

¿Cómo hacer de la vulnerabilidad una herramienta para el cambio? Apuntes para repensar la democracia y la vida común*

Silvia L. Gil

De la vulnerabilidad hacia el cuidado de la vida común

Uno de los rasgos de la vida contemporánea es la violencia. Una violencia que no se despliega ni de la misma manera ni con la misma crueldad en todas partes. Las diferencias son enormes: mientras en unos lugares del planeta se lucha por mejorar la vida, en otros se trata simplemente de evitar la muerte. Sin embargo, parece que hay algo compartido en sus diferentes expresiones. Como señala Slavoj Žižek,¹ las condiciones de reproducción del capitalismo global están unidas a la creación de grandes sectores de exclusión. Sectores que pueden ser desechados en cualquier momento: no sólo se trata de vidas situadas al borde o fuera del sistema, luchando por sobrevivir en situación de máxima precariedad, sino de vidas que pueden ser destruidas violentamente tras haber sido despojadas de bienes comunes como tierras, bosques o agua; incluso del propio cuerpo para comercio de órganos, explotación sexual o exposición como símbolo de poder y castigo (como ocurre con los crímenes ejemplares perpetrados por bandas criminales en México). Estos procesos de desposesión múltiple y exclusión no son homogéneos, se articulan con dimensiones como la procedencia, el género o la edad: las comunidades más pobres son las más afectadas y, dentro de éstas, las mujeres, así como los sujetos disidentes. Es decir, además de las condiciones materiales, la interpretación cultural de cuerpos y poblaciones juega un papel clave en la jerarquización de la violencia. Un ejemplo paradigmático es el feminicidio: en los entornos de las grandes fábricas globales, los cuerpos de las mujeres son desaparecidos, marcados y asesinados como modo

* Este artículo fue producto de la estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras como becaria del *Programa de Becas Posdoctorales* en la UNAM, 2013, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

¹ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

de afianzar la hegemonía de un determinado sector masculino de la población. Para éste, además de motivos que tienen que ver con el dominio heteropatriarcal, la escasez a la que aboca un sistema basado en la competencia social, se traduce en odio a lo diferente.²

Si tenemos en cuenta, por una parte, esta relación entre capitalismo y violencia y, por otra, como explica David Harvey, la intensificación de las dinámicas de acumulación en el neoliberalismo de las últimas décadas,³ entonces, las posibilidades de que la vida sea vulnerada aumentan. Como dice el teórico social:

[...] un hecho persistente dentro de esta compleja historia de neoliberalización desigual ha sido la tendencia universal a incrementar la desigualdad social y a dejar expuestos a los segmentos menos afortunados de cada sociedad —sea en Indonesia, en México, o en Gran Bretaña— a los fríos vientos de la austeridad y al desapacible destino de una progresiva marginalización. Aunque esta tendencia se haya visto paliada acá o allá gracias al desarrollo de políticas sociales, los efectos en el otro extremo del espectro social han sido bastante espectaculares. Las increíbles concentraciones de poder y de riqueza, actualmente existentes en los peldaños más altos del capitalismo, no se habían visto desde la década de 1920.⁴

En este contexto, millones de personas campesinas, indígenas, desempleadas, migrantes, hipotecadas o trabajadoras viven en diferentes partes del planeta situaciones de exclusión cada vez más cercanas a la posibilidad de morir. Existen comunidades que deben seguir adelante en medio de la catástrofe económica y medioambiental.⁵ En este sentido, el neoliberalismo es una

² Para un análisis en profundidad sobre el feminicidio véase Salvador Cruz Sierra, coord., *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez. Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. México, Colegio de la Frontera Norte, 2013.

³ Consideramos que la actual crisis global no es sino una intensificación de las dinámicas de acumulación capitalista. Para un análisis pormenorizado sobre la economía global véase vv. AA., *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2009. Y para una perspectiva feminista crítica con las miradas economicistas tradicionales: Amaia Orozco, *Subversión feminista de la economía. Apuntes para una reflexión sobre el conflicto capital/vida*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

⁴ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal, 2007, p. 125.

⁵ En relación con la situación específica de las comunidades rurales, las políticas de intervención sobre las mismas y los procesos de resistencia puede consultarse el estudio colectivo: Mariflor Aguilar, Olinca Avilés y Carlos Andrés Aguirre, eds., *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

máquina de fabricar vulnerabilidad; por eso, rechazarla puede presentarse como una manera de resistir, mientras que mostrarla supone un privilegio de quienes tienen garantizada su seguridad. Por tanto, cabría pensar que la mejor estrategia es disminuir la exposición de nuestra fragilidad para no ser dañados, separarse de los demás y endurecer posiciones en torno a identidades rígidas, renunciar a la comunidad en sentido amplio, aislándose en pequeños núcleos cerrados.⁶

Pero, ¿y si se tratase justo de lo contrario? ¿Y si solo admitiendo la vulnerabilidad en un sentido diferente al que se nos impone se pudiese romper con la ofensiva neoliberal que fragiliza la vida? ¿Sentar las bases para la vida común desde otros criterios ético-políticos fuera de los mercados? ¿Recuperar la democracia —como posibilidad de construir una vida vivible— que en cierto modo ha sido secuestrada? Efectivamente, el neoliberalismo produce vulnerabilidad, pero para distribuirla de manera desigual. Dicho de otro modo: usa dicha condición como un eje diferenciador que permite aumentar la debilidad de determinados sectores sociales y el poder de otros. Por ejemplo, dificultar el acceso a la sanidad pública implica exponer en mayor medida a la vulnerabilidad a quienes carecen de recursos.

Sin embargo, la opción no puede ser aspirar a no ser vulnerables, ya que la autosuficiencia es una quimera alejada de la experiencia cotidiana. Una quimera que, paradójicamente, funciona como imaginario capaz de movilizar a amplios sectores para los que es posible aún vivir como si fuese real. En este sentido, negar el ser vulnerable es negar el hecho de que la vida no se sostiene sin el vínculo con los otros. Si no tenemos en cuenta esta premisa, entonces, ciertamente, ser vulnerable se convierte en algo fortuito al que se exponen determinados colectivos desfavorecidos, victimizados y desposeídos de capacidad de resistencia. Los discursos que buscan protegerlos, en lugar de modificar esta situación, fortalecen un marco interpretativo que resulta funcional al neoliberalismo: en la medida en que la autosuficiencia se convierte en el punto de partida desde el cual leer la realidad, sólo una minoría deviene vulnerable. No obstante, esto no significa que una mayor conciencia de la vulnerabilidad despierte por sí misma, de manera automática, un comportamiento ético. Puede incluso movilizar en dirección contraria de la esperada: su percepción puede también alarmar ante la exposición incierta al Otro, pues afloran preguntas plagadas de incertidumbre —no sé qué quiere el otro de mí, no existen garantías de que no me dañe— que pueden ser origen de violencia.

⁶ En relación con los peligros que comporta el surgimiento de identidades rígidas en contextos de ausencia de estructuras que garanticen la pertenencia de los sujetos, véase el análisis que Mariflor Aguilar Rivero realiza a partir de las tesis de Étienne Balibar (M. Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*. México, UNAM, 2013).

Pero, entonces, ¿qué puede decir la vulnerabilidad en contra de la violencia contemporánea que resquebraja el lazo social? En la medida en que sea interpretada como un estado pasajero en la vida y, por tanto, como algo secundario, o como la cualidad que define a determinados colectivos sociales, no puede decir mucho. Para que pueda producir un sentido nuevo debe ser repensada como condición de la existencia, como aquello por lo que el ser permanece abierto a lo que no es idéntico a sí.

Este ser-apertura señala que no estamos ante una sustancia metafísica de la que emana un significado inmanente, sino ante una instancia precaria, cambiante e inestable. En este sentido, es causa de una ambivalencia fundamental: al posibilitar ir más allá de sí misma, es origen de potencia, pero también límite insondable en el encuentro con el Otro. Desde esta perspectiva, no cabe deshacerse de la vulnerabilidad; no es posible evitar algo que forma parte de la estructura precaria del ser, vinculada a su finitud. Sin embargo, esto no significa asumir acríticamente las formas de intensificación de la vulnerabilidad explotadas por el capitalismo. Al contrario, hay que señalar que lo que está en juego es su desigual distribución: mientras haya cuerpos y modos de vida que generan poder, otros implican subordinación; mientras haya sujetos para quienes el cuidado digno está garantizado, otros deben inventar estrategias realmente complejas para cubrirlo o proporcionarlo. Para el primer grupo, la vulnerabilidad puede pasar desapercibida; pero, para el segundo, forma parte de la experiencia cotidiana, debido a que, entre otras cosas, el sistema actual no cubre las necesidades vitales para el bienestar colectivo.⁷

Pero desplazar la autosuficiencia en favor de la vulnerabilidad no conlleva saber la forma que adquieren las relaciones sociales en nuestro mundo. No proporciona respuesta definitiva alguna, en primer lugar, porque dicho desplazamiento implica una comprensión no totalizante de la realidad. Poner

⁷ No sólo se trata de que la desigualdad económica permita o no una vida más o menos digna, sino que asumir individualmente la responsabilidad de cuidar o requerir cuidados sin que exista un colchón colectivo precariza la vida. El cuidado informal es sinónimo de déficit de derechos o dificultad para participar en la vida social y pública. Enfermar implica expulsión del mercado laboral, pero la falta de ingresos supone también no acceder a tratamientos, con lo que se incrementa la posibilidad de empeorar. En otras palabras, asistimos a la formación de un nexo sistémico entre cuidado-desigualdad-precariedad o exclusión. Como se ha señalado en otros sitios (Amaia P. Orozco y Silvia L. Gil, *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados*. Madrid, INSTRAW, 2011), la única manera de revertir este nexo es situando en el centro del debate la necesidad de una responsabilidad colectiva –social, estatal y de los hogares– en el cuidado de la vida. Debate que va más allá del reparto de tareas en el hogar: implica una crítica profunda al modelo actual de organización socioeconómica. En este debate, la pregunta es cómo queremos vivir hoy juntos, en qué podría consistir una vida vivible, teniendo en cuenta la vulnerabilidad de los cuerpos.

en el centro la vulnerabilidad es insistir en una apertura inherente que impide que la realidad sea clausurada de manera definitiva. Esto significa también que de la afirmación de la vulnerabilidad no se deduce una comunidad más justa, democrática o equitativa. Sin embargo, se asientan las bases para ella en la medida en que obliga a repensar las relaciones sociales desde la nueva situación que el descubrimiento del ser vulnerable expone: una vida que puede ser dañada, menospreciada, no reconocida, pero que, justamente, por ello, exige ser cuidada. En este punto, la experiencia de la catástrofe neoliberal, la explotación del cuerpo vulnerable, invita a dar un paso más allá: se trata de pensar la vulnerabilidad ligada al problema del cuidado de la vida común, es decir, a cómo construir una vida vivible en condiciones de igualdad. No sólo afirmarla, sino hacerla política. De este modo, la pregunta que se impone es: ¿cómo hacer de la vulnerabilidad, con su impureza y negatividad, pero también con su potencia y apertura, una palanca para el cambio?

Mirando hacia atrás: ¿por qué partir del concepto de “vulnerabilidad”?

Existen tres motivos fundamentales para reconsiderar el problema de la vulnerabilidad como una palanca crítica. El primero tiene que ver con determinados aportes que se han realizado desde los feminismos, cuestionando el relato de autosuficiencia racionalista que ha imperado en el pensamiento en Occidente. El segundo con la extensión de discursos voluntaristas que tratan afectos negativos —tristeza, impotencia, frustración— como estadios a superar por la fuerza del deseo. La consigna idealista, mantra del capital, es: “si quieres, se puede”. Como si el deseo, alejado de toda condición material, estuviese hecho sólo de empeño vacío, palabras o razones. Y el último se refiere a las contradicciones que emergen entre las dimensiones de la vida y la política cuando ésta última se vuelve excesivamente abstracta, olvidando mancharse las manos con la primera.

Desde el pensamiento feminista se ha insistido en que el cuerpo⁸ y el cuidado⁹ son dimensiones fundamentales para pensar la vida. Ambas han sido desvalorizadas a lo largo de la historia, tanto en el plano de la acción política como en el de la teoría. Cuando hablamos de cuidado hacemos referencia a la provisión de todo aquello necesario para el desarrollo y el bienestar de la

⁸ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000 y Luce Irigarai, *Este sexo que no es uno*. Madrid, Akal, 2009.

⁹ Silvia Federici, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México, Escuela Calpulli, 2013 y A. Orozco, *Subversión feminista de la economía. Apuntes para una reflexión sobre el conflicto capital/vida*.

vida cotidiana; y el cuerpo, por su parte, nos sitúa frente a la materialidad de la carne, de la herida, del deseo y del placer; es decir, nos sitúa frente a la fragilidad y la finitud, recordando los límites de las pretensiones absolutas del yo y apuntando a la contingencia del ser: por mucho que se imponga el deseo de trascender, no existe posición absoluta o definitiva para el sujeto, que siempre está encarnado en la materialidad corporal. Si tenemos en cuenta esta condición, cuidar sería, en un sentido profundo, sostener la finitud del cuerpo. Pero, además, hay otro elemento a tener en cuenta: partir del núcleo cuidado-cuerpo permite reconocer la presencia de otros cuerpos y, con ello, empuja al sujeto a salir de sí mismo, exponiéndolo al afuera. Como argumenta Judith Butler, este exponerse es contradictorio porque al mismo tiempo que me permite ser –conocerme, nombrarme–, implica un riesgo: puedo no ser reconocida, cuidada o ser, en definitiva, violentada. Un riesgo por lo demás desigual para los diferentes cuerpos: según aumenta la distancia con la norma social que los interpreta culturalmente, mayor posibilidad de no ser reconocidos.¹⁰ Ante esta realidad, las pretensiones de autosuficiencia del ser se evidencian como una ilusión realizable sólo en momentos concretos y/o en individuos que disfrutan de salud, no incorporan una diferencia significativa y/o acceden a cuidados dignos. Por este motivo, uno de los objetivos actuales es ampliar los marcos de reconocimiento para que la diversidad no acabe traducándose en exclusión o desigualdad.

En relación con la posición voluntarista que parece poder superarlo todo, ¿qué ocurre con aquellas decisiones oscuras y actos compulsivos que se dirigen no pocas veces contra el propio bienestar? La filosofía del deseo de Deleuze y Guattari puede ayudar a arrojar luz sobre el asunto filosófico en juego. Para ellos, el deseo siempre es anterior a la ley; es decir, las líneas de fuga constituyen el modo primario de ser que posteriormente los dispositivos tratan de capturar a través de diferentes mecanismos. Dicen Deleuze y Guattari: “El problema del *socius* [de la máquina social] siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado”.¹¹ Aunque Deleuze y Guattari tratan de pensar las conexiones profundas entre deseo y poder –precisamente una de las preocupaciones en el origen del anti-Edipo es el problema de la servidumbre voluntaria–,¹² lo cierto es que la distancia entre la lógica del deseo y la lógica del poder delimita un cuadro de oposiciones donde el territorio del primero se

¹⁰ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid, Paidós, 2010.

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 39.

¹² Preguntan Deleuze y Guattari: “¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?” (G. Deleuze y F. Guattari, *op. cit.*, p. 36).

sitúa del lado de la producción (de lo molecular, del devenir y de lo múltiple), y el territorio del segundo de la representación (de lo molar, del ser y del Uno). Para Žižek, este problema se deriva del dualismo fundamental entre Devenir y Ser que estaría en la base de la filosofía deleuziana:

Es necesario, en consecuencia, problematizar la auténtica *dualidad* básica del pensamiento de Deleuze, la del Devenir frente al Ser, que aparece en diferentes versiones (lo nómada frente al Estado, lo molecular frente a lo molar, lo esquizo frente a lo paranoico, etcétera). Esta dualidad está sobredeterminada, en última instancia, como “el Bien frente al Mal”. El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser.¹³

Pese a que el análisis de Žižek no deja de ser en varios aspectos una caricatura del pensamiento deleuziano,¹⁴ está en lo cierto al señalar que existe una lectura política que ha llevado a sobredimensionar el plano del Devenir frente al plano del Ser (Estado, familia, religión), idealizando las posibilidades en sí mismas subversivas del primero en oposición a la rigidez del segundo. Como explica más adelante:

¹³ S. Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 45.

¹⁴ Una crítica interesante de la interpretación que hace Žižek de Deleuze en *Órganos sin cuerpo* se encuentra en el artículo de Verónica Gago y Diego Sztulwark (2010), “Repetir Žižek: el retorno de lo Uno”. El núcleo de su crítica que compartimos es el siguiente: “Cuando Žižek postula a Deleuze como ideólogo del capitalismo tardío (2007: 209), el problema que se plantea es el del isomorfismo actual entre capitalismo y resistencia. La estrategia de Žižek no apunta a replantear esta aparente convergencia, sino a desnudar la ingenuidad de las resistencias, víctimas de una confusión en los términos. El descubrimiento del isomorfismo permite alcanzar dos objetivos simultáneos: el develamiento de la señalada ingenuidad y, de modo sucesivo, el cuestionamiento de todas las construcciones ensayadas sobre dichas premisas. De este modo, dichas resistencias estarían condenadas desde el inicio a ser no sólo absorbidas por el capital, capaz de metamorfosarlo todo, sino a replicar sus consignas, su proceder y sus supuestos. No habría otra política, sino una lógica de lo mismo. Lo que finalmente anima la argumentación de Žižek es un sueño de identidad, de equivalencia, de analogía, de simetría y adecuación. Un sueño que, parafraseando a Irigaray, es requerido por todas las ontologías que se valen del *a priori* de lo mismo. Como modo de desestimar la diferencia radical y de replegarla como falsa diferencia. La estrategia de argumentación del esloveno supone ignorar al Deleuze autor de una lógica del sentido que apunta, precisamente, a exaltar la diferencia sin concepto como substrato crítico de los isomorfismos sucesivos propuestos por el capital. Como lo explica Peter Pál Pelbart (2009), la “diferencia” que nos ofrece el capital es una pseudo-diferencia o diferencia controlada, mientras que la diferencia ontológica es puro desplazamiento”.

La ontología del devenir productivo conduce al motivo izquierdista de la autoorganización de la multitud de grupos moleculares que resisten y debilitan los sistemas totalizantes, molares, de poder. Es la antigua noción de una multitud viva, espontánea y no jerarquizada como opuesta al Sistema opresivo y reificado: el caso ejemplar de radicalismo izquierdista vinculado al subjetivismo filosófico idealista.¹⁵

Aunque del lado del deseo encontremos dificultades o puntos oscuros, son consideradas como desviaciones en el devenir naturalmente positivo del deseo, y no como aspectos que lo atraviesan. De este modo, siempre pueden ser reconducidas al ámbito de lo positivo: la consigna es alejarse de las pasiones tristes. Desde esta perspectiva, resulta difícil dar cuenta de la complicidad que mantiene el deseo con la ley —deseo no sólo lo que se sustrae, sino también lo que la sostiene: estoy enredada, armada, a partir de un sin fin de contradicciones—; así como de la presencia de afecciones negativas —tristeza, fatiga o dolor. Es decir, ¿cómo explicar el deseo no sólo de ruptura, sino también de afirmación de lo que hay?, ¿cómo pensar la emancipación a partir de esta experiencia contradictoria? y ¿qué cabe decir cuando no es posible reconducir las pasiones tristes, cuando no quedan fuerzas siquiera para desear? Hay que señalar que en un momento de “crisis” generalizado en el que la frustración, la apatía o el miedo se hacen más evidentes —llevando a situaciones de verdadera desesperación—, tratar de pensar desde y no contra los afectos negativos es fundamental. En esta línea, el concepto de “ambivalencia” de Judith Butler puede resultar útil: deseo lo que me libera, pero también lo que me oprime que es, en última instancia, aquello que me constituye.¹⁶ Como explica la filósofa con relación a este concepto, el sujeto nunca está determinado completamente por el poder ni tampoco es totalmente libre de cambiar las condiciones que lo someten:

Se podría pensar, sin embargo, que el sujeto deriva su potencia precisamente del poder al que se opone, aunque ello resulte incómodo y vergonzante, sobre todo para quienes piensan que la complicidad y la ambivalencia deberían poder suprimirse de una vez para siempre. Si el sujeto *no* está completamente determinado por el poder *ni* tampoco determina completamente al poder (sino que, de modo significativo, ambas cosas ocurren parcialmente), ello significa que supera la lógica

¹⁵ S. Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, p. 50.

¹⁶ Butler sostiene que el sujeto no puede formarse sin un vínculo apasionado con aquellos a quienes está subordinado, por lo que la subordinación resulta inevitable. Véase Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra, 2001.

de la no-contradicción, que se convierte, por así decir, en una excrecencia lógica. Afirmar que el sujeto supera la dicotomía “o/o” no es afirmar que viva en una zona libre de su propia creación. Superar no es lo mismo que burlar, y el sujeto supera precisamente aquello a lo que está atado. En este sentido, le es imposible disipar la ambivalencia que lo constituye. La dolorosa, dinámica y prometedora vacilación entre el “ya” y el “aún no” es una encrucijada que religa cada uno de los pasos que la atraviesan, una reiterada ambivalencia en el centro mismo de la potencia.¹⁷

Si tenemos en cuenta esta ambivalencia fundamental en la que se inscribe el sujeto, no tiene sentido enfrentar el deseo con la ley, pues son en cierto modo inseparables en el proceso de constitución de la subjetividad, aunque no coincidan de manera plena; se trata, por tanto, de pensar sus cruces, y si es posible producir, más que rupturas definitivas, desplazamientos que sean capaces de reorganizar las coordenadas de lo dado.

El último motivo para considerar el problema de la vulnerabilidad desde una perspectiva crítica tiene que ver con las contradicciones que surgen en ocasiones entre algunos aspectos de la vida y de la acción política. Ante situaciones difíciles como la enfermedad, el cuidado de otras personas, la necesidad de buscar formas de renta continuadas o las mismas derrotas colectivas a las que se enfrentan los movimientos, la política queda atrapada en una encrucijada: atender a la vida –parar y repensar– o a la política –seguir la corriente vertiginosa del “tener que”. Sin embargo, esta dicotomía puede impedir preguntar qué enseñan las experiencias vitales críticas o difíciles a la política. Situaciones que a primera vista constituyen un lastre, una desviación de los objetivos, una falta o una imposibilidad, pueden, de manera inusitada, contribuir a desarrollar otra sensibilidad; una sensibilidad que se abre a través de la nueva ubicación existencial: se produce una extrañeza en relación con aquello considerado obvio hasta entonces. Se abre entonces una nueva rendija que permite ver el mundo de otro modo. Entre otras cosas, entender que la acción política, igual que cualquier otra actividad humana es limitada.¹⁸ La decisión se juega entre hacer como si no fuese así, negando las situaciones de

¹⁷ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁸ Raquel Gutiérrez profundiza en esta idea, argumentando que señalar estos límites no es lo mismo que presuponer la derrota de los procesos colectivos, más bien permite repensarlos y potenciarlos (Raquel Gutiérrez, “América Latina: de la revuelta a la estabilización”, en *Colectivo Situaciones, Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2009. También se encuentra una reflexión sobre este problema en Silvia L. Gil, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

crisis en las que dichos límites se hacen evidentes, o procurar incorporarlos como parte de la reflexión interna de los procesos de cambio, es decir, como un modo de potenciarlos. Desde esta última perspectiva, cabe repensar tres cuestiones: la temporalidad de la política, comprendida ya no sólo como el momento de la presencia, sino también como proceso y tránsito; la participación, considerando formas diversas, intermitentes y originales de aportar; por último, el compromiso, no como deber moral transcendental, sino como elaboración encarnada de los asuntos que atañen a la vida concreta. El cuerpo colectivo no es uno, más bien difiere de sí mismo. Por eso caminar juntos no es hacerlo al mismo paso, sino buscar los modos de construir un “nosotros” amplificado que sepa extraer la potencia de su propio diferir interno.

Los tres motivos explicados comparten una inquietud común: pensar a partir del carácter inacabado y abierto del ser; carácter que señala un rasgo no sólo accidental, sino constitutivo de la existencia. Este rasgo, en contraposición al ideal normativo moderno de autosuficiencia, es a lo que llamamos vulnerabilidad.

Una lógica social que explota la vulnerabilidad

La actual lógica que rige lo social aflora la vulnerabilidad constitutiva y la explota con dos objetivos precisos: individualizar el sometimiento y dañar la vida. Para ello, se desarrollan diferentes mecanismos: intensificación de las condiciones que permiten la incertidumbre, extensión del ideal de independencia y hegemonía de la lógica mercantil.

La intensificación de la incertidumbre señala con crudeza que no es posible contar con garantías de futuro en ámbitos vitales como el cuidado, las relaciones sexuales, afectivas y el laboral.¹⁹ No sólo se trata de un problema material; además de la dificultad para acceder a condiciones de reproducción de la vida dignas, la libertad, entendida como elección individual, se impone a otras formas de compromiso –tradicionales o novedosas–, contribuyendo a desertificar los entornos afectivos. No sabemos con qué recursos contaremos mañana, pero tampoco desde qué lugar –cómo, con quién o quiénes– pensar este problema. Decir “nosotros” se convierte en un verdadero desafío. Además, igual que sucede con la vulnerabilidad, la incertidumbre se distribuye de manera diferencial según la posición socio-simbólica ocupada: es experimentada en mayor grado por unos cuerpos que por otros. Este fenómeno está relacionado con la extensión del ideal de independencia que afirma tres

¹⁹ Una reflexión colectiva sobre el problema social contemporáneo de la precariedad, entendida como incertidumbre existencial se encuentra en *Precarias a la deriva, derivas por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

cosas. La primera, es que la vida es un proyecto individual que nada tiene que ver con la experiencia colectiva. Se niega la vida en común como si sólo fuese posible trazar un itinerario personal en competencia con los otros. Desde esta perspectiva, se trata de que cada cual busque lo mejor para sí: “sálvese quien pueda”. La segunda, es que la conciencia se basta a sí misma para conocerse y ser. Esta afirmación se apoya en una determinada concepción filosófica que parte de la preponderancia del sujeto como entidad autofundada. Sin embargo, existen líneas de pensamiento que desde los márgenes y a partir de una crítica a la modernidad han cuestionado este punto de partida, como la filosofía feminista, la filosofía de la diferencia o el pensamiento descolonial. La tercera, es que las personas son física y psicológicamente autosuficientes. Este último aspecto del ideal sólo se sostiene en la medida en que se privatiza, feminiza y explota el trabajo de cuidados. O, dicho de otro modo, como señalábamos más arriba, en la medida en que no existe una responsabilidad colectiva en el cuidado.

Ambos mecanismos se producen en un contexto en el que la lógica mercantil se ha hecho hegemónica, hasta el punto de que resulta difícil imaginar un afuera de las relaciones capitalistas. No existen imágenes obvias²⁰ de lo que significa hoy romper o transgredir con lo que hay porque incluso las imágenes de ruptura se han convertido en norma y no en excepción. ¿Qué significa esto? Por una parte, la misma corriente capitalista que arrasa con la vida que encuentra a su paso rompe constantemente con la legalidad, modificándola si es preciso para poder seguir expandiéndose. Por otra, la capacidad de ruptura de las diferencias queda en entredicho en el seno de las dinámicas de consumo. Ante el poder disciplinario estatal, afirmar las diferencias o deconstruir los discursos hegemónicos es necesidad de primer orden y estrategia política efectiva porque permite desestabilizar los ordenamientos previos que lo sostienen, poniendo en tela de juicio la univocidad de su sentido. Sin embargo, el tipo de poder desplegado por los mercados no pretende tanto fijar posiciones como penetrar en las relaciones sociales, colonizando ámbitos antes externos –cultura, ocio, sexo, conocimiento–, desestructurando lo que encuentra a su paso. Es decir, necesita de territorios inestables, móviles y dispersos: la realidad es subvertida por el propio capital. Mientras lo “normal” se descompone, la afirmación de lo diferente pierde capacidad de interrumpir la realidad: se une involuntariamente a la ola de fragmentación y de sentidos dispares que de una u otra forma acaban siendo

²⁰ Una hipótesis es que a partir de las movilizaciones de 2011 en diferentes lugares del mundo (Primavera Árabe, 15m en España, YoSoy132 en México, Indignados de Chile, Movimiento Pase Libre en Brasil, protestas contra el Mundial de Fútbol también en Brasil o las recientes movilizaciones pro-democracia en Hong-Kong) se están construyendo esas otras imágenes del cambio social.

capturados. De este modo, las diferencias se convierten en indiferencia: su contenido puede ser irrelevante en la medida en que permita abrir un nuevo campo del que extraer beneficio.

La pregunta que surge entonces es, ¿cómo puede recuperarse el potencial de la diversidad de nuestro mundo como interrupción y no como confirmación de lo que hay? ¿Cómo pueden las diferencias dejar de redundar en indiferencia? Para contrarrestar la indiferencia es preciso, en primera instancia, recuperar el espacio común que ha sido robado a la vida. Un espacio que debe permitir rechazar de algún modo la realidad imperante. Por eso, se conforma limitando la lógica mercantil y construyendo un universo de valores diferentes. En las plazas ocupadas en 2011 en España, se decía “no somos mercancía en manos de políticos y banqueros” o “todo está por hacer”. Ambas consignas expresan la ruptura con una situación anterior y el deseo de inventar algo distinto, aunque indeterminado. Pero lo hacen desde el descubrimiento de un lugar común, velado hasta entonces por la dinámica neoliberal. Sólo desde este espacio reconquistado, que expresa las relaciones de interdependencia que desde siempre componen la vida, pero que no está definido de manera completa, tiene sentido hablar de nuevo de las diferencias: en él recuperan su capacidad de cuestionar la realidad.

Lo común: escucha y creación

No obstante, ¿a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de lo común o de vida en común? Antes de dar por sentadas ideas preconcebidas, es preciso dirimir su sentido.

Por una parte, la vida en común es la realidad de interdependencia de la que está hecho nuestro mundo. Aquello que, activando una política de la escucha, la atención y el aprendizaje puede descubrirse en la misma experiencia social: no sólo hay individualismo, sino también huellas de lo colectivo. Sin embargo, la percepción de la vida en común no implica que emerja una realidad buena *per se*. De hecho, el modo en el que se resuelve actualmente la interdependencia no deja de ser injusto: el mundo sigue su curso, entre otras muchas cosas, gracias al trabajo de sostén de las redes comunitarias del que se responsabiliza principalmente a una parte de la población (las mujeres). Por ello, si bien es importante descubrir lo que de común ya hay en la realidad —darnos cuenta de aquellos gestos microscópicos o grandiosos que muestran los lazos que atan unas vidas con otras— también es importante redefinir desde otros criterios ético-políticos, en qué queremos que consista. Es decir, es necesaria una política imaginativa o creativa que acompañe a la anterior; una política en la que nos enfrentamos a debatir cómo vivir juntas y juntos.

En este debate se abren tres desafíos: por una parte, defender los bienes comunes materiales del proceso de privatización y desposesión capitalista (agua, tierra, bosques, energías) tal como vienen haciendo las comunidades que en buena parte del planeta resisten al despojo;²¹ por otra parte, proteger y hacer circular libremente los bienes inmateriales (conocimiento, cultura, ocio, internet); y, por último, organizar la vida en común (es decir: decidir los trabajos socialmente necesarios para el bienestar de la sociedad; generar una responsabilidad social en el cuidado, como hemos señalado; y delimitar qué esferas deben ser cubiertas por el Estado, cuál el papel de las empresas y cómo proteger espacios comunes no estatales para la experimentación de la vida en común). Sin embargo, este debate no tiene como resultado una definición última de las relaciones sociales, como si pudiésemos clausurar su sentido, asentar el punto de llegada de antemano y eliminar con ello la posibilidad de crear nuevas formas de vida; al contrario, muestra un proceso que debe mantenerse abierto, en el que la sociedad, no exenta de conflictos, contradicciones y tensiones debe encontrar mecanismos con los que procurar una vida vivible.

Para mantener la doble dimensión de la vida en común como algo a descubrir y a construir, como ontología y organización social, como acontecimiento y creación, como política de la escucha e invención, es necesario dejar que la política se vea atravesada por la vulnerabilidad. Esto nos permite acercarnos al mundo de otro modo: muestra que nuestra posición es parcial y limitada. Pero, al mismo tiempo, es necesario que la vulnerabilidad se vea atravesada por la política. Percibir la finitud del ser es la condición para no clausurar el sentido de la realidad; es lo que nos permite producir desplazamientos no previstos, líneas inesperadas en los itinerarios. De esta forma, la vulnerabilidad se torna potencia, no como aquello que lo puede todo, sino como aquello que, sabiendo que no lo puede todo, es capaz de inventar nuevos sentidos de vida. Éste es quizá el desafío —potente, creativo— al que nos interpela la experiencia de la catástrofe.

²¹ Para el caso de América Latina véase vv. AA., *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México, Bajo Tierra, 2014.