

## REIMAGINAR LOS MUNDOS DESDE LA INSURRECCIÓN DE LA VULNERABILIDAD

Asun Pié Balaguer

Tarado, tullido, idiota, subnormal, imbécil, dañado, cojo, tuerto, jorobado, catatónico, vegetal, retrasado, mongólico, (minus)valido, tonto, estúpido, deficiente, anormal, corto, demente, desequilibrado, burro, asno, mono... Este solo es un pequeño ejemplo de las violencias lingüísticas relacionadas con la discapacidad. Habría muchos otros ejemplos en otros terrenos (aceptados socialmente en su momento o aceptados ahora) como la eugenesia, el encierro en instituciones, la corrección de sus cuerpos sin ninguna justificación médica, la esterilización forzosa, el aborto selectivo, el incumplimiento sistemático de la legislación específica (en caso de tenerla), los ingresos involuntarios, la infantilización, la represión sexual...La lista es interminable. Entonces la cuestión que nos convoca es: ¿Qué nos pasa con los cuerpos y las mentes no normativos? ¿Con qué está relacionado esto que nos pasa? Esta ha sido fundamentalmente la pregunta que he recorrido estos últimos años. Mi campo de investigación son los *Critical Disability Studies* y es desde aquí que debemos entender esta pregunta y su recorrido posterior. A continuación intentaré explicar algo de este recorrido.

Como decía, en primer lugar es a partir del estudio de las violencias (históricas y presentes) dirigidas a los cuerpos/mentes no normativos, mal llamados discapacitados, que se abre esta pregunta (impertinente): ¿qué (nos) pasa con la discapacidad? No que es esto de la discapacidad o que no es, sino ¿qué nos pasa con estas-otras formas de funcionamiento, circulación o de geografía de los cuerpos? ¿qué es realmente lo que nos inquieta tanto? ¿Qué es entonces lo que está involucrado en este evidente malestar social que despierta la discapacidad? ¿Qué es pues, en definitiva, lo que altera hasta el punto de desear eliminarla? (por la vía de la normalización, corrección o por la vía que sea) y ¿hacerlo hasta el extremo de naturalizar o normalizar muchas violencias? ¿qué es esto pues que está en juego?

La hipótesis al respecto ha sido y es: que no rechazamos a las personas con discapacidad por ser diferentes sino por todo lo contrario, las rechazamos por ser similares, por mostrarnos algo de nosotras mismas que no queremos ver, que no queremos aceptar. O como nos decía Charles Gardou:

“si el ser humano afectado de deficiencia pone a prueba nuestra tolerancia, no es porque esta sea de “otro”, sino más bien porque representa la posible fragilidad de nuestras facultades. Si el válido no pudiera (de)venir inválido, jamás se inquietaría” (Gardou, 1999:105).

Por esta cuestión cabe plantearse las actitudes de discriminación contra las personas con discapacidad desde una lógica especular (como un juego de espejos):

Al respecto, Korff-Sausse (2001) nos recordaba que los miedos vinculados a la discapacidad están relacionados con una imagen intolerable de la humanidad y por consiguiente de uno mismo. Los cuerpos no normativos nos revelan, como en un espejo, nuestra propia vulnerabilidad ignorada. Y esta revelación nos violenta, lo cual en ocasiones conduce a la producción de violencias.

Ahora bien ¿Por qué nos violenta?

Plantea Butler (2006) que somos seres entregados al mundo, nos constituimos a partir de una demanda fundamental (de cuidado), lo cual determina nuestro sentido de la moralidad, no por decisión sino por constitución previa. La vulnerabilidad del otro supone un llamamiento de ayuda que nos empuja a salir de nosotras mismas. Es este efecto del llamado lo que resulta incómodo, fundamentalmente porque se hace evidente que no existe autonomía moral, hay una obligación hacia el otro independientemente de la decisión que se tome (Lévinas, 1995). Este punto está relacionado con la noción de rostro de Lévinas. El autor nos dice que hay una interpelación moral frente al rostro del otro (entendido como precariedad absoluta). El rostro del otro, su precariedad extrema, nos dice, supone la tentación de matar pero también una apelación a la paz. (vulnerable es aquel que puede ser dañado pero también aquel que puede ser cuidado). La interdicción ética consiste entonces en luchar contra el impulso de matar. Ser interpelado es ser privado de voluntad, es constatar que no hay elección. Ingresamos al mundo a partir de una demanda fundamental decíamos. La relación ética no se basa entonces en la autonomía sino que es una herramienta originaria. La autoridad moral no es fruto de la voluntad propia sino que estamos obligados porque el otro nos lo impone. Por ello la violencia (dirigida a personas que por su singularidad visibilizan esta demanda

fundamental) tiene como fin interrumpir esta interpelación moral dado que esta nos señala nuestra falta de autonomía moral. Es una manera (falsa o torpe) de intentar recuperarla. Pero ¿porque nos inquieta tanto esta falta de autonomía moral? Dice Butler (2006) al respecto que el sujeto emerge en tanto hay separación, lo cual implica que se niegan las dependencias primarias. Afirma que no puede haber sujeto sin una negación parcial de estas dependencias y ello explica parte de las violencias dirigidas contra las personas con discapacidad o en situación de precariedad como una cuestión relacionada con esta negación primaria.

En definitiva, lo que se desprende de estas autoras y otros es que si la persona con discapacidad sufre la mirada del otro (esos modos de mirar, no mirar, no poder dejar de mirar...), la persona que mira recibe, en realidad, una primera agresión provocada por aquella revelación de lo que somos. La violencia en síntesis sirve para clausurar este momento especular y acabar con la angustia.

Así, entendemos que las violencias producidas son un mecanismo de negación de nuestra fragilidad constitutiva, de nuestra sujeción al otro, de nuestra falta de autonomía, de nuestra vulnerabilidad, de nuestros límites, de nuestra caducidad como seres vivientes. Entonces debemos comprender qué cuestiones de las narrativas contemporáneas contribuyen a la sistemática negación y rechazo de la vulnerabilidad. Nos damos cuenta de que todos los discursos sobre la independencia o autosuficiencia, incluso de la autonomía, típicos del capitalismo, se constituyen sobre la base de esta negación. Ser autónomas (en el sentido clásico y kantiano), autosuficientes, sin ataduras, sin apoyos implica una negación de la vulnerabilidad constitutiva como humanos. Dice Adriana Cavarero que “hay una complicidad estructural entre la verticalidad del yo y el primado de la violencia [...]” (Cavarero, 2014: 35). Para la autora esta verticalidad, este estar en pie, *independiente*, libre de ataduras, es una característica fundante del sujeto moderno. Una de las maneras de superar la violencia, expone, es imaginarnos entonces lo humano según otra geometría, no ya la línea vertical, sujeto erecto sin apoyos, sino la inclinación. Forma geométrica arquetípica de la madre cuidando al hijo. Así, el termino inclinación puede transformar uno de los conceptos fundamentales de la moralidad. Adriana Cavarero piensa entonces las relaciones humanas en el marco de esta geometría de la inclinación, es decir en el marco de la ética del cuidado.

He apuntado hasta aquí razones subjetivas y ontológicas que explican el rechazo hacia la vulnerabilidad propia y ajena, pero hay otras razones sociales (estructurales) que explican las causas del rechazo a la vulnerabilidad y su relación con el desarrollo del sistema capitalista.

El problema de la vulnerabilidad es de larga data, pero así como el mundo antiguo ha dado una respuesta de tipo heroico y en cierto modo irremediable, existencial, trágica o religiosa según la época, el proyecto moderno da una respuesta radicalmente diferente (López Gil, 2103) el infortunio se presentará ante la humanidad como un desafío en términos de dominación (dominación del infortunio, de lo que desborda, de lo imprevisto, de lo natural). La idea de progreso estará ligada a esta concepción, es decir a la dominación. La razón se presentará como el modo de contener (o eliminar) los aspectos que nos hacen más vulnerables, que nos desbordan. Mientras que en el mundo clásico estos aspectos eran motivo de reflexión del cultivo de sí, el proyecto moderno consistirá en hacer desaparecer aquellas zonas de oscuridad que pudieran ser origen de amenaza (de ahí el trato a algunos cuerpos). La concepción del mundo (la naturaleza) como aquello que desborda, es desplazada por el sueño científicista de volver transparente la realidad y el mundo. La modernidad inicia una carrera sin freno hacia la conquista de la realidad, conquista de la incertidumbre, conquista del mundo, de la naturaleza (dominio de ella). Esto implicará con el tiempo la generalización en las conciencias que no existen límites, que no son aceptables, que todo es posible (podemos controlar el mundo, la naturaleza, lo incomprendible). Esta carrera fue de la mano de la expansión a gran escala del capital (no por casualidad). Este afán por el control participa de las violencias que fabrican a algunos grupos como otros vulnerables (y vulnerizados) (como seres indeseables, incorrectos, erróneos...), en tanto escapan y desbordan (lo comprensible o lo esperable). El objetivo, por tanto, del conocimiento será su captura/control/sometimiento (el conocimiento es aquí fundamentalmente voluntad de dominio, dominio de “lo otro”). El desarrollo del capitalismo necesitó fabricar a estos «otros» como otros –mujeres, discapacitados, migrantes, marginados, inadaptados– entre otras razones, para afianzar la ilusión de invulnerabilidad (entre el nosotros), además de fabricar la idea que la invulnerabilidad es algo posible y deseable. Borrar la vulnerabilidad humana (asociándola solo a algunos grupos como erróneos) permite alimentar la ficción que los límites no existen y que además no son deseables. Y particularmente no lo son para la

máquina del capital activa que se mueve en esta idea de desarrollo y crecimiento continuo, sin freno).

El patriarcado y el racismo son las ideologías que permiten alimentar las ideas de fabricación de estos otros como inferiores y justificar el expolio y la servidumbre necesarios para la expansión del capitalismo. Sobre esto cabe recordar que según Federici la transformación del feudalismo al capitalismo no solo se basó en la expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores y el expolio norte/sur sino que también fue necesario el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo y la necesaria división dentro de la clase trabajadora que se consiguió explotándolas a ellas. Así, las jerarquías de género y de raza se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. El desarrollo capitalista no solo está unido al expolio colonial sino a otros tipos de expolio. La dominación y sujeción de la mujer fue también necesario. La devaluación del trabajo reproductivo devaluó al hombre trabajador, a su producto y en consecuencia a su fuerza de trabajo. En síntesis, el capitalismo requería de estas otras condiciones (culturales, simbólicas) y de la creación de un sujeto proletario hasta entonces inexistente (Federici, 2004).

Todo esto nos sirve para entender las causas que mantienen actualmente la vulnerabilidad oculta y negada, los intereses en seguir reproduciendo una idea de ser humana irreal (invulnerable, autosuficiente o capaz de revertir cualquier adversidad). Las consecuencias de estas creencias son múltiples: la vulnerabilización de algunos grupos, las violencias dirigidas a la diversidad, el mantenimiento de las lógicas de expropiación, colonización, colonialidad a muchos niveles, etc.

Pero como decía, la vulnerabilidad no es algo aplicable solo a unos cuantos sino que forma parte de la condición humana en su conjunto. Y es esta cuestión la que no quiere mirarse de frente porque a nadie le gusta pensarse como mortal, caduco y dependiente y porque además los intereses del capital son renuentes a pensar a los sujetos desde los límites, cansancio, imposibilidades o dependencias varias.

Entonces podemos afirmar que existe un error filosófico e histórico fundamental en la percepción que el ser humano ha construido de sí mismo (a lo largo de la modernidad) y que la mal llamada discapacidad pone en evidencia. Esto es, la autosuficiencia no es

propia de la vida humana. La exclusión, eliminación, corrección o normalización de las personas consideradas discapaces resulta ser una estrategia para mantener esta negación intacta. Revelar esta verdad es un escándalo que pone la vulnerabilidad y la fragilidad en el lugar de la insurrección y subvierte la misma discapacidad. La excesiva peligrosidad de la discapacidad resulta aquí reveladora de este error filosófico y nos indica algunos caminos posibles. A saber, la centralidad que los cuidados deberían tener en las democracias, la politización del dolor, la generación de redes de interdependencia, la aceptación de nuestros cuerpos caducos como posibilidad de relación, etc.

La autosuficiencia no existe pero todo el sistema socioeconómico se sostiene en esta ficción. No se quiere aceptar el hecho irrefutable que la vida humana es vulnerable e interdependiente, ecodependiente, (como tampoco se quiere aceptar que el planeta tiene límites). Ello explica porque por ejemplo se ha gestionado la Covid como se ha hecho. La inaceptable idea de que podemos enfermar y morir despierta reacciones radicales para proteger la vida aunque sea matando la vida. Es decir la defensa de la vida llevada al extremo supone su aniquilación. Vivir a cualquier precio (encerrados) para poder vivir más tiempo nos acaba matando. Del mismo modo, la idea de desarrollo ilimitado nos ha conducido a la crisis climática y al colapso del planeta. Existe un límite para todo, y particularmente para hacer la vida sostenible. El infortunio forma parte de la vida. Aceptar el límite será en un futuro la única manera de poder seguir estando (dejar de hablar de desarrollo y empezar a hacerlo de decrecimiento, no más expansión sino retroceso, repliegue). Pero aceptar el límite, la fragilidad y la vulnerabilidad como constitutivas de lo humano supone poner a los cuidados en el centro (como mandato ético), supone repensar la organización social en base a los cuidados necesarios para hacer la vida posible y sostenible (no solo para unos cuantos sino para la vida en su conjunto). Y esto no concilia nada bien con un sistema neoliberal basado en la producción, expolio, lógica extractivista, acumulación, explotación. Al respecto, lo lamentable es que parece que aun sabiéndolo no se quiere hacer nada. Como decían Fredric Jameson y Žižek: “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Hemos cometido muchos errores, errores de fundamento graves. Como nos decía Silvia López Gil (2013) en occidente no solo estamos viviendo una crisis socioeconómica sino una crisis de fundamento civilizatorio, que entre otras cosas, nos señala la necesaria revisión del Ser que debemos hacer. El Ser no es un Ser independiente de su contexto, autosuficiente, con esencia propia, sino una vida en situación de ecodependencia con el mundo, con los otros

humanos y no humanos. La misma violencia que se ha dirigido a algunos grupos humanos como las personas con discapacidad es la que se ha dirigido a las otras formas de vida consideradas inferiores (responde a la misma lógica). Es justamente este pensamiento antropocéntrico, logocéntrico occidental el que debe cambiar.

Como sugiere Amaia Pérez (2014), no solo están pervertidas las estructuras socioeconómicas actuales al poner la vida al servicio del capital y, por consiguiente, establecer una amenaza permanente sobre ella, sino que también es perversa la propia noción hegemónica de vida que merece ser vivida.

En este escenario, decíamos, el patriarcado es la ideología central que sostiene y alimenta el capitalismo, es decir reproduce las condiciones necesarias para que siga funcionando. ¿Por qué? Porque garantiza que las esferas privadas de cuidado sigan asumidas por alguien (las mujeres) de modo invisibilizado y esto permite dos cosas:

- Seguir dando por hecha la vida
- Sin necesidad de reconocer todo lo que la hace posible (Amaia Pérez, 2014).

Aceptar la vulnerabilidad constitutiva del ser humano supone poner los cuidados en el centro de la organización social y ello puede funcionar como palanca de cambio social y ser un freno a la máquina del capital.

Los caminos que se han encontrado para resolver las violencias múltiples que han sufrido todos los grupos asociados a la discapacidad, están relacionados con la vía del derecho. La lucha por los derechos ha sido y es algo por lo que los estudios de la discapacidad han peleado mucho. Pero tenemos un problema con el derecho:

El discurso de los derechos es problemático porque incita a la violencia. Es necesario pero problemático (paradójico). Simone Weil (1957) nos decía: “El derecho no se sostiene más que a través de un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es porque la fuerza no está lejos, justo detrás, para confirmarlo, porque sin ella sería ridículo”. Es decir el derecho no tiene ningún sentido sin la fuerza que lo sostiene. Dice Hanna Arendt (1974) en *Los orígenes del totalitarismo*: “la concepción de derechos del hombre, fundada en la existencia reconocida de un ser humano como tal, se derrumba tan pronto como aquellos

que la reclamaron se enfrentan por primera vez a quienes han perdido definitivamente todo atributo o sus vínculos específicos, salvo seguir siendo hombres.”

Pero además dice Weil (1957) no es únicamente que la noción de derecho implique la fuerza, sino que excluye en la misma medida el amor. Si se le dice a alguien “eso que me haces me hace daño...” podemos tocar y despertar la fuente del espíritu de atención y de amor. No sucede lo mismo con palabras como: tengo derecho a.... ésta encierra una guerra latente y despierta un espíritu de guerra. Afirma Weil (1957) que la noción de derecho, situada en el centro de los conflictos sociales, vuelve imposible desde un lado y desde el otro cualquier matiz de comprensión, de afecto. Vemos en esto precisamente la diferencia fundamental entre una ética de la justicia (que es el marco natural del derecho) y una ética de los cuidados, que no se apoya ya en la justicia sino en la responsabilidad para con el cuidado del otro.

Teresa Forcada (intelectual, religiosa, médico y feminista catalana), por su parte nos decía en un seminario dedicada a Weil: “si tú tienes hambre no es tanto que tengas derecho a pan, sino que yo tengo la obligación de dártelo”. En general la gente (o mucha gente) quiere hacer algo, tiene inclinación y sensibilidad para con los otros, entonces ¿qué es lo que ocurre? El problema es que no existen espacios donde ejercer esta responsabilidad para con los otros. Los espacios públicos de encuentro son inexistentes, espacios que no estén mediados ni por el estado ni por el mercado. De este modo, todo cae del lado del estado o del mercado. Ello tiene un impacto devastador en el tejido social. De un modo u otro debemos pensar en recuperar esos espacios de gestión colectiva que permitan el encuentro y el ejercicio de responsabilidad para con el otro. Espacios que yo entiendo desde el cuidado (los hemos llamado también espacios en salud). Esta recuperación del espacio público es útil pensarla desde la idea de bien común y toda la producción teórica y práctica que se ha venido haciendo sobre los comunes.

También los podemos pensar desde la propuesta de Adriana Cavarero (2014) y su ética de la inclinación. Esta inclinación no es solo altruismo o cuidado, sino particularmente “[...] el arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerme» (Cavarero, 2014: 36). Esta primera inclinación la podemos hacer extensiva a la vida en su conjunto. Así, existe otro modo de pensarnos y de organizarnos pero para ello

es necesario desarticular y repensar muchas ideas fundacionales que han condicionado nuestras sociedades. Y es necesario también modificar cuestiones organizativas que faciliten otro tipo de encuentro con los otros, otras gestiones de lo que nos concierne como humanos en cuanto a los cuidados colectivos.

Esta disposición a la inclinación de la que nos habla Cavarero necesita ser cultivada en entornos que la hagan posible, más allá de la esfera privada; también desde el campo de la educación. Cuidar es complejo y exigente, no pasa de modo natural de modo que tiene que ser enseñado. Entonces, ¿qué lugar para el cuidado en nuestros centros educativos?

Es importante sacar los cuidados de la esfera doméstica para entenderlos de un modo más complejo que la simple relación dual cuidador/cuidado, o en el marco de la madre cuidadora; es decir es necesario entenderlos de modo colectivo, en red, desde la responsabilidad social y la distribución equitativa de cuidados. No es casualidad que los cuidados hayan sido denostados e invisibilizados, sostenidos mayoritariamente por mujeres. Porque su visibilidad pone en evidencia que una vida humana siempre está sostenida por otros, mayoritariamente otras. En este ejercicio de repensar las condiciones para la vida, está en juego la definición de lo que es la vida (humana) y particularmente de lo que es una vida digna, de lo que cuenta como vida.

Como dice Care Collective: “Necesitamos entornos concretos en los que podamos crecer: en los que podamos apoyarnos unos a otros y generar redes de pertenencia” (The care collective, 2020) Pero ¿cómo crear estas comunidades afectivas que hagan nuestras vidas mejores?

“Para ser claros, comunidades que cuidan no significa utilizar el tiempo libre de la gente para resolver los problemas de las enormes carencias creadas por el neoliberalismo. Significa acabar con el neoliberalismo para ampliar la capacidad de cuidar de las personas” (Care Collective, 2020).

## Bibliografía

Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona, Paidós.

- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Cavarero, A. (2014). “Inclinaciones desequilibradas” en Saez, B. (Ed). *Cuerpo, memoria y representación*. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo. Barcelona : Icaria, pp. 17-38.
- Gardou, C. (1999). *Connaître le handicap, reconnaître la personne*. Ramonville Saint-Agne: Érès.
- Korff-Sausse, S. (2001). *D’Oedipe à Frankenstein*. París: Desclée de Brower.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Lévinas, E. (1995). *Alterité et transcendance*. Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana.
- López Gil, S. (2013). *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. ¿Cómo pensar la política hoy?* (tesis doctoral). Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid.
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficante de Sueños.
- The Care Collective (2020). *Care Manifesto. The Politics of Interdependence*. Verso.
- Weil, S. (2019) [1957]. *La persona y lo sagrado*. Madrid: Hermida editores.