

## HACIA UNA POLÍTICA RADICAL DEL CUIDADO O CÓMO PENSAR LA INTERDEPENDENCIA EN EL MUNDO-CATÁSTROFE

### Towards Radical Politics of Care or How to Think of Interdependence in the Catastrophic World

Silvia L. Gil

Universidad de Barcelona (España)

[silvia@sindominio.net](mailto:silvia@sindominio.net)

ORCID ID: 0000-0003-3927-5258

#### RESUMEN

Este artículo plantea la necesidad de redefinir los fundamentos de lo humano, tal como han sido considerados desde la modernidad, a la luz de la profunda crisis en la que nos encontramos. Se plantea que la revuelta feminista acontecida durante la última década ha sido decisiva para promover la crítica filosófica del concepto de humanidad y del sujeto que lo acompaña. En primer lugar, propongo varias claves para entender esta crisis y por qué cabría afirmar que nos encontramos ante un mundo-catástrofe. Una vez identificado este contexto, en segundo lugar, se exponen las condiciones para que la vulnerabilidad, entendida en un sentido ontológico, siguiendo a Emmanuel Lévinas, Adriana Cavarero y Judith Butler, pueda ser transformadora y no una simple etiqueta que victimiza o cancela cambios más estructurales. En último lugar, señalo los matices que considero necesarios de una lectura de la vulnerabilidad que impulse un cuidado no esencialista ni individualista (una interdependencia sin contenido moral *a priori*). Esta política radical del cuidado es la que, finalmente, me gustaría contraponer como fuente de esperanza al sentimiento generalizado de derrota que es propio de este mundo-catástrofe.

**Palabras clave:** *revuelta feminista, ontología de la vulnerabilidad, política del cuidado, crisis sistémica.*

#### ABSTRACT

This article raises the need to redefine the foundations of humans, as they have been considered since modernity, in light of the profound crisis in which we find ourselves. It argues that the feminist uprising that has taken place over the last decade has been decisive in promoting a philosophical critique of the concept of humanity and the subject that accompanies it. First, I propose several keys to understanding this crisis and why it could be said that we are facing a catastrophe-like world. Once this context has been identified, second, I present the conditions under which vulnerability, understood in an ontological sense, following Emmanuel Lévinas, Adriana Cavarero, and Judith Butler, can be transformative and not a simple label that victimizes or cancels out more structural changes. Finally, I point out the nuances I consider necessary for a reading of vulnerability that fosters a care that is neither essentialist nor individualist

(an interdependence without a priori moral content). This radical politics of care is what I would ultimately like to contrast as a source of hope to the widespread sense of defeat inherent in this catastrophic world.

**Keywords:** *feminist uprising, ontology of vulnerability, politics of care, systemic crisis.*

## LA PREGUNTA DE LA FILOSOFÍA FEMINISTA POR LO HUMANO

Uno de los aportes más importantes que nos ha dejado la revuelta feminista, que logró extenderse por buena parte del mundo durante los últimos años, es la invitación a pensar los contornos que han definido lo humano. Los feminismos, comprendidos en toda su pluralidad, han generado una verdadera sacudida en las instancias sociales, culturales y políticas, evidenciando la violencia sexual y el abanico de profundas desigualdades presentes en el corazón de las sociedades contemporáneas. La crítica feminista ha permitido algo inaudito en los movimientos políticos: problematizar las estructuras macropolíticas —la política de Estado y los sistemas económicos—, pero cuestionando, simultáneamente, aspectos naturalizados como el cuerpo, el sexo o la reproducción. Se han puesto en jaque las estructuras familiares, interrogado la socialización de género jerárquica y excluyente, denunciado el injusto reparto de las tareas reproductivas, así como identificadas las múltiples violencias encadenadas que conectan la precariedad laboral con el abuso sexual, o cuestionada la organización de las actividades productivas que no responden al interés de la vida común, sino a las dinámicas de acumulación del capital. Como sabían las feministas de generaciones anteriores, la transformación, para lograrse realmente, debe ser no solamente económica, sino también cultural. Las instituciones universitarias no han sido inmunes a la marea provocada por las acciones feministas. Los departamentos de ciencias sociales y humanidades, cobijo histórico de sectores críticos, han visto crecer en su interior a generaciones de mujeres jóvenes politizadas al calor del feminismo que han llevado sus demandas igualitarias y rupturistas al interior del aula y de sus propios campos de conocimiento. Estas estudiantes se han

sumado enérgicamente a la impugnación masiva de los sesgos de género presentes en sus disciplinas, exigiendo epistemologías más justas y situadas, investigaciones no androcentradas, así como el reconocimiento de pensadoras ausentes en los programas de estudios, también por supuesto en la filosofía.

Esta sacudida dentro de los muros de la universidad puede ser leída como un síntoma de otra aún más importante que impacta sobre el pensamiento, sobre la manera en la que interpretamos, sobre los marcos preestablecidos que permiten ver lo que vemos y expulsar aquello declarado invisible, inaudible, simbólicamente irrepresentable. Se trata de una sacudida de las estructuras ontológicas, de los contornos que definen lo que somos y de la frontera que separa aquello que una sociedad considera tolerable e intolerable, entendida esta frontera, ya no como inamovible y transcultural, sino histórica y contingente. Dicha revuelta feminista, que interroga directamente los modos de pensamiento, está permitiendo visitar el archivo filosófico patriarcal, que no debe entenderse como un escrutinio solo de figuras masculinas, sino más bien de estilos, discursos y lugares de enunciación hegemónicos que refuerzan el canon filosófico y que se mantienen presentes hasta la fecha. Este estilo filosófico ha minimizado, cuando no menospreciado, las voces, como las de las feministas, que emergen en el interior de la filosofía como crítica sobre sí misma.

Una de las tareas a las que invita esta crítica interna es a la reflexión sobre la noción de lo humano, naturalizada en el pensamiento occidental como realidad neutra abarcadora y representativa del conjunto de todos los seres humanos. Esta reflexión permite, sin embargo, cuestionar la imagen de sujeto que se ha considerado coincidente con esa representación. Analizar críticamente la humanidad de lo humano implica volver sobre sus fundamentos con el objetivo ético-político de recuperar una definición más justa, abierta e inclusiva con las realidades que se mantuvieron en los bordes o que directamente fueron expulsadas de esta imagen. La filosofía contemporánea ha insistido en cómo

la historia del pensamiento consolidó una ontología del individuo —por supuesto, siempre con resistencias, disputas y negociaciones internas— que debe leerse sospechando de la metafísica que la sostiene para entender su relación con la historia, la cultura y el poder. Esta lectura es necesaria frente a los esfuerzos que tratan de asentar como natural una estructura universal de lo que somos basada, en realidad, en una interpretación muy concreta del sujeto. Una interpretación que pone en el centro la capacidad del Yo de conquistar su autonomía, tal como la concibió idealmente Kant, pone en el centro su autosuficiencia, la independencia con respecto a todo aquello que podría desequilibrarlo —las emociones, el cuerpo, la sexualidad o el inconsciente— y la supuesta soberanía sobre sí mismo y el mundo que tiene ante sí. Es un sujeto sostenido por las fantasías de autogénesis y transcendencia. Este sujeto, fundamentalmente separado del mundo, impone una distancia con la realidad que es indispensable para mantener su propia posición. Y se distingue del resto de seres por su empeño de control y dominio a través de la técnica y el uso de la Razón —el empeño de transcendencia—. Tal como ha legado la historia moderna reciente, también es un sujeto que necesita desarrollar su destreza bélica y militar. Su deseo de conquista es con respecto a sí mismo, pero también con respecto a todo aquello que encuentra a su paso, susceptible de ser dominado, en un intento desesperado de volverse y de volver el mundo transparente y cognoscible en tanto reflejo de sí mismo.

La filosofía feminista ha centrado buena parte de sus esfuerzos en cuestionar esta noción de sujeto, al menos desde tres frentes. El primero: identificando cómo esa forma de lo humano mantiene vínculos no explícitos con la masculinidad, entendiendo aquí masculinidad como una posición subjetiva totalizante que expulsa de sí la Diferencia; en concreto, la diferencia sexual —en tanto Diferencia primaria que se materializa corporalmente—. Y lo hace a favor de la Mismidad, que es autoafirmación de su propia identidad, con lo que contribuye a una posición de indiferencia y

desafección —en la medida en que ese sujeto, como explica tan lúcidamente Luce Irigaray (1977/2009), se representa a sí mismo autorreferencialmente en una lógica del Uno y de la identidad contraria a la alteridad y la diferencia—. Esta forma de lo humano se entiende como transcendencia, negando cualquier reservorio de inmanencia que pudiera limitarlo. El segundo frente es la crítica a cómo la humanidad de lo humano se ha proyectado como significante universal, ocultando que, en realidad, representa los intereses de un tipo de sujeto masculino, blanco y heterosexual, que deja fuera de esta representación a las minorías del planeta. Esto revela que no todas las vidas son lloradas de la misma manera, como ha argumentado extensamente Judith Butler (2010), algo que los pueblos del Sur han experimentado históricamente y que en la actualidad se desvela, de manera dramática en la incursión militar iniciada en octubre de 2023 sobre la Franja de Gaza. El último frente movilizado por la filosofía feminista tiene que ver con impulsar un imaginario en el que, en lugar de independiente, invulnerable y soberano de sí, el sujeto es radicalmente dependiente, contradictorio y parcialmente opaco. Esta redefinición tiene importantes consecuencias éticas y políticas: por lo pronto, se revela la trama de vínculos que este sujeto mantiene con la realidad al reconocer su profunda dependencia de aquello que se había considerado ajeno al Yo. Con el reconocimiento de esta trama se impulsan otras formas de concebir la relación entre todos los seres vivos y la Tierra.

Este último frente crítico es especialmente relevante en este momento histórico. La filosofía de la vulnerabilidad sintetiza los anhelos y desafíos de la búsqueda de esa otra manera de comprender el sujeto y su relación con aquello que tiene ante sí y lo constituye. Esa búsqueda, que es una práctica, un hacer, se despliega como política radical del cuidado; es un ejercicio de contención frente a una realidad desatada por la catástrofe contemporánea. Esta política radical del cuidado se suma a las propuestas teóricas y prácticas que las comunidades feministas desarrollan desde hace

décadas para pensar de un modo distinto lo que somos y la relación con todo aquello que nos rodea. En estas páginas propongo varias claves con las que entender la crisis que habitamos y en qué sentido cabe afirmar que estamos ante un mundo-catástrofe. Una vez identificado este contexto, en un segundo momento se expone cómo la vulnerabilidad, entendida en términos ontológicos, podría ser transformadora. Para, en último lugar, señalar los matices que considero necesarios de una lectura de la vulnerabilidad que impulse un cuidado no esencialista ni individualista. Esta política radical del cuidado es la que, finalmente, me gustaría contraponer como fuente de esperanza al sentimiento generalizado de derrota que es propio de este mundo-catástrofe.

#### **EL ESCENARIO: CRISIS SISTÉMICA MUNDO-CATÁSTROFE**

Las fuerzas conservadoras y los partidos de ultraderecha han ganado terreno en los años recientes arropados por la desesperanza de las continuas crisis y la dificultad de los gobiernos progresistas de ofrecer respuestas sistémicas que transformen las condiciones de los problemas estructurales que sufre la población. La clausura de un horizonte de futuro compartido ha generalizado una sensación de derrota que, incluso con las masivas protestas ciudadanas extendidas por el mundo contra la guerra, el racismo, la devastación de tierras o las políticas ambientales, dificulta escapar de los relatos que confirman los peores pronósticos. La idea de progreso parecería haberse soltado de los anclajes que la sostenían, al hacerse evidente la falacia de la expansión capitalista sin límite en la que se apoyaba. Amaia Pérez Orozco (2014), economista feminista, insiste en que la crisis actual es una crisis sistémica, inherente al propio capitalismo, en tanto que la lógica de acumulación que le es propia, que implica una búsqueda ilimitada de beneficio, devora todo lo que encuentra a su paso. Esta lógica es en sí misma contraria a la posibilidad de sostener la vida de manera digna. Esto significa que el capitalismo no puede ofrecer la solución a esta crisis y que, al mismo tiempo, no puede dejar de crearla. Si esto

es así, estaríamos asistiendo al colapso producido por su propia dinámica de contradicción interna destructiva.

En la práctica esto coloca a millones de personas en un sistema que se ha hecho realmente invivible debido al aumento de la pobreza, la extensión de la precariedad, el despojo de tierras, la contaminación y la violencia. Visto desde esta perspectiva, el escenario es desolador. Se intensifica la experiencia del mundo como catástrofe que se presenta con un denominador común: el miedo. Miedo a desconectarse de una realidad acelerada, a la soledad en contextos donde apenas parecería quedar rastro de comunidad; miedo a no ser capaces de sobrevivir en la competitividad y la estampida del sálvese quien pueda; miedo a tener que vivir situaciones extremas cada vez más repetidas. Y el miedo disminuye la capacidad de acción o la reorienta exclusivamente hacia el aseguramiento de la existencia individual. La realidad deja de ser el desafío de una experiencia compartida para ser reducida a una estrecha comprensión individual del mundo. En este movimiento hacia la protección personal, los sentimientos de desafección y desconfianza sobre los otros ocupan cada vez más espacio. Aparecen una serie de preguntas de carácter negativo: ¿hacia dónde vamos cuando no existe un destino compartido? ¿Qué sentido tiene seguir construyendo vínculos cuando estos no parecerían tener la capacidad de perdurar? ¿Y cómo confiar en un otro que percibe que no existe camino conjunto y que, por tanto, se presenta ante mí como posible amenaza? Con estas preguntas se clausura el horizonte, y esta clausura parecería asentar la indiferencia y la competencia como modalidades dominantes de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, la derrota significa la constatación de la dificultad de revitalizar un impulso democrático radical, impulso imprescindible para avanzar en construir una vida común con criterios de justicia e igualdad radical.

La implosión del relato de progreso, en el que la humanidad, para Kant, fundamentaba nada menos que su propio sentido de ser, cede paso a la añoranza de un pasado cargado con la pro-

mesa del bienestar perdido. La ausencia del sentido de progreso conlleva un estancamiento temporal que abre un vacío en el que la virtualidad del futuro contenida en el presente se desvanece, y, con esta pérdida, emerge la melancolía del pasado. Este afecto parecería haberse vuelto un rasgo esencial de época: no logramos ver hacia delante, como si el presente, más borroso y confuso que nunca, se encontrase suspendido y hubiese sido completamente cooptado por dinámicas de mercado, guerra y enfermedad ante las que solo reinaría la impotencia. En este contexto se abre paso la nostalgia de un mundo anterior supuestamente más sencillo, con estructuras sólidas: los roles de género rígidos, la familia tradicional como supuesto espacio de seguridad y protección —cuando afuera todo se volvió inhóspito—, la identidad nacional como anclaje social, aun si normaliza el racismo y la exclusión, o la vuelta, cargada de melancolía, que propone cierta izquierda a la clase obrera, desconfiando de las llamadas luchas culturales —demasiado plurales, demasiado complejas— en las que se incluye, por supuesto, al feminismo.

Teniendo en cuenta esto, cabe preguntar cuáles son los discursos más adecuados en este mundo parcialmente derrotado en el que la enfermedad, la guerra, el dolor y la catástrofe se extienden velozmente. En un escenario semejante, ¿ayuda en algo retomar la retórica de la vulnerabilidad? ¿No sería mejor insistir en la potencia, en seguir hacia adelante, en llevar a cabo movilizaciones y protestas que nos empujen a salir del estado de impotencia? ¿No deberíamos cambiar este estado anímico, en lugar de volver sobre un imaginario tan negativo que parece confirmarlo y que corre el peligro, como dice Rosi Braidotti (2006), de resultar paralizador? Aunque estas dudas sobre el énfasis en la vulnerabilidad sean importantes, debemos preguntar si la hiperproductividad desbocada, intensificada tras la pandemia, puede ser frenada sin cuestionar la misma lógica que la constituye y que captura cada una de las dimensiones de la existencia con el objetivo de movilizarlas para su rentabilidad. No parece posible frenar un sistema que agota,



daña los cuerpos y la psique, recurriendo al mismo espíritu de superación voluntarista propuesto cada día por el mercado. Como sostiene Butler (2010), el *conatus* spinozista puede verse socavado por muchos motivos que no están bajo nuestro control. Para poner algún tipo de freno a la reproducción desbocada de la hiperproductividad, es necesaria otra lógica, otra manera de pensar. Una que, en lugar de confirmar la ilusión divina de lo invulnerable o el ferviente optimismo de la voluntad, resitúe la vulnerabilidad en el epicentro de la comprensión de lo humano. Este cambio de mirada permite contar con los límites del cuerpo y del planeta, con la enfermedad y el agotamiento, con los duelos no realizados, con la desidia y la frustración de no lograr intervenir en la dirección que toma nuestro mundo. Contar con estos límites es poner en suspenso el sueño de superación compulsiva de la finitud para, desde ahí, volver a preguntar qué nos ha pasado, cómo es que llegamos a esta situación y, sobre todo, cómo revertirla. Reconocer estos límites no significa necesariamente complacerse en estos o usarlos como argumento para conservar fronteras preestablecidas. Se trata, más bien, de hacerlo con el objetivo de impulsar la pregunta política fundamental sobre cómo vivir en común y cómo es posible aquí y ahora una vida mejor y más justa. Esto significa que la crítica negativa de los límites se vuelve crítica positiva; una crítica que incluye una noción ampliada de la política más allá del asunto de los sistemas de gobierno o de representación (que es la forma clásica en la que se circunscribe la filosofía política, centrada en el Estado y el derecho).

En efecto, esta pregunta amplía la noción de la política, introduciendo en esta la vida concreta. En lugar de pensarla como marco transcendente normativo, interroga las formas culturales históricas que constituyen lo humano, en un sentido muy parecido a aquel con el que Nietzsche analizó la relación entre cultura y psique. Mientras que los discursos sobre la potencia y la productividad suturan las heridas de nuestro tiempo, pensar desde/con la vulnerabilidad, desde la vida concreta y sus límites, permite

imaginar un escenario común distinto que, ahora sí, ponga freno a la hiperproductividad desbocada, impulsando otra forma de concebirnos y estar en el mundo. Esto significa que reconocer la finitud y no negarla es lo que permite transitar a una idea de infinitud que incluye aquello que está más allá de mí. Si es cierto que la vulnerabilidad puede impulsar una forma distinta de pensar, ¿es posible entonces entenderla como un motor para la transformación? ¿O, por el contrario, como apuntamos antes, la vulnerabilidad condena irremediabilmente a la parálisis política? Dicho de otro modo: ¿es posible ser vulnerable y al mismo tiempo no ser solamente víctimas? ¿Y cómo entender a la víctima en su capacidad de cambio y no solo en su pasividad, considerando los entornos de extrema violencia que se extienden por el mundo?

Uno de los fenómenos asociados al desarrollo de este mundo-catastrofe es la redefinición del mismo concepto de vida. Asistimos a una disputa en torno a quién tiene derecho a la vida y la calidad con la que podrá ser ejercido ese derecho, dado que vivir, tal como muestra la situación actual de millones de personas, no necesariamente significa hacerlo en condiciones adecuadas. La distinción entre vidas que merecen estos derechos y vidas excluidas se sostiene sobre un proceso anterior: la naturalización de la desigualdad como principio que rige las sociedades contemporáneas. El imperativo kantiano por el que la vida debe tener valor intrínseco en sí misma y, por tanto, ser portadora de respeto y dignidad universales —aunque sabemos que este ideal nunca fue realmente para todo el mundo—, está siendo desplazado velozmente, de tal modo que la vida —no solo la humana— es entendida en el extremo radicalmente opuesto como instrumento, como medio para un fin ajeno. Que todos los seres sean convertidos en posibles medios para obtener beneficio es una de las consecuencias más devastadoras del capitalismo. No existen límites para esta operación: el mercado es la racionalidad que gobierna las relaciones sociales, como ha mostrado detalladamente Wendy Brown (2015/2016). Esto significa que todo es susceptible de constituir una buena

inversión y generar rentabilidad, y que el cálculo se antepone a otras posibles lógicas rectoras de las relaciones como el cuidado, la protección o la preservación del bien común. En las regiones azotadas por el crimen organizado y la violencia, la crueldad es usada para demostrar que la vida puede ser desechada en el instante en el que deja de ser útil. Para que esta lógica instrumental se imponga, es preciso recortar todos los lazos que me vinculan al mundo. Es necesario activar la desafección y la separación. Si esto es así, entonces, la pregunta que aparece de forma apremiante es: ¿cómo hacer para que la vida vuelva a ser significativa, importe, de modo que el vínculo pueda ser deseado, cultivado? ¿Cómo hacer para que el dolor y la muerte innecesarias no sean normalizadas? Hay que tener en cuenta que, ante una realidad de sufrimiento, no resulta fácil afectarse, abrir un lugar para el otro. Entonces, la pregunta se complica todavía más, porque no se trata solo de afectarnos nuevamente, sino de entender cómo hacerlo puede ser soportable cuando no solo es fuente de placer, sino de daño. Precisamente aquí es donde la vulnerabilidad nace como una perspectiva necesaria para transformar este mundo-catástrofe.

### **¿De qué manera la vulnerabilidad ontológica puede ser motor para la transformación?**

Los discursos sociales sobre la vulnerabilidad han ido enfocados a diseñar políticas de compensación para aquellos colectivos considerados «vulnerables». La vulnerabilidad, en el mejor de los casos, suele ser entendida como una situación efecto de la violencia, la injusticia o la pobreza. En el peor, como una condición asociada casi por naturaleza a determinados colectivos sociales, como si se tratase de una cualidad que les es intrínseca. Cuando pensamos la vulnerabilidad como algo impuesto por el discurso institucional o como cualidad de algunos grupos, los esfuerzos suelen dirigirse a diseñar políticas de contención. Por ejemplo: planes integrales contra la pobreza o contra la violencia de género. Las contradicciones y límites de este enfoque, que refuerzan y reconstruyen la

vulnerabilidad como identidad, en contextos donde las dinámicas estructurales del poder son la causa de la desigualdad, no significan que no puedan ser necesarios en algunos momentos. Sin embargo, es importante salir de lo inmediato porque, de lo contrario, se asume que, una vez contenida, la vulnerabilidad desaparecerá, permitiendo el acceso a un estado definitivo de invulnerabilidad. Pero, ¿es posible realmente una vida exenta de daño? ¿No presupone esta aspiración una posición idealista y descorporeizada? ¿Y si la vulnerabilidad fuese, además de la consecuencia de una imposición externa que debe minimizarse, una condición de la existencia de la que no es posible escapar, en el sentido ontológico propuesto por Emmanuel Lévinas? ¿Cuáles serían las consecuencias filosóficas y políticas de este punto de partida?

La filósofa Adriana Cavarero ha recuperado la vulnerabilidad para comprenderla no solo negativamente, vinculada a la violencia, sino también al nacimiento y al cuidado. Cavarero enfatiza los dos polos inscritos en la condición de vulnerabilidad: la herida y la cura. «En cuanto vulnerable, expuesto al otro, el cuerpo singular se manifiesta irremediabilmente en ambas respuestas» (2007/2009, p. 43). Las dos están presentes en la vulnerabilidad, pero la interpretación usual del término suele recoger exclusivamente la primera respuesta, entendida como exposición unilateral a la herida. En este sentido, la vulnerabilidad se piensa solamente ligada al daño y a la víctima: ser vulnerable implicaría asumir una posible herida frente a la que poco o nada podemos hacer. Vulnerabilidad parecería indicar la experiencia de alguien que es víctima, pero entendida como objeto pasivo de ese daño.

Sin embargo, el concepto de vulnerabilidad puede ser leído como condición más allá del daño. Porque es la posibilidad de ser atendido, curado, cuidado. La vulnerabilidad es la mano tendida: porque soy vulnerable es por lo que necesito tu mano. Emerge la posibilidad de arropar esa vida concreta expuesta a la intemperie. Pero, para responder a quien tiende la mano, dice Cavarero, necesito moverme corporalmente, inclinarme, torcerme. Es ahí, en esa

inclinación corporal, que se disipa la verticalidad inicial, donde Cavarero encuentra una virtud frente al estado hegemónico de rectitud. La rectitud es la postura propia del Yo —Cavarero recuerda con Virginia Woolf que, en inglés, Yo, se escribe “I”, gráfica de una línea absolutamente recta, aparentemente inquebrantable, que «oscurece los contenidos que caen bajo el contorno de su sombra» (Cavarero, 2022, p. 74)—; la postura propia del Yo que dice bastarse a sí mismo y que es incapaz de inclinarse por miedo a salirse de su eje, a sufrir desestabilización. Se trata de un sujeto, afirma Cavarero, que no se inclina, que se mantiene erguido. La rectitud del “I” sería una geometría contraria a la vulnerabilidad.

Por otra parte, Judith Butler toma la figura del militar que representa la máxima fantasía de invulnerabilidad. El orden militar se basa en un estado ilusorio (¿alucinatorio?) en el que no existe la vulnerabilidad, aunque esta ilusión se sostiene a costa de minimizar la precariedad del poder maximizándolo sobre otros. Aquí se produce lo que Butler (2010) entiende como *distribución diferencial de la precariedad*:

Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se consideran susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte. (p. 45)

Las prácticas sistemáticas de represión, guerra y torturas que se extienden por el mundo reabren preguntas acerca de los modos cada vez más violentos de vulnerar a las poblaciones, y de la militarización y la extensión de las guerras informales en nuestras sociedades. Para Butler, la distribución diferencial de la vulnerabilidad es posible simulando la invulnerabilidad de una parte, aquella que cree que es posible mantener la distancia y la soberanía frente a todo lo que la rodea. La figura del militar es, finalmente, la gran representación masculina de la rectitud.

Tanto la crítica de la rectitud del sujeto que propone Adriana Cavarero como la distribución de la vulnerabilidad a la que se refiere Butler permiten dejar de entender la vulnerabilidad como la cualidad asignada a un determinado colectivo social —los grupos vulnerables que siempre son los otros: migrantes, personas sin recursos, víctimas de abuso, etc.— y comprenderla como una condición ontológica en la línea de Lévinas. La vulnerabilidad no sería entonces la propiedad de algunas personas en situación de desventaja, sino un elemento fundamental de lo humano. Esta condición me recuerda que soy dependiente, pero dependiente en un sentido estructural, no como circunstancia pasajera. Esta dependencia es precisamente contra la que Kant protestaba para restablecer la autonomía del sujeto moral. Dice Cavarero (2022):

Kant sabe perfectamente que cualquier inclinación nos empuja al exterior, nos lleva fuera del yo, y se atiene por eso con rigor a un modelo en el cual el yo, bien sostenido en su eje, derecho y aplomado sobre sí, evita inclinarse sobre objetos y personas. Sobre todo, como es obvio, evita inclinarse sobre personas: porque entonces, se abriría una escena realmente inquietante, donde otro depende de mí, con el riesgo de que yo dependa a su vez de otro, y, como por efecto caprichoso de un gesto infantil, toda la construcción de la autonomía del sujeto quedaría desecha. (p. 68)

Lejos de la autonomía incontaminada, me descubro dependiente de estructuras externas que necesito para existir, pero no en un sentido derivado, como si hubiese algo del Yo que pre-existe a dichas estructuras, sino que estas forman desde el inicio lo que soy. Los lazos primarios, la mirada del otro, el lenguaje, las normas sociales o la materialidad que me sostiene son lo que constituye mi propia existencia. Y si eso de lo que dependo, lejos de ser producto de mi decisión, no está en mis manos, significa que puede no darse; no está garantizado, y entonces, mi propia vida puede tanto ser protegida por otras personas como estar en peligro. Pensemos en las infancias LGBTQ+ que no son reconocidas

simbólicamente por la sociedad ni, muchas veces, acogidas por sus propias familias; o en las niñas y adolescentes que son abusadas en sus entornos familiares, en aquellos que deben ser espacios de cobijo y protección; o en los territorios contaminados por las mineras donde no hay agua potable disponible para la población. En todos estos casos, puede afirmarse, con Jutidh Butler (2015/2017), que las condiciones infraestructurales para la vida no están dadas.

Cuando asumimos la vulnerabilidad en este sentido ontológico, se hace necesario dar un paso que es político en un sentido primario: si entendemos que «vivir» no es algo que pueda darse por sentado, que no se trata de un estado terminado o una sustancia en la que nos instalamos, sino un proceso que debe ser cultivado, procurado, entonces es prioritario construir las condiciones a partir de las que la vida puede emerger y desarrollarse. Esto tiene consecuencias importantes: si mi existencia depende de algo que no es Yo, significa que los intentos de fundar un sujeto cerrado sobre sí mismo, un sujeto soberano y autosuficiente, se complican. Esta idea es profundamente contraria a la de los discursos neoliberales que insisten en que el trabajo individual determina lo que podemos llegar a ser, promulgando una ética neoliberal del sacrificio y la culpa —si no lo consigo es que no me esforcé suficiente—. Significa que hay algo de la política, de la manera en la que decidimos organizar la vida común, que está directamente implicado en que mi propia existencia tenga lugar y pueda ser desplegada. Hay, por tanto, una falta de autosuficiencia y de soberanía que acompañan siempre la vida, incluso aunque nos encontremos con condiciones sociales óptimas. En este sentido, la vulnerabilidad no es solo un efecto del poder, intensificado por determinadas decisiones políticas, sino, además, un rasgo constitutivo de lo que somos. Debido a que la vulnerabilidad es ontológica, la política reaparece como una parte fundamental de lo humano; al mismo tiempo, la política nunca podrá eliminar completamente la vulnerabilidad propia de lo humano.

Cuando consideramos esta condición, cambian las preguntas. Ya no son las del contrato que deben firmar individuos racionales, libres y autónomos. No se trata del derecho, sino de una dimensión que lo antecede: las condiciones compartidas que hacen posible la vida, el *entre* en el que surge esta, la interdependencia que me ata de manera precaria y no definitiva al mundo del que formo parte, sin la que mi Yo no puede ser de ningún modo. La pregunta central es: ¿cómo vamos a transformarlo todo para garantizar y procurar el cuidado de la vida, que es condición para que sea posible cualquier vida, no solo la mía? Si vivir es formar parte de un entrettejimiento compartido, es ser algo de ese tejido, entonces la pregunta por las condiciones que hacen viable la vida es acerca de cualquier vida, porque la mía está inevitablemente entrelazada y sostenida por otras.

En este punto, podemos afirmar que el reconocimiento de la ontología de la vulnerabilidad es la garantía de que podamos salir de la máquina hiperproductivista basada en la ontología del individuo que mencionamos más arriba. El desafío que surge aquí, en el contexto actual de profunda crisis, es: ¿podemos, en lugar de imaginar el final del mundo, en lugar de emplear la fuerza del pensamiento para reproducir el goce del exterminio, dirigir esta fuerza hacia la elaboración de las condiciones que hacen posible la vida? ¿Dirigir la fuerza del pensamiento a poner en marcha comunidades de cuidado de la vida vulnerable?

#### **DISCUSIÓN EN LA TEORÍA CRÍTICA FEMINISTA PARA CAMINAR HACIA UNA POLÍTICA RADICAL DEL CUIDADO**

Cuando hablamos de cuidado es importante tener en cuenta que los discursos que rescatan su importancia lo hacen generalmente demandando al Estado en calidad de principal proveedor, como si el desafío solo fuese suplir carencias con las políticas de bienestar, en lugar de considerarlo como palanca de transformación más profunda. A esto hay que añadir que el cuidado permanece preso del imaginario femenino-materno, pese a los incontables



esfuerzos de las feministas. Si bien ha sido importante recuperar su valor históricamente negado, se corre el riesgo de reificar la figura materna, altamente problemática por haber sido construida desde la lógica del sacrificio. La madre es, en realidad, el lugar en el que recaen las sistemáticas desresponsabilidades de cuidado del conjunto de la sociedad. Por último, el concepto de cuidado, igual que sucede con la vulnerabilidad, permanece atrapado semánticamente en emociones negativas como obligación, deber y culpa. Es casi imposible no asociarlo a estas emociones debido a su devaluación simbólica a lo largo de la historia. La cultura del cuidado en Occidente lo ha confinado a la familia, donde las mujeres fueron disciplinadas para cumplir su función de cuidadoras de manera intensiva. Uno de los grandes retos es, entonces, activar el cuidado como imaginación política propositiva, creativa. Entenderlo no solo como la obligación que sigue cuando identificamos los vínculos de dependencia, sino también como resultado de una libertad que nace consciente del *entre* en el que somos. ¿Es posible que una nueva imaginación política surja reconociendo mi dependencia estructural respecto a los otros? ¿Afirmar la necesidad de cuidado puede ser motivo de ampliación de mi propia libertad? Estas cuestiones requieren introducir algunos matices clave en la discusión sobre el cuidado dentro de la teoría feminista, entendida esta como teoría preocupada por una crítica profunda más allá de la equiparación de los derechos de las mujeres o del manido —y vacío— discurso de la igualdad de género.

### **Primer matiz: cuidado e igualdad radical**

Cuando observamos la realidad desde la perspectiva de quién tiene o no capacidad de resolver su condición de vulnerabilidad (capacidad de acceso al cuidado), encontramos un nuevo antagonismo social entre dos grandes grupos: por una parte, aquel que tiene acceso a cuidados dignos (agua limpia, alimentos orgánicos, cuidados médicos, entornos no contaminados, disposición de otras personas para resolver las tareas domésticas y la atención

de dependientes); por otra, el amplio grupo social que, por el contrario, no los tiene garantizados y deberá inventar estrategias cotidianas y precarias para alcanzarlos. Mientras el primer grupo se sostiene como si no dependiese de nadie ni nada —reproduciendo una ficción de invulnerabilidad—, el segundo se vuelve cada vez más vulnerable debido a su exposición a la precariedad, las enfermedades, la incertidumbre y el empobrecimiento. Esta distinción se articula en una estratificación social de los cuerpos, según su origen, clase y género: las mujeres son las más expuestas a formar parte del segundo grupo, debido al mandato de cuidar y a la desigualdad de género; dentro del grupo de las mujeres, indígenas y racializadas, muchas veces sin otras opciones de empleo que «servir» en otros hogares; dentro de estas, las más empobrecidas (por ejemplo, las mujeres indígenas que abandonaron sus comunidades para trabajar en las grandes urbes); y, por supuesto, las personas que no se ajustan a los géneros establecidos tienen más posibilidades de caer en el segundo grupo, ser cuidadoras, pero no tener en cambio a nadie quien cuide de ellas. Hay un nexo entre no tener acceso garantizado a cuidados, la desigualdad y la exclusión: cuidar de otros me sitúa en desventaja respecto a todo tipo de asuntos públicos, valorados socialmente, además de que las condiciones del cuidado —invisibilidad, falta de reconocimiento o ausencia de derechos—, empujan a la exclusión. Un nexo que debemos deshacer.

Por tanto, primer matiz fundamental: no basta solo con afirmar la vulnerabilidad constitutiva como un descubrimiento que automáticamente produciría mejores acciones éticas y políticas, sino que esta afirmación debe ir acompañada de la exigencia de la igualdad radical, de una práctica aquí y ahora que ponga freno a esta diferenciación injusta. Decir igualdad radical significa, en este caso, defender una noción igualitaria contraria a sus dos formas clásicas: como equiparación de derechos y como idea utópica. La igualdad radical implica reconocer la diversidad, por lo que no hay derechos completamente dados que sirvan para

todos de antemano, sino que probablemente deberán ser inventados e implicarán nuevos desafíos —como muestra el caso de las legislaciones de derechos trans o de las empleadas de hogar que han ido formulando demandas antes inexistentes a partir de sus experiencias particulares—. Por otro lado, la igualdad es una práctica situada: no se trata de un deseo a futuro, de esperar a que el Estado la materialice, sino de su concreción en el día a día pese a las desigualdades existentes (por ejemplo, reconociendo la palabra de las personas indocumentadas o de las trabajadoras sexuales con la misma integridad y valor que la de cualquier otra persona).

### **Segundo matiz: vulnerabilidad como desafío colectivo**

Como argumenta Adriana Cavarero, la vulnerabilidad remite a quién: quién se hace cargo del cuidado del cuerpo vulnerable; quién tiende la mano ante la herida; quién se inclina. «Decir que el neonato, testimonio de nuestra condición de seres puestos al desnudo desde el inicio, depende no es todavía suficiente si se omite decir de quién depende» (Cavarero, 2014, p. 33). Cavarero recupera la figura de la madre que tiende la mano, que se inclina y lo hace para sostener la vida —y, por lo tanto, permite desacoplar vulnerabilidad de violencia, muerte y guerra, es decir, la desacopla desde su origen del imaginario hobbesiano—. Aquí aparece la figura materna como aquella dispuesta a tenderse, «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 inerte» (Cavarero, 2014, p. 36). Cavarero encuentra aquí una posible salida a la violencia en la medida en que esta inclinación, al desestabilizar el presupuesto de autonomía kantiano —la rectitud de la razón—, permite imaginar lo humano desde otro lugar. ¿No representaría este otro arquetipo postural en su disposición hacia el tú el antagonismo de la figura del militar en su permanente ensimismamiento del yo invulnerable? Sin embargo, la figura de la madre podría resultar problemática porque lo femenino-materno se ha construido históricamente desde

la desigualdad (la entrega al otro como obligación de ser de lo femenino que tan magistralmente describió Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*). ¿Y si la madre se inclina solo ante la certeza de que no habrá otro «quién» que vaya a hacerlo en su lugar? ¿No se estaría reificando una figura marcada social e históricamente por el sacrificio? En este aspecto corremos el riesgo de reducir la vulnerabilidad a una predisposición ética-individual.

El matiz que podemos hacer aquí es cuestionar esta reducción y recuperar el quién de la vulnerabilidad como un asunto que ya no es ético e individual, sino que es político y colectivo, que nos permita contar con el gesto corporal del inclinarse, interrogar quién se inclina, pero sin perder de vista, al mismo tiempo, las estructuras que obligan, posibilitan o empujan a hacerlo. ¿Cómo organizar las condiciones materiales que sostienen la vida de un modo igualitario y que, en lugar de la lógica del sacrificio, el cuidado imprima potencia, ampliación de lo que somos? ¿Qué permite vivir de tal modo que se garantice el cuidado de los cuerpos en su radical diversidad sin reproducir las antiguas condiciones de desigualdad? Cualquier propuesta filosófico-política sobre el cuidado debe considerar la estructura desigual en la que se inserta el reparto injusto de la responsabilidad del cuidado a lo largo del planeta. Si debemos inclinarnos, debemos pensar, al mismo tiempo, cómo reorganizaremos las prioridades y responsabilidades sociales para que no se inclinen solo quienes lo han hecho a lo largo de la historia.

### **Tercer matiz: la pregunta por la vida común**

Si la vulnerabilidad remite a un asunto político y colectivo, entonces está ligada a la pregunta por el vivir en común. Si, como vimos más arriba, entendemos la vulnerabilidad como una exposición a la intemperie de la que no es posible escapar, no hay nada que nos permita dar por supuesto que, automáticamente, la relación a la que nos abre, de forma abrupta y no elegida, será buena en sí misma. La interdependencia no tiene ningún contenido moral.

Afirmar que mi vida está entrelazada inevitablemente a otras y que depende de otras no basta, porque esa interdependencia también es el lugar donde se genera la violencia que puede dañarme. Y precisamente por este riesgo, la filosofía de la vulnerabilidad debe ser crítica: debe preguntar cómo dar forma a la interdependencia para que no vuelva a traducirse en formas destructivas o monstruosas que aniquilen la existencia de determinadas vidas, como tanto insistió Emmanuel Lévinas.

Entonces, este último matiz nos recuerda que el desafío más importante es un desafío creativo por reinventar los modos de ser, los modos de estar en comunidad, los modos de cuidar, los modos de entrelazamiento: ¿cómo vivir juntas, juntos, junes, y hacerlo no solo frenando la violencia, no solo sobreviviendo entre las ruinas de este mundo-catástrofe, sino sentando las bases de una vida deseable? ¿Podemos imaginar una comunidad de cuidado como impulso creativo *por venir*? La filosofía de la vulnerabilidad crítica está estrechamente vinculada con la capacidad de repensar en un sentido profundo qué significa vivir, entendiendo «vivir» no como la acción de la voluntad individual que presupone la democracia liberal, sino como el espacio común que antecede a cada vida singular y la llena de posibilidades.

Por tanto, los tres matices propuestos son: reivindicar la igualdad radical aquí y ahora frente a la estratificación del acceso al cuidado; recuperar la dimensión colectiva y política de la vulnerabilidad; y vincular la vulnerabilidad con la potencia creativa de reinventar la vida común. Estos tres matices hay que leerlos como un antídoto frente a la crisis mencionada más arriba que tiene en su epicentro la redefinición de la vida en términos de instrumentalización y desafección.

Recordemos que *curar* se relaciona etimológicamente con *cuidar* (*curatus*, curar, es el participio pasado de *curare*, cuidar). Cuidar es, entonces, abrazar, atender, curar una herida que puede ser propia o de otra persona. Y cuidar, además de mantener esta conexión con *curar*, proviene de *cogitatus*, reflexión, pensamiento. Este

último nexa parece indicar que no se puede cuidar de un modo adecuado si no lo acompañamos de un acto reflexivo, pero un acto reflexivo que, es importante enfatizar, implica el cuerpo. Cuidar es, entonces, ampliar nuestro conocimiento no solo racional, sino también sensible hasta algo que está fuera de nosotros, algo que saca al Yo del sí mismo: me acerco a ti para cuidarte, y, en ese movimiento, descubro que mis límites corporales se amplían, mi sensibilidad se expande. Parece entonces que cuidar llama a una filosofía incapaz de ser especulación sin cuerpo. Esta incapacidad de ignorar la materialidad se extiende más allá de los cuerpos humanos, de modo que implica necesariamente a otros seres, a la Tierra en su conjunto: se trata de una filosofía que siempre conoce y observa desde alguna parte, se inscribe en un territorio. El cuidado invita, por tanto, a una filosofía que no es sin cuerpo, que no es sin Tierra, y esto indica que es una filosofía atravesada por la Diferencia: el cuerpo inscribe la Diferencia en el sujeto, la Tierra amenaza con su Diferencia la proyección ilimitada del Yo como Mismidad —la irrupción de Gaia a la que se refiere, entre otros, Isabell Stengers (2017)—, la alteridad amenaza la tranquilidad del sujeto moderno y socava profundamente su soberanía. Y para que la filosofía no sea sin Diferencia debe también poner en el centro la escucha. «*Cogitatus*», en su relación con cuidar, tendría muy poco que ver con ese Yo erguido, completamente recto, que se basta a sí mismo, porque se trata de atender un vínculo más allá del Yo que debe ser reconocido, alimentado, pese a que nunca podamos saberlo todo de este vínculo y debamos insistir en él sin garantías. Una comunidad ensimismada, incapaz de escuchar el cuerpo, la Tierra, la Diferencia, no parecería capaz de cuidar.

Necesitamos pensar urgentemente la forma que tendrían las comunidades que sí son capaces de cuidar, de hacerse cargo de esos vínculos que nos obligan a inclinarnos. La política radical del cuidado es una llamada urgente a no soltarnos la mano cuando todo parece dispuesto a que sí lo hagamos. Es una llamada a recuperar la política como construcción igualitaria de los pueblos, donde

«pueblo» no es una *entelequia* abstracta, sino la enorme variedad de sujetos que desmontan las representaciones hegemónicas de lo humano. La política radical del cuidado rehace otra relación entre lo existente; es una llamada a que, en lugar de declarar el final de nuestro mundo, de dirigir el goce al exterminio o la impotencia, declaremos su transformación. Activar esta política radical del cuidado en todos los niveles —institucional, social, colectivo, cotidiano— requiere de una profunda transformación subjetiva, así como de un cultivo de la amistad y la generosidad política por hacer entre diferentes. Poner en marcha esta política radical del cuidado, desde un reconocimiento crítico de la vulnerabilidad ontológica, que permita repensar lo que somos, es quizá una de las tareas más urgentes que el pensamiento feminista contemporáneo está poniendo sobre la mesa, la gran sacudida con la que nos convoca, y que debe ser procurada con todas nuestras fuerzas para desplazar el despliegue de este mundo-catástrofe hacia un horizonte de esperanza compartido.

## REFERENCIAS

- Braidotti, R. (2006). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, España: Gedisa.
- Brown, W. (2015/2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. (Trad. de Víctor Altamirano). México: Malpaso.
- Butler, J. (2004/2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. (Trad. de Fermín Rodríguez). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas no lloradas*. (Trad. de Bernardo Moreno Carrillo). Madrid, España: Espasa Libros.
- Butler, J. (2015/2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (Trad. de María José Viejo). Barcelona, España: Paidós.
- Cavarero, A. (2007/2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. (Trad. de Saleta del Salvador Agra). Barcelona, España: Anthropos.

- Cavarero, A. (2014), «Inclinaciones desequilibradas», en Saez, Begoña (ed.) (2014). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona, España: Icaria.
- Cavarero, A. (2022). *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. (Trad. de Maniel Ignacio Moyano). Barcelona, España: Fragmenta Editorial.
- Danowski, D. y Viveros de Castro, E. (2017). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre miedos y fines*. (Trad. de Rodrigo Álvarez). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Derrida, J. (2005). *Canallas, dos ensayos sobre la razón*. (Trad. de Cristina de Peretti). Madrid, España: Trotta.
- Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*. México/Madrid: Bajo Tierra/Traficantes de Sueños.
- Haraway, D. (1991/1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. La reinención de la naturaleza. (Trad. de Manuel Talens). Madrid, España: Cátedra.
- Irigaray, L. (1977/2009). *Este sexo que no es uno*. (Trad. de Raúl Sánchez Cedillo). Madrid, España: Akal.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Alianza (edición y estudio a cargo de Roberto R. Aramayo).
- Lévinas, E. (1978/2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca. (Trad. de Antonio Pintor Ramos). Salamanca: Sígueme.
- Librería Mujeres de Milán. (2006). *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra con el final del patriarcado 1973-1996*. Madrid, España: Horas y horas.
- Linsalata, L.; Lorena Navarro, M.; Cornejo, A. y Gutiérrez Aguilar: «Pensar lo común desde la clave de la interdependencia», en La Pública.Net, revista de la Fundación Sentit Comú, núm. 2, abril de 2023, pp. 39-45.
- Orozco, A. y Gil, Silvia L. (2011), *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidado*. Madrid: ONU-Mujeres.
- Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Apuntes sobre el conflicto capital/vida*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Sontag, S. (1972/2024). *De las mujeres*. (Trad. de Juan Goytoso). Barcelona, España: Debate.
- Stengers, I. (2017). *En tiempo de catástrofe. Cómo resistir a la barbarie que viene*. (Trad. de Víctor Goldstein). Madrid, España: NED.