

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.531681>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal): se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

Filosofía de la vulnerabilidad

Philosophy of vulnerability

SILVIA L. GIL¹

Resumen: En los últimos años, los estudios de la vulnerabilidad han cobrado especial relevancia. A través de un análisis específico del marco en el que surgen, sus condiciones y sentidos, preguntamos si es posible entender la vulnerabilidad como fuente de una filosofía crítica y transformadora. Las ilusiones de invulnerabilidad, así como las ideas de autosuficiencia, transcendencia y autogénesis son interrogadas a lo largo de estas páginas. También son relacionadas con las formas contemporáneas de violencia. Para esta filosofía, que recupera el problema de la vulnerabilidad, lo principal no serían los individuos o los derechos, sino el *entre* y las condiciones del vivir en común. Es una apuesta también contra la violencia y la injusticia.

Palabras clave: filosofía contemporánea, vulnerabilidad, alteridad, violencia, filosofía feminista.

Abstract:

In recent years, vulnerability studies have gained special relevance. Through a specific analysis of the framework in which it arises, its conditions and meanings, we ask if it is possible to understand vulnerability as a source of a critical and transforming philosophy. The illusions of invulnerability, as well as the ideas of self-sufficiency, transcendence and autogenesis are questioned throughout these pages. They are also related to contemporary forms of violence. For this philosophy, that recovers the problem of vulnerability, the main thing would not be individuals or rights, but the *between* and the conditions of living in common. It is also a bet against violence and injustice.

Keywords: contemporary philosophy, vulnerability, otherness, violence, feminist philosophy, subjectivities.

En los últimos años, la noción de «vulnerabilidad» ha adquirido especial relevancia en el lenguaje filosófico. Las condiciones de esta aparición están íntimamente ligadas a la necesidad de revitalizar un paradigma filosófico a la altura de un contexto marcado por la

Recibido: 09/07/2022. Aceptado: 06/11/2022.

¹ Profesora/Investigadora en el Departamento de Filosofía y el Doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Correo: silvia.lgil@ibero.mx. Líneas de investigación: filosofía francesa contemporánea, teoría y filosofía feministas, políticas del cuidado y lo común, nuevos sentidos políticos, subjetividad y emancipación. Publicaciones: Gil, Silvia L. (2018), «Pensamiento feminista contemporáneo. (Re)pensar la política en tiempos de crisis», en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 237-254; y «Mapas para decir nosotras. Política de lo común y proyecto feminista», en *Debate Feminista*, volumen 62, pp. 24-46.

crisis social, económica y política.² Sin embargo, la noción de vulnerabilidad parecería arrastrar consigo, irremediadamente, un exceso de negatividad. Al fin al cabo, durante las últimas décadas, la vulnerabilidad ha sido impuesta a una gran parte de la población de manera considerablemente violenta.³ Pero —y este aspecto nos interesa de modo especial— también resuenan en su interior ideas que la vinculan a otros conceptos: interdependencia, corporeidad, hospitalidad u otredad. La noción de «vulnerabilidad» parecería esconder la potencia de un modo distinto de Ser cuando es pensada desde estas coordenadas. ¿Es esto realmente así? De serlo, ¿en qué consistiría esta potencia? Propongo analizar la vulnerabilidad a partir de tres dimensiones: las distintas semánticas filosóficas contenidas en el concepto de vulnerabilidad, entendidas como significados inacabados y en disputa; la violencia como mecanismo de poder específico, implicado en la intensificación contemporánea de la vulnerabilidad, de mano de los conceptos de *horrorismo* y *guerra contra las mujeres*, de Adriana Cavarero y Rita Segato; y, por último, una tentativa filosofía de la vulnerabilidad que permitiría modificar críticamente las interpretaciones clásicas de la política representativa y de la democracia liberal.

1. Sentidos de vulnerabilidad

Cuando pensamos en la vulnerabilidad, el primer sentido que encontramos remite a la raíz latina incluida en el vocablo «vulnus», cuya traducción inmediata es «herida». El sufijo «abilis» señala «posibilidad». Por tanto, vulnerabilidad no haría referencia a algo dado *per se*, una esencia, sino a una condición contingente: quien es vulnerable se expone a la

² Entendemos esta crisis como crisis civilizatoria en el sentido más amplio ofrecido por el filósofo Bolívar Echevarría para quien la idea de crisis económica o financiera es absolutamente limitada en la medida en que no da cuenta de la dimensión cualitativa de esta crisis: «Considero que es importante decir que esta crisis en la que estamos inmersos, y que está conmoviendo el conjunto de la vida social, es una crisis de la calidad misma de la vida civilizada, una crisis que no solo es económica y política, no es solo una crisis de los Estados nacionales y sus soberanías, sino que está afectando y que lleva afectando mucho tiempo a los usos y costumbres de todos los órdenes: sexuales, culinarios, habitacionales, cohabitacionales; que afecta a la definición misma de lo que es la política, de lo que es la familia, de lo que es la educación de la relación entre la ciudad y el campo. Todos estos elementos están en crisis al mismo tiempo que aparecen estas crisis económicas y financieras». Echevarría, Bolívar (2010: 5).

³ Esta violencia aumenta significativamente con el desarrollo de las políticas neoliberales en distintas partes del mundo desde la década de los noventa hasta llegar al contexto pandémico actual en el que la muerte y la exclusión parecerían haberse normalizado con especial impacto en los países del tercer mundo, pero también en grupos sociales de contextos supuestamente privilegiados (como sucedió con las muertes de personas mayores en las residencias en la Comunidad de Madrid durante los primeros meses de la pandemia, por poner solo un ejemplo de la extensión de la precariedad y la violencia provocada por estas políticas).

posibilidad de ser herido, es susceptible de sufrir algún tipo de daño. No obstante, esta posibilidad no significa que se esté permanentemente herido. Y cabe profundizar un poco más, pues la herida a la que remite «vulnus» no es una simple contusión o un rasguño superficial, sino aquella que atraviesa la piel. Se trata de una herida en la que el límite que demarca el cuerpo resulta quebrado, la frontera entre interior y exterior queda desdibujada. El afuera se impone abruptamente a través de la herida: quien sufre daño se expone desde lo más íntimo a la intemperie. Y esta exposición a la intemperie produce una inesperada pérdida de solidez. Quien es vulnerable gozaría de esta inquietante cualidad de poder ser desestabilizado, sobre todo ante determinados acontecimientos. Esta cualidad señala su inestabilidad constitutiva. En esta primera aproximación, aparecen ya claves que no deben perderse de vista: piel, cuerpo, afuera, exposición, intemperie, contingencia.

En este sentido, la vulnerabilidad está ligada exclusivamente al daño. La negatividad de la experiencia y la figura de la víctima, tan ambivalente siempre por su propia naturaleza, se suman rápidamente a escena. En esta, ser vulnerable significaría adquirir inmediatamente una posición desfavorable, quedar desposeído de agencia, entrar en una relación de desventaja. Por ello, las sociedades occidentales habrían tratado de expulsar la vulnerabilidad a toda costa de sí. A lo sumo vulnerables son los otros: el pobre, el migrante, la víctima de abuso, etc. Sin embargo, ¿cómo es entonces que en la actualidad los discursos sobre vulnerabilidad adquirieron relevancia filosófica? ¿En qué sentido radicaría esta importancia si vulnerabilidad es sinónimo de impotencia? ¿Es posible releer «vulnus» desde la herida, pero más allá de la victimización? ¿O incluso prefigurar un paradigma diferente *precisamente* gracias a la herida? Por lo pronto, la relevancia filosófica de la vulnerabilidad no resulta simplemente de constatar su presencia, como sucede de manera momentánea durante catástrofes, cuando quienes habían vivido de espaldas a la misma se cercioran de su importancia, sino que requiere de una operación crítica profunda.⁴ Operación en la que los preceptos a la base de las ilusiones de invulnerabilidad que gobiernan las subjetividades contemporáneas, independencia, autosuficiencia, transcendencia o individualismo, son interrogados.

⁴ La pandemia por COVID sería un claro ejemplo del carácter momentáneo que puede tener el descubrimiento de la vulnerabilidad cuando no hay una lectura filosófica crítica que permita entenderla más allá de dicho momento y de la experiencia estrictamente individual.

Como ha señalado Martha C. Nussbaum (1995), la vulnerabilidad no es un concepto nuevo, por el contrario, está muy presente en el mundo antiguo. El ser humano está inevitablemente sometido a una serie de infortunios que lo exponen a la fragilidad. Esta certeza de lo inevitable es motor de un sinnúmero de estrategias que tendrán como objetivo paliar o contener, en la medida de lo posible, el sufrimiento. Es porque se asume la posibilidad de perder la fortuna por lo que se ponen en marcha dichas estrategias. Este sufrimiento está vinculado a la experiencia trágica de la vida que acontece sin previo aviso, tal como es recogida en los textos griegos. No existe ámbito alguno en el reino humano ajeno a los asaltos de la fortuna. Para Nussbaum, esto da lugar a una sensibilidad especial a la fragilidad que permite elaborar preguntas fundamentales para la moral contemporánea acerca de la buena vida. ¿En qué grado es posible limitar la inevitable intervención de la fortuna para vivir humanamente? ¿Deben reducirse aquellos aspectos que incrementan nuestra vulnerabilidad? ¿Hasta donde es posible reducirlos? ¿Y quién sería el encargado de hacerlo, la familia, la comunidad, el individuo, el Estado? Se trata de preguntas que intentan dirimir hasta qué punto la razón y el orden pueden contener o no las contingencias externas provocadas por aspectos inevitables del desarrollo humano como la amistad, el amor o la política. Para Nussbaum, los preceptos morales no pueden ser considerados al margen de las emociones que provoca el sentimiento de vulnerabilidad. Cualquier planteamiento ético debe contar con esta realidad: por mucho que Occidente pretenda construir una coraza impenetrable, no existe razón inmune a los infortunios.

Lo significativo de la presencia de la vulnerabilidad en el mundo antiguo, como señala Danilo Martuccelli (2017), es que no añade ningún valor especial, función ética o política, como sí sucede en cambio en las semánticas actuales. Allí, la vulnerabilidad es parte natural de la vida, dominada por la finitud y los vaivenes consecuencia de la desmesura humana (*hibrys*). La respuesta ante esta exposición al infortunio es heroica, como si se tratase de una batalla en la que, llegado el caso, debe ser aceptado dignamente el sufrimiento o incluso la muerte. Los avatares, el azar, no son accidentes, sino parte irremediable de lo que acontece. De este modo, la presencia de la vulnerabilidad brinda la posibilidad de hacer de la vida un acto heroico. El sentido trágico de la existencia viene a truncar la vida buena, pero, al mismo tiempo, es la oportunidad para ensalzar la grandeza única de las acciones. Este modo de

encarar una vida sometida a la incertidumbre está profundamente ligado a los valores de la guerra y la gloria, asociados simbólicamente e históricamente a lo masculino.

El proyecto moderno da continuidad a este problema, pero ofrece una respuesta radicalmente distinta. La distancia entre ambas concepciones no puede entenderse de manera adecuada sin considerar el viraje ontológico que tiene lugar en la época moderna. El destino trágico descrito por Homero en la *Odisea* o Sófocles en sus tragedias no habrá de ser más burlado o afrontado según complejas y originales estrategias que ponen a prueba las capacidades y destrezas humanas. Tampoco será encomendado a Dios, como en el cristianismo, donde el infortunio será interpretado en términos de pecado y culpa y, ante la ruptura de las leyes, el juicio recaerá en manos divinas. Con el proyecto moderno, el infortunio se presentará ante el ser humano de forma muy diferente: como desafío que debe ser afrontado desde la lógica de dominio. La noción moderna de progreso –del término latino *progressus*, caminar hacia delante y hacia arriba al mismo tiempo– está íntimamente ligada a la idea de superación de los aspectos implicados en la incertidumbre. Progresar es dominar aquello que se muestra inicialmente fuera de control y que, por lo mismo, resulta amenazante. El símbolo de la modernidad es una razón capaz de someter aquello que la amenaza. Las civilizaciones modernas de las que formamos parte se edifican en esta racionalidad enfrentada a un exterior que recuerda que está permanentemente en peligro.⁵

La pregunta griega que Nussbaum actualiza acerca de si la razón es capaz de contener –y en qué medida– aquellos aspectos que nos hacen más vulnerables, obtiene en la modernidad una respuesta que tendrá efectos determinantes para el desarrollo del modelo civilizatorio de Occidente. Mientras que en el mundo clásico la presencia de la vulnerabilidad

⁵ De nuevo Bolívar Echevarría es clave para nuestros propósitos en su lectura de la modernidad, en este caso de mano de Freud: «La crisis civilizatoria que se agudiza en la vuelta de siglo, no es una crisis nueva, no es por lo tanto, una crisis que está por venir, sino que acompaña a toda la historia de la modernidad, volvemos cien años atrás y podemos observar como ya Sigmund Freud en su libro *El malestar en la cultura* reconoce la crisis en la civilización europea que le tocó vivir, él la percibe y trata de explicarla a su manera. Sigmund Freud a inicios del siglo XX desde la ciudad de Viena, lujosa, ampulosa, imperial, llena de riquezas e instituciones y organizaciones de todo tipo, plantea que lo que está en la base del malestar, de la crisis civilizatoria, es la presencia de un aparataje civilizatorio hecho para proteger y asegurar la vida humana dentro de la naturaleza, que se ha convertido en un peso muerto, en una cárcel para esa misma vida que necesita protegerse y resguardarse. Hemos creado una cárcel dentro de la cual vivimos, porque hemos construido todas esas instituciones, edificios, en fin, todas estas formas represivas de la vida humana, que garantiza lo que vivimos día a día desde comienzos del siglo XX: una vida civilizada. Pero esa vida civilizada está matando la vida. Es interesante sumarse a esta reflexión de Freud ya que en la vida moderna la crisis civilizatoria es permanente». (Echevarría, 2010, p. 6)

es motor de reflexiones sobre el cultivo de sí, el cuidado de la amistad y la política o la defensa de la virtud como en Aristóteles, la respuesta, desde la modernidad, irá en una dirección muy distinta: imponer la conciencia sobre el mundo. El proyecto moderno tratará de hacer desaparecer aquellas zonas de oscuridad que podrían ser, efectivamente, fuente de amenaza. La concepción del mundo como aquello que desborda al individuo, pero donde, pese a experimentar todo tipo de penurias se arraiga, es desplazada por el sueño científicista de acceso a una realidad transparente. El sujeto será desde entonces fundamento y sentido de todo lo que acontece. El Ser no es más ni la sustancia aristotélica ni el *eidōs* platónico, tampoco emana de Dios. A partir de ese momento, el Ser se identificará con el sujeto. Por eso, Heidegger argumenta que la principal característica de la modernidad es la novedosa relación entre sujeto y objeto. Inicia una carrera sin freno hacia la conquista de la realidad. Como el marxismo mostró, esta carrera fue de la mano de la expansión a gran escala del capital. Expansión del capital, conquista de territorios y captura de la otredad. Modernidad, capitalismo, colonialidad y patriarcado son por este motivo inseparables (Echeverría, 1995; Federici, 2004 y Segato, 2006).

Sin embargo, el empeño por controlar la realidad y someter las formas de vida consideradas otras se ha topado con límites internos, límites ecológicos y límites humanos. En lugar de contener la vulnerabilidad, parecería que esta emerge con más fuerza ante el incesante desafío a estos límites: ¿hasta dónde es posible despojar a un ser humano que trata de alcanzar el otro lado de la valla fronteriza sin nada entre las manos?⁶, ¿cuánto soporta el cuerpo a la intemperie?, ¿hasta dónde puede aumentarse el grado de explotación de la fuerza de trabajo?, ¿cuánto más aguantará el planeta ante una economía depredadora sin freno? La dominación modernizadora se encuentra atrapada en esta profunda paradoja: destruir aquello que necesita para garantizar su propio desarrollo —que son las mismas condiciones que posibilitan el vivir: tierra, agua, cobijo, salud, cuidado—. Se intenta eliminar toda exterioridad e incorporar la realidad en su conjunto a las dinámicas de acumulación. Esto incrementa exponencialmente la incertidumbre y la violencia. En este escenario, las protestas políticas

⁶ No es metafórico: la imagen hace referencia a los migrantes centroamericanos que cruzan desde el sur rumbo a EE.UU. siendo expropiados de lo poco que llevan consigo, extorsionados, ellos violentados sexualmente y, en demasiadas ocasiones, desaparecidos, tras sufrir todo tipo de despojos y usados como moneda de cambio por las bandas de narcotráfico en ocasiones en connivencia con los poderes policiales, militares, guardia fronteriza, etc.

adquieren formas diversas y complejas, tanto como el poder contemporáneo al que se enfrentan.⁷ Es por eso que ciertas comunidades políticas nacen de manera significativa en el corazón de ámbitos profundamente vulnerados, innovando en acciones en las que el dolor y el duelo resultan centrales (Butler, 2018).⁸

Estas comunidades políticas cuestionan la ilusión de poder acceder a recursos naturales y humanos de manera ilimitada –a través de la explotación, el extractivismo, la industria, el consumo o las finanzas–; ilusión que se nutre del imaginario de un sujeto masculinizado que no necesita reconocer aquello que hace posible su propia existencia –en otras palabras: que invisibiliza las condiciones concretas de reproducción en las que emerge la vida–. Un imaginario de cierre sobre sí y autosuficiencia. Este sujeto no solo no está dispuesto a reconocer su anclaje en un cuerpo y territorio concretos y, por tanto, la dependencia de algo que no es él mismo, sino que rechaza renunciar a su ilusión de transcendencia, aun cuando su inviabilidad parecería hacerse evidente.⁹ Uno de los efectos de esta paradoja –atacar en lugar de cuidar las condiciones del vivir– es el aumento de la injusticia y la vulnerabilidad.¹⁰ ¿Necesitó el proyecto de la modernidad invisibilizar las condiciones del vivir para reproducir la ilusión de invulnerabilidad? ¿Sobre quiénes recayó

⁷ Las movilizaciones a lo largo del planeta en los últimos años son muestra de la complejidad de las luchas actuales: la revuelta feminista con epicentro desde 2015 en Latinoamérica y con protestas también en países tan diversos como Polonia, India o Turquía; el otoño caliente de 2019, con levantamientos en contra de las políticas neoliberales en Chile, Ecuador, Haití y Colombia; las protestas en contra de la violencia policial y el racismo en EE.UU. durante 2020, etc.

⁸ Estas comunidades políticas que emergen en medio de la vulnerabilidad, la violencia y el dolor son verdaderos enclaves desde los que pensar las formas de politización contemporáneas. En México, un país azotado por la desaparición, el feminicidio y la guerra en sus nuevas formas, emergen luchas que pueden considerarse ejemplares, como las mujeres organizadas en la periferia en contra del feminicidio en territorios donde la vida parecería no valer nada; las agrupaciones de familias de personas desaparecidas; o las mujeres que protagonizan la defensa de territorios asediados por el despojo, la contaminación y el narcotráfico. Son ejemplares por su capacidad para activar formas políticas que no escinden cuerpo y razón, interpelar socialmente y resignificar las relaciones desde paradigmas críticos, también por recuperar la figura de la víctima que se afirma a sí misma como portadora de derechos, transformación, agencia y justicia. Para conocer más sobre estas comunidades políticas y sus potencias: Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Bajo Tierra/Traficantes de Sueños: México/Madrid.

⁹ Es importante recordar que, para Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Rosi Braidotti, la escisión entre inmanencia y transcendencia se encuentra en la base del falogocentrismo (es su efecto fundante), aunque Simone de Beauvoir lo enuncie en otros términos de construcción de lo femenino como alteridad negativa. La ilusión de transcendencia emerge con la expulsión y asignación de la inmanencia, el cuerpo y la naturaleza a lo femenino. La filosofía feminista contemporánea puede leerse como un esfuerzo renovado de cuestionamiento ontológico de esta escisión.

¹⁰ Esto significa que los grupos sociales que más apegados se encuentran al sostén cotidiano de la vida son los que menos derechos disfrutan, como sucede con las mujeres y las comunidades indígenas (las primeras por estar históricamente vinculadas a la reproducción y al cuidado y las segundas por su defensa de territorios y formas de vida diferentes, muchas veces contrarias a los principios de acumulación del capitalismo).

el peso de sostener esas condiciones no reconocidas? ¿Fue necesario fabricar esos «otros» señalados más arriba –mujeres, migrantes, marginados, inadaptados– para afianzar la ilusión de invulnerabilidad de determinados sectores sociales? En el mundo contemporáneo, esos «otros» se encontrarían, efectivamente, en la base de un modelo socioeconómico que permitirá incorporar el sufrimiento a la escena cotidiana sin trastocar un ápice el conjunto – como sucede con la retórica que acompaña las ayudas para colectivos vulnerables–. Por este motivo, la gestión de ese sufrimiento se habría convertido en un elemento clave de la gobernanza global (Solé y Pié, 2018).

En este punto, resulta importante retomar las preguntas formuladas al inicio: ¿Es esta la única semántica presente en la vulnerabilidad? ¿O, por el contrario, es posible hallar un significado crítico que también desmonte el modelo contemporáneo de gestión del sufrimiento? ¿Puede la vulnerabilidad sustraerse a la escena de la víctima sin agencia y al agotamiento de la política que parecería acompañarla? ¿Puede recuperarse una relación virtuosa entre vulnerabilidad y potencia? Como señalamos más arriba, la importancia actual de la vulnerabilidad en el campo filosófico pasa por una operación crítica. Ahora podemos afinar más: la crítica debe ir dirigida hacia los sentidos de la injusticia, la impotencia y la víctima pasiva que parecería contener irremediabilmente esta noción. Esta operación es la que abre la posibilidad de un paradigma ontológico distinto que puede denominarse *ontología de los cuerpos*.¹¹

2. Nombrar la violencia para comprender la vulnerabilidad contemporánea

No es un dato biográfico menor que, Emmanuel Levinas, el pensador que recupera la vulnerabilidad en términos éticos, experimentase en primera persona el campo de concentración, además del exterminio de casi la totalidad de su familia. Su obra es una reacción contra la violencia desplegada en el corazón de Occidente en el siglo XX. Levinas inicia la búsqueda de una ética primera capaz de operar como límite indiscutible ante cualquier impulso de matar. Con ello emerge no solo un problema teórico, sino también el desafío de defender la existencia de los considerados «otros» en un momento de expansión

¹¹ Judith Butler (2010) habla de ontología de los cuerpos para enfatizar el carácter social y no individual del cuerpo. En nuestro caso, además de este aspecto, con esta expresión buscamos dar cuenta de una percepción no idealista ni racional, sino sensible y molecular de la interdependencia de los cuerpos (consecuencia de su vulnerabilidad constitutiva).

de los totalitarismos. El hecho de que pensamos a partir de lo sensible es algo que Levinas hizo patente contra los presupuestos idealistas en los que la transcendencia se presenta como punto de partida indiscutible. Volveremos sobre este aspecto. Por el momento, la «experiencia del campo» marca el hito de una economía social en la que el cálculo se impone sobre la existencia y el poder se despliega a través de la administración de cuerpos desechables. La vulnerabilidad aparece ligada al ejercicio de la violencia.

Nuestro tiempo actualiza esta experiencia del campo en la medida en que intensifica la posibilidad de ser dañados. La precariedad extrema, la guerra como amenaza permanente, la ausencia de protección social o el profundo debilitamiento de los vínculos sociales son solo algunos de los fenómenos copartícipes de esta intensificación. La posibilidad de sufrir daño se vuelve especialmente amenazante entre aquellas y aquellos cuyas vidas han sido despojadas de valor en sí mismas. Como explica Giorgio Agamben (2006), se trata de existencias que intentan ser reducidas a vida biológica, separadas de sus cualidades humanas (*nuda vida*). Sin embargo, cada vez resulta más difícil limitar este fenómeno a una población concreta porque un conjunto creciente de personas muy dispares entre sí están expuestas al daño. La excepción, efectivamente, se convierte en norma. La vulnerabilidad, lejos de ser contenida, es movilizada. Lo vemos en la experiencia ante la enfermedad y los sistemas sanitarios, incapaces en no pocas ocasiones de responder a las necesidades de cura; la ausencia de acceso a renta de capas enteras de población que sobreviven al día; los desahucios de viviendas en los que los intereses privados son antepuestos a la necesidad de hospedaje del ser humano; el despojo de tierras y saberes y formas de vida que dinamita el derecho fundamental a la existencia de comunidades enteras; o las distintas formas toleradas de trabajo esclavo –plantaciones de droga, servicio al crimen organizado, trata de mujeres, empleo de hogar en condiciones extremas de explotación, etc.– son solo algunas de las violencias con las que millones de personas conviven cotidianamente. La pregunta ético-filosófica por aquello que constituye una vida buena ha quedado reducida a la mera supervivencia. Esto no significa que quienes luchan por sobrevivir deban ser ni mucho menos reducidos a *nuda vida*, en los términos planteados por Agamben, sino que el horizonte de posibilidad para elaborar sentidos comunes más allá de la salvaguarda individual parecería haber sido borrado. Lo que este tiempo de violencia elimina son las respuestas compartidas. La vulnerabilidad produce miedo y el miedo disminuye la capacidad de acción o la reorienta

al aseguramiento de la existencia individual. El mundo deja de ser el desafío de una experiencia común para ser reducido a un mundo propio. Por este motivo, las movilizaciones que surgen en este contexto de manera inesperada suceden en ocasiones con una consigna que amenaza profundamente esta lógica: «Nos quitaron todo, hasta el miedo». Y recuperan el «estar juntos» como ejercicio en sí mismo de resistencia.¹²

Algunos acercamientos teóricos intentan analizar las formas de poder y violencia que están dando lugar a esta intensificación de la vulnerabilidad. La antropóloga Rita Segato (2006) utiliza una imagen muy sugerente para enmarcar este fenómeno, la *guerra contra las mujeres*. Esta imagen conecta las estructuras económicas implicadas en la violencia – búsqueda de beneficio, despojo de bienes comunes– con lógicas de poder subjetivas. Según Segato, la violencia hacia grupos desprotegidos no encuentra explicación solo en la persistente acumulación de capital. Para la autora, resulta necesario entender el papel del sujeto que se identifica con lo masculino a partir de unas normas de género en las que el rechazo a lo diferente –lo femenino– sería un eje fundamental. En la medida en que la diferencia está significativamente representada en lo femenino, la guerra contra las mujeres sería el medio privilegiado de perpetuación de esa identidad. En otras palabras: el poder económico exige un tipo de subjetividad que expulsa de sí lo diferente. Según la antropóloga, el orden patriarcal impone un cierre de la mismidad sobre sí que se traduce en el pacto de silencio, la hermandad entre varones, las corporaciones masculinas, etc. Las formas extremas de violencia serían modos de reproducir el poder en este sentido más complejo –como expresan las violaciones grupales¹³–. La subjetividad que las acompaña es aquella que logró taponar o eliminar el vínculo con la otredad. Aquella que desplaza la vulnerabilidad a los otros desde la falacia de lo invulnerable, en un sentido radicalmente distinto al planteado por Levinas o Butler en relación a la alteridad constitutiva. En Ciudad Juárez, se cristaliza esta

¹² Ante la extensión de la vulnerabilidad cabría preguntar si en las luchas actuales no se prefigura una política de lo común como impulso contra la fuerza de separación.

¹³ Es significativo que un momento histórico de cuestionamiento profundo de los valores masculinos las violaciones grupales a mujeres y adolescentes hayan aumentado exponencialmente. En España, los datos arrojados por Geoviolencia Sexual, un proyecto de investigación impulsado por Feminicidio.net, indican un alarmante incremento en las violaciones múltiples en los cuatro años previos a la pandemia: 19 casos en 2016; 13 en 2017; 62 en 2018; 85 en 2019; y 27 hasta el 22 de octubre de 2020 (la pandemia parecería haber contribuido a cierto descenso). Los informes de datos pueden consultarse en el espacio web: <https://geoviolenciasexual.com/category/asm/>. En Brasil, la violación de 30 hombres a una joven en 2016 fue considerada otro terrible síntoma del aumento de la violencia como demostración del poder masculino.

guerra contra las mujeres: es el escenario distópico del capitalismo donde la explotación extrema de las trabajadoras de las maquilas se entrecruza con el asesinato de mujeres en formas inauditas de crueldad. ¿Por qué ese nivel de crueldad en los crímenes contra las mujeres? ¿Cuánto daño resulta necesario perpetrar para fundar la fantasía del individuo invulnerable? ¿Dónde queda relegada la alteridad en estas formas de crueldad? Allí se anudan profundamente los nombres de nuestro tiempo: precariedad, aislamiento, miedo y violencia.

Adriana Cavarero (2009) expone como modo característico de este tiempo lo que denomina *horrorismo*. El terror, afirma Cavarero, provoca un movimiento corporal de huida ante la inminente posibilidad de morir. En cambio, el horror paraliza, produce repulsión, quiebra el sentido. Es la reacción ante un tipo de violencia que excede con creces los marcos convencionales en los que ha sido pensada. La violencia del *horrorismo* pretende superarse a sí misma. Es un tipo de violencia para la que no es suficiente matar porque resultaría demasiado poco. Tiene como objetivo no solo dar fin a la vida, sino eliminar cualquier resto de humanidad, borrar su condición (Cavarero, 2009: 25). ¿Y qué constituye la condición humana, en tanto esa vida concreta, ese cuerpo ahí postrado, sino la integridad e individualidad del sujeto? El *horrorismo* tiene lugar a partir de un ultraje, de una masacre corporal. La escena del horror es una fábrica de cuerpos desmembrados, descuartizados, desollados, tirados en cunetas o introducidos en bolsas de basura, como de hecho son encontradas las mujeres víctimas de feminicidio a las que nos referíamos. El *horrorismo* sería el efecto ante la visión extrema del daño que «golpea al humano en cuanto humano», destruyéndolo en su unidad ontológica (Cavarero, 2009: 26).¹⁴

Es posible que esta destrucción profunda de lo humano tenga que ver con la manera en la que Segato entiende la violencia contemporánea. Para ella, se trata de un tipo específico de violencia que denomina expresiva. Si la violencia instrumental tiene un fin, como el empleo de la fuerza en un robo o en un interrogatorio, la violencia expresiva comunica algo. ¿Qué es lo que comunica? Dice Segato: «el control absoluto de una voluntad sobre otra [...] Expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro es el telos o finalidad de la violencia expresiva. Dominio, soberanía y control son su universo de significación» (Segato 2006: 39).

¹⁴ El caso de Julio César Mondragón es desgraciadamente paradigmático al respecto. Este joven de tan solo 22 años, integrante de la Escuela Normal de Ayotzinapa, México, fue encontrado con signos de tortura y su rostro desollado tras la terrible noche del 26 de septiembre en la ciudad de Iguala, Estado de Guerrero, en la que fueron desaparecidos otros 43 jóvenes estudiantes de la misma escuela.

Por eso, la manera en la que se perpetran los crímenes en la actualidad no es aleatoria, exige un meticuloso ejercicio en el que cada detalle logra expresar fielmente un mensaje. Ileana Diéguez (2013-2014) habla en este sentido del *teatro de la muerte o narcoteatro* donde lo escénico toma especial relevancia a la espera de la foto que será tomada o la mirada de quien encontrará la escena del crimen. La crueldad presente en los actos de esta violencia expresiva recuerda que es posible romper cualquier barrera ética y normativa, desdibujar el límite ontológico del ser humano, su consistencia. Nuestro tiempo repite «el horror extremo, inaudito, excedente» (Cavarero, 2009: 72-73). Desnuda el cuerpo herido sin límites, sin trabas, como si no hubiera fondo capaz de poner fin a la acción. La condición contemporánea parecería ser la desestabilización de cualquier asidero del sujeto para sostener la misma humanidad.

¿Y si en esta desestabilización se encontrase la clave para movilizar un nuevo sentido de lo humano? ¿Y si la escena del horror ante el daño extremo obligase a repensar el sujeto contemporáneo, transformar las coordenadas en las que ha quedado fijado? Esta reflexión no podría hacerse de nuevo al margen o conteniendo la condición de vulnerabilidad, sino redefiniendo la manera en la que ha sido pensada. Aquí despunta el sentido filosófico crítico de la vulnerabilidad al que nos referíamos al inicio. Un sentido que camina hacia el desmontaje de las ilusiones de autogénesis, individualismo y transcendencia del sujeto forjado en la metafísica de Occidente.

3. Filosofía de la vulnerabilidad como crítica

Frente a este escenario de horror donde se acrecienta la vulnerabilidad de los cuerpos, ¿qué cabe pensar? ¿Qué es posible hacer? Un primer impulso iría encaminado a frenar la intensificación de la vulnerabilidad a través de las necesarias medidas de protección de la vida. Sin embargo, ¿y si por mucho que las sociedades se empeñasen existiese un aspecto de la vulnerabilidad que no pudiera ser eliminado?¹⁵ ¿Y si por más que Nussbaum lo intente no es posible sobreponer la razón al infortunio? ¿Qué cambiaría en términos filosóficos y políticos entender la vulnerabilidad como un elemento definitorio del vivir? Aunque sea absolutamente imprescindible en este tiempo histórico minimizar los daños provocados por

¹⁵ Agradezco de modo muy especial a José Enrique Ema López por ayudarme a pensar este aspecto de la vulnerabilidad.

determinados poderes –el Estado, los mercados, etc.–, de manera más profunda se trataría de repensar qué significa vivir desde una nueva ontología de los cuerpos: de su cuidado y, simultáneamente, de la amplificación de sus posibilidades de ser.

Para los estudios contemporáneos sobre vulnerabilidad, Levinas es punto de partida ineludible (Levinas, 1987). Su filosofía, como señalamos más arriba, emerge desde el cuerpo al que invoca la vulnerabilidad, en la medida en que parte de una experiencia –el campo de concentración– de la que no es posible abstraerse ni a la que es posible dar la espalda: ¿Qué significa pensar a partir de una experiencia de violencia encarnada? ¿Impulsa un pensar distinto para el que la razón no solo no es la única instancia que permitiría hacerla frente, sino que puede ser su mayor obstáculo? ¿Cómo recuperar el vínculo con los otros después del horror vivido? ¿Cómo escapar del horizonte que inscribe una relación con el mundo basada en el dominio? Para Levinas, la filosofía occidental en la que se inscribe esa relación es metafísica e idealista. Por eso, el desplazamiento de la identidad y la conciencia hacia la alteridad y la sensibilidad permitiría un cambio profundo capaz de trastocar los cimientos de la modernidad (1987: 69 y ss.). Lejos del paradigma de la razón que ha definido en filosofía lo humano, Levinas lo entiende desde la exposición, la vulnerabilidad y la responsabilidad en la proximidad del ser-para-el-otro (1987:136). La razón impediría entrar en relación con el otro en tanto que Otro y lo convertiría en mismidad. El problema entonces será cómo acoger al otro, ese otro que se me presenta incalculable, infinito. Se trata de una relación con la diferencia detenida en su afán de dominio y volcada a repensar la hospitalidad (Derrida, 1998). La alteridad introduce no solamente aquello que no puede ser conocido de manera completa, sino lo que desestabiliza cualquier identidad.

Judith Butler retoma esta problemática aportando una perspectiva política que nos interesa de manera especial. Para la filósofa, el sujeto se encuentra esencialmente fuera de sí mismo. En uno de sus primeros trabajos, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia contemporánea* (2012), realiza una interesante lectura de Hegel en la que profundiza esta idea. Butler rescata la interpretación del deseo como aquello que empuja a la conciencia a convertirse en otra para sí con el fin de llegar a conocerse. La conciencia solo puede realizar este proceso a través de las mediaciones externas que permiten comprender su propia estructura. La formación de la conciencia es entonces siempre un *salir fuera de sí*. El movimiento del sujeto hacia algo que no es sí mismo es condición indispensable en su

génesis. El *éxtasis* –del griego *ek-stasis*, experiencia física de la alteridad– transforma las interpretaciones clásicas del sujeto en la medida en que éste solo logra ser en el encuentro con otro, no en sí mismo. El estado fuera de sí es un modo obligado de expansión de los límites del yo que provoca «el cultivo de una concepción más amplia de su lugar» (Butler, 2012: 38). Esta salida fuera de sí no culmina con la conquista en el momento en el que interioriza aquello que encuentra a su paso. Al contrario, su exposición al afuera no tiene fin porque el sujeto es esencialmente ese estar expuesto al afuera. En este sentido, y esto es lo que le interesa a Butler, la conciencia no surge de la interioridad del sujeto, sino de la relación con una alteridad que lo constituye de manera esencial. Esto produce una paradoja: el sujeto solo puede acceder a sí mismo a través de lo que difiere y no a través de la identidad. En otras palabras: la conciencia no se basta a sí misma para ser, no es ni autónoma ni autosuficiente. Solo después de la inmersión en lo externo, a través de una serie de mediaciones, el sujeto logra retornar hacia sí y nunca podrá hacerlo de manera concluyente. La incertidumbre y la intemperie lo acompañarán siempre. Butler identifica una profunda desestabilización que impide en términos ontológicos fundar el sujeto en una identidad estable, preconcebida. En otras palabras: su vulnerabilidad se revela constitutiva y es motor de su propio despliegue creativo.

Aquí aparece algo fundamental: el sujeto depende radicalmente de elementos sobre los que no tiene capacidad alguna de decisión. Esto implica que su existencia está condicionada por aspectos que lo preceden. Este problema alienta al menos dos cuestiones fundamentales. El «yo» que encontraría su fundamento en sí mismo se desmorona. Su surgimiento no se produce sin más, sino que implica una serie de condiciones de reconocimiento y sostenibilidad. Butler denomina a estas condiciones «infraestructura», aquellas que son necesarias para procurar una vida vivible (2017: 28). Por tanto, una cuestión ético-política prioritaria que emerge es, ¿cómo organizar la infraestructura necesaria para todas las vidas en su doble dimensión simbólica y material? Es importante entender la articulación de esta doble dimensión en la medida en que el no reconocimiento de determinadas vidas produce exclusiones sistémicas de las condiciones materiales. En crítica con la distinción planteada por Nancy Fraser entre distribución y reconocimiento, Butler plantea su inseparabilidad (Butler, 2000).

Por otro lado, asumir la vulnerabilidad en su carácter constitutivo implica suspender la posibilidad de señalar solo a los «otros» como vulnerables. Y, por tanto, se desmoronan las bases del modelo de gestión del sufrimiento referido más arriba. Como anticipábamos, este modelo presupone la invulnerabilidad de determinados sectores. Sin embargo, al prestar atención al sentido concreto de la corporeidad y su condición mortal, las fantasías de autogeneración y autosuficiencia se difuminan. El hecho de que sigan funcionando con cierto éxito a nivel individual o nacional –Butler reflexiona a raíz de la reacción estadounidense tras los atentados del 11 de septiembre de 2001– está íntimamente ligado a una distribución diferencial de la vulnerabilidad (Butler, 2006). Esta distribución desigual tiene lugar de manera violenta: determinados grupos o naciones condensan el poder para sí gracias a la sobredeterminación de la vulnerabilidad de otros. La figura que mejor sintetiza esta operación es la del militar, una figura fuertemente masculinizada, en su ostentación armada del poder. Frente a esta representación, reconocer la vulnerabilidad permite reinstalar la relación con el otro en un primer plano. No se trata de aspirar a la invulnerabilidad de una mayor cantidad de personas –multiplicar la figura del militar–, reproduciendo al infinito el sueño de dominio moderno, ese mismo que se ha topado con sus límites internos, sino de desmontarlo en sus orígenes fundantes. La ontología de los cuerpos se revela en este aspecto eminentemente política: remite a quienes luchan contra el poder y resisten recreando otras formas relacionales y subjetivas. En este sentido, es también una política del vínculo y sus posibilidades, de la interdependencia y sus modos organizativos, una política no de los individuos, sino del *entre*.

Para Adriana Cavarero, la vulnerabilidad permite «recuperar una responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros» (Cavarero, 2009: 45). Se trata de reconocer la común condición de vulnerabilidad. Esta condición habría sido ignorada por la filosofía desde Platón a favor de la progresiva instalación del paradigma racionalista con sus consecuentes exclusiones. Según la filósofa, este fenómeno avanzó paralelo a la expulsión de la diferencia sexual de la filosofía (Cavarero, 1995). Sin embargo, la vulnerabilidad no puede ser esquivada: en cuanto cuerpos nos acompañará toda la vida. Pese a ello, la vulnerabilidad generalmente se identifica con el peligro o con la muerte (como en Hobbes, donde aquella provoca la respuesta de la guerra y justifica la transcendencia del Estado). Sin embargo, ¿no es también esta condición la que permite precisamente que pueda ser tendida

la mano que cura? Solo estando expuesto a la herida se está también expuesto a la cura. Cavarero muestra que entonces el dilema ante el vulnerable no es solo si infringir o no daño, sino si hacer activamente algo, atender. El gesto activo que encarna la mano tendida, impregna de potencialidades la relación que provoca el inerte. Desde la perspectiva del inerte, en su completa desnudez, «la escena está desequilibrada por una violencia unilateral» (Cavarero, 2009: 59). Quien está inerte parece que solo puede esperar. Sin embargo, la extrema vulnerabilidad precipita la inclinación, permite una salida de la rectitud de quien lo atiende. La geometría física se transforma. Y con ella aparecen nuevas preguntas (Cavarero 2014: 17-38). Cavarero insiste en no olvidar que al decir «vulnerabilidad» es preciso preguntar simultáneamente: ¿Quién se hace cargo de ella? ¿De quién es la mano tendida hacia la cura? ¿Quién resuelve en última instancia la vulnerabilidad? No es suficiente afirmar la dependencia de los cuerpos si se omite decir de *quién* se depende. Del *yo* pasamos al *tú*. De nuevo encontramos un tránsito, un énfasis en el *entre* que permite caminar del uno al otro. 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: 35). 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?

Efectivamente, lo que se juega en la reflexión filosófica sobre la vulnerabilidad es la posibilidad de reimaginar lo humano desde parámetros radicalmente distintos, sin miedo a las dependencias mutuas y a las necesidades y afectaciones derivadas de los cuerpos. No obstante, aunque, para Cavarero, la figura materna sea crucial en el imaginario de este desequilibrio productivo de lo humano, es importante interrogar también esta figura como portadora esencial de una geometría diferente. ¿Y si la madre se inclina solo ante la certeza de que no habrá otro «quién» que vaya a hacerlo en su lugar? ¿Y si la inclinación es el resultado de la completa ausencia de responsabilidad colectiva en el cuidado de los cuerpos vulnerables? ¿No se estaría reificando una figura marcada social e históricamente por el sacrificio? Es posible que ese sacrificio contenga el germen que permite configurar esa otra

manera de ser, en tanto que quien no se ha inclinado, no es capaz de ver lo que está más allá de sí. Pero, ¿cómo rescatar la potencia intrínseca de quien reconoce la importancia del inclinarse, pero sin reproducir la desigualdad que hace obligatorio ese gesto para la madre? ¿Está cuestionando Cavarero las normas de género que han sostenido históricamente esta obligatoriedad? Una clave fundamental para evitar esta reificación maternal es no reducir el interrogante sobre el *quién* a una predisposición ética-individual, y recuperar el *quién* de la vulnerabilidad como un asunto político-colectivo, un asunto sobre las condiciones del vivir en común.

Esto significa que la fuerza transformadora de la vulnerabilidad no tiene que ver solo con descubrir individualmente al sujeto en su apertura constitutiva, otra sensibilidad, el cuerpo menospreciado, la violencia o la ontología de la interdependencia. Está estrechamente vinculada con la capacidad de repensar en un sentido profundo qué significa vivir, entendiendo «vivir» no como suma de voluntades individuales, sino como el entramado común que antecede cada vida y la vuelve posible. El *quién* de la vulnerabilidad es un asunto político-colectivo, no porque permite elaborar un nuevo programa moral normativo, como querría Nussbaum, sino porque empuja con todas sus fuerzas una de las grandes preguntas de nuestro tiempo: ¿cómo vivir de tal modo que se garantice el cuidado de los cuerpos en su radical diversidad sin reproducir las antiguas condiciones de desigualdad? No impone fórmulas, convoca a un proceso de elaboración. E impulsa un sentido político más allá del paradigma liberal, en la medida en que no parte del individuo, sino de las condiciones de posibilidad de lo común, del mencionado *entre*. Tampoco se enmarca en el horizonte de la política de la representación porque convoca a una transformación sensible, relacional y subjetiva. O, si se prefiere, cultural, a la que estamos convocadas todas las personas sin excepciones en este tiempo de crisis. Una pregunta que puede guiar estos esfuerzos es la siguiente: ¿Cuáles son las consecuencias radicales cuando asumimos sin ambages la vulnerabilidad que nos constituye? Responder esta pregunta quizá solo sea posible en la medida en que por fin logremos desplazar la herencia de la modernidad que permea como aquel fantasma que aún podría devolvernos a un estado de invulnerabilidad. Fantasía fundante en la formación histórica de lo masculino. ¿Trae la vulnerabilidad consigo una fuerza distinta que anuncia también el final de su hegemonía?

Referencias

- Butler, J. (2000), «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, mayo-junio, pp. 109-121.
- Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010), *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Madrid: Espasa Libros.
- Butler, J. (2012), *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona: Paidós.
- Cavarero, A. (1995), «Para una teoría de la diferencia sexual», en *Debate feminista*, nº 12, pp. 152-184.
- Cavarero, A. (2009), *Horrorismo. Nombrando a la violencia contemporánea*, Barcelona: Trotta.
- Cavarero, A. (2014), «Inclinaciones desequilibradas», en Saez, Begoña (ed.) (2014), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona: Icaria.
- Diéguez, I. «Necroteatro. Iconografías del cuerpo roto y sus registros punitivos», en *Investigación Teatral*, Vol. 3, Núm. 5, invierno 2013-2014.
- Derrida, J. (1998), *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid: Mínima Trotta.
- Echeverría, B. (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El equilibrista.
- Echevarría, B. (2008), «Crisis civilizatoria», en *Revista de Estudios Ecológicos*, nº 6, 2010.
- Federici, S. (2004), *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Giorgio, A. (1995), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.
- Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, México/Madrid: Bajo Tierra/Traficantes de Sueños.
- Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.

- Martuccelli, D. (2017), «Semánticas históricas de la vulnerabilidad» en *Revista de Estudios Sociales*, nº 59, pp. 125-133.
- Nussbaum, M. C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid: Visor.
- Segato, R. (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Solé, J. y Pié, A. (coords.) (2014), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Barcelona: Icaria.