

Vulnerabilidad y sostenibilidad: ¿Opuestos o complementarios?

Alicia GARCIA RUIZ

Universidad de Barcelona.

Consideraciones preliminares

En los últimos años, el concepto de “vulnerabilidad” ha adquirido una creciente relevancia en el debate ético y político. En muchos casos, esta noción aparece acompañada de un entramado conceptual formado por ideas tales como el cuidado, lo común o la interdependencia. En este trabajo nos planteamos conectarla específicamente con la idea de *sostenibilidad*. La razón estriba en que en la actualidad la conexión entre vulnerabilidad y sostenibilidad se realiza de una forma particularmente perversa: están siendo sistemática y estructuralmente vulnerados aquellos seres humanos cuyas necesidades no se consideran primarias en los cálculos de sostenibilidad económica sobre los que se programa el funcionamiento de los sistemas de bienestar público.

Lo primero que es necesario preguntarse es a qué idea de sostenibilidad se refieren tales cálculos. Dado que la palabra “sostenibilidad”, como muchos otros términos, ha sido semánticamente confiscada para acabar por referirla a una lógica de carácter económico, lo que aquí se plantea es la necesidad de una reapropiación de la misma, que permita sustraerla a la racionalidad de la acción sujeta a interés económico y reubicarla en una perspectiva relacional más amplia. Esto no significa pasar por alto el importante impacto económico que tienen las actividades relacionadas con los cuidados, sino precisamente reclamar la injusticia latente en esta situación, pues nos encontramos aquí con una desconcertante paradoja: un conjunto de prácticas que de hecho tienen un impacto económico muy significativo son invisibilizadas y menospreciadas como si no constituyeran actividades económicamente productivas y para justificar este menoscabo se apela precisamente a una idea de sostenibilidad de carácter economicista. Se arguye que un mayor apoyo público a los usuarios y donadores de este tipo de cuidados es un dispendio que la economía nacional no se puede permitir; en otras palabras, que no son “sostenibles”.

Es preciso reconectar de otro modo estos dos conceptos, vulnerabilidad y sostenibilidad, a través de una perspectiva sobre el segundo que los sustraiga a una lógica del interés que lo ha transformado en mero criterio de eficiencia económica, para restituirlo a una lógica del don, que en modo alguno implica, hay que advertirlo, situar estas actividades en el ámbito caritativo. Lo que aquí pretendemos es más bien relanzar la idea de sostenibilidad como *sustentación mutua*, en una perspectiva no lejana a la que Kant mantenía al atribuir al “respeto” el carácter de máxima moral que prohíbe expresamente el sometimiento de cualquier ser humano a una condición instrumental.

Entendemos que subrayar las dimensiones y consecuencias contenidas en la noción de vulnerabilidad puede ser una ayuda fundamental en esta línea de trabajo. Afirmar que somos “vulnerables” como una condición universal implica el reconocimiento de una fragilidad fundamental en todos nosotros, radicada en nuestra dependencia mutua y que se lleva a cabo tanto intra como intergeneracionalmente. Reconocimiento que parte de una constatación en realidad bastante simple: ningún ser humano se basta a sí mismo. Todos sin excepción, y no sólo los afectados por algún tipo de dolencia incapacitante hemos sido y volveremos a ser dependientes, desde la infancia hasta la vejez. A pesar de ello, el enfoque estándar de los derechos y del reparto de la riqueza social continúa concibiéndose sólo desde las situaciones de plenitud física de sujetos en edad productiva. Esta perspectiva simplificadora actúa como un fotograma que congela el verdadero movimiento que caracteriza la moviola de la vida humana. La constelación de desafíos relativos a la vulnerabilidad no es simplemente el problema de los *otros*, esos a los que les ha tocado el infortunio de la dependencia. Todos somos o seremos sujetos, potenciales o efectivos, de las situaciones relacionadas con la perspectiva de la vulnerabilidad.

En esta perspectiva es donde se inscriben las prácticas del cuidado, cuya creciente atención surge históricamente como reacción contra el trasfondo neoliberal de los ochenta, caracterizado por el triunfo de la figura del emprendedor y la absoluta desregulación de los mercados. Se trata, como es sabido, de un periodo de glorificación de la ley del más fuerte y del más adaptado. Hoy, a la luz de los efectos dañinos desencadenados por estos paradigmas, las reflexiones sobre el cuidado cuestionan severamente una serie de presupuestos que no sólo continúan vigentes sino que constituyen las líneas rectoras del diseño institucional para las próximas décadas. Es preciso abordar su crítica cuanto antes. Parece claro que, de continuar por este camino, lo que en un futuro próximo quede de un Estado social no sólo habrá de hacer frente a nuevas formas de vulnerabilidad debidas al empobrecimiento y al envejecimiento de la población, sino que lo hará sobre un tejido social ya maltrecho. No es que estas situaciones sean nuevas, es que nunca se fueron: simplemente no eran percibidas con los paradigmas políticos predominantes.

Las prácticas del cuidado serán cada vez más relevantes, dada la vulnerabilidad potencial generalizada en todos nosotros y los formidables retos que plantean la demografía y la extensión de la desigualdad. Sin embargo, la respuesta institucional más común frente a su papel crucial en las dinámicas profundas de la reproducción social ha sido el menosprecio, la falta de remuneración y de organización social de estas actividades. Lo que viene podría ser aún peor: tradicionalmente confinadas al ámbito invisible de lo familiar, de su feminización y de su justificación en términos de afectividad o benevolencia, ahora serán además sometidas a un darwinismo social, al sálvese quien pueda y/o tenga medios para pagar el cuidado que precisan sus seres cercanos o él mismo.

Es preciso realizar una profunda revisión de diversos presupuestos ontológicos, morales y políticos que rigen nuestra vida en común, tal como abordaremos en las tres siguientes partes

de este texto. Nuestras sociedades todavía no disponen en gran medida de lenguajes y conceptos adecuados a esta forma de percibir nuestra vulnerabilidad, que nos permitan expresar un nuevo cuadro de inteligibilidad necesario para articular políticas efectivas de respuesta a este desafío, bajo premisas y modalidades de socialización diferentes a las que nos han conducido a la conflictiva e injusta situación actual. En suma, estamos forzados tanto a exigir como a proponer una reformulación de la cuestión del vínculo social, que debe abordar hasta sus últimas consecuencias la realidad de los seres humanos como seres relacionales y, de manera muy específica, hacerlo desde la perspectiva de su corporalidad, dado que no es casual que esta dimensión habitualmente relegada a la invisibilidad en el marco del pensamiento filosófico moderno hoy sea precisamente el escenario clave sobre el que hoy se ejercen no sólo la más descarada expropiación de riqueza sino también las formas más extremas y gratuitas de violencia. Sólo a partir de estos replanteamientos radicales se podrá promover la articulación de políticas públicas de protección de personas sobre el horizonte de una igualdad compleja y real, respecto a la cual no sólo se formulen unos derechos en abstracto sino que se diseñen marcos normativos sensibles a las capacidades reales y cotidianas para ejercerlos.

Parece claro que todo lo anterior requiere, en última instancia, una concepción diferente del ser humano, una antropología distinta que bien podría inscribirse en el proyecto al que se refería Michel Foucault como una “ontología de nosotros mismos”. Una perspectiva semejante requiere una mirada ética a nuestra condición compartida de vulnerabilidad que la combine con una respuesta a la constatación ontológica de que somos seres esencialmente relacionales. Nuestra relacionalidad abarca no sólo el hecho de ser interdependientes sobre el horizonte de un beneficio cooperativo mutuo o de una común exposición al daño provocado por otros sino también, de modo decisivo, un caso especial: aquella condición dependiente en la que no entra en juego ningún tipo de expectativa de contraprestación, donde no rige esa lógica de lo social. Este caso límite, lejos de ser una desviación respecto a situaciones “normales” con arreglo a los cuales se construyen propuestas normativas y figuras de la justicia de carácter impersonal y tipificado, es el que precisamente constituye la excepción que fundamenta la nueva norma, en otras palabras, es paradigmático. Hace estallar las fronteras de la economía clásica basada en el beneficio para hacer entrar a la economía en un dominio ético, la lógica del don, a la que se asocian una idea de responsabilidad y de deuda incalculables, puesto que su definición es ontológica, es decir, previa y heterogénea respecto a la magnitud, a la calculabilidad misma. De ahí que una de las preguntas que guían este trabajo sea tan aparentemente insensata como necesaria en el actual estado de cosas: ¿cuánto vale una vida?

Repitémoslo una vez más: los rasgos esenciales de nuestra relacionalidad y las obligaciones éticas vinculadas a los mismos no comparcen en un contraste con situaciones estadísticas medias sino precisamente allí donde no existen parámetros, es decir, en aquellas circunstancias donde estas condiciones o potencialidades faltan o fallan. En el extremo más ilustrativo de esta vulnerabilidad se encuentra el problema que plantean las grandes dependencias, en la medida en que no responden ni al ideal de autonomía ni al paradigma de la reciprocidad. Frente a esta situación humana en la que la vida de un ser está radicalmente en manos de otros, los supuestos de racionalidad y autonomía que presiden buena parte de nuestra tradición política simplemente muestran su insuficiencia de partida. Tanto el modelo contractualista que intenta dar cuenta de los motivos y modalidades de asociación humana, como el paradigma del *homo economicus* autónomo e independiente o incluso la dualidad privado/público quedan severamente puestos en cuestión. Se exige una revisión profunda de

los mismos a la luz de algo similar a lo que Hume denominó las “circunstancias de la justicia” con el añadido ciertamente irónico de que si para el pensador inglés el análisis de tales circunstancias está reñido con cualquier concepción hiperbólica de la justicia aquí estas circunstancias precisamente la reclaman.

Replanteamientos I: ¿Cuánto vale una vida?

Entre otras muchas voces de la filosofía actual, Judith Butler lleva sosteniendo algún tiempo que hemos llegado a un punto en que las vidas no valen nada. No hablamos del coste la vida en lenguaje cotidiano, ni siquiera de la vida como problema filosófico en el marco del pensamiento contemporáneo. Nos referimos a la característica confusión entre valor y precio que marca nuestra época. Cuando la vida tiene un precio lo más probable es que termine por no valer nada. Algunas vidas son ya tan vulnerables, tan invivibles, que ni siquiera su explotación y menos aún su desaparición son percibidas. En otras palabras, son vidas invisibles. Existen vidas que no son del todo –o nunca llegan a serlo- reconocidas como vidas, una situación gravísima ante la cual nadie responde, en el marco una general desresponsabilización social.

Que el problema del valor de la vida se convierta en horizonte fundamental de una época es chocante y fuerza a preguntar antes que nada de qué clase de realidad es aquella donde la vida ahora se encuentra cuestionada de un modo tan brutal. ¿Cómo hemos llegado al extremo de preguntarnos por el valor de la vida? Como expresa Judith Butler en *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, nos enfrentamos a la tarea inaplazable de articular una *nueva comprensión ontológica de la realidad y del ser humano*, que discuta los marcos mismos en los que hoy forjamos nuestra concepción de lo real. La precariedad vital generalizada a la que todos los seres están expuestos en este momento histórico es la noción de base que permite poner en tela de juicio la ontología misma en la que estamos instalados. En principio, parece extraño situar el concepto de ontología en relación con unas determinadas coordenadas históricas, pero como la propia Butler aclara su interés no es un análisis de las estructuras fundamentales del ser sino, trabajando en la línea foucaultiana de la “ontología de nuestro ser presente”, identificar hoy los mecanismos por los que algo o alguien es determinado como existente, mediante normas e instituciones sociales y políticas que organizan e interpretan esta existencia. En este momento de nuestra historia colectiva, la vida es remitida a un régimen no ya solo de producción sino de *producción de existencia*, del que depende que sea percibido como viviente, operación que implica una violencia asombrosa.

Los marcos pueden y deben ser puestos entre paréntesis para contemplar sus efectos. ¿Pero cómo podría realizarse esta exteriorización de nuestra posición epistemológica? La respuesta que explora Butler es situándonos en un punto de vista previo a la operación de conceptualización que operan los marcos sobre la realidad, puesto que no la agotan, dado que no coinciden con ella. Todo marco de inteligibilidad comienza con un recorte sobre la realidad, por la aprehensión que establece un campo perceptivo. Aprehender es precisamente sentir y percibir sensorialmente, de una manera aún no conceptual¹. La aprehensión preconceptual nos informa del hecho mismo del marco, de que se está realizado un recorte sobre una realidad necesariamente más amplia. La aprehensión, por tanto, nos

¹ Podríamos sugerir aquí que nos encontramos ante un desarrollo muy original del conjunto de cuestiones relativas al análisis fenomenológico de la experiencia ante-predicativa (vorprädikative Erfahrung) que intenta abordar Husserl en *Erfahrung und Urteil* y camino que retoma posteriormente Merleau Ponty.

permite percibir aquellas situaciones en las que algo no es reconocido por el mecanismo de reconocimiento que está en funcionamiento. Reivindicando la experiencia sensorial como el modo de aproximación a seres sentientes sobre los que se efectúan operaciones de reconocimiento, Butler reclama una investigación ontológica que parta de la dimensión primaria de la corporalidad, porque sólo de este modo, aprehendiendo preconceptualmente una vida, podemos poner entre paréntesis los regímenes normativos que le asignan o le niegan existencia, que producen su existencia misma en el interior de esos regímenes y llegan a decidir incluso sobre su vida o su muerte.

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia.² 16.

A partir de esta investigación se despliega el esbozo de una ontología social muy diferente a la que permite y propicia la subjetividad moderna. Las redes de dependencia en las que la vida está emplazada y las distintas modalidades de relacionalidad a las que dan lugar no son aquello frente a lo cual el sujeto sale al encuentro o de lo que ha de defenderse sino las fuentes de constitución de su subjetividad. La figura del individuo absoluto, en el sentido etimológico del término “absoluto” que es el de “carente de relación”, se revela de este modo como una insólita abstracción con arreglo a la cual, sin embargo, gira nuestra civilización.

No existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas, lo que implica unas relaciones sociales reproducibles y sostenedoras, así como unas relaciones con el entorno y con formas de vida no humanas consideradas de manera general.³

Evidentemente, esta perspectiva quiebra las fronteras establecidas entre *nomos* y *physis*, razonamiento y afectos, sociedad humana y medio ambiente, animales humanos y no humanos. Aquí la relación con el mundo no se deja expresar mediante oposiciones y antinomias, sino que se revela como un circuito o relación de sustentación mutua, de sostenibilidad, basada en la vulnerabilidad común a lo que sustenta y es sustentado así como en la intercambiabilidad constante de papeles que pone en suspenso cualquier reparto temporal de los mismos. De la misma manera que Butler interpreta de un modo muy específico la investigación ontológica, trasladándose del problema general de identificación de las estructuras del ser al análisis de la producción normativa de la existencia, también interpreta el clásico problema ontológico de la existencia del “mundo” haciendo valer las dimensiones biológicas, afectivas, políticas y medioambientales que nos presentan un mundo vulnerable, hecho de cadenas de vulnerabilidad y afeción que se repiten y entrelazan entre todos los entes, humanos y no humanos. En otras palabras, que forman un mundo desde la perspectiva de seres sentientes, que están dotados de sensibilidad.

² Butler, Judith, *Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2009, p.16.

³ Butler, Judith, *op.cit.*, p.38.

La precariedad, como condición generalizada, se basa en una concepción del cuerpo como algo fundamentalmente dependiente de, y condicionado por, un mundo sostenido y sostenible; y de ahí también que la capacidad de respuesta —y, en última instancia, la responsabilidad— se sitúe en las respuestas afectivas a un mundo que, a la vez, sostiene y determina⁴.

Todo lo anterior nos permite entrever una relación diferente entre ontología y ética. Una correspondencia descriptiva, más que prescriptiva. No necesitamos pensar la ontología bajo una cualidad ética puesto que es la condición de posibilidad de la ética. Buscar en la ontología su eticidad, atribuirle una cualidad adicional de carácter ético, sería intentar dotarla de lo que en realidad ya implica siempre, la relacionalidad. “Tener sensibilidad” no es, pues, una actitud moral elegida, cuya expresión depende de la voluntad, sino la condición misma de la ética. Tal vez se perciba más claramente en la continuidad semántica que existe entre “respeto” y “respectividad.” Esta continuidad pone de manifiesto que antes de una actitud moral voluntariamente asumida el respeto es una condición relacional. Desde esta perspectiva relacional respetar al otro no es administrar la distancia con él sino reconocer su co-existencia y las consecuencias de este hecho.⁵

Si el respeto se caracterizaba kantianamente como la atribución al ser humano de una condición absoluta de fin y nunca de instrumento, la racionalidad económica del tardocapitalismo es la inversión más acabada de esta prohibición: organiza la captación de las capacidades de los seres humanos desde su nacimiento. La *movilización total* del ser humano, en todos sus niveles de existencia y capacidades: corporales, afectivas, cognitivas, es la estructura que ha hecho posible que hoy utilicemos una expresión tan inaudita como la de “recursos humanos”. Todas las formas de relacionalidad humana resultan transformadas en relaciones económicas, abstraídas en la representación económica, absolutizadas como también lo ha sido la idea de individuo. La conversión del ser humano en recurso, en capital humano, constituye el último paso en la implantación de un terrible tipo de política sobre la vida: la biopolítica. En este escenario se ha hecho posible que el siglo XX sea testigo de la exposición creciente a formas de violencia inéditas y extremas. Lo que Etienne Balibar ha descrito como el desencadenamiento en el mundo contemporáneo de una oleada de violencia ultraobjetiva y ultrasubjetiva⁶, caracterizadas por su completa crueldad gratuita, que no tiene ninguna función política refuncionalizable, sino que se limita a ser una naturalización de relaciones de poder y dominación, se entiende desde este punto de vista. La violencia más allá de toda intencionalidad es el gemelo monstruoso de nuestro compromiso ontológico sobre la relacionalidad. Semejante grado de violencia sólo es posible en un mundo donde la percepción ontológica de nuestra relacionalidad constitutiva va camino de desaparecer fatalmente del horizonte de nuestra época, que oscila entre el reino de una objetividad abstracta que rige mecánicamente sin prestar atención a las vidas que aplasta en su curso y el exceso de subjetividades que se autoconciben como señores absolutos sobre la vida y la muerte de otros que ni siquiera son pensados como “otros”.

⁴ Butler, Judith, *op.cit*, p.59

⁵ En Heidegger los modos respectivos o irrespectivos del ser-con-otros no son presentados desde una perspectiva moral, sino descriptiva. Es Hannah Arendt quien les dará una poderosa inflexión ética y política.

⁶ Balibar, Etienne, *La crainte des masses*, Galilee, Paris, 1997, p. 219 y ss.

Replanteamientos II: ¿autónomos y racionales?

Parece fuera de duda la capacidad casi sismográfica que ha demostrado la filosofía feminista para detectar los puntos ciegos y las exclusiones que operan en nuestras tradiciones de pensamiento. Forzada a pensar a contrapelo debido a la propia naturaleza de sus investigaciones, esta práctica filosófica ha sido capaz de identificar problemáticas que antes o después terminan por constituir encrucijadas de debate, que a la postre fuerzan a vigorosos replanteamientos. Es muy probable que las reflexiones sobre el cuidado surgidas en la constelación del pensamiento feminista corran esa misma suerte en los años próximos, a juzgar por la creciente presencia de la temática del cuidado en el debate público.

De momento, parece indicativo de ello el hecho de que un historiador de la ética tan célebre (y conservador) como Alasdair MacIntyre haya dedicado, en un libro acerca de la vulnerabilidad, *Animales racionales y dependientes*, un inusual *mea culpa* atinente a toda la tradición moderna de filosofía moral, hasta el punto de sugerir que “sería bueno recelar de nosotros mismos” en cuanto tradición que literalmente ha pasado por alto la extraordinaria relevancia de este conjunto de cuestiones:

¿Qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana? Y una pregunta adicional: ¿De qué modo deberíamos empezar a responder a esta pregunta? En el campo de la filosofía, generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación. Un punto de partida posible es reconocer que los hábitos mentales que han impedido que los filósofos morales vieran con claridad la importancia de los fenómenos de la aflicción y la dependencia no sólo están ampliamente extendidos, sino que resulta realmente difícil desprenderse de ellos. Al fin y al cabo, son nuestros hábitos y forman parte de un modo de pensar que no proviene sólo de las investigaciones de la filosofía moral, sino que se adquiere como parte de la cultura más amplia que sirve de trasfondo a dichas investigaciones. De manera que sería bueno comenzar recelando de nosotros mismos, puesto que cualquiera que sea el lenguaje filosófico en que se formulen las primeras investigaciones, cualesquiera que sean los recursos filosóficos con que contemos para esbozarlas, estaremos inclinados a pensar de tal manera que nos será difícil comprender cuan sustantivo es el cambio que hace falta en nuestro punto de vista.⁷

Como describe de un modo muy plausible Fabienne Brugère, apoyándose en interpretaciones críticas de pensadoras políticas como Joan Tronto y Carol Gilligan, la incapacidad de la tradición de la filosofía moral para abordar las cuestiones del cuidado se debe al giro de la filosofía práctica operado en Europa durante el siglo XVIII. El desplazamiento al que se refiere Brugère se sitúa en el pasaje desde la filosofía escocesa a la filosofía kantiana. En este paso se opera “una transformación sintomática respecto a la naturaleza del vínculo social: los sentimientos morales ceden su lugar a una moral universalista”.⁸ Las filosofías del cuidado se proponen revertir tal giro hacia modelos racionalistas abstractos, mediante una recuperación de la importancia atribuida a la capacidad perceptiva sensorial frente a los esquemas racionalistas, se trata de “sentir” las relaciones éticas antes de conceptualizarlas de un modo u otro. Consecuentemente, reclaman la relevancia en la vida ética que poseen las actividades realizadas en la vida cotidiana⁹ frente a

⁷ MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 18.

⁸ Brugère, Fabienne, *L'Éthique du "Care"*, PUF, Paris, 2011, p. 59 y ss.

⁹ La “labor” centrada sobre el mantenimiento de las dimensiones corporales en términos arendtianos.

la postergación que han sufrido en modelos de justicia de carácter altamente abstracto, que las han relegado tradicionalmente al ámbito de lo privado.

Explicado de un modo muy somero, sucede que en las iniciales filosofías prácticas sostenidas por la noción de “sentimiento moral” encontramos, con diferentes acentos y abordajes, una perspectiva de los fenómenos morales enraizada en las actividades cotidianas. Estas actividades se llevan a cabo en el marco de lógicas sociales en las que se articula un juego entre razón y sentimientos, de modo que éstos últimos tienen un papel y nada menor en las actividades humanas. No obstante, los modelos de *sympatheia* pronto irán siendo cuestionados a la luz de la relevancia creciente de la problemática del acceso a los datos de la conciencia de otros. Así, la distancia respecto a los sentimientos de los otros crece a medida en que se consolida una visión menos espontáneamente empática de la relación entre individuos. La separación sensible entre conciencias adquiere cada vez mayor relieve, imponiéndose el supuesto de que sólo tenemos acceso a lo que piensan o sienten los otros mediante una proyección imaginaria de carácter analogizante. Así, estas filosofías, inicialmente enraizadas en las prácticas compartidas de sentido, irán revistiéndose de un cariz cada vez más cercano al escepticismo moral, sintomático de un acrecentamiento de la importancia atribuida a la distancia en el curso de las relaciones sociales. De Smith a Kant se opera un paso teórico que abandona la reflexión moral fundamentada sobre la interiorización de la simpatía, en la que de un modo u otro siempre está en juego alguna concepción del *sensus*, por la adopción de un “punto de vista moral” cada vez más abstracto, racionalista. Se reduce progresivamente el peso atribuido a las relaciones con los otros y la perspectiva de la acción, para situar el acento sobre una moral entendida como actividad individual formadora de juicios y relacionada con el pensamiento y la racionalidad. El sentido de las cuestiones morales ya no se adquiere en el curso de las interacciones prácticas cotidianas con otros sino a través de juicios morales formulados desde un punto de vista distanciado y desinteresado. En suma: el peso de la experiencia moral se sitúa más en la razón que en las percepciones.

La concepción de la justicia y la percepción del papel de los principios éticos en la interacción cotidiana entre individuos se ven comprometidos. Para empezar, la idea de justicia se hace progresivamente abstracta y universal. Esto significa que se centra sobre principios impersonales hipotéticamente conducentes a una fundamentación racional de la misma, a costa de enviar las actividades consideradas como no relevantes para esta fundamentación a la esfera cotidiana, como si se tratara de actividades inframorales e infrapolíticas. Ahora bien, desde el punto de vista del enfoque sobre la vulnerabilidad, es precisamente en cada encuentro con el otro, a través de la atención al caso particular, como podemos construir un sentido de la relación con él. El reconocimiento del otro en su alteridad y su singularidad, nos hace “sensibles” a sus necesidades, ya que lo percibimos de una manera corporeizada, particular, situada. Aquí, el razonamiento ético no puede ser regulado a priori, sino de modo singular y contextualizado. Es indecible de antemano, porque se ilumina de modo pragmático en el curso de nuestras interacciones con otros. Mientras que las aproximaciones éticas tradicionales privilegian el momento normativo expresado en reglas, códigos, prohibiciones u obligaciones, la ética de la vulnerabilidad es un “saber prudencial” o vital, un punto de vista sobre una situación que nos interpela.

Avishai Margalit ha distinguido en su libro *La ética del recuerdo*,¹⁰ entre dos modos de plantear las relaciones humanas donde está en juego lo ético. En primer lugar, están aquellas

¹⁰ Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, MA Cambridge, 2003, p. 37 y ss.

interacciones que se plantean en la esfera de la moral y en segundo lugar las relaciones éticas que se entablan en los distintos escenarios vivenciales. Las primeras reposan sobre contenidos mínimos y con un alto nivel de abstracción, mientras que las segundas son densas y afectivas, radicalmente situadas. Las relaciones éticas densas e inscriben en el tiempo y en el espacio, su potencial normativo se determina en y desde el curso de situaciones vividas. La reducción de la relación ética a un asunto de “sujetos racionales” igualmente dotados de autonomía, voluntad y criterios ante-facto resulta por tanto severamente puesta en tela de juicio. Es cierto que la perspectiva “densa” presenta diversos escollos, tales como un posible escoramiento hacia relativismo moral, el riesgo de circunscribir la solidaridad a la proximidad afectiva, o adolecer de criterios de construcción para la identificación objetiva de derechos o la expresión de un ideal de justicia. Pero, tal como la propone Margalit, esta perspectiva en realidad no parece contrapuesta a la primera, sino más bien un modo muy efectivo de enriquecerla y dotarla de contenido. No se opone a la necesidad de cierto grado de impersonalidad en la justicia que pueda garantizar la igualdad. Pero en vez de primar la fuerza despersonalizadora de los enfoques normativos abstractos por encima de los casos particulares, mediante la introducción de la perspectiva de la vulnerabilidad subraya los límites de su alcance y practicabilidad, así como la dirección en la que corregir estos posibles déficits. En cierto modo, añadiríamos nosotros con un acento kantiano, el primer enfoque sin el segundo sería vacío, pero el segundo sin el primero sería ciego.

En definitiva, el fundamento de las relaciones que pone de relieve el enfoque de la vulnerabilidad y la riqueza de situaciones de las que permite dar cuenta, es la importancia que deben cobrar las interacciones de proximidad, puesto que lo que se haya en juego no es otra cosa que la realidad de la acción de un sujeto sobre otro, no necesariamente iguales. En caso de asimetría, permite plantear el problema de que el primero responda o no a las necesidades del segundo. Aquella relación que pasa a primer plano no es la del poder, sino la de la capacidad de respuesta, en otras palabras, la responsabilidad,¹¹ una *responsibility* que sería antes que nada una *response-ability*.

El enfoque del cuidado también permite sortear otros dos escollos importantes. Primero, no sitúa el énfasis sobre la voluntad (que demasiado pronto gira hacia modelos en los que predomina la suposición de igualdad y autodeterminación que no son capacidades al alcance de muchos) y, segundo, tampoco lo hace sobre una perspectiva normativa que priorice la acción como conformidad a una regla. Antes que nada, se sitúa el énfasis sobre un eje pragmático: el aprendizaje que posibilitan la percepción y comprensión de lo que significan para la otra parte estas necesidades y la manera de satisfacerlas. Aquí adquiere un interés crucial la perspectiva del respeto, ya que con frecuencia la satisfacción de esas necesidades puede confiarse a un acto de voluntarismo, transformarse en una obligación mecánica, o incluso desarrollarse sobre un abuso de poder o una actitud paternalista.

En todas estas situaciones hipotéticas lo que se pierde de vista es la dignidad insoslayable de los atendidos. El que haya casos de relaciones humanas que no son inmediatamente trasladables a la figura de la igualdad nos informa de la asimetría real que encontramos en la vida cotidiana, pero sobre todo nos indican la necesidad de hacer posible a las personas que tienen alguna dependencia la posibilidad de ejercer aun así algún tipo de reciprocidad o de reconocer que de hecho lo hacen, en formas específicas. Una última matización respecto a lo

¹¹ Ver al respecto, el concepto de “responsabilidad tutelar” propuesto por A. Campillo en el capítulo titulado “Poder y responsabilidad en la sociedad global”. Campillo, Antonio, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001. Agradezco al autor que me haya facilitado esta referencia.

que acabamos de decir: no se puede olvidar, como veremos, aquellos casos extremos donde ni siquiera esta reciprocidad es posible. Constituyen “grados cero” de la asimetría y la reciprocidad. Por ello, lejos de ser una excepción inabordable, proporcionan la orientación fundamental para la tarea de “hacer recíproco un mundo asimétrico”, en palabras de F. Brugère. Hay dependencias que nunca podrán convertirse en interdependencias y menos aún en independencias. La perspectiva del respeto primaría en estos últimos casos sobre cualquier otro criterio. Lo que parece claro, a la vista de todas las anteriores consideraciones, es que se impone una profunda revisión de nuestras premisas éticas y del papel concedido a la afectividad, a la interacción cotidiana y a la asimetría en la configuración de las mismas. Un enfoque que claramente no ha sido aún introducido en la concepción y diseño de políticas públicas, como a continuación vamos a abordar.

Replanteamientos III: A vueltas con la igualdad.

El tercer y último replanteamiento que abordaremos es el del ideal de justicia del que depende una interpretación diferente de la igualdad, ajustada a la problemática estamos abordando. Hace falta imaginar una nueva concepción universal de la justicia de la misma manera que es preciso imaginar una igualdad compatible con la perspectiva compleja de las distintas dependencias. La corrección de las teorías sobre la justicia y la igualdad debe sin duda alguna efectuar un tránsito desde una igualdad simple a una igualdad compleja. La elección parece establecerse entre dos opciones: seguir sustentando un ideal estandarizador de “igualdad” o plantear una diversidad de “igualdades” sobre las diferencias que de hecho se dan en la vida cotidiana. Lo primero promueve desigualdades, lo segundo no.

Toda reflexión actual sobre la igualdad debe preguntarse quién y bajo qué circunstancias y capacidades puede realizar este ideal ilustrado. En esta línea trabaja la pregunta formulada por Amartya Sen “¿igualdad de qué?” respecto a qué aspecto o aspectos de la condición de una persona deben considerar los igualitaristas como realmente *fundamentales*. Su profunda crítica a los modelos de justicia y bienestar que ignoran de qué capacidades parten las personas para conseguir unas determinadas condiciones de vida fue el punto de partida de un profundo seísmo en la filosofía política y moral a la vista de ciertas insuficiencias detectadas en la concepción de la justicia elaborada por Rawls.

Martha Nussbaum ha orientado de modo muy efectivo esta crítica de los límites de las nociones abstractas de justicia propias de la tradición contractualista hacia la cuestión de la vulnerabilidad, señalando los problemas de justicia social que se plantean entre personas en situación de desigualdad. En su obra *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, aun reconociendo el honesto esfuerzo de Rawls por diseñar mecanismos de corrección de la desigualdad y su concepción del contrato como beneficio mutuo¹², Nussbaum afirma sin ambages que la concepción de partida sobre el vínculo social está mal diseñada. La interpretación de la situación inicial que intenta conceptualizar el artificio de la “posición original” arroja demasiados problemas prácticos a la periferia de la justicia. A su juicio, estos modelos presentan un serio déficit conceptual a la hora de dar cuenta de la justicia social en las relaciones de dependencia y discapacidades. Pese a su admiración por Rawls, Nussbaum se ve forzada a emitir un duro veredicto: el error es de partida y no sirve de nada postergar su abordaje, sino cambiar completamente determinados presupuestos de los que se parte.

¹² Si bien caracterizado en casi todas estas teorías como fundamentalmente económico.

Rawls tiene razón cuando concluye que no hay ninguna solución plausible al problema de la deficiencia mental a partir de una situación inicial de contrato. Pero en el contexto de la teoría política básica no parece correcto posponer este problema. No podemos limitarnos a decir: hemos realizado una parte del trabajo, pero naturalmente faltan otras partes, igualmente básicas, basadas en principios completamente distintos, que se añadirían más adelante. Posponer el problema dejaría grandes áreas de la justicia política sin regular y supondría el reconocimiento de un amplio margen de indeterminación en la teoría actual de la justicia básica. Es más, el problema no es de incompletitud; es de planteamiento.¹³

Eva Feder Kittay, una de las pensadoras que más han guiado las reflexiones de Nussbaum en la línea de la crítica de las limitaciones de los modelos contractualistas, efectúa una formulación ejemplar del desafío al que se enfrenta la teoría política y moral contemporánea en relación con la dependencia y la vulnerabilidad:

Mientras los vínculos de la justicia sean establecidos dentro de relaciones recíprocas entre personas libres e iguales, los seres dependientes continuarán privados de sus derechos de representación, y los trabajadores del ámbito de la dependencia, que son plenamente capaces de otro modo, así como los miembros de la sociedad que cooperan, continuarán compartiendo los diferentes grados de no-representación que padecen los dependientes.¹⁴

En suma, el corolario de la concepción universalista heredada de los modelos contractualistas, con su énfasis sobre la racionalidad más que sobre la relacionalidad y que conciben un espacio social habitado por seres igualmente capacitados para ser “ciudadanos”, es que el ser humano resulta predominantemente conceptualizado desde lo jurídico, como un sujeto para el derecho más que un sujeto con derechos. Sujeto al que se le atribuye exorbitadamente una capacidad de contratar y responsabilidades derivadas de tal capacidad. Tanto las relaciones de justicia como la caracterización del vínculo social quedan de este modo determinadas exclusivamente por la posibilidad de reciprocidad entre personas libres e iguales, caracterizadas como sujetos autónomos y racionales.

Semejante perspectiva no alcanza a reconocer una multitud de situaciones en las que tal reciprocidad no depende de la voluntad sino de unas capacidades que están mermadas. El sistema normativo sostenido por estas lógicas de redistribución y reconocimiento, centradas sobre dispositivos jurídicos que operan en un alto nivel de abstracción, genera una juridificación completa del vínculo social. Aun estando reconocidas formalmente como iguales, esta situación expulsa fuera de los circuitos de ejercicio real de la igualdad, hacia condiciones infrapolíticas difícilmente caracterizables bajo la idea de la “ciudadanía”, a muchas personas que no cumplen con estos criterios.

En virtud de todo lo anterior, no resulta difícil imaginar que en realidad estamos asistiendo a un retorno de la antigua tensión caracterizada por Montesquieu entre ciudadanía activa y pasiva, a una proliferación de fronteras incluso en relación con el ideal universal de justicia, como señala Nussbaum. Montesquieu denominaba “Loi du familie” (Ley del amo)¹⁵ la esfera

¹³ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 149.

¹⁴ Kittay, Eva Feder, *Love's Labour*, Routledge, New York-London, 1999, p.66.

¹⁵ Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*. L.XV, Cap.2 “¿Qué ley civil podría impedir la fuga de un esclavo, siendo así que no forma parte de la sociedad y por consiguiente no le concierne ninguna ley civil? Solo puede

oscura de la privacidad donde no alcanzaban las leyes civiles y en la que se podían originar toda serie de abusos. Como en muchos lugares señala Arendt¹⁶, una importante interpretación de la emancipación de las clases subalternas ha tenido siempre como primera reivindicación salir de la oscuridad de esa esfera privada para alcanzar un reconocimiento público. La experiencia de la vulnerabilidad, que se extiende desde un individuo expuesto a quienes le rodean, ha de ser visibilizada, puesto que estas formas de violencia y desamparo extremas son el último eslabón de una cadena oculta de precariedades, que invisibiliza lo que sucede bajo la oculta dimensión doméstica.

El cuidado es un recurso captable por el sistema capitalista, que logra transformar lo que supone una inversión más o menos voluntaria de esfuerzo o habilidades, en un capital explotable. La utilización de voluntariado como sustituto de las políticas de bienestar social o la falta crónica de remuneración de los cuidadores familiares son ejemplo de cómo se produce una escandalosa expropiación de esa riqueza colectiva. Se pierde, además, la especificidad ética de estas prácticas, metamorfoseándose en capital humano según lógicas de rentabilidad económica mientras se las relega o bien a la esfera del “buenismo” para mantenerlas gratuitas o bien a la invisibilidad y a la desvalorización sistemática, mal pagadas y mal consideradas. Resulta inaceptable que quienes sostienen al sistema no sean sostenidos, puesto que las prácticas sobre las que se apoya, invisible pero decisivamente, la vida social y una cantidad considerable de riqueza están siendo expropiadas.

La vida vulnerable es una categoría que se extiende imparablemente por el mundo contemporáneo no sólo a través de los diversos grados de dependencia sino también por quienes no tienen incluso “derecho a tener derechos” en un régimen de ciudadanía reducido a la juridificación de la condición ciudadana, como los inmigrantes indocumentados o detenidos en frontera sin que se respeten las garantías establecidas por el derecho internacional. La vulnerabilidad está en imparable crecimiento dentro y fuera de las fronteras, situación que Arendt vislumbró con inquietante clarividencia en su texto *Nosotros, los refugiados*. En la coyuntura histórica actual, en la que se multiplican las situaciones de precariedad e incertidumbre en todos los niveles de la existencia humana, se hace más necesario que nunca replantearse que la participación de estas vidas en unos sistemas políticos donde la expresión de la capacidad política en ocasiones se hace imposible, debido a la existencia de situaciones de dominación y/o exclusión que es urgente hacer visibles.

Tal vez hoy día no es posible que los estados ejerzan la capacidad que tuvieron en el pasado para hacer morir, pero sí les es perfectamente posible dejar morir, convirtiendo en invivibles e inviables ciertas vidas más vulnerables que el resto. Como dijo Arendt “La sociedad ha descubierto la discriminación como el gran arma social con el que se puede matar personas sin derramar una gota de sangre”.

estar retenido por una ley de familia, es decir, por la ley del amo.” Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 2004 [1735].

¹⁶ “Apartados [de la presencia política] estaban los trabajadores, quienes “con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría” Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Balibar, Etienne (1997), *La crainte des masses*, Galilee, Paris.
- Brugère, Fabienne (2011) *L’Ethique du “Care”*, PUF, Paris.
- Butler, Judith (2009), *Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona
- Campillo, Antonio (2001), *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Kittay, Eva Feder (1999), *Love’s Labour*, Routledge, New York-London.
- MacIntyre, Alasdair (2001) *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona.
- Margalit, Avishai (2003), *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, MA Cambridge.
- Montesquieu (2004) [1735] *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid.
- Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- Sen, Amartya (1980), "Equality of What?", en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press.

