

INTRODUCCIÓN

Este cuaderno se escribió hace un año. Antes de que la COVID-19 nos enfrentara bruscamente con la evidencia de nuestra condición vulnerable. Antes de que, como sociedad, tomáramos conciencia de la centralidad de las tareas de cuidados. Cada vez somos más las personas que abogamos por un cambio de paradigma civilizatorio en el que la vulnerabilidad y los cuidados sean pilares fundamentales. Hace un año, pensar en una sociedad cuidadora era una utopía; hoy, en tiempos de coronavirus, se ha convertido en una urgencia y en una necesidad.

Occidente se ha construido sobre la ficción de la autosuficiencia. El ideal de hombre occidental es el de un individuo soberano absoluto sobre su vida y sus bienes. Un ser autosuficiente que acuerda con otros sujetos tan independientes como él un pacto preventivo de no agresión, fundando así el mito del contrato social que justifica las instituciones educativas, jurídicas y políticas de nuestras democracias liberales. En el paradigma de la autosuficiencia, crecer o madurar serán sinónimos de ir ampliando ámbitos y momentos de independencia. Infancia, vejez o enfermedad serán considerados momentos deficitarios a superar y combatir por cuanto suponen situaciones vitales de especial vulnerabilidad y dependencia de otros; mientras que, paradójicamente, los escasos instantes biográficos en los que fantaseamos con no necesitar de nada ni de nadie se propondrán como modelo ideal de una vida autorrealizada. La versión moral de la autosuficiencia, la autonomía, participa del mismo sesgo individualista. En su formulación kantiana, la autonomía determina que cada individuo posee en sí mismo las fuentes de la moralidad; esto es, que más allá y por encima de nuestras relaciones sociales, la conciencia personal dicta a cada individuo particular los imperativos morales que deben regir su comportamiento.



Occidente se ha construido sobre la ficción de la autosuficiencia. A nada que el relato de la autosuficiencia se confronte con la realidad aparecen las grietas de su inconsistencia. Para empezar, los seres humanos nunca hemos sido autosuficientes, existimos y nos desarrollamos gracias a la ayuda de nuestros semejantes, somos una especie animal especialmente frágil, condenada a la inexistencia sin la intermediación de los cuidados ajenos. Y por lo que hace a nuestra pretendida capacidad de conducirnos autónomamente por fines racionales y/o morales, abundan los ejemplos de personas que carecen de la libertad de juicio o de acción que según la norma occidental nos define como seres humanos. ¿Cómo un fundamento tan frágil y discutible ha llegado a convertirse en el relato hegemónico de eso que hemos dado en llamar cultura occidental?, o preguntado desde una óptica inversa: ¿por qué la evidencia y universalidad de nuestra común vulnerabilidad, interdependencia y necesidad de cuidados no forma parte de los relatos fundacionales de nuestras instituciones sociales?

El cuidado nunca ha formado parte del discurso político occidental, ninguno de los 30 artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por utilizar un ejemplo paradigmático, alude a la vulnerabilidad, la fragilidad, la dependencia o el cuidado; solo el artículo 25 hace referencia tangencial a la necesidad de cuidado en las etapas de la maternidad y de la infancia.

El agotamiento del paradigma de la autosuficiencia

Si hasta hace unas décadas el relato de la autosuficiencia ha servido para responder satisfactoriamente a las demandas de reconocimiento y protección de individuos autónomos vinculados con sus semejantes mediante pactos de no agresión libremente aceptados, no ocurre lo mismo en el tránsito epocal que marca el cambio del milenio actual. La emergencia de «nuevos sujetos» vulnerables no encuentra discurso jurídico ni político en el que articular sus exigencias. Sujetos colectivos, amorales y afásicos como las mayorías empobrecidas excluidas de la comunidad de diálogo donde se pactan los criterios compartidos de justicia y bien común, los animales no racionales incapaces de argumentar ningún fin moral más allá de sus repuestas instintivas, o el «sujeto planetario» que sufre la explotación de sus recursos y la extinción de su biodiversidad, sin voz propia con la que poder reclamar imperativamente un auxilio vinculante; por no hablar de las identidades ocultadas por el discurso heteropatriarcal imperante que niega reconocimiento y derechos a quienes no se ajustan al patrón de género normativo hegemónico. Sujetos que se mueven en la semántica de una vulnerabilidad que reclama cuidados pero que, al no formar parte consciente y libre de ninguna comunidad moral y política, no pueden –según el discurso canónico de la dignidad– exigir ningún derecho.

La «dignidad androcéntrica» basada en el poder de la especie humana que ha servido de fundamento para los Derechos de «hombres y ciudadanos libres» muestra sus límites ante las demandas silenciosas de sujetos vulnerables que aspiran al reconocimiento de una «dignidad cosmocéntrica» basada en el principio ético de la responsabilidad y el imperativo político del cuidado. Los gritos de un Planeta al borde del colapso, unidos al de millones de migrantes que deambulan por el mundo en busca de países de acogida nos han despertado del sueño narcisista de un individualismo insensato. La Madre Tierra nos confronta con una responsabilidad vinculante radical: sin su supervivencia nosotros no existimos. Por otra parte, los migrantes, refugiados y desplazados internos visibilizan la fragilidad de un «contrato social inmunológico» incapaz de generar derechos de ciudadanía universalizables y efectivos. Ambas realidades, entre muchas otras, diagnostican el estado terminal del paradigma de la autonomía que tienen en la DUDH de 1948 su epítome más reconocible.



¿Derechos políticos vs cuidados privados?

Vulnerabilidad, interdependencia, responsabilidad y cuidado nutren el campo semántico de un nuevo paradigma emergente. Una nueva cosmovisión que busca situar en la agenda política pública dimensiones que el paradigma anterior relegaba al ámbito de la privacidad, las motivaciones personales o las acciones virtuosas. En el relato de la autosuficiencia, los cuidados operan en el contexto de los llamados «deberes imperfectos» como la compasión, la limosna, la solidaridad, la beneficencia o la hospitalidad, acciones voluntarias que animan a ayudar a los demás pero que no pueden invocarse como derechos reivindicables por vía jurídica ni política. En un mundo de seres autosuficientes ninguna institución puede obligarme a cuidar del otro, y ningún «otro» puede exigir mi cuidado. Si queremos que el cuidado incida en la esfera política como principio estructurador de las instituciones sociales, hay que sacarlo de la opcionalidad de la benevolencia y hacerlo operar

en el ámbito de los derechos exigibles. Una traslación que no vendrá de la mano de la ampliación del listado de Derechos Humanos, sino de un cambio de cosmovisión: necesitamos pasar imperativamente del paradigma de la autonomía-derecho al de la vulnerabilidad-cuidado. Creemos que, como afirma Boaventura de Sousa, el discurso de los Derechos Humanos ha entrado en una etapa inflacionista en la que, a base de incrementar derechos (de primera, segunda, tercera, cuarta generación...), ha acabado degenerando en democracias de baja intensidad: El comentario cauteloso expresado con frecuencia contra la sobrecarga de la política de los derechos humanos con derechos nuevos y más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de los derechos humanos, es una manifestación tardía de la reducción de los reclamos emancipadores de la modernidad occidental al nivel más bajo de emancipación hecho posible o tolerado por el capitalismo mundial. Los derechos humanos de baja intensidad, como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

De los derechos de un ser universal a los cuidados de un ser corporal

La ausencia de la semántica de la vulnerabilidad en nuestra cultura jurídica y política no es casual, responde al destilado final de un discurso hegemónico que en su elaboración histórica ha menospreciado sistemáticamente los relatos de la fragilidad humana. Relatos que siempre han estado presentes en la cultura pero que han sido constantemente ignorados en favor de un discurso esencialista que ha acabado desembocando en la afirmación de un sujeto universal etéreo sin responsabilidades vinculantes. El paradigma de la vulnerabilidad que se está empezando a construir desde saberes críticos y epistemologías subalternas se presenta como una impugnación al modelo esencialista de la modernidad. Afirmar la universalidad de nuestra vulnerabilidad e interdependencia constitutivas es reconocernos primariamente como seres corporales, porque es en nuestro cuerpo físico donde reside la base de nuestra identidad, de nuestra fragilidad y de nuestra necesidad de cuidados.

A diferencia de un «sujeto universal abstracto» que ni sufre, ni siente hambre, ni se fatiga, ni muere, toda persona sin excepción experimenta la fragilidad y el límite insoslayable de su cuerpo. El paradigma de la vulnerabilidad se presenta como una impugnación al modelo esencialista de la modernidad. La teoría crítica feminista ha sabido ver y denunciar las consecuencias

políticas del olvido del cuerpo por parte de la filosofía patriarcal sustancialista que determina el discurso de la irresponsabilidad ecosocial. Como afirma Seyla Benhabib, sin «cuerpo» no existen ni cuidado ni justicia: La filosofía moral universalista, y en concreto las teorías universalistas de la justicia, han acentuado nuestro valor como personas morales a costa del olvido y la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales. Tales redes de dependencia y el tejido de los asuntos humanos en los que nos hallamos inmersas no son sólo vestidos que se nos van quedando pequeños o como zapatos que vamos desechando, sino que son como lazos que nos vinculan, lazos que modelan nuestras necesidades morales, nuestras identidades y nuestras concepciones de lo que es la vida buena. El yo autónomo no es un yo desencarnado, y la filosofía moral universalista debiera reconocer esa honda experiencia de la formación del ser humano a la que se corresponden el cuidado y la justicia.



La «sustancialización» del sujeto no solo afecta a la definición filosófica del mismo, tiene también consecuencias éticas, jurídicas y políticas de enorme calado, porque un ser incorpóreo se convierte automáticamente en un individuo irresponsable. La filosofía tiene aún pendiente el reto de pensar la universalidad desde la vulnerabilidad, el cuidado y la responsabilidad. «Este punto –dirá Reyes Mate– es importante porque la universalidad es como una piedra de toque de cualquier racionalidad que se precie. La filosofía no ha conseguido pensarla, sea porque tira por elevación y lo que construye es una universalidad abstracta (como hacen los conceptos), sea porque la concibe como la expansión de una particularidad (como hacen los imperios), sea como suma en la que solo cuentan los elementos presentes (lo que excluye a los ausentes)». La política del cuidado asume el reto de pensar la universalidad desde las singularidades vulnerables y vulneradas. Nuestra contribución a la elaboración del nuevo paradigma de la vulnerabilidad se sitúa dentro de los análisis críticos de los relatos que han configurado la cosmovisión occidental de la autosuficiencia y el olvido del cuerpo.



Partiendo de un momento deconstructivo previo nos esforzamos en crear retóricas «somatopolíticas» que, desde la semántica universal de la vulnerabilidad, pongan en el centro de la praxis social, la exigencia ética de la responsabilidad y la reivindicación política del cuidado. Para ir tejiendo el relato político del cuidado propongo detenernos en dos relatos clave en la configuración de los mitos fundacionales de Occidente: «Adán y Eva» y el «Hombre de Vitruvio». Mitos que nos permitirán entender el proceso de descorporeización-irresponsabilidad que cristaliza en el modelo de hombre occidental. El análisis deconstructivo de dichos relatos nos situará en el umbral de un nuevo paradigma en el que el icono de «Benjamina», nombre dado al «cráneo 14» encontrado en la Sima de los Huesos del yacimiento de Atapuerca (Burgos), nos aportará claves para la elaboración de un nuevo mito sobre el origen social en el que vulnerabilidad y cuidado nos definen y determinan como especie humana.

1 ADÁN Y EVA (CUERPOS OCULTADOS)

El mito del Génesis que, junto a otros relatos filosóficos, científicos y literarios, conforman el ADN de nuestra cultura occidental fabula el momento en el que Adán y Eva tras comer del fruto prohibido caen en la cuenta de su desnudez, sienten vergüenza y cubren sus cuerpos con hojas de higuera. Las interpretaciones de este pasaje son infinitas, la mayoría de ellas reflexionan en torno a los motivos de la trasgresión, la culpa, el deseo sexual o el pudor; para nuestro propósito basta con retener el elemento de la ocultación. Desde el minuto uno de la creación el cuerpo humano abandona la escena, nuestros primeros padres ocultan sus cuerpos de la mirada del otro, incluida la mirada de Dios: «Oí tu ruido [de Dios] en el jardín, me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí». Aunque en el pasaje aludido la ocultación del cuerpo de Adán y Eva es idéntica, el desarrollo cultural de la valoración del cuerpo masculino y femenino recorrerá caminos divergentes: el hombre se irá liberando progresivamente de un cuerpo que, en la estela del platonismo, condiciona y limita capacidades humanas como la razón, la libertad o la voluntad. Mientras que la mujer quedará «atada a la naturaleza», prisionera de un cuerpo pecaminoso fuente de pasiones y arma de seducción. La ocultación del cuerpo de Adán vendrá de la mano de su espiritualización/divinización, mientras que el de Eva se ocultará bajo el peso del desprecio.

Adán y Eva sienten la misma vergüenza y se cubren con las mismas hojas de higuera, pero es ella, según la errónea e interesada lectura patriarcal del texto bíblico, la que con su cuerpo seduce y engaña a un ingenuo Adán.

No está de más advertir que, por más que la historia del arte y la tradición teológica se hayan empeñado en presentar una Eva voluptuosa que con «sus encantos femeninos» nubla el entendimiento de Adán, en ningún versículo del Génesis aparece el cuerpo femenino como motivo de seducción o engaño. Como la teología feminista subraya con notable acierto, la propuesta transgresora de Eva no es de orden sexual sino intelectual-moral, ella invita al hombre a entrar en el ámbito del conocimiento moral del que es precursora. Eva es la que posibilita al primer hombre salir de una moral heterónoma infantil y adentrarse en los caminos adultos de las elecciones libres y responsables. Ella es el primer ser humano que se atreve a pensar, conocer y decidir por sí misma, inaugurando el camino que Kant alabará como culmen de la autonomía humana. Un relato de preeminencia femenina que será inmediatamente ensombrecido cuando, en la expulsión del paraíso, Eva quede confinada al recinto doméstico de la maternidad, presa de un cuerpo desbridado dominado por el deseo y sometido al control del varón («Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará»; mientras que Adán, por su parte, quede «condenado» a ocuparse del ámbito público del trabajo («El Señor Dios lo expulsó del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado»).

En el espacio de un cuaderno no podemos consignar la génesis de los relatos heteropatriarcales que confinan a las mujeres al espacio reproductivo de sus cuerpos –y, por asimilación, al ámbito doméstico–, al tiempo que liberan el alma de los hombres de la condena de la materia para que ellos puedan dedicarse al noble arte del gobierno de la polis. Lo que nos interesa reseñar aquí es el origen mítico de la dinámica



que recluirá a la mujer en la semántica de la vulnerabilidad (cuerpo, fragilidad, sufrimiento, muerte, pecado, voluptuosidad, seducción, vicio, maternidad, etc.) y lanzará al hombre hacia un relato esencialista en el que un varón incorpóreo e irresponsable se convertirá en prototipo de humanidad. A su pesar, la mujer se convertirá en depositaria de una tradición de cuidado que transmitirá de generación en generación. Tradición que el feminismo actual proyecta al ámbito público del que nunca debió salir. Desnaturalizando la atribución cultural que vincula cuidado y mujer, el feminismo crítico busca hoy resignificar políticamente las prácticas de cuidado estableciéndolas como competencias transversales a toda institución social y a toda condición sexual.

1.1 Ruptura de vínculos esenciales

El mito del Génesis no solo inaugura la pendiente «descorporeizadora» que culmina en una Metafísica occidental construida de espaldas a la vulnerabilidad, abre también la puerta a la ruptura de dos relaciones humanas fundamentales: el vínculo con la naturaleza y el vínculo con el otro. Como es conocido, el libro del Génesis recoge dos relatos de creación, uno que proviene de la tradición yahvista en el que Dios-Yahvé crea a Adán a partir del barro de la tierra, y a Eva de la costilla de aquel ser terroso; y otra narración más primitiva, la elohista, en la que Dios-Elohim crea simultáneamente al hombre y la mujer a su imagen y semejanza (Gn 1,27). Salvando las distancias entre los textos, los dos mitos se hacen eco del mismo mandato divino

de responsabilidad sobre la creación. El relato elohista lo expresará bajo imperativos de dominio y sometimiento: «Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra» (Gn 1,28), mientras que el yahvista lo hará en términos de labranza: «El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén, para que lo guardara y lo cultivara» (Gn 2,15). Asumiendo la lectura benévola de los relatos de creación que el Papa Francisco propone en su encíclica ecológica *Laudato sí*, agruparemos las narraciones que nos ocupan bajo el mismo paraguas de la invitación divina a «labrar y cuidar» el jardín del mundo. Siguiendo la hermenéutica papal, en los primeros capítulos del Génesis encontramos las semánticas del cuidado y la responsabilidad bajo el mandato divino de proteger, custodiar, preservar, guardar y vigilar la creación. Somos responsables de una creación con la que estamos íntimamente vinculados (en última instancia, todo y todos estamos hechos del mismo barro y modelados por el mismo Alfarero), pero al salir expulsados por la puerta del paraíso ese vínculo esencial se rompe de manera dramática, la tierra maldecida solo ofrecerá su alimento si se combate contra ella «maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Comerás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra» y la enemistad establecida con la serpiente seductora marcará el origen de la hostilidad entre el ser humano y el resto de los animales.

La ruptura de la fraternidad

Siguiendo el relato del Génesis, la ruptura de los vínculos con la naturaleza llega hasta la disolución de los vínculos sociales. La inquietante respuesta de Caín al interés divino por la suerte de su hermano Abel: «¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?» marca a fuego el interrogante que atraviesa toda la historia de la humanidad. En la trama de la narración, la pregunta divina por la suerte de Abel es una cuestión retórica, y la respuesta de Caín una excusa dilatoria; tanto Dios como los lectores somos conocedores del fratricidio que se ha cometido previamente. El mito no busca resolver el enigma de la muerte de Abel sino establecer de modo definitivo la cuestión transcultural que late en el corazón de toda sociedad: ¿por qué hemos de preocuparnos por la suerte de nuestros hermanos? ¿Será verdad que, como afirmaba provocativamente Zygmunt Bauman, no hay ninguna «buena razón» para que debamos ser guardianes de nuestros hermanos, para que tengamos que preocuparnos, para que tengamos que ser morales? Expulsados del paraíso, los seres humanos vagamos por la historia escondiéndonos de la mirada divina que nos recuerda una y otra vez la responsabilidad ecosocial de nuestros vínculos primigenios: antes que individuos autosuficientes, somos cuidadores y hermanos.

¿Huérfanos?

Acierta el ecologista Jorge Reichmann al designar la «orfandad» como síntoma existencial de nuestra época. El humanismo antropocéntrico nos ha situado fuera y por encima de la naturaleza rompiendo así el vínculo esencial con la naturaleza que el relato y la praxis ecológica busca suturar: Uno de los principios fundamentales del humanismo por antonomasia, el humanismo del Renacimiento europeo, era precisamente «un redescubrimiento de la continuidad (unity) de los seres humanos con la naturaleza»; pero en muchas ocasiones se ha afirmado el humanismo precisamente separando al ser humano de la naturaleza. El humanismo descentrado, el humanismo de orfandad, el humanismo no antropocéntrico que precisamos no es el de los



seres humanos que se sienten fuera de la naturaleza y por encima de ella, sino muy dentro de ella, y construyendo simbiosis con ella. Coincidimos en el diagnóstico de Reichmann, aunque nos parece que su propuesta de simbiosis con la naturaleza no responde satisfactoriamente a la radicalidad de la pregunta que lanza la orfandad; a nuestro juicio, el aislamiento de la orfandad pide resolverse en el vínculo de la filiación y no en el de la fusión oceánica. Pero más allá de debates terminológicos hay una coincidencia en afirmar que la nueva política de un mundo huérfano requiere del concurso de relatos vinculantes.

Necesitamos narraciones que, como escribe Adela Cortina, nos recuerden que los otros son para nosotros «carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre» y que por eso precisamente estamos mutuamente obligados. En la raíz de la nueva semántica sociopolítica de la vulnerabilidad y el cuidado lo que está en juego precisamente es la capacidad de reconstruir las filiaciones vitales que el discurso de la modernidad occidental ha roto, ignorado y/o diluido. ¿Cómo afirmar obligaciones fraternas en una situación de orfandad?, ¿por qué habríamos de comportarnos como hermanos si no reconocemos la descendencia de un Padre-Madre común (más allá de la expresión religiosa de este vínculo esencial)?

Pudiera ocurrir que el superhombre nietzscheano que proclamaba la muerte del Padre en su reivindicación madura de libertad, acabe viviendo bajo la estirpe de Caín, en una sociedad irresponsable en la que un conglomerado informe de superhombres huérfanos no se necesitan, ni tampoco se cuidan. No creo exagerar si afirmo que nuestras sociedades neoliberales no andan muy lejos de este escenario cainita.

Una de las mayores aportaciones que las religiones pueden ofrecer a la configuración de un nuevo relato ecosocial es mantener vivas sus narraciones y sus tradiciones de fraternidad, cuidado y vulnerabilidad. De la Modernidad hemos aprendido que, en ausencia de relatos de cuidado, el único mito social que se puede construir es el del «contrato»; y huelga decir que «contrato» y «cuidado» fundan vínculos sociales y prácticas políticas divergentes.

Cristianismo: cuerpo y fraternidad

Como tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, el cristianismo es una de las tradiciones religiosas que puede contribuir de forma determinante a la elaboración del nuevo relato somatopolítico del cuidado; siempre y cuando, eso sí, sea capaz de liberarse de las lecturas esencialistas impuestas por el discurso teológico de la modernidad. El cristianismo establece dos afirmaciones básicas sobre la divinidad: Dios se encarna y Dios es Padre. El evangelio de Juan llena de «corporalidad histórica» la encarnación divina cuando afirma expresamente que el Logos se hace sarx, esto es: la Palabra se hace «vulnerabilidad» en su expresión griega más radical. Y por lo que respecta al modelo de paternidad con el que Jesús presenta al Yahvé de la Alianza y Señor de los ejércitos, llama poderosamente la atención la masculinidad alternativa con respecto al discurso patriarcal de su época con el que muestra a un papaíto (Abba) solícito a alimentar a sus hijitos («danos hoy nuestro pan de cada día») y preocupado de forma obsesivamente senil por la suerte de un hijo pródigo. El himno de la carta de Pablo a las Filipenses insiste en el «enraizamiento corporal» de las cristologías primitivas cuando afirma que Jesús se despoja de su categoría de Dios para asumir la condición de esclavo.

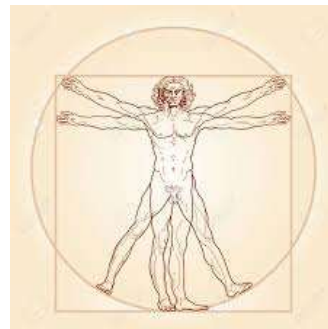


Antes que cristologías esencialistas que determinan la dogmática universal de un Dios Padre, Hombre y Omnipotente (todos en mayúscula), las teologías del Nuevo Testamento sugieren «relatos corporales» en minúscula de un Dios papaíto, esclavo y vulnerable. Si, como venimos sosteniendo, cuerpo y fraternidad son dos de las condiciones de posibilidad para la construcción del discurso político del cuidado, el cristianismo se postula como un aliado privilegiado si, insistimos, es capaz de recuperar el enraizamiento corpóreo-histórico que la reflexión teológica ha transformado en dogmática universalista. El Dios hecho «pobre hombre», aquel que andaba por los caminos polvorientos de Palestina, el que tenía sed, curaba endemoniados y tocaba a los leprosos acabará convirtiéndose por vía de la reflexión teológica en el referente universal de una «naturaleza humana divinizada»; y aquella fraternidad construida en torno a la precariedad de un hijo pródigo que dilapidó su herencia viviendo como un perdido se asimilará acríticamente a un igualitarismo moderno que lleva a gala no hacer distinción entre judío y griego, libre y esclavo, hombre y mujer.

Jesucristo, presentando bajo el discurso exclusivo de un Dios encarnado, quedará convertido así en un referente Metafísico heroico portador de una salvación universal válida para todo tiempo y lugar, y para seres ahistóricos inexistentes. La cristología metafísica acabará presentando a Jesús como un hombre ilustrado más preocupado por defender el principio moderno de la igualdad que por el anuncio de un Reino de Dios políticamente incorrecto donde los últimos serán los primeros, y los primeros últimos.

EL HOMBRE DE VITRUVIO (CUERPO PRESCINDIBLE)

El Hombre de Vitruvio dibujado por Leonardo da Vinci hacia 1490 es una de las expresiones gráficas más significativas del proceso de esencialización del hombre que estamos caracterizando en estas páginas. Basándose en los textos de Vitruvio, arquitecto de la antigua Roma, da Vinci propone un modelo armónico de ser humano perfectamente proporcionado; un modelo de humanidad que, conviene no olvidar, excluye a las mujeres. La imagen icónica de un hombre inscrito en los contornos de un cuadrado y de una circunferencia sugiere dos lecturas espontáneas.



La primera acentúa el hecho del aislamiento que suponen los límites de las figuras geométricas que lo enmarcan. El dibujo remite así a la visión renacentista del hombre centrado y centro del mundo, perspectiva que, a juicio de Gregorio Peces-Barba, está en el origen del tránsito hacia la Modernidad que construye los relatos de la dignidad y los Derechos Humanos. El hombre renacentista solo y aislado actúa como un microcosmos autosuficiente que guarda en su interior todos los elementos que constituyen el Universo.

La segunda lectura se fija sobre todo en el juego de proporciones que establecen el modelo de hombre ideal, un equilibrio geométrico que se presenta con vocación de universalidad. El modelo de hombre propuesto sirve para todo tiempo y lugar. Este es el gran riesgo de la universalidad: a medida que se elaboran abstracciones generales con capacidad de englobar a toda la humanidad, acaba por no definir a ningún ser humano concreto y real. Las filosofías idealistas que fundamentan nuestros mitos sociales traspasan el límite razonable de la generalización para terminar cayendo en un universalismo incorpóreo que define a un ser tan perfecto como inexistente.

Los padres del pensamiento moderno elaboraran teorías sobre un hombre universal que, en sus expresiones extremas, siguen siendo válidas aún en la hipótesis de que no existiera ningún ser humano sobre la faz de la tierra.

Sin cuerpo no hay sufrimiento

Como advertíamos más arriba, el problema de la descorporeización del hombre en favor de postulados universalistas impacta de forma determinante sobre los sistemas éticos, jurídicos y políticos que estructuran nuestra vida cotidiana. Cuando un sistema social se construye desde la generalidad del «Todo» se hace inmune al sufrimiento y, en última instancia, a la muerte. «La filosofía –dirá Reyes Mate– no ha tenido el valor de mirar de frente a la muerte porque sólo se ha interesado por lo abstracto, por lo esencial, es decir, por el Todo y “el Todo no muere”. Quien muere es el individuo, pero eso no le ha interesado a la filosofía».

El pensamiento occidental se ha construido de espaldas al sufrimiento, al dolor, a la finitud y a la muerte, de espaldas, en definitiva, a la vulnerabilidad. Tanto las metafísicas (Kant, Hegel) como las éticas formales (Habermas, Rawls) extirpan de la historia a los individuos concretos para subsumirlos en un sujeto universal que se plantea su consistencia última y sus deberes éticos desde la atalaya de principios universales, o desde las reglas de un juego de neutralidades que no se dejan afectar por el sufrimiento.

Frente a esta abstracción idealista, la semántica somatopolítica del cuidado sitúa la realidad de la vulnerabilidad en el quicio de la definición del ser humano. La herida de la vulnerabilidad cierra la puerta a todo escapismo filosófico. Lo que sea en última instancia el ser humano ha de responderse mirando de frente a la muerte (expresión límite de la vulnerabilidad): Y es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga. Debe un día tomar en su mano, lleno de recogimiento, la preciosa redoma. Ha de haberse sentido una vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la Tierra lo reclama de nuevo. No debe apurar en esa noche el oscuro zumo. Le está destinada otra salida del paso estrecho de la nada, que no es precipitarse en las fauces del abismo. El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer.[...] Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir –y que partir con conciencia– de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente vaporoso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de angustia de la muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad.



Vitruvio, ¿un hombre sin hermanos?

La autosuficiencia del Hombre de Vitruvio lleva a preguntarnos por las razones que podrían sacarle de su ensimismamiento para iniciar el camino hacia el cuidado del otro; porque, como microcosmos autosuficiente, Vitruvio posee en su interior las fuentes de su moralidad y sociabilidad, sabe qué debe hacer aunque nadie se lo demande. En esa autonomía solipsista reside el enorme problema de la debilidad ético-política de nuestros sistemas sociales actuales. Hemos construido instituciones morales, jurídicas y políticas que definen y protegen marcos cerrados de deberes y derechos individuales de «vitruvios» que afirman no

necesitarse. Círculos identitarios impermeables a la alteridad sufriente, que es la que, en última instancia, reclama cuidados. Urge recuperar y construir relatos de vulnerabilidad para neutralizar el discurso neoliberal monocultural. Admitamos por un instante la veracidad de la ficción biopolítica que asegura que todos los seres humanos nacemos libres e iguales en dignidad y derechos, y que estamos dotados de razón y conciencia como afirma solemnemente el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, la cuestión relevante viene a continuación con solo convertir en interrogante lo que el segundo término del enunciado presenta como imperativo, a saber: ¿por qué el supuesto de nacer libres conlleva el deber de comportarnos fraternalmente unos con otros?, ¿por qué el creernos iguales habría de abocarnos necesariamente a comportarnos de forma solidaria? Sobre esta falacia naturalista (la que conecta el «ser» con el «deber») se ha construido gran parte del pensamiento ético, jurídico y político occidental. Un discurso frágil que empieza a mostrar signos de agotamiento. Las grietas que hoy amenazan el contrato social sobre el que se asienta el edificio de nuestros Estados de bienestar son los efectos visibles de una cimentación originariamente deficiente. Aunque la triada revolucionaria «libertad», «igualdad» y «fraternidad» se presente como un sistema sólido vinculado y vinculante, los evidentes desarrollos de los valores de la «libertad» y la «igualdad» no se han traducido en unas mayores dosis de «fraternidad», por la sencilla razón de que el fundamento de esta última no se nutre de aquellas.



Por más que Occidente se empeñe en hacer derivar deberes de una naturaleza humana aparentemente objetiva, conviene advertir que la ética surge allí donde el sufrimiento del otro exige mi respuesta; allí donde se rompen la circunferencia y el cuadrado que establecen las fronteras de la moralidad previsible. La construcción de la política del cuidado surge como respuesta a la pregunta de Dios por la suerte de Abel: ¿dónde está tu hermano? Un interrogante que un «Vitruvio»

educado como hijo único no puede llegar a escuchar.

El colapso de la universalidad

No negamos los logros jurídicos y políticos conseguidos por el discurso de la universalidad, la generalización de los derechos individuales son una buena muestra de ello; pero no debemos ignorar la inversión ideológica que se está produciendo en nuestro tiempo en el relato de los Derechos Humanos, una alteración perversa que proclama derechos universales de seres humanos abstractos como coartada para violar los derechos reales de individuos concretos.

¿Es necesario recordar a los miles de cadáveres de personas «libres e iguales en dignidad y derechos» que yacen en el fondo de un Mediterráneo convertido en fosa común? El mercado neoliberal también encuentra en el relato de la universalidad una justificación para sus prácticas financieras que teóricamente benefician a un sujeto planetario global, ignorando a los individuos concretos que sufren en carne propia los efectos de una economía depredadora. Urge recuperar y construir relatos de vulnerabilidad para neutralizar el discurso neoliberal monocultural que, apelando a los principios solidarios de un igualitarismo universalista, ignora de facto el sufrimiento histórico concreto de individuos, pueblos y Planeta

BENJAMINA (CUERPO VULNERABLE)

En el año 2001 un grupo de paleontólogos encontraron la bóveda de un cráneo muy fracturado en la Sima de los Huesos de los yacimientos de Atapuerca, el «cráneo 14». Al año siguiente localizaron más fragmentos que permitieron una reconstrucción casi completa de aquella cabeza curiosamente anómala. El cráneo 14 presentaba una deformidad que los expertos identificaron como craneosinostosis, una enfermedad rara relacionada con la fusión prematura de los huesos de la cabeza y que, en la actualidad, afecta a menos de seis personas por 200.000 habitantes. Benjamina, así la bautizaron al determinar que aquel cráneo asimétrico era de una preadolescente, padecía una enfermedad incompatible con la vida hace medio millón de años; pero, sorprendentemente, aquel cráneo pertenecía a una homínida de unos diez años.

La pregunta que el equipo de Ana Gracia y Juan Luis Arsuaga se plantearon inmediatamente es si un individuo así podría haber sobrevivido por sus propios medios en un grupo nómada de cazadores recolectores. La respuesta, obviamente, era no; si Benjamina sobrevivió hasta la preadolescencia es porque el grupo cuidó de ella: la alimentaron, la trasladaron de un lugar a otro, le ofrecieron cobijo y abrigo, etc. El caso de Benjamina no es único en Atapuerca, Miguelón un homínido que murió alrededor de los 35 años padecía una infección dental que le impediría comer a no ser que alguien masticara por él, o Elvis un individuo con una patología degenerativa de cadera que le impediría cazar, andar largas distancias o incluso mantenerse de pie, y que, sorprendentemente, murió anciano hacia los 45 años. Benjamina, Miguelón y Elvis son la evidencia palpable del vínculo compasivo de nuestra naturaleza humana; una muestra de que la interdependencia y el cuidado nos definen como especie. Nuestra humanidad se edifica sobre la vulnerabilidad, el primer «contrato social» es un «pacto de cuidados». Si esto es así, volvemos a preguntarnos: ¿por qué la vulnerabilidad, la interdependencia, la compasión y el cuidado no forman parte de nuestros mitos fundantes?, ¿por qué hemos decidido definirnó como seres autónomos antes que como vulnerables?, ¿por qué la ficción de la autonomía opaca la verdad universal de la vulnerabilidad? No soy ingenuo, no pretendo dibujar un paraíso idílico de homínidos compasivos regidos exclusivamente por el principio del cuidado, no busco reeditar el mito del «buen salvaje», la paleoantropología también aporta ejemplos de agresiones, canibalismo y violentas alianzas defensivas; pero es lícito preguntarse –y sorprenderse– por el sesgo en la selección de los relatos que fundan nuestros mitos sociales: ¿por qué elegimos seguir construyendo nuestras ficciones sociopolíticas sobre necropolíticas defensivas y no sobre biopolíticas de cuidado?



Construyendo la política del cuidado: relatos y prácticas

Toda praxis política se sustenta sobre un relato de sentidos previos: filosóficos, epistemológicos, éticos, culturales, etc., que conforman un conglomerado de evidencias incuestionables sobre las que construimos nuestras instituciones sociales, jurídicas y políticas. Es lo que Edgar Morin llama noosfera, la atmósfera de creencias que nos envuelve y que dota de sentido al mundo. Pues bien, si queremos que el cuidado forme parte de los elementos configuradores de la práctica política, es fundamental que el relato de la vulnerabilidad se adentre como un caballo de Troya en la noosfera en la que se tejen nuestras creencias sociales.

La vulnerabilidad, el cuidado o la interdependencia no son matices, llamadas de atención o sensibilidades a añadir a una práctica política socialmente aceptada. El cuidado no viene a adjetivar sustantivos ya establecidos (derechos, justicia, democracia, igualdad...), quiere ocupar el lugar central de aquellos, resignificar la cultura social y transformar la política. El cuidado quiere meterse en el corazón mismo de la democracia para transformarla desde dentro. Coincidimos con Joan C. Tronto en que ha llegado el momento en el que el cuidado entre en la configuración de la ciudadanía democrática: «[...] la inclusión de los cuidados en las actividades, los intereses y la vida de los ciudadanos democráticos representa verdaderamente la próxima frontera (y puede ser la última) a atravesar por la teoría de la democracia». Proponemos sustituir el «paradigma de Vitruvio» por el «paradigma de Benjamina», romper el relato hegemónico de la autosuficiencia y recuperar los relatos periféricos de la interdependencia. Planteamos definirnos y articularnos social y políticamente desde el cuerpo vulnerable y dependiente de Benjamina y no desde el espíritu puro e irresponsable de Vitruvio. En un relato aún en gestación es importante alimentar el campo semántico que lo dota de contenido. Con el deseo de contribuir al rearme de significado de la política del cuidado propongo transitar por algunos de los significantes políticos que se esconden tras el concepto de vulnerabilidad.



Somos vulnerables

La vulnerabilidad no es un accidente, algo que le ocurre de vez en cuando a un ser autosuficiente e inmune. Aunque en determinadas circunstancias vitales tomemos especial conciencia de nuestra fragilidad, lo cierto es que siempre y en todos los momentos de nuestra vida estamos atravesados por una red oculta de relaciones de interdependencia y cuidado que nos recuerdan una y otra vez nuestra vulnerabilidad constitutiva. Podemos discutir sobre si todos nacemos libres e iguales, si poseemos una naturaleza común como especie humana, o sobre el significado real de una dignidad universalmente compartida, pero de lo que no cabe duda es que todos los seres vivos somos vulnerables. Puede discutirse, y de hecho se discute filosóficamente, si el ser humano goza de una dignidad especial en el conjunto de la naturaleza. Se discute si su lugar preeminente en el conjunto del cosmos es verídico o una simple reivindicación gremial, pero lo que no entra en el terreno de la discusión es su radical vulnerabilidad. Lo que nos une a los seres humanos, más allá de nuestras evidentes diferencias es la vulnerabilidad.

La vulnerabilidad, dirá Judith Butler, es una condición que no puede ser ignorada, superada ni revertida, «[...] desde el principio, incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra experiencia corporal, somos entregados a otros: esto nos hace vulnerables a la violencia pero también a otra serie de contactos, contactos que van desde la erradicación de nuestro ser en un extremo, hasta el sostén físico de nuestras vidas en el otro extremo. No podemos “rectificar” esta situación. Y no podemos recuperar la fuente de esta vulnerabilidad puesto que precede a la formación del “yo”. No podemos contender de una forma precisa con esta condición de estar al descubierto desde el principio, dependientes de aquellos a los que no conocemos. Venimos al mundo ignorantes y dependientes y, hasta cierto punto, permanecemos así». Edificar cualquier institución social de espaldas a nuestra frágil condición humana, es condenarse a cimentarlas sobre arenas movedizas. Una sociedad fundada sobre la ficción de que somos autores de nosotros mismos y propietarios absolutos de nuestras ideas, obras y vidas, se resistirá a aceptar la vulnerabilidad como clave de bóveda

sobre la que construir políticas que se considerarán débiles. Pero ante esta prevención conviene advertir que edificar cualquier institución social de espaldas a nuestra frágil condición humana, es condenarse a cimentarlas sobre arenas movedizas; de hecho, la «sociedad líquida» actual bracea entre los lodos de antiguos barros autosuficientes.

Vulnerabilidad e interdependencia ecosocial

Decir vulnerabilidad es decir interdependencia y, por tanto, relación. Definir al ser humano como vulnerable es reconocerlo como dialógico frente al monologismo del individualismo autosuficiente. Si el paradigma de la autonomía «funcionaba» incluso en ausencia de seres humanos, el de la vulnerabilidad solo tiene sentido desde la afirmación radical de la sociabilidad. Aludiendo al pensamiento de Judith Butler sobre la vulnerabilidad, Joan-Carles Mèlich insistirá en el carácter social de nuestra corporalidad: «El cuerpo es mortalidad, vulnerabilidad, fragilidad, heteronomía, ambigüedad. La piel, la carne, los sentidos, la memoria, el deseo, todo ello nos expone nos saca de nosotros mismos y nos pone frente al otro. Por eso el cuerpo no es del todo nuestro, no es algo privado sino público. Mi vida no es completamente mía.

Venimos al mundo necesitados de una hospitalidad y esta condición vulnerable no puede eludirse, no puede ser superada». La sociabilidad inherente a nuestra condición vulnerable se declina en humano como responsabilidad. Levinas es el autor que con más fuerza expresa la condición responsiva de toda persona; no nacemos libres e iguales, nacemos responsables, urgidos por la llamada del Otro sufriente. La pregunta divina por la suerte de todo hermano anida como llamada interpelante en el interior de toda persona: La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro. Es para el otro desde detrás del otro del excitante. Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio del prójimo como actitud, refleja, supone esta vulnerabilidad previa: misericordia «conmoción de las entrañas». Desde la sensibilidad, el sujeto es para el otro: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original, que esta franqueza. Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura. Somos seres vulnerables llamados a responder a la demanda de cuidado de la vulnerabilidad de otros; un «Otro» que hoy es planetario.

Con toda intencionalidad, líneas arriba afirmé que todos los seres vivos somos vulnerables, rompiendo conscientemente la frontera de lo humano para situarme en un paradigma holístico en el que animales y ecosistemas también reclaman reconocimiento y cuidados. La vulnerabilidad nos acomuna con todos los vivientes (humanos y no humanos) en el horizonte de «comunidades multiespecie» que nos obligan a deconstruir nuestro concepto de ser-en-el-mundo. La semántica de la vulnerabilidad remite a un paradigma holocéntrico que antepone el nosotros-vinculado al yo-autónomo de la modernidad. Avanzar hacia una civilización de Holos no es sólo una opción, es un imperativo de supervivencia. Por fortuna no es imposible, ni tampoco inaudito. El tipo de cambio que implica forma parte de la evolución de las sociedades humanas, una evolución que empezó con las civilizaciones míticas de la Edad de Piedra, continuó con las civilizaciones teocráticas y los



imperios arcaicos y pasó a las civilizaciones humanas basadas en la razón iniciadas por los antiguos griegos. Ahora el reinado del Logos está llegando a su término: la racionalidad a corto plazo que subyace a la forma de civilización actualmente dominante produce más calor que luz, más consecuencias negativas sociales, económicas y ecológicas que resultados positivos y humanamente deseables. Ha llegado la hora de un cambio más: pasar de una civilización de Logos a una de Holos.

Vulnerabilidad: cuerpos heridos y singulares

La política del cuidado es somatopolítica, se construye sobre los cuerpos singulares y, más específicamente, sobre cuerpos siempre vulnerables. Es el cuerpo «herido» de Benjamina el que desencadena la dinámica ética que desemboca en la acción política del cuidado. Y no por una acción benevolente asimétrica que se compadece de la deficiencia de otro, sino por una decisión igualitaria que se reconoce en la vulnerabilidad compartida. Es cierto que hay vidas sometidas a un nivel de vulnerabilidad extremo y, en este sentido, necesitadas de un cuidado mayor (Isabell Lorey distingue entre precariousness como vulnerabilidad compartida, y precarity como distribución política desigual de la vulnerabilidad), pero sin negar la atención diferencial a estas situaciones de especial precariedad, lo que la somatopolítica afirma es que todo cuerpo tiene cicatrices, que no existe el cuerpo idealizado de Vitruvio; que aunque nuestra naturaleza utópica proyecte continuamente modelos ideales de vida, no deberíamos construir nuestra convivencia sobre los relatos de héroes inmortales. Nunca hemos sido héroes, porque los héroes no habitan la polis. Para ser ciudadano/a hay que renunciar a la autosuficiencia, reconocernos en la singularidad de nuestro cuerpo y asumir nuestra condición mortal. Esa es la decisión a la que, a juicio de Javier Gomá, se enfrentan los héroes clásicos. Aquiles, el hijo de la diosa Tetis, tuvo que elegir entre formar parte de la polis humana abrazando la vulnerabilidad, o mantener su inmortalidad viviendo en el gineceo donde lo escondió su madre. Ser ciudadano de la polis es ser mortal, porque para entrar en la ciudad debemos renunciar a la propia autodivinización. Pero, paradójicamente, cuando lo hacemos, hallamos en el mundo finito nuestra auténtica individualidad. Así lo muestra el mito por cuanto Aquiles debió primero —él, el descendiente de Zeus, hijo de la diosa Tetis— aprender a morir, no desear morir pero sí nacer a la mortalidad social, como requisito previo imprescindible para llegar a ser el héroe que es. Y el héroe deja un ejemplo tras su muerte que la ciudad bendice.



A diferencia del aura autosuficiente de los héroes, «la peculiar belleza de la condición humana reside justamente en su fragilidad y en su vulnerabilidad. Somos los hijos del tiempo. Nacemos y morimos en la provisionalidad, en la insuficiencia y en la insatisfacción». Si esta es nuestra condición, ¿por qué no empezar a construir una polis a la medida de ciudadanos frágiles y vulnerables?

Vulnerabilidad y autonomía

Definirnos como seres vulnerables no implica renunciar a la autonomía. A diferencia de los animales y sin negar la singularidad de cada uno de los miembros de las distintas especie, los seres humanos no estamos determinados a reproducir rutinas instintivas o reacciones defensivas de supervivencia, nuestro campo de decisión es infinitamente más amplio. Hay tantos horizontes vitales como individuos. La plasticidad de poder «construirnos» nos

configura como seres autónomos con capacidad de proyectar nuestros propios fines vitales. Una proyección hacia la autonomía que se hará siempre desde nuestra vulnerabilidad constitutiva. «La autonomía –dirá Lydia Feito– es una tarea, es algo que hay que ganar. Debemos llegar a ser autónomos precisamente porque somos vulnerables; y nuestro horizonte, nuestro objetivo, es la búsqueda de esa autonomía. La vulnerabilidad antropológica, intrínseca, es entonces no solo una afirmación de nuestra impotencia o debilidad, sino –antes bien– una constatación de la vida como quehacer, como algo por construir, desde nuestra radical finitud». Llegar a ser aquello que deseamos desde lo que somos es el itinerario vital de toda vida humana, y «el desde lo que somos» se llama también vulnerabilidad.

La autonomía, la independencia o la autosuficiencia no son puntos de partida sino horizontes de llegada. Es en esta dualidad de seres vulnerables que aspiran a ser autónomos, en la que se establece la necesaria relación entre ambos términos. En su propuesta de ciudadanía cordial, Adela Cortina reconoce que el telos humano de una vida orientada por fines morales universalizables constituye una meta final que parte del dato incuestionable de la vulnerabilidad: No existe la independencia, que ha sido el santo y seña de las teorías atomistas, sino la interdependencia de los iguales. Las personas, vulnerables de hecho y autónomas en proyecto, se necesitan mutuamente en el seno de la ciudad para conquistar su señorío. La vulnerabilidad tiene una preeminencia estructural sobre la autonomía. La autonomía no viene a remediar o superar la carencia de una vulnerabilidad inicial; no se trata de que llegando a ser autónomos (si esto fuera posible) dejemos de ser vulnerables. La vulnerabilidad está presente y acompaña todos y cada uno de los momentos madurativos de una autonomía siempre en proceso, nunca dejamos de ser vulnerables. La vulnerabilidad tiene una preeminencia estructural sobre la autonomía. La vulnerabilidad pone a la autonomía en su sitio: la desplaza del ámbito de la naturaleza que pretende dictar lo que somos, llevándola el horizonte de la ética que expresa utópicamente lo que deberíamos ser. Una traslación que según Paul Ricoeur sitúa a ambas en el terreno de la paradoja: Es el mismo ser humano el que es lo uno y lo otro [autónomo y vulnerable] bajo dos puntos de vista diferentes. Y es más, no contentos con oponerse, los dos términos se componen entre sí: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, sino fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo, porque lo es desde siempre de una cierta manera. He aquí la dificultad con la que hemos de confrontarnos.



La «somatopolítica» del Reino de Dios

Lo anticipábamos al inicio de este cuaderno, el cristianismo puede ser un aliado privilegiado en la construcción de un nuevo paradigma político del cuidado si es capaz de poner en valor sus relatos de vulnerabilidad. Propongo algunas pistas intuitivas que apuntan hacia desarrollos futuros. Prostitutas, endemoniados, leprosos, cojos, ciegos, hambrientos..., los evangelios presentan un mosaico infinito de cuerpos vulnerados y vulnerables. En íntima relación con esos cuerpos, también encontramos en el Nuevo Testamento una nutrida colección de prácticas de cuidado, relatos de filiación y experiencias de fraternidad. Relatos y prácticas que articulan el prototipo de una política del cuidado tan novedosa como desconcertante. Desde la perspectiva de este cuaderno no resulta descabellado referirse al

Reino de Dios como una concreción real de lo que venimos llamando somatopolítica del cuidado.

La comunidad carismático-política reunida en torno a Jesús fue una amalgama de cuerpos disidentes declarados impuros por el discurso hegemónico oficial, cuerpos vinculados por la filiación común en un Abba cuidador y generadora de prácticas fraternas igualitarias basadas en el servicio. Una comunidad en la que Benjamina no solo habría sobrevivido, sino que, en atención a su especial precariedad, habría ocupado los puestos de honor. A pesar de su potencial político-teológico, los relatos y praxis de cuidado evangélico fueron muy pronto arrinconados en favor de interpretaciones salvífico-terapéuticas. Efectivamente, la transmisión teológica de los contenidos de aquella comunidad somatopolítica primitiva no aguantó por mucho tiempo la mirada del sufrimiento y convirtió los cuerpos vulnerables en mera ocasión para el «lucimiento» del poder divino. Se privó a los cuerpos impuros de su potencial político vinculante para inscribirlos en el relato uniformador de un poder salvífico-resolutivo. Lo que había que transmitir a las siguientes generaciones de cristianos eran relatos de ex-prostitutas, ex-leprosos, ex-impuros, personas que habían sido liberadas de su condición de vulnerabilidad por un Jesús poderoso dibujado bajo las hechuras de los héroes clásicos inmortales. Para que el relato cristiano de la vulnerabilidad, la filiación y la fraternidad pueda contribuir al paradigma emergente del cuidado necesita deconstruir la teología de los principios universales y recuperar los relatos de los cuerpos silenciados. La construcción de la política del cuidado ha de rescatar los relatos somatopolíticos que el discurso teológico heroico y heteropatriarcal ha ocultado; afortunadamente, algunas teologías feministas críticas andan en ello. La relectura somatopolítica de los evangelios es especialmente necesaria cuando nos acercamos a los relatos protagonizados por mujeres. No pocas interpretaciones teológicas sesgadas consienten la inclusión de ellas en la dinámica del Reino a costa de despojarlas de sus cuerpos: a Jesús le seguía un grupo de mujeres que, «afortunadamente», habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades. ¿Por qué ese empeño en resaltar la purificación de los cuerpos femeninos?, ¿no sería igual de Buena Noticia la existencia de una sororidad construida en torno a Jesús en la que un grupo de mujeres desafiaban orgullosas la impureza social impuesta?, ¿el reto somatopolítico de cuerpos impuros vinculados en igualdad de condiciones con discípulos varones no es tanto o más disruptivo que el poder divino de expulsar malos espíritus?



Otra muestra de recuperación de los cuerpos femeninos en el relato teológico lo ofrece la matemática y filósofa Esther M. Pericás. Apoyándose en reconocidos estudios exegéticos, defiende una interpretación inquietante del episodio en el que una pecadora pública lava los pies a Jesús con sus cabellos ante la mirada atónita del fariseo Simón. Según ella, el evangelista Lucas, incómodo con la tradición recibida que refiere el encuentro escandaloso entre una prostituta que agasaja eróticamente a Jesús, y un Jesús que se deja agasajar sin ningún atisbo de crítica, transforma el acontecimiento en un relato de arrepentimiento añadiendo «lágrimas» donde no las había en el original. Sin los motivos del llanto, del arrepentimiento y del perdón ese relato primitivo resultaba excesivamente carnal y políticamente incorrecto para el evangelista. ¿Pero no será precisamente ahí, en la incorrección política de un encuentro

incondicional y desprejuiciado entre el Mesías de los judíos y una prostituta agradecida, donde reside el germen de la alternativa somatopolítica del Reino de Dios? La somatopolítica desconcierta afirmando que los publicanos y las prostitutas van por delante en el reino de Dios, la política imperial domestica la provocación traduciéndola a su favor: «los “publicanos convertidos” y las “prostitutas arrepentidas” nos llevan la delantera en el Reino», pero esa lectura apocada lleva a otra política y, mucho me temo, que a otro reino. No se trata aquí de negar la fuerza de transformación que en sus vidas supuso el encuentro con Jesús, sino dejar claro que su conversión no era una condición para seguir a Jesús sino más bien una consecuencia. La relectura somatopolítica de los evangelios rompe con las interpretaciones inclusivas y las determinaciones normativas. Desde la perspectiva de la política del cuidado, los relatos evangélicos no apuntalan el status quo político imperante, antes bien, se presentan como grietas que inauguran nuevas hermenéuticas, nuevas prácticas y nuevos espacios políticos habitables. La lectura terapéutico-normativa del pasaje de aquel leproso al que Jesús curó, y al que mandó ir a presentarse al sacerdote y entregar la ofrenda prescrita por Moisés para que quedara constancia, pondrá en valor el poder sanador de Jesús y la deriva inclusiva de un ex-leproso que, una vez sanado, puede reincorporarse al sistema normativo que previamente le había excluido.

¿Pero esta interpretación no acaba justificando el sistema religioso-político excluyente? La somatopolítica desconcierta afirmando que los publicanos y las prostitutas van por delante en el Reino de Dios. En la interpretación somatopolítica, el testimonio de la ofrenda que el ex-leproso pone ante el sacerdote no funciona como llave que abre la puerta para la reintegración del expulsado, sino como constancia de que, en otro lugar y con otras prácticas, su cuerpo queda reconocido e integrado en una comunidad no excluyente. Su ofrenda testimonia la existencia de una alternativa política no regida por el discurso y las prácticas del Templo. ¿Por qué desearía volver al redil normativo del relato hegemónico puro-impuro alguien que ha disfrutado de la narración liberadora de una praxis de cuidado incluyente y simétrica (no olvidemos que Jesús «toca» a leprosos participando así de su impureza)? ¿Por qué no imaginar una comunidad de cuerpos vulnerables con capacidad para generar relatos y conocimientos subalternos a la epistemología imperial existente?

Vitruvio puso toda clase de excusas para no acudir al banquete. El anfitrión indignado mandó traer entonces a todos las Benjamins pobres, lisiadas, ciegas y cojas que hambreadan cuidados en plazas y calles. En ningún sitio pone que aquellas Benjamins invitadas tuviesen que dejar a la puerta del comedor su pobreza, su invalidez, su ceguera o su cojera. Hasta ahora se nos ha explicado el texto aludiendo a la cerrazón de los ricos, a la magnanimidad del anfitrión, a la disponibilidad de los invitados, o al carácter alegórico que ve en los invitados a gentiles y paganos no judíos. Todas estas lecturas tienen su razón y fundamento; pero ¿no es tiempo ya de inaugurar una lectura somatopolítica que ponga en valor la herejía alternativa que generan cuerpos vulnerables compartiendo comida, relatos y sueños sentados alrededor de la mesa del Reino?

La política del cuidado reivindica el valor salvífico-revolucionario de las mediaciones lentas del cuidado. Cuerpos disidentes sentados como comensales de pleno derecho en la mesa del Reino expresan y anticipan performativamente una realidad salvífica ya operativa. Como afirma Judith Butler: Ante todo vemos que tiene importancia que los

Clase 23--¡Perdido!

- I. Parábola de la oveja perdida.**
- II. Parábola de la moneda perdida.**
- III. Parábola del hijo pródigo.**

cuerpos se reúnan, y que estos ponen en juego significantes políticos más allá del discurso, tanto del oral como del escrito. En toda su extensión, las acciones corporeizadas tienen significados distintos que, en sentido estricto, no son discursivos ni prediscursivos. En otras palabras, estas formas de reunión ya son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen. Las concentraciones silenciosas, inclusive las vigiliias o los funerales, a menudo significan más que el simple relato escrito u oral de los motivos por los que se convocaron.

Los tiempos lentos del cuidado

Terminamos nuestra breve aproximación somatopolítica a los evangelios aludiendo a los tiempos pausados del cuidado frente a la urgencia resolutive de la teología clásica. No tenemos nada que objetar a la tarea teológico-política que propone «bajar de la cruz a los pueblos crucificados», la precariedad no es un estado que sacrificar o naturalizar, sino una situación injusta que combatir cuanto antes; pero, dicho esto, la política del cuidado reivindica el valor salvífico-revolucionario de las mediaciones lentas del cuidado.



Tan eficaz es –en un horizonte teológico y político– la decisión de José de Arimatea bajando el cadáver de Jesús de la cruz, como el acompañamiento silencioso de su agonía permaneciendo junto a él a los pies de la cruz, como hicieron algunas mujeres. También el acto «inútil» de cuidar un cadáver embalsamándolo con aromas es parte del relato sorpresivo de la resurrección.

Las prácticas políticas de cuidado se acompañan al ritmo del acompañamiento. El héroe salvífico curaría de forma mágica las lesiones del hombre apaleado al borde del camino, el samaritano utiliza las mediaciones pausadas del cuidado: vendar heridas, echarles aceite y vino, montarlo en la propia cabalgadura, llevarlo a una posada, pagar dos denarios para que lo sigan cuidando. El héroe tiene el poder de combatir el hambre de forma instantánea, pero la somatopolítica del cuidado vence la tentación de convertir las piedras en pan, y pide que cada uno comparta lo que posee, aunque solo sean cinco panes y dos peces; el ritmo de compartir es también cadencia de cuidado.

Sólo intentamos rescatar del olvido las prácticas revolucionarias de cuidado que el discurso eficazista ha venido despreciando como irrelevantes. Los sillones de escay de los hospitales son testigos mudos de las miles de noches sin dormir y los millones de horas de cuidados que muchas personas, sobre todo mujeres, dedican a sus seres queridos más vulnerables. Horas que no computan en la caja registradora del mercado neoliberal, pero que en la somatopolítica del cuidado se reivindican como plusvalía revolucionaria a tener muy en cuenta. No se trata de contraponer eficacia y cuidado. No estamos proponiendo un repliegue asistencialista que reniega de las ineludibles luchas estructurales contra vulnerabilidades inaceptables. Sólo intentamos rescatar del olvido las prácticas revolucionarias de cuidado que el discurso eficazista de Vitruvio ha venido despreciando como irrelevantes.

Vulnerables del mundo, ¡uníos!

El papa Francisco denuncia que en la sociedad del descarte los excluidos no son explotados sino desechos, sobrantes. Hay vidas tan precarias que no «sirven» ni para ser

explotadas. Cuerpos invisibles e inservibles que deambulan por los márgenes del reconocimiento social y que no aspiran a convertirse en sujetos políticos de ninguna sublevación. Son el lumpen, los pobres de solemnidad despreciados hasta por el marxismo clásico (no conviene olvidar que hasta los proletarios contaban con su poder de clase –justo ese poder era el que los configuraba como sujetos políticos revolucionarios–).

¿Qué revolución podrán anunciar sujetos que solo cuentan con el aval político de sus cuerpos impotentes?

¿La vulnerabilidad es solo el lugar precario del grito que implora el auxilio del héroe?, o ¿el tejido somatopolítico donde se empieza a gestar una esperanza nueva?

¿Solo el poder del individualismo autosuficiente es capaz de construir la política?, ¿no es posible pensar y edificar la polis desde la «impotencia» de los cuerpos vulnerables? Paul B. Preciado, disidente de género que ha hecho de su cuerpo bandera política, llama a una Internacional somatopolítica que trencé cuerpos vulnerables capaces de descolonizar el mundo y transformar la «Terrapolítica». Puede que hoy su propuesta no sea más que un alegato provocador, pero en las profundidades de su convocatoria se percibe el eco de una nueva política de la vulnerabilidad y el cuidado que ya se está gestando en los márgenes de la política imperial.



PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Consideras que el paradigma de la autosuficiencia está agotado? ¿Como lo argumentarías?
2. Dice el autor: «Una de las mayores aportaciones que las religiones pueden ofrecer a la configuración de un nuevo relato ecosocial es mantener vivas sus narraciones y sus tradiciones de fraternidad, cuidado y vulnerabilidad». ¿En qué narraciones y tradiciones religiosas podemos encontrar hoy este nuevo relato? ¿Qué aspectos del cristianismo pueden ayudar a ello?
3. ¿De qué forma la “descorporeización” (prescindir del cuerpo) y la “universalidad” han configurado nuestras sociedades y nuestra forma de vivir?
4. Dice el autor: «Siempre y en todos los momentos de nuestra vida estamos atravesados por una red oculta de relaciones de interdependencia y cuidado que nos recuerdan una y otra vez nuestra vulnerabilidad constitutiva». ¿En qué momentos de tu vida has tenido especial conciencia de ello? ¿Qué sentimientos despierta en ti ésta conciencia de vulnerabilidad?
5. Según lo que el autor comenta en el cuaderno, ¿la vulnerabilidad nos obliga a renunciar a la autonomía? ¿En qué sentido el sentimiento de vulnerabilidad puede purificar nuestro deseo de autonomía?
6. ¿De qué manera una lectura somatopolítica de los evangelios puede ayudarnos a revalorizar una vida más centrada en los cuidados?
7. ¿Qué aspectos del cuaderno te han ayudado a entender mejor la situación que estamos viviendo a raíz de la pandemia del coronavirus?