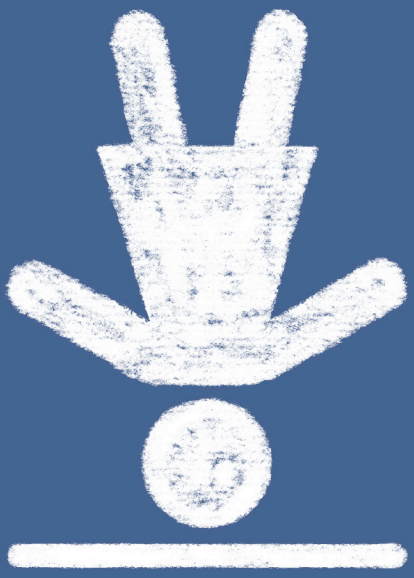
La insurrección de la vulnerabilidad

Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia

Asun Pié Balaguer



UBe

Pedagogías UB

La insurrección de la vulnerabilidad

La insurrección de la vulnerabilidad

Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia

Asun Pié Balaguer

Universitat de Barcelona

Pedagogías UB

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

Director de la colección Enric Prats
Fotografías Toni Pié Balaguer

ISBN 978-84-9168-248-6

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada mediante ningún tipo de medio o sistema, sin autorización previa por escrito del editor.

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: http://creativecommons.org/ licenses/by-nc-nd/4.0/.

A Paula, mi compañera de viaje y a quien amo con locura. El espejo de mi vulnerabilidad.

A Brigida Maestres (Kitina), Maria Oliver y Nizaiá Cassián por su lectura atenta del texto y sus múltiples sugerencias.

Manifiesto de los vulnerables

Eva Caballé, Clara Valverde

Otro año. Un año más. Nada ha cambiado. Hoy me he despertado encerrado en el mismo sitio y me he dado cuenta de que:

La sociedad me sigue envenenando con sus tóxicos, cruel, injusta y acomodada en su codicia, mientras me rechaza porque no produzco ni consumo como los cuerpos sanos, mientras se ríen y se enriquecen las industrias que nos envenenan.

Vivo en una enfermedad de la que se me culpabiliza, abandonado, como si mi enfermedad fuera un capricho mío, como si no quisiera esforzarme, como si lo mío fuera algo inventado para vivir del cuento.

Mi cuerpo, mi cama, mis paredes se han convertido en una prisión con solo mi ventana y mis pensamientos como compañía, sin libertad condicional.

Se me condena a vivir en la sombra, porque formo parte de la cara amarga de la vida que se quiere ocultar, de los relatos que quedarán fuera de los libros de historia.

Después de años trabajando y cotizando, no tengo ningún derecho y estoy fuera del estado del bienestar. Con mi malestar extremo, me consideran inútil a pesar de solo ser inválido.

Mi exilio lo imponen las Administraciones, políticos y médicos que prometían estar allí para ayudarme. Me han traicionado cuando más los necesitaba. Ahora hacen como si no existiera, como si fuera un estorbo, me ridiculizan y ocultan a toda la sociedad que cada día hay más ciudadanos como yo.

Aunque casi no me puedo mover, he decidido, una vez más, ser tenaz y valiente. Visible pese a mi encierro forzoso. Débil, vulnerable pero nunca cobarde.

He decidido que voy a seguir viviendo, a seguir combatiendo a pesar de mi vulnerabilidad, y que no me van a silenciar aunque me quieran callado.

Un año más, esto es lo que he decidido. Un año más, porque todo sigue igual.

Espero que tú hagas lo mismo, tú que también eres vulnerable, aunque lo ignores. Seguiremos luchando sin rendirnos, sacudiendo conciencias y cuestionando la forma de vivir actual, este progreso que nos está matando lentamente, hasta que los vulnerables no estemos indefensos, hasta que haya justicia, apoyo, respeto y ternura para todos.

La insurrección de la vulnerabilidad

Prólogo

Santiago López Petit

El objetivo de este libro es pensar el concepto de vulnerabilidad para así poder contestar a preguntas tan importantes como ¿por qué la mal llamada discapacidad nos inquieta? o ¿por qué preferimos no vernos como vulnerables? Estas y otras muchas cuestiones son las que Asun Pié Balaguer plantea e intenta responder. En el fondo, todo el desarrollo del texto apunta hacia una única idea: politizar la vulnerabilidad. La politización del malestar como una manera de socavar los fundamentos de una sociedad injusta y cruel incapaz de soportar la negación que proviene de los cuerpos que no funcionan adecuadamente, y que constituyen una multiplicidad de diferencias.

No es fácil devolver al concepto de vulnerabilidad toda su potencia desconstructiva. Una aproximación a la vulnerabilidad implica, antes que nada, reconocer que posee un doble estatuto: ontológico e histórico. Ontológico, ya que la vulnerabilidad es un modo de decir nuestra fragilidad y finitud en tanto que seres humanos. Histórico, puesto que se podría perfectamente escribir una historia de la vulnerabilidad. Desde la vulnerabilidad asociada al peligro de muerte real que podía suponer una naturaleza aún salvaje, a la vulnerabilidad causada por un modo de producción capitalista que encierra en fábricas y encadena al trabajo. La estrategia para devolver a la vulnerabilidad una centralidad política tiene, pues, que ser también doble. En primer lugar, se hace necesaria una crítica radical a la metafísica. La metafísica moderna con su teorización del sujeto construye la apología de una presencia autosuficiente que contempla, en última instancia, cualquier modo de interdependencia como una debilidad. Es curioso constatar cómo para Heidegger, que es uno de los autores que mejor ha llevado a cabo esta crítica de la metafísica, el *Dasein* o «ser-ahí» resultado de esta crítica del sujeto acaba siendo un hombre solo y aislado, ya que finalmente el «ser-con» los demás no juega ningún papel relevante. No es tan fácil deshacerse de las ventajas que aporta la omnipotencia, o dicho a la inversa, reconocer una fragilidad constitutiva obliga a adentrarse por caminos que son mucho más problemáticos. Por ejemplo, el sufrimiento y su extra-

ña distribución. ¿Por qué los inocentes sufren y los malvados no? Y, en segundo lugar, es imprescindible una mirada histórica, pues como bien muestra Asun Pié la vulnerabilidad actual y que nos constituye es el ser precario que somos. Hoy la política consiste en gestionar la vida, y lo que alimenta actualmente el capital no es ya el fruto de nuestro trabajo, sino nuestra propia vida. Y es esta misma vida gestionada, puesta a trabajar, la que se convierte en invivible. La precariedad no es solo laboral, sino también existencial. Nuestro malestar nace de la imposibilidad de ser dueños de nuestra propia vida, de la imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora contra esta permanente movilización a la que estamos expuestos. La precariedad existencial es, por lo tanto, la forma histórica de la vulnerabilidad que corresponde a nuestra época.

Esta doble estrategia desarma poco a poco las negaciones que ocultaban la vulnerabilidad, y entonces esta se nos muestra como un atributo esencial del ser humano, y a la vez, como el punto de partida de una política radical puesto que se apoya en el propio cuerpo. La experiencia del proyecto Vulnus en la que la autora está implicada trata de elaborar el malestar de modo creativo. Mediante *performances* realizadas en el espacio público, Vulnus intenta plasmar la vulnerabilidad. De esta manera la vulnerabilidad aparece realmente como lo que puede llegar a ser: la potencia de la fragilidad. La potencia de un cuerpo herido por la vida, y cuya simple visibilización velada sirve para desmontar los tópicos del sentido común sobre los que se asienta la normalidad. Esta politización de la vulnerabilidad conlleva también, y tal como en el texto se indica, la formación de redes de interdependencia y de resistencia, así como la necesidad de los cuidados. Unos cuidados que no deben fundarse en la desigualdad social, sino en una modalidad de organización que contemple la sostenibilidad de la vida como un bien común. *La insurrección de la vulnerabilidad* contribuye eficazmente a retornar la centralidad a una vulnerabilidad que no es neutra políticamente, y también nos recuerda que la interdependencia es la condición de nuestra propia autonomía. El gran poeta nicaragüense Joaquín Pasos afirmaba «Señores, / basta una nube / para averiguar la / verdad». Tenía razón. Basta mirar algo que es tan poca cosa como un cuerpo que sufre para entender el mundo, nuestro mundo.

A propósito de la discapacidad: razones para volver a pensar la vulnerabilidad

> Hi havia dos peixos joves que van nedant i es troben un peix més vell que neda en direcció contrària, els saluda amb el cap i diu «Bon dia, nois. Com està l'aigua?».
>
> I els dos peixos joves continuen nedant una mica més, i al final l'un mira l'altre i fa: «Què collons és l'aigua?»[1] (David Foster Wallace, 2005).

La fragilidad de la vida tiene que ver con su evanescencia, pero también con su sentido más profundo. ¿Se puede vivir realmente sumergido en la conciencia de la mortalidad? La asunción de la interdependencia humana da otra resonancia a la existencia, pero quizá también proporciona otro sentido a la muerte, a la finitud que nos aguarda a todos. Mi historia personal arraiga en un mundo que le da sentido (o sinsentido), pero no es una historia sin el otro ni una historia en la nada. Estamos en un mundo que nos hace sentido, hijas de ese mundo, aunque aquel olvidó recordarnos que siempre estamos sujetas a él; olvidó contarnos que somos sujetos sujetados. Y este mundo también es el de los otros, está hecho, en su esencia, de todos los otros que incorporamos a lo largo de la existencia. Pero lo olvidamos; olvidamos al otro como otro, a nuestro otro interior, y ahora pagamos las consecuencias de semejante aberración.

La vulnerabilidad me pone a caminar por distintas razones, pero la mayor parte de ellas comparte un carácter encarnado. Me aterra la vulnerabilidad, y a la vez sé que estamos hechos de ella. Intento negarla, pero reaparece con contundencia cada día de la existencia. Esto significa que este ensayo es producto de la vida misma, de la condición humana que emerge incansablemente. La vulnerabilidad me preocupa, me ocupa y me atraviesa hasta el sufrimiento, pero también es cierto que ilumina otra comprensión de lo humano y permite cuestionar con convicción la distancia entre los saberes lego y experto. La vulnerabilidad permite construir un pensamiento que solo puede producirse desde las entrañas.

1. «Había dos peces jóvenes nadando y se encontraron a un pez más viejo que estaba nadando en dirección contraria, los saludó con la cabeza y les dijo: "Buenos días, chicos. ¿Cómo está el agua?". Y los dos peces jóvenes continuaron nadando un poco más, y al final uno mira al otro y le dice: "¿Qué cojones es el agua?"»

La vulnerabilidad me interpela por múltiples razones, pero en particular porque creo que apunta a las causas de interminables errores humanos, colectivos e individuales, que nos llevan a la barbarie en el peor de los casos y a la indolencia para con la injusticia en el mejor de ellos. Tener dificultades de gestión con la vulnerabilidad propia y la ajena no es un tema menor. No lo es porque explica las razones de la expulsión de la diferencia en nuestras sociedades, el ninguneo de algunas formas de vida, la subalternidad de algunos colectivos, la instrumentalización de las relaciones, la objetualización de la vida y, por qué no decirlo, dificultades personales para con la gestión de la vulnerabilidad que invitan a pensar en las razones profundas que reproducen esta dificultad. Siendo honesta, entonces, debo reconocer una profunda incompetencia para con la vulnerabilidad. Una incompetencia que no deja de sorprenderme, dado el carácter existencial y humano de aquella. La vulnerabilidad está en todas partes y se nos muestra a lo largo de la vida en infinidad de ocasiones. Esta omnipresencia suya, como el agua de David Foster, forma parte de nuestro medio natural, y de ello deriva su desconocimiento más profundo. Nuestra *agua* es la vulnerabilidad que nos concierne, forma parte de nuestro medio y nuestra condición. Entonces, ¿por qué razón la expulsamos y negamos de un modo tan naturalizado? Nos parece lógico no querer saber nada de ella, al igual que nos parece normal no querer abrazarla y, en consecuencia, hacemos como que no existe. Pero ¿realmente es lógico expulsar algo que forma parte de la condición de la existencia? ¿No significa esto expulsar la existencia misma? ¿No significa, por lo tanto, matarse en vida? ¿O bien pasar de puntillas por la vida?

Por otro lado, también como un tránsito personal (porque todo recorrido lo es), conviene señalar que este ensayo es la continuación de otro anterior titulado *Por una corporeidad posmoderna.* En él se abordaba el fenómeno de la discapacidad desde una perspectiva crítica. Se realizaba un primer desplazamiento importante que consistía en dejar de pensar en la discapacidad en sí para pasar a pensar en las miradas que la construyen. Una vez hecho esto, era lógico seguir avanzando hasta las razones que moldean estas miradas. Este es el segundo desplazamiento: ¿por qué razón nos pasa lo que nos pasa? ¿Por qué motivo miramos como lo hacemos? Entonces era lógico abandonar por completo el tema de la discapacidad para pasar a hablar de humanidad como algo que nos concierne a todos, desde un eje transversal, desde cierta búsqueda ontológica, aun asumiendo su necesaria apertura. Dijimos entonces que no rechazamos a las personas con discapacidad por su diferencia, sino, justamente, por su similitud. No nos molesta lo que nos es del todo ajeno, sino aquello que forma parte de nuestra interioridad. «Lo que inquieta tanto, aquello que trastorna, es la misma humanidad que conlleva la discapacidad. [...] La cons-

trucción de la diferencia es una estrategia para alejarnos de lo que nos define como humanos, no la causa primera. Una especie de "no querer reconocer"» (Pié, 2014: 125) lo que somos. Un tipo de incapacidad muy particular para afrontar la realidad. Entonces no se trataba tanto de señalar y comprender las diferencias, sino de pasar a comprender esa similitud tan inaceptable para el sentido común.

Por todo ello, el ejercicio consiste en pensar este común humano, esta vulnerabilidad esencial, situar su materialidad, su propia condición. Y esto es lo que se propone en este libro. La finalidad no es otra que comprender qué es en realidad esto que tanto rechazamos. Y qué condiciones sociales, económicas y subjetivas reproducen y alimentan este rechazo.

Por otra parte, también es relevante entender por qué estos análisis suceden en este momento y no antes, y qué condiciones sociales emergen para favorecer ahora estos temas. Las personas con discapacidad han sido un grupo oprimido y estigmatizado a lo largo del tiempo, partiendo de la idea de que poseen una serie de rasgos *fundamentalmente* diferentes al resto, siendo la vulnerabilidad o la dependencia algunas de estas características asociadas (Beckett, 2006). Todos somos seres vulnerables e inseguros a nivel ontológico, que vivimos en un entorno incierto ante el cual no podemos responder mediante actos individuales y aislados (Turner, 2006); sin embargo, aspiramos a vivir en una «ficción de invulnerabilidad» (Nussbaum, 2006). Para sostener esta ficción, por un lado, tendemos a proyectar esta «vulnerabilidad» como un rasgo exclusivo de determinados colectivos, maniobra mediante la cual son convertidos en «objetos de rechazo» (Nussbaum, 2006 y 2007); por el otro, creamos unas instituciones sociales inmunitarias, orientadas a perseguir y borrar esta vulnerabilidad intrínseca produciendo violencia a distintos niveles (Esposito, 2009).

Todo ello significa, como decíamos, que la historia de persecución, discriminación y olvido que ha sufrido este colectivo evidencia que las personas con discapacidad encarnan un rechazo casi ancestral de la vulnerabilidad. No obstante, como resultado de las mejoras conseguidas en el ámbito de la discapacidad en los últimos años, junto con la emergencia de «nuevos riesgos sociales»,[2] la discapacidad habría ido perdiendo «el lugar preeminente que ocupaba en el *ranking* de la vulnerabilidad» (Jiménez y Huete, 2010: 150), planteándose la necesidad de crear otro tipo de alianzas políticas y apuntando hacia objetivos más transversales. Esta realidad, que se ha puesto en especial de manifiesto con

2. Estos «riesgos» estarían asociados a «fenómenos como la transformación del rol de las mujeres y de los modelos familiares, las migraciones, el envejecimiento de la población o la reestructuración de los mercados laborales» (Jiménez y Huete, 2010: 150).

la actual crisis económica y social, muestra cómo la vulnerabilidad y dependencia asociada a «los otros» forman parte del día a día de una gran mayoría. Así, observamos que no existe la autosuficiencia y la autonomía, sino tan solo la continuidad entre los cuerpos (con y sin discapacidad). Y una vez reconocemos la vulnerabilidad como un rasgo intrínsecamente humano, ya no podemos aspirar a erradicarla, sino tan solo a protegerla (Butler, 2006).

Nos hemos movido en el terreno de una especie de inconsciente social empeñado en alejar la vulnerabilidad, la finitud y la dependencia. Para ello se han desplegado dispositivos, discursos y espacios de aislamiento que, al fin y al cabo, aparcan la respuesta sobre quiénes y qué somos. Con todo ello ha emergido la sospecha sobre lo que somos y, aún más, sobre lo que deberíamos y no deberíamos ser.

En síntesis, lo que se rechaza es la vulnerabilidad humana, la posibilidad de ser dañados, nuestra fragilidad constitutiva, la finitud, el límite. Las personas con discapacidad tan solo abren esta cuestión que seguimos negando a golpe de etiqueta. La lógica nosotros/ellos no cesa en su intento de mantenerlos alejados de nuestra ilusoria *normalidad*. Entonces, lo que en realidad nos concierne es volver a pensar dicha vulnerabilidad común. Tanto en lo que refiere a su materialidad (qué es y de qué está constituida esta vulnerabilidad) como en lo que respecta a su gestión individual y común (qué hacemos con ella, cómo la sometemos o negamos). Porque quizá sea esta condición humana la que, en última instancia, puede ofrecernos una oportunidad para revisar algunas lamentables derivas contemporáneas.

Pero darnos cuenta de nuestra vulnerabilidad también ha venido propiciado por la fuerte erosión generada por el neoliberalismo, el retroceso en materia de derechos y el desmantelamiento del estado del bienestar. Esto ha producido una precarización generalizada que, de un modo u otro, ha conectado realidades diversas entre sí y ha propiciado la experiencia de un *precariado* común. Esta precariedad común se correlaciona directamente con la vulnerabilidad que tratamos. Digamos que posibilita un espacio para pensarla, un lugar social posible para su problematización. Como decía Silvia L. Gil:

> [...] pensar la vulnerabilidad surge como necesidad frente al omnipotente relato de autosuficiencia en el capitalismo contemporáneo. Aquel que afirma que la vida es un camino individual, no compartido. Pero también frente a la mercantilización de nuestra fragilidad (Silvia L. Gil, 2013, en *Periódico Diagonal*, 12 diciembre).

Aunque algunos grupos activistas ya venían trabajando en ello, el 15M o movimiento de los indignados en España supuso la generalización y extensión

de este tema de un modo más amplio. Y ello sucedió en un marco de coincidencia de recorte de derechos y un largo recorrido activista en materia de discapacidad. Las aportaciones del feminismo y de los *Feminist Disability Studies* no son aquí un tema menor. Las primeras nos indicaron que los cuidados son esenciales para hacernos cargo de la condición finita de los sujetos, y que este hacernos cargo no puede reproducir situaciones de desigualdad social y violencia. Ello suponía, en última instancia, revisar la distribución desigual de los cuidados y conceptualizarlos de un modo más colectivo. Las segundas nos recordaron las dinámicas patriarcales de los mismos movimientos de la discapacidad y la necesidad de incorporar una perspectiva crítica para con los esencialismos de la independencia. También nos ayudaron a comprender las propias contradicciones del feminismo y las exclusiones que se han producido desde un sujeto del feminismo restrictivo.

En síntesis, existe un error filosófico e histórico fundamental en la percepción que el ser humano ha construido sobre sí mismo y que la mal llamada discapacidad pone en evidencia; esto es, que la autosuficiencia no es propia de la vida humana. Revelar esta verdad es un escándalo que pone la vulnerabilidad y la fragilidad en el lugar de la insurrección y subvierte la misma discapacidad. La peligrosidad de la discapacidad resulta de esta capacidad de iluminar esta evidencia, y nos indica algunos caminos que recorrer. Entre ellos, la *centralidad que los cuidados* deben tomar en nuestras vidas, la necesaria *politización del dolor (como apología de la vulnerabilidad), la generación de redes de interdependencia y la aceptación de nuestros cuerpos caducos* como posibilidad de relación y como resistencia (Pié, 2014).

Las causas que alimentan el rechazo de la discapacidad nos señalaron la centralidad de la vulnerabilidad en estas cuestiones, pero existen multitud de consecuencias de esta negación. Digamos que el fenómeno de la discapacidad nos mostró una verdad que conduce hasta el seno del patriarcado y el capitalismo. Son estos los que han producido exclusiones, violaciones y segregaciones de todo tipo, que matan a la vida en nombre de la vida. Los que generan desigualdades imparables y sufrimientos indecibles. La explotación de la tierra, las relaciones instrumentales, la desigualdad social, la centralidad del capital frente a la vida son ejes de rotación del patriarcado en un contexto capitalista que impacta en numerosos colectivos. Las personas con discapacidad son solo uno de ellos. El estado del resto del planeta nos dice algo sobre los efectos de esta fractura social, de las relaciones de explotación y dominio sin límites y de las vidas reducidas a su mínima expresión por no considerar la importancia de los cuidados. Avancemos, entonces, que «la vulnerabilidad nos acerca a comprender que toda posición es situada, inconsistente, finita» (Silvia, L. Gil, 2013),

y que esto puede dar otra perspectiva y resonancia a las relaciones y al modo de organizarnos socialmente.

> He crecido y me he criado en una sociedad que ignora y niega la muerte, la pérdida y el sufrimiento. Una sociedad en la que estar enfermo es un fracaso, ser vulnerable es de idiotas y hacerse vieja antinatural (Alegre, M. y Pérez, N., 2012).

La negación de la vulnerabilidad: capitalismo, patriarcado

Orígenes de la negación

> La epistemología hegemónica actual es la ilustrada, cuyas dimensiones (hetero) patriarcales han sido identificadas por los feminismos. Esta forma de estructurar el pensamiento tiene tres rasgos distintivos: es binaria, jerárquica y tiene una pretensión de universalidad (Pérez, 2014: 204).

Podemos situar el origen de la negación de la vulnerabilidad que actualmente sufrimos en la modernidad y el desarrollo del mecanicismo.[1] Y, en consecuencia, en la ruptura con las concepciones más holísticas de la naturaleza y en la idea generalizada de que era posible controlar un mundo hasta entonces gobernado por fuerzas externas. Para el surgimiento del nuevo orden socioeconómico de la modernidad era necesaria la visión mecanicista. Merchant (1981) afirma que esta visión surge en un contexto represivo con un fuerte sesgo patriarcal. Angelina Velasco (2016) lo explica del siguiente modo:

> El problema social e intelectual más importante del siglo xvii era el problema del orden. La percepción del desorden, que juega un papel fundamental en la doctrina de Bacon del dominio sobre la naturaleza, fue crucial para la imposición del mecanicismo, que supuso la desintegración del cosmos orgánico. La función que cada pieza realiza por naturaleza dentro del todo era lo que se concebía como orden en el mundo orgánico. En el mundo mecánico, por el contrario, el orden se redefinió como el comportamiento predecible de cada parte dentro de un sistema racional sujeto a la sociedad y el yo, y esto se consiguió redefiniendo la realidad a través de la nueva metáfora de la máquina. Ésta aparece como una respuesta a la incertidumbre intelectual y como base racional para la estabilidad social, dado el

1. Aunque el mecanicismo se extendió de modo generalizado, convivió con tesis contrarias, como fueron las producidas por los neoplatónicos de Cambridge, la corriente naturalista o el materialismo energetista de Maupertuis o Diderot.

> trasfondo del desorden social, religioso y económico de los siglos XVI y XVII. La imagen de la naturaleza como organismo vivo, relacionada con las ideas de cambio, incertidumbre e imprevisibilidad, es rechazada, ya que se aspiraba a restablecer el orden moral e intelectual (Velasco, A., 2016: 198).

Entre otras cuestiones, esto supuso una idea creciente de control sin límites y un desarrollo de la ciencia positivista que renegó de la subjetividad y de todo lo que *empaña* el mundo de la razón, concibiéndose esta última como la única vía para llegar al conocimiento. El complejo mundo de la subjetividad y las emociones se resolvió negándolas y considerándolas impropias de un hacer científico. Considerar así el mundo de los afectos solo tuvo consecuencias negativas para lo más humano, además de para el mismo conocimiento. El mundo se organizó basándose en la metáfora de la máquina, de forma que el cosmos, la sociedad y el ser humano pasaron a ser concebidos como sistemas ordenados de partes mecánicas, sujetos a razonamientos deductivos y gobernados por leyes regulares (*ibid*, p. 199). A partir de aquí es fácil entender cómo las ideas de desarrollo ilimitado y control terminaron penetrando en la mayor parte de esferas de la vida social. En estas circunstancias, en lo que refiere al desarrollo humano y económico, se reforzaron los ideales de invulnerabilidad, poder y control. Con ello, aparecieron actitudes prepotentes y de explotación de la naturaleza. Si bien con anterioridad la Tierra era vista como un organismo femenino nutricio, lo cual conllevaba restricciones, ahora se eliminaban estas limitaciones y se daba carta blanca a su dominación. Esto, insiste Merchant, era necesario que ocurriera para dar vía libre al comercio y la manufactura. Es decir, «que la antigua cosmovisión era incompatible con las nuevas actividades que comenzaban a desarrollarse en los siglos XVI y XVII» (*ibid*).

La legitimación del mecanicismo conllevó también la asunción de un modelo de dominación del hombre sobre la mujer. Los componentes de género se extendieron a todo el paradigma del conocimiento de la modernidad que, en definitiva, terminó concibiendo el saber como voluntad de dominio. «El investigador que se adapta a los nuevos preceptos de la ciencia (autocontrol, conquista del objeto externo, control de la naturaleza) encarna el nuevo modelo de excelencia masculina» (Velasco, 2016: 201).

La lógica androcéntrica subyace a muchos niveles en distintos terrenos, y se basa en la dominación de la naturaleza y, por extensión, de todo lo que en el mapa simbólico está ubicado cerca de aquella (mujeres, minorías étnicas, discapacidad...). Esta lógica de dominación ha prevalecido a lo largo de la historia, formando los conceptos de naturaleza y cultura como un dualismo generizado (*ibid*). Pero, en realidad, esta lógica se remonta a la Grecia clásica (Susan

Griffin, 1978; Val Plumwood, 1993; Rosemary Radford Ruether, 1975). Como recuerda Moscoso, «la identificación de la masculinidad como la representación más lograda de la condición humana es de larga data y muy anterior al discurso de ciudadanía ilustrado» (Moscoso, M. 2007: 185). Tanto es así que el mundo griego era un mundo de hombres y, por lo tanto, operaba una construcción del conocimiento preponderantemente masculina, aunque no por ello misógina. Toda la herencia platónica de dualismos proliferó y facilitó poner la fecundidad femenina al servicio de los intereses de la *polis*. Prevaleció, entonces, un criterio biológico que asignó a la mujer una posición pasiva, cuestión que permanecería a lo largo de los siglos.

Pero aquellos mitos generalizados en el mundo primitivo tomaron un contenido más político con la entrada del pensamiento patriarcal. Fue este el que disminuyó o eliminó el principio femenino, produciendo así una distorsión de aquellas interpretaciones míticas de la diferencia biológica entre hombres y mujeres. Con ello, la mujer quedó definitivamente ubicada en un lugar de inferioridad social.

Así, el golpe de gracia definitivo en la dominación de la mujer lo dio la transición del feudalismo al capitalismo. Silvia Federici, en *Calibán y la bruja*, narra las estrategias de dominación y sujeción de la mujer que fueron necesarias para implantar el capitalismo. En este sentido, afirma que «en la transición del feudalismo al capitalismo las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital y que ésta ha permanecido así desde entonces» (Federici, 2004: 113). La devaluación del trabajo reproductivo, nos dice, también devaluó al hombre, es decir, su producto y, por consiguiente, la fuerza de trabajo. «Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas. En el nuevo régimen monetario, sólo la producción para el mercado estaba definida como actividad creadora de valor mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo. La importancia económica de la reproducción de la mano de obra fue invisibilizándose al quedar naturalizada como "trabajo de mujeres"» (*ibid*, p. 112). Este fue un proceso largo que incluyó la desposesión de bienes y saberes y la persecución implacable de la mujer a lo largo de los siglos. La realidad es que el naciente sistema económico requería otras condiciones sociales y la creación de un sujeto proletario hasta entonces inexistente. La devaluación de la mujer

contribuyó a establecer estas nuevas condiciones sociales requeridas por el capitalismo. En síntesis, Federici plantea que el proceso de transformación del feudalismo al capitalismo duró tres siglos y no solo se basó en la expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores y la esclavización de pueblos originarios de América y África, sino que también fue necesario el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo y la necesaria división dentro de la clase trabajadora que se consiguió explotándolas y maltratándolas a ellas. Así, nos dice que «la acumulación primitiva [...] fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de raza y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno» (*ibid*, p. 90). Es por ello, entre otras razones, por lo que el capitalismo y el patriarcado son indisociables.

En definitiva, «las estructuras conceptuales de dominio y la forma en que se ha conceptualizado a la mujer y a la naturaleza, especialmente en la tradición intelectual occidental, constituyen la base sobre la que se fundan los vínculos históricos y causales de estas dominaciones» (Velasco, 2016: 202).

Lo descrito nos lleva al asentamiento de una lógica binaria que atraviesa nuestra manera de comprender el mundo y funda todo el conocimiento moderno occidental. Este binarismo está jerarquizado, ubica uno de los pares por encima del otro, tiene sustancia propia y se ensalza como universal. El otro par se define por lo que no es, o por lo que le falta y ocupa un lugar de inferioridad y oposición. Estos dualismos conceptuales tienen un marcado carácter de género: razón/emoción, humano/animal, mente/cuerpo, de manera que una de las partes se considera superior a la otra, y ese componente superior ha sido vinculado a lo masculino (Plumwood, 1997). Esta generización del mapa simbólico se extiende a todas las esferas de la vida y se incrusta en los modos de comprensión del mundo. Esta es la ontología patriarcal que funda nuestra forma de comprensión de la realidad y perpetúa la negación sistemática de la vulnerabilidad. El otro, en tanto otro, no es un sujeto con esencia propia, sino que más bien se define por oposición al sujeto esencial, es decir, al hombre blanco heterosexual privilegiado de la modernidad. Las definiciones de estos no sujetos son por oposición a aquel, esto es, se definen por lo que no son o por lo que les falta. Y en tanto otros deben ser reducidos, dominados o controlados. Como hemos visto, estos modos distintos de dominación del otro están vinculados entre sí por un marco opresivo patriarcal caracterizado por los dualismos y las jerarquías valorativas.

Pero de las múltiples dicotomías, dos de ellas son fundacionales; a saber, cultura/naturaleza y masculino/femenino. Estas dos dicotomías estructuran de alguna manera al resto. Por ejemplo, la vulnerabilidad está asociada al mun-

do de la naturaleza y la animalidad. Algo, por lo tanto, que se debe dominar y superar. De este modo, también quedará asociada al mundo del cuerpo, la enfermedad, la debilidad, la feminidad. Asimismo, el estereotipo de género más generalizado que asocia a la mujer con la emocionalidad y al hombre con la racionalidad fija a la primera al ámbito de la naturaleza y, por consiguiente, a lo más primario y salvaje. La fractura entre cultura y naturaleza es uno de los sistemas de organización conceptual que, en última instancia, clasifica a otros grupos humanos, otorgándoles determinados rasgos primitivos característicos. La vida en su sentido reproductivo también está asociada a la naturaleza y, por ende, a lo que tiene poco valor por su cercanía con el resto del mundo animal. En continuidad, la mujer es la encargada de asumir los cuidados de esta vida, y el hombre está destinado a actividades culturales concebidas como superiores.

Por último, uno de los subproductos más destacables de la dicotomía fundacional cultura/naturaleza es la concepción de vida fracturada que opera en nuestras sociedades. Así, para Balza, lo que explica la exclusión de la vulnerabilidad está relacionado con la deriva dicotómica que toma el concepto de vida: *bíos* y *zoé*.[2] «*Bíos* remite a la forma de vida, vida articulada o regulada por la política, vida humana o vida del ciudadano, y *zoé* remite a la simple vida animal, vida sin atributos, vida desnuda o nuda vida» (Balza, I., 2013: 28). La cuestión es que la *zoé* se ha desterrado e infravalorado. Se ha ubicado en ella toda forma de vida considerada ajena a la humanidad, monstruosa o no normativa. Esta expulsión de la *zoé* conlleva en sí misma un destierro y negación de la vulnerabilidad. En estas circunstancias, «la cuestión política fundamental es la de hallar principios que revelen el íntimo vínculo entre ambas nociones, fraguar un modo de comunidad que no excluya a la *zoé* de sus cálculos, orquestar, en fin, una política de la vida y no sobre la vida» (*ibid*).

La reproducción del capitalismo y el patriarcado

Una vez vistos de manera sucinta los orígenes de la negación de la vulnerabilidad, ¿por qué en la actualidad se reproduce la misma situación? El capitalismo nos ha vendido avances y mejoras aparentes, pero de ello no hemos salido indemnes, sino que ha supuesto un altísimo coste, a saber: los efectos de la domi-

2. Para más información sobre la distinción entre *bíos* y *zoé* puede consultarse Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I*. Valencia: Pre-Textos.

nación en incontables grupos y sujetos que no encarnan ningún tipo de ideal, la fractura entre mundos supuestamente desarrollados y subdesarrollados, la fiscalización creciente de distintas esferas de la vida, la mercantilización de todo tipo de cuestiones, incluidos los bienes comunes, la instrumentalización de las relaciones, la explotación insostenible del planeta, la aniquilación del otro, la violencia endémica que nos rodea, el maltrato animal, la distribución desigual del sufrimiento... Entre los avances actuales más populares encontramos el estado del bienestar, pero ni siquiera su despliegue ha supuesto una mejora sin costes. Fundado y articulado con un capitalismo desenfrenado, ha producido un deterioro de las redes de apoyo ciudadano en Occidente, y ello sin contar con la explotación y expolio del sur global que lo sostiene.

El producto inmediato del despliegue del estado del bienestar en un contexto capitalista ha significado la sustitución de las redes de solidaridad primarias por una serie de recursos eficaces, de calidad y públicos que, de manera paradójica, han fracturado y debilitado el tejido social. Sumado a esto, también existen tesis que le atribuyen un papel central en la relegación del rol de la mujer en el hogar. En esta coyuntura social, aparece la crisis económica que, como sabemos, conllevó recortes y un grave retroceso de derechos. La explosión del 15M (2011) hizo evidente un malestar social generalizado, sufrimientos individuales y colectivos que se expresaron en la arena pública activando la conciencia política y la necesidad de politizar lo personal (Arenas y Pié, 2014) y, con ello, la urgencia de revitalizar aquellas redes de solidaridad y sostenimiento empobrecidas por la pérdida de relaciones comunales. Digamos que en ese momento emergió con descaro el conflicto entre vida y capital que algunos grupos[3] ya venían, tiempo atrás, anunciando. En este sentido, las acampadas en distintos puntos de España supusieron cierta activación de espacios humanamente habitables, es decir, lo que el neoliberalismo venía erosionando se activó de una forma inédita, puntual y generalizada, aunque en apariencia retrocediera al cabo de un tiempo.

Pero esta crisis económica no fue ni es, en realidad, una simple crisis, sino un estallido más dentro de un colapso mucho más amplio y lejano. Lo que se pone en juego, en realidad, es una profunda crisis de todo el proyecto modernizador que se manifiesta en estos estertores y colapsos económicos. Aun así, el problema real es el conflicto capital-vida que el estallido pone en evidencia. Este no se reduce al mercado, aunque se identifique con él, sino que atraviesa

3. En sus recorridos plurales, los estudios feministas (economía feminista, ecofeminismo, *feminist disability studies*, etc.) ya venían tiempo atrás interrogándose sobre la sostenibilidad de la vida en nuestras sociedades occidentales.

todo el conjunto de la estructura socioeconómica y, en un sentido más amplio, como decíamos, todo el proyecto modernizador (Pérez, 2014).

La cuestión es que la política actual y sus modos de organización social atacan al centro de la vida misma. El problema, por lo tanto, es de crisis civilizatoria en toda su extensión, y no únicamente está relacionada con los efectos de un capitalismo desbocado, aunque es evidente que también. Nuestra forma de habitar el mundo ataca a la vida en distintos niveles. Lo hace a nivel global como especie sobre el planeta, pero también con la vejez, la discapacidad, la vulnerabilidad y cualquier forma de vida que se sabe interdependiente.[4] Sin embargo, más que idealizar la vida como si existiera una vida en el afuera del capitalismo, que no existe, «se trata de señalar que el capitalismo puede generar, en última instancia, mucha insatisfacción vital, porque los mercados nos tratan como los seres autosuficientes que en el fondo no somos, niegan la dimensión relacional de la vida si no puedes pagarla y porque el mercado desregulado y precario no nos ofrece la identidad mercantilizada a la que aspiramos»[5] (*ibid*, p. 77).

Como sugiere Amaia Pérez, no solo están pervertidas las estructuras socioeconómicas actuales al poner la vida al servicio del capital y, por consiguiente, establecer una amenaza permanente sobre ella, sino que también es perversa la propia noción hegemónica de vida que merece ser vivida, al violentar las dos condiciones básicas de la existencia (vulnerabilidad y eco- e interdependencia), e incumplir los dos criterios éticos irrenunciables (universalidad y singularidad). Según la autora (*ibid*, p. 77), la idea hegemónica actual:

> Escinde vida humana y naturaleza, identifica los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano, impone un sueño loco de autosuficiencia e identifica bien-estar con consumo mercantil en permanente crecimiento y *progreso* (*ibid*, p. 79).

En este escenario, el patriarcado es la ideología central que sostiene y alimenta al capitalismo, al garantizar que las esferas privadas de cuidado sigan asumidas, en su mayoría, por mujeres. Esta garantía producida desde la desigual-

4. Como nos recuerda Amaia Pérez, «además de haber dimensiones de la vida que no son rentables, hay vidas enteras que no resultan rentables» (Pérez, 2014: 113). En nuestras sociedades hay sujetos concebidos como desechos humanos al no ser funcionales para el sistema productivo. La novedad de la globalización es que ahora todos somos susceptibles de ser considerados desechos en un momento u otro de nuestras vidas.

5. *Ibid.*, p. 77.

dad social es la que permite seguir dando por hecha la vida y su sostenibilidad sin necesidad de reconocer todo lo que la hace posible. En palabras de Amaia Pérez:

> [...] la lógica antropocéntrica y androcéntrica definen la propia noción de vida que merece la pena ser vivida. Se impone así un ideal de autosuficiencia a través de la inserción en el mercado que solo puede ser alcanzado por un sujeto privilegiado, si bien este alcance es ficticio y se basa en la explotación del resto; generalmente de una mujer que sostiene la vida en la esfera privada (*ibid*, p. 24).

Así, el sujeto privilegiado de la modernidad representa la vida que merece ser protegida y llorada. La apología que hace el capitalismo de este sujeto privilegiado responde a la necesidad de seguir produciendo subjetividades que alimenten, por un lado, las ansias de independencia y, en consecuencia, productividad y, por el otro, subjetividades capaces de ejecutar cuidados en silencio y sin reconocimiento alguno.

La noción hegemónica de la vida que merece ser vivida violenta las condiciones básicas de la existencia, dada la imposición del ideal antropocéntrico de autosuficiencia, que niega su vulnerabilidad, la inter- y ecodependencia (*ibid*, p. 114). Esto es clave para entender una de las razones que mantienen la negación de la vulnerabilidad. Además, como ya se ha dicho, esta negación se erige sobre la base de la desigualdad y la explotación. Esta negación no podría sostenerse sin una subalternidad que garantizara cubrir debidamente las esferas de cuidado y sostén de la vida. Así, como decíamos, la sostenibilidad de la vida se puede dar por sentada sin necesidad de reconocer lo que la hace posible, por la vía de la desigualdad. El deseo extendido de ser autosuficientes y capaces reproduce comportamientos de negación que mantienen este asunto estancado.

Todo esto supone, entre otras cuestiones, que el análisis de las desigualdades socioeconómicas no puede quedar reducido a una cuestión de enfrentamiento entre capitalistas y obreros. Deben tenerse en cuenta, entonces, las estructuras que permiten la promoción de unas vidas en detrimento de otras.

En síntesis, es necesario comprender y situar de forma correcta las lógicas estructurales que se esconden en la reproducción de esta situación y que quisiera volver a destacar:

> [...] las estructuras capitalistas y sus lógicas se sostienen por una ideología heteropatriarcal que las reproduce. El heteropatriarcado está relacionado con la gestión de los trabajos no remunerados, con los mecanismos de regulación de las esferas invisibilizadas de la economía y con la constitución de sujetos dispuestos a habitar estas esferas. La construcción del género femenino ha ido vinculado a la fabrica-

> ción de subjetividades que pudieran habitar estos espacios de subalternidad con un buen acomodo.[6] Debemos comprender la recreación social del poder y cómo el sistema socioeconómico establece distintos niveles en los que hay vidas que importan y otras que no. El género simplemente es una marca de subordinación en el establecimiento de esas jerarquías (*ibid*, p. 35).

Pero, como decíamos, la función del patriarcado y la subalternidad de la mujer se concilian con el capitalismo desde su mismo origen (siglos XVI y XVII). El ataque contra las mujeres fue una de las políticas que la clase capitalista introdujo con el fin de disciplinar, reproducir y ensanchar el proletariado europeo. Federici afirma que este ataque acabó con la construcción de un nuevo orden patriarcal que llama «patriarcado del salario» (Federici, 2004).

Más allá del capitalismo y sus lógicas de reproducción, decíamos que la crisis actual está relacionada con una crisis civilizatoria más amplia que señala el tambaleo de los fundamentos de Occidente. Para Silvia L. Gil, se abre una crítica a toda la ontología del Ser moderna, es decir, aquella que lo concibió desde la identidad (no diferencia), la unidad (no multiplicidad), la presencia (no tránsito) y la totalidad (no incompletud).[7] Justamente será el cuestionamiento sobre la idea de totalidad del Ser lo que favorece la recuperación de nociones vinculadas a la vulnerabilidad y la interdependencia. Para Silvia L. Gil, no basta con decir que somos seres de relación, sino que debemos pensar en cómo queremos vivir juntas. Esto último está relacionado con la idea de vida en común y con nuevos modos de pensar el Ser. Parece claro, entonces, que estos nuevos modos de pensar el Ser pueden dar centralidad a la cuestión de la vulnerabilidad, y en esto radica, de hecho, su potencial político. La crisis actual supone, entonces, una oportunidad para revisar las ideas de humanidad y de la vida misma con el alcance social y organizativo que ello supone.

> La crisis actual, por tanto, no es una crisis exclusivamente económica sino multidimensional (ecológica, de reproducción social, de cuidados) que la precede.
>
> En un sentido más amplio es una crisis civilizatoria, en la que salen a la luz perversidades relativas tanto a la forma en que se (mal)sostiene la vida como a la comprensión misma de la vida (Pérez, 2014: 56).

6. Hablar de sostenibilidad de la vida es hacerlo de quien hace la comida, quien cuida a los hijos, pero también de los acuerdos de libre comercio o la balanza de pagos. Está relacionado con un conjunto complejo de cuestiones que abarcan lo microcotidiano, las formas de explotación, la economía invisibilizada, la distribución de la riqueza, etc.

7. VI Jornadas de Educación Social. *La gestión social del sufrimiento. ¿Hasta dónde está permitido sufrir?* Barcelona, 2017, UOC.

Sujeto neoliberal y apología de la positividad

La sociedad de la positividad en la que vivimos, denunciada por Byung-Chul Han, no tolera bien la negatividad de la vulnerabilidad y produce nuevos tipos de sufrimiento y exclusión que tampoco reconoce. El autor expone lo siguiente: «La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición» (Byung-Chul Han, 2015: 26). Pero la nuestra no es una sociedad disciplinaria, sino de rendimiento, y a esta la definen otras características:

> La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* sin límites. Su plural afirmativo y colectivo *Yes, we can* expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados (*ibid*).

Esta ausencia de negatividad, obviamente, contribuye a un mayor ocultamiento de la vulnerabilidad y el sufrimiento humanos. Solo se otorga una pequeña esfera al desfallecer en el ámbito privado, y está orientada a la pronta recuperación. Su sentido es meramente *paliativo* y productivo. Se debe poder todo y en todo momento. No hay lugar para la apatía, el no poder o no querer, la desidia, el cansancio, el agotamiento. Hay que sacar partido de todo para hacer(nos) producto de nosotros mismos. Y ello bajo mecanismos de autosujeción que los propios sujetos se imponen a sí mismos. Se concibe la vida bajo ciertos tipos de ideal que conllevan presiones de todo tipo para alcanzarlos. La vida ficcionada lleva, entonces, a suprimir la propia vida, que queda, así, desactivada. Cuando Santiago López Petit afirma que no existe un afuera del capitalismo, señala la imposibilidad de abandonar esta lógica interna. En estas circunstancias, ¿dónde queda la imposibilidad del sí se puede? La apología de la vulnerabilidad parecería un tipo de resistencia posible que antepone lo humano frente al mercado. La vida frente al capital. Precisamente al asumir y desvelar lo oscuro constitutivo de la existencia, esta apología de la vulnerabilidad se concibe a sí misma como una política afirmativa de la vida.

Lo humano está amenazado porque la negación de los límites e imposibilidades nos desanuda de la vida. De manera paradójica, negar la muerte, lo

caduco, la enfermedad, el sufrimiento, etc. nos enajena de la vida, porque aquella está formada de claroscuros permanentes. La asunción de estos límites permite agarrar la vida con intensidad, dan otra resonancia a la existencia, son útiles para construirse sentidos, aunque estos sean provisionales y, en definitiva, seguirán estando ahí nos guste o no. Volver a pensar la vulnerabilidad común es un acto político, porque permite armarnos de herramientas para crear espacios habitables en los que sea posible la diferencia y se minimice el totalitarismo yoico que nos fractura del otro. Aceptar la vulnerabilidad común permite dar un lugar a lo humano en cuanto tal, no a lo humano fracturado que nos gustaría pero no es.

Entre otras cuestiones, lo que enferma de la positividad es el exceso que produce la responsabilidad, la ausencia de un afuera adonde dirigirse, el imperativo del rendimiento como un nuevo mandato invasivo de la sociedad del trabajo. Todo ello en una dinámica autoimpositiva; no existe una presión externa de arriba abajo. Está por todas partes y en todo momento. Y en estas circunstancias, «no-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada» (Byung-Chul Han, 2015: 31).

En este contexto se habla y se fomenta la capacidad de resiliencia como una tecnología proclive a fabricar sujetos más fuertes que soporten mejor el siguiente golpe. Hasta este punto ha penetrado la idea de eficacia. La máxima es fabricar sujetos resolutivos para con su propio dolor, hacer de este último un producto reciclable en un tiempo breve. Barbara Ehrenreich (2009), en *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, nos cuenta el impacto de esta biopolítica en su proceso de mastectomía. Para la autora, tanto las mujeres que decidían realizarse una reconstrucción del pecho como las que resolvían mostrar su calvicie y su cicatriz coincidían en una cuestión clave: «[...] todas están de acuerdo en que el cáncer de mama es una oportunidad para la autotransformación creativa en general y el cambio de imagen en particular» (Ehrenreich, B., 2009: 38). En el mundo del cáncer de mama, nos cuenta, se exige estar de buen humor, y lo contrario se vive como una traición. Pretender convertir cualquier situación en materia prima para un producto positivo no es sino un significante de nuestra época. Defender la vida a cualquier precio pone en riesgo la misma vida y fácilmente se convierte en una política de la muerte. En estas circunstancias, el dolor se suprime con analgésicos y el sufrimiento entra en el mercado de las *psicologías afirmativas*. Un contexto que convierte lo más humano en mercancía no puede responder sino a una época de hiperinflación de la deshumanización más descarnada y, a la vez, más oculta.

Nos dice Peran (2016) que este contexto nos lleva al activismo más absurdo e implacable. La consigna de hacerse cada uno a cada momento nos impele a confundirnos con nuestra propia producción. «El sujeto auto-producido, obligado a una perpetua ocupación consigo, emprendedor de sí mismo, es hoy la nueva fuerza de trabajo [...]. Para el sujeto de hoy no hay estado donde durar; no hay lugar donde pueda detener la vida cuando ésta ha sido puesta por entero a trabajar. La consecuencia de este trabajo ingente, aplicado sobre uno mismo como una percusión infinita, es perfectamente previsible: una fatiga extendida hasta la indisposición general» (Peran, 2016: 23-24). Para este autor, las antiguas estrategias biopolíticas que producían sujetos aptos para el capital, como sujetos domados en la lógica del biopoder, es ya historia. En la actualidad no se dictaminan las formas de la subjetividad (antaño sujetos dóciles y obedientes), sino que se proclama la ideología del *Do it yourself* que lo empaña todo de presunta libertad. Antes valía con ser de otro modo a lo estipulado, hoy esto ya no sirve, con el agravante de que emanciparse de uno mismo es imposible. Antaño, «frente al biopoder, liberar la potencia del deseo representaba abrir un territorio de posibles; hoy, por el contrario, cualquier línea de fuga que nutra nuestros deseos no hace sino garantizar nuestra permanencia disciplinada en el interior mismo de la movilización»[8] (*ibid*, 25-26). Esta dinámica puede incluir también la biopolítica afirmativa que hemos citado antes como una especie de exceso de positividad. Entonces, en estas circunstancias, quizá la resistencia es parar, enfermar, ralentizarse. El *Do it yourself* conlleva una soledad extrema que nos atomiza y diluye las relaciones. Vivir en la ficción del *Sí se puede* de manera permanente supone dejar de escuchar al otro, dedicar el tiempo exclusivamente a fabricarse uno mismo. En definitiva, enajenarse de los vínculos que nos encadenan (nos guste o no) y vivir una inflación de ego que no tiene tiempo para nada más. Esta es la soledad extrema disfrazada de libertad. La reflexión debería invitarnos a pensar que quizá la libertad se constituye más en la atadura y sujeción al otro que en infinitas y estúpidas microdecisiones diarias que tomamos y que distorsionan los vínculos sociales.

Por lo tanto, cuando hablamos de nuevos tipos de padecimiento nos estamos refiriendo a estos sufrimientos tan actuales y occidentales. Para ellos, se tiene reservada una cuota de medicalización. Pero observamos que «cada día son más los ciudadanos cuyos padecimientos no son medicalizables. Unas veces

8. Por esta razón, en *Cuerpos de la educación social*, nos preguntamos si la figura del monstruo ha muerto. Por un lado, estos suponían un afuera actualmente inexistente y, por otro, el impacto político de la diferencia queda absorbido y capitalizado por el neoliberalismo (Bretones, E. y Pié, A. [coord.], 2018).

porque los males tienen un carácter multicausal e incierto (pacientes crónicos), otras porque son el efecto mismo de un diagnóstico controvertido (gentes con adicciones), a veces porque se trata de males huérfanos y, con frecuencia, porque son efectos de situaciones de dependencia, pobreza y exclusión. No ser medicalizable implica que nuestros sistemas de salud tienden a inhibirse porque están diseñados bajo el paradigma de la curación» (Lafuente, 2015). En las sociedades contemporáneas, el sufrimiento se piensa como individual sin reconocer que esto es una falacia, dado que siempre es contextual; está relacionado con condiciones sociales, culturales y ambientales (Martínez, 2012; Menéndez, 1984, 1992), y, al mismo tiempo, todo sufrimiento envuelve, de una manera u otra, a un colectivo.

Afirmar, como hemos hecho antes, que las formas de organización social y económica promovidas por las políticas neoliberales atacan la vida es decir que existe un plus de sufrimiento evitable en nuestras sociedades que sigue sin reconocerse a golpe de organicismos y psicofármacos. Esta es, sin duda, una de las formas que toma la negación contemporánea de la vulnerabilidad: el borrado absoluto de la negatividad de la existencia.

En nuestro territorio, la tradición del modelo médico hegemónico[9] (anudada a la mercantilización) que piensa en determinadas realidades como enfermedades sin cura, o bien como patologías con causas únicamente orgánicas, ha expulsado a algunos colectivos al ostracismo. Con ello, o bien se les ha negado su capacidad de autogestión (individual o colectiva) y su saber sobre su padecimiento (Correa, 2015), o bien se los ha abandonado a la deriva sin ningún tipo de apoyo social. Por ello es necesario generar un contexto público de reflexión colectiva alrededor de las nociones de sufrimiento y vulnerabilidad, sus gestiones y derivas. Es decir, en la medida en que nuestro contexto adolece de una ocultación sistemática del sufrimiento y la vulnerabilidad, es preciso evidenciar su carácter público y colectivo, problematizar estos ocultamientos, negaciones o rechazos, no necesariamente para condenarlos, sino para comprender las causas de las dificultades de gestión y activar, con ello, modos de cuidado colectivo.

El exceso de positividad convive muy bien con este talante patologizador y en apariencia eficaz en cuanto a tratamientos se refiere. Esta gestión del dolor enmascara las responsabilidades sociales que lo producen y su distribución desigual. Dicho esto, conviene preguntarse si la ausencia de límites es deseable (si ello fuera posible, que no lo es) y si, en cualquier caso, la vulnera-

9. Sobre este tema son interesantes los trabajos de Martínez (2008) y Menéndez (1984, 1992).

bilidad no puede suponer una excusa para la relación, una determinada posición frente al mundo y los otros que nos ate a la vida.

El contexto descrito tiene un impacto en los sujetos, genera, como decíamos, nuevas modalidades de padecimiento, miedos, temores, actos huidizos. Construye una determinada posición frente a la vulnerabilidad: la mira, la piensa, la siente desde la opacidad.

> Miedo ante el miedo, miedo ante indecisiones ante el miedo, miedo de ni ser, de que el ego no me invada. Sufrimiento, sospecha lineal, lineal o diagonal, ¿en qué punto se une la confianza? Confianza ante el miedo, al interiorizarlo me siento más a salvo, aparece la vulnerabilidad. ¿Viene el fracaso? ¿Viene la transparencia? Si no hubiese sido por ese miedo, si no hubieses venido. ¿Qué habría pasado? Aparece mi incertidumbre, aparece un vacío. ¿Vacío en la línea diagonal? ¿Vacío en la confianza o vacío conmigo misma? Miedo solo sé que sentí miedo (Natalia Carpintero, Vulnus, 2015).

> Miedo a no-poder-seguir-pudiendo en una sociedad que exige rentabilidad de todo y a cada momento. Miedo de caer y no encontrar un asidero, miedos que paralizan y no dejan pensar y tomar distancia. Miedo al vacío, a este vacío tan humano que en ocasiones nos empuja al activismo más ridículo y absurdo. Dejar de pelearse con el vacío es lo que quizá nos permite parar y con ello aceptar algo del orden de la propia vulnerabilidad. Dejar de sentir miedo y rechazo a nuestra incompletud es lo que quizá, solo quizá, permite abrazar al otro sin miedo, aun sabiendo que no se puede todo, aun sabiendo que el vacío seguirá estando allí, sabiendo que la vida es claro-oscuro y que aceptar lo segundo permite transitarla en toda su amplitud. Aun sabiendo que el otro puede que no esté, que volverá la sensación de vulnerabilidad pero también sintiendo, sabiendo en este *sentipensar* que quizá, solo quizá, a través de la vulnerabilidad puedo parar el torbellino del no-pensar y no-sentir. Esa dureza que nos deshumaniza. Quizá la vulnerabilidad sea la llave para poder construir un-otro-tipo-de-estar en el mundo más humano y menos rentable (Asun Pié, Vulnus, 2015).

Para Mercè Alegre y Noelia Pérez, este planteamiento del exceso de positividad no es una cuestión retórica o meramente teórica, sino que atraviesa nuestra realidad y nuestros cuerpos. Después de sufrir un accidente que les supuso graves quemaduras en el cuerpo, nos dicen lo siguiente:

> [...] la pandemia del pensamiento positivo que se utiliza para intentar convencer a la gente de que perder el trabajo es una gran oportunidad para abrirse a nuevos horizontes, o de que tener cáncer es un regalo para ver la vida con más optimismo es, como decía Pierre Bourdieu, una violencia simbólica en la que

un grupo impone significados, ideas y símbolos sobre el resto (Alegre, M. y Pérez, N., 2012: s/n).

Como vimos, no menos contundente ha sido Barbara Ehrenreich (2009) con su trabajo *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo.*[10]

Esto significa que el camino no es negar lo consustancial a la vida a golpe de positivarlo. O bien, otorgarle un falso sentido que únicamente pretende clausurar la angustia que sentimos. Este tipo de gestiones o negaciones de la vulnerabilidad producen un plus de sufrimiento nada desdeñable. El camino debe ser otro; un sendero repleto de luz, pero también de oscuridad e inabarcabilidad. Cierta posición de humildad está comprometida con todo ello. Pero no la de la mediocridad y cobardía que odiaba Nietzsche, sino la que se sabe parte de un todo más amplio. Y aun con ello se sostiene en una voluntad de poder, de vivir y resistir (en la oscuridad). En definitiva, cerca del *querer vivir* que señala Santiago López Petit.

> Tuve que infectarme de muerte para sobrevivir, y entonces pude entender la vida y el dolor del mundo. Quiero explicar que la travesía de la noche lleva del malestar a la resistencia. Que es un camino solitario pero no en soledad (López Petit, 2014: 11).

El exceso de positividad y la lógica *Do it yourself* citada producen una sociedad del cansancio. Pero este cansancio se invisibiliza por efecto de la misma positividad. En palabras de Byung-Chul: «La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad, es decir, que son sentimientos negativos» (Byung-Chul, 2015: 58). No hay lugar para ellos, existe una imposibilidad absoluta para incorporarlos sin distorsionarlos. Y esta imposibilidad genera malestares sociales nada desdeñables. Parecería que no son sentimientos legítimos. ¿Hasta dónde, por lo tanto, nos permitimos sufrir? Justamente esta imposibilidad de la negatividad es la que reduce la vida a un hacer incansable; un no parar tan solo porque se debe (y se *quiere*) seguir. Y, según Hegel, la negatividad es la que mantiene la existencia llena de vida (cit. Byung-Chul).

Hay dos formas de potencia, la de hacer algo y la de no hacerlo. En este segundo caso, la de decir *No* que no es equiparable a la mera impotencia. «Si se poseyera tan solo la potencia positiva de percibir algo, sin la potencia negativa

10. En esta obra, Ehrenreich expone la hegemonía de las psicologías de la positividad en Estados Unidos, su origen e impacto en una ciudadanía rodeada por la furia y la erosión del neoliberalismo.

de no percibir, la percepción estaría indefensa, expuesta a todos los impulsos e instintos atosigantes. Entonces, ninguna espiritualidad sería posible. Si solo se poseyera la potencia de hacer algo, pero ninguna potencia de no hacer, entonces se caería en una hiperactividad mortal». Y la hiperactividad es «una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre. Se basa en una absolutización unilateral de la potencia positiva» (Byung-Chul, 2015: 59-60). Poder decir *No* es central en la constitución subjetiva y en la construcción de significados propios. La psicología lo sabe desde hace tiempo, pero, en estos últimos años, las psicologías del *management*, o crecimiento personal, parecen copar todos los contextos. La autoayuda y la educación emocional se mueven aquí en la dirección de rendir más y mejor. Como nos recuerdan Solé y Moyano, «el *neomanagement* empresarial, imbuido de este *ethos* terapéutico, se ocupa de transformar las emociones en fuerza de trabajo. En este sentido la necesidad de llevar a cabo un trabajo de introspección para identificar las emociones, así como la necesidad de reforzar la autoestima y la motivación, se convierten en los elementos clave de todos los éxitos en un discurso que ordena el deseo legítimo bajo la norma de la autorrealización personal» (Solé y Moyano, 2017: 113). Por lo tanto, parece importante poder abrir una brecha para el *No*. Y en particular hacerlo visible. Algo del orden de No-quiero-poder-más se pone en juego en todo este asunto; es decir, la potencia resistente de la inutilidad. La posibilidad de parar, simplemente dejar de construirnos desde el hacer productivo. En este marco, mostrar la vulnerabilidad es abrir una brecha para la negatividad, para la oscuridad que nos concierne, para la posibilidad de mostrarnos como somos sin reducir la vida a un *Sí* puedo permanente ridículo e irreal. Otra cuestión será si esto es posible en el contexto actual; esto es, si los canales de gestión del sufrimiento y la vulnerabilidad (patologizando o positivando) imposibilitan por sí mismos una apertura para la negatividad. Al fin y al cabo, ¿quién quiere hablar de sufrimiento? ¿Quién quiere hacer apología de la vulnerabilidad? La impopularidad de esta misma idea quizá ya la inhabilita de entrada. Pero justamente pensar es ir en contra del sentido común para producir otro tipo de sentidos.

La deriva tanapolítica de la modernidad

Balza afirma que ya Foucault pensó la clásica definición artistotélica de ser humano como animal político más allá de la idea de animal viviente y, además, capaz de una existencia política. Así, para Foucault, el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente (Fou-

cault, 1992: 173). El viejo poder de hacer morir o dejar vivir, propio de los regímenes del viejo derecho, se ha desplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte (Foucault, 1992). «Ahora se mata para poder vivir. La paradoja que aquí se plantea es la de aclarar por qué una política de la vida amenaza siempre con transformarse en acción de muerte» (Balza, 2013: 28).

Para Valverde, «la necropolítica actual está relacionada con una política en la cual la vida es objeto de cálculos, en la que se deja morir a los no-rentables (dependientes, enfermos crónicos, ancianos, personas sin techo) y se les culpa de su propia situación, de ser una carga para la sociedad y de no ser emprendedores» (Valverde, 2015: 22-23).

Se plantea, por lo tanto, que el neoliberalismo es causa y efecto de un inmenso destrozo humano producido por la centralidad que toma la máquina del capital en los modos de comprender la vida y las relaciones. Y la clave que mantiene la necropolítica del capital es la figuración de libertad; es decir, la interiorización del discurso neoliberal hegemónico en nuestras vidas. Los cuerpos excluidos se matan o se dejan morir por cuanto muestran los efectos devastadores del libre mercado.

Dentro de esta dinámica del *cálculo de la vida* encontramos la lógica instrumental de coste y beneficio que todo quiere computar y rentabilizar. Mèlich (2006) utiliza un capítulo de Robert Musil en *El hombre sin atributos* para explicar en qué consiste esta lógica instrumental. Es el siguiente:

> En Viena, la capital del imperio, sucede de repente algo insólito. Un camión enorme atropella a un peatón. Una señora que contempla el accidente se siente indispuesta. Pero inmediatamente un caballero explica a la señora las razones técnicas del accidente. Al oírlo, la señora se sintió aliviada y se lo agradeció al señor con una mirada atenta. [...] Según las estadísticas se registran cada año en Estados Unidos 190.000 muertos y 450.000 heridos en accidentes de circulación (Musil, 2001: 13).

Para Mèlich, «no todo en la vida tiene que tener una explicación, ni una utilidad. [...] Lo que resulta perverso en el universo tecnológico no es ni el ordenador, ni el móvil, ni la televisión... Lo que es perverso es la lógica del sistema, una lógica que no puede tolerar lo incierto, que no puede aceptar los auténticos acontecimientos. La lógica tecnológica es totalitaria porque no admite nada ni nadie fuera de ella misma. Todo tiene que contemplarse instrumentalmente, según la relación medios-fines, según la utilidad coste-beneficio» (Mèlich, 2006: 31). Por consiguiente, la vida y la muerte suceden sin misterio, sin drama, sin asombro y sin sorpresa. Todo es calculable, previsible y reducido

a su mínima expresión. En última instancia, en esta lógica, puede considerarse normal algo que es humanamente inaceptable. Y no puede llevarse a cabo una valoración ética de las implicaciones humanas si no se abandona este registro.

En cualquier caso, nos encontramos en el centro de unas lógicas producidas por la modernidad y acrecentadas por un neoliberalismo sin frenos. En esta situación, la propia vulnerabilidad es el modo más radical de hacer frente, aunque resulte paradójico, a la necropolítica: «La necropolítica (del griego *necro*, "muerte") del neoliberalismo no necesita armas para matar a los excluidos. Por medio de sus políticas, los excluidos viven muertos en vida o se les deja morir porque no son rentables. No sirven ni para ser esclavos. [...] Sin darse cuenta ni proponérselo, los excluidos y los precarios ponen en evidencia, como cuerpos resonantes, como altavoces, todas las injusticias del neoliberalismo» (Valverde, 2015: 15-16).

Para Esposito (2009), son las políticas de la modernidad las que conducen al reverso de muerte de la biopolítica del nazismo. Frente a esta deriva tanapolítica se propone articular una biopolítica afirmativa[11]. Se trata de políticas que buscan el nexo entre *bíos* y *zoé*, que no excluyen una parte de la vida, sino que conciben la persona viviente no separada de la vida ni implantada en ella. «Ello significa que al no darse ya la separación entre vida articulada y vida material, la lógica de la exclusión no sería ya operativa» (Balza, 2013: 28). Como decíamos, se trata de pensar un modo de comunidad política que acoja la vulnerabilidad de los sujetos, sus afectos, padecimientos y todo lo que atraviesa nuestros cuerpos.

Proyecto Vulnus. El poder de la exposición de la negatividad

Por todas las razones esgrimidas hasta aquí se diseñó Vulnus. El proyecto pretendió abrir los escenarios desde y para lo humano. Forzar una brecha que abriera un lugar para la negatividad de la vulnerabilidad, para poder sentirla y pensarla, para poder experimentar lo que le ocurre cuando se comparte. Para volver a pensar qué es y qué no es. Para investigar, en fin, de qué estamos hechos/as y descubrir por qué nos cuesta tanto aceptar nuestra propia materialidad.

11. Esta biopolítica afirmativa cabrá trabajarla en obras posteriores para situar las diferencias con el pensamiento afirmativo de Rosi Braidotti (2018) y los postulados poshumanistas de la misma autora (2013), por cuanto aquí hemos presentado una crítica a la radicalidad de la positividad de nuestras sociedades y la consiguiente negación de la vulnerabilidad que aquella conlleva.

Vulnus es un proyecto de creación artística que pretende hilvanar nuevos modos de poner el cuerpo en el espacio público y visibilizar la vulnerabilidad. Nos interesó, en particular, problematizar la vulnerabilidad y el sufrimiento, volver a pensarlos colectivamente y, en especial, hacerlo desde el cuerpo, desde el acto de ponerlo en situación de apertura al otro, de escucha de todo lo que nos pasa con aquella. También nos interesaba conocer e incorporar la mirada ajena, las reflexiones y conocimientos de las personas que nos vieron, sus resistencias, vacíos, saberes y gestiones. Vulnus ha supuesto construir un escenario para la vulnerabilidad, dentro y fuera de nosotros, de experimentación y reflexión como instrumentos también para la interpelación ética. En esta interpelación se ponía en juego la potencia del rostro del otro. En cierto modo, se trataba de quebrar(nos) para quebrar al otro, de impedirle la ceguera, de exponer la vulnerabilidad para forzar su mirada. A gritos: «¡Mírame! ¡Estoy aquí!», rezaba la primera *performance* en el espacio público. Con ella, se pretendía sacar a la arena pública lo que de manera insistente se quiere ocultar. Exponernos como sujetos vulnerables y dar a pensar, dialogar y problematizar una realidad en exceso velada en nuestra época. Las razones de esto último ya las vimos en el anterior punto. Pero esta estrategia política de visibilización que defendemos

podría parecer una exposición de la vulnerabilidad obscena o pornográfica. Al contrario, exponemos, pero no de un modo transparente, sino medio velado, seductor o dejando un lugar para el misterio. En última instancia, es el ojo que nos mira el que decide el significado de lo mostrado. No hay, por lo tanto, transparencia absoluta; hay lugar para la negatividad y para el secreto. Este gesto de exposición pública no es un acto de pornografía, no puede contarse o mostrarse todo. Entre otras razones porque, efectivamente, hay límites. Pero también porque el otro debe descodificar el mensaje que lanzamos, desencriptarlo (siempre es así), y con ello se consiguen multitud de significados y aperturas nuevas sobre lo ya contado. Este es el sentido del arte performativo. Nuestro lenguaje escogido para armar Vulnus es un tipo de lenguaje que evitaba la transparencia y la pornografía. Cierta opacidad es importante para el ejercicio de pensar y desear. En palabras de Byung-Chul Han (2013), «la fantasía es esencial para la economía del placer: un objeto ofrecido al desnudo lo desconecta; solo lo pone en marcha una retirada y sustracción del objeto» (Byung-Chul Han, 2013: 37). Además, se multiplican las formas de interpretación y, en consecuencia, los significados de la escena expuesta.

Para dejar de ocultar es importante exponerse, entre otras razones porque somos seres expuestos desde que nacemos. Practicar, ensayar dicha exposición y probar otros modos de hacer permite dejar de negar (a golpe de positivar) lo que nos constituye. También comporta pensar y dialogar colectivamente y construir nuevas epistemes sobre la vulnerabilidad. Estas fueron, por lo tanto, las pretensiones del proyecto Vulnus y lo que nos permitió un estudio hermenéutico y fenomenológico de la vulnerabilidad que nos sirvió de fuente textual.

En síntesis, Vulnus pretendió activar la posibilidad de elaborar el malestar de modo creativo, como gesto que expone lo humano a favor de otras lógicas organizativas que nos permitan un mejor estar en el mundo. Habilitó un espacio de generación de sentidos desde la habitación —como acción de habitar albergando y generando refugio— de verdades congregadas y en relación.

La vulnerabilidad como procomún

La ocultación de la vulnerabilidad tiene que ver, sin duda, con la negación del cuerpo como instancia productora de significados. Así pues, es pertinente pensar que el valor del cuerpo y la vulnerabilidad están en permanente peligro de ser eliminados o modificados en su potencia productora de nuevos significados. También la vulnerabilidad como instancia de relación y de cuidado

positivo de los demás, del mundo y de uno mismo. Es en esta sensación de peligro donde pretendemos recuperar la noción de procomún en la materia que nos ocupa. El procomún es un bien que va más allá del mercado (el cuidado como mercancía) y, especialmente, más que una cosa, es una determinada gestión sobre esa cosa. Si ponemos como ejemplo el procomún del agua de una determinada localidad, el procomún no será tanto el río que riega la región como las formas de organización colectiva para defenderlo y hacer un consumo sostenible. Por lo tanto, la gestión colectiva de ese bien, sin estar mediada ni por el estado ni por el mercado, es lo que caracteriza al procomún.

El cuerpo enfermo, el cuerpo disfrutando, el cuerpo feliz o que sufre no son naturaleza ni tampoco cultura ni lo uno ni lo otro, sino otro entorno donde contrastar lo que (nos) pasa. Hablamos aquí del cuerpo no como lo que nos viene dado, sin más, sino como texto simbólico, social y contextual. Los procomunes del cuerpo están relacionados con el hecho de que el cuerpo nunca ha tenido un propietario y que, en consecuencia, siempre ha estado amenazado (esclavitud, patologización, domesticación, intereses, manipulación de las sensibilidades, mercantilización, etc.).

Ser dueños de nuestro cuerpo es, por consiguiente, algo que no nos viene dado de antemano, sino que está en permanente conflicto. Sobre esta primera cuestión cabe preguntarse: ¿cómo hacer visibles los procomunes del cuerpo y qué conflictos podemos encontrar? Desplazar la vulnerabilidad y el cuidado de la periferia al centro significa, entre otras cuestiones, exponerse y mostrarse como seres corpóreos, caducos, sensibles, frágiles. Cuestiones estas relacionadas con lo que hemos llamado hacer política del dolor. Las narrativas del dolor permiten mostrar no lo que somos en esencia, sino cómo se construye lo que somos en nuestras diferentes maneras de exponernos. Son estas las que nos construyen e impactan en los demás. En consecuencia, no actuamos desde algo previamente constituido, sino que es el hecho de estar situados en común lo que nos funda, de maneras diferentes, incidiendo sobre lo que es propio de cada uno. Aquí, la cuestión es cómo pensar este lugar común de una manera que no construya dominación o sumisión, cómo modificar, pues, la forma en que nos exponemos o nos ponemos en común para transformarnos. Son estas maneras de estar (o no estar) las que reproducen la inferioridad social. En consecuencia, el significado de lo que nos pasa (dependencia, vulnerabilidad problemática, etc.) puede modificarse a partir de otras maneras de poner el cuerpo en común y hacer otras gestiones de él, en particular, de los cuidados. Ensayando otros modos de estar en este común que permitan existir porque existir es un ejercicio de exposición, un evento que sucede en el ponerse en común. Esta comprensión de la existencia alude a un habitar (los espacios y el cuerpo) de un

modo específico, un estar en el mundo que produce la geografía que habitamos. Así, las maneras de visibilizarnos y narrarnos subjetivamente inciden de forma directa en la construcción del cuerpo como procomún. Y esto significa resistir a la fiscalización de los cuerpos, a la patologización, a la anormalización, a la monstruosidad, a la inaccesibilidad, a capacitismos y otras formas de vulnerabilidad problemática.

Si no se ha querido saber nada de la vulnerabilidad primaria y del cuidado, o lo que es peor, se han cercado[12] las formas de cuidado colectivo de las comunidades, tendremos que articular maneras que sitúen la vulnerabilidad y los cuidados como bienes comunes de la humanidad. Dicho de otro modo, iluminar lo que nos hace humanos nos permite una perspectiva única sobre la existencia. Se trata, pues, de aceptar y valorar nuestro ser en exposición como posibilidad de relación y como instrumento político de transformación. La importancia del cuerpo en estas cuestiones no supone un retorno a la concepción diádica del cuidado, sino, justamente, a su comprensión holística. Como cuerpo situado en un contexto simbólico, atravesado por la cultura y el lenguaje. Así pues, el cuerpo no es algo aislado, sino situado, abierto y en permanente cambio. Por lo tanto, que señalemos la importancia de visibilizar los cuerpos no significa que se haga desde un retorno a las concepciones clásicas de los cuidados. La importancia del cuerpo y la vulnerabilidad no tiene que ver con una búsqueda de ontología específica, sino con mostrar la imposibilidad de cerrarla. Las formas de exposición nos construyen y, por consiguiente, significan una apertura permanente. Valorizar la vulnerabilidad primaria, ponerla en común, incide de manera directa en su propia construcción subjetiva, esto es, en la producción de la vulnerabilidad primaria como procomún o bien consustancial a la humanidad y al mundo que merece ser protegido.

> Lo que resulta insoportable en nuestros días es el enfrentamiento cara a cara con la limitación de la vida individual. No logramos vernos como portadores de una antorcha que hemos de entregar al relevo, no aceptamos la cadena de entramados humanos en la que vivimos, intentamos encubrir la finitud de nuestra individualidad (Elias, 2009, p. 13).

12. David Bollier (2014), en *Pensar desde los comunes*, da cuenta de las formas de cercamiento de los comunes de la humanidad a lo largo de la historia. Su inicio lo sitúa en los cercamientos de tierras en Inglaterra en el transcurso de la época medieval al capitalismo. Esos cercamientos se han continuado a lo largo de los siglos y no se limitan exclusivamente a bienes materiales, sino a todo tipo de dimensiones que afectan los modos de gestión social. Para James Boyle (cit. Bollier), actualmente nos encontramos en un segundo movimiento de cercamientos relacionado con la sobreprivatización de las obras creativas, la información y el conocimiento, a lo cual podríamos añadir el cuerpo.

El procomún es un sistema social para la gestión sostenible de los recursos, que protege los valores compartidos por una comunidad y su identidad. Decíamos que más que una cosa es la gestión de esa cosa. Esta gestión toma la forma de un sistema autoorganizado a través del cual las comunidades gestionan recursos con escasa o nula dependencia del Estado y el mercado. El procomún es un sector de la economía (y de la vida) que genera valor de maneras que a menudo damos por descontado, y que tanto el mercado como el Estado muchas veces ponen en peligro (Bollier, 2014). Los procomunes han existido a lo largo de los siglos, pero los cercamientos sucesivos y violentos que han sufrido han borrado su existencia de la conciencia colectiva. No se trata de una idea nueva, sino de una forma antiquísima de organización humana que conllevaba riqueza a distintos niveles; tanto en la generación de comunidad, en el tejido social como en la mayor transversalidad de la participación comunal. Existen comunes de subsistencia, pero también comunes cívicos y sociales. Estos últimos son tan amplios como la vida misma, e incluyen desde huertas comunitarias y festivales de pueblos hasta asociaciones civiles, ecoaldeas, ayuda mutua entre ciudadanos, etc. Podemos situar los procomunes del cuerpo en esta constelación amplísima.

Las gestiones sobre el cuerpo se han fiscalizado y mercantilizado a muchos niveles. Por ello, hablamos de la necesidad de procomunizar el cuerpo y todo lo que ello conlleva (gestiones comunes de la vulnerabilidad, cuidados colectivos, desmercantilización de los afectos y sufrimientos, etc.).

Así pues, en este sentido, habilitamos un escenario de experimentación para la escucha del sufrimiento, su diálogo con el otro y el estudio de lo que acontece cuando se comparte y se piensa mutuamente. La experiencia es un modo de conocimiento que se ha solido desechar como inútil, y que retomamos, recopilamos y visibilizamos en este proyecto como una forma de conocimiento esencial. En este sentido, ha sido importante entender que lo que vale para tratar lo que pasa casi nunca sirve para narrar lo que (nos) pasa.

Recolonizar el cuerpo es volver a contarlo desde otro lugar. (Re)aprender a afectarnos en común para construir comunidad y encontrar otro modo y otros espacios posibles para los cuidados colectivos. Se trató, en definitiva, de poner el cuerpo como objeto de experimentaciones y ensayos, de tornar en bien común el cuerpo y la vulnerabilidad mediante la experimentación; esto es, como método de preguntar juntos que pretendió problematizar la diferenciación entre teoría y práctica, entre reflexión y acción. O, en otros términos, con el fin de generar producciones culturales (que toman la forma de ensayos de caso) capaces de producir otros sentidos sobre el sufrimiento y la vulnerabilidad. Y, por lo tanto, otras prácticas en salud.

Bollier explica que «en tiempos medievales, los comuneros tenían una costumbre llamada *beating the bounds* (hacer la ronda de los linderos golpeándolos con ramas para marcarlos y recordarlos), que consistía en caminar por el perímetro de su bosque o tierra comunal como parte de una celebración comunitaria anual que servía también para patrullar las fronteras de sus comunes» (Bollier, 2014: 137) y defender así sus tierras comunales de los intentos de cercamiento de los gobiernos feudales. El proyecto Vulnus puede entenderse también como esa actividad de ronda de los linderos de antaño al efectuar un ejercicio de control y revisión de las gestiones de la vulnerabilidad que nos conciernen, nuestros afectos, relaciones y cuidados, que, de un modo u otro, no podemos seguir dejando en manos del mercado de la salud.

> Una instancia de procomún puede surgir en cualquier momento en que un grupo de personas determine que quiere gestionar un recurso de forma colectiva poniendo especial énfasis sobre el acceso y el uso equitativos, y sobre la administración a largo plazo (Bollier, 2014: 128).

Qué nos pasó, qué les pasó

La *performance* desde dentro

Incertidumbre vulnerable.
Vienen y voy, reculo, espero, pienso.
Aquí y ahora.
¿Qué puedo decir? ¿Qué puedo hacer? Incertidumbre, se paran, pero, ante todo, observan.
¿Quién es más vulnerable?
Ellos o yo, solo la incertidumbre lo sabe.
Miradas que se desvían, miradas que se fijan.
Miradas que van y vienen.
Otras se quedan.
Rostros que no entienden nada, rostros que no quieren mirar, que no quieren escuchar, pero, ante todo, incertidumbre.
Falta, agresión por no entender nada.
Agresión por no querer vernos.
Incertidumbre agresiva, solo incertidumbre.
¿Quién sabe dónde nos lleva?
¿Quién sabe qué piensan, qué reflexionan?
¿Qué les ha traído la incertidumbre? ¿Qué vía hemos abierto para la reflexión?
Espacios, diferentes espacios vulnerables, llenos de personas que somos vulnerables, llenos de personas que somos vulnerables, pero el propio espacio, la propia situación no deja buscarnos, encontrarnos, a cada uno de nosotros.
¿Qué nos pasa con la vulnerabilidad?
Ante la incertidumbre, ante el espacio, es conciencia, ante el espacio es no querer escuchar y ante el espacio es restar.
Reflexionar, ante el hecho del momento personal del aquí y el ahora de la vulnerabilidad, de nuestra vulnerabilidad de cada uno de nosotros, la incertidumbre vulnerable (Natalia Carpintero. Vivencia como actriz, Vulnus, 2016).

La *performance* desde fuera

¿Qué supone hacerse visibles? ¿Hasta dónde hay que gritar?
Antes de empezar ya estábamos ubicadas en el no lugar.
El no lugar de la vulnerabilidad. Abrir un hueco para ella incomodó, tensionó la relación.
Existe un consenso social para borrarla, para invisibilizarla.
«¡Vámonos, que viene la muerte!», dijeron algunos.
Los niños no filtraron sus ansias. Sus cuerpos los empujaron a desatarnos y así lo hicieron. ¿De qué están hechos estos filtros culturales que paralizan a los adultos?
Pero todos, niños y adultos, necesitaron una autorización para entrar a ayudarnos.
No hubo falta de sensibilidad, sino un exceso de necesidad de autorización.

Tenemos un problema social con la vulnerabilidad, pero también con la ayuda.
¿Dónde está la vulnerabilidad? ¿Dentro o fuera de nosotros? ¿En el entre? ¿En ese espacio entre tú y yo?
Espectadores atravesados por el tema, perplejos, afectados, tristes.
Otros ignoraron, nos borraron de la existencia, de su existencia.
Otros curioseaban, juguetones.
Otros pasaron de largo. ¿No miraron para no ser vistos? ¿Ciegos quizá? Pero ¿ciegos de qué? O ¿de quién?
Otros quisieron desatarnos, no lo hicieron, pero nos siguieron hasta la siguiente plaza para poder hacerlo. Necesitaron más tiempo y se lo concedieron.
Todavía otros reían nerviosamente. La risa de la angustia, la del no querer mirar directamente a los ojos del rostro del otro.
Muchos sabían del tema, lo habían sufrido, no dudaron en sus respuestas.

¿Dónde está la vulnerabilidad? Aquí, en mi corazón, aquí, en mi cabeza, simplemente es ser humano, o bien: la vulnerabilidad soy yo. ¿No lo ves?
Saben del tema, son expertos en el tema, pero lo social hace que no exista. Lo social lo borra, nos borra. Lo volvimos a dibujar, abrimos un espacio para ella, para recordar su existencia.
¿Quién sabe si se abrió alguna reflexión nueva sobre ella? Quizá en lo más íntimo, quizá al volver a casa, quizá al rememorarlo y contarlo a los amigos.
Quizá...
No hay certezas, solo incertidumbres que nos señalan un posible camino (Vulnus, 2016).

Dentro y fuera

Dentro y fuera, las miradas cambian.
Dentro, desde el afuera, todo se dilata.
Cuando alguien se acerca desde fuera, se escapa, no sabes cómo pararlo con la atracción, se retiene la voz pero continúa en eco.
Se van,
pero la voz continúa sonando.
¿Qué nos pasa con la vulnerabilidad?
¿De dónde surge esta voz?
Vino de los actores y las actrices.
En el afuera me quedo con el *flyer* informativo en la mano.
Quizá alguien me pregunta, quizá alguien se para, pero no puedo gritar como los actores y actrices. ¿O sí?
En el afuera me quedo con el *flyer* informativo en la mano.
Quizá alguien me pregunta, quizá alguien se para, pero no puedo gritar como los actores y actrices. ¿O sí?

¿Qué pasa con la vulnerabilidad?
Quizá solo pasa, quizá solo pregunta.
La verdad es que hay una duda terrible y un pánico infinito (Natalia Carpintero, Vulnus, 2016).

Desde muy adentro

Dedicada a obviar el dolor, o al menos a aceptarlo, me he visto «forzada» a ahondar en él, a profundizar y buscar qué duele y qué no...

Y una vez en la calle, frente a la gente, interpelándola, gritando, atada frente a ellos, o con un trapo en la cabeza, me siento vulnerable y fuerte a la vez, pienso que cualquiera puede herirme con sus palabras, con sus malas contestaciones o con su indiferencia... o físicamente si quisieran sería tan fácil tirarme al suelo, pero no lo hacen, casi nadie se acerca, tan solo unos niños en una plaza vienen a desatarme y los siento como liberadores, y escucho cómo alguien dice «hay futuro», y pienso en eso, espero que haya un futuro donde el dolor no se obvie y tengamos tiempo para mirar a los otros a los ojos, ver su dolor, su debilidad o su fortaleza y ser simplemente SER y sentir con el otro (Yolanda de las Heras Martínez, Vulnus, 2016).

La materialidad de la vulnerabilidad

> Fins ara hom tampoc no ha dubtat ni vacil·lat ni poc ni molt a assignar a allò que és bo un valor superior en relació amb allò que és pervers, un valor superior en el sentit de foment, d'utilitat, de prosperitat pel que fa a l'home en general (incloent el futur de l'home). Què passaria si la veritat fos la contrària? Què passaria si en allò que és bo hi hagués també un símptoma d'endarreriment i a la vegada un perill, una seducció, un verí, un narcòtic, mitjançant el qual el present visqués en certa manera a costa del futur? (Nietzsche, 1887, p. 38-39).[1]

> Somos vulnerables porque no podemos —aunque muchas veces deseemos— exorcizar el azar. [...] Somos vulnerables porque nos configura más lo que nos pasa que lo que hacemos, las pasiones que las acciones. [...] Desde una antropología de la vulnerabilidad, fundamentalmente soy lo que me pasa. [...] Somos vulnerables porque somos ambiguos y contradictorios, porque la fidelidad no es un atributo humano. [...] Somos vulnerables porque «nuestra vida se pasa transformando» (Rainer Maria Rilke), porque nunca somos los mismos, porque no podemos eludir el espacio y el tiempo, los trayectos. [...] Somos vulnerables, en definitiva, porque necesitamos ser acogidos y reconocidos en el seno de una familia, de una cultura, de una gramática (Mèlich, 2010: 23-24).

El concepto de vulnerabilidad es un concepto abarcador de otros conceptos con los que comparte semántica, aunque no del mismo modo aquellos con él. Las cuestiones abordadas sobre su materialidad, como es obvio, giraron en torno a qué es la vulnerabilidad y de qué está hecha. En este sentido, en Vulnus, se hizo evidente que cada sujeto la percibía y la presentaba de una manera diferente, vinculada a unas experiencias previas que había categorizado subjeti-

1. Hasta ahora tampoco nadie ha dudado ni vacilado ni poco ni mucho en asignar a lo que es bueno un valor superior en relación con lo que es perverso, un valor superior en el sentido de fomento, de utilidad, de prosperidad en lo que se refiere al hombre en general (incluyendo el futuro del hombre). ¿Qué pasaría si la verdad fuera la contraria? ¿Qué pasaría si en lo bueno hubiera también un síntoma de atraso y al mismo tiempo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, mediante el cual el presente viviera en cierto modo a costa del futuro?

vamente como vulnerables. Por lo tanto, a priori, se trataba de un interrogante que no podíamos clausurar, que conllevaba una huella subjetiva irresoluble, pero aun con ello aparecían recurrencias, ecos, reverberaciones. Dicha radicalidad subjetiva suponía, entonces, preguntarse: ¿qué me pasa con la vulnerabilidad? Si no podemos cerrar la cuestión de qué es o bien esta materialidad está vinculada a las diferentes posiciones subjetivas, sí que podemos decir algo de lo que nos pasa con ella. Y esto en cierto modo constituye su propia materialidad.

Identificamos cómo nuestros cuerpos expresaban la incertidumbre, la pérdida de control, el miedo, los nervios, etc. La vulnerabilidad también está relacionada con la mirada del otro que sufrimos todos. «Te miro, te ubico como vulnerable y entonces te construyo como tal.» Dada esta circunstancia, ¿dónde está la vulnerabilidad? ¿Dentro o fuera de nosotros? Y esta ubicación, ¿determina también su propia materialidad? ¿Desde dónde y en qué direcciones múltiples circula?

> La vulnerabilidad
> ¿Dónde se produce?
> ¿Dentro o fuera de nosotros?
> ¿Tiene que ver con un nosotros?
> ¿Qué clase de nosotros?
> ¿Hay algo de innombrable en la vulnerabilidad?
> ¿Qué es la vulnerabilidad? ¿Qué no es?
> Tú y los demás.
> Como un torrente se avalanchan hacia ti, estás sola, estás solo. ¿Lo estás?
> Cuerpos agitados, tensos, tu parálisis.
> Y a ti ¿qué te pasa con la vulnerabilidad?
> A ti, en tu interior, solo en tu interior.
> ¿Qué te ocurre con la vulnerabilidad?
> Piénsalo, piénsalo un momento (Vulnus, 2016).

Las distintas percepciones subjetivas de la vulnerabilidad incluyen una polisemia en ocasiones contradictoria. Concepciones como poesía, honestidad o transparencia se pusieron en juego, pero también la violencia, el aislamiento, la soledad, el uso del poder. Entonces, ¿a qué responde esta tensión semántica? Los tanteos por conocer la materialidad de la vulnerabilidad pusieron en evidencia que mantiene una fuerte relación con la violencia: el ejercicio de poder desmesurado, la agresión y el daño, pero también con los cuidados.

Para comprender esta tensión semántica me serviré de los trabajos de Adriana Cavarero (2009, 2014). La filosofa italiana señala las dos etimologías de vulnerabilidad. Derivada de la raíz latina «vulnus» ('herida'), la vulnerabilidad es

una cuestión de piel en dos sentidos. En primer lugar remite a la piel lacerada o dañada, significado que convoca a la violencia o a la guerra. En segundo lugar, el significado de «vulnus», a través de la raíz «vel» remite al vello de la piel o la piel depilada, es decir a la desnudez. Esta segunda acepción ya no convoca a la violencia sino a la valencia de la piel como exposición radical. «Vulnerable es aquí el cuerpo humano en su absoluta desnudez» (Cavarero, 2014: 26). «Cuando la vulnerabilidad es pura desnudez, cuando es inerme quien encarna el significado del "vulnus", la muerte se desliza a un segundo plano y cesa la batalla» (*ibid*). Para Cavarero existe una superposición irresuelta de estos dos registros, aunque añade que es necesario salir de esta superposición (volveré a ello más adelante).

Así, estas dos etimologías suponen dos cuestiones: la herida y el cuidado (Cavarero, 2009). Existe una tensión entre ambas pero lo más relevante es que vulnerables lo somos siempre y heridos solo en ocasiones. «Lo que se subraya es la tensión de la alternativa que constituye el núcleo de la ontología relacional, es ésta la que decide el sentido. La ontología relacional se contrapone a la ontología de la desvinculación» (Agra, 2013, p. 54). Según la autora, esto lo vemos claramente en la infancia. El niño/a es vulnerable, no puede defenderse y está en una situación de radical desigualdad. Y este ser vulnerable de la infancia no depende de las circunstancias, sino que es una condición de la propia infancia. Esta es la forma en que ingresamos en el mundo. De esta cuestión importa señalar la necesidad de relación del niño. En esta escena el niño/a no solo es el que puede ser dañado sino también el que puede ser cuidado. Por eso, «la escena natal contrasta y se opone a la ontología individualista, haciendo especial hincapié en la ontología de la desvinculación de Hobbes,[2] por cuanto rechaza la dependencia y la relación en aras de mantener la imagen de un sujeto autónomo, soberano, racional; contra, pues la ilusión de un yo autosuficiente, omni-

2. La ontología de la desvinculación ha fundamentado la noción de contrato social y las teorías contractualistas de justicia social. Así, desde la filosofía política liberal se plantea que los principios políticos básicos son el resultado del hipotético contrato social hobbsiano (Nussbaum, 2006, p. 30). Este acuerdo está relacionado con dos cuestiones fundamentales: en primer lugar con la situación de partida establecida para este contrato en igualdad de condiciones y libertad (lo que ha obviado situaciones de desigualdad y falta de libertad). La segunda con la cesión de poder delegado a instancias supraindividuales (lo cual incluye muchos riesgos). Ambas cuestiones se deben interrogar a partir de Nussbaum (2006) y Marion (2000). La primera piensa aquella situación ideal de igualdad y libertad de partida como un fin de la justicia social y no como requerimiento de partida. Una sociedad será justa en la medida que permita a sus ciudadanos desarrollar al máximo una serie de capacidades. En cuanto a Marion, soluciona en parte la cuestión de la cesión del poder al decirnos que la justicia no tiene que ver únicamente con la redistribución de riqueza, sino con la participación política de la ciudadanía. Es decir, incluye una idea de democracia más radical que posibilita superar situaciones de desigualdad estructural y dominación de las clases subalternas.

potente y sus perversos efectos políticos» (Agra, 2013, p. 56). Y como veremos a continuación, la idea de autonomía y autosuficiencia quedan desarticuladas con la incorporación de la vulnerabilidad como demanda fundamental.

Cavarero indaga en las diferentes circunstancias que amplían lo dañable (violencia, horror, tortura, etc.), explorando la inhumanidad, el crimen ontológico de la singularidad humana y defendiendo la necesidad de respuesta del lado del cuidado (Cavarero, 2009). Lo que hay detrás de estas cuestiones es el gesto de pensar en la humanidad no en términos de violencia, sino en su capacidad de cuidado. Esto es, lo que nos concierne como humanos no es nuestra capacidad de violencia, al contrario, la posibilidad de superarla. Se abre aquí la tesis planteada por Butler en la que la vulnerabilidad es una condición humana que dispone para la relación social. En palabras de Cavarero, «en este contexto relacional reconocernos vulnerables significa recuperar una responsabilidad colectiva por las vidas de los otros» (Cavarero, 2009, p. 45). Esto se traduce en tener que revisar la concepción del cuidado y el lugar periférico que ocupa en la organización social. Se introduce, por lo tanto, una necesaria modificación de las nociones filosóficas de sujeto autónomo y soberano que, muy a menudo, desembocan en violencias.

La vulnerabilidad como condición ontológica relacionada con la posibilidad de ser dañados toma distintas formas en función de su gestión. Esta última puede producir una vulnerabilidad problemática o una distribución desigual del sufrimiento, o bien puede asumir su centralidad haciéndose cargo de ella por la vía de los cuidados (suficientemente buenos para todas las partes implicadas). La materialidad de la vulnerabilidad no es, por consiguiente, uniforme y fija, sino que está sujeta a la condición relacional. Será esta la que determinará su forma y contenido.

Caigo

¿Qué le ocurre, entonces, a la vulnerabilidad cuando su gestión es del orden de los cuidados? El ejercicio consistió en dejarse caer confiando en el sostén de los otros. Se activó una red de atención y responsabilidades con el fin de sujetar a todos los que caían.

> Caigo, otros me agarran. Desconfío ¿y si no me agarran? Observo: otros caen y siempre hay alguien cerca para agarrar. Me dejo caer, corren para sujetarme. Sensación muy potente y agradable. Puedo caerme, siempre vendrán a agarrarme. Me siento acompañada.

La vulnerabilidad está en el instante que caes y todavía nadie te ha agarrado.

Es estar en el aire, cayendo. Es ese no saber, no hay certeza, hay una duda inmensa. Cuando confías en el otro empiezas a disfrutar. Entonces, ¿dónde está la vulnerabilidad? ¿Desapareció?

Caer ya no es caer, es flotar, es estar suspendido en el aire, como un balanceo.

¿Dónde está la vulnerabilidad cuando hay otro que me sostiene? (Vulnus, 2016).

Decíamos que la vulnerabilidad está en el instante en que caes y dudas del otro, de su capacidad de sostén. Es un lugar de inmensa soledad en el que no hay certezas; hay, eso sí, abismos. Pero la confianza se construye paso a paso, en cada una de las caídas que te sostienen. Entonces, la confianza en el otro habilita un espacio para arropar la vulnerabilidad. Caer ya no es caer, decíamos. Deja de ser una sensación destructiva y dañina para pasar a ser algo relacional, ubicado en el vínculo, en el lazo con el otro. En estas circunstancias, ¿dónde está la vulnerabilidad?

Con ello, se abrió también la cuestión del riesgo que cada uno decide regalar al grupo. Por eso, las redes de sostén no pueden pensarse desde el afuera de este riesgo, sino en el seno de la existencia misma que, en cuanto tal, supone siempre peligros. Hay algo que pone en juego los cuidados, y es su capacidad potencial de abuso y de violencia. Aquellos no clausuran la posibilidad de dañar, sino que en realidad la contienen como posibilidad. En definitiva, entrañan la doble semántica contrapuesta sobre la vulnerabilidad: violencia o amparo.

Cayó.
Se acercaron para ayudarlo.
No pasa nada, dijo, estoy bien.
Volvió a caer.
Se acercaron de nuevo para ayudarlo.
No pasa nada, dijo, estoy bien.
Volvió a caer.
Se acercaron muy pocos para ayudarlo.
No pasa nada, dijo, estoy bien.
Cayó.
Y no se acercó nadie.
Se encontró en extrema soledad.
Necesitó gritar, clamar al cielo.
Un grito desgarrado por la ausencia del otro que en realidad se construyó día a día (Vulnus, 2016).

En esta escena, algo de la demanda negada también fue responsable de la parálisis social. No reconocer la necesidad de ayuda y esconder las fragilidades con el propósito de velar las propias dependencias alimentó la fractura social y la ilusión de autonomía. Con todo ello, la soledad arraigó en silencio hasta el drama más humano. Caer es humano y sostener a quien cae, también. Nunca antes habíamos estado tan lejos de nuestra propia humanidad. Negándonos la caída, negándonos la ayuda a los otros, negándonos la relación más fundamental y primaria que nos funda como humanos.

El poder de la vulnerabilidad y sus rostros

El poder de la vulnerabilidad está directamente relacionado con su materialidad. Decíamos que su carácter relacional es lo que determina su misma forma y contenido. La vulnerabilidad resulta ser algo que sitúa al sujeto en un lugar de desarme, a la vez que lo desarma (Butler, 2006). ¿En qué sentido ubica al sujeto en un lugar de desarme? Butler responde: «Cuando pensamos en lo que somos y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no sólo quedaron asimilados al límite que me contiene (uno de los sentidos de "incorporar") sino que también rondan el modo en el que periódicamente, por así decirlo, me desintegro y me abro a un devenir ilimitado» (2006, p. 54). Esto supone aceptar que el cuerpo no se posee en su totalidad, sino que se construye en parte socialmente y, por lo tanto, que nos construimos a partir del establecimiento de cierta interdependencia. Y ¿en qué sentido la vulnerabilidad desarma al otro? Lo que nos sitúa en el lugar de la vulnerabilidad nos desarma en tanto somos seres frágiles y precarios, sin límites estables, conectados con su entorno y, por consiguiente, dañables. Pero justo este lugar de vulnerabilidad fundamental supone un llamamiento a la ayuda (explícita o implícita) que empuja al sujeto a salir de sí mismo, solicitando una atención cariñosa, tierna, preocupada... Es este efecto de la llamada el que resulta en desarme. Reconocer la fragilidad del otro supone reconocer también el común primordial de lo humano (en la vulnerabilidad); es decir, esa solicitud de ternura, esa sensibilidad, esa capacidad de entender y dejarse tocar por el otro es lugar de desarme y, en consecuencia, la ocasión para que se produzca algo del orden de lo humano. Es esto lo que nos hace humanos y, en este punto, es pertinente recuperar la noción de rostro introducida por Lévinas (1991). El autor nos habla de la interpelación moral del ser humano a partir del encuentro con el rostro del otro, el momento en el que se constituye una demanda moral. El autor nos dice que

«el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago» (Lévinas, 1991, pp. 79-80).

El rostro de Lévinas es, para Butler, aquello por lo que no hay palabras que puedan funcionar, así como la extrema precariedad del otro. Lo que resulta relevante y conecta con las dos respuestas ante la vulnerabilidad señaladas por Cavarero (herida o cuidado) es la sentencia de Lévinas sobre lo que supone el rostro del otro en su precariedad. Esto es, la tentación de matar, pero también una apelación a la paz (¡no matarás!) (Lévinas, 1995). Más adelante continúa diciéndonos que, si este primer impulso de matar es constatable, la interdicción ética consiste precisamente en luchar contra él. Así pues, hacer apología de la vulnerabilidad primaria, del encuentro con el rostro del otro, situando el cuidado en el centro del lazo social y abordando esa ambivalencia es lo que permite reconfigurar las mismas relaciones humanas.

> Mirar un rostro no es simplemente mirar, mirarlo es reconocer a un ser humano y hacerlo me hace ya responsable de él/ella. El rostro es aquello por lo que no hay palabras que puedan funcionar, así como la extrema precariedad del otro. Mirar al otro, reconocerlo como humano, abre mi propia vulnerabilidad, me interpela de un modo que me expone, también, como vulnerable. Quizá es por ello, que nos cuesta mirar, quizá es por ello que en ocasiones hacemos «como que miramos», sin ver al humano que hay frente a nosotros. Y eso, ya lo dijimos, no es realmente mirar. Somos seres expuestos unos a otros, estamos en permanente exposición. Es justamente esta exposición de todos y todas, y la vulnerabilidad que conlleva, lo que supone una demanda ética primordial (Vulnus, 2016).

Mirar al otro supone, por lo tanto, exponerse a su mirada. Implica tener que soportar la interpelación ética que conlleva la mirada y el reconocimiento. Y este mirar, decíamos, nos sitúa frente al otro como sujetos vulnerables. Mirar es dejarse afectar y tocar. Es esta posición de exposición de uno hacia el otro, y otro hacia uno, el camino para reducir la vulnerabilidad problemática y, con ello, organizar una distribución más justa de responsabilidades.[3]

3. Judith Butler utiliza la noción de vida precaria para expresar la fragilidad de la vida misma, la facilidad con la que se la puede dañar. Para la autora, Lévinas «ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del otro. Lévinas

Para Butler, la cuestión central aportada por Lévinas se encuentra en la noción de demanda. Para la autora, es esta la que introduce y produce la autoridad moral. Ingresamos en la existencia a partir de la demanda, y algo de nuestra existencia es precario cuando esta demanda fracasa. Esto significa que somos seres expuestos al otro. «El impacto de la demanda del otro nos constituye en contra de nuestra voluntad o, si se quiere, antes de que nuestra voluntad se constituya, antes de que se forme. De ahí que para Lévinas la relación ética no se base en la autonomía, sino en herramienta originaria» (Mèlich, 2010: 241). Esto significa que la autoridad moral no es fruto de la voluntad propia. El otro interpela más allá de esta voluntad. No estamos moralmente obligados porque nos lo impongamos a nosotros mismos. No existe dicha autonomía, sino que el otro, su aparición inesperada, su presencia, es lo que me interpela. Esta es, nos dice Mèlich, la experiencia ética. «Y es esta irrupción del otro la que tiende a arruinar mis planes, en el sentido en que me obliga a un replanteamiento radical, a una recomposición» (*ibid*). Es por ello que cabe plantearse que la violencia tiene por finalidad interrumpir esta interpelación ética, dado que esta pone en evidencia la inexistencia de una autonomía moral; es decir, aquella interpelación se vive, a priori, como violencia de disolución, como atadura incómoda y peligrosa, y se resuelve con la generación de una mayor violencia que pretende eliminar aquel rostro humano. Todo esto porque «ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad» (Butler, 2009: 175). Y esta privación tiene su origen en la misma fundación de lo humano, dado que en realidad «somos entregados al otro de entrada» (*ibid*, p. 43), y es esto lo que constituye la sujeción primaria que nos funda. Una sujeción que, para Butler, hay que poder negar y reprimir para poder emerger como sujetos. Por ello, el rostro del otro nos devuelve violentamente a este momento originario. Mèlich, entonces, formula el dilema con claridad: «¿Cómo podemos ir al encuentro de ese otro, de aquel que desafía nuestra pretensión de inteligibilidad, sin intentar, por otro lado, defendernos de su presencia inquietante, sin procurar anular su desafío? ¿Cómo se puede aprender a vivir con esa presencia que nos procura inseguridad ontológica y epistemológica?» (Mélich, 2010: 245-246). Este es el drama que nos constituye y nos desafía. Para Butler, la respuesta será «aprender a vivir en una rearticulación de lo humano sin saber de antemano cuál será la forma precisa que tomará nuestra humanidad» (Butler, 2009: 60). Por esta razón, todas las metafísicas serán destructivas y hostiles para con lo humano. Por

usa el rostro como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia. De este modo, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión no es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético» (Butler, 2009: 20).

ello, también las éticas del cuidado parecen producir un campo de relaciones interesante, en cuanto se trata de éticas perspectivistas que se sostienen en la coyuntura, en el adverbio, en el contexto y no en una verdad última.

Imágenes y rostros

Para Butler, deben transformarse, previa destrucción, las formas dominantes de representación para que algo de la precariedad de la vida nos interpele. Esto es más relevante, si cabe, en una sociedad dominada por la imagen, las reducciones y distorsiones del rostro humano. Destruir estas representaciones será, entonces, necesario para construir otra cosmovisión de las relaciones humanas.

Sobre los modos de representar, cabe recordar que Lévinas afirmaba que ninguna representación puede agotar el rostro. Este, entendido como llanto, como sufrimiento, desborda cualquier imagen. Por lo tanto, estas siempre son representaciones inadecuadas del rostro. Para Mèlich, «cualquier imagen o figura tiene que poder subrayar la inconmensurabilidad de la representación» (Mèlich 2010: 243). Tiene que poder, por consiguiente, incluir su inabarcabilidad. El rostro desborda toda comprensión. Y ello, también, porque existe una parte del sufrimiento que anida más allá de lo simbólico, el lenguaje y el tiempo.

Vulnus hizo un ejercicio de representación del rostro humano. Aun con el riesgo de reducir lo humano a esta representación, se quiso, justamente, visibilizar la vulnerabilidad para destruir sus representaciones banales. Así que nuestras representaciones, para poder expresar lo humano, debían, a su vez, fracasar. Para abrir una brecha, debían mostrar y, a la vez, sucumbir, no lograrlo del todo, sostener ese interrogante sobre lo humano, ese vacío inconmensurable. El riesgo de fracasar en la búsqueda del fracaso no nos parecía razón para abandonar esta empresa.

«Lo humano, entonces, no se identifica ni con la representación, no puede identificarse con ella (sería una forma de idolatría), ni con lo irrepresentable, lo que significaría una especie de victoria póstuma del verdugo, sino que se trata más bien de lo que limita el éxito de cualquier práctica representativa» (Mèlich, 2010: 243). Queríamos, con ello, hacer algo con los esquemas normativos de inteligibilidad que limitan y acotan lo humano; derrumbar los esquemas de inmunización al dolor que denuncia Butler. Queríamos, en fin, contribuir o intentar cuestionar la misma representación de lo humano. Otra cuestión fue si lo conseguimos o no.

Quizás el mirar no sea gratuito, y nos cueste mucho más que el falso valor del dinero. El mirar quizás nos cueste nuestra propia mirada, en tanto puede ser devastada por un simple rostro, con otra mirada (Heredia, N. 2012: 114).

Habitar el vacío

Escuchar con el cuerpo.
El vacío, el vacío que hay en nuestros cuerpos.
Abrir este vacío para el otro y crear.
Se van formando figuras, abriendo nuevos huecos para el otro.

El otro ocupa, habita los vacíos, pero nunca del todo.
La completud no existe.
En la incompletud está la posibilidad de la composición
y el lugar del otro.
En la incompletud está la búsqueda, el deseo, la vida.
El vacío estático, el vacío en movimiento.
Ir encontrando los huecos en los espacios sin hacer de ello algo estático.
Fluir con los vacíos,
los propios y ajenos.
Habitamos el espacio desde estos movimientos que producen vacíos.
¿Es este un modo de habitar la vulnerabilidad? ¿Y de habitarla con el otro,
moviéndonos con los otros? (Vulnus, 2016).

Trabajamos la escucha del cuerpo a través de la danza, del vacío que existe en nuestro cuerpo. Generamos agujeros y accedimos a ellos creando figuras. A medida que estas avanzaban se abrían huecos nuevos para el otro. Este ocupaba, habitaba los huecos, pero nunca del todo, ya que la completud no existe. En la incompletud está la posibilidad de la composición y el lugar del otro para el otro; en consecuencia, también un lugar propio.

El hueco estático y en movimiento. Se trató de ir encontrándolos en los espacios sin que aquello fuera estático, sin que supusiera una parálisis. Fluir con el otro, con sus huecos, y aprender a moverse con él, en ellos. Pero, más tarde, comprendimos que este fluir se distorsiona y dificulta con el lenguaje. Fluir realmente a menudo solo tiene que ver con el cuerpo. Pero somos seres de lenguaje y, por esta misma razón, cuando entramos en la vía de la negociación, el consenso y la palabra, se agravan las dificultades para fluir con el otro. Esto es algo que tan solo podría indicarnos la necesidad de establecer las condiciones para una comunicación fuera del lenguaje que, aunque no resuelva nuestra estructura simbólica, sí que puede facilitar la apertura hacia nuevos caminos de relación. Más adelante retomo esta cuestión con las aportaciones de Fernand Deligny y su trabajo con el autismo.

Más tarde, caminamos, el suelo ardía.
Caminamos como viejos y agotados.
Caminamos con niebla.
Caminamos a través de charcos, saltando (Vulnus, 2016).

Con todo ello, buscamos tres movimientos de la vida cotidiana. Movimientos que permitían habitar el espacio. Movimientos de nuevo sobre y desde el hueco, como un modo de habitar el espacio, de habitar el vacío.

Algunos tuvimos dificultades para dejar rellenar los propios huecos. El nerviosismo apareció a la hora de tapar huecos propios, quizá fue más fácil rellenar los ajenos. «¡Que me busquen los huecos si quieren! ¡Los cedo pero que los busquen!» «Yo no concebía rellenar un hueco sin ceder otro» (participantes de Vulnus).

¿Cómo vamos a habitar el espacio de la vulnerabilidad? Aprendimos a movernos con el otro, con sus vacíos, con los nuestros, abriendo vacíos nuevos, viviendo nuestra incompletud con el otro. Con todo ello, ¿no confundimos la cuestión de la vulnerabilidad con la incompletud? Más que frágiles, somos incompletos, pero ambas cosas están relacionadas con la no totalidad, con el límite, con una imposibilidad. Esto es lo que nos interesa poner de relieve. Pero ¿esos límites valen igual para el interior de la vulnerabilidad? Queremos decir: ¿hasta dónde se puede vivir la vulnerabilidad? ¿Hasta dónde es soportable el sufrimiento? ¿Y de qué depende?

¿No dependerá de saber o no saber moverse entre los huecos propios y ajenos? Eterno retorno a la cuestión de la gestión, del cuidado y, por lo tanto, a su dimensión relacional irresoluble.

Lo que se plantea aquí es el otro como posibilidad de enfrentarnos a nuestro propio vacío. La única manera de soportar nuestra propia nada es creando la ilusión de cierto relleno con el otro, aun sabiendo que esta completud no es posible. Pero es el otro el que da cierto sosiego y la posibilidad de vivir en el vacío. Por consiguiente, hay consuelo, pero también enfrentamiento con la nada. No se trata de una huida y una negación, sino de encontrar el reposo en el otro de manera mutua y bidireccional, aunque sea en una relación de asimetría distintiva, dado que el otro es inabarcable. Siguiendo a Esquirol (2015), es pensar al otro como hogar donde descansar. Entonces, aquí, producimos una apertura en soledad. A pesar de que Esquirol considera necesario el repliegue en el sí mismo, aquí pensamos que esta actividad debe tener una dimensión colectiva, o, más exactamente, un Tú. En Esquirol no hay retorno al otro, hay retorno a un sí mismo construido desde la fractura social. Entonces, ¿cabe plantear el encuentro con el otro como espacio que posibilita la construcción de una intimidad resistente? No podemos enfrentarnos a nuestro propio vacío en soledad extrema, aun entendiendo que siempre habrá algo de esta soledad irresoluble. Hay que ir al encuentro del otro, y será justo esto lo que posibilitará pensar en la relación íntima como política y colectiva. Habitar los vacíos de unos y de otros, propios y ajenos como acto político de resistencia.

«Enfrentarnos a nuestro propio vacío, con nuestra miseria y no eludir esta experiencia es la mejor manera de mantener este sí mismo y evitar que se pierda» (Esquirol, 2015: 30). Entonces, el encuentro consigo mismo es ambivalen-

te porque nos pone ante la propia nada aun siendo el único camino hacia la paz. Pero como colectivo que vive en sociedad, el vacío no puede afrontarse sin una trama de relaciones que permita refugiarse de la intemperie. Se tratará, así, de pensar modos de organización de esta trama relacional (otro como casa-refugio) para su reproducción expansiva.

Si hay que ir al origen, hay que dirigirse al otro, porque este es principio y fin de nuestra existencia. Como vimos antes, nos constituimos a partir de la demanda, esta es nuestra manera de ingresar en el mundo, y ello sitúa al otro en el centro y no en la periferia. Esto significa que debemos volver al Tú original señalado por Buber y Lévinas antes que al nosotros, dado que este último se ha constituido en nuestras sociedades como relación objetual. Nos referimos al Ello en el sentido buberiano de la relación. El filósofo vienés comprende las modalidades de existencia a partir del par de vocablos Yo-Ello y Yo-Tú. El yo no se comprende en soledad, sino en compañía de un No Yo, que puede ser un Tú o un Ello (Buber, 1984). Pero el Ello, para el autor, está vinculado con la relación objetual, es objetivable, pero contrario a la relación y al encuentro. Este es el tipo de relación que encontramos en nuestra actualidad; una confusión que cree encontrar un Tú cuando realmente lo que rige las relaciones es el interés y la instrumentalización.

> Quien dice Tú no tiene algo por objeto.
>
> Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es sólo porque limita con otro. Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines.
>
> Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación (Buber, 1984: 8).

Es la relación Yo-Tú la que convierte al ser humano en humano. Es desde este giro del Ello al Tú donde puede concebirse una comunidad (un nosotros) fundada en el encuentro con el otro que no reduzca o absorba las diferencias, o trate al otro como objeto. Aquí se hace efectivo recordar la relación asimétrica defendida por Lévinas en contraposición a la mutualidad subrayada por Buber. La asimetría surge precisamente de lo otro en cuanto otro, de la alteridad irreductible que conlleva esta exterioridad del otro. La distancia siempre existe, lo cual no niega, como decíamos, la interpelación ética del rostro del otro. Hablamos, entonces, de un giro antropológico, ya señalado por ambos autores, que supone descubrir los múltiples lenguajes del Yo-Tú, abriéndose en diálogo a la otredad de las relaciones.

> Hay que ir al origen para orientarnos de nuevo. Vuelta hacia lo más básico, más original, que purificado precisamente de los ídolos y de toda parafernalia doctrinal es señal de camino en el misterio de la existencia (Esquirol, 2015: 35).

La inclinación

Decíamos con anterioridad que es importante superar la superposición de los dos registros de la vulnerabilidad (violencia y cuidado) (Cavarero, 2014), particularmente la prevalencia del teorema de la violencia. Así, según Cavarero «el otro, según la acepción de "vulnus" como desnudez, es mi prójimo, no todavía conocido, pero encontrado en la unicidad de su rostro. El otro, dicho de otra manera, no es ejemplarmente el hermano en armas Esaú, figura de una simetría entre hermanos guerreros bastante sospechosa para una fundación auténtica de la paz. El otro es sobre todo la criatura inerme [...]» (*ibid*, p. 31). Ese tú es el humano inerme, desarmado. El tú originario es la imagen del infante, desnudo y frágil que no puede pensarse sin una madre (o persona que sustituya sus funciones) inclinada sobre él. No existe una relación vertical sino una geometría de la inclinación, afirma Cavarero (*ibid*, p. 32). Pero, además, no existe simetría ni ninguna reciprocidad posible. Es la madre la única responsable quien responde en la relación. Esta asimetría está vinculada al momento inaugural de nuestra existencia en el que somos totalmente entregados al mundo, a la otra o a su inclinación.

Cavarero piensa esa inclinación releyendo a Arendt y lo hace como figura que se contrapone a la línea vertical, a la verticalidad egoísta, nos dice. Una vertical asociada a la autonomía y a ese sujeto moderno que nunca se quiebra, es decir a ese yo moral kantiano. Y añade: «Hay una complicidad estructural entre la verticalidad del yo y el primado de la violencia [...]» (*ibid*, p. 35). Para la autora esta verticalidad, este estar en pie, *independiente*, libre de ataduras, es una característica fundante del sujeto moderno. El término «inclinación» podría transformar entonces uno de los conceptos fundamentales de la moralidad. Una de las maneras de superar la violencia, expone, es imaginarnos lo humano según otra geometría, según la inclinación. Esta inclinación no es solo altruismo o cuidado, sino particularmente «[...] el arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerme» (*ibid*, p. 36). Es este concepto de inclinación el que nos puede permitir superar el teorema hobbsiano de la violencia.

Vulnerabilidad común frente a vulnerabilidad problemática

Si bien hemos dicho que la vulnerabilidad está relacionada con lo que es dañable y lo que hay que cuidar, y que esta respuesta cae del lado de la relación, esto no debe llevarnos a borrar las situaciones desiguales de vulnerabilidad. Así, las teóricas de los cuidados (Brugère, Tronto, Le Goff, Chanial, Molinier, entre otras), aunque de diferentes maneras, subrayan lo común de la vulnerabilidad, pero también las formas de vulnerabilidad inducidas por la dominación (Garrau, 2012). Al respecto es importante señalar que ambas perspectivas sobre la vulnerabilidad no son contradictorias, y que las perspectivas del cuidado se preocupan por la dominación y las formas de vulnerabilidad problemáticas que esta engendra. Pero también sitúan la vulnerabilidad común en el centro de sus reflexiones. Tanto es así que, para Tronto (2009), el aspecto más preocupante de la atención es la reticencia a orientarla hacia los demás. Para invertir esto, hay que hacer del cuidado el centro de la vida social. Que uno se preocupe de los demás es la calidad moral más difícil de instaurar (es decir, cuidar), entre otras razones porque, para poder escuchar las necesidades de los demás, hay que poder escuchar las propias, y esto implica tener que afrontar la propia vulnerabilidad y una mayor justicia social para con los cuidados. Pero también porque esta cualidad moral no es algo que venga dado sin esfuerzo o de un modo connatural, sino que, por el contrario, requiere un proceso intencional de aprendizaje. Todo lo que es humanamente apreciable no nos llega de manera espontánea. La educación, sin duda, sabe algo al respecto de esta cuestión. No hay comodidad en el cuidado del otro, ni siquiera en el cuidado de sí mismo. Tampoco existe el cuidado sin conflictos y sin peligros. Además, es difícil, si no imposible, hablar de ética en un contexto que produce y mantiene las desigualdades sociales. Por lo tanto, existe una cuestión estructural en materia de cuidados que también hay que poder combatir (lo retomo más adelante).

Decíamos que las perspectivas del cuidado desplazan la vulnerabilidad hacia el centro de la comprensión del ser humano, pero sin borrar las diferentes situaciones de vulnerabilidad. Estas últimas se entienden como situaciones producidas por formas insatisfactorias de cuidado que derivan a menudo en relaciones de dominación y hacen de obstáculo para instaurar un cuidado positivo (o razonablemente bueno). Es decir, en las sociedades actuales, donde no se garantiza lo suficiente la cobertura de este, se predispone a la dominación, entre otras razones porque la necesidad de ser cuidados es una constante (una condición humana) que no se soluciona de forma equitativa entre toda la población. Para responder

al riesgo de dominación inducido por la dependencia, Tronto (2009) insiste en la importancia de la atención y la receptividad de los proveedores de cuidado:

> Dès le moment où ces dispositions font défaut, le risque est que la relation de care laisse place à une relation de domination, assignant au bénéficiaire du care le statut stigmatisant d'une charge essentiellement définie par ses incapacités et redoublant ainsi sa vulnérabilité fondamentale d'une vulnérabilité problématique, distincte en vertu de son étiologie (Garrau, 2012, p. 122).[4]

Por consiguiente, la falta de cobertura y de reconocimiento del derecho a ser cuidado (como común denominador ligado a la vulnerabilidad) es lo que transforma este cuidado en instrumento de dominación. Por otra parte, considerar a las cuidadoras como proveedoras exclusivas de cuidado, dificultando así que se puedan pensar como sujetos legítimos a ser cuidados, incrementa la vulnerabilidad problemática; es decir, compromete la calidad de la tarea de cuidar, por lo que es importante reconocer y responder a sus propias necesidades. El camino para subvertir la vulnerabilidad problemática es volver a situar en el centro a la vulnerabilidad primaria. Para Tronto, una sociedad que reconozca la vulnerabilidad común de los seres humanos y la necesidad universal de ser cuidado puede eliminar o disminuir la dominación y, en consecuencia, la vulnerabilidad problemática. El reconocimiento de la vulnerabilidad primaria no implica simplemente responder a las necesidades específicas, sino que también requiere abordar la transformación de los contextos que obstaculizan la percepción de la vulnerabilidad común y las relaciones que obvian las necesidades humanas. En cierto modo, abordar solo la vulnerabilidad problemática, o reducir toda vulnerabilidad humana a aquella, tiene como función seguir negando y velando la vulnerabilidad común.

Entonces, es importante pensar una estrategia de visibilización de la vulnerabilidad común que no borre o niegue la vulnerabilidad problemática por efecto de igualación. Y esto supone ir y venir de una a la otra, pensando sus relaciones e implicaciones permanentes. También supone, en consecuencia, mirar/reconocer la vulnerabilidad problemática, lo cual conlleva abordar la pregunta sobre los modos de gestión de estas vulnerabilidades: hablar de sufrimientos, reconocerlos como tales.

4. Desde el momento en que estas disposiciones fallan, existe el riesgo de que la relación de cuidado dé paso a una relación de dominación, asignando al receptor de cuidados el estatuto estigmatizador de ser una carga esencialmente definida por sus incapacidades y, por lo tanto, amplificando su vulnerabilidad fundamental. Una vulnerabilidad problemática, distinta en virtud de su etiología.

Gestiones de la vulnerabilidad

> Un hombre de mediana edad sube al vagón del tren donde viajamos. Saca un conjunto de paquetes de clínex y se dispone a venderlos. Una mujer levanta la cabeza e inmediatamente vuelve a concentrarse en su libro. Otro chico hace lo mismo con su teléfono móvil. Otros simplemente evitan mirarlo y hacen como que no lo ven. Solo una mujer de unos 30 años le compra un paquete de pañuelos, lo mira fijamente a los ojos cuando le da el dinero y se despide de él (Vulnus, 2016).

No mirarlo, para el resto del vagón, supuso borrarlo. Borrarlo como sujeto humano y como semejante. No miramos para no ser mirados, y, en consecuencia, juzgados como sujetos responsables, interpelados éticamente. Pero este no mirar genera tensión, y hay que soportarla mientras dura. Los músculos se tensan, nos esforzamos en no mirar o bien en mirar sin ser vistos, estamos atentos a qué es lo que sucede y, en particular, esperamos el momento en que el señor de la escena narrada, aquel que nos interpela éticamente, pase o se baje del vagón. Hay algo de esta interpelación ética que violenta muchísimo. Lo dijimos antes: quizá la primera violencia de la vulnerabilidad desata con facilidad otras formas de agresión radicales, a su vez muy humanas, en su carácter deshumanizado.

Dijimos que hay algo de la vulnerabilidad del otro que nos incomoda hagamos lo que hagamos. Esta angustia nunca se resuelve del todo. Pero ¿qué es entonces lo que nos incomoda en particular? Esta incomodidad radical, ¿es lo que explica la violencia que se dirige, en ocasiones, contra personas que encarnan la vulnerabilidad?

La violencia, decíamos, puede ser una estrategia, más o menos velada, para interrumpir la interpelación ética que nos confronta con la inexistencia de autonomía moral y, por lo tanto, con el hecho de que estamos ineludiblemente atados al otro. Que nuestra existencia también depende de él o ella. En definitiva, que ingresamos en el mundo a partir de una demanda fundamental que nos constituye como seres expuestos.

> Aficionados al Arsenal (2016) se mofan de indigentes en Barcelona. Cuando las mujeres se acercaron para pedir limosna, aprovecharon la ocasión para reírse de

> ellas. Les hicieron hacer flexiones antes de lanzarles el dinero. Vitoreándolas y riéndose, la humillación les parecía divertida (*El Periódico de Catalunya*, 18/3/2016).

¿Qué clase de ser humano hace esto? ¿Un humano muy humano o poco humano? Tenemos que comprender qué pasa y se juega en la vulnerabilidad para provocar estas reacciones tan lamentables.

Lo alarmante de esta situación fue, por un lado, su normalización y, por el otro, la parálisis social que la siguió. Pero ¿por qué este maltrato contra la cara más amarga de la vulnerabilidad? Decíamos antes que la violencia es una de las respuestas frente a la vulnerabilidad, pero que justamente la interdicción ética y, por lo tanto, lo que nos hace humanos es luchar contra esto y construir respuestas por la vía de los cuidados. El ser humano y casi la totalidad del reino animal son violentos por dos razones fundamentales. La primera, para conseguir alimento y, la segunda, para defenderse de posibles amenazas. La primera razón podemos descartarla como explicación posible de las agresiones citadas. La segunda parece más plausible. Entonces, ¿a qué tenían miedo los agresores? La violencia acontece como incapacidad para atravesar y gestionar la propia vulnerabilidad. Y el rechazo es una forma de violencia surgida de las profundidades del miedo más atroz. La mofa o la burla, un modo de destensionarse e intentar reducir la angustia que nos provocan determinadas situaciones de vulnerabilidad extrema. Todos somos vulnerables, pero no todos somos dañados del mismo modo, entre otras razones porque hay sufrimientos que importan más que otros.

> La fabricación del otro.
> La represión.
> La aceptación de la violencia
> destaca una obediencia radical que nos inquieta.
> ¿Qué pasa cuando son los demás los que construyen tu propia vulnerabilidad y lo aceptas?
> Radical aceptación de una vulnerabilidad impuesta, como una esponja.
> Se quedó quieta, inmóvil, sufriendo esas voces que la acusaban.
> Finalmente, la imposición desapareció, se quedó sola, tuvo libertad pero ya no podía moverse, no sabía qué hacer.
> Demasiado tarde, demasiada violencia, demasiada impotencia, ya se construyó como una nadie (Vulnus, 2016).

Humanos, ¿demasiado humanos?

En primer lugar, es importante entender que no existe una respuesta concluyente a esta pregunta. No existe, ni debe existir, una única verdad sobre esta cuestión. No se toma, por consiguiente, una perspectiva metafísica, sino todo lo contrario. «La metafísica no es posible porque el ser humano es inconcebible libre de cultura» (Mèlich, 2010: 33). Pero, por otro lado, siempre que hay humanidad hay ambigüedad y, por lo tanto, siempre que lo humano hace su aparición irrumpe, al modo de una presencia inquietante, lo inhumano. «No somos humanos porque hayamos erradicado lo inhumano, sino todo lo contrario, porque no podemos erradicarlo.» El paraíso no existe porque justamente niega lo humano. «[...] lo humano no significa de ninguna de las maneras el destierro del mal, de la violencia, del sufrimiento, de la muerte, de la crueldad... Al contrario. El destierro de estas formas oscuras supondría inmediatamente el fin de lo humano. La disolución de la ambigüedad lejos de significar el triunfo de lo humano supone su derrota» (*ibid*, 34). Esto no significa que se deba renunciar a una ética de las relaciones humanas, sino que debe fundarse en la asunción del conflicto humano, no negarlo a golpe de ideal metafísico, sino más bien asumiendo nuestra ontología irresoluble y corpórea. Es esto lo que nos hace humanos, y también, por esta condición, es necesaria una ética de lo finito. No para negar nuestro carácter ambiguo, sino precisamente para gestionarlo de un modo más acorde con nuestra naturaleza. Negar nuestra inhumanidad en la humanidad solo puede llevar a ideas concluyentes de lo que debe ser lo humano, y esto es muy peligroso para la vida y para lo humano mismo. Lo hemos visto a lo largo de nuestra historia de fascismos y aniquilación de las diferencias.

Cadenas de ayuda

Pero en nuestro escenario experimental (Vulnus), observamos que, del mismo modo que en ocasiones se naturalizan situaciones de violencia, también ocurren otras de auxilio o cuidado.

> Cadenas, cadenas de ayuda.
> Alguien está intentando alcanzar algo, no llega.
> Otro se da cuenta y quiere ayudarlo, pero solo no puede,
> pide ayuda a un tercero.
> Una multitud mirando, ¿actores o espectadores?
> Se acerca otra persona, también para ayudar, pero tampoco puede.

El resto sigue mirando.
Poco a poco, uno tras otro, se van acercando.
Existió una llamada de ayuda colectiva, que funcionó. No sabemos de qué depende, pero debe producirse. En este caso ocurrió.
¿Has pensado alguna vez que quizá hay alguien que siente el impulso de ayudarte? ¿O que es posible ayudar a algún otro, aunque para ello necesitemos, a su vez, ayuda?
Cadena, cadenas, redes, redes de sostén (Vulnus, 2016).

Se produjo una *llamada colectiva*. Dijimos que desconocíamos las condiciones de aparición de esta llamada, pero que, sin duda, estas debían producirse para habilitar escenarios de ayuda. Las dificultades para colmar una situación de auxilio se explican de múltiples maneras, y una de ellas es la necesidad de autorización ajena. En nuestra escena, alguien se autorizó a ayudar, y entonces el resto le siguió, pero ¿qué ocurre cuando no se abre dicha autorización? Incluso, ¿qué es lo que hace que nos autoricemos a ayudar? ¿Qué es lo que hace que nuestros actos para con el otro dependan de una autorización ajena? ¿Cuándo renunciamos a la propia autoridad moral? O más bien, ¿por qué no nos legitimamos a responder frente a la demanda ética que nos plantea el otro? Existe en este tema un eje de reflexión que explica algo de nuestra parálisis y deshumanización (*o exceso de lo humano*). Nuestras acciones teatrales obligaban al espectador a posicionarse, buscaban una sacudida e interpelación radicales, pero en infinidad de ocasiones no lo lograron. ¿Por qué algunas personas no se movilizaron a pesar de sufrir mientras veían el espectáculo? O ¿por qué si lo hicieron necesitaron mucho tiempo? Tanto, que tuvieron que volver a la segunda representación (algo así como una segunda oportunidad), ahora convencidos de que no dejarían pasar la oportunidad de intervenir.

Casualmente, en nuestra representación pública de la *performance*, los niños mostraron una mayor capacidad de respuesta frente al dolor ajeno. Algunos saltaron a escena para intervenir, otros los siguieron. Los adultos parecían paralizados o meros espectadores que no entendían si debían o no intervenir. Los niños no se lo preguntaron, tan solo sintieron el impulso y lo hicieron o, en el peor de los casos, preguntaron a sus padres si podían entrar en escena. Esto nos hace pensar en la cultura y la educación como barreras tangibles frente al otro. También en la obediencia y el impacto de la *civilidad* en nuestras relaciones. ¿Es la obediencia causa de la parálisis social frente al sufrimiento ajeno? Es decir, ¿esta necesidad de que el otro nos autorice? ¿Cuándo actúa o se desactiva nuestra autoridad moral, conciencia o responsabilidad? ¿Fueron los niños más capaces de acercarse al otro porque la estructura de la obediencia todavía no está arraigada?

La obediencia explica algo de nuestra parálisis, pero también la manipulación de los afectos a la que estamos sometidos. Como recuerda Butler:

> La responsabilidad requiere sensibilidad y esta sensibilidad no es solo un mero estado subjetivo, sino una manera de reaccionar ante lo que nos rodea con los recursos que tenemos. Cuando sentimos horror o no conseguimos sentirlo, somos ya seres sociales, trabajando en el marco de interpretaciones sociales elaboradas. Nuestros afectos no son nunca solo nuestros: el afecto viene, desde el principio, comunicado de otro lado. Nos predispone para percibir el mundo de una manera determinada, para permitir que algunas dimensiones del mundo nos lleguen y que otras no lo hagan. Pero si una reacción es siempre una reacción a un estado percibido del mundo, ¿qué hace que algunos aspectos del mundo sean perceptibles y otros no? ¿Cómo nos acercamos a esta cuestión de la reacción afectiva y de la evaluación moral teniendo en cuenta los marcos evaluativos que ya están en acción según los cuales determinadas vidas son consideradas soportables, merecedoras de protección, como si valiera la pena luchar por ellas, y otras, como si no merecieran protección precisamente porque no son del todo vidas según las normas culturales que gobiernan la percepción de los seres vivos? (Butler, 2008: 23).

Para Butler, es necesario, decíamos, preguntarnos por los modos de representabilidad de la vida (qué vidas valen y qué vidas no). Un problema relacionado con los medios de comunicación, «ya que solo si se cumple la condición que una vida es percibida se le puede atribuir un valor. Y únicamente si se da la condición de ciertas estructuras inseridas de valoración, puede una vida ser perceptible» (*ibid*, 24). Además, nos dice que las sensibilidades están cinceladas por efecto de la manipulación sobre distintos sentidos de la percepción. En definitiva, se reduce lo que podemos sentir, y dado que nadie quiere sentir cosas negativas, colaboramos en esta restricción, y con ello colaboramos en la reducción de la comprensión del mundo y lo que nos rodea. Entonces, la pregunta se me antoja del siguiente modo: ¿cómo podemos sumar y no restar a la percepción de nuestros sentidos y sensibilidad? Esto es algo, decíamos, que no aparece de modo natural y que, por lo tanto, exige una voluntad e intencionalidad para su transmisión. Entonces, aquí se nos abre algo del orden de una pedagogía de la vulnerabilidad.

Finalmente, la formación de los afectos tiene o puede tener consecuencias políticas. Cuando los afectos se consiguen comunicar en determinadas circunstancias, se puede formar un tipo de red de los afectos transitivos que produce una alianza de fuerte carga emocional y política (Butler, 2008). Quizá sea esto lo que habilita la producción de cadenas de ayuda. Entonces, encontrar estos caminos para comunicar los afectos y hacer de algunos escenarios tramas emoti-

vas que permitan la gestación de redes de cuidado es nuestro eje de reflexión y nuestra pretensión.

Pero el sufrimiento no hermana por la simple razón de aparecer. Para que el sufrimiento genere solidaridad deben existir unas determinadas condiciones que puedan utilizarlo de modo compartido como catalizador (Madrid, 2010). Y son estas condiciones las que quizá puedan construirse de antemano.

La violencia de la obediencia

Antes decíamos que la obediencia puede ser uno de los factores que está operando en la parálisis social frente al sufrimiento ajeno. En el laboratorio de Vulnus apareció con recurrencia la imposibilidad de dar salida a un impulso real de ayuda al otro. Aun pasándolo mal, a menudo no habilitamos los caminos para sostener al otro. La pregunta fue y es: ¿por qué nos ocurre esto? Algunas respuestas a esta cuestión ya las hemos visto, a saber: la manipulación de los afectos y la vulnerabilidad como primera violencia que desencadena otras formas de violencia. En lo que sigue, analizaré los efectos de la obediencia como tercer factor central implicado en la gestión problemática de la vulnerabilidad y en nuestra parálisis para con el sufrimiento ajeno.

En el primer apartado vimos las causas y consecuencias de la negación de la vulnerabilidad en la modernidad. Si bien esta supuso un enaltecimiento del orden y el control, después del Holocausto comprendimos que:

> [...] el mal más terrible del que tenía noticia la memoria humana no fue la consecuencia de la disipación del orden sino de una imposición del orden impecable, impoluta e incontestada. No fue obra de una muchedumbre incontrolable y desmandada, sino de hombres en uniforme, obedientes y disciplinados, que se ceñían a las normas y respetaban con meticulosidad el fondo y la forma de las instrucciones (Bauman, 2011: 180).

En el conocido experimento de Stanley Milgram[1] sobre obediencia a la autoridad, se demostró sobremanera la falta de límites morales de la obedien-

1. El experimento de Stanley Milgram realizado en la Universidad de Yale en 1961 planteaba medir la disposición de los sujetos a la obediencia y los límites de esta disposición. Los sujetos investigados desconocían los objetivos de dicha investigación. Al contrario, pensaban que estaban estudiando procesos de memoria y aprendizaje de otros sujetos aparentemente objeto del estudio. A partir de un generador de descargas eléctricas los sujetos estudiados debían pulsar una descarga cuando el otro sujeto cómplice cometía un error. Este otro sujeto estaba en una habitación contigua donde el sujeto estudiado no podía

Fotografía: Francesc Boix Campo (Mauthausen), publicada por Pedro G. Cuartango en «El testigo de la infamia», *El Mundo*, 5/5/2015.

La fotografía ilustra los efectos de la violencia extrema sobre la vulnerabilidad humana de un modo que nos aproxima a la verdadera comprensión de lo que es y representa realmente Auschwitz y otros campos de exterminio. Levi nos explica la pérdida de humanidad que se vivía en los campos y ello de un modo que interpela sobre qué es realmente lo humano y de qué depende su constitución. La pérdida de dignidad, la infamia, la vulneración más extrema y las condiciones de vida animal destruían las vidas de una forma que algunos sujetos se convertían en no vivos; deambulaban por el campo sin estar realmente vivos. Vivos pero muertos a la vez, hasta el punto de que tenían una palabra para nombrar esta destrucción humana y la empleaban para referirse a los que estaban en dicha situación. Se trataba del «musulmán»: este «[...] es no sólo o no tanto un límite entre la vida i la muerte; señala más bien, el umbral entre el hombre y el no hombre» (Levi 3, cit. Agamben 2010: 56). Musulmán es el que, según Levi, ha visto a la Gorgona, el monstruo sin cara e imposible de mirar. En cualquier caso, comprender el alcance del musulmán, lo que es y representa, es la única manera de comprender qué es Auschwitz (*ibid*, 54), lo cual refiere a las preguntas sobre «¿cuál es el sentimiento último de pertenencia a la especie humana?, ¿existe algo que se asemeje a tal sentimiento?» (Agamben, 2010: 60) o bien ¿qué significa seguir siendo hombre?

cia y sus efectos devastadores. Es por ello que cabe recordar algo que ya en 1945 Dwight MacDonald afirmaba: «[...] que ahora debemos temer más a la persona que obedece la ley que a quien la viola» (Bauman, 2011: 180). La obediencia, por lo tanto, no es algo aséptico que opere sin implicaciones éticas. No es algo bueno de antemano. Pero tampoco es algo con profundidad, demoníaco o esencialmente malo y oscuro. Como Hanna Arendt (1963) nos advirtió a propósito del caso Eichmann, esa maldad estaba más bien relacionada con una banalidad, con un vacío moral, sin profundidad pero terrible. La autora entiende la banalidad del mal como falta de pensamiento. Una característica por la que los hombres pueden aceptar, sin reflexionar, cualquier criterio por cruel que este sea (Cano, 2004). Esta simplicidad no significa que no sea peligroso, sino justo todo lo contrario. Su falta aparente de peligrosidad, más bien normalidad, lo convierte en algo que, llevado al extremo, resulta muy destructivo.

> Ahora bien, si es cierto que Arendt señala los peligros de la irreflexión, no por ello sigue el optimismo socrático de que el conocimiento del bien garantice actuar bien, si ni siquiera confía en que se pueda alcanzar dicho conocimiento; tampoco sigue con la idea socrática de que el mal sea causado por la ignorancia. No es propiamente la ignorancia lo que causa la maldad en cuanto que la falta de información no implica necesariamente incapacidad de autorreflexión, que propiamente es lo que causa la «maldad» (Cano, 2004: 119).

Así, para Arendt, la ignorancia no es la causa de la maldad ni la maldad es la causa de la estupidez; más bien considera que la ausencia de pensamiento puede llevar a decisiones frívolas, indolentes y/o ambiguas, de lo que puede resultar la «banalidad del mal» (Cano, 2004).

Entonces, es importante entender que aquellos hombres no eran malos, eran humanos obedientes y disciplinados con un pensamiento vacuo. Esto es lo aterrador. La maldad no es de los otros, no está ahí fuera, está en unas lógicas que alimentan el vacío ético y la falta del otro. Es decir, no fueron comporta-

---

verlo pero sí escucharlo. Los interruptores de la mesa de descargas estaban marcados de una manera clara en incrementos de 15 voltios, oscilando entre los 15 y 450 voltios con indicadores de su peligrosidad. Obviamente la mesa de descargas era falsa. Una de las preguntas que se pretendía abordar era: ¿cuánto dolor infligiría un ciudadano corriente a otra persona tan solo porque se lo pedía una autoridad? Lo que resultó sorprendente es que la mayor parte de los participantes, aun pasándolo mal y preocupándose por la supuesta víctima, siguieron pulsando descargas tan solo porque la autoridad científica se lo pedía, y de ellos un porcentaje muy significativo llegó al interruptor que causaba la muerte. Todos los sujetos obedecieron hasta los 300 voltios; veinticinco de los cuarenta que participaron siguieron aplicando descargas hasta los 450 voltios.

mientos anormales los que conllevaron el Holocausto, sino comportamientos habituales y enaltecidos, originados por sujetos corrientes. Tampoco estaban enfermos, sino que gozaban de buena salud. Para Bauman (2011), demostrar, entonces, que su comportamiento no era fruto de una maldad monstruosa era aceptar el ocaso definitivo de toda imagen moralmente virtuosa de nosotros mismos y también de toda conciencia tranquila. «La noticia más aterradora que produjo el Holocausto, y lo que sabemos de los que lo llevaron a cabo, no fue la probabilidad de que nos pudieran hacer esto sino la idea de que también nosotros podíamos hacerlo» (Bauman, 2011: 181). El experimento de Milgram quiso comprender las razones y, al terminar, concluyó que: «Sí, pudimos hacerlo y lo podríamos volver a hacer si se cumplen las condiciones» (*ibid*). Nada ha cambiado en el panorama educativo desde entonces, nada se ha modificado de modo sustancial, nada ha hecho temblar los cimientos de una educación que produjo ese encaje perfecto entre sujeto de la modernidad y contexto socioeconómico. Entonces, parece evidente que una educación que proclama a viento y marea la obediencia, que se funda en eso (aunque de modo velado), es altamente peligrosa.

El mundo académico desautorizó el experimento de Milgram, lo desacreditaron y repudiaron, pero sus resultados siguen ahí. La verdad que iluminó el psicólogo estadounidense era demasiado terrible para aceptarla, y su importancia se ha infravalorado por su inmensa magnitud. Las tesis que triunfaron fueron otras, aquellas que reforzaban la idea de personalidades susceptibles al abuso y explotación del otro. Con ello, las conciencias seguían tranquilas y no se cuestionaba nada del contexto. Al contrario, su descubrimiento sentenciaba que «la crueldad tiene escasa conexión con las características personales de los que la perpetran y sí tiene una fuerte conexión con la relación de autoridad y subordinación, con nuestra normal y cotidiana estructura de poder y obediencia» (*ibid*, p. 183). Sus experimentos también desmontan los ideales de racionalidad según los cuales la barbarie aparece cuando dejamos de pensar. El orden racional y su subproducto civilizatorio acogen entonces la inhumanidad más terrible, la producen y la alimentan. Al menos una determinada idea de civilización tal vez muy reducida y pobre, desconectada del cuerpo y los afectos.

«En resumidas cuentas, Milgram sugirió y demostró que la inhumanidad tiene que ver con las relaciones sociales. En la medida en que éstas estén racionalizadas y técnicamente perfeccionadas, también lo estará la capacidad y eficiencia de la producción social de inhumanidad» (*ibid*, 184). Esto conecta con la racionalidad instrumental citada con anterioridad y la necesidad de abandonarla para poder conectarnos con la vida y no con la muerte. En este sentido,

Bauman nos habla de la sustitución de la moralidad de la sustancia por la moralidad de la tecnología:

> Dentro del sistema burocrático de autoridad, el lenguaje de la moralidad adquiere un nuevo vocabulario. Está plagado de conceptos como lealtad, deber y disciplina: todos ellos señalan a los superiores como objeto supremo de preocupación moral y, al mismo tiempo, como definitiva autoridad moral. De hecho, todo converge: lealtad implica realizar las propias tareas tal y como las define el código de disciplina. Como convergen y se refuerzan mutuamente, se afianzan como preceptos morales hasta el punto en que pueden inutilizar y dejar de lado todas las otras consideraciones morales en especial las cuestiones éticas ajenas a las preocupaciones por la reproducción del sistema de autoridad (*ibid*, 190).

Esto significa que la autoridad burocrática no niega las normas morales, sino que las utiliza moralizando la tecnología y negando otros significados morales no técnicos. Es decir, saca la moralidad de su registro humano para incrustarla en lo estrictamente técnico. Esta conciencia sustitutiva viene facilitada por la distancia de la víctima y la proximidad con la autoridad. El hecho de no ver las consecuencias de los propios actos sobre otros sujetos facilita la percepción de que la actuación sea tan solo técnica y no humana. No hay vínculo entre la acción y el sufrimiento de otros. Además, también existen mecanismos psicológicos de autojustificación que dificultan la reapropiación de la propia autoridad moral. Entre ellos la comodidad de esta delegación, relacionada con la ilusión que otros ya han pensado más y mejor en las implicaciones morales de mis actos. Pero también la confusión del propio límite; es decir, ¿cuándo hay que parar o, al contrario, cuándo hay que actuar? Si hace un momento no he parado o he dejado pasar la ocasión para actuar, ¿cuál es la justificación de mi última posición? Corregir esta situación implica aceptar que mi posición anterior no era correcta. Y ello debilita la propia posición moral y, en consecuencia, facilita un traspaso de responsabilidades o la deslegitimación de la propia autoridad moral. Esto es, en el curso de una reapropiación moral, el actor se convierte en esclavo de sus acciones anteriores.

> La trampa está en la imposibilidad de abandonar sin revisar y rechazar la evaluación de los propios actos como correctos o, por lo menos, inocentes. La trampa es, en otras palabras, una paradoja: uno no se puede limpiar sin ensuciarse. Para esconder la suciedad hay que permanecer perpetuamente en el fango (Bauman, 2011: 188).

Pero ¿dónde residen en realidad las dificultades para desobedecer frente a determinadas situaciones? El concepto clave que explica parte de estas dificultades es, según Milgram, el *estado agéntico*. Para explicarlo es importante realizar una breve síntesis de algunas cuestiones expuestas en su estudio. Son las siguientes:

> 1) La vida social organizada presta beneficios de supervivencia a los individuos que forman parte de la misma y el grupo; 2) Todos los rasgos de comportamiento y los rasgos psicológicos que han sido necesarios para producir la capacidad de una vida social organizada han sido forjados por las fuerzas evolutivas; 3) Desde el punto de vista de la cibernética, la necesidad más general, la inclusión de los autómatas autorreguladores en una jerarquía coordenada, consiste en suprimir la dirección individual y el control a favor de un control a partir de los componentes de nivel superior; 4) Más generalmente, las jerarquías pueden funcionar únicamente cuando tiene lugar una modificación interna en los elementos de que se hallan compuestas; 5) Las jerarquías funcionales dentro de la vida social se hallan caracterizadas por cada uno de estos rasgos, y 6) los individuos que entran en dichas jerarquías se ven necesariamente modificados en su funcionamiento (Milgram, 1980: 126).

Esto quiere decir que un individuo que entra en un orden jerárquico debe suprimir su propio funcionamiento autónomo. Sin esta desconexión no sería posible adaptarse a una organización jerárquica. Pero esta supresión no es absoluta. El sujeto mantiene su sistema autónomo en segundo término, en cierto modo dormido, pero sigue estando ahí aunque desactivado. Por ello aparece el malestar, la tensión frente a determinadas órdenes que conllevan consecuencias que el sujeto (en su modo autónomo) evitaría. Así, frente a la pregunta: «¿Cómo puede suceder que una persona que habitualmente es moral y cortés actúe tan severamente contra otra persona dentro del experimento? Lo hace porque la conciencia, que regula la acción impulsiva agresiva, se ve forzosamente disminuida en el momento en que entra en una estructura jerárquica» (Milgram, 1980: 126). La desconexión del sistema autónomo tiene consecuencias a distintos niveles. Entre ellos, una vez el sujeto ha entrado en un sistema de autoridad, no puede considerarse que sus actos respondan a sus propios fines, sino, más bien, se considera a sí mismo como agente que ejecuta los deseos de otra persona. Para Milgram, son tan pronunciadas las transformaciones internas que supone la desconexión del sistema autónomo, que ello hace que el individuo se encuentre en un estado completamente diferente con anterioridad a su integración en la jerarquía. Es este estado diferencial lo que él llama el *estado agéntico*, un concepto que toma su nombre de la función de agente que

ejecuta los deseos de otra persona. Lo importante de estas cuestiones es que la desconexión del sistema autónomo conlleva una suspensión del juicio moral, si no del todo, sí de un modo muy notable. La rémora moral que sigue estando ahí es lo que explica la aparición de la tensión frente a determinadas órdenes. Mantener el juicio moral suspendido es la condición necesaria para seguir estando inmerso en la estructura jerárquica. Su activación supondría la desobediencia y, por lo tanto, la imposibilidad de seguir estando inmerso en dicha estructura jerárquica. Una de las cuestiones relevantes es que la organización social jerárquica es, casi en cierto modo, filogenética. Esto quiere decir que evolutivamente está inmersa en nuestro funcionamiento de una manera que pasa casi desapercibido. Esto explica, en parte, por qué los sujetos en ocasiones soportan niveles de tensión terribles pero no terminan de desobedecer. Para sobrevivir hemos tenido que aprender a ajustar nuestros comportamientos a estructuras sociales jerárquicas.

En el caso de Milgram, una de las consecuencias de todo ello será que el sujeto remitirá la autoridad de sus actos al experimentador. Frente a una autoridad a la que se le otorga legitimación, la sensación es que no existe la necesidad de pensar, ya que la persona autorizada ya está, de antemano, legitimada. Hay autoridades de las que nunca se cuestiona su bondad moral, por ejemplo, la ciencia. Y ello porque, en el fondo, las legitima una supuesta objetividad (que es una ilusión). Se trata de la idea de que la subjetividad es peligrosa y negativa para la valoración moral, y la objetividad neutraliza sus peligros, la autoriza de antemano para cualquier cosa, entre otras razones porque sus intenciones son en principio desinteresadas. En estas circunstancias no caben los juicios subjetivos, es decir, aquellos que nos aproximan más al dolor ajeno.

«Lo que sabemos con seguridad, gracias a Milgram, es que los sujetos de sus experimentos siguieron cometiendo actos que reconocían crueles únicamente porque se lo ordenaba una autoridad que ellos aceptaban y a la que atribuían la responsabilidad final de sus acciones» (Bauman, 2011: 192). En todo este entramado de traslado de responsabilidad actúa una responsabilidad flotante. Todos los agentes implicados están convencidos de que están sometidos a la voluntad ajena; esto es, toda la organización es un instrumento para borrar cualquier responsabilidad (*ibid*). Esta responsabilidad flotante no aparece más tarde como justificación, sino que está inmersa desde el principio. «La responsabilidad flotante, sin anclas, es la condición primera de los actos inmorales o ilegítimos que tienen lugar con la participación obediente o incluso voluntaria de personas normalmente incapaces de romper las reglas de la moralidad convencional» (*ibid*, p. 193). Se renuncia a la propia autonomía moral por efecto de la autoridad y porque hemos sido entrenados desde pequeños para ello, lo cual se

ajusta muy bien a la comodidad mental, dado que se evita tener que soportar la tensión de los conflictos morales en los que andamos inmersos.

En síntesis, la cuestión de la obediencia puede estar operando en el campo de las ayudas. Si los contextos no habilitan la posibilidad de sostén o, aún más, si existe una autoridad que restringe esta posibilidad (por ejemplo, una determinada idea de orden social), las probabilidades de que la responsabilidad flotante opere son muchas. Y sin responsabilidad es probable que el impulso a la atención a los demás se desvanezca. Entonces, se pone en juego, aquí, la propia autorización como forma de resistencia, autorizarnos para ayudar a los otros, aunque dicha autorización alcance la forma de la desobediencia. El mandato social que a menudo opera es no inmiscuirse en la vida ajena, y esto puede tomar modalidades terribles en función del escenario. Este mandato, como muchos otros, debe ponerse en contexto. Para ello es esencial tomar perspectiva y hacerse cargo de los efectos de los propios actos, aunque dichos efectos sean en apariencia imperceptibles. Se trata de comprender las dificultades que tenemos en materia de autoridad y obediencia, detectar algunas formas de organización como potencialmente dañinas en cuanto que borran responsabilidades y distorsionan el sentido de la moralidad. Esto no puede lograrse sin cierta profundidad en el pensamiento y sin autorreflexividad. Todo ello entendiendo que no hay garantías absolutas:

> Arendt no cree que el pensamiento nos garantice distinguir de forma definitiva el bien del mal pero por lo menos nos protegerá de asumir cualquier criterio pueril de los valores que rigen nuestras vidas. La introspección en uno mismo es el puente hacia la interiorización de los demás y si bien es cierto que no garantiza conocer al ser humano en su totalidad, por lo menos nos amplía el sentido crítico para prevenirnos de cualquier manipulación (Cano, 2004: 121-122).

Por último, lo analizado hasta aquí nos lleva a la idea de que no podemos comprender la violencia sin su contexto. Domènech e Iñiguez (2002), a través del caso de Kitty Genovese, ilustran la idea de que los actos agresivos no lo son al margen de las colectividades en los que se producen. La interpretación que hacemos de la violencia es siempre contingente y está sujeta a los recursos interpretativos que están socialmente disponibles. Ello explica por qué se normalizan, en ciertos periodos, determinadas violencias que más tarde se sancionan y descodifican de un modo por completo diferente. Esto significa que no se sostiene un esencialismo de la violencia y que es ineludible realizar un análisis del contexto de la época para comprender las reacciones humanas frente a dicha escena.

> Los discursos de la violencia son relativos a tiempos y sociedades específicos que generan modalidades y valores distintos para definir confrontaciones, situaciones, interacciones, causas, etc. Los encontramos siempre imbricados con otros discursos equivalentes sobre la raza, los grupos étnicos o el género, conformando en su totalidad los rasgos definitorios de una cultura. Los discursos científicos sobre la agresión y la violencia condicionan los criterios mediante los cuales las personas comprenden y analizan estos fenómenos. Deconstruir la agresividad y la violencia y mostrarlas como producto de prácticas objetivizantes se convierte, pues, en una precaución necesaria y previa a todo intento de análisis de la cuestión (Domènech e Iñiguez, 2002: 9).

Por ello, insistimos en cambiar los marcos de inteligibilidad como acto político que permita ampliar los modos de comprensión de las violencias contemporáneas.

A propósito del dolor

El dolor nos conecta con la vida. En incontables ocasiones se ha dicho que su presencia nos recuerda que estamos vivos y que somos corpóreos, finitos, sujetos sujetados a nuestro momento y contingencia. Todo ello es algo doloroso por ser incontestable, pero también es algo potencialmente pacificador si deja de negarse.

> Una sensación de quemadura ácida en los miembros, músculos retorcidos e incendiados, el sentimiento de ser un vidrio frágil, un miedo, una retracción ante el movimiento y el ruido. Un inconsciente desarreglo al andar, en los gestos, en los movimientos. Una voluntad tendida en perpetuidad para los más simples gestos, la renuncia al gesto simple, una fatiga sorprendente y central, una suerte de fatiga aspirante. Los movimientos a rehacer, una suerte de fatiga mortal, de fatiga espiritual en la más simple tensión muscular, al gesto de tomar, de prenderse inconscientemente a cualquier cosa, sostenida por una voluntad aplicada. Una fatiga de principio del mundo, la sensación de estar cargando el cuerpo, un sentimiento de increíble fragilidad, que se transforma en rompiente dolor, un estado de entorpecimiento doloroso, de entorpecimiento localizado en la piel, que no prohíbe ningún movimiento, pero que cambia el sentimiento interno de un miembro, y a la simple posición vertical le otorga el premio de un esfuerzo victorioso. [...] (Antonin Artaud, Descripción de un estado físico, *Le pèse-nerfs*, Leibovitz, París, 1925).

Existe una base neurofisiológica del dolor, pero también una construcción de su experiencia que, por lo general, denominamos sufrimiento. Este último está condicionado por el medio cultural en el que se socializa la persona. Así, «la comprensión del sufrimiento desde la interdependencia de estos dos niveles, el biológico-fisiológico y el cultural, hace afirmar que la experiencia del dolor —el sufrimiento— es un hecho íntimo relacional impregnado de cultura. La experiencia neurofisiológica debe completarse con los significados sociales anudados al dolor» (Madrid, 2010: 24). Con el lenguaje se aprenden los conceptos y las distintas concepciones del mundo, incluido

el dolor, aunque, como veremos, siempre hay algo de este que escapa a toda comprensión.

Existe una dimensión colectiva sobre el sufrimiento siempre presente. Y esta dimensión no responde a la suma de sufrimientos individuales, sino a la construcción pública de este (Madrid, 2010). Se trata, entonces, de pensar y trabajar para producir condiciones que favorezcan una experiencia colectiva del sufrimiento, suturando individualidades fragmentadas y, por lo tanto, señalando qué cuestiones sociales están produciendo sufrimientos evitables. En palabras de Madrid, «el estudio de lo que hacemos con el sufrimiento consiste principalmente en la comprensión de los contextos en los que el sufrimiento tiene lugar. No existe dolor en el vacío» (Madrid, 2010: 40). Y preguntarse no ya sobre el sufrimiento en abstracto, sino sobre las experiencias concretas del dolor. Esto nos compromete a todos del mismo modo, aunque los lugares de partida no sean equiparables. Lo que hacemos con el dolor termina formando parte de lo que es el dolor, de cómo lo vivimos y cómo lo definimos.

El dolor también puede ser la vía de reconocimiento del sujeto que lo clama, aunque por sí solo no es garantía de ello. Se requieren, decíamos, determinadas condiciones para que dicho reconocimiento surja con la potencia necesaria que muestra el rostro del otro levinasiano.

La distribución desigual del sufrimiento

Volviendo a la pregunta sobre cómo afirmar y tratar la vulnerabilidad primaria, encontramos que es esencial visibilizar lo que hace sostenible la vida, así como lo que forma parte de nuestra contingencia y situación (el cuerpo, el dolor, la discapacidad, el sufrimiento). Esto es, no borrar de la arena pública los indicadores y síntomas de humanidad más incontestables. Derribar, pues, aquel muro de la modernidad que ha separado la vida pública de la vida privada para ampliar la esfera pública del cuidado, haciendo motivo de honra lo que hasta ahora ha sido algo vergonzante.

> Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo, y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable? (Butler, 2006, pp. 16-17).

Sabemos que circunscribir la vulnerabilidad y su cuidado a la esfera privada está vinculado con relaciones de poder jerárquicas y con una estratificación del

cuidado que perpetúa su invisibilidad. Y esto es así porque reconocernos como vulnerables y, por lo tanto, necesitados de cuidados supone (lo hemos visto) reconocernos también como potencialmente dañables. Separarse de ello ha supuesto asignar la vulnerabilidad a colectivos subalternos sin valor social. Este ejercicio se ha conseguido limitando la esfera pública a determinadas cuestiones y temáticas. Así, esta está constituida tanto por lo que no puede ser dicho ni mostrado como por lo que, en efecto, puede decirse y exponerse. Esto significa que «los límites de lo decible, los límites de lo que puede aparecer, circunscriben el campo en el que funciona el discurso político y en el que ciertos tipos de sujetos aparecen como actores viables» (Butler, 2006, p. 19). Lo que es narrable dentro del espacio público da cierto acceso al ámbito simbólico del cuerpo. Y este puede cambiar la estratificación del valor de las vidas que son más cuerpo que discurso. Presentarse como vulnerables supone forzar el propio reconocimiento como sujetos. Pero esta narración (hablada o mostrada, porque no todo se puede decir) debe producirse en primera persona, ya que hablar en boca de otros ha supuesto a menudo una deshistorización de las biografías, una deshumanización o criminalización y, en consecuencia, un alejamiento de la cuestión del ser vulnerable e incompleto. Un alejamiento, en definitiva, del rostro del otro de Lévinas. Así, si algunos cuerpos no se reconocen como cuerpos dañados, violentados o agredidos, se debe a la pretensión de borrar el mensaje que nos lazan sobre la violencia del mundo para con su sufrimiento. No hay nada de malo, porque se trata de vidas ya negadas o con menor valor. Estos actos, en palabras de Butler, son de desrealización del otro. Pero el otro siempre intenta escaparse de este lugar, por lo que estos actos de desrealización (por devaluación explícita de las vidas o por omisión) se repiten incesantemente.

Abordar la vulnerabilidad sin atender al sufrimiento es un error en cuanto este es producto de algunas gestiones y derivas de la vulnerabilidad. Así, una de las cuestiones centrales es: ¿qué miradas, comprensiones y gestiones de la vulnerabilidad generan sufrimiento? Sin duda, la vulnerabilidad problemática (producida por una mala gestión de la vulnerabilidad común) contribuye a una distribución desigual del sufrimiento. Aquella está emparentada con él, y nos señala, de nuevo, que hay sufrimientos que importan y otros que no. Así, «el sufrimiento de los grupos sociales hegemónicos tiende a ocupar el centro de la política, mientras que el sufrimiento de los grupos sociales subalternos queda situado en sus arrabales. Unos administran mayores y mejores recursos de protección, mientras que los otros quedan más expuestos ante el sufrimiento y las causas del mismo» (Madrid, 2010: 13).

De este modo, hacer público un dolor supone forzar su reconocimiento social (aunque no hay garantías de que ocurra). Y si se reconoce un daño, se

reconoce al sujeto que lo clama y, por lo tanto, se produce subjetividad. Gesto, pues, de resistencia frente a los actos de desrealización que el sistema produce contra determinados colectivos. La politización del dolor abre su dimensión simbólica, y esto resulta aún más importante en la medida en que la deshumanización de algunos colectivos se produce, justamente, en el límite de la vida discursiva. Límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones, pero también por una limitación de lo que se puede decir o pensar. Así pues, trabajar la dimensión simbólica del dolor supone abrir una brecha que permita multiplicar los sentidos de lo que nos sucede. Y la multiplicación de sentidos, fijémonos, es un acto de democracia radical.

> El Sufrimiento: desgarrado, el miedo, la impotencia. Sensación radical de desmembramiento. Se vomita de las entrañas. El público encima, muy cerca. Imposible ser espectador. Demasiado cerca del drama.
>
> La vulnerabilidad y la distribución del sufrimiento.
>
> Pese a que todos somos igualmente vulnerables, nos vemos desigualmente dañados.
>
> Hay sufrimientos inevitables, pero hay otros que se infligen. ¿Cuáles son estos mecanismos de distribución desigual del sufrimiento? Vidas que importan y otras que no. Horrores narrados y otros negados.
>
> El sufrimiento, uno de los aspectos de la existencia más inabarcables.
>
> Exponer el sufrimiento como un modo de interpelación, eso queremos hacer (Vulnus, 2016).

«El punto de partida para intentar comprender lo que hacemos con el sufrimiento es considerarlo como un interrogante personal y colectivo de primer orden» (Madrid, 2010: 10). En efecto, la cuestión central es qué hacer y cuánto de este sufrimiento es, ciertamente, evitable. Y esto, sin lugar a dudas, convoca a la politización del sufrimiento y a una gestión expansiva de lo individual a lo colectivo.

Para Antonio Madrid, es necesario situar la capacidad de reconocer el sufrimiento al que quedan expuestas las personas como centro de la solidaridad, pero a su vez es insuficiente. Afirma que esta capacidad debe tener un contenido político. Ha de partir del sufrimiento real, y no de determinados ideales que nieguen las causas del sufrimiento que unos imponen a otros (*ibid*: 84). La mitificación de un estado solidario sin conflictos solo serviría para desactivar las responsabilidades y seguir reproduciendo las mismas situaciones de desigualdad. Este tipo de solidaridad por lo general toma la forma estatal paternalista sin cuestionar las referencias de los privilegiados. Así que aquí tampoco hablamos de reproducir una solidaridad desde el privilegio que nos confiere la hege-

monía, sino más bien de una reflexión profunda sobre nosotros mismos, nuestros contextos y lo que cuenta como dañable y lo que no.

El dolor como disparador político

¿Cómo hacer, pues, política del dolor? Para contestar a esta pregunta seguiré la estela de mi último trabajo, *La epistemología feminista de Audre Lorde*[1] *(1934-1992) y la teoría queer en la pedagogía social del siglo XXI* (Pié, 2013). En este artículo se planteaba el ejercicio político de Audre Lorde en su trayectoria y, en especial, cómo tuvo que enfrentarse al cáncer de mama abriendo nuevas semánticas entre aquel y su cuerpo. En síntesis, la cuestión fue pensar un ejercicio de recreación de subjetividad, recuperando el propio discurso silenciado por las estructuras de poder hegemónicas. Este es un discurso que anida en el interior de los individuos y que es necesario hacer emerger para construir significados propios sobre lo que nos sucede. Produce nuevas instancias subjetivas y amplía el registro simbólico de los cuerpos marcados por alguna diferencia. En este proceso vimos, en primer lugar, una apropiación de la subalternidad, es decir, un desplazamiento del estigma y la vergüenza hacia el orgullo. Y esto implica reconocer la *voz del amo* interiorizada y, en consecuencia, tomar conciencia de los esquemas de autodiscriminación. En el caso de Audre Lorde, esto supuso una travesía hacia su propia verdad interior, pero no de forma aislada, sino en diálogo con el entorno y, por lo tanto, de modo colectivo. El silencio para Lorde equivale a morir en vida y, por ello, el dolor se incrusta en la existencia. En este sentido, el dolor del cáncer de mama le permitió entender que el silencio conducía a la inacción y, en consecuencia, a la opresión (Pié, 2013, pp. 123-124). Así pues, para la autora, el gesto consistió en transformarlo en un nuevo lenguaje y acción para la liberación.

1. Audre Lorde (18/02/1934-17/11/1992) nació en Nueva York y fue escritora, feminista y activista. Según ella misma, fue guerrera, poetisa feminista, negra y lesbiana. Este lugar de subalternidad radical la convierte en una referente para el feminismo que traspasa las cuestiones de raza, sexo y orientación sexual. A lo largo de su trayectoria hizo política con el cuerpo, repensándolo y revisando el lugar social que ocupaba como negra y lesbiana. Sus textos son imprescindibles para comprender el alcance de una política encarnada y ofrecen claves de resistencia a la subalternidad. Sus principales obras son: *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Trumansburg, Nueva York, The Crossing Press, 1984 (traducido al castellano como *La hermana y la extranjera*. Madrid, Horas y Horas, 2003); *Zami: A New Spelling of My Name*. Watertown, Massachusetts, Persephone Press, 1982 (traducido al castellano como *Zami. Una biomitografía: una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid, Horas y Horas, 2009); *The ancer Journals: Special Edition*. San Francisco, Aunt Lute Bbooks, así como numerosos libros de poesía.

La verdad oculta en nuestro interior indicada por Lorde ya fue señalada por Gilligan en su famoso trabajo *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, en el sentido de que aquella voz diferente rescata el sí mismo, el yo real oculto que se interroga por las dualidades y las jerarquías del patriarcado. Gilligan afirma que los relatos del desarrollo incorporados en las teorías psicológicas de Freud, Erickson, Piaget o Kolberg son relatos que hacen de la tragedia o el trauma (producto de la escisión entre el sí mismo real y el imperativo social), naturaleza. Para la autora no importa tanto si los motivos que llevan a las mujeres a cuidar son sociales o naturales, sino cómo la psique sana resiste a la enfermedad y a las mentiras debilitantes; es decir, cómo se gestiona la tensión inherente entre la salud del yo y las estructuras del patriarcado que requieren una disociación o división de la psique. La psique sana, concluye, resiste a la iniciación del patriarcado de modos muy diferentes. Más adelante dirá que el sentido del *self* se construye como una capacidad de registrar nuestra experiencia progresivamente. Este núcleo se distingue del *self*, anclado en el cuerpo y la emoción, del *self* autobiográfico que se anuda a la narrativa de sí mismo.

Siguiendo a Heredia, «la permanente puja y tensión acerca de quiénes somos, quiénes la sociedad cree que somos, y quiénes en realidad podemos y nos gustaría ser, da por resultado subjetividades vulneradas, corporalidades sumisas, tendentes al auto-ocultamiento, cuando no al encierro social» (Heredia, 2012: 112).

Esta distinción nos permite poner de relieve que cuando separamos la emoción de la razón o el espíritu del cuerpo (exigencia del patriarcado), perdemos contacto con nuestra experiencia y podemos, entonces, ligarnos a una historia de nosotras mismas que es errónea en relación con ese interior que sabemos verdadero (Gilligan, 2011). Algo parecido refería Lorde cuando apelaba a la necesidad de escarbar en nuestro interior. Este es el ejercicio de arqueología de la subjetividad que resulta de un impacto político incontestable. Revisar la narración del sí mismo permite recorrer el camino de modo inverso. Una especie de trabajo de arquitectura que levanta puentes hasta el núcleo del *self*.

«Cuando se atraviesa la discriminación, el daño, el rechazo, la hostilidad, y nos hacemos cargo de la parte más dolorosa, resulta que salimos con una fuerza renovada y poderosa. El cáncer de pecho sirvió a Lorde para descubrir una puerta de acceso al propio poder y conocimiento. Y fueron el dolor, la angustia y la conciencia de mortalidad los que lo posibilitaron» (Pié, 2013, p. 126). Encontramos el aprendizaje de Lorde en la comprensión de que el dolor está semánticamente dualizado. Es decir, para los grupos subalternos, el dolor queda marcado como señal de vergüenza y deshonra, pero, para los grupos hegemó-

nicos, la marca del dolor en el cuerpo funciona como significante de honor, como herida de guerra.

El dolor está relacionado con lo que es más esencial del ser humano. «El sufrimiento es siempre humano aunque también conozcan el dolor los animales; tal vez, porque el dolor manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera» (Le Breton, 1999, p. 92). El camino prohibido para los grupos subalternos es el del cuerpo como *Leib*, es decir, el de un cuerpo-sujeto-intencional (Merleau-Ponty, 1979). Por consiguiente, se trata de pensar el propio cuerpo y el dolor más allá de lo que es propiamente físico (*Körper*), entendido como en esencia subjetivo. Es decir, decimos que no hay espacio subjetivo para pensar y narrar la propia enfermedad, dolor o vulnerabilidad, y que, por lo tanto, se trata de activar estos espacios simbólicos. Y esto está relacionado con la práctica de otras gestiones de la contingencia ligada a la vida, con la apertura de espacios sociales y con la ampliación de lo que puede ser dicho y pensado en la arena pública.

Sobre la narratividad del dolor hay que tener presente que este no está cerrado sobre sí mismo, sino que, en parte, se construye a nivel social y se da en una doble dirección. Se recibe o se siente y produce unos efectos, cambios, significados sobre los otros (recordemos aquí, de nuevo, la interpelación moral producida por el rostro del otro de Lévinas). Esto es, el dolor aparece y produce, es hecho y productor de hechos. Así pues, ¿qué efectos produce el dolor exteriorizado o desocultado? ¿Cómo se relaciona el dolor con la materialidad de los cuerpos dentro y fuera del dolor? (Pié, 2013, p. 131). El hecho de visibilizar el dolor, dotándolo de una nueva semántica, reduce el aislamiento y el mismo extrañamiento que provoca. Así, tiene un impacto que puede ser utilizado a nivel político. Decíamos antes que situar el dolor en la esfera pública fuerza su reconocimiento, y que reconocer el dolor de otro supone otorgarle el estatuto de sujeto.

El reconocimiento del dolor permite, entonces, confrontar al ser humano con aquella vulnerabilidad primaria negada, sobre todo, en nuestra modernidad. «Hacer política del cuerpo y especialmente del dolor subvierte esta lógica ancestral de negación y, en consecuencia, problematiza la apología de algunos valores centrales en educación, cuestionando su presunta bondad» (Pié, 2013, p. 134).

La entrada prohibida al universo simbólico del dolor supone una imposibilidad de apoderarse del cuerpo y de su experiencia y, en consecuencia, de apoderarse de la existencia. Y este no es un tema menor, porque no tenemos un cuerpo, sino que somos cuerpo y, por lo tanto, reescribirlo tiene que ver con inventar otras maneras de estar en el mundo, más allá del mandato social

de tener que ser cuerpos subalternos. Recordemos aquí que, para Merleau-Ponty (1979), el cuerpo es el ámbito más importante de la experiencia humana y, por lo tanto, de la comprensión del mundo. Esto quiere decir que una determinada imagen del propio cuerpo condiciona cierta comprensión del mundo y el lugar que puede ocupar el cuerpo en este mundo. Así, en lo que concierne a la educación, hay que comprender la importancia de las narrativas de la aflicción, del dolor y de la enfermedad como activadores potenciales de significados (intra e intersubjetivos) y también como espacios de problematización de las prácticas sociales que canalizan los caminos de expresión u ocultación de la vulnerabilidad primaria (Pié, 2013, p. 135). Lo que verdaderamente se niega desde la «voz del amo» es la narrativa subjetiva sobre el dolor. De ahí la importancia de efectuar un gesto de afirmación política a través de estas narrativas. Narrar, nombrar y visibilizar son los ejercicios que permiten convertir un acto íntimo en un problema político. Y esto altera la propia percepción del dolor. En el caso de Lorde, observamos dos cuestiones importantes: en primer lugar, la ruptura con la construcción social del dolor relacionada con los arquetipos de la cultura y, en segundo lugar, la construcción de significados y producción de subjetividad a partir del propio dolor.

Para Antonio Madrid, «hay que llevar a la plaza pública el sufrimiento impuesto a las personas y que frecuentemente queda apartado en sus márgenes. Presentar el sufrimiento como una cuestión estrictamente privada llevaría a ocultar las relaciones existentes entre los padecimientos personales y las estructuras que los originan. Las transformaciones políticas requieren transformaciones cognitivas. En ocasiones esto supondrá dar visibilidad al sufrimiento, en otras, encontrar las palabras adecuadas o transformar las representaciones hegemónicas que se hacen de él» (Madrid, 2010: 14). Y ello entendiendo que el poder instituido siempre intentará negar aquellos sufrimientos que lo incomodan o lo cuestionan. «Interrogarse acerca de las causas del sufrimiento de la gente y sobre qué se ha hecho con su sufrimiento suele ser considerado incómodo, cuando no peligroso, ya que desvela las condiciones en que transcurre la vida» (*ibid*, 82). Por ello, algunos cuerpos, como cuerpos que denuncian la injusticia y la desigualdad, portan la voz de la violencia o de la delincuencia (Heredia, N., 2012). Es decir, estos cuerpos no hablan, sino que portan un discurso que les es ajeno. Esta imposición simbólica recorta la propia producción de sentido de los sujetos.

Justamente, decíamos, lo que nos interesa es desvelar el transcurso de la vida, lo que la hace sostenible o, al contrario, inviable. Poner en evidencia la violencia estructural que produce sufrimientos indecibles.

La producción de sentido

¿Se puede reducir el malestar social contemporáneo a una cuestión meramente económica y de clases? ¿No se trata de armar discursos que digan algo sobre la vida? De nuestro modo de estar en el mundo, de la importancia de la ética en la política. La apropiación del sufrimiento y su elaboración creativa permite construir sentidos. El campo de la política es un terreno de luchas de interpretaciones y sentidos. Por lo tanto, el efecto performativo de los sentidos es el terreno verdadero de la política. En algunos sectores, se ha afirmado la necesidad de asumir el malestar como fuente de energía, no de interpretación, no como signo, sino como potencia. Pero el afuera del sentido no es una cuestión de voluntad, en ocasiones acontece, pero no cae del lado de la elección. Aquí hablamos de la construcción de sentidos plurales, no unívocos o hegemónicos. Pero necesariamente existen porque permiten explicarse al mundo, aunque sea de un modo provisional. Las lágrimas que se comparten pueden convertirse en otros modos y otros gestos, porque su significado toma otras direcciones, no porque por sí mismos nos conduzcan a tierras prometidas. El malestar se convierte en palanca porque los sentidos se construyen desde otro lugar y de otra manera. Crear sentidos no es saber de antemano dónde te llevará su elaboración. Los sentidos provisionales no niegan su validez, tampoco imposibilitan que siempre existe algo que se escapa y desborda el orden simbólico. Esto significa que aceptar el no saber no supone, per se, negar ensayos de respuesta provisionales. En estos ensayos caminamos y nos orientamos. Y todo ello significa que me aparto de la convicción de que es más necesario habitar una verdad que construir sentidos. Es preciso habitar una verdad, y ello no es posible sin otros sentidos provisionales sobre ella, aun sabiendo que no todo es ni debe ser politizable. En síntesis, la cuestión de producción de sentido nos interroga sobre si es realmente posible que seamos puro cuerpo y, en cualquier caso, ¿cómo se revierte el discurso impuesto sobre un/a mismo/a sin hacer otra narrativa?

El afuera simbólico del dolor

¿Cuándo está permitido sufrir?
La gente que se acercaba no llegaba realmente a su dolor.
Hay un muro, hecho de desconfianzas, ninguneos, ansiedades, miedos.
Hay algo de incomunicable en el dolor.

> Algunos cierran la angustia que provoca el dolor ajeno a golpe de palabras vacías, otros callan y lo soportan, aunque lo pasan mal, pero muy pocos son capaces de semejante silencio.
>
> Nos defendemos del sufrimiento ajeno, esto hace muro.
>
> No hay rituales y nos encontramos en carne viva con el dolor.
>
> La vulnerabilidad hecha impotencia, frente a ella, no hay nada que hacer, solo estar, pura presencia.
>
> El dolor ajeno es inabarcable, te deja sola, a ti y a los otros. Radicalmente solos, solas. ¿Acompañamiento en soledades?
>
> En ocasiones, nada sirve de nada. Y cuando decimos nada, quiere decir la nada, más absoluta y más radical. No hay voz, ni espacio, vacío absoluto. Es un afuera, un afuera del lenguaje. No encontramos las palabras porque no las hay (Vulnus, 2016).

Hay algo del dolor que se sitúa en el afuera simbólico. No hay palabras ni actos ni espacios para contenerlo, desborda y trastoca la comunicación. No todo puede contarse ni comprenderse. Y si hay algo del sufrimiento que se sitúa en la exterioridad de lo simbólico significa que puede operar anudando la fractura hecha a la vida; suturando la brecha entre la vida nuda (*zoé*) y la vida política (*bíos*) comentada con anterioridad. Es decir, el sufrimiento puede pensarse como camino posible que vincule, de nuevo, la *zoé* a la vida biográfica y, por lo tanto, que permita una política de la vida y no sobre la vida; como hilo y aguja que borran las fronteras entre vidas que son puro cuerpo y vidas biográficas, entre dolores reconocidos y llorados y otros apagados, silenciados o negados.

En el dolor extremo, desbordado, en el horror o el mal absoluto, el carácter del sufrimiento *excesivo* hace evidente la imposibilidad de cualquier intento de culturización. Es entonces cuando el sufrimiento se hace frontera. Solo existe dolor y desaparece la palabra. «La persona queda absorbida por el dolor. Este carácter excesivo y desbordante del sufrimiento plantea una paradoja: la experiencia del dolor no es una experiencia desnuda —al estar amasada culturalmente— y sin embargo el sufrimiento extremo puede desnudar a la persona y, de hecho, en ocasiones así ocurre» (Madrid, 2010: 55). Esto solo puede significar que hay algo humano fuera de lo simbólico y que, por consiguiente, no todo puede institucionalizarse ni nombrarse o contarse. En definitiva, algo muy animalmente humano que exige abrir la cosmovisión de nosotros mismos.

Fernand Deligny,[2] en su trabajo con niños autistas en La Cévennes, inaugura un modo de comprensión del autismo que transforma la misma compren-

2. Para más información sobre Fernand Deligny puede consultarse: Álvarez, S. (ed.) (2007). *Fernand Deligny, oeuvres*. París, L'Arachnéen; Álvarez, S. (2009). *Permitir, trazar, ver*. Barcelona, MACBA;

sión del ser humano en su totalidad. El pedagogo francés escoge la antropología etológica para aproximarse al autismo. Así, lo inmutable y lo innato de la especie (como conocimientos que no pueden reducirse a la clásica pulsión psicoanalítica) son el eje de su reflexión. Donde Freud y Lacan hablaban de lo real como consecuencia del lenguaje, Deligny encuentra lo real como preexistente al lenguaje; es decir, cree en los vestigios de un estado humano sin lenguaje que subsiste en todos nosotros. Para él, el lenguaje forma un todo que tiene su coherencia y eclipsa otras cosas que persisten en el límite; estas quedan ocultas por aquel. Este resto es lo real, bello y fragmentado por efecto del lenguaje. Deligny ve en las formas autistas a este humano puro que nos antecede. Dado este planteamiento, ¿no cabría la posibilidad de plantearse que determinadas situaciones extremas de sufrimiento desvelen nuestro ser primigenio fuera del lenguaje? Y si esto fuera así, vuelve a tener sentido plantear el dolor como sutura entre la vida nuda y la vida biográfica, es decir, la vida fragmentada (interior y exteriormente). Una especie de superación, aunque sea eventual, de las dicotomías tradicionales que organizan nuestro mundo.

Walter Benjamin (1972), en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, nos ayuda a pensar en esta idea. El autor explica su teoría del lenguaje en general y el lenguaje de los humanos, y plantea que todo comunica, aunque no podamos percibir el todo de este mundo comunicante. Existe, entonces, un afuera producido por el lenguaje humano, un resto, pero también, decíamos, un vestigio primigenio, anterior a este efecto del lenguaje que produce el afuera y que, de hecho, nos sitúa en este afuera. Es decir, no somos exclusivamente seres de lenguaje (nombrador), sino que algo persiste en la antesala. Para Walter Benjamin, todo comunica, pero no todo puede percibirse, lo cual señala los límites de lo decible y lo incontenible de lo comunicable. Que no se perciba no significa que no se comunique. Luego, no todo lo comunicable es la cosa en sí misma. El ser en el lenguaje (nombrador) es una forma de ser humana, pero quizá existan otras formas de ser fuera del lenguaje en las que lo comunicable desborde al lenguaje nombrador y, en consecuencia, las formas de ser humanas. Esto es, una comunicación que sucede en otros registros y en otros órdenes. A nuestro entender, el lenguaje humano solo vela esta realidad, la imposibilita y, a la vez, se ignora, porque el lenguaje nombrador, propio de los humanos, y, además, logocéntrico, produce un efecto devastador sobre algunas formas sensibles. La potencia de algunos sufrimientos alumbra algo de este or-

---

Álvarez, S. (2013). *Cartes et lignes d'erre: traces du réseau de Fernand Deligny (1969-1979)*. París, L'Arachnéen; Planella, J. (2012). «Fernand Deligny: pedagogía y nomadismo en la educación de las otras infancias». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 20: 95-115.

den y nos permite comprender que quizá podemos ampliar otros modos, muy humanos, de estar.

Habitar la frontera simbólica

Las personas, además de formar parte de un determinado orden social, somos la encarnación pensante y actuante de este mismo orden (Madrid, 2010). Ello significa que se interioriza lo que hacemos, decimos o podemos decir del dolor de un modo que pasa a ser incuestionado. Es decir, aquello que damos por hecho, aquello que no se cuestiona porque parece lo más normal. Esta inconsciencia o naturalización sobre los modos locales de gestión del sufrimiento nos sujeta y nos domina. Se ignora y se niega aquella parte que desborda y supera el orden simbólico. Una ignorancia que para Deligny nos fractura en nuestro interior y se mantiene a golpe de violencia institucional. Lo que hacemos con el sufrimiento en nuestro contexto es institucionalizarlo. Así, «la vivencia social del sufrimiento es una vivencia social ordenada» (*ibid*, p. 55). Un orden aparente en nuestro contexto occidental que contribuye a la ocultación de la finitud y todo lo que nos desborda.

Entonces, ¿qué ocurre con aquellos sufrimientos *excesivos* (fuera del lenguaje) que mencionábamos en una cultura de la institucionalización? Sencillamente que no se reconoce su carácter desbordante porque no se permite su expresión negándola por la vía de la medicalización o la psiquiatrización. Por consiguiente, por más que una parte del dolor esté más allá de la cultura, su dimensión social es un hecho institucionalizado. «Y son los múltiples procesos y mecanismos de institucionalización los que acaban constituyendo el ser social del sufrimiento» (Madrid, 2010: 60). Se institucionaliza el sufrimiento y los mecanismos sociales de gestión de este sufrimiento, ambas cosas a la vez. Con ello, se establece qué debe hacerse con el sufrimiento, pero en especial se designa qué es y qué no es el sufrimiento. Por lo tanto, se reconocen algunas situaciones como dolientes y otras no. Pero, aún más, el monopolio de la institucionalización sanitaria impone el diagnóstico como un tipo de semántica biomédica que expulsa la dimensión subjetiva. En definitiva, algunas situaciones para ser reconocidas como dolientes deben entrar en el registro médico, lo cual conlleva ayudas y recursos, pero una vez dentro, se niega el estatuto subjetivo para nombrar y gestionar dichos sufrimientos. Tanto es así que no disfruta del mismo apoyo social un sufrimiento no medicalizado que otro que sí lo está. No hay lugar social para los primeros ni apoyos o redes de cuidado establecidas. Es por esta razón por la que antes apelaba a la narratividad del dolor como un acto

de reapropiación política del cuerpo; como un modo de abrir un hueco más allá de las instituciones tradicionales que lo nombran. Es decir, como un modo de buscar o crear cierta exterioridad de las instituciones y, en consecuencia, una apertura al orden simbólico hegemónico.

La enfermedad es un estado.
La salud no es más que otro estado
más molesto.
Quiero decir más cobarde y más mezquino.
No hay enfermo que no se haya crecido.
No hay nadie con buena salud que no haya un día traicionado, por no haber querido estar enfermo, como estos médicos que yo he soportado.

He estado enfermo toda mi vida y no pido más que seguir estándolo,
pues los estados de privación de la vida siempre me han informado
mucho mejor acerca de la plétora de mi potencia,
que las frases pequeño-burguesas como:
CON BUENA SALUD ES SUFICIENTE.

Pues mi ser es bello pero horroroso. Y es bello únicamente porque es horroroso.
Horroroso, angustioso, construido de angustias.
Curar una enfermedad es un crimen.
Es aplastar la cabeza de un chico mucho más tacaño que
la vida.

Lo feo cons-suena. Lo bello se pudre.

Pero enfermo, uno no está dopado con opio, cocaína o morfina.
Y hay que amar la angustia
de las fiebres,
la ictericia y su perfidia
mucho más que toda euforia.
[...] (Antonin Artaud. Los enfermos y los médicos. *Oeuvres complètes,* 1986)

Apelar a la narratividad del dolor y, a su vez, reconocer el carácter no simbólico de algunas de sus formas no es contradictorio. No lo es porque convierte esa negación simbólica asignada a algunos grupos en herramienta de resistencia, en eje transversal de lo humano. Y, por otra parte, apela a otro lugar simbólico para la *zoé* y, por lo tanto, a aceptar lo que somos con su ambivalencia y contradicción, diluyendo las fronteras entre lo animal y lo humano que tan-

to esfuerzo hemos hecho en construir. No lo es porque no toda narratividad es logocéntrica. Pero, además, siguiendo a Irigaray (1984), no es contradictorio, porque nos acerca a la apertura de lo simbólico desde lo material, desde el cuerpo, a una búsqueda de *trascendental sensible* que posibilita construirse otro tipo de sentidos sobre las diferencias. En definitiva, un ejercicio de conexión con el cuerpo y lo sensible que produce otro orden de conocimientos y saberes. Esto puede permitir dejar ser y devenir a los que han sido condenados al silencio o a los que han sido condenados a ser *lo otro de lo mismo* (*ibid*). Volveré sobre esta idea más adelante.

Cuidados, dominación y resistencia

Decíamos: ¿cómo pensar en afirmar y tratar la vulnerabilidad primaria? En primer lugar, nos parece pertinente hacerlo democratizando el cuidado e integrándolo en la teoría democrática. Las relaciones de cuidado no son igualitarias. Históricamente, las teorías de la democracia y las prácticas democráticas solucionaban el problema excluyendo de la ciudadanía a las personas en situación de dependencia. Dejando el cuidado detrás del muro levantado por la distinción moderna entre vida privada y vida pública, las sociedades democráticas continúan practicando ciertas formas de exclusión. En este sentido, la inclusión del cuidado constituye una verdadera frontera que la teoría democrática debe superar. Esta es la tesis de Tronto (2009). Así pues, reducir el cuidado a un servicio o a una comodidad niega su centralidad en la experiencia humana, genera dominación y, en consecuencia, vulnerabilidad problemática. Esta reducción introduce una demarcación entre los ciudadanos en sentido pleno y los necesitados (descalificados socialmente). Y esto parece autorizar a tratar a los trabajadores del cuidado como si no tuvieran competencias específicas, siendo canjeables y prescindibles. Todo ello alimenta una devaluación económica y política del cuidado, favoreciendo también su precarización. La modificación de esto, decíamos, solo es posible si se sitúa el cuidado como valor central de las sociedades democráticas. Defender este punto implica, entre otras cosas, ampliar su noción y superar la dicotomía entre beneficiarios y dispensadores.

En la estela dejada por los trabajos de Tronto, la comprensión del cuidado es holística y no simplemente diádica. El cuidado se entiende en su forma de relaciones interpersonales, pero también en la forma que toman nuestras relaciones con el entorno, con los objetos y las instituciones. De este modo, el cuidado designa «une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous

puissions y vivre aussi bien que possible [...]».[1] Este mundo comprende «nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie»[2] (Tronto, 2009, p. 143). Esta manera de entender el cuidado condensa su carácter procesual. Se entiende, por lo tanto, como un proceso integrado en el que intervienen diferentes fases. Cada una de ellas supone una disposición específica, de modo que no se trata tan solo de cuidar tomando a cargo. Pensar en el cuidado como un proceso social complejo permite visibilizar la centralidad social de estas prácticas y alejarse de una simple visión interpersonal. Desde aquí no se circunscribe a cuestiones de dependencia (en el sentido clásico), sino que abarca una amplia gama de relaciones complejas relacionadas con diversidad de actores. Así, para Le Goff, esta definición permite integrar en el campo del cuidado actividades diferentes como el maternaje, el cuidado preventivo o curativo de cuerpos y subjetividades, las actividades educativas y el conjunto de servicios, el trabajo social, pero también el urbanismo o la ecología (Le Goff, 2012). Podemos decir que la visión de proceso del cuidado, con sus fases correspondientes, permite interrogarse en qué medida el Estado y las instituciones responden a las necesidades de los grupos. Esta manera crítica de comprender el cuidado abre una posible evaluación de la configuración institucional, pero, en especial, permite (re)conceptualizar también todas las instituciones democráticas en su conjunto. En este sentido se entiende el cuidado como llave de cambio social.

Las condiciones de producción de los cuidados

Pero una cosa es lo que decimos que pueden ser o son los cuidados y otra muy distinta lo que ocurre en el terreno de la realidad y de los significados sociales relacionados con los cuidados. Como comentábamos, uno de los problemas con los que nos enfrentamos es que el cuidado se contempla tan solo como un hecho individual, y la única manera de lidiar realmente con la vulnerabilidad es junto a los otros. No existe, por lo tanto, una responsabilidad social para proporcionar los cuidados necesarios a quien los requiera. Además, esta responsabilidad está muy feminizada en torno a la división sexual del trabajo y la

1. Una actividad genérica que incluye todo lo que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro «mundo», para que podamos vivir en él lo mejor posible.

2. Nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro entorno, todos los elementos que buscamos conectar en una red compleja, en apoyo a la vida.

naturalización de la capacidad y deseo de cuidar de las mujeres. Por último, encontramos un nexo sistémico entre cuidados y desigualdad:

> En la medida que los cuidados no se valoran, quien puede se desentiende de ellos y los transfiere a otra persona. Los cuidados recaen en quienes tienen menos capacidad de delegar, cuidar por tanto posiciona en una situación de vulnerabilidad. Al mismo tiempo quienes tienen peor posición socioeconómica acceden a cuidados de peor calidad, porque disponen de menores medios para cubrirlos a la par que tienen una sobrecarga. Por ello es que se producen flujos asimétricos de cuidados de unos grupos sociales a otros y el acceso a cuidados satisfactorios y libremente elegidos se convierte en un eje de fuerte diferenciación social (Pérez, 2014: 208-209).

Esto concurre con el hecho de que los cuidados en el hogar son invisibles a muchos niveles. La invisibilidad se produce a partir de mecanismos simbólicos que operan en el mantenimiento de dos clases de sujetos: unos que pueden comprar cuidados y otros que deben venderlos (Pérez, A. y Silvia L. Gil, 2011). Y como nos recuerdan las autoras, la invisibilización es poder.

> El sistema socioeconómico está pensado para sujetos que ni tienen necesidades propias de cuidados, ni responsabilidades sobre los cuidados ajenos. El capitalismo heteropatriarcal impone como objetivo vital de trascendencia la autosuficiencia en y a través del mercado. El sujeto privilegiado es un ser que se vale por sí mismo, todo lo que necesita lo puede lograr si se esfuerza lo suficiente. Si no lo puede lograr cae en el otro lado de la dicotomía: es dependiente, su bienestar está en función de otro ajeno. Esta es otra de las dimensiones de la matriz heterosexual: la autosuficiencia masculina frente a la dependencia femenina; normatividad que cuaja en el modelo de familia nuclear: el ganador del pan mantiene al ama de casa. Frente a este discurso, nos preguntamos: si todos fueran seres dedicados en cuerpo y alma a lo público, ¿no se extinguirían en una generación? Ese ganador del pan necesita cuidados y alguien se los da (Pérez, 2014: 208-209).

Existe un efecto en la configuración de estas visibilizaciones e invisibilizaciones que contribuye a crear el espejismo de que la vida ya está garantizada de entrada. Sobre este efecto, Amaia Pérez habla de la doble presencia/ausencia de las mujeres: «[...] deben estar simultáneamente en esferas movidas por urgencias contrapuestas (acumulación y sostenimiento de la vida), con lo cual no pueden habitar plenamente ninguna de ellas» (*ibid*, 2010). Se oculta un ámbito de actividad, pero, además, se impone un modelo de vida basado en la autosuficiencia que solo puede reproducirse y mantenerse si se ocultan las de-

pendencias de los sujetos y de quienes las resuelven. O como nos dice Paperman (2011), la invisibilidad de los cuidados contribuye a la negación de la vulnerabilidad, de modo que mantenerlos en la esfera privada evita tener que preguntarse de manera pública sobre su calidad, su distribución y su abundancia (Paperman, 2011).

> Este discurso violento es la base para un sistema socioeconómico en el que la vida se pone al servicio de la acumulación de capital. La autosuficiencia es una quimera dañina cuya violencia vemos en el funcionamiento de los cuidados, en sus crisis y en la injusticia de las cadenas globales de cuidados [...] (Pérez, 2014: 211).

La vida es vulnerable y finita; si no se cuida, no es viable. Esto es lo que la lógica patriarcal quiere enmascarar.

Con todo ello, tres son las cuestiones centrales en relación con la situación de los cuidados:

1) Su menosprecio está vinculado a una negación de la vulnerabilidad de la vida.
2) Tenemos sistemas de cuidados injustos (para cuidadores y receptores de cuidado) que están en la base de modelos de desarrollo insostenible.
3) La crisis de los cuidados ha derivado en las cadenas globales de cuidados (se sigue con una lógica de estratificación y jerarquía ahora vinculada a la relación norte/sur global) (Pérez, 2014: 185).

Como ya hemos dicho, la crisis actual pone en evidencia la importancia de los cuidados en su sentido más amplio. Resulta difícil seguir negando la vulnerabilidad de la vida cuando todas sus condiciones agreden lo más fundamental, y frente a esta erosión es lógico buscar el resguardo del otro y comprometerse en relaciones de cuidado mutuas. Esto no responde a un encargo ni a una tarea, sino a un modo de pensar las relaciones humanas que acepta la vulnerabilidad como condición innegociable. Aceptar los límites y la finitud de la condición humana supone aceptar también la insostenibilidad del crecimiento y el desarrollo económico permanentes. La noción de cuidados adquiere una resonancia planetaria y ecológica que necesariamente modifica nuestras vidas cotidianas. Por lo tanto, no se plantea una noción de cuidados tan solo dual, sino colectiva, pero también global y planetaria. El objeto de los cuidados es la vida en sí misma, no solo una determinada vida inferiorizada. Son las condiciones de la propia vida las que requieren unas determinadas condiciones para que esta pueda continuar. Digamos que nos va la vida en este tema, y ello no es metafórico, sino muy real.

La ética reaccionaria de los cuidados

Las condiciones de explotación y desigualdad son las que fabrican una ética reaccionaria de los cuidados; son las que conforman unas condiciones muy problemáticas para con los cuidados. Como afirma Pérez, «sometida a la presión de la primacía de la lógica de acumulación, la lógica de sostenibilidad de la vida se pervierte en una ética reaccionaria del cuidado» (Pérez, 2014: 116). Pero esta ética reaccionaria del cuidado, ¿supone que los cuidados siempre se asumen por razón de subalternidad? La respuesta afirmativa supondría que siempre tiene que haber obligatoriedad para con los cuidados, aunque sea en igualdad. En este sentido, algunas tesis afirman que los cuidados son siempre un «marrón», pero ¿lo son? ¿El «marrón» no es el exceso o la sobrecarga producida por la desigualdad en su distribución? ¿Siempre nos alejamos de los cuidados? ¿O depende de las circunstancias? O, en cualquier caso, ¿de qué depende? El lugar social de los cuidados es indudable que fabrica este rechazo, al menos a nivel parcial. La dimensión simbólica construida alrededor de los cuidados también es patriarcal y está sujeta a un imaginario de desechos sociales. El cuidado, por consiguiente, no seduce, al menos no de un modo generalizado, pero todos deseamos que alguien nos cuide razonablemente bien a lo largo de nuestras vidas. Entonces, ¿esta interpelación al cuidado no es ética en sí misma? Que nuestras sociedades no sean éticas no significa que la ética no exista. Por otro lado, también cabe añadir que siempre existen elementos subjetivos que están en juego en las elecciones. Aceptamos o no el llamado social por multitud de razones, y algunas de ellas están relacionadas con la composición subjetiva de cada cual. Quiero decir que en la interiorización de la voz del amo también hay una elección, porque, de lo contrario, el sistema determinaría, para bien o para mal, todo nuestro transitar. Y la misma posibilidad de cambio social niega esta sentencia. Todo ello no significa que, en efecto, en muchas circunstancias opere el sacrificio, la culpa, la coacción o la obligatoriedad. Por lo tanto, los cuidados en sí mismos no son ni buenos ni malos, sino que dependerán de las condiciones sociales en las que emerjan. Y estas mismas condiciones, a su vez, pueden tomar multitud de formas en lo cotidiano. Lo que sí podemos afirmar es que los cuidados son en potencia peligrosos. Son capaces de doblegar al otro, coaccionarlo, imponerle y subyugarlo. Justo la situación de dependencia desigual o no recíproca de muchas situaciones exige un alto componente ético en la práctica de los cuidados, no solo subjetivo o individual, sino especialmente estructural y, por ello, también político. La ética es difícil de sostener en un contexto injusto basado en la desigualdad. Por todo ello, existe la ética reaccionaria del

cuidado, porque también existe la vulnerabilidad problemática. El cuidado es problemático porque la vulnerabilidad común se resuelve no solo fabricando la vulnerabilidad problemática, sino también manteniéndola. Así, otra cosmovisión de la vulnerabilidad conllevaría otro lugar para los cuidados en nuestras sociedades y, por lo tanto, otro modo de resolverla. Pero esto no es posible sin pensar la ética con la política; es decir, sin cuestionar y resolver las desigualdades e injusticias sociales que inciden en los modos de tratar la vulnerabilidad.

> En conjunto, lo que se asocia a la feminidad no es una bonita ética del cuidado ni se ejerce solo mediante el trabajo no remunerado. Es una coerción que obliga a arreglar, sea como fuere, los desperfectos generados por la imposición de la lógica de acumulación. Decimos que la ética del cuidado que forma parte de la matriz heterosexual es una ética reaccionaria en un triple sentido: 1) Porque es una ética de inmolación y sacrificio que da lugar a sujetos dañados; 2) Porque solo se preocupa por el bienestar en los estrechos márgenes de la familia; 3) Porque sirve para acallar el conflicto capital-vida (Pérez, 2014: 171).

En este último sentido, el cuidado es altamente problemático y permite la reproducción del statu quo; por ello, el cuidado debe ser una herramienta de agencia que incorpore su potencial político y transformador. La tesis que aquí se plantea es que el cuidado toma caras muy distantes si se funda en la desigualdad social y la acumulación, o bien si emerge en un tipo de organización social centrada en la sostenibilidad de la vida. Así que, de algún modo, los cuidados son terreno de batallas, territorios de dominación pero también de resistencias.

La situación de subalternidad de partida en la asunción de los cuidados y los flujos asimétricos que conlleva es lo que impacta directamente en la misma calidad de los cuidados y en la situación de extrema vulnerabilidad de todos aquellos que son cuidados. Ser cuidado en una situación de desigualdad de partida con facilidad se transforma en ser sujetado y dominado. Esto se agudiza y problematiza más en un contexto de fuerte invisibilidad de los cuidados, dado que con facilidad sus receptores pueden ser objeto de maltrato y de violencias múltiples.[3] Así, la violencia del sistema capitalista heteropatriarcal tiene un radio de

3. Sobre el tema de violencia y discapacidad se puede consultar: García Santesmases, A. y Pié, A. (2017) «The Forgotten: Violence and (Micro)Resistance in Spanish Disabled Women´s Lives». *AFFILIA: Journal of Women and Social Work* (AFF); Pié, A. y García, A. (2015) «De resistencias y violencias. Una aproximación teórica a la lucha de las mujeres con diversidad funcional». En Freixenet (coord.) *Gènere i diversitat funcional. Una violència invisible*. Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, pp. 45-73; Pié, A. y García, A. (2015) «La voz de las subalternas. Cinco narrativas de mujeres resistentes». En Frei-

acción mucho más amplio que sus sujetos principales (agresor y agredido), de modo que las responsabilidades son múltiples, pero no por ello inexistentes.

Los decires de cuidadoras y cuidados: ¿semánticas contrapuestas?

El feminismo se ha centrado sobre todo en denunciar las condiciones desiguales e injustas de las cuidadoras, olvidando a sus receptores, y los estudios sobre la discapacidad han señalado a los cuidados como arma de dominación de sus cuerpos y sus vidas. Pero ambas críticas son incompletas e inadecuadas por ser parciales.

En el caso de las personas con discapacidad, la situación de cuidados reaccionarios generalizada ha conllevado un rechazo absoluto de la noción de cuidados y una apelación a la vida independiente a través de la figura de la asistencia personal. Esta relación entre ambos, que ya no se considera de cuidados, se ha imbuido de cierta apología de independencia con poco reconocimiento de las interdependencias mutuas. Más bien, lo que se ha producido es una inversión de la jerarquía tradicional entre cuidador y cuidado, ahora a favor de las personas con diversidad funcional. Por lo tanto, existe un rechazo a asumir una relación de asistencia como de cuidados y una inversión de la relación jerárquica tradicional cuidador/cuidado. Demonizar a los cuidados invisibiliza las condiciones sociales injustas en las que se producen. Por consiguiente, se trataría más bien de elaborar una crítica sin negar el necesario sostenimiento de la vida, y hacerlo desde la consideración de todos los puntos de vista: cuidadores y cuidados.[4] Cierto es que esta responsabilidad no debe recaer solo en las personas con diversidad funcional (principales perjudicadas de la injusticia del sistema de cuidados) ni tampoco en las cuidadoras, sino en la sociedad en su conjunto. La reflexión tampoco debe abordar únicamente las condiciones sociales de producción de cuidados, sino también la noción misma de buen cuidado. Producir una reflexión colectiva contribuye a superar la noción dual de los cuidados, y nos permite problematizar las estructuras que contribuyen a mantenerlos

xenet (coord.) *Gènere i diversitat funcional. Una violencia invisible.* Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, pp. 254-328.

4. Una experiencia en este sentido es el libro colectivo *Cojos y precarias haciendo vidas que importan. Cuaderno sobre una alianza imprescindible*, de 2011, publicado por Traficantes de Sueños, que da cuenta de todo un proceso de reflexión colectiva alrededor de las controversias de los cuidados desde los feminismos y el activismo de la discapacidad.

invisibilizados o negados. La producción de conocimientos y estrategias conjuntas involucrando a todas las partes puede ayudarnos a no cometer errores de análisis o de estrategia. Por ejemplo, la propuesta de huelga de cuidados es un error para con algunos grupos de destinatarios de cuidados. Y, además, es un error de consecuencias éticas que produce más violencia. No tener en consideración la percepción y el conocimiento de las personas con diversidad funcional en este tema no deja de explicarse por la propia historia del colectivo. Y, en este sentido, el feminismo debe hacer autocrítica de sus propias exclusiones, como también debe hacerlo una parte del activismo de la discapacidad. Es necesaria, así, una autopercepción de derechos amplios compartidos, dado que ambas realidades son fruto del capitalismo heteropatriarcal y, en ocasiones, nos hemos olvidado.[5] Por lo tanto, suscribimos las palabras de Pérez cuando nos dice que:

> Hacer una revisión a fondo de los cuidados exige reconocer que el conflicto nos permea a todos, que emana de las relaciones cotidianas y de nuestra propia noción de quiénes somos, y que no es resoluble solo por buena voluntad, ni por cambios en una bestia parda ajena, sino que exige transformaciones radicales en nuestras formas de sentir y convivir (p. 221).

El tuétano de los cuidados

Lo que ponen en evidencia las perspectivas de los cuidados es que las relaciones sociales no son accidentales, sino fruto de las condiciones que componen la trama de la vida, y que aquella determina la misma organización social. Es justamente esto lo que conlleva el concepto de interdependencia, la autonomía comprendida en el ámbito social, inserida en la trama de la vida, producida y reproducida desde este entramado. Por consiguiente, no podemos concebir los cuidados sin cierta noción interdependiente de las relaciones humanas. Al menos no podemos hacerlo sin magnificar los mismos peligros que entrañan los cuidados practicados en el seno de las lógicas patriarcales.

Para producir otra cosmovisión de los cuidados, debemos insistir en la centralidad de la vulnerabilidad sin, por ello, negar las formas de vulnerabilidad inducidas por la dominación. Hemos dicho antes que es la sectorización de la vulnerabilidad la que en parte alimenta formas de cuidado problemáticas. En

5. Ejemplo de ello han sido los debates confrontados con la ley de supuestos del aborto de 1985, particularmente la controversia referida al tercer supuesto sobre la malformación del feto.

este punto cabe destacar también que no todo puede cuidarse. Esto sigue estando relacionado con la incompletitud humana inconmensurable. El cuidado no puede procurar una existencia completa, dado que el sujeto emerge en tanto hay separación. Gracias a la distancia y a la incompletitud, el sujeto puede tomar decisiones y tener proyectos. Esta es la condición de la ambivalencia en el cuidado que hay que poder sostener. Esto es, necesitamos el reconocimiento, pero también la separación. Butler nos decía que:

> [...] para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos. No existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas. Ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, pero en el curso de su formación ninguno puede permitirse el lujo de «verlo». Para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias de este vínculo deben surgir y a la vez ser negadas (Butler, 2001: 19).

Por lo tanto, no se trata tanto de elogiar una idea esencialista de los cuidados, sino de comprender el alcance e importancia de su complejidad, sus peligros y su potencial transformador.

Por otro lado, siguiendo con el gesto de desmitificación, hay una parte que se lleva mal, que no se desea, que es incómoda. Lo que queda por saber y mostrar es si esa parte es consustancial al cuidado en sí mismo o, más bien, a la cosmovisión social que lo estratifica y lo desvaloriza.

La devaluación del trabajo de cuidados tiene una doble dirección: no solo los/las cuidadores/as tienen el estatus más bajo, sino que la persona «cuidada» es percibida como un objeto o una carga. Para Hughes *et al.* (2005), esta devaluación está relacionada con la metáfora de los desechos.

> Hacer trabajos asistenciales se considera abrazar una vida de bajo nivel dado que implica manejar los desechos humanos más básicos, sean los pañales de bebés, los orinales u otras excreciones corporales (Lynch, K. *et al.*, 2014: 121).

Para Hughes *et al.* (2005), sin embargo, el cuidado no se devalúa en sí mismo, sino como efecto del desprecio hacia sus beneficiarios; es decir, como los receptores del cuidado se consideran «desechos» humanos, esto contribuye a la idea de que el mundo de los cuidados es inútil (*ibid*). En este sentido, la concepción de los cuidados de modo dual, restringido al ámbito privado, feminizado y devaluado, alimenta formas de relación problemáticas y bidireccionalmente violentas. Por otra parte, ya vimos que pensar a algunos grupos como únicos beneficiarios de cuidados sirve para seguir negando la vulnerabilidad común transversal a la existencia.

Además, en un principio nos movemos en la desconfianza y la sospecha hacia el otro. Y ello sobre todo frente a algunas formas estéticas de la vulnerabilidad que la vinculan a lo feo, lo sucio y lo desagradable. En estas circunstancias, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo determina lo estético la gestión de la vulnerabilidad? La gente en situación de vulnerabilidad problemática no es agradable. La edad, el género y la clase social también determinan la producción de respuestas sociales. Son vulnerabilidades socialmente conceptuadas de un modo diferente. Es menester, entonces, recordar que la forma de vulnerabilidad frágil y angelical no existe ni siquiera en la infancia. La vulnerabilidad, la mayoría de las veces, es antiestética, sucia y desagradable. Esto es lo que nos pasa con ella y lo que debemos aprender a afrontar.

Todo ello está relacionado con las claves de descodificación patriarcal del cuerpo y los afectos. Los cuidados se hunden en una falta de consideración al concebirse como gestión de los desechos del cuerpo. El patriarcado ensalza lo masculino como punto de referencia y como vara de medida universal. Como decíamos, el varón adulto y blanco ni cuida ni es cuidado (al menos lo segundo en su fantasía). Lo femenino resulta ser, entonces, lo que se aleja de este universal. De este modo, la cultura masculina adquiere su autonomía del matricidio o de los procesos sociales por los cuales lo femenino se invalida o supedita a los valores masculinos (Irigaray, 1984). Pero como ya vimos, no solo lo femenino, sino todo lo que cae de su lado. Parafraseando a Irigaray, el falogocentrismo ha pretendido borrar las diferencias ocultándolas, sometiéndolas o bien señalándolas, pero privándolas de su propio espacio, su propia lógica y su orden simbólico. Para Hughes *et al.*, las partes involucradas en una relación de cuidado se invalidan perpetuamente porque el valor de la atención se mide en función del varón adulto autónomo que, como decíamos, ni requiere ser cuidado ni cuida. Ser cuidador/a o cuidado/a (hombre o mujer) supone encontrarse en falta, siendo el otro del sujeto masculino de la modernidad; es decir, siendo reducido *al otro de lo mismo.* En palabras de Hughes:

> From our perspective, therefore, the parties involved in the caring relationship are perpetually invalidated because the value of care is measured against the autonomous adult male who neither requires nor delivers care. To be a carer or cared for —male or female, disabled or non-disabled in either role— is to be found wanting, to be other in relation to the masculine subject of modernity, to be reduced to 'the other of the same' (Hughes *et. al.*, 2005: 265).[6]

6. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, las partes involucradas en la relación de cuidado son sistemáticamente invalidadas porque el valor del cuidado se mide con relación al hombre adulto autó-

El *otro de lo mismo* significa, sobre todo, que el marco de referencia sigue siendo lo masculino y la otredad se construye desde aquella; es decir, supone la cancelación de la alteridad. Desde esta lógica, los que dan y reciben cuidados son marginados, usados y desperdiciados, ubicados en los márgenes de lo que cuenta como valioso. De este modo, entre otros, se construyen como vulnerables, como lo otro de lo masculino o como lo otro del sujeto de la modernidad (Hughes *et al.*, 2005). Es por ello por lo que se entiende como ineludible el derrocamiento del patriarcado para un verdadero fundamento femenino. En este sentido, Irigaray aboga por una identidad femenina autónoma. Para la autora, una mujer autodefinida ya no sería el *otro de lo mismo*, sino que su alteridad y diferencia tendrían una representación social y simbólica. El simbólico femenino sigue en construcción y se convierte en un arma de resistencia activa contra el patriarcado. Pero los cuidados son un territorio de batalla que pueden tomar formas patriarcales (como es más común) o suponer una politización de la existencia. Este último modo de comprender los cuidados ofrece la posibilidad de una representación material y discursiva del cuidado en el que las emociones y las prácticas de la atención se valoren por derecho propio y no como un producto aberrante del imaginario masculino. Así, se desafían las interpretaciones de los cuidados como marginales. Harina de otro costal será cómo llegar a conseguirlo.

Para Hughes, a pesar de que tanto cuidadores/as como cuidados/as cuestionan estos fundamentos, en realidad permanecen atrapados en unas lógicas políticas y prácticas organizadas en términos del *otro de lo mismo.* Esto significa que tanto cuidadores como cuidados se conceptualizan como vidas perdidas en la sombra de la representación simbólica falocéntrica. Por ello, los sujetos cuidados (como seres abyectos) y los cuidadores (como gestores de residuos) son modos muy comunes, aunque velados, de comprender la relación entre ambos. Es decir, en una cultura falocéntrica y logocéntrica, el cuidado se resuelve como gestión de emisiones corporales y detritus en un marco de negociaciones entre lo abyecto y el tabú (Hughes *et. al.*, 2005: 266). Muchas concepciones del cuidado, o incluso algunos activismos vinculados a la diversidad funcional, vuelven a caer, sin darse cuenta, en una *economía de lo mismo.* Es decir, no desplazan ni cuestionan este lugar de lo *otro de lo mismo* que ocupan, sino que siguen alimentándolo al pasar desapercibidas las lógicas que lo fundan. Esto es así porque no existe una crítica de los fundamentos que organizan tanto los modos de

nomo que ni necesita ni brinda cuidados. Ser cuidador o cuidado (masculino o femenino, discapacitado o no discapacitado en cualquiera de los dos roles) supone estar en falta, ser el otro del sujeto masculino de la modernidad es ser reducido al «otro de lo mismo» (Hughes *et al.*, 2005: 265).

comprensión de la realidad como las lógicas de la organización social. Ir a la raíz de las cosas conlleva un tiempo que, a menudo, para algunos colectivos, es inexistente, o bien, para otros, las necesidades de supervivencia no lo permiten.

Si el cuidado se conceptualiza fundamentalmente en el orden de la gestión de los desechos, pero, además, resulta que el manejo exitoso de las emisiones corporales es una de las formas en que el animal demuestra su capacidad de domesticación, parece claro el lugar al que se condena a los cuidados. Una especie de territorio de frontera entre la animalidad y la humanidad, y, por lo tanto, un lugar en el afuera de la cultura. Los fluidos y las secreciones se han circunscrito a las normas sociales y al *proceso civilizador*. La amenaza de contaminación, la repugnancia o el asco se deben a ello. Es por esta razón por la que superar este cuadro supone prácticamente luchar contra el sentido común más fundamental de lo que es humano y civilizado. Incorporar el cuerpo en su totalidad a las definiciones de desarrollo humano, los cuidados, la caducidad y la decadencia es indispensable para superar las constricciones de una separación entre mundos (animal/humano), por otro lado insostenible. No existe un afuera, sino una continuidad e interdependencia entre cuerpos y mundos. Nuestro hogar es el mundo que nos da cobijo y nuestra característica cultural es nuestro tipo de animalidad (humana). Irigaray nos invita a pensar en el punto de partida de una abertura simbólica de lo femenino desde lo material; es decir, desde el cuerpo, sus fluidos, mucosas, etc. Ello condensa una idea política muy potente de los cuidados y cierra la ruptura entre cuerpo, exterioridad del lenguaje y construcción de nuevos simbólicos.

Para Hughes *et. al*. (2005), el cuerpo cuidado es potencialmente peligroso, porque el derrame de desechos desvela nuestra realidad animal. Desde aquí, los cuidados son diques de contención al derrame que evitan el desorden social. Es esta cosmovisión la que se encuentra en los estereotipos de la discapacidad; concebidos como receptáculos de excesos (de hipercuerpo). Por ello, no importa el valor que el cuidador otorgue a su tarea, porque este valor se ve frustrado por su trato con los excrementos. El cuidador/a ya no es un garante de la vida, sino un mero gestor de residuos y, con ello, tanto su tarea como su persona quedan tocadas por la devaluación. Ubicados en el territorio del excremento, tanto receptores como proveedores quedan devaluados. Esta es una de las razones que ilumina la lucha común entre ambos colectivos. A mujeres y a personas con diversidad funcional les concierne el mismo asunto de ser el *otro de lo mismo,* pero no solo a ellos, porque, como decíamos, el radio de impacto del patriarcado es mucho más amplio.

En síntesis, este discurso del derroche y la repulsión incrustado en la díada del cuidado es un derivado del imaginario masculino. Es un modo de concep-

ción solo concebible desde el orden simbólico hegemónico (masculino). La cultura occidental, decíamos, ha reprimido y excluido los cuidados que se relacionan con los flujos, las diferencias, los límites transitorios, la contingencia, la maternidad, etc. Todos ellos dimensiones que constituyen lo femenino, para Irigaray, todavía por escribir. Y, en un mundo mediado por excrementos, las sutilezas del amor y el poder se borran (Hughes, 2005). No hablamos aquí de esencialismos ni de supuestas bondades, sino de recuperar algo expulsado de lo humano en nombre de la civilidad (que resultó ser barbarie), y que puede ayudarnos a (re)conceptualizarnos de un modo más amable para con la vida.

Por su parte, Tronto (2009) nos dice que existe una reticencia a orientar la atención hacia los demás. Justo es esto lo que señala la importancia de hacer de los cuidados el centro de la vida social. Como hemos visto, su subalternización ocupa un lugar relevante en este conflicto, dado que contribuye a hacer de ellos un arma de dominación y carga mortífera. La reducción de los cuidados a su dualización encadena ambas partes a una relación de sumisión, dominación y, en consecuencia, control social. No es fácil cuidar, y menos hacerlo más o menos bien. Y menos todavía en sociedades que lo presuponen para las mujeres cuando al mismo tiempo se las abandona en lo doméstico. Por último, no es fácil, porque parece arrancar de una intuición muy fundamental de lo que es razonablemente bueno para el otro que, a menudo, se presta a confusión.

Alfonsina Angelino (2014), en su obra *Mujeres intensamente habitadas,* nos presentó un estudio a partir de una serie de relatos de mujeres cuidadoras en los que, entre otros, se ilumina el saqueo del tiempo prodigado y la ambivalencia que supone el mismo cuidado haciendo vidas, pero también saqueándolas. Estas relatoras manifestaron la necesidad de crear grupos, de no estar solas, de contar con otras, de lo colectivo como posibilidad, deseo y como algo salvífico. Esta es, justamente, una cuestión importante: la colectivización también como gesto narrativo. Ese acto de construcción de significados compartidos sobre lo que les aconteció. Con ello, vuelve a tomar forma una arqueología de la subjetividad, esto es, pensar con las otras y del decir y decirse, pensarse una misma desde otros lugares, en un principio insospechados. Al modo de Lorde, transformar el malestar en ese gesto de compartir, poniéndolo en circulación y visibilizando su potencial político.

Cuidar no es la panacea, es complejo, no existe una disposición natural a hacerlo, es difícil sostenerlo y entraña muchos riesgos que conllevan dominación. Pero justo por todas estas razones debe tomar centralidad en un acto de transmisión educativa. Las otras razones ya las vimos: no existe otro camino para hacer la vida y el mundo sostenibles, aunque este camino sea pedregoso. Y lo humano acontece a través de una respuesta ética frente a las relaciones y

los sufrimientos ajenos. La apuesta, por lo tanto, es pensar una pedagogía de la vulnerabilidad centrada en los cuidados y en la vida en cuanto tal, no en la vida como ideal.

Empujar-estirar.
La luz está dentro.
Soy en el dejarme llevar.
Las entrañas mezcladas.
Empujar-estirar.
Ser el soplo del otro, y nada más.
Empujar-estirar.
Había desigualdad de fuerzas.
Temor a hacerme daño.
Empujar-estirar.
Desahogo,
comprensión.
Al principio me he sentido sola pero cuando lo compartes es como arrancar el dolor del otro.
Empujar-estirar.
Levantarte, hundirte.
Vivir o morir.
Empujar y estirar (Vulnus, 2016).

Pedagogía de la vulnerabilidad. ¿Una lírica posible?

Estas últimas páginas pretenden reflejar tan solo un suspiro o un deseo pedagógico. Se trata de poner en relación la pedagogía y la vulnerabilidad asumiendo el carácter problemático de esta relación. Parte de la controversia se origina en la asociación inmediata entre pedagogía y sistematización. Debemos aclarar, entonces, que no es posible pensar una pedagogía de los cuidados desde una pretensión de planificación que no asuma el carácter subjetivo y abierto de lo humano. Por lo tanto, me alejo de Max van Mannen (1998) cuando sitúa la planificación y su aplicación flexible como herramienta para el tacto. Pensar previamente acerca *de algo* no tiene por qué suponer una determinada sistematización de ese algo que se quiere transmitir. Existe una posición previa indiscutible en cualquier caso, y eso es lo que anunciamos.

Lo que nos concierne aquí, entonces, es pensar si podemos habilitar escenarios de cuidados concebidos como contextos de experiencia que posibiliten aprendizajes. Pero estos no serán ni programables ni evaluables, sobre todo porque las experiencias humanas, para poder serlo, deben regirse por otro régimen de cuestiones que no son calculables. Hablamos aquí, entonces, de trabajar con los contextos para transitar por un camino de relaciones que ponga en su centro a los cuidados y la vulnerabilidad común. Quizá así nos encontremos en el umbral del dentro-fuera de la pedagogía, algo que no permanece en su exterioridad, porque tiene una intencionalidad, aunque, a su vez, su valor radica en su ingobernabilidad.

Cuidar del mundo y de los otros serían caminos que seguir... Esta es la posición pedagógica que se defiende. Pero ¿se puede enseñar la sensibilidad? Quizá no sea posible enseñarla, pero sí aprenderla, abriendo esos marcos de los que hablaba, poniéndola en juego, en su centro. Ello compete también a cuestiones esenciales como la acogida del otro, la hospitalidad, el respeto por la intimidad y el recogimiento, algo que se ha conceptualizado como tacto pedagógico (Gadamer, 1977; Duch y Mèlich, 2005). Pero en ninguna de las obras que así lo plantean se habla de cuidados abiertamente; quizá lo inclu-

yan, pero no lo explicitan en estos términos, o no tanto como sería deseable. Al contrario, Leonardo Boff (2012) propone el tema de una manera abierta. En su obra *El cuidado necesario*, el autor plantea la categoría del cuidado como eje estructurador de una nueva relación con la naturaleza. Se trata de un nuevo ensayo civilizatorio que aboga por la sostenibilidad y el cuidado. En sus palabras:

> Se recurre al cuidado como una posible definición esencial y práctica del ser humano, que incluye un cierto modo de estar-en el-mundo-con-los-otros y una determinada praxis, adecuada a la lógica de la naturaleza (Boff, 2012: 15).

El cuidado se plantea como la respuesta más clara y frontal frente a las lógicas patriarcales. Para que esto sea posible se deben superar las concepciones duales y el cuidado reaccionario. Ambas cosas, decíamos, exigen una clara politización de los cuidados. Y esta última incluye la comprensión del cuidado no como un acto mecánico que comienza y termina, sino como una actitud que, además, afronta los conflictos inherentes a su propia materialidad. Ya lo hemos dicho, el cuidado será solución o problema en función de cuestiones estructurales que lo condicionan. Y estas cuestiones son las que exigen pensarlo desde la política y viceversa.

> El cuidado como modo-de-ser-con-los-otros vive en permanente tensión con otro modo de ser en el mundo, que es el trabajo. Este posee una lógica distinta al del cuidado (Boff, 2012: 75).

Como decíamos, la tensión que ejerce esta lógica del trabajo centrada en la explotación y la acumulación de capital inhabilita una lógica del cuidado que no sea reactiva. Por ello, probablemente los trabajos sobre cuidados deben ir necesariamente en paralelo con el desarrollo de otros modos de organización social comunales.[1] La escuela puede asumir un papel relevante en este desarrollo en la medida en que puede operar como laboratorio de otro mundo por construir. Entre otras razones, porque la escuela y los centros socioeducativos en general son hectáreas recortadas de la sociedad, nos guste o no. Salvando las distancias, del mismo modo que existieron las escuelas democráticas de John

1. Cosmovisiones y proyectos vinculados al esfuerzo por pensar en otros modos de organizarnos que hagan efectiva una ética del cuidado universal son: el buen vivir, las experiencias de Agrovillas, los trabajos sobre bienes comunes y los proyectos en red que abandonan la lógica de la explotación a favor de la mutualidad, entre otros.

Dewey, pueden existir en el futuro escuelas comunales centradas en los cuidados. No se trata de esencializar los cuidados ni tampoco de negarlos, porque ello contribuye a seguir reforzando lo que Amaia Pérez llama la división entre producción (vanguardia) y reproducción (retaguardia). Por lo tanto, deben pensarse espacios que dinamiten estos binarismos, asumiendo su dimensión ética pero también conflictiva. Esto resolvería parte de su naturalización como algo ya dado y garantizado. Cuidar no viene dado y no es fácil desarrollarlo, por ello debe pensarse cómo enseñar una nueva sensibilidad para con el otro y el mundo en el que vivimos. Los cuidados son algo valioso y urgente que se debe transmitir, y por ello merecen ocupar un lugar central en los contextos educativos. Sin duda, esto ocurre en algunos planteamientos educativos, pero de un modo parcial y sesgado. Pensar en la transmisión del valor de los cuidados a ese nivel supone radicalizar mucho más la perspectiva crítica frente al capitalismo y al patriarcado. Supone tomar parte para frenar la aniquilación del mundo en el que vivimos.

La pedagogía de la madre tierra impulsada por el programa de educación indígena de la Universidad de Antioquía (Colombia) nos sirve para pensar en todas estas cuestiones. Esta propuesta debe entenderse desde la lucha por la supervivencia del movimiento indígena, lo cual supone la defensa de los ancestros y de las prácticas sociales originarias, lengua, costumbres, conocimiento, etc. Abadio Green Stocel, uno de sus promotores, explica que la educación debe ser una estrategia en defensa de la madre tierra. La educación se ha centrado en la educación del Ser, pero este Ser se ha planteado de modo individualista, mercantil, racional y en la dirección de un tiempo lineal. Esta educación ha roto con la madre tierra, y de lo que se trata es de recomponer esta relación. Toda una cosmología ancestral, de percepción de los sujetos con la naturaleza y de crítica al conocimiento occidental se pone en juego en este planteamiento. La base de esta crítica no es muy distinta a las apreciaciones del feminismo poscolonial que sitúan al capitalismo, al patriarcado y al sujeto privilegiado de la modernidad como las primeras causas del destrozo humano y planetario que vivimos en la actualidad. En cualquier caso, se trata de una propuesta acontecida desde la experiencia de opresión que viven los pueblos indígenas en Colombia y que resulta de una enorme riqueza para pensar en otros modos de hacer pedagogía y escuela, incluso en Europa. En capítulos anteriores hemos trabajado muchas ideas y conceptos que nos sirven para (re)actualizar y (re)leer estas aportaciones en nuestro contexto.

Nada mejor que las palabras de Green para tocar el alma de este planteamiento pedagógico:

> No hablamos de lo mismo cuando se intentan sujetar los regímenes jurídicos indígenas a un pensamiento occidental, tratando de aplicar criterios como la universalidad de los derechos humanos del individuo, mientras nosotros hablamos de la ley de la madre tierra y los derechos colectivos. No hablamos de lo mismo, cuando se insiste en el debido proceso a la usanza blanca, cuando se exigen pruebas empíricas para demostrar que un jaibaná está haciendo daño, o que un conjuro está operando o que alguien hizo mal de ojo, al tiempo que nuestros mayores han soñado, o adivinado quién es el responsable. Nuestra ley tiene su tiempo y su espacio y no es el tiempo del estado sino el de los sueños de los taitas y los mamos, o el de las estrellas. [...] Nuestras leyes de origen, nuestro derecho mayor, no tienen obsesión con los criminales y los delincuentes —entre otras cosas porque si los hay, llegaron con la propiedad y con el lucro—; antes que eso, nacieron para decirnos que cuando siembras yuca debes sembrar dos, porque si una no nace, la otra vivirá. Para saber, como los Emberá Chamí, que se debe sembrar suficiente maíz para la gente... pero también para las ardillas y los micos; para decirnos que hay que pagar a la madre tierra el árbol que se corta, para decirnos que el principio de la existencia se comprende al final de la vida; para decirnos que debemos ayunar en los meses que suben los peces a desovar, para exigirnos que mantengamos vivas las fuentes de agua, para decirnos que todo está sostenido, que el rwiria (petróleo en lengua Uhua) y las piedras están trabajando, que los hijos de mi hermano son mis hijos y padre el hermano de mi padre. Nuestras leyes de origen, nuestro derecho mayor, van más allá del lucro y la muerte (Green, A., 1998: 4-7).

Esta es la sensibilidad humana que debe poder rescatarse del fondo del capitalismo más feroz. Pero ello no puede hacerse sin reconocer el enorme fracaso de Occidente y de toda la herencia ilustrada. No se trata tampoco de volver a las cavernas, sino de conciliar nuestra forma de vida con la vida misma. Muchos lo están intentando desde ideas y proyectos que producen una lateralidad del pensamiento y de acciones. Quedémonos con la idea de que quizá, solo quizá, cuanto más feroces son los ataques neoliberales, más cerca estamos de conseguirlo.

Las balizas esenciales

Demostradas las terribles consecuencias de una concepción hobbsiana de las relaciones humanas (apología de la violencia, organización injusta de la sociedad, disolución de las solidaridades humanas, fragmentación del mundo de la vida, situaciones desiguales de poder, exclusión y marginación de sectores cada vez más amplios de la sociedad, etc.), los planteamientos que apelan a la cen-

tralidad de la vulnerabilidad común y los cuidados permiten interrogarnos y revisar una organización social fundada en una igualdad inexistente. La vulnerabilidad tiene importantes consecuencias morales y políticas. A priori, desmiente el mito de la eterna autonomía. Suponer la igualdad de los individuos hace que se olviden importantes dimensiones de la existencia y, lo que es más importante, nos lleva a graves consecuencias individuales y colectivas de soledad, exclusión, injusticia y violencia. Un orden político que sitúa la independencia y la autonomía como ejes de la vida niega una parte de la experiencia humana, quizá la más importante e incontestable. La separación rígida entre vida pública y vida privada, la ocultación de la muerte y el sufrimiento, la mitificación de los ideales de juventud y belleza son solo algunos de los mecanismos más utilizados para seguir velando esta realidad. Así pues, hemos apelado a un desplazamiento de aquellos ideales, revisando el concepto de vulnerabilidad, sus implicaciones y distorsiones, hasta comprender su modo de gestión más humano: el cuidado.

Hemos hecho énfasis en el ocultamiento y negación contemporáneos que ha sufrido el cuerpo, la finitud, la fragilidad y la vulnerabilidad humana, situando algunas de sus causas y consecuencias. Si bien hay que insistir en el hecho de que esta ocultación ha distorsionado el vínculo con lo común. Y es desde aquí donde la politización de la vulnerabilidad, el dolor o la realidad encarnada nos ha parecido una posible llave de cambio social, entre otras razones porque saberse vulnerable nos desnuda frente a los otros de una manera sustancialmente diferente.

Esto también significa hacer público lo que hasta ahora seguía encerrado en lo doméstico y privado, esto es, el cuidado y todo lo que hace sostenible la vida. Desplazar la lógica productiva hacia la reproductiva y, en consecuencia, pensar en lo que es común desde la realidad ontológica que nos concierne como humanos: la dependencia, la vulnerabilidad y, en especial, la apertura indefinida al otro. En este sentido, hemos señalado algunos desplazamientos en los que debe operar la educación para posibilitar este retorno a la contingencia, la historia, la biografía, el cuerpo y el sentido de lo que somos, sin clausurar este sentido.

Reconocerse como sujetos receptores de cuidados implica tener que aceptar la interdependencia y vulnerabilidad común. Quizá justamente por su poder transformador y político, la vulnerabilidad en Occidente ha caído del lado de la vergüenza y la deshonra, perpetuando, con ello, la negación y la ocultación, instrumentalizando el cuidado y convirtiendo la vida en mercancía. La gestión de la vulnerabilidad continúa fiscalizada para los grupos subalternos produciendo violencias múltiples. Para unos, la vulnerabilidad es inexistente por efec-

to de la ocultación; para los demás, es un signo reprobable de inferioridad. Por todo ello, reconocerse como vulnerables es una provocación que promueve otro paradigma antropológico y abre cuestiones clausuradas de un modo precipitado por la modernidad. Por lo tanto, visibilizar y llevar a la arena pública cuestiones de vulnerabilidad, sufrimiento o cuidados (en su sentido más holístico) resulta un acto político de incalculable valor que permite la cohesión social y, en última instancia, no obviar el hecho de que el cuidado implica conflicto.

En definitiva, lo que permite la cohesión social y el sostenimiento de la vida no pertenece a la esfera privada y menos debe responder a una lógica estratificada. De aquí se sigue la importancia de politizar la vulnerabilidad, desmintiendo los ideales de independencia y autonomía y, en consecuencia, aceptando el hecho de que no todos los humanos somos iguales; que ni siquiera es deseable que así sea. Lo que hemos hecho, pues, no es tanto una búsqueda ontológica, sino más bien un ejercicio de apertura que cuestiona los supuestos edificados sobre la autosuficiencia humana y las implicaciones que nuestra organización social tiene en ello.

Bibliografía

Agamben, G. (2010). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III.* Valencia: Pre-textos.

Agra, M. X. (2013). «Vulnerabilidad: injusticias y cuidados». En Boladeras, M. (ed.) *Bioética: justicia y vulnerabilidad.* Barcelona, Proteus, pp. 49-82.

Agulló, C. *et al.* (eds.) (2011). *Cojos y precarias haciendo vidas que importan. Cuaderno sobre una alianza imprescindible*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Alegre, M. y Pérez, N. (2012). *Després del foc*. Libro autoeditado.

Álvarez, S. (ed.) (2007). *Fernand Deligny Oeuvres.* París, L'Arachneen.

Angelino, M. A. (2014). *Mujeres intensamente habitadas. Ética del cuidado y discapacidad*. Paraná, Fundación La Hendija.

Arendt, H. (1999) (1963). *Eichmann en Jerusalén* (trad. Carlos Ribalta), 2. Barcelona, Lumen.

Artaud, A. (1986). *Oeuvres complètes*. París, Gallimard.

Balza, I. (2013). «Tras los monstruos de la biopolítica». *Dilemata*, 12, 27-46.

Bauman, Z. (2011). «La ética de la obediencia». En *Holocausto y Modernidad*. Madrid, Sequitur, pp. 180-198.

Beckett, E. (2006). *Citizenship and Vulnerability. Disability and Issues of Social and Political Engagement.* Londres, Palgrave Macmillan.

Benjamin, W. (2001) [1972]. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV.* Madrid, Taurus.

Bollier, D. (2014). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción.* Madrid, Traficantes de Sueños.

Bretones, E. y Pié, A. (2018). *Cuerpos de la educación social.* Barcelona, UOC.

Brugère, F. (2012). «Quelle politique du care dans un monde néolibéral?». En Garrau, M. y Le Goff, A. *Politiser le care: perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau, pp. 133-148.

Buber, M. (1984). *Yo y Tú*. Barcelona, Caparrós Editores, S. L.

Busquets, M.; Cuxart, N. y Ramió, A. (2017). *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y de la práctica enfermera.* Barcelona, Edicions Sant Joan de Déu.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción.* Madrid, Cátedra.

— (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona, Paidós.
— (2008). *Vulnerabilitat, supervivència*. Barcelona, CCCB.
— (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.
— (2013). *La sociedad de la trasparencia*. Barcelona, Herder.
Cano, S. (2004). «Sentido arendtiano de la "banalidad del mal"». En *Horizonte, Belo Horizonte*, vol. 3, n.° 5, pp. 101-130,
Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea.* Barcelona, Anthropos.
— (2014). « Inclinaciones desequilibradas » en Saez, B. (Ed). Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo. Barcelona : Icaria, pp. 17-38.
Châtel, T. (2011). «Éthique du prendre soin: sollicitude, care, accompagnement». En Hirsch, E. (coord.), *Traité de bioéthique*. París, Eres, pp. 84-94.
Correa Urquiza, M. (2015). «Implicación, complicidad y compromiso en salud mental». En Pié, A. (coord.) *Salud Mental Colectiva I*. Posgrado en Salud Mental Colectiva. Barcelona, Oberta UOC Publishing, S. L., pp. 9-57.
Deligny, F. (1971). *Los vagabundos eficaces*. Barcelona, Laia.
Domènech, M. e Iñiguez, L. (2002). «La construcción social de la violencia». *Athenea Digital*, n.° 2.
Duch, L. y Mèlich, J. C. (2005). *Escenarios de la corporeidad: antropología de la vida cotidiana* 2/1. Madrid, Trotta.
Duran, N. (2017). *Reescribir entre cuerpos caminos po(e)sibles.* Barcelona, UOC.
Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo.* Madrid, Turner Publicaciones.
Elias, N. (2009) [1982]. *La soledad de los moribundos*. México, Centzontle.
Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona, Herder.
Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, Acantilado.
Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
Fernández, A. (2017). «Una força vulnerable. El malestar com a energía de transformació social». En Ancarola, N.; Manonelles, L. y Gasol, D. (eds). *Polititzacions del malestar*. Barcelona, Raig Verd Editorial, pp. 35-48.
Foster, D. (2005). *L'aigua és això*. Barcelona, Edicions del Periscopi.
Foucault, M. (1992). «Derecho de muerte y poder sobre la vida». En *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* Madrid, Siglo XXI, pp. 161-194.
Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.
Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Garrau, M. (2012). «Le care est-il soluble dans la non-domination?». En Garrau, M. y Le Goff, A. *Politiser le care: perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau, pp. 115-132.

Garrau, M. y Le Goff, A. (2012). *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques.* Lormont, Le Bord de l'eau.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development.* Cambridge, Harvard University Press.

— (2011). «Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé». En Paperman y Laugier *Le souci des autres. Éthique et politique du care.* París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 37-50.

Green Stocel. A. (1998). «El otro, ¿soy yo?». *Su Defensor. Periódico de la Defensoría del Pueblo para la Divulgación de los Derechos Humanos,* Año 5, n.° 49, diciembre, pp. 4-7. Medellín, IDEA: mayo 2000.

Griffin, S. (1978). *Women and nature: the roaring inside her.* San Francisco, Harper and Row.

Heredia, N. (2012). «Corporalidades, subjetividad y discapacidad: Hacia una deseducación de los sentidos y sentires». En Almeida, M. E. y Alfonsina, M. (comp.). *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina.* Paraná, Universidad Nacional de Entre Ríos. UNER. Facultad de Trabajo Social, pp. 107-116.

Hughes, B.; McKie, L.; Hopkins, D.; Watson, N. (2005). «Love's Labours Lost? Feminism, the Disabled People's Movement and an Ethic of Care». *Sociology*, 39 (2), 259-275.

Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. París, Éditions de Minuit.

— (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Vilaboa, Ellago Ediciones.

Jiménez Lara, Antonio y Huete García, Agustín. (2010). «Políticas públicas sobre discapacidad en España. Hacia una perspectiva basada en los derechos». *Política y Sociedad*, 47 (1): 137-152. Disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/22848/0

Lafuente, A. (2015). *Aprender a afectarse. Un enfoque procomún del trabajo social.* Disponible en: http://laaventuradeaprender.educalab.es/-/aprender-a-afectarse-un-enfoque-procomun-del-trabajo-social (consultado el 01/02/2017).

Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral.

Le Goff, A. (2012). «Care, participation et délbération: politiques du care et politique démcoratique». En *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques.* Lormont, Le Bord de l'eau, pp. 101-114.

Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid, Visor [La balsa de la Medusa, 41].

— (1995). *Alterité et transcendance.* Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana.

— (2016) [1977]. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.

López Gil, S. (2013). *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. ¿Cómo pensar la política hoy?* (tesis doctoral). Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid.

— (2013). «¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma para la política?». *Periódico Diagonal*, 12 de diciembre.
— (2011). «Vidas precarias y la crisis global de la salud». *Periódico Diagonal*, 7 de noviembre.
— (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid, Traficante de Sueños.
López Petit, S. (2014). *Hijos de la noche.* Barcelona, Bellaterra.
Lynch, K.; Baker, J.; Lyons, M. (2014). *Igualdad afectiva. Amor, cuidados e injusticia.* Madrid, Ediciones Morata.
MacIntyre, A. (1999). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós.
Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid, Trotta.
Marion, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia.* Madrid, Cátedra.
Martín, M. T. (2016). *Cuidado, vulnerabilidad e interdependencias. Nuevos retos políticos.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Martínez, A. (2008). *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona, Anthropos.
Mèlich, J. C. (2006). *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación.* Buenos Aires, Miño y Dávila.
— (2010). *El otro de sí mismo. Por una ética desde el cuerpo.* Barcelona, UOC.
— (2010). *Ética de la compasión.* Barcelona, Herder.
Menéndez, E. (1984). «El modelo médico hegemónico: transacciones y alternativas hacia una fundamentación teórica del modelo de autoatención en salud». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, n.° 3, pp. 85-119.
— (1992). «Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales». En R. Campos (comp.). *La antropología médica en México*, tomo 2, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma, pp. 9-24.
Merchant, C. (1981). *The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution,* San Francisco, Harper and Row.
Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard.
Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao, Desclée de Brower.
Molinier, P. (2013). *Le travail du care.* París, La Dispute.
Molinier, P.; Laugier, S.; Paperman, P. (2009). *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. París, Éditions Payot & Rivages.
Moscoso, M. (2007). «Menos que mujeres: los discursos del cuerpo a través del feminismo y la discapacidad». En Mendiola, I. y Arpal, J. (coord). *Estudios sobre cuerpo, cultura y tecnología*. Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 185-199.
Musil, R. (2001). *El hombre sin atributos*, vol. 1. Barcelona, Seix Barral.
Nietzsche, F. (2009) [1887]. *La genealogia de la moral*. Barcelona, Edicions 62.
Noddings, N. (1984). *Caring: A femenine Approach to Ethics & Moral Education*. Berkeley, University of California Press.
Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Katz Editores.

— 2007. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* Barcelona, Paidós.

Paperman, P.; Laugier, S. (2011). *Le souci des autres. Éthique et politique du care.* París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Peran, M. (2016). *Indisposición general. Ensayo sobre la fatiga.* Hondarribia, Hiru.

Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficante de Sueños.

Pérez, A. y López Gil, S. (2011). *Desigualdades a flor de piel. Cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y las políticas públicas.* Madrid, ONU Mujeres.

Pié, A. (2012). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Barcelona, UOC.

— (2013). «L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia social del segle xxi». *Educació i Història,* 21, pp. 115-141.

— (2014). *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*. Barcelona, UOC.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres/Nueva York, Routledge.

— (1997). «Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo». En María Xosé Agra (comp.). *Ecología y feminismo,* Granada, Comares.

Radford Ruether, R. (1975). *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Nueva York, The Seabury Press.

Romañach, J. (2009). *Bioética al otro lado del espejo: la visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los derechos humanos*. Madrid, Diversitas.

SAEZ, B. (Ed.). (2014). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo.* Barcelona, Icaria.

Solé, J. (2014). «Polititzar el malestar. Un altre compromís en les pràctiques del camp social». *Temps d'Educació*, 47, 33-47.

Solé, J. y Moyano, S. (2017). «La colonización Psi del discurso educativo». *Foro de Educación*, 15(23), 101-120.

Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable: pour une politique du care.* París, La Découverte.

Valverde, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona, Icaria.

Van Mannen, M. (1998). *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica.* Madrid, Paidós Educador.

Vázquez, V. (2010). «La perspectiva de la ética del cuidado: una forma diferente de hacer educación». *Educación XXI,* 13 (1), 177-197.

Vázquez, V. ; Escámez, J.; García, R. (2012). *Educación para el cuidado. Hacia una nueva pedagogía.* Valencia, Brief.

Vega, C. (2009). *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. Barcelona, UOC.

Velasco, A. (2016). «Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeminista». *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 31, vol. 11, 195-216.

Winance, M. (2006). «Trying Out the Wheelchair. The mutual Shaping of People and Devices through Ajustment». *Science, Technology & Human Values,* 31 (1), 52-72.

Índice

Manifiesto de los vulnerables, Eva Caballé, Clara Valverde 9

LA INSURRECCIÓN DE LA VULNERABILIDAD

Prólogo, por Santiago López Petit 13

A propósito de la discapacidad: razones para volver a pensar la vulnerabilidad. 15

La negación de la vulnerabilidad: capitalismo, patriarcado 21
Orígenes de la negación 21
La reproducción del capitalismo y el patriarcado 25
Sujeto neoliberal y apología de la positividad 30
La deriva tanapolítica de la modernidad 36
Proyecto Vulnus. El poder de la exposición de la negatividad 38
La vulnerabilidad como procomún 40
Qué nos pasó, qué les pasó 44

La materialidad de la vulnerabilidad 49
Caigo 52
El poder de la vulnerabilidad y sus rostros 54
Imágenes y rostros 57
Habitar el vacío 58
La inclinación 62
Vulnerabilidad común frente a vulnerabilidad problemática 63

Gestiones de la vulnerabilidad 65
Humanos, ¿demasiado humanos? 67

Cadenas de ayuda 67
La violencia de la obediencia 70

A propósito del dolor 79
La distribución desigual del sufrimiento 80
El dolor como disparador político 83
    La producción de sentido 87
El afuera simbólico del dolor 87
    Habitar la frontera simbólica 90

Cuidados, dominación y resistencia 93
Las condiciones de producción de los cuidados 94
La ética reaccionaria de los cuidados 97
Los decires de cuidadoras y cuidados: ¿semánticas contrapuestas? 99
El tuétano de los cuidados 100

Pedagogía de la vulnerabilidad. ¿Una lírica posible? 107
Las balizas esenciales 110

Bibliografía 113

La percepción que el ser humano tiene de sí mismo en Occidente se ha forjado a lo largo de la historia sobre la base de un error filosófico fundamental: la exclusión de la debilidad, la incapacidad de soportar la negación que proviene de los cuerpos que no funcionan adecuadamente. Esta revelación conlleva entender la vulnerabilidad como insurrección, como rebelión y palanca para el cambio social. El dolor, la caducidad o la fragilidad concilian muy mal con la realidad occidental, y es necesario entender las razones y consecuencias de ello. En este libro —continuación de *Por una corporeidad postmoderna* (2014)— se analizan las condiciones sociales, económicas y psicológicas que alimentan este rechazo de la vulnerabilidad humana, con el fin de buscar otros rumbos que permitan construir una sociedad más amable para la vida en su conjunto.

Universitat de Barcelona
Edicions