos tendrán que valerse de una fuerza de

voluntad que se supone, si es racional, ha de sumarse a la voluntad general para poder llevar adelante los proyectos que se han propuesto. Porque, es precisamente esa fuerza de voluntad la que llevaría, en el proyecto de la Modernidad, a creer que se puede persistir confiando en la voluntad general y que en ella los sujetos van a encontrar el modo de sacar adelante su propio bien, suponiendo que si los intereses particulares entran en conflicto con esa voluntad general, han de ser dominados y subordinados a ella para evitar el caos y el desorden, porque es el ordenamiento general el que ayudará y posibilitará a cada individuo su plena realización.

De esta manera, el ordenamiento de la voluntad general, como ordenamiento racional, se internaliza en cada sujeto dentro de la sociedad y exige, desde dentro, ser respetado para asegurar el buen final del todo; manteniendo la salvedad de que, si no se diera esa subordinación del propio interés, y se pretendiera mantener el interés propio, habría siempre el recurso (también racionalmente justificado) a la violencia contra ese individuo para reducir su voluntad a la general, pues se le considerará de entendimiento o voluntad frágil, al no poder comprender su bien en el bien general. Por ejemplo, si alguna persona pidiera una protección especial por alguna condición particular, esta razón podría ser desestimada por la voluntad general, a menos que probara que es bueno para todos considerar la necesidad de esa protección especial. Si no fuera así, la persona que ostentara dicha condición sería considerada como poco apta para vivir en esa sociedad y su condición se vería como una desgracia o como una desventaja tal vez imposible de corregir y que habría únicamente que contener (en la cárcel o en un hospital, por ejemplo). Todo en aras del éxito de la sociedad en general.

Esto da lugar también a una lógica de representación, en la que algunos de los miembros de esa sociedad pueden representar con mayor claridad esa voluntad general, mientras que otros tienen que aceptar su representación y acatarla, aunque podría también haber mecanismos para quitar la representación a quien se muestre, según los mecanismos que ha dispuesto la voluntad general, indigno de representarla. Estos representantes han de estar encargados de ese éxito general, por lo que ellos mismos deben tener las características que se supone permiten y

aseguran ese éxito general (por ejemplo, tener tierras, propiedades, conocimientos, oficio, ser de un género específico, en condición de libre, etc.), y todo esto según lo que la misma voluntad general va considerando respecto del bien y éxito general a lo largo del tiempo. La búsqueda del éxito general clasifica así, también, a los individuos según su capacidad y fortaleza para ostentar las marcas de ese éxito.

En consecuencia, consideramos que estas características son las que nos permiten entrever los cimientos en los cuales se fundamenta, sostiene y fortalece la ideología del éxito, proponiendo el todo del éxito social, del que cada individuo ha de considerarse como una parte, aunque la parte que le toque sea la de ser conducido y no de conducir, debido a su fragilidad o poca fortaleza intelectual o de voluntad para integrarse en un modo más activo y propositivo a la construcción del todo. Individuos así conviene más que se auto-marginen o sean marginados de la conducción, dejando ésta para los que con mayor fuerza presenten las características que anuncian y hacen suponer más cercano el éxito social.

Es esta propuesta la que consideramos, con autores que presentaremos a continuación, como “ideología del éxito”, y reconocemos que ésta no sería posible sin la internalización en los individuos de sus mandatos como los únicos posibles y los racionalmente deseables. En esa racionalidad, los individuos habrán de empeñarse para hacérsela accesible y aceptable, de modo que su voluntad se vaya adecuando cada vez más a sus objetivos y fines. La fortaleza del entendimiento se verá y evaluará en tanto reconocerá y propondrá con claridad esos fines, como los mejores y más deseables, y la fortaleza de su voluntad consistirá en no abandonar nunca su posición y su camino hasta que esos fines se hayan conseguido o parezca haber certeza de que se conseguirán. Los individuos comprenderán así su propia posición y trabajo como una entrega al proyecto común, racionalmente determinado como el mejor para todos, como el todo mejor que todos tenemos que construir.

LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Helena Saña en su libro *La ideología del éxito*, sostiene que “nada caracteriza mejor la mentalidad del hombre de nuestros días que el afán de tener éxito a toda costa. De ahí que colmar este deseo sea considerado como lo más alto e importante que cada uno pueda lograr. Conseguir el éxito apetecido ha pasado a ser la versión moderna del *summum bonum*” (el bien supremo).³³ Porque, así como la Modernidad, cuya finalidad era llegar al “todo”, al fin o a la totalidad, uniendo todas las “partes” que formaban ese todo o ese bien universal, así sucede con la ideología del éxito actual, en tanto que, aunque en dicha ideología no haya que unir todas las “partes” para llegar a la “totalidad”, lo cierto es que el deseo del éxito se ha convertido en la supuesta verdad universal, que es común a todos los individuos, y a la cual habrá que ajustarse por medio de los signos acumulados que anuncian ese éxito precisamente porque él es el *summum bonum*.

Para Helena Saña, los aspectos fundamentales que permiten a los sujetos buscar el sumo bien, es decir el éxito, radica en acumular trofeos, en ser vencedor, en sentirse superior a los contrincantes, en gozar de la admiración y de los aplausos, etc., y se asume como el deseo más alto e importante, porque es justamente el bien universal, es el bien supremo, al cual todos los individuos deberán adaptar sus proyectos y los deseos que ellos se proponen llevar a cabo en el transcurso de su existencia vital.

Así, al ser la ideología del éxito la verdad universal y el bien supremo, el peregrinar de todo ser humano ha de consistir en perseguir el éxito a toda costa en tanto que, sólo a través del triunfo que se gana y que se acumula, es como los seres humanos podrán realizarse plenamente en la vida. De acuerdo con Helena Saña, este ajuste de los individuos a la ideología del *summum bonum* se mide en la cantidad de éxito que ellos tienen en sus metas y en sus proyectos, de tal forma que, mientras más éxito se tenga en la vida, más se encaminan los sujetos a conseguir el mejor bien.

³³ Helena Saña, *La ideología del éxito: una lectura de la crisis de nuestro tiempo*, PPC, Madrid, 2016, p. 19.

La mayor parte de los individuos parten del supuesto de que la felicidad consiste en tener éxito en sentido cuantitativo y externo. De tal modo que es el éxito lo que se impone como cantidad, sea en los negocios, la política, la cultura, la vida sexual y el mundo de los espectáculos.³⁴

Así, si dentro de esta ideología del éxito el *ser* o *no ser* feliz de cada persona se juega en la cantidad de éxito o de fracaso que el individuo pueda tener en sus proyectos y en sus propósitos, se comprende entonces que para los sujetos de nuestras sociedades contemporáneas “no hay ninguna idea que en el transcurso de los últimos siglos haya despertado tantas ilusiones y tantas esperanzas como la idea del éxito”.³⁵

Más aún, si la ideología del éxito se ha convertido en el bien supremo que todos los individuos deberán alcanzar y es, a la vez, la felicidad que todos los individuos persiguen, entonces los múltiples y diversos propósitos que los individuos hacen en la vida han de estar encaminados a “figurar en las listas de los famosos, en batir récords y en despertar el interés en las tribunas mediáticas”,³⁶ porque entre más fama y más prestigio obtengan los sujetos, más se orientan en favor de ese bien universal que todos buscan conseguir.

Es pues una ideología que al ser convertida en el sumo bien, como lo señala Heleno Saña, se convierte entonces en el ideal humano al que todos deberán ajustarse y orientarse, porque sólo en la medida en que los individuos se vayan encaminando a dicho ideal, medido en términos cuantitativos y externos (es decir, en términos de cantidad material, en términos de fama, etc.,) se manifiesta si cada sujeto se va orientando o no a esa felicidad universal, en tanto los individuos parten del supuesto de que la felicidad consiste justamente en el éxito que se va ganando y acumulando. Sin embargo, si esta ideología es un bien supremo o un ideal de felicidad universal, que es común a todos, ¿por qué entonces los proyectos, los deseos y las aspiraciones para seguir esa felicidad han de llevarse a cabo de manera individual y no colectiva, como podría suponerse desde la reflexión de Rousseau sobre la voluntad general?

³⁴ *Ibidem*, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ *Ídem*.

Ángel Emilio Muñoz en una reflexión sobre *la teoría de la utilidad*, —que tiene como telón de fondo lo que Adam Smith, John Stuart Mill y otros pensadores desarrollaron al respecto—, manifiesta que el ideal de felicidad y de bienestar general que los seres humanos debían perseguir se fundamenta en el concepto *utilitarista* cuya finalidad consistía en mejorar las condiciones de vida de la humanidad, tanto sociales como políticas, jurídicas como económicas. Para lograr semejante empresa, la economía política debía poner en marcha mecanismos que van desde el despertar de sentimientos de simpatía en los seres humanos como condición natural, hasta el uso de modelos matemáticos para poder lograrlo.³⁷ No obstante, pese a que ese concepto de utilitarismo tenía como fin “la felicidad no como búsqueda individual de utilidad y satisfacción personal, sino la felicidad general”,³⁸ dicho fin de felicidad sólo puede llevarse a cabo por medio de la responsabilidad, de la creatividad y de la capacidad individual y no necesariamente a través de la responsabilidad y de la capacidad de mecanismos o estructuras colectivas.

Para John Stuart Mill, la búsqueda de ese ideal de felicidad o la conquista de ese bienestar general sería llevado a cabo por el desarrollo de las capacidades de autogobierno de cada individuo en particular, en tanto que, conforme el individuo tuviera más responsabilidad consigo mismo y más autorrealización, más ayudaría a ir en la búsqueda de esa felicidad que todos perseguían. De tal modo que, para Mill, la fuente de la felicidad radicaba “en la categoría humana de individuos, quienes, gobernados bajo principios de libertad, igualdad y justicia, podían encontrar la felicidad [general] bajo el ejercicio de su autogobierno”.³⁹

Por consiguiente, ese ideal de felicidad que todos los individuos han de buscar alcanzar, no se persigue necesariamente a través de proyectos comunes y colectivos, sino que, más bien se busca por medio de la responsabilidad, del

³⁷ Ángel Muñoz Cardona, “la utilidad como satisfacción de sí” en *Ecos de Economía: A Latin American Journal of Applied Economics*, Eafit, Medellín, Vol. 12 No. 26. 2008, pp. 129-168, p.164. <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/ecos-economia/article/view/716>, Consultado 13/IX/2020.

³⁸ *Ibidem*, p. 132.

³⁹ *Ibidem*, p. 133.

compromiso y de la madurez individual, pues se supone que la propia utilidad individual ha de posibilitar también el ideal de felicidad de los demás individuos.

De acuerdo con este concepto del utilitarismo, la búsqueda de ese ideal de bienestar social es búsqueda de la felicidad individual, que se logra llevando a cumplimiento los intereses y deseos que supongan reportar el mayor beneficio. El supuesto es que procurar ese cumplimiento ha de redundar también en el bienestar social, en el que el individuo está implicado. Sin embargo, como subraya Heleno Saña, la consecución de esos fines cruza por una lógica de ganancia y competencia, de modo que si unos ganan más fama y más logros, otros quedan en desventaja respecto de lo que aquellos ganan.

Las razones por las que los intereses utilitaristas de cada individuo no responden necesariamente a una felicidad para todos, radican en que se persigue un ideal de felicidad o un ideal del sumo bien que no tiene límites o definición clara y que se mide en términos de una constante aproximación sin final, como ganancia, que se acumula y se puede comparar, en competencia, con los otros individuos. Así, entre más ganancia se adquiere más ganancia se persigue, entre más fama se gana, más fama se busca y, el éxito que el sujeto va logrando y obteniendo mediante dicha ganancia se mide en comparación de otros que no pudieron alcanzar esa medida. De tal forma, que quien más gana, más se prepara para competir y, en las dinámicas de competencia necesariamente hay vencedores y vencidos, y el éxito de los vencedores no puede ser éxito de los que fueron derrotados en la competencia por parecer menos eficaces para acercarse al bien supremo que todos persiguen.

2. La ideología del éxito como progreso infinito

La persecución del éxito, como bien infinito, y el culto a la acumulación como progreso en esa carrera interminable pide consagración total de la vida y del esfuerzo, sin garantizar el bienestar o la seguridad presente, en tanto que es un deseo de un éxito tan excesivo que devalúa cualquier presente como insuficiente, y como mera condición para seguir la acumulación como competencia por ganancia. Es, pues, una ideología que no puede proponer un momento claro en que se podría

alcanzar el último éxito que parara la carrera, sino que plantea un progreso continuo, sin límites y que sobrepasa todo lo que pudiese proyectarse como deseo o voluntad en concreto, y lo lleva al terreno del deseo interminable sin concreción posible. Su estructura consiste necesariamente, como lo sostiene Heleno Saña, en obtener más, en ganar más, en acumular más, sin tener un confín al cual llegar.

Esta posición la comparte también Zygmunt Bauman, para quien el progreso que persiguen nuestras sociedades actuales es fundamentalmente un proceso indetenible, que avanza sin consideración por los anhelos de cada ser humano, indiferente a sus propios sentimientos, y sobre todo, que posee una fuerza imparable y arrolladora que demanda la subordinación de cada sujeto en particular,⁴⁰ debido a que el ser o no ser feliz de cada individuo dependerá de si el individuo se ajusta o no a esta ideología. Es decir, el éxito en términos de cantidad, acumulación, etc., que cada individuo pueda tener en la vida a través de sus trabajos, proyectos y aspiraciones estribará en su adaptación al progreso como un proceso que es indetenible, que tiene como meta ir tras el bien supremo (*summum bonum*), al que nunca se terminará de llegar.

Es, pues, una ideología que implica un camino infinito, que sobrepasa cualquier proyecto concreto y finito, y a la cual habrá que consagrar toda la vida, todas las capacidades y todos los potenciales para poder ir siempre tras su curso. Y, al ser una ideología que no asegura nada ni garantiza nada, pero que contempla la competencia respecto de quien acumula más admiración, más aplausos, de quien sobresale en la lista de los famosos, etc., los sujetos siempre tendrán que estar en alerta ante quienes puedan adelantarse en el curso infinito que plantea esta ideología.

Esta dinámica de competencia dentro del proceso infinito de esta ideología radica concretamente, según Heleno Saña, en que lo que caracteriza a los sujetos de nuestras sociedades, es “la avidez de querer ganar”,⁴¹ ya sea los mejores puestos, la

⁴⁰ Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 27.

⁴¹ Heleno Saña, *La ideología del éxito...*, p. 21.

mejor fama, el mejor triunfo, la avidez de ser mejor conocido y nombrado en la medida en que se va ganando y acumulando más éxito. Pero con la condición de que ese ganar no se circunscribe en un proceso finito, sino más bien en un proceso infinito que no tiene un límite o punto de llegada final.

Sin embargo, pese a los retos y dificultades que se puedan presentar al momento de ajustarse a este proceso infinito de búsqueda del *summum bonum*, esta ideología es una realidad a la que nadie puede escapar debido a que;

el fetichismo del éxito se ha extendido a todas las esferas de la vida individual y colectiva, desde la política, el mundo de los negocios, (...) la industria de la cultura y los medios de comunicación de masas. Quien más quien menos aspira a acumular trofeos, a ser un vencedor, a sentirse superior a sus contrincantes y a gozar de la admiración y de los aplausos de las masas.⁴²

No obstante, para que este fetichismo trascienda todas las esferas de la vida, y para que los individuos respondan y se orienten a su lógica, es necesario que el deseo de la ganancia, acumulación y competencia se espiritualice e internalice en los sujetos, para que, por impulso interno, los individuos peregrinen en aras de ese deseo infinito, a costa de lo que sea, sólo quizá con la promesa de que en el transcurso de ese caminar sin fin, esta ideología irá reconstruyendo y mejorando la vida de cada uno de ellos. Se construye, pues, un sentido del éxito que el individuo sigue y obedece fielmente, aceptando lo que logra en la vida o extrañando lo que no consigue como señal de su obediencia, sin poder definir con exactitud qué puede verdaderamente significar.

2.1 Espiritualidad e internalización de la ideología del éxito

Pascal Bruckner señala que formamos parte de una humanidad en la que “la globalización es la globalización de la duda sobre los beneficios”.⁴³ Es decir, que estamos en un mundo interconectado en el que existe una integración económica, política, social y tecnológica a escala global. No obstante, para Bruckner, dentro de

⁴² *Ibidem*, pp. 19-20.

⁴³ Pascal Bruckner, *Miseria de la prosperidad: la religión del mercado y sus enemigos*, Tusquets, Barcelona, 2003, p. 34.

esa misma globalización, es decir, en ese mismo mundo interconectado, surge una duda globalizada acerca de los beneficios que trae consigo dicha globalización.

La razón por la que Bruckner afirma que nuestra situación es la globalización de la duda es que, según él, el aumento de bienestar de ese mundo globalizado únicamente está beneficiando a los más favorecidos, pero su corriente afecta a todos los países sin distinción. Así, menos del 10% de la población mundial produce y consume el 70% de los bienes y servicios, de tal manera que se podría comprender que en la globalización hay un término que sobra, el de globo, pues esta tendencia deshereda a partes enteras del planeta.⁴⁴

En consecuencia, ante un mundo globalizado en el que el bienestar sólo es para unos cuantos favorecidos y en el que el resto sólo vive las consecuencias negativas de dicha globalización, Bruckner señala que la economía en las sociedades contemporáneas, entendiéndola como la ciencia de los valores, de la valoración de actividades y tareas en un sistema social global, promete convertir al ser humano en propietario de sí mismo, en empresario de su propia vida, consagrado a la constante mejora de su éxito y de su suerte, en tanto que es una economía autónoma, disociada de toda referencia religiosa, ética y política.⁴⁵

Sin embargo, así como dicha economía promete convertir al ser humano en propietario de sí mismo, de esa misma manera lo hace responsable de su fortuna o infortunio en el arreglo global, de tal modo que el individuo ya no puede hacer responsable a los sistemas mundiales de su dicha o de su desdicha, sino que cada uno ha de hacerse responsable de sí mismo. Así, si al individuo le va mal o le va bien, es su responsabilidad. De tal modo que, con la asunción de esa responsabilidad por parte de cada individuo, el modelo económico se presenta como infalible: no importa si logra el objetivo de bien común o no, puesto que, si no lo hace, la responsabilidad es del individuo que tendría que trabajar para asegurar su propia suerte. La economía siempre cumplirá su promesa, si el sujeto trabaja para que se cumpla esa promesa.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 90.

Esta promesa de convertir al ser humano en propietario de sí mismo y en empresario de su propia suerte, a través de esta economía que se comprende como la ciencia de la valorización del trabajo, de las tareas, del uso del tiempo, del descanso etc., a escala global, se ha convertido en una forma de espiritualidad en las sociedades en tanto que, presentándose como la mejor, como la más eficiente, pretende reconstruir a la humanidad de las consecuencias (exclusión, desigualdad y mala distribución de los bienes, pues están en pocas manos) impuestas por una globalización en la que los favorecidos y beneficiados sólo son unos pocos y, en la que los desfavorecidos son las grandes mayorías.

Para Pascal Bruckner, aún en medio del naufragio generalizado de creencias y doctrinas, de estructuras sociales y políticas que desencantan, esta economía que responsabiliza al individuo de su propia suerte es la única que resiste con una vitalidad incuestionable. La economía,

hace tiempo que dejó de ser una ciencia árida, una fría actividad de la razón, para convertirse en la última forma de espiritualidad del mundo desarrollado. Precipitada en el vacío de los valores, no sólo prospera sobre la ruina de los totalitarismos y del mundo político, en realidad pretende reconstruir la integridad de la sociedad humana, erigirse en principio general de acción. Se trata de una religiosidad austera sin grandes arrebatos, pero que genera un fervor cercano al culto dentro de los esquemas y modelos económicos sofisticados.⁴⁶

No obstante, para que esta última forma de espiritualidad o, más bien, para que esta economía entendida como la ciencia de los valores, pueda erigirse como principio general de acción, ha sido necesario que los sujetos de las sociedades contemporáneas internalicen dicha espiritualidad a través del *yo puedo*, es decir, a través del individuo que es capaz, que es competente, para poder encajar bajo esa lógica.

Como lo describe Byung-Chul Han, las sociedades contemporáneas se caracterizan por el *yo puedo*,⁴⁷ es decir, por el *yo responsable* de sí mismo, que es capaz de hacer, de acumular, de competir y de triunfar, para poder así interiorizar esa forma de espiritualidad que pretende reconstruir su integridad en el estadio de la ideología del

⁴⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 16.

éxito. No obstante, no es “el yo puedo libre,” sino, “el yo puedo”, que está medido por los poderes que valen, es decir, por la economía como ciencia de las valoraciones, lo que vale la pena que se pueda, frente aquellas cosas que no valen la pena. Es pues, un yo puedo que se va construyendo desde aquello que se entiende como poder demostrar más valor que los demás, poder rendir más, poder lograr más, etc.

De tal forma que, como lo manifiesta Byung-Chul Han, la sociedad del siglo XXI es la sociedad de individuos que se caracterizan por el rendimiento y por la ganancia sin límites, en la que dicho rendimiento se desprende precisamente del exceso de positividad que emerge del sujeto que puede, del sujeto que es capaz, que demuestra que es competente de hacer cosas que todos aceptan como válidas e importantes dentro de la ideología del éxito.

Ahora bien, ¿de qué manera la espiritualidad de esa economía que se ha internalizado en los sujetos a través del “yo puedo” podría ordenar la vida, los proyectos, las aspiraciones y las búsquedas de los individuos para reconstruir la integridad humana en aras de emprender el curso infinito de la ideología del éxito? De acuerdo con Richard Sennett, nuestras sociedades contemporáneas no sólo son sociedades de rendimiento y de ganancia, sino también sociedades “inestables y fragmentarias”,⁴⁸ que son contingentes, que continuamente están en transformación o en constante cambio, debido a que son sociedades que buscan adaptarse y ajustarse a los acontecimientos y a las circunstancias que se van presentando ante políticas que a veces desencantan o que son poco confiables, como lo mirábamos con Bruckner, y que ante dicha inestabilidad y desencanto, se aferra a la economía como una ley que es estable y que se internaliza en cada sujeto como su norma interior (espiritualidad), para desde ahí poder ofrecer el mejor bien, el mejor éxito y el mejor logro.

Sin embargo, para que los individuos puedan obtener el mejor éxito en esas sociedades que son inestables y fragmentarias, es necesario que esa espiritualidad que se les ha internalizado por medio del “yo puedo”, ordene sus búsquedas, sus

⁴⁸ Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 11.

aspiraciones y sus proyectos a través de tres condiciones que son fundamentales: “un yo orientado al corto plazo, centrado en la capacidad potencial y con voluntad de abandonar la experiencia del pasado”.⁴⁹

Para Richard Sennett, las razones por las cuales estas cualidades o condiciones deberán ordenar los objetivos y las metas de cada uno de los sujetos para poder así obtener el mejor beneficio, radican en que, en primer lugar, estamos dentro de una economía que lo que busca es la ganancia, el beneficio, el éxito, y ese éxito no está diseñado ni pensado para largo plazo, sino más bien en formas de producción que son inmediatas, en las que se pueden obtener los mejores beneficios con prontitud. De ahí entonces la necesidad de un yo orientado a corto plazo.

En segundo lugar, es que si las formas de producción se diseñan a corto plazo, quiere decir que esas formas son cambiantes, son contingentes, y que se adaptan a la manera en la que se puede obtener el mejor bien en el menor tiempo posible; por tanto, se necesita para ello un individuo que esté centrado en la capacidad potencial, es decir, un sujeto que tenga talento para desarrollar las habilidades, y sobre todo, talento para saber explorar potenciales a medida que las demandas del éxito cambian. Porque, en la estructura económica de nuestra cultura las habilidades que los individuos tienen no son duraderas; al igual que en la tecnología y en las ciencias, en los medios de producción avanzados, los trabajadores necesitan reciclarse a razón de un promedio de entre cada ocho o doce años de acuerdo con las demandas que surgen. Se necesita pues tener talento para la adaptación y no tanto la experiencia que se va ganando con el pasar del tiempo.

Por último, es necesario que los sujetos aprendan a renunciar a la experiencia que se va acumulando, aprendan a saber cómo desprenderse del pasado porque, en la dinámica de la estructura capitalista contemporánea nadie es dueño del puesto que ocupa, del trabajo que tiene y, las experiencias que el sujeto ha hecho en el pasado no garantizan un lugar fijo en su lugar de función. Pareciera pues que para ir en aras de ser alguien triunfante en la vida se necesita un rasgo característico de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 12.

personalidad: aprender a descartar las experiencias vividas y estar dispuesto a empezar siempre de nuevo. Para esto es que se necesita un mandato interior que me recuerde siempre que, en esta nueva circunstancia, “yo puedo” o debo poder.

Por consiguiente, es bajo estas condiciones como la espiritualidad que contempla dicha economía a escala global se internaliza en los individuos por medio del “yo puedo”, para poder así orientarlo al rendimiento y la ganancia, pese a estar en sociedades que son contingentes y cambiantes, pero que a toda costa buscan meterse al proceso infinito que contempla la ideología del éxito, pues se supone que ése es el deseo más profundo de los individuos que las componen.

Como podemos ver, es, pues, una espiritualidad que se internaliza en los individuos a través de un “yo puedo” que no es libre, que no es auténtico, sino un “yo puedo” que ya está condicionado y determinado, para que responda de la manera más eficiente y eficaz a las demandas que contempla el rendimiento y la ganancia en nuestras sociedades contemporáneas.

2.2 Un “yo puedo” que descalifica todo lo que no se orienta a la ideología del éxito

Si partimos del supuesto de que, para que los sujetos respondan de la mejor manera a la ideología del éxito, es necesario que la espiritualidad de la economía se internalice en los sujetos que son capaces, competentes o fuertes, a través del “yo puedo”, se infiere que esto exige la exclusión y anulación de todas aquellas formas que no parecen valiosas para dicha ideología, en tanto que son vistas como distracciones, obstáculos o fragilidades respecto de las formas que sí deberían cultivarse, porque son las importantes.

De tal forma que, poder conmovirse, poder entristecerse y poder llorar por las cosas que acontecen en derredor, poder generar lazos de cariño, de amistad, de fraternidad y de hermandad duraderos que no respondan a los cambios rápidos que exigen la conquista del bienestar, el rendimiento y la ganancia en nuestras sociedades, son cosas que se ven como distracciones para el éxito que se tiene que

conquistar y lograr en el menor tiempo posible. Porque lo que se busca es dejar de lado y superar todas aquellas formas que impiden seguir la carrera interminable de logro y de triunfo.

Así pues, nos encontramos dentro de una ideología del éxito que esfuma y desvanece de su horizonte todo aquello que no sabe a utilidad; una ideología que descalifica todo aquello que no se pueda medir en términos de acumulación y logro, en tanto quedan fuera de su norma internalizada. Pero no sólo eso, sino que además nos encontramos en sociedades que, al haber interiorizado la ideología del éxito, para construirse y configurarse en la vida, buscan dejar de lado aspectos fundamentales de nuestra condición humana, porque todo aquello que no se mide en términos de éxito, como el cansancio, la tristeza, la fragilidad y la vulnerabilidad que reflejan la profundidad con que la vida y sus circunstancias nos afectan, haciendo más estables nuestras vidas y elecciones de lo que conviene a la adaptación a las nuevas circunstancias, ha de ser desdibujado y convertido en algo que debe abandonarse prontamente, según los principios y mandatos de la ideología del éxito.

Para resumir lo que hemos planteado en estos dos capítulos podemos decir que, como lo manifiesta Heleno Saña, nos encontramos en sociedades que se caracterizan por el deseo de fama, de triunfo, de logro, que se pretende llevar a cabo en el proceso indeterminable o infinito de la ideología del éxito. Hemos visto también que este modelo que contempla la ideología del éxito no es producto propiamente de nuestras sociedades contemporáneas, sino que, éste hunde sus raíces en la Modernidad en tanto que fue este periodo el que fue fraguando un modelo de sujeto responsable de sí mismo, capaz de ajustarse a un proyecto universal por medio de su razón, en tanto que de ello dependía su realización y plenitud. Y, que, aun cuando la razón se mostrara débil, incapaz de conducirlo en ese proyecto, la voluntad habría de colaborar con ese orden o fundar uno nuevo si era necesario, para poder lograrlo.

Gran parte de ese modelo se conserva en la ideología del éxito, porque, en nuestras sociedades actuales el deseo del éxito ha pasado a ser una verdad universal infinita o un bien supremo, que es común a todos los individuos y que, como señalaba

Heleno Saña, todos buscan alcanzar. Se ha subrayado que para que los sujetos se orienten hacia ese bien o felicidad infinitos, han de ser sujetos responsables de sí mismos, es decir, sujetos que pueden, sujetos que son capaces, sujetos que son competentes de internalizar esa verdad universal del éxito para ir tras él, y que las adversidades y obstáculos que se puedan presentar —cansancio, tristeza, fragilidad— son cosas que pueden superarse por medio de esa espiritualidad internalizada como fuerza de voluntad. Y todo en esta carrera interminable hasta que ya no pueda más, porque la muerte y sus signos anticipatorios (ese cansancio, tristeza, enfermedad, fragilidad) llegan siempre a la mitad del camino.

Por último, conviene problematizar y cuestionar ese “yo puedo” de la ideología del éxito en tanto que no es libre y no es auténtico, pues descalifica y desvanece del horizonte aquellos elementos constitutivos de los seres humanos que no se miden en términos de cantidad, de acumulación y de competitividad que sostienen las ambiciones de la ideología del éxito. De tal forma que, aspectos que son inherentes a la condición humana, como la fragilidad, la vulnerabilidad, la empatía, la solidaridad, que ponen obstáculos a ese “yo puedo” y a su necesaria adaptación a toda circunstancia son aspectos que se anulan y se excluyen, aunque sean elementos cruciales que definen nuestro modo de construirnos y de configurarnos en el mundo.

LA FRAGILIDAD HUMANA: UN ELEMENTO CONSTITUTIVO QUE CONFIGURA NUESTRA MANERA DE ESTAR EN LA VIDA

Como lo hemos venido reflexionando, la ideología del éxito de nuestro tiempo, caracterizada por la acumulación y la ganancia y la esclavitud de sujetos que puedan buscarlas, adaptándose a toda circunstancia, se ha vuelto el criterio central y principal para organizar la vida de los seres humanos, imponiendo un mandato interior según el cual parece que no existe la posibilidad de parar y dejar de producir, rendir y lograr éxito en la existencia.

Sin embargo, consideramos necesario problematizar y cuestionar esta ideología, debido a que, al buscar organizar y estructurar la existencia humana sólo desde aquellas cosas que saben a acumulación, a ganancia, a competencia y a beneficio individual, descarta y deja fuera muchos elementos cruciales, que son ineludibles, más todavía, esenciales, cuando los seres humanos se desarrollan y se realizan plenamente en la vida.

Un elemento esencial que se desvanece y se esfuma dentro del horizonte de esta ideología es la fragilidad humana, en tanto que, si lo que caracteriza al sujeto responsable de sí mismo es la capacidad de poder ganar más, la capacidad de poder rendir más, de siempre adaptarse competentemente a las circunstancias cambiantes entonces, todo aquello que pueda estar en situación de quebrarse, romperse y estropearse, es decir, en condición de fragilidad, se excluye y se descalifica del ideal del sujeto que puede, del sujeto que es capaz, debido a que no aporta nada bueno, nada positivo y nada eficiente de acuerdo con los lineamientos y principios que contempla la necesaria consecución del éxito. Así, desde la perspectiva que hemos desarrollado hasta ahora, dedicaremos este capítulo a analizar tres aspectos importantes para la consideración de la fragilidad como una condición constitutiva de nuestras sociedades, aunque la ideología del éxito pretenda excluirla de su construcción.

El primer punto consiste en detenernos a puntualizar de una manera concreta qué es lo que estamos entendiendo cuando nos referimos al concepto fragilidad, teniendo

presente que para comprender con más riqueza y más hondura dicho concepto, es necesario tener presente, el concepto vulnerabilidad, porque los dos términos parecen complementarios al momento de profundizar en las condiciones inherentes a nuestra constitución humana.

El segundo punto radica en analizar y reflexionar las razones por las que la fragilidad humana se ha percibido y asumido en la ideología del éxito como algo deficiente y que no sirve o no colabora en la ejecución de los proyectos que los seres humanos se proponen echar a andar en el transcurso de su existencia vital. Por último, en el tercer punto trataremos de profundizar en cómo la fragilidad humana, desde la propuesta que nos ofrece el filósofo Xavier Zubiri, lejos de ser algo ineficiente y deficiente, es más bien una condición constitutiva no sólo inevitable, sino posibilitante en nuestra condición humana, debido a que es por medio de ella, que vamos configurando nuestra manera de hacer nuestra propia existencia en el mundo y con los otros.

3. Fragilidad y vulnerabilidad

De acuerdo con el diccionario etimológico, el término fragilidad proviene del latín *fragilis*, que significa la condición de que algo pueda quebrarse o romperse y, desde una perspectiva más antropológica, la fragilidad se define como aquella condición de finitud y de límite, que es propia del ser humano frente al mundo, a las cosas y a los otros que lo sobrepasan, llevándolo a concebirse a sí mismo como un ser indefenso o susceptible de sufrir algún daño.⁵⁰

Por otro lado, la etimología del término vulnerabilidad proviene de la raíz latina *vulnus*, que significa la condición de poder ser herido, de poder ser lastimado, de

⁵⁰ Juan Carlos Ávila Morales, "Consideraciones de la fragilidad humana frente a la conducta moral del médico" en *Revista Med*, Vol. 24. Núm. 2 septiembre de 2017, pp. 117-125, p. 120.
<https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/rmed/article/view/3085/2941> Consultado 01/XII/2020.

poder ser afectado, que sería contraria a todo aquello que no puede ser dañado, herido, lastimado o atacado, es decir, a lo invulnerable.⁵¹

De tal modo que, cuando nos referimos al concepto fragilidad es inevitable, en nuestro caso, hacer alusión al concepto vulnerabilidad, debido a que consideramos que son dos términos que se fundamentan mutuamente. Sin la condición de la vulnerabilidad, es decir, sin la condición de lo que implica ser un sujeto con la capacidad de ser herido, de ser dañado o lastimado se nos imposibilita comprender cómo podría darse nuestra condición de fragilidad; o, mejor dicho, sin la vulnerabilidad como tal, se nos dificulta entender cómo surge nuestra condición de ser puestos en situaciones de quiebre o de riesgo, ante un mundo que excede nuestra finitud y en el que lo que podemos asegurar es muy limitado.

De este modo, teniendo presente la etimología de estos dos conceptos, en el presente trabajo comprendemos por vulnerabilidad la capacidad que tenemos los seres humanos de poder ser heridos, de poder ser afectados por algo distinto a nosotros, que puede atravesarnos y lastimarnos, pero también entendemos por vulnerabilidad la capacidad de que haya algo nuevo en nuestro ser, algo que no pongamos nosotros, y de que eso, que no ponemos nosotros, nos ponga en situaciones de quiebre. Así, por ejemplo, la desmesura, lo incierto y no garantizado que acontece en el mundo y no podemos anticipar, eso es algo que no lo ponemos nosotros, y que nos pone en situaciones de vulnerabilidad.

Y, por fragilidad como tal, estamos entendiendo la condición de que nuestro ser pueda ser puesto precisamente en situaciones de quiebre, en sus seguridades, en sus certezas, en sus convicciones, etc., teniendo que abrirse tanto al presente como al futuro en donde no puede garantizar todo de antemano. Es, pues, una condición de fragilidad, por decirlo de alguna manera, excesiva y desmesurada, puesto que sobrepasa a los individuos y en ella los individuos pierden la capacidad de calcular y medir todo, para hacer anticipable su presente y su futuro, de modo que quedan en

⁵¹Antonio Madrid Pérez, "Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento" en Jordi Solé, Blanch y Asun Pié Balaguer (Coords.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018, pp. 55-72, p. 58.

fragilidad respecto de su propio tiempo. Su capacidad de tratar con sus proyectos en el tiempo puede quebrarse en cualquier momento.

Así, si concebimos la vulnerabilidad como una condición humana en la que podemos ser heridos y afectados, pero también como la capacidad de que haya algo nuevo, algo que no pongamos nosotros, entonces es precisamente esa oportunidad de novedad la que nos puede poner en situación de fragilidad, quebrando nuestras seguridades y certezas, para hacer posible, precisamente, acoger esa novedad de un mundo que nos trasciende y que se nos presenta desmesurado respecto de nuestras posibilidades anteriores. Esto significa que los seres humanos somos seres frágiles por nuestra condición humana de vulnerabilidad. Los seres humanos somos susceptibles de ser tocados, lastimados o afectados por los acontecimientos que llegan con su novedad a nuestra vida, y, al ser susceptibles a ser afectados por ellos, nuestro ser puede romperse, quebrarse o estropearse, tal vez con facilidad, en el enfrentamiento con lo nuevo.

De tal modo que, si somos seres humanos que constitutivamente nos afectamos por las circunstancias o por los sucesos que se presentan en la vida, pero además, dichas circunstancias y sucesos nos ponen en situaciones de quiebre, es decir, en situaciones de fragilidad, lo que nos corresponde reflexionar en las siguientes líneas, es si ser afectados y ser puestos en situaciones de fragilidad, es algo negativo, algo deficiente y algo que no ayuda en la ejecución de los proyectos que los seres humanos nos forjamos en la vida, tal como se concibe en la ideología del éxito, o si, por el contrario, la vulnerabilidad y la fragilidad podrían ser más bien una condición fundamental que nos permite y posibilita irnos construyendo en la vida, que nos abre las oportunidades para irnos configurando en el mundo de una manera más plena, desde el inicio de nuestra vida y durante toda nuestra existencia.

3.1 La fragilidad: una incógnita inevitable de la vida que debe ser asumida

Si partimos de que vulnerabilidad es una condición que pone al ser humano en situaciones de posible quiebre, es decir, de fragilidad, obligándolo a abrirse a

horizontes y a futuros en los cuales no hay nada asegurado, porque son inciertos, podemos comprender las razones por las cuales dentro del modelo de sujeto que se creó en la Modernidad, y que aún se conserva en la ideología del éxito, la fragilidad se descalifica en los proyectos que los individuos se proponen llevar a buen puerto en la vida como una condición indeseable y un obstáculo. Si la ideología del éxito implica esforzarse en garantizar la ganancia, la acumulación y la competitividad y, si la fragilidad, por el contrario, es una condición que excede, sobrepasa el control, y puede quebrar cualquier seguridad que haya en la vida, significa entonces que esta condición es insuficiente y deficiente desde la perspectiva del éxito, porque no colabora en los proyectos que los seres humanos deben realizar para garantizar a toda costa el rendimiento, la ganancia y la competitividad.

En consecuencia, si dentro de esta ideología la fragilidad es deficiente, si es algo que no colabora para ganar, para rendir, etc., podemos comprender por qué razón la fragilidad es aceptada y reconocida únicamente con una especie de resignación, como algo con lo que tenemos que conformarnos, porque sencillamente no existe otra alternativa para poder librarse de ella, cerrándonos así, a cualquier otro horizonte de posibilidades y oportunidades que esta condición pueda ofrecernos en el transcurso de nuestra existencia vital. Lo único que se espera es que pase pronto la situación de fragilidad y podamos retomar la “normalidad” que propone la ideología del éxito.

De tal manera que, pese a que los seres humanos admitan que la fragilidad es una realidad que siempre ha estado y seguirá estando presente en el caminar de su vida, pareciera que sólo la aceptan como una cruz que hay que cargar y sostener a cuestas, como una condición inevitable de la que ningún ser humano se puede librar o escapar. Pero ello no implica que dicha condición sea buena, loable o digna de ser nuestra compañera de camino en nuestra aventura por el mundo. Sigue siendo pues, sólo una condición que nos toca asumir y reconocer sin más, y no una realidad positiva, buena, deseable, que pueda abonar algo que realmente valga la pena, algo que efectivamente sea significativo para hacernos en el mundo.

Rosita Daza de Caballero, en su reflexión acerca de la comprensión de la fragilidad humana, sostiene que la presencia del dolor que experimentamos y que vivimos en la vida es un peregrinar que nos ayuda a comprender con mayor profundidad la fragilidad que acompaña a todo ser humano, desde el inicio de su vida y durante el transcurso de toda su existencia.⁵² De tal modo que, según Daza de Caballero, los seres humanos sentimos dolor, angustia, sufrimiento, porque somos seres humanos frágiles ante la vida y ante el mundo y, aunque a veces no queramos reconocer esta condición que nos acompaña en toda nuestra vida, la manifestación del dolor siempre nos seguirá recordando nuestra fragilidad.

De acuerdo con esta autora, aunque muchas veces hayamos contrarrestado el dolor en nuestra vida por medio del desarrollo científico técnico, a medida que va pasando el tiempo verificamos un cierto incremento de nuevos dolores que cuestionan nuestra ilusión de bienestar y que emergen con toda virulencia más allá de nuestros esfuerzos por aminorar sus efectos. Ante esto ella se pregunta, ¿será pues que la presencia del dolor pone de manifiesto nuestra irremediable fragilidad humana?, o ¿será que el dolor, la soledad y los vacíos que a veces nos acompañan, de una u otra forma nos hacen caer en la cuenta de que ningún desarrollo científico puede darnos los medios apropiados para desentendernos de la presencia inquietante de la fragilidad?⁵³ Así, para ella, “el dolor es una constante de la fragilidad humana de la que no podemos escapar”.⁵⁴ Es decir, que por nuestra condición de seres humanos frágiles, no podemos exterminar el dolor de una manera definitiva de nuestras vidas, dado que, siempre somos susceptibles a que haya cosas en la vida que nos afecten, que nos duelan y nos hieran.

En este tenor, pese a que esto que desarrolla Daza de Caballero sea verdadero y perfectamente válido, respecto de nuestra condición inevitablemente frágil, considero que, en su propuesta, comprende la fragilidad humana como una realidad nuestra,

⁵² Rosita Daza de Caballero, “Dolor y cuidado; un camino hacia la comprensión de la fragilidad humana” en Luis Fernando Cardona Suárez (Ed.), *Filosofía y dolor: hacia la autocomprensión de lo humano*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014, pp. 95 -119, p. 96.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 98.

pero deficiente y negativa, y que, desafortunadamente sólo toca asumir y hacernos cargo de ella, porque, por más que busquemos e intentemos desentendernos de esta condición no la podremos disipar ni excluir por completo del horizonte de la vida humana. Es, pues, una condición que a través de los dolores que vivimos y experimentamos, nos hace ser conscientes de que en la vida hay situaciones que rompen y que quiebran nuestras seguridades, nuestras certezas, nuestras convicciones, nuestros proyectos, y no una condición de fragilidad que pueda abrirnos a nuevas posibilidades y oportunidades, que nos permitan configurarnos y construirnos en el mundo.

Adolfo Rezola, en su libro *Filosofía y fragilidad*, afirma que los seres humanos somos frágiles debido a que en nuestro código genético no tenemos dadas las respuestas para resolver el misterio de la vida que es el enigma del tiempo: el secreto de cómo situarnos en lo que nos acontece y en lo que nosotros mismos somos acontecimiento, la incógnita de cómo construir nuestras maneras de vivir.⁵⁵

Se trata pues, de una condición de fragilidad que, como lo hemos venido reflexionando, consiste necesariamente en no tener las respuestas ya incorporadas y elaboradas para responder de la mejor manera a un mundo que es dinámico, cambiante y contingente, y, mejor dicho todavía, se trata de una condición de fragilidad que se muestra como ineficiente porque no nos permite tener las respuestas ya hechas, establecidas y ya garantizadas para reaccionar de la mejor forma ante los acontecimientos y ante las circunstancias que se van presentando en el caminar de la vida, dentro de un mundo que está preñado de misterio, de incógnitas, de interrogantes, etc., que nos trascienden y nos exceden, dejando de lado cualquier otra posibilidad que pueda ofrecernos precisamente esa extrañeza y esa novedad que emergen de un mundo que siempre nos sobrepasa.

En definitiva, pareciera que la fragilidad sólo se asume y se reconoce como una condición constitutiva, que es inevitable, y que tenemos que asumir pese a que juegue de manera negativa en nuestra realización en la vida, ante el mundo y ante

⁵⁵ Rodolfo Rezola, *Filosofía y fragilidad*, Laertes Barcelona, 2014, p. 15.

los otros, y no una condición que colabore, coopere y sirva para ser creativos, innovadores y responsables unos de los otros; que nos ayude para perseguir los sueños, las aspiraciones y proyectos que tenemos en la vida. Es, más bien, algo que nos estorba y que nos impide responder con entusiasmo, con alegría y con fidelidad a los proyectos que nos planteamos llevar a cabo en nuestra existencia.

Sin embargo, si la fragilidad radica en ponernos en situaciones en las que nos podemos romper, nos podemos quebrar, ya sea en los proyectos, en las seguridades o en las búsquedas que nos planteamos en la vida y, más aún, si la fragilidad es también algo que nos abre a futuros en los que no tenemos nada asegurado, en tanto que no podemos anticipar por completo las cosas que se dan en un mundo que es novedad y enigma, considero que ello no implica necesariamente que ésta sea una condición deficiente, que nos impida u obstaculice llevar a buen puerto todas aquellas cosas que nos proponemos realizar. Antes bien, considero que la fragilidad como tal, es algo que nos ayuda para que nos vayamos haciendo en la vida, dentro de un mundo que se abre a lo incierto, donde no hay nada garantizado, porque, precisamente en eso que es incierto y que sobrepasa cualquier convicción, podemos encontrar también a otras personas, que conforman nuestra dimensión social constitutiva, que podrían ayudarnos y sostenernos.

3.2 La fragilidad: una condición constitutiva que excede las seguridades y las certezas

Para profundizar respecto de la fragilidad como una condición constitutiva de los seres humanos, pero no como algo deficiente e insuficiente, sino más bien, como una condición que excede cualquier certeza o seguridad y que nos abre, desde ahí, nuevas posibilidades y oportunidades para irnos construyendo en la vida, junto con las otras personas con las cuales convivimos, me parece pertinente apoyarme en el pensamiento del filósofo Xavier Zubiri.

Zubiri desarrolla su pensamiento filosófico desde la premisa de que el sentir humano⁵⁶ está siempre en formalidad de apertura a la realidad del mundo, los otros, las cosas, los acontecimientos, porque no es una apertura que se focaliza o que se dirige, por decirlo de alguna manera, sólo al contenido en particular que constituye a una determinada unidad (persona, mundo, cosa, etc.) sino más bien, es un sentir que está en apertura al modo en que está dándose la unidad, dejándose notar en diversos aspectos de la cosa, de modo que todo esto que “se nota” está abierto a lo demás que está notándose o podría notarse en la constitución dinámica de esa unidad. La inteligencia no queda, entonces, representándose a la cosa por sus notas, sino que está precisamente en ese dinamismo de notarse que hace posible constituir diversas representaciones de ella, conforme nuevas notas se van incorporando en el sentir. De tal forma que, al estar nuestro sentir humano en apertura a esa realidad en la que se instala; está en ella conforme ésta se le presenta como un continuo dejarse notar, permitiendo que el sentir le dé diversas figuras (diversas formas en que estaría resolviéndose la unidad de sus notas) y con esas figuras pueda comprenderla como un momento del mundo: un mundo que está constituyéndose conforme las notas van dando en el sentir inteligente diferentes modos de unidad (diferentes modos de ser cosa), inclusive el modo de unidad que se constituye libremente, que se constituye como propia de quien está sintiendo, o con la inaccesibilidad de ser únicamente propia de otra realidad sentiente (y no meramente de su especie), y que llamamos persona.

Así, para Zubiri, todas las cosas, incluidas las personas, están constituyéndose conforme se dan a notar a la inteligencia como una unidad, sin embargo, lo característico de la persona es que las notas que esencialmente constituyen su unidad como realidad (como la misma inteligencia que está sintiendo esas notas) no están determinadas por lo que ya hay en la unidad (un modelo de patrón de realización), sino que están abiertas a buscar cómo lo que les está afectando puede constituirse en unidad con todo lo que ya son. De tal manera que esas notas que están constituyendo su unidad no tienen un modo determinado de constituirse, sino

⁵⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, p. 28.

que tienen que buscarlo y determinarlo por sí mismas. Están exigidas de hacerlo, quizá con el riesgo de no poder darse unidad en lo que les afecta. Esto provoca que la inteligencia no pueda sentir las notas como algo ya definido por completo o que se pueda comprender según un patrón pre-hecho, sino que quien entiende una realidad personal (un acontecimiento, una experiencia, etc.) tendrá que renunciar a pretender captarla por completo o como ya determinada y tendrá que seguir su búsqueda para ir la conociendo, pero sabiendo que no puede anticipar sin riesgo a equivocarse lo que después podría buscar, por lo que ya ha buscado antes.

Por tanto, si la persona, por decirlo de algún modo, es la unidad de las notas que la constituyen, entonces implica que cada nota que constituye su ser persona no está cerrada en sí misma, sino que, más bien, todas son notas que siempre están y estarán en apertura y en respectividad las unas con las otras para poder estar constituyendo la unidad de persona, que nunca termina de estar haciéndose. Para Zubiri, en todas las realidades, las notas nunca están cerradas, sino siempre abiertas, y en todo caso lo que podría estar cerrado es el modo en el que las notas constituyen la unidad, porque dicho modo sería “su mero estar”, o porque su modo sigue un patrón de realización determinado o puesto de antemano.

No obstante, podríamos decir que en la persona lo que está abierto o lo que está en apertura es precisamente el modo de hacer la unidad, justamente porque hay notas que están sintiendo la realidad en tanto realidad: la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Así, este sentir la “realidad en tanto realidad” es lo que, de alguna manera, exige que la unidad de persona se tenga que buscar con las notas que van dándose a constituir su sentir, y esto no puede darse con ningún patrón determinado o ya definido de unificación: aun cuando se siguiera una costumbre o un hábito específico, lo que ellos (costumbre o hábito) determinan es el modo de buscar, pero no quita que se tenga que buscar, y, por ende, se corre el riesgo de no encontrar lo que buscan.

De tal modo que la inteligencia de la persona, por un lado, debe constituir la unidad de las notas que va sintiendo de las cosas, pero, por el otro, tiene que constituir su

propia unidad como persona. Así, la persona se encuentra en constante inquietud, teniendo que hacer frente a dos “novedades”: lo nuevo de las cosas que se están dando en el sentir y lo nuevo de lo que ella pudiese ser en esa novedad de las cosas, y eso que pudiese ser, tiene que crearlo, tiene que inventarlo, darse una manera de unidad nueva, que se crea desde las cosas que entonces comprende como posibilidades, es decir, en condiciones que hacen posible inventar esa unidad, pero que no determinan cómo tiene que hacerse o cómo tiene que ser el resultado de esa nueva unidad que está en posibilidad de crearse.

Sin embargo, pese a que la persona no sabe de antemano o no tiene un modelo pre-hecho de cómo hacerse o cómo constituir su unidad de persona ante esas novedades que se le presentan en la vida, podríamos decir que la persona no se siente completamente sola, desorientada o sin horizonte alguno en tales circunstancias, porque afortunadamente el ser humano, desde el comienzo de su vida, nace en un mundo en el que ya es el mundo de los demás, un mundo que ya está marcado por los modos en los que los demás han lidiado con las cosas y las formas que han inventado para tratar con ellas.⁵⁷ De modo que, cuando la persona nace no es colocada ni recibida dentro de ese mundo de cualquier manera, sino que son las otras personas que la colocan ahí, con las maneras propias que ellas tienen para colocarla. Así, por ejemplo, cuando un bebé nace, pese a que el calor del sol le sirva para que no sufra frío y para que pueda crecer con buena salud, no se le va a exponer o a colocar por completo al calor del sol, sino sólo el tiempo necesario para su buen crecimiento.

De este modo, todos los seres humanos somos, desde el principio, colocados en un mundo humano, que ya está definido por otras personas, las que nos acogen (padres, amigos, parientes, etc.) pero también lo que ha quedado ya como el mundo “público”, el que es para cualquier persona que venga, independientemente de quiénes en particular la reciban. Ante las novedades que la vida misma nos va presentando, desde el inicio de nuestra vida y durante nuestro peregrinaje por el mundo, nunca nos enfrentamos solos a esas novedades porque desde nuestro

⁵⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 241.

nacimiento ya hay estructuras humanas que nos van sosteniendo y nos van enseñando la manera de ir constituyendo nuestra unidad de persona en tales circunstancias.

Así, si la persona está puesta ante la novedad de la vida o ante la novedad que las cosas y que el mundo le va presentando, que la exceden y la trascienden, que la ponen en situaciones en las que la persona pueda quebrarse, romperse o ser lastimada, o dicho en otras palabras, que la ponen en condición de fragilidad y vulnerabilidad, es precisamente esa misma novedad de lo incierto, de lo nuevo, de lo no previsto de antemano, en la que nos encontramos con otros rostros humanos que desde su acción libre nos ayudan a sostenernos en tales situaciones, porque, dentro de la novedad que se presenta, en la que no hay un modelo pre-hecho de cómo enfrentarla, ahí están los otros para ayudarnos y acompañarnos, en tanto que su propia existencia también se sostiene en ese mundo de los otros, porque está abierta también a constituir con su propia creatividad ese mismo mundo para otras personas.

Sin embargo, ¿Cómo se da todo esto? ¿Cómo va aconteciendo? Zubiri en su libro *Sobre el hombre*,⁵⁸ desarrolla una propuesta bastante enriquecedora que nos puede ser de mucha ayuda para reflexionar, profundizar y comprender mejor acerca de cómo la vulnerabilidad y la fragilidad, que exceden cualquier certeza y seguridad en la vida de los seres humanos, les va abriendo nuevos horizontes, en el que emergen nuevas posibilidades y oportunidades para que los sujetos se hagan en el mundo, junto con las demás personas con las cuales comparten su existencia.

Siguiendo la propuesta de Zubiri, todo ser humano, sin excepción alguna, desde su nacimiento, es un ser que está abierto hacia las otras personas, en tanto que necesita de ellas protección y *socorro*.⁵⁹ La razón por la cual Zubiri manifiesta que desde el comienzo de la existencia todos los seres humanos necesitan del

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ Zubiri llama *socorro* a la unidad que hay entre el acudir y la ayuda que los otros pueden dar al ser humano, especialmente desde el comienzo de su vida, porque para Zubiri todo ser humano, independientemente de su estrato social, de su contexto cultural, de su lengua, etc., es alguien que constitutivamente está vertido y abierto a los demás, para que ellos atiendan su necesidad de protección y de amparo.

amparo y del cuidado de las demás personas, es que sin esta protección que se recibe y que se encuentra en el mundo de los otros, que acontece ya sea por medio de la familia, de los amigos, de la comunidad o de estructuras humanas (un orden de cosas constituidos por otros seres humanos con la capacidad de sostener a cualquier persona), ningún ser humano podría sobrevivir y hacerse en el mundo.

Así, para Zubiri, el niño al igual que otros animales se encuentra primariamente vertido a alguien, que es la madre o quien hace las veces de madre, para buscar y encontrar en ella lo que necesita: nutrición y amparo.⁶⁰ De tal manera que es la madre, o quien hace las veces de madre quien socorre su necesidad más inmediata, quien le da los esquemas humanos, quien le enseña los tratos con las cosas, con las personas, con la cultura, etc. Pero, no sólo eso, sino que también la madre es el lugar en donde el niño va a obtener los modos de atender la nutrición y el amparo de alguien otro en la comunidad humana.

En esto que plantea Zubiri, conviene detenernos en tres aspectos bastante importantes. El primer aspecto consiste en que ese carácter primario de estar constitutivamente abierto hacia los otros, no se da porque el niño así lo quiera. Cuando el niño quiere o necesita algo, no se pone a ponderar, a discernir, a buscar argumentos que justifiquen su necesidad. No se pone a reflexionar sobre los pros y los contras, o a pensar sobre los resultados y las consecuencias que pueden surgir en el momento que busca nutrición y amparo en las otras personas, porque antes de todo esto ya hay alguien (un cuidador) que se ha hecho cargo de él. Porque, como lo señalábamos, ya hay estructuras humanas, que se constituyen por notas abiertas, y que, en su carácter de apertura, sostienen, posibilitan y albergan nuevas posibilidades o nuevas vidas.

El segundo aspecto consiste en que este carácter primario de estar vertidos y abiertos no significa que el ser humano esté en la búsqueda de amparo y de socorro, en búsqueda de alguien que lo auxilie en su necesidad, porque de hecho no es él quien lo está buscando, sino que, de entrada, el ser humano es

⁶⁰ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 235.

alguien que se encuentra en una condición de vulnerabilidad y de fragilidad, en la que puede ser afectado y herido, en posibilidad de ser puesto en dinámicas y situaciones que lo quiebran y rompen, exceden y sobrepasan. Es decir, está en un estado de fragilidad en la que no tiene nada seguro o garantizado, porque las cosas se le presentan como algo que tiene que resolver y no hay una figura cierta para acertar con la resolución, sino que tiene que proponer alguna, crearla o recibirla de alguien más.

El tercer aspecto importante es que este carácter primario de estar vertidos y abiertos a los otros, implica que los otros le abren al ser humano un horizonte de compañía, de confianza, de cuidado, de protección, de socorro, ante la vida, ante los problemas, ante las cosas que son adversas y complejas, para que él vaya aprendiendo las formas de irse realizando a través de su carácter de apertura por las notas que lo constituyen, y pueda de esta manera, irse desarrollando en el mundo, en la cultura, en la comunidad, en la familia, etc.

De tal manera que, ese carácter de estar abiertos a las demás personas, en el que podemos ser afectados y tocados, poniéndonos en situaciones o en estados de posible quiebra de lo ya seguro, no significa que la condición de fragilidad tenga que ser necesariamente algo nocivo, negativo y deficiente, sino que, sobre todo, significa estar abiertos a descubrir la bondad con la que otras personas nos sostienen en las cosas de las que tenemos que hacernos cargo. Hacernos cargo siempre en plural, en convivencia, y nunca en singular. Esto nos abre a la gratitud como una condición fundamental de la inteligencia en la vida, puesto que nuestra apertura a la realidad en tanto realidad implica siempre esta dimensión de bondad como apoyo de nuestro ser. Porque cuando alguien atiende y sale al encuentro de nuestra necesidad, en ese encuentro que surge desde las notas abiertas de aquellos otros, lo que acontece nos afecta, y nos afecta para bien, puesto que es precisamente ese encuentro con los otros, el que va dejando apoyos en nuestro ser, y así se convierte en una manera que también se nos entrega para encontrar nuestros propios modos de ofrecer nuestra vida en apoyo de otras personas, y poderles brindar el cuidado y la protección que alguna vez nos fue brindado, justo en los momentos en los cuales no

sabíamos o no éramos capaces de responder ante las novedades que continuamente se presentan en la vida.

Así pues, nos encontramos con un ser humano que, desde sus primeros pasos en la vida, por las notas que lo constituyen, es alguien frágil, alguien vulnerable, abierto a los otros, para que esos otros lo atiendan y salgan a su encuentro, y puedan cuidarlo y darle protección necesaria ante su situación de fragilidad. Pero, además, nos encontramos con un ser humano que, gracias a su condición de fragilidad, es alguien que se encuentra volcado y lanzado hacia los otros que se hacen cargo y responsables de él, pero donde también él está en condición de ir aprendiendo a hacerse cargo y responsable de los otros.

Por consiguiente, es una fragilidad que lejos de ser un obstáculo o impedimento para realizarnos plenamente en la vida, a través de nuestros proyectos y propósitos, es una fragilidad compartida, que se vive desde la apertura, desde la cercanía y desde el encuentro con los otros. En definitiva, es una fragilidad que nos abre un horizonte lleno de oportunidades y posibilidades que emergen gracias a ese encuentro, a esa cercanía y a ese cuidado que acontece desde los otros, que desde una acción libre nos ayudan y nos dan un lugar en el mundo humano, y no algo deficiente que tengamos que asumir porque no existe otra salida.

3.3 La fragilidad: una condición humana que abre horizontes y oportunidades en la vida

Zubiri manifiesta que cuando el ser humano comienza su peregrinar por la vida, todo le afecta. De tal manera que hay cosas que le producen dolor, placer, satisfacción e inquietud, pero en medio de estas cosas que lo afectan, hay otras que acuden a su encuentro y lo afectan con mayor profundidad, porque configuran para él un lugar en donde su vida pueda ser posible, un mundo en el cual apoyarse, y, así, son las que le van configurando su propia vida y van dirigiendo sus pasos.⁶¹

⁶¹ *Ibidem*, p. 237.

Es decir, el ser humano por su condición de vulnerabilidad y fragilidad es alguien que es afectado por todas las cosas que acontecen o que se presentan en el ambiente en el que él se está desarrollando y desarrollando. Sin embargo, esta precisión que hace Zubiri, —de que hay cosas que lo afectan con mayor profundidad— tiene mucho sentido. En la vida hay cosas que pueden afectar al ser humano, pero dicha afección en algunas circunstancias, por decirlo de alguna manera, sólo se queda en estados como de frío, de calor, de agrado y de disgusto.⁶² Pero no son afecciones que lo marquen o que se impriman de una manera tal que puedan configurar su estar en el mundo y en la vida como para que él se vaya haciendo con las cosas y con las demás personas, desde esas afecciones.

Sin embargo, como propone Zubiri, dentro de la convivencia que se da entre el ser humano que va creciendo y la madre o la comunidad o el mundo social que lo cuida y lo protege, se va tejiendo y se va dando una relación en la que son los otros los que le van imprimiendo las maneras y los modos de configurarse en el mundo y los que a la misma vez “le van dirigiendo sus pasos”.⁶³

Por tanto, como señala Zubiri, no es que el ser humano al comienzo de su vida, tenga que imitar o aprender de las personas que son mayores que él, sino que es a la inversa: son las personas mayores las que van imprimiendo en él la impronta de lo que ellas son, de tal manera que son ellas quienes lo van haciendo semejante y parecido a ellas.⁶⁴ Y, es a esto a lo que se refiere Zubiri cuando manifiesta que, al inicio de la vida del ser humano hay cosas que lo afectan más y que son precisamente esas cosas las que lo van configurando y construyendo.

De tal forma que no significa que por la condición humana de vulnerabilidad y fragilidad que nos acompaña desde el inicio de nuestra vida, independientemente del contexto, cultura o del lugar en que nos toca crecer, nosotros tengamos que preocuparnos desde nuestras primeras andanzas en la vida respecto de cómo vamos a proceder, de cómo vamos actuar o de cómo vamos a responder ante un

⁶² *Ídem.*

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ídem.*

mundo que nos sobrepasa, porque, como lo explica Zubiri, dentro de la convivencia que vamos teniendo con los otros, son ellos los que nos van imprimiendo los modos y las maneras para colocarnos en la vida, con todo lo que ella implica: sus proezas y sus hazañas, sus desilusiones y sus desencantos.

En este tenor, algo importante que considero vale la pena subrayar y resaltar respecto de las improntas o de las huellas que los seres humanos van imprimiendo y dejando en el ser humano que va creciendo y desarrollándose, es que, las cosas que la comunidad, la cultura y el contexto imprimen en él, no necesariamente tienen que estar relacionadas con el dolor, el sufrimiento, la angustia, la tragedia o la soledad. Porque uno de los riesgos en los cuales considero que desafortunadamente caemos continuamente, es pensar que por nuestra condición de fragilidad, que nos hace ser finitos ante la novedad y desmesura del mundo, somos susceptibles a ser heridos y lastimados, reduciendo a la fragilidad únicamente a la condición de ser puestos en situaciones de dolor, de sufrimiento o de debilidad, sin tener presente que nuestra condición de fragilidad no sólo implica la capacidad de poder ser heridos o lastimados por situaciones que nos rompen o que nos quiebran, sino que nos abre también a la posibilidad de ser recibidos en una convivencia que, desde ese momento, podemos también construir con lo que nuestra propia realidad puede ofrecer.

Como lo hemos venido viendo en la propuesta de Zubiri, nuestro carácter primario de estar abiertos a los otros significa que existen otras personas que atienden, acogen y acompañan nuestra necesidad de protección y amparo. Dicho de otra forma, que ante nuestra condición de vulnerabilidad y fragilidad, existen otras personas que nos acogen, que nos reciben, que salen a nuestro encuentro, que imprimen en nosotros su manera de amar, su manera de luchar, su manera de tener esperanza. etc., de tal manera que lo que recibimos de ellas no se reduce necesariamente a dolor o a sufrimiento, sino más bien, nos ofrecen formas y estructuras humanas, que nos posibilitan y nos ayudan a ir haciendo y encontrando nuestra propia realización.

De modo que es el sostén, la cercanía y el encuentro en que somos recibidos y acogidos, por las demás personas lo que nos va abriendo nuevas miradas, nuevas delicadezas, nuevos modos, nuevas sensibilidades, nuevas aspiraciones y nuevas esperanzas acerca de cómo irnos haciendo en el mundo desde los otros y con los otros, pero donde, además, son esas nuevas oportunidades y esos nuevos horizontes los que nos van configurando, a tal grado que, a medida que pasa el tiempo, somos nosotros los que también podemos salir al encuentro de otras personas, para protegerlas, para socorrerlas, para cuidarlas, para imprimir en ellas las estructuras humanas para construirse frente a un mundo que siempre es abundante, que siempre se abre a la novedad, a la extrañeza, a la admiración, al terror, etc.

Por tanto, para ir cerrando esta tercera parte, conviene rescatar algunos aspectos importantes que nos ayuden a plantear un modo de vivir (esto lo miraremos en la cuarta parte de nuestro trabajo), en el que la fragilidad no sea asumida como algo que es negativo y deficiente, sino como algo que nos va configurando a través del pasar del tiempo en nuestro peregrinaje por la vida y que, de la misma forma, nos va abriendo posibilidades para ir haciendo y encontrando nuestra propia y plena realización con el mundo y con las cosas.

Así, lo primero que hay que señalar es que la condición de fragilidad es algo inherente a la vida humana, es un elemento constitutivo de todo ser humano, porque nuestra condición es ella misma frágil, al sentirse continuamente en un mundo que trasciende y sobrepasa las formas que podemos tener ya apropiadas en nuestra humanidad. De tal modo que no podemos ser personas sin la condición o sin la capacidad de ser tocadas, afectadas y lastimadas en situaciones y acontecimientos que nos ponen en estados y en contextos en los cuales nuestra vida misma y nuestro futuro son inciertos, donde el control es limitado y la garantía de lo que se pueda lograr, muy pobre.

La segunda que señalábamos es que el hecho de que seamos seres constitutivamente frágiles y vulnerables, que nos afectamos por las cosas que

acontecen a nuestro alrededor, no significa que sólo nos afectemos por el dolor y el sufrimiento que hay en el mundo o en los otros. Porque, así como nos afecta el dolor y el sufrimiento como algo que es distinto a nosotros, de la misma manera nos afecta la alegría, la esperanza, los anhelos, y las virtudes, en la convivencia que compartimos. Se trata, pues, de hacernos conscientes de que nuestra fragilidad y vulnerabilidad ante un mundo que nos sobrepasa no sólo permite que nos afectemos por cosas que nos pueden provocar sufrimiento y angustia, sino también, por cosas que le pueden dar norte y encanto a nuestra existencia.

Lo tercero que habríamos de tener presente es que, dentro de la ideología del éxito, la fragilidad se asume como algo deficiente porque aquella se caracteriza por la búsqueda inagotable de asegurar la ganancia, el rendimiento, la acumulación y la competencia a toda costa. Como lo hemos visto, es la exigencia de garantía (o del máximo de garantía) lo que caracteriza a esta ideología, y nuestro análisis de la condición de fragilidad inherente a la realidad personal nos indica que esa garantía es siempre precaria y, más bien, inexistente, por lo menos formulada en términos individuales. Es, pues, la ayuda de los otros, y no la competencia, lo que puede hacer emerger el carácter posibilitante de la condición de fragilidad, mostrando lo que la humanidad puede dar de sí para acoger a otras realidades personales y capacitarlas para que también ellas puedan colaborar a construir una realidad común que pueda encargarse de la novedad que se impone, a cada momento, en el sentir humano.

Por último, como lo veíamos con Zubiri, sobre todo debemos de tener presente que nuestra condición de fragilidad y de vulnerabilidad, es un carácter primario de todo ser humano de estar vertido y abierto a los otros, que posibilita que salgan a nuestro encuentro, se hagan cargo de la situación por y para nosotros, y nos puedan socorrer, proteger y cuidar en nuestra condición de necesidad. Y esos otros que salen a nuestro encuentro, no es que no sean frágiles, sino que, es precisamente por su carácter de fragilidad que se abren a nuestra fragilidad, porque hubo otros en la comunidad humana que los socorrieron y los atendieron en su necesidad, imprimiéndoles con ello el carácter y el modo de encuentro hacia los otros. De tal

manera que, nosotros al ser atendidos y acogidos por los otros, no sólo nos quedamos con la atención que ellos nos dan, sino que también vamos aprendiendo modos de atender y socorrer a algunos otros en algún momento dado.

No obstante, es sumamente importante rescatar que este carácter de apertura, que nos abraza y nos sostiene en nuestra fragilidad, no ocurre por una determinación natural o por algo que acontece por azar, sino que, es una posibilidad que personas concretas han de elegir cumplir. De tal modo que, en el momento que los otros acuden a nuestra necesidad, para darnos nutrición y amparo, dándonos la posibilidad de poder sostenernos en ellos, esta apertura de los otros no es un modo ya definido, ya hecho, sino el resultado de una acción libre que depende de opciones concretas que las personas deciden realizar y no de una determinación instalada de antemano en la sociedad que obliga a las personas a hacerlo. Postulamos que la ayuda en la fragilidad es una manera o un modo esencial para que los individuos se configuren en el mundo porque consideramos que esta es la opción más humanizante; en la que todos los individuos pueden sostenerse los unos con los otros, y desde ahí buscar hacer camino en aras de su propia realización, tanto individual como comunitaria. Pero, ¿cómo o de qué manera podemos realizar una vida que se sostenga desde la ayuda en la fragilidad y vulnerabilidad? Es lo que abordaremos en el capítulo siguiente.

ÉTICA DE LA FRAGILIDAD: UN CAMINAR QUE SE VA TEJIENDO Y CONSTRUYENDO DESDE LOS OTROS Y CON LOS OTROS

Como lo reflexionábamos en la tercera parte de este trabajo, nuestra condición humana es ella misma frágil y vulnerable, ante un mundo que la excede y la sobrepasa. Sin embargo, como lo resaltábamos con especial énfasis, esto no significa que la fragilidad, como tal, tenga que ser un obstáculo o un impedimento para que el ser humano se vaya realizando y configurando en el mundo, sino que es más bien una condición fundamental que nos va abriendo las posibilidades y las oportunidades para encontrarnos con la alteridad desbordante del mundo y, la más desbordante todavía, de las personas, para desde ahí, ir haciendo y construyendo la vida, con los otros y desde los otros.

En este sentido, asumiendo que nuestra condición de fragilidad es un elemento constitutivo fundamental que nos permite irnos realizando en la vida, en esta última parte, trataremos de plantear una propuesta ética desde la fragilidad, comprendiéndola como un caminar comunitario y colectivo que se va tejiendo desde nuestra condición de fragilidad y de vulnerabilidad, que nos abre al mundo de las posibilidades y oportunidades, una fragilidad que nos permite nuevos escenarios, nuevas aspiraciones y nuevas búsquedas, que parten desde la comunidad, familia y cultura en la que nacemos y crecemos. Todo esto sin perder de vista que dichas posibilidades y oportunidades están surgiendo en un mundo que es dinámico, que siempre se está dando en novedad, apertura al misterio y extrañeza, un mundo que muchas veces se nos presenta adverso, hostil y complejo para realizarnos a través de los acontecimientos.

Así, para navegar por esta aventura, profundizaremos, en primer lugar, en una propuesta ética de la fragilidad que surge de la vivencia comunitaria y colectiva, debido a que es precisamente desde el encuentro, la cercanía y la compañía con los otros que buscamos irnos configurando en el mundo, para desde ahí poder ir

encontrando los modos de cuidarnos y construirnos, haciendo frente a situaciones que muchas veces nos resultan adversas y complejas. En segundo lugar, manifestaremos cómo esta propuesta ética, que tiene que ver con el cuidado y con la atención de los unos para con los otros, es a la vez, fuente y oasis de fortaleza, que nos permite ser sujetos creativos, responsables, críticos, solidarios y generosos los unos con los otros, ante un mundo que es sobreabundante, pero que, por su sobreabundancia, podría ser interpretado privilegiando sus aspectos aterrantes, que pareciesen descalificar la fragilidad de la vida humana. Y, por último, haremos especial énfasis en que este planteamiento que proponemos es, en sí mismo, frágil, con la capacidad de romperse y de quebrarse, pues participa precisamente de nuestra condición de fragilidad y vulnerabilidad en desmesura de la vida y del mundo en el que nos vamos haciendo.

4. Ética de la fragilidad que surge desde la comunidad

“El término ética deriva del griego *ἦθος* [ethos], que significa costumbre y, por ello, con frecuencia se ha definido a la ética como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas”.⁶⁵ Así, a grandes rasgos, por el significado de esta palabra, podemos entender la ética como aquella disciplina que se encarga de reflexionar acerca de las costumbres que de alguna manera pretenden guiar y orientar el accionar humano en el peregrinar de los individuos en el mundo.

En nuestro caso, cuando nos referimos a una ética de la fragilidad la estamos comprendiendo como una reflexión y como una actitud de los seres humanos que tiene como finalidad y horizonte buscar y encontrar modos de cuidarnos y construirnos en la vida, sin despreciar o repudiar la fragilidad y vulnerabilidad.

Como lo hemos venido viendo, nuestro mundo contemporáneo se caracteriza por la búsqueda inagotable del éxito a toda costa, de manera que son sus principios y lineamientos de rendimiento, ganancia y competencia los que pretenden guiar y

⁶⁵José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Tomo II*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 1141.

orientar la vida de los seres humanos, en aras de obtener el mayor triunfo, el mayor logro y el mayor bien, que inevitablemente ha de ser medido en términos de cantidad y será susceptible de comparación. Esto ha de poner a cada sujeto frente a los otros como movidos por el interés de aumentar su propio éxito, usando a los otros como medios para ese éxito o, en el mejor de los casos, como socios en la búsqueda de un interés común (mientras dura esa comunión de interés).

No obstante, a diferencia de la ideología del éxito, nuestra propuesta ética de la fragilidad no busca ni pretende guiar y orientar a los individuos desde las exigencias que demanda dicha ideología, sino todo lo contrario, busca y pretende hacer camino desde una condición de fragilidad que se asume y se concibe como compañera de viaje, en todo el transcurso de nuestra existencia vital, y que, necesariamente, parte desde los otros y se desarrolla con los otros. Esta propuesta nuestra reconoce que si la fragilidad es una condición constitutiva de nuestro ser como humanos, una ética que se derive de ella será la forma más universal para constituir los caminos más adecuados por los que podamos peregrinar.

Tal vez es precisamente el reconocimiento de nuestra fragilidad lo que ha motivado lo que Pedro Laín Entralgo llama una crisis histórica del yoísmo, del nacionalismo y del clasismo, que se ha dado en el siglo XX, a la luz (o sombra) de las grandes guerras y terribles acontecimientos de exterminio por razones de raza, género, religión o posición política. Y, se pregunta si ¿será posible reducir esos fenómenos a una raíz común? Según este autor, la raíz común que contemplan estos tres fenómenos —pese a las particularidades que los definen— consiste en una íntima sed de comunidad universal, debido a que en medio de las situaciones adversas y complejas en las cuales vivimos, muchas veces a causa de los muros, las barreras y las fronteras que han establecido estos tres fenómenos, pareciera que pese a ello, “estos tres fenómenos nos revelan que el pronombre nosotros es una de las palabras claves de nuestra atormentada situación histórica”,⁶⁶ que surge con frecuencia porque no podemos asegurar con certeza el futuro o la realización de las posibilidades de quiebre, y nos complicamos absurdamente cuando queremos

⁶⁶ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y Realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 396–397.

controlar esas posibilidades o ese futuro, forzando las cosas a través de la violencia o de la guerra.

Esta sed de comunidad humana que surge en medio de esta atormentada situación histórica no es una invención o algo que suceda por azar, sino que, es una sed que está situada en la misma constitución de nuestra humanidad que, precisamente por su vulnerabilidad, está abierta a lo que siente, a los otros, en su sobreabundancia, extremando nuestra situación de fragilidad. Es decir, nos abre a la novedad de los otros como un ámbito de posibilidades, en el que quebrarse es una de esas posibilidades, pero hay otras que podemos alcanzar si cuidamos el modo en que cada persona se va colocando y va desarrollándose en esa novedad. Esto implica que la realización de las personas es siempre una realización en interrelación constitutiva y eso nos abre a la posible cooperación de los unos con los otros. Sin embargo, nuestra realización en interrelación con los otros no es algo ya dado de antemano, de modo que nos pone ante la pregunta ética: ¿cómo hemos de actuar al sabernos interrelacionados, de modo que podamos cooperar mutuamente en el bienestar de todas las personas?

Si partimos de que nuestra realización personal es siempre en interrelación con las demás personas considero que en nuestra propuesta no tendría mucho sentido plantear una ética de la fragilidad que no surja desde la experiencia y desde la vivencia de comunidad, debido a que, a diferencia de la ideología del éxito, no buscamos que los sujetos que “pueden”, o que son competentes, sean los protagonistas, sino que, de entrada, buscamos proponer una ética en la que todas las personas participen; una ética en la que todos nos podamos abrazar, cuidar y sostener, en nuestra condición humana que es frágil, que puede romperse con facilidad ante la desmesura de un mundo que le resulta infinito e ilimitado.

Porque, de lo contrario, si privilegiamos las exigencias que demanda la ideología del éxito, en la que se parte de una comprensión individualista de los seres humanos y un ideal de autosuficiencia, corremos el riesgo de juzgar las acciones y las posibilidades solamente cuando cumplen ciertas medidas predeterminadas, de modo

que se privilegia sólo a las personas que parecen cumplir con esas medidas (o anticipan que las podrán cumplir sin dificultad), o se privilegian solamente algunas etapas de la vida, mientras que se devalúan o se desprecian otras que parecen no cumplir con lo esperado. De tal manera que cada individuo se encuentra con la disyuntiva de cumplir con lo esperado y predeterminado o resignarse a ser relegado porque se expone como demasiado frágil o incapaz de dar el ancho. El problema de esta disyuntiva es que olvida la constitución humana y el vínculo fundamental que ella exige, y reduce el ámbito de posibilidades sólo a lo que puede anticipar lo esperado para un individuo y se dejan de ver, o se les niega su valor posibilitante, a otras posibilidades que implican la novedad que puede aportar el encuentro interpersonal, la realidad de nuestros vínculos y el mundo que se nos ha entregado en las manos, fruto de pensamientos y esfuerzos de las otras personas.

Así pues, si nuestra propuesta ética busca partir desde la convivencia comunitaria y desde la fragilidad, como compañera de camino en nuestro peregrinaje por el mundo, por las razones que ya hemos expuesto, lo que ahora nos corresponde profundizar al respecto, es ¿de qué manera podemos llevar a cabo una empresa de esta envergadura? ¿Cómo la podemos sostener y fundamentar para que la descubramos más verdadera y deseable que la ideología del éxito? Pero, sobre todo, ¿cuáles han de ser las posibles pistas para seguir y caminar?

4.1 Ética de la fragilidad desde cuerpos vulnerables

Ciertamente consideramos que no es fácil echar andar un planteamiento ético de este tipo porque, como ya lo hemos externado, actualmente nos encontramos de cara “ante el omnipotente relato de autosuficiencia”⁶⁷ que ofrece la ideología del éxito, de tal modo que, tratar de encontrar y plantear una estrategia para llevar a cabo esta intuición, que surge desde una comunidad de cuerpos vulnerables, cuya finalidad radica en encontrar en esa vulnerabilidad la novedad que ofrece sendas que nos permitan realizarnos en la vida, no deja de tener ciertas dificultades al respecto.

⁶⁷ Jordi Solé Blanch y Asun Pié Balaguer, *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018, p. 10.

Por consiguiente, teniendo presente y siendo conscientes de las dificultades y desafíos que puede acarrear esta propuesta, quizá lo primero que tenemos que manifestar sin temor alguno es que es una ética que parte del cuerpo mismo, como sede de su propio dolor, de su angustia ante la novedad desbordante, y que puede sentirse embargado de desesperanza y desencanto, pero que es también sostén y fundamento de deseos, sueños, proyectos e ilusiones. Pero no sólo eso, sino que, además, es un cuerpo colocado entre otros cuerpos, y colocado ahí por otros cuerpos humanos, también dolientes y que también desean y se ilusionan. Y en sus deseos e ilusiones, son cuerpos que pueden incluir a esos otros cuerpos, desear para ellos o desear en común, o cuyo bien puede ser deseado por ellos. Es decir, es una ética que toma como fundamento el cuerpo como capaz de asumir su fragilidad, la sobreabundancia del mundo y de la comunidad en que se sostiene, que puede desear e imaginar un bien que pueda ampliarse y dar cabida a todo ello. Por decirlo en otras palabras, es una ética que no está surgiendo o que no pretende surgir de algo que es ajeno, abstracto o distinto al individuo mismo, sino que es una ética que está emergiendo desde su propia condición humana que no excluye su fragilidad y su vulnerabilidad.

Se trata, entonces, de crear un modo de vivir a partir de nuestros cuerpos vulnerables, que pueden sostenerse en estructuras que permiten descubrir y no reprimir, es decir, inteligir las capacidades que de esos cuerpos se pueden acoger, reconocer y poner en cooperación en nuestras sociedades, y también las que esos mismos cuerpos pueden proponer para reformar e innovar esas sociedades. De este modo estamos hablando de formas de organizar la convivencia que puede, ya, cuidar y promover la realización de una comunidad de cuerpos vulnerables y frágiles, pero que también puede ser reformada y recreada por esos mismos cuerpos, en tanto ellos reorganizan su convivencia para generar estructuras de cuidado y promoción de la fragilidad que no hayan sido ensayadas antes.

Sin embargo, ¿cómo es posible que, desde la condición y situación de los cuerpos vulnerables, que pueden romperse, que pueden lastimarse, que pueden afectarse, etc., pueda surgir una ética de vida que de verdad abone a nuestra realización, que

de verdad responda a las dificultades que día a día se van presentando ante un mundo que como lo señalamos, siempre desborda nuestra finitud? Aquí considero que nos puede ser de mucha ayuda volver nuevamente a algunos aspectos bastante interesantes que Xavier Zubiri nos ofrece en su propuesta, respecto de nuestro carácter de estar vertidos a los otros, al mundo y a las cosas, y viceversa, el carácter propio de las cosas, que también consiste en estar en apertura, debido a que la “realidad es formalidad abierta”,⁶⁸ para que el individuo que las aprehende o el sujeto sentiente, las pueda resignificar, definir, determinar, etc. Pero, además, también nos puede ser de mucha ayuda tener presente la propuesta que Judith Butler hace en su libro *Resistencias*,⁶⁹ respecto de la vulnerabilidad como fuente de fortaleza ante un mundo en el que muchas veces no nos resulta fácil o deseable hacer la vida por los acontecimientos y circunstancias que se presentan dentro de él.

4.2 Ética de la fragilidad que abraza la vulnerabilidad para habitar otra vida

Partiendo del hecho de que somos seres humanos frágiles por nuestra condición de vulnerabilidad, pero, sobre todo, partiendo de la situación de que la vulnerabilidad no sólo es la capacidad de poder ser atravesados en nuestra inteligencia, en nuestro sentir, en nuestros anhelos, en nuestros proyectos, en algún momento dado de nuestra vida, sino que esa vulnerabilidad puede atravesarnos porque es sobreabundancia y novedad, y desde ahí colocarnos en la exigencia de lidiar creativamente con esa sobreabundante novedad, puesto que es en ese ámbito de exigencia en el que se insertan las otras personas, y las estructuras que han formado, como capacidad para poder responder a la exigencia, como un apoyo para que cada persona pueda crear su propia respuesta, conviene tener presentes algunos aspectos bastante importantes para seguir desarrollando cómo una ética desde la fragilidad puede ayudarnos y puede colaborar para irnos haciendo en el mundo.

⁶⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 196.

⁶⁹ Judith Butler, *Resistencias*, Paradiso, Ciudad de México, 2018.

Un primer aspecto consiste en que, como lo reflexionábamos desde Zubiri, somos seres abiertos a los otros y a las cosas, pero no es sólo el “estar abiertos” sino el modo de esa apertura. El sentir es siempre apertura, pero hay apertura que ya está determinada (la de la estimulación, la del instinto) y una apertura inespecífica y esa apertura inespecífica es la que se llama “realidad”. Quedamos en las cosas teniendo que dar en ellas una respuesta propia, porque no hay ninguna respuesta específica para lo que en ella se nos presenta; estamos en su ámbito, y este ámbito no está determinado, de tal modo que tenemos que crear una respuesta por nosotros mismos apoyados por lo que hay en ese ámbito, las cosas con sus notas, las otras personas que están en esa situación y también las estructuras sociales que ya nos han dejado y que nos capacitan para poder dar esas respuestas, pero teniendo que inventar la forma propia en que podemos responder: poner nuestro cuerpo, crear relaciones con otros cuerpos y con las cosas, proyectar futuros, construirlos, etc.

Ahora bien, así como somos seres humanos abiertos al modo de esa apertura, de esa misma manera, la sociedad humana también lo es, y lo es porque como lo señala el mismo Zubiri, la sociedad humana (...) tiene un carácter inespecífico y abierto en tanto que está fundada en la realidad que se impone en cada sentir humano, de tal modo que la sociedad humana se va haciendo a partir de ese sentir de cada cuerpo humano, pero es un hacerse en el que nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana.⁷⁰ La sociedad humana afirma Zubiri, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta. “De ahí su carácter de inespecífico”.⁷¹

Este carácter abierto de la sociedad humana resulta profundo y esperanzador para seguir reflexionando sobre una ética de la fragilidad que pueda tener eco y resonancia en el corazón y en la vida de los seres humanos de nuestro tiempo. Porque, así como nuestro carácter de apertura al mundo, a las cosas, nos abre a posibilidades y oportunidades para seguir reinventando la vida, así también podría suceder con la sociedad humana. Si su carácter es, ante todo, algo abierto e

⁷⁰ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 252.

⁷¹ *Ídem*.

inespecífico, en el que nunca podemos agotar los posibles modos o las posibles formas de lo que es o de lo que pudiera ser la sociedad humana, entonces implica que una ética de la fragilidad que nace o que parte desde los cuerpos vulnerables no es una ética que se va a topar con una sociedad humana ya hecha, ya acabada de antemano o determinada totalmente.

De tal forma que ese carácter abierto e inespecífico de la sociedad humana nos podría llevar a pensar que esa sociedad humana abierta, también es vulnerable, también es frágil, también puede romperse y quebrarse en algún momento dado, porque, en principio, también está constituyéndose en la sobreabundancia característica de la realidad en que se constituye el sentir humano. Así, la apertura a la realidad nos pone, también como cuerpo social, en ese ámbito de exigencia que da posibilidades, sí, de romperse y quebrarse, en sus instituciones ya logradas, pero también, de reinventarlas y recrearlas, de modo que cada una de las personas implicadas en ese cuerpo social puedan ser cuidadas y atendidas en sus necesidades y fragilidades.

De tal manera que es aquí donde una ética de la fragilidad puede ayudarnos para ir haciéndonos dentro de la extrañeza de la vida y del mundo que siempre nos desborda. Porque este carácter de apertura que es propio de cada individuo en particular y de la sociedad humana como tal, que pone en el centro el cuidado de las personas, de sus cuerpos con todas sus fragilidades, y de la promoción de posibilidades en que todas ellas pueden desarrollarse inclusivamente, nos puede conducir o nos podría ubicar en una tónica que nos permitiera abrazar nuestra propia vulnerabilidad, es decir, nos permitiría acoger con ternura y con delicadeza nuestra propia necesidad de cuidado, de compañía y de sostén y ofrecer también eso mismo a los cuerpos frágiles de los demás. Porque, pese a que esto suene un poco extraño es valioso y pertinente tenerlo presente, puesto que, muchas veces cuando nos referimos a una ética que pueda ofrecernos pistas por donde caminar, lo primero que pensamos o casi siempre lo primero que se nos viene a la cabeza, es pensar en una serie de normas y de reglas que esa ética va a plantear, como una determinación absoluta que hay que seguir y cumplir. Sin embargo, una ética de la fragilidad, antes

de cualquier cosa, lo primero que debe tener presente es que es una ética que busca dar pistas y luces por dónde caminar a seres humanos que son frágiles, que son vulnerables, pero, además, también a una sociedad humana igualmente frágil y vulnerable.

De esta manera, una ética de la fragilidad, como la que estamos proponiendo, no intenta “corregir” a las personas desde un modelo predeterminado de sociedad o de éxito, que es lo que una ética del éxito abrazaría como su centro. Antes bien, busca abrazar y tener como centro a las personas mismas, en la concreción de sus cuerpos y de las estructuras de convivencia que forman, con toda su fragilidad, para desde ahí estar constantemente pidiendo “correcciones” a esas estructuras de convivencia y a nuestra manera de colaborar en ellas para que todas las personas, todos los cuerpos puedan ser incluidos y honrados, descubriendo constantemente su dimensión posibilitante para la estructura social en la que nos vamos haciendo en la vida. De tal modo que la estructura se va corrigiendo para que cada persona, y en los diferentes momentos de su enfrentamiento con la novedad del mundo y de la propia humanidad (edad, condición económica, religiosa, cultural, etc.,) pueda dar de sí todo lo que vaya haciendo posible, cuidando a todas las otras personas y ofreciéndoles un lugar más adecuado para su desarrollo y la oferta de sí misma a la convivencia.

Se trataría pues de una ética con la capacidad de abrazar nuestra vulnerabilidad con todo lo que ella implica; la capacidad de poder ser atravesados en algún momento dado, pero también, la capacidad de poder responder con creatividad y responsabilidad a todas aquellas cosas que puedan atravesar o lastimar nuestros sueños, nuestros proyectos, nuestras esperanzas, nuestro modo de amar, etc.

No obstante, como ya lo hemos reiterado, se trataría de una ética de la fragilidad, que no sólo tenga la capacidad de abrazar nuestra vulnerabilidad, sino que también tenga la capacidad de abrazar la vulnerabilidad de las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas que han venido creando las sociedades humanas con el pasar del tiempo, no con el afán de perpetuar o de dar seguimiento a dichas estructuras como tal, porque seguro que en las sociedades humanas existen

estructuras que propician que los individuos puedan ser heridos y lastimados, sino que descubra que es posible recrearlas, reinventarlas o transformarlas en favor de una vida más digna y plena para todas las personas. En otras palabras, se trata pues de una ética que antes de postular cualquier forma de realizarnos en la vida, acoge con ternura lo que hay, para desde ahí buscar hacer o rehacer mejores modos para vivir en el mundo.

Otro aspecto importante es que, si la sociedad humana es algo inespecífico, algo inagotable, entonces ésta ha de ser siempre una sociedad abierta a soñar, imaginar, tener ilusión, tener utopías que se convierten en posibilidades para; repensarla, resignificarla, recrearla, etc., siempre con la mirada puesta primero en las personas y en la concreción de sus cuerpos y sus fragilidades (también las de quien observa), y desde ahí dejar que nuestros pensamientos y sueños se ordenen para reformar o recrear esa convivencia en concreto. No obstante, pese a que muchas de estas cosas puedan sonar demasiado pretenciosas como por ejemplo, pensar que es posible aspirar a responder a la sed de comunidad universal en la que se encuentran los individuos de nuestro tiempo, como plantea Pedro Laín Entralgo,⁷² por lo menos, desde una ética de la fragilidad tenemos el derecho a soñar esa posible realidad, a imaginar esa posible comunidad universal en la que todas las personas, independientemente de su estrato social, de su color de piel o de determinada orientación sexual, puedan ser reconocidas, puedan ser aceptadas como parte y como miembros de esa comunidad universal que se anhela y que se desea. Aunque esos anhelos puedan sonar en este momento irrealizables, al estar situados en la convivencia concreta y al reconocer el carácter posibilitante de cada una de las personas involucradas, estos anhelos y proyectos se pueden convertir en impulsos para echar a andar muchas cosas que vayan adelantando un camino que, en principio, parecía imposible, porque en cada nueva construcción y en cada nuevo paso, las personas quedan de nuevo en un horizonte de sobreabundancia y novedad que inaugura posibilidades que antes no existían.

⁷² Ver *supra*, p. 65.

4.3 Ética de la fragilidad como oasis y fuente de fortaleza

Pensar en una ética de la fragilidad como fuente y oasis de fortaleza no es un deseo o una aspiración que nos nace por azar, por milagro o coincidencia, sino porque actualmente estamos viviendo en una época histórica en la que la fragilidad se hace sentir con mayor fuerza y mayor intensidad. Como nos lo recuerda Jordi Corominas, vivimos en sociedades en las que “a menudo se parte de un panorama de desorientación y de un largo listado de problemas que aquejan a la humanidad: crisis ecológica, crisis de convivencia, crisis del sistema económico mundial, nuevas tecnologías médicas y de la necesidad imperiosa de una ética universal para hacerles frente”.⁷³

Esos problemas que a menudo aquejan y atraviesan a la humanidad no nos son ajenos ni indiferentes, pues nosotros mismos somos testigos de ellos. Cada vez más los vemos expresados de diversas formas: migraciones forzadas, personas viviendo en situaciones de pobreza extrema, como resultado de estructuras sociales y políticas desiguales, dinámicas de violencia que día a día crecen, etc.

No obstante, este panorama de desorientación que muchas veces acrecienta nuestra condición de fragilidad define también el ámbito en el que podemos ir encontrando los modos y las maneras de respuesta a dichos acontecimientos y circunstancias que se nos presentan, puesto que es la desorientación misma que da cuenta de la novedad y sobreabundancia de lo que nos mueve a responder. Ahora bien, esta es una desorientación que no vivimos en solitario, sino que es una experiencia compartida en una comunidad, pero en donde cada persona tiene un cuerpo propio, sentiente y religado al mundo, a las cosas, a los acontecimientos, que le hace tener una posición única en esa desorientación, distinta a la de cualquier otra persona.

Una de las formas en las que cada cuerpo tiene una posición particular para responder de manera conjunta y comunitaria ante las situaciones que lo aquejan y lo lastiman la podemos ver en la reflexión que Judith Butler hace sobre la vulnerabilidad

⁷³ Jordi Corominas Escudé, *Ética primera: Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée, Bilbao, 2000, p.4.

como fuente efectiva de agencia, para hacer frente a muchas estructuras y patrones sociales que ponen a las mujeres en contextos en los cuales su dignidad y sus derechos humanos no son tomados en cuenta.⁷⁴ Butler señala que la fuerza, la valentía y la capacidad de denuncia, que lleva a las mujeres a pronunciarse en contra de las dinámicas que ponen su vida en peligro y amenaza constante, no surge de algo ajeno a su condición de vulnerabilidad, sino que es precisamente la vulnerabilidad la que las hace compartir un espacio social, el espacio de la pérdida de sus derechos, el espacio de las que sufren la violencia, el espacio de la discriminación, el espacio de quienes no encuentran trabajo, o no tienen un sueldo suficiente, o les niegan sus derechos de propiedad de tierras, etc. Y son estas situaciones injustas e inhumanas (que viven, que sienten y que padecen en cada uno de sus cuerpos concretos) las que les hacen tener una posición distinta a cada una, y que desde cuerpos diferentes las ponen en el mismo ámbito en el que comparten un mismo espacio social con la posibilidad de construir un entramado común de posiciones en un solo movimiento, en una sola dirección que acoge las fragilidades a las que cada una de ellas está expuesta.

Esto que señala Butler nos permite pensar en la fragilidad como fuente de fortaleza para responder a las quejas que nos demandan las sociedades en las que crecemos y nos desarrollamos porque es la fragilidad misma, la de nuestros cuerpos o, mejor dicho aún, pareciera que es la situación misma de sentirnos y de sabernos quebrados, heridos, afectados, etc., ante el panorama de desorientación en el que vivimos lo que nos lleva a pensar en redes de apoyo, en redes de cuidado, de protección de los unos para los otros, de tal manera que nos permitan realizarnos y hacer frente ante esas dinámicas que nos golpean y nos aquejan.

Butler propone un ejemplo muy hermoso: cuando los grupos feministas salen a marchar, la dependencia e interdependencia con los otros cuerpos, se siente y se vive con mayor profundidad e intensidad, a tal grado que, pese a que cuando ellas están marchando en la calle experimenten “el miedo a desaparecer o morir con total

⁷⁴ Judith Butler, *Resistencias*, p. 16.

impunidad, encuentran confort en el duelo experimentado en colectividad”.⁷⁵ Es decir, son cuerpos que al sentirse en condiciones de poder ser heridos, de poder ser puestos en situaciones de quiebre, al encontrarse con otras personas que comparten ese espacio de dolor y sufrimiento, de miedo y de impotencia, descubren que son capaces de constituir algo nuevo y que puede darles cobijo a todas: una comunidad, y ahí mismo encuentran la fortaleza que necesitan para seguir luchando.

En consecuencia, es en sus cuerpos frágiles y vulnerables y, sobre todo, cuando se sienten abrazados y sostenidos por el colectivo, también en situación de vulnerabilidad, como ellas encuentran vitalidad, oasis y fuerzas para seguir apostando y luchando por las causas que las mueven a alzar su voz.

Y es en este tenor, similar al que Butler desarrolla, que pensamos una ética de la fragilidad como fuente de fortaleza, como manantial que da vida, que al experimentar y comprender a la fragilidad como una condición que se comparte y construye en comunidad nos permite ir estableciendo estructuras de apoyo, de cuidado, de compañía, de los unos con los otros, dándonos la posibilidad de ser sujetos responsables y críticos para ir soñando y haciendo el mundo y la sociedad humana que queremos y que deseamos.

Empero, algo importante que vale la pena plantear respecto de esta propuesta ética de la fragilidad como fuente de fortaleza, es que es una propuesta que, en sí misma, es frágil. De tal modo, es una reflexión que está abierta para más. No es, pues, una propuesta ética que pretende estar definida o determinada por completo, sino una reflexión que está en apertura para ser problematizada, ayudada y mejorada.

4.4 Un planteamiento ético de la fragilidad que es en sí mismo frágil

Pensar que lo que hasta aquí hemos venido haciendo, es ante todo una reflexión frágil, delicada, que no pretende decir lo último, sino sólo acercarse con cuidado, con delicadeza, con respeto y quizá hasta con ternura a nuestra propia condición de vulnerabilidad y fragilidad, para intentar buscar modos de cuidarnos, de

⁷⁵*Ibidem*, pp. 11-12.

acompañarnos desde eso frágil que somos y que tenemos, me hace tener presente algo muy valioso que Pedro Laín señaló respecto de la vida humana:

Contra nuestra voluntad, y sin mengua de cierto progreso técnico, metafísico y soteriológico, la vida de los seres humanos es un permanente tapiz de Penélope, un constante tejer lo destejido. Más aún: un constante tejer lo que el propio ser desteje.⁷⁶

Resulta iluminadora esta idea de Laín porque nuestra fragilidad nos pone en situación de un caminar que nunca está resuelto del todo, que no está hecho o determinado de manera absoluta, sino siempre abierto a la novedad, a lo incierto dentro de un mundo que es sobreabundante e incognito, en el que vamos tejiendo la vida, los sueños y las esperanzas, pero también, un mundo en el que vamos destejiendo lo que otros seres humanos o lo que nosotros mismos ya hemos tejido, porque consideramos que es necesario transformarlo, renovarlo o resignificarlo de acuerdo con las demandas e inquietudes que van surgiendo en el pasar del tiempo.

De tal modo que asumir que nuestro planteamiento ético de la fragilidad es en sí mismo frágil, quiere decir que, así como lo hemos venido tejiendo e hilando, de la misma manera puede ser destejido, en tanto es algo abierto en la sobreabundancia del mundo y de las relaciones personales en las que se encuentra y, por tanto, puede ser puesto en situación de quiebre. Rodolfo Rezola manifiesta que la actitud filosófica, “además de ser rara, charlatana, pedante, disidente, obsesiva, inacabada, desubicada, patológica, pesada, indecisa e insatisfecha, además de todo eso, la actitud y la actividad filosófica es frágil”.⁷⁷ Y, es frágil porque no tiene y no pretende tener la primera ni la última palabra ante la vida y ante el mundo. Pero, además, así como no tiene la última palabra, tampoco tiene todas las respuestas, todas las narrativas ni todos los discursos para poder responder a las incógnitas más profundas que acompañan a la existencia humana. Antes bien, es una actitud que se abre a la sobreabundancia de un mundo que la excede y que la trasciende, para desde ahí poder ofrecer una palabra, una postura, una reflexión crítica, ante las diversas circunstancias y acontecimientos que se van presentando en la vida. Es decir, es una actitud que no tiene las respuestas, sino que se siente impelida a crear

⁷⁶ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, p. 21

⁷⁷ Rodolfo Rezola, *Filosofía y fragilidad*, p. 55.

esas respuestas, y al crearlas lo hace desde el encuentro de personas que se colocan en un mismo espacio de acción, que comparten sus diversas perspectivas y situaciones, pues cada una la vive en su propio cuerpo, y constituyen estructuras de cuidado y de promoción de las mismas personas que ofrecen como posibilidad a la sociedad en que están viviendo.

Es pues, una actitud, una actividad y una reflexión que funge como testigo de la brecha, tal vez insalvable que hay entre el discurso y la realidad fáctica de las cosas, y que desde ahí busca moverse, entre uno y otro (narración y realidad fáctica) sin identificarse o casarse de por vida con ciertas posturas o ciertas perspectivas, porque lo que pretende es ir reflexionando y profundizando de una manera crítica respondiendo a los cuerpos concretos de las personas que están pensando cómo cuidar su propia fragilidad y la de quienes comparten su espacio de convivencia y su sociedad —ya sea desde el discurso o desde la representación—, cómo poder ir encontrando y haciendo los modos para hacernos en la vida, dentro de un mundo que es dinámico, que es cambiante, contingente, de una manera tal que todas las personas tengamos un lugar, sin importar estrato social, raza, cultura, etc., y desde ahí ir creando los “modos”, las “actitudes”, “redes de cuidado”, “estructuras comunitarias” y “estructuras o instituciones sociales” en las que el respeto y el cuidado por la vida sea lo principal y fundamental.

En consecuencia, para ir cerrando esta última parte, considero necesario rescatar algunos aspectos bastante importantes: el primero radica en que la riqueza y la profundidad de una ética de la fragilidad parte de los cuerpos en concreto (con sus historias, sus sueños, sus heridas, sus búsquedas y sus esperanzas) a los que se les concede un valor fundamental y que esos cuerpos son condición del encuentro y de cercanía entre las personas; que ese encuentro significa un ámbito común entre las personas y de la fragilidad compartida, pero que dicha fragilidad no es la misma en todos los sujetos, sino que se vive desde diferentes posiciones y perspectivas puesto que cada quien carga su propio cuerpo. De ahí que todas las personas puedan ser una posibilidad de dar un punto de vista diferente, compartirse de un modo propio y único respecto de todas las demás, compartiendo no solo sus fortalezas sino también

sus fragilidades, y donde todo puede ser posibilidad de acogida (lo que cada cuerpo puede ofrecer desde su vulnerabilidad) para desde ahí poder ir creando un entramado común que les permita abrazarse, sostenerse y cuidarse mutuamente ante las novedades que se presentan en la vida y en el mundo.

El segundo aspecto consiste en que, si nos encontramos dentro de una humanidad con una sed íntima de comunidad universal, para que esa sed no solo se quede como aquello que se necesita, se desea y añora, sino como algo que pueda ser realizable en algún momento, las fortalezas y fragilidades propias de cada cuerpo humano son la oportunidad para ir abriendo y construyendo caminos para que ese deseo de comunidad no quede rezagado o sin esperanza alguna de su posible realización. Desde el carácter posibilitante de nuestra propia fragilidad, que se abre y se comparte con otros cuerpos que también son frágiles, se podrían ir vislumbrando y entreviendo formas de convivencias entre los seres humanos que son capaces de luchar, soñar y apostar de manera conjunta y comunitaria en aras de una mejor convivencia para todos.

Por último, considero que esta propuesta ética de la fragilidad nos hace una invitación profunda a repensar y a transformar la manera en la que nos hemos acostumbrado a relacionarnos con nuestra propia vulnerabilidad: con la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, de nuestra historia, de nuestra comunidad y de nuestra sociedad, para que reconociendo y abrazando su carácter posibilitante (que nos abre a los otros y en el que los otros se abren a nosotros) podamos configurarnos en la vida dentro de un peregrinar por el mundo que siempre está abierto a la novedad y la sobreabundancia.

CONCLUSIÓN

Una de las cosas que hemos tratado de evitar en el desarrollo de este trabajo de la fragilidad y la vulnerabilidad humana, es quedarnos naufragando en las mismas orillas rocosas —como ya lo hemos visto— que otros autores ya han trazado: que la fragilidad humana es una condición inherente y constitutiva de los seres humanos, que es una realidad de la que nadie puede escapar y que es algo que, para bien o para mal, siempre nos va a acompañar en todo el transcurso de nuestra existencia. De tal manera que nuestra propuesta, ha consistido más bien, en hacer especial énfasis y en acentuar con mayor profundidad en los horizontes, en las posibilidades y en las oportunidades que nos abren nuestros cuerpos frágiles, junto con otros cuerpos que también lo son, que se comparten, se escuchan y se cuidan mutuamente, para desde ahí constituirse y configurarse en el mundo.

Como lo hemos desarrollado, nuestra condición de fragilidad nos pone de cara ante lo incierto, ante lo no garantizado en un mundo que nos es incógnito, que siempre sobrepasa y que siempre trasciende nuestra finitud; un mundo en el que somos susceptibles de poder ser afectados, ser puestos en situaciones de quiebre, en donde podemos ser heridos y lastimados. No obstante, como también lo hemos profundizado, nuestra fragilidad y vulnerabilidad no sólo implica poder ser puestos en tales situaciones, sino que, sobre todo, es una condición que al ubicarnos ante lo no asegurado nos va ayudando a crear e inventar nuevas formas de vivir y de “hacernos” en tales circunstancias.

Sin embargo, al encontrarnos dentro de una ideología del éxito en nuestro mundo contemporáneo, que busca disipar ese carácter posibilitante de nuestra fragilidad, debido a que la asume como algo que es ineficiente e insuficiente por los principios y lineamientos que la caracterizan, podemos manifestar que sólo reconciliándonos con nuestra propia condición constitutiva de fragilidad y de vulnerabilidad, es como realmente podemos ir haciendo y encontrando nuevas maneras de vivir, nuevas formas de realizarnos en la vida, distintas a esta ideología. De tal forma que nuestra existencia no solo busque o no solo radique en fundamentarse y consolidarse desde

la ganancia, desde el rendimiento y desde la competencia, sino también en modos de vivir en los cuales también emerjan y sean posibles: el amor, la solidaridad, la generosidad, el encuentro, el cariño, la confianza, la comunidad, etc.

Por consiguiente, pensar y reflexionar en *abrazar la fragilidad y la vulnerabilidad para habitar otra vida*, no sólo tiene como fundamento aceptar y asumir que somos seres humanos constitutivamente frágiles y vulnerables ante la desmesura de la vida y del mundo, sino que, sobre todo implica despertar conciencia de la necesidad de reconciliarnos con nuestra propia condición de fragilidad y vulnerabilidad para poder comprenderla y acogerla con ternura y delicadeza y evitar el riesgo de asumirla solo como algo que nos es inherente, que nos es constitutivo, y no como un elemento que nos es esencial para realizarnos plenamente en la vida.

De lo contrario, si no nos reconciliamos con nuestra propia fragilidad y vulnerabilidad, es decir, si no la acogemos con ternura y con delicadeza, por un lado, difícilmente podemos hacer de la fragilidad y de la vulnerabilidad un oasis o una fuente de fortaleza, porque siempre la estaremos asumiendo como una cruz a costas que tenemos que cargar porque no hay otra salida. Y, por otro lado, tampoco podríamos comprender y acoger la fragilidad y la vulnerabilidad de las estructuras sociales, culturales, religiosas, etc., en las cuales hemos venido creciendo y desarrollándonos.

Se trataría pues, de reconciliarnos con la fragilidad y vulnerabilidad, tanto personal, como comunitaria y social, porque de otra manera, tampoco podremos abrirnos con ternura y delicadeza a la fragilidad y vulnerabilidad que existe en nuestras estructuras sociales contemporáneas (cultura, tradición, política, religión, etc.) que hemos venido creando con el pasar del tiempo. Como lo reflexionamos, las estructuras humanas nunca están hechas y determinadas por completo, sino que siempre se están abriendo a nuevas posibilidades y oportunidades, de tal manera que si no nos abrimos al carácter posibilitante de dichas estructuras, corremos el riesgo de imponer modos de vivir o maneras de organizarnos en la vida que, lejos de abrazar lo bueno o lo humano que ya existe en ellas, más bien podrían destruir todo lo que hay, para implantar una manera de vivir totalmente diferente sin medir las

consecuencias negativas que de ahí puedan surgir (violencia, desacuerdos, resentimientos, etc.).

Nuestra propuesta de *abrazar la fragilidad y vulnerabilidad para habitar otra vida* no va en esa línea de destrucción. Así, por expresarlo de un modo concreto, cuando manifestamos que es necesario reconciliarnos no sólo con nuestra propia fragilidad, sino también con la fragilidad que existe en las estructuras humanas y sociales, de alguna manera también buscamos reconciliarnos con la fragilidad y con la vulnerabilidad que existe en la estructura forjada por la ideología del éxito para desde ahí buscar hacer nuevos caminos por donde transitar.

Cuando estaba realizando este trabajo tuve la tentación de mirar a las estructuras humanas (que nosotros mismos hemos creado) con desdén y rechazo rotundo, para excluirlas por completo al momento de plantear una manera de vivir que estuviera separada por completo de la cosmovisión de la ideología del éxito, no obstante, a medida que iba profundizando, me preguntaba, ¿es realmente posible? ¿Se puede postular una manera de vivir que no tenga nada que ver con la ideología del éxito?

Considero que, en nuestro caso, reconciliarnos con la ideología del éxito no radicaría en aceptar sin más todo el sistema cerrado que la compone (ganancia, rendimiento, acumulación y competencia). En realidad, consistiría en no desechar por entero todos los elementos en los que ésta se sostiene, para suplantarla completamente por otra ideología, sino someterla a un discernimiento profundo en el que podamos identificar algunos elementos positivos que tiene, que nos puedan ayudar a convivir y a hacer la vida de una mejor manera. Elementos que puedan aceptar la fragilidad y vulnerabilidad que hay en nuestra vida y que, incluso, pueden establecer con ellos un cierto dinamismo donde la persona no tenga que excluir éxito de fragilidad o fragilidad de éxito, sino que vayan reconociéndose como condiciones presentes en la existencia humana que permiten convertir a la fragilidad en motor de la responsabilidad y autonomía que implica la ideología del éxito, pero también en su regulador para no exigir un ideal imposible de realizar.

Si hacemos un discernimiento por separado de cada una de las partes que componen a la configuración de la ideología del éxito, podemos romper el sistema de elementos en los cuales se sostiene, y recuperar cada una de sus partes para buscar por separado el valor que tiene cada elemento por sí mismo y permitiéndole (a cada elemento) la interacción con otros valores, que estén totalmente fuera de su lógica. De tal manera que, el rendimiento no sólo se pensaría en términos de competencia y exclusión con otras personas que no rinden, sino más bien, sería un rendimiento que está aunado al servicio, a la solidaridad y a la generosidad, a la fragilidad y a la posibilidad de ayudar a otras personas, especialmente a aquellas que no pueden rendir o producir de la misma manera, ya sea por capacidades físicas, intelectivas, etc.

En este tenor, uno de los aprendizajes más profundos y valiosos que me deja la realización de este trabajo consiste en que, si de verdad queremos comenzar a construir una manera distinta y diferente de vivir, que no se corresponda con los principios y lineamientos que caracterizan a esta ideología, debemos hacerlo desde lo que contamos y tenemos en el terreno concreto en el que nos desarrollamos. En nuestras sociedades contemporáneas, queramos o no, vivimos en las estructuras de la ideología del éxito, sin embargo, si discernimos y descomponemos cada una de las partes en las que ésta se sostiene, y sobre todo, si pensamos esas partes en interacción con otros valores, desde ahí considero que sí podríamos ir desmantelando paulatinamente esta ideología, y a la vez, ir entreviendo nuevas formas y modos de construir la vida, que parten no sólo desde las ilusiones y buenos deseos, sino desde las cosas concretas que tenemos: éxito y fragilidad, rendimiento y solidaridad, ganancia e inclusión, certezas e incertidumbres.

Es, pues, en estos términos en los que considero que es necesaria una reconciliación con la ideología del éxito, en tanto que no esperamos reconciliarnos con todo el sistema cerrado que ésta comporta, sino con los elementos que la componen, pensándolos por separado y poniéndolos en interacción con otros valores. De modo que no sólo pensemos en el éxito en términos de ganancia personal, sino en referencia a las posibilidades y oportunidades que se le puedan

brindar a otras personas que, por diversas razones y circunstancias, no tienen dicho éxito.

En este sentido, considero que esta ideología, al igual que otros proyectos civilizatorios que se gestaron en tiempos anteriores, no sólo encierra confusión, complejidad, oscuridad, deshumanización, sino también, es una ideología que, al discernirla y descomponerla en sus partes que la configuran, podríamos encontrar luces, que puedan servir como brújula que oriente a los seres humanos a ir encontrando su plenitud. Porque, al fin y al cabo, esta ideología es una construcción humana, que nosotros mismos la hemos venido construyendo con el pasar del tiempo, de manera que, al ser ésta una creación humana, algo bueno o positivo se puede rescatar de esos principios en los que se fundamenta.

No obstante, si no nos reconciamos con las características y elementos que acompañan a esta ideología, difícilmente podremos encontrar un norte claro por el cual transitar, porque pensar en transformar la vida, proyectos, sueños, búsquedas, desde lo que no tenemos y desde lo que no somos, también pueden ser los pasos iniciales para instaurar otra ideología, que más que crear y posibilitar encuentro y comunidad, lo que busca es llevar a último término egos personales e institucionales, que poco tienen o nada que ver con una búsqueda honesta y sincera de una mejor vida para todos.

Por consiguiente, *abrazar la fragilidad y la vulnerabilidad para habitar otra vida*, significa abrazar de manera concreta las luces y las sombras que caracterizan precisamente el suelo de la ideología del éxito, sin perder de vista, que esas sombras y luces, son también, parte de su fragilidad estructural, y que al descomponerla y quedarnos con los elementos valiosos que comporta, podemos usar dichos elementos como carácter de posibilidad, para desde ahí crear nuevas miradas, nuevos modos, para seguir construyendo y configurando la vida, pero no cualquier tipo de vida, sino una que sea más humana y digna para todas las personas.

Para ir cerrando, considero que estos nuevos modos de construir sociedad, partiendo desde las estructuras humanas y sociales que tenemos actualmente, nos abren el

horizonte para seguir pensando acerca de qué cosas concretas, que ordenan y sostienen a esta ideología, nos podrían servir y cooperar, para ir reflexionando en modos más específicos de vivir, que no busquen ordenar la vida de los seres humanos únicamente desde la ganancia y competencia, sino en modos que paulatinamente nos ayuden a reconfigurarnos de una manera más plena en el mundo en el que vivimos. Quizá sea la búsqueda de estos modos concretos lo que nos permitiría seguir investigando en esta misma línea de la fragilidad como posibilitante en la construcción de nuevas formas de vivir, debido a que, ya no sólo se trataría de profundizar en la fragilidad como posibilidad, sino más bien en ahondar, con más detenimiento, en cuáles son esas posibilidades y desde qué maneras específicas se pueden echar a andar.

Por el momento, nos sirve tener presente que el recorrido que hemos realizado en este trabajo nos ayuda a tener presente que, abrazar nuestra fragilidad y vulnerabilidad para poder hacer posible y deseable otra vida, tiene como finalidad ir entreviendo proyectos y metas que no sólo se caractericen por el éxito o por el logro personal, sino en formas de vivir que acojan con ternura la fragilidad posibilitante de nuestros cuerpos, para que desde nuestros cuerpos vulnerables podamos crear vínculos de fraternidad, hermandad y solidaridad de los unos con los otros, sin exclusión alguna, para desde ahí ir buscando las maneras de construir un nuevo mundo y una nueva humanidad.

Fuentes documentales:

Ávila Morales, Juan Carlos, "Consideraciones de la fragilidad humana frente a la conducta moral de médico" en *Revista Med*, Vol. 24. Núm. 2 septiembre de 2017, pp. 117-125.

Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Butler, Judith, *Resistencias*, Paradiso, Ciudad de México, 2018.

Bruckner, Pascal, *Miseria de la prosperidad: la religión del mercado y sus enemigos*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Camps, Victoria, *Breve historia de la ética*, RBA, Barcelona, 2013.

John D. Caputo, *Philosophy and theology*, Abingdon Pres, Nashville, 2006.

Castells, Manuel, *Redes de indignación y esperanza*, Alianza Editorial, Madrid 2010.

Córdova Solís, Marycely, *Entre la modernidad y la globalización: la encrucijada de la cultura latinoamericana*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, 2008.
[/Dialnet-CulturaYGlobalizacionEnAmericaLatina-4015184%20\(1\).pdf](#).

Corominas Escudé, Jordi, *Ética primera: Aportación de X. Javier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée, Bilbao, 2000.

Daza de Caballero, Rosita, "Dolor y cuidado; un camino hacia la comprensión de la fragilidad humana" en Cardona Suárez, Luis Fernando (Ed.), *Filosofía y dolor: hacia la autocomprensión de lo humano*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014, pp. 95 -119.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía, Tomo II*, Ariel, Barcelona, 2001.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía, Tomo IV*, Ariel, Barcelona, 2001.

García-Baró, Miguel, *Descartes y herederos: Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2014.

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004.

Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1989.

Madrid Pérez, Antonio, "Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento" en Solé Blanch, Jordi y Pié Balaguer, Asun (Coords.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018, pp. 55 – 72.

Monares, Andrés, "La filosofía moral de Adam Smith: sentimientos morales naturales-providenciales e irracionalidad moral del ser humano" en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 57, noviembre de 2016, pp. 143-165.
<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44058>

Muñoz, Cardona Ángel, "La utilidad como satisfacción de sí" en *Ecos de Economía: A Latin American Journal of Applied Economics*, Eafit, Medellín, Vol 12 No 26 (2008), pp. 129-168.
<https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/ecos-economia/article/view/716>.

Pérez-Agote, José María, "Redescripción del concepto clásico de modernidad" en *Sociología Histórica*, Universidad de Murcia, número 7, diciembre de 2017, pp. 11-40.
<https://revistas.um.es/sh/article/view/314531>

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1992.

Rezola, Rodolfo, *Filosofía y fragilidad*, Laertes Barcelona, 2014.

Saña, Heleno, *La ideología del éxito: una lectura de la crisis de nuestro tiempo*, PPC, Madrid, 2016.

Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006.

Solé Blanch, Jordi y Pié Balaguer, Asun, *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018.

Zubiri, Xavier *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1991.