



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El gobierno de lo vulnerable Control biopolítico y resistencia desde la herida-cuerpo

Claudio Ibarra Varas

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

TESIS DOCTORAL

El gobierno de lo vulnerable
Control biopolítico y resistencia desde la herida-cuerpo
Claudio Ibarra Varas

2021



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El gobierno de lo vulnerable

Control biopolítico y resistencia desde la herida-cuerpo

Doctorat en Ciutadania y Drets Humans
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona

Doctorando: Claudio Ibarra Varas
Directora: Marina Garcés Mascareñas
Tutora: Laura Llevadot Pascual

Noviembre de 2021

A Gloria y Manuel.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es parte de un cruce de múltiples relaciones, discusiones, encuentros y derivas, es la experiencia de un viaje en medio de un tiempo raro que nos ha tocado vivir...

Esta tesis ha sido escrita mirando desde la lejanía los acontecimientos de octubre de 2019 en Chile, vibrando con la “alegre rebeldía” y abrumado por la brutalidad de la violencia neoliberal. La escritura de esta tesis se encuentra profundamente afectada por la herida que nos han dejado esos sucesos: las personas asesinadas durante la revuelta, aquellxs que sufrieron la violencia policial descarnada, los presos y presas políticas que han sido liberadxs y a lxs que aún se encuentran prisionerxs, todxs ellxs activan en su reconocimiento y su presencia una memoria política que como acontecimiento va mucho más atrás en el tiempo y que sobrepasa las fronteras de un país.

Quiero agradecer especialmente a Alejandra con quien nos hemos acompañado durante este largo, hermoso y extraño viaje, ella ha motivado y colaborado enormemente en la realización de este trabajo, el que sin su ayuda no habría sido posible. También agradezco a mi familia, a mi madre y a mi padre quienes hicieron posible con su esfuerzo y apoyo dedicarme a la filosofía; a Carolina, Benjamín, Agustín, Lyah y Andrés, por estar siempre conmigo.

Agradezco a Dario, Esteban y Álvaro con los que me une una complicidad política y una amistad infinita, sus importantes trabajos y discusiones han inspirado muchos pasajes de esta investigación; lo mismo con Mauro, a quien le debo interminables conversaciones, y cuyas agudas apreciaciones han enriquecido el desafío; a Santi y a Willy quienes me han enseñado a pensar en esta caoticidad. A Sergi, Bernat, Marga y Bruna, que han sido una fuente de solidaridad increíble, a ellos les entrego mi cariño, lo mismo que a Jordi y a Nacho, amigos entrañables. A las compañeras y compañeros de Kaxilda quienes han construido un rincón de discusión e insurgencia que alimenta nuestra crítica, un abrazo afectuoso a Kris, Josean, Martín, Lidia y Mamadú. A *Ojo e`perro* compañerxs y amigxs de lucha anticarcelaria, a Mónica, Patricio, Gabriel y Oliver.

Me gustaría destacar en estos agradecimientos a todxs los que me recibieron en “Dignidad”, especialmente a Jorge, Fabián, Janis, Andrea, Arturo, Carme, Pablo, quienes entre sollozos lacrimógenos me mostraron lo que significó “poner el cuerpo” en las calles de este nuevo “Santiago ensangrentado”.

A Nicolás y a Mauro, con los que mantuve constantes debates, y quienes compartieron su mirada crítica acerca de la historia de las ciencias, al igual que lo hicieron Carolina, Esmeralda, Jaime y Gen. Agradezco a Nelson, Maca y Reni los que con su generosidad y alegría nos han hecho sentir más cerca de casa. También a las compañeras del Colectivo Quiltro y de la Imprenta Colectiva, quienes realizan un hermoso trabajo de resistencia gráfica. A Dani, Alejandro y

al *Fear & Looting in the Periphery Working Group*, los que generosamente nos apoyaron abriéndonos sus espacios de discusión. A Simón quien nos cobijó abriendo un portal hacia el pasado. A las compañeras de la UMCE que apoyaron y confiaron en mi trabajo, a Ana María, Paola, Marcela y Elizabeth.

A Marina quien generosamente aceptó dirigir este trabajo de tesis, apoyándome y dándome la libertad para realizar esta investigación.

Finalmente agradezco a todxs lxs amigxs, que con su compañía y sus recuerdos hacen que la llamada “soledad de la tesis” no sea tal, ya que en este proceso difícil hemos resistido juntos.

ÍNDICE

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	9
1. Presentación del problema.....	9
2. Intenciones.....	14
3. Metodología.....	16
4. Resumen esquemático de la investigación por partes y capítulos.....	19
5. Objetivos.....	25
PRIMERA PARTE. SOBRE LA NOCIÓN DE RIESGO	27
Introducción	29
CAPÍTULO I. LA SOCIOLOGÍA DEL RIESGO	33
1 Despliegue histórico de la noción de riesgo.....	33
1.1 Tyché y Fortuna.....	33
1.2 Etimología del riesgo.....	36
1.3 Historia de una borradura.....	38
1.4 Riesgo, seguro y futuro.....	41
2 La sociedad del riesgo.....	44
2.1 La producción del riesgo.....	46
2.2 Transformación de la lógica de producción.....	53
2.3 Realismo Utópico y disolución de clases.....	60
2.4 Covid-19 y democratización del riesgo.....	63
2.5 El riesgo afirmativo.....	64
2.6 Dualismo riesgo-seguridad.....	67
CAPÍTULO II. ECONOMÍA DEL RIESGO	71
1 La emergencia del emprendedor.....	72
2 Riesgo, incertidumbre y beneficio.....	77
3 Riesgo e innovación.....	82
4 La aversión al riesgo.....	85
5 Neoliberalismo y riesgo, un caso español.....	87
CAPÍTULO III. GOBERNANDO EL RIESGO	91
1 Riesgo y orden moderno.....	92
1.1 El origen de la policía.....	92
1.2 La ciencia de la policía (polizeiwissenschaft).....	95
1.3 La aritmética política.....	98
2 La irrupción de la seguridad.....	101
2.1 Diferencia entre los dispositivos disciplinarios y los de seguridad.....	101
2.2 Población, riesgo y gubernamentalidad.....	103
2.3 Lo social y los riesgos.....	106
3 Gestión del riesgo.....	111
3.1 Modulaciones de la Polizeiwissenschaft: de la policía secreta a la ONG.....	111
3.2 Gobierno privado de los riesgos.....	116
3.3 Riesgo y Accountability.....	117
4 Coreografías del poder.....	124
SEGUNDA PARTE. VULNERABILIDAD SOCIAL Y DEUDA	127
Introducción	129
CAPÍTULO I. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES HUMANAS	131
1 Libertad y desarrollo.....	133
1.1 Desarrollo.....	133
1.2 Libertad.....	135
2 Enfoque de las capacidades.....	136
2.1 La capacidad de agencia.....	136
2.2 ¿Qué son las capacidades?.....	138
2.3 Capacidades versus Necesidades.....	142

2.4 Las capacidades como ejercicio de responsabilización.....	147
3 Capital humano y capacidad humana.....	149
4 La calidad de vida.....	151
4.1 Medir la vida.....	151
4.2 Evaluar la vida.....	154
4.3 Modos de vida (o la indexación de la vida).....	154
5 Crítica al enfoque de las capacidades.....	156
CAPÍTULO II. VULNERABILIDAD SOCIAL.....	163
1 Pobreza y vulnerabilidad.....	165
1.1 Reemplazo de la línea de la pobreza.....	165
1.2 El índice del Desarrollo Humano.....	167
1.3 La vulnerabilidad como relevo de la pobreza.....	170
2 La vulnerabilidad y los desastres.....	174
2.1 Desastres naturales.....	174
2.2 El factor humano y los desastres.....	176
2.3 Desarrollo capitalista y producción de desastres.....	178
3 Emergencia de la noción de vulnerabilidad social.....	180
3.1 Desambiguación de la vulnerabilidad.....	180
3.2 Vulnerabilidad y Seguridad.....	182
3.3 La vulnerabilidad como microanálisis de la población.....	185
3.4 Los activos de capital.....	186
3.5 Capacitar y gobernar.....	187
4 Vulnerabilidad social.....	190
4.1 La vulnerabilidad y el modelo de desarrollo capitalista.....	190
4.2 Estabilización del concepto de vulnerabilidad.....	192
4.3 Mundialización e institucionalización de la vulnerabilidad.....	198
4.4 Gestión económica de la vulnerabilidad.....	200
5 Manejo social del riesgo.....	202
6 La vulnerabilidad como dispositivo biopolítico.....	208
7 Vulnerabilidad y abandono.....	214
7.1 Indistinción entre vulnerabilidad ontológica y vulnerabilidad técnica.....	214
7.2 El abandono.....	215
7.3 Infancia abandonada.....	218
CAPÍTULO III. VULNERABILIDAD Y MICROCRÉDITOS.....	221
1. Los microcréditos en el combate de la vulnerabilidad.....	222
1.1 Origen de los microcréditos.....	222
1.2 ¿Qué son los microcréditos?.....	224
1.3 Ritual de los microcréditos.....	226
1.4 Microcréditos y Estado.....	229
1.5 Integración Financiera.....	232
1.6 Los microcréditos y las organizaciones de control global.....	234
2 Los microcréditos como producción de vulnerabilidad.....	239
2.1 Microcrédito y captura.....	239
2.2 Capitalismo Mundial Integrado.....	242
2.3 Desistencia estatal.....	244
2.4 Mortificación financiera.....	250
2.5 Colonialismo microfinanciero.....	252
2.6 Aproximación a una lectura feministas de la deuda.....	255
TERCERA PARTE. VULNERABILIDAD Y RESISTENCIA.....	259
Introducción.....	261
CAPÍTULO I. EXCLUSIÓN, NEGACIÓN Y OLVIDO.....	263
1. La vulnerabilidad en la filosofía antigua.....	264
1.1 Epopeya y vulnerabilidad: la ambivalencia griega.....	265
1.2 Tragedia y vulnerabilidad.....	267
1.3 Platón y la exclusión de la vulnerabilidad.....	271
1.4 Aristóteles y la inclusión de la vulnerabilidad.....	279
2. Olvido, exclusión y negación.....	281
2.1 Vulnerabilidad: exclusión-inclusiva.....	281

2.2 Vulnerabilidad y política de la memoria	287
2.3 La autosuficiencia liberal	292
2.4 Esquema bélico y vulnerabilidad	294
CAPÍTULO II. VULNUS: HERIDA Y PIEL.....	299
1 Vulnerabilidad crítica	302
1.1 Cuerpo-límite	304
1.2 Exposición	307
1.3 Cohabitación	309
1.4 Rostro.....	311
1.5 Desnudez.....	312
1.6 No matarás	314
2 Responsabilidad y reconocimiento	315
2.1 [I]nclinación.....	320
3. Ontología de la vulnerabilidad	328
3.1 La captura ontológica.	329
3.2 ¿Quién eres?.....	331
3.3 La persecución preontológica.	336
3.4 Ontología del presente.	339
3.5 Hacia otra ontología.....	342
CAPÍTULO III. VULNERABILIDAD-RESISTENCIA.....	349
1 Efectuaciones de la vulnerabilidad y la resistencia	353
1.1 Política menor	353
1.2 Poner el cuerpo	355
1.3 La vulnerabilidad como catalizador de la resistencia	356
1.4 Resistencia como apoyo	358
1.5 Vulnerabilidad, agencia, resistencia	359
2 Poder, fuerza, resistencia	364
2.1 Impasse	364
2.2 Donde hay poder hay resistencia	366
2.3 Desustancializar el poder	369
2.4 Afuera, resistencia y poder	372
2.5 Poder/violencia, resistencia/Vulnerabilidad	377
2.6 Resistencia y Creación.....	380
2.7 resistencia-vulnerabilidad	382
INSISTIR EN LA TENSIÓN (CONCLUSIÓN)	387
BIBLIOGRAFÍA.....	401

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo principal analizar la emergencia y los usos del concepto de vulnerabilidad en base a dos vectores principales, a saber, el vector económico-social y el vector crítico. Esta consideración nos revela un modo específico de intervención de lo social en la actualidad por medio de una racionalidad que se expresa en lo que hemos llamado el *gobierno de lo vulnerable*.

Para poder dar cuenta de este modo de gobierno exploraremos cuatro elementos que le dan su consistencia: en primer lugar, atenderemos al marco *epistemopolítico* que lo hace posible, que está dado por una racionalidad basada en el riesgo y en las políticas securitarias que se han venido desarrollando con la modernidad, diagramando *modos de vida* que están determinados por el dato, el cálculo y la evaluación, convirtiendo a la vulnerabilidad en uno de los indicadores biopolíticos más importantes de la actualidad. En segundo lugar, analizaremos la transformación que se da a nivel social y subjetivo por el que se traspasan los costos del desarrollo a los individuos, privatizando lo social y produciendo procesos de responsabilización individual que van a hacer del crédito y la deuda uno de los dispositivos de control más importantes. En tercer lugar, a la vez que el gobierno de lo vulnerable se ha ido consolidando, vemos aparecer una dimensión crítica que hace suyo el concepto de vulnerabilidad adoptando una posición completamente distinta a la anterior al ponerla en contacto con el cuerpo y la herida, para desde ahí interrogar y criticar las formas de efectuación de la violencia contemporánea y, al mismo tiempo, plantear una politización a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad. Finalmente, este trabajo explora las posibilidades de esta politización de la vulnerabilidad tomando en cuenta su relación con la resistencia, lo cual realizaremos de manera crítica.

Abordar el gobierno de lo vulnerable nos exige realizar un análisis que piensa la tensión y el traslape que se da *entre* la dimensión biopolítica de la vulnerabilidad y la dimensión crítica de esta, lo que resulta absolutamente problemático. Insistir en esta tensión nos hará *des-cifrar* aquello que se clasifica como una *vida vulnerable*, haciendo que nos preguntemos acerca del modo por el que ciertas vidas son producidas como vidas vulnerables; esta cuestión nos lleva inevitablemente a pensar la perspectiva ontológica que define al *ser vulnerable*, en donde vemos desplegarse una serie de tecnologías que configuran históricamente la ontología.

En este sentido, el estudio del gobierno de lo vulnerable lo hacemos por medio de un doble movimiento, uno que mira hacia el pasado para identificar ahí su emergencia, su gobierno y su negación, y otro movimiento que, teniendo en cuenta este pasado, lo actualiza como una política de la vulnerabilidad-resistencia.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to analyze the emergence and uses of the concept of vulnerability, based upon two principal vectors: the social-economic vector and the critical vector. This idea reveals a specific mode of intervention of the social in the actual world, through a rationality that expresses itself in what we have called *the government of the vulnerable*.

In order to describe this form of government we will explore four elements that provide it with its consistence: first, we will investigate the epistemological-political frame that makes it possible, which is given by a rationality based upon risk and securitization policies that have been developed throughout modernity, outlining *ways of life* which are determined by data, calculus and evaluation, thus turning vulnerability into one of most important biopolitical markers we have nowadays. Second, we will analyze the transformation that takes place at a social level and a subjective level, through which the costs of development are transferred to individuals, privatizing the social and producing the processes of individual responsibility, which result in credit and debt being the most relevant control devices. Third, once the government of the vulnerable has been consolidated, we see the apparition of a critical dimension which makes the concept of vulnerability its own, hence taking on a completely different position in relation to the former by putting it in contact with the body and the wound. From there, it interrogates and criticizes the forms of effectuation of contemporary violence and, at the same time, presents a politization that comes from the recognition of vulnerability. Finally, this work explores the possibilities that come from the politization of vulnerability, considering its relationship with resistance. This exploration is done in a critical manner.

The approach towards the government of the vulnerable demands that we develop an analysis which thinks about the tension and the overlap that take place *between* the biopolitical dimension of vulnerability and its critical dimension. It is important to note that this analysis results highly problematic. Insisting on this tension will lead us to *de-cipher* what is classified as a vulnerable life, making us question the mode by which certain lives are produced as vulnerable; this matter will inevitably make us think about the ontological perspective that defines the *vulnerable being*, where we see the unfolding of a series of technologies that historically configure this ontology.

In this sense, the study of the government of the vulnerable is done by means of a double movement: one that explores the past in order to identify its emergence, its government and its denial, and another movement, which, taking the past into account, brings it to the present as a policy of vulnerability-resistance.

INTRODUCCIÓN

1. Presentación del problema.

Desde hace más de diez años que la palabra vulnerabilidad ha sido incorporada plenamente a nuestra habla cotidiana; su sentido designa una especial disposición que se produce en la actualidad frente a los riesgos y las amenazas que se presentan en un mundo en crisis. Es así como a cada momento escuchamos hablar de *vulnerabilidad* refiriéndose con ella a distintos ámbitos de cosas, por ejemplo, se habla de: la vulnerabilidad frente a la delincuencia, repetida como mantra por los medios de comunicación y las campañas políticas basadas en el miedo y la inseguridad; de la vulnerabilidad como relevo del concepto de pobreza, producto del menoscabo de las condiciones materiales y económicas provocadas por el modelo de desarrollo capitalista; de la vulnerabilidad de los mercados, producto de la fragilidad evanescente de la economía especulativa y financiera; de la vulnerabilidad medioambiental, que da cuenta de un planeta que se encuentra devastado por la economía extractivistas; de la vulnerabilidad frente a las catástrofes naturales, que nos sitúa en un plano de alerta permanente; de la vulnerabilidad de las fronteras, desde donde se plantea el amurallamiento ante la “amenaza” migrante; de la vulnerabilidad de los sistemas de defensa, que exponen a la humanidad a la guerra y el terrorismo; de la vulnerabilidad de los sistemas tecnológicos, puestos en riesgos por la amenaza hacker; de la vulnerabilidad de los cuerpos, expuestos a la violencia que produce el capitalismo; de la vulnerabilidad biológica, producto de los virus que nos acechan; y muchas otras expresiones en donde la vulnerabilidad es un concepto central y determinante en distintas situaciones de la vida contemporánea.

Si hay un factor común que atraviesa y construye este sentimiento de vulnerabilidad que describe la actualidad es la condición dada por el *riesgo* que define la exposición a un mundo, a unas instituciones y a unas condiciones humanas a las que el individuo debe hacer frente, y que son parte de los desafíos del presente. La preocupación constante y obsesiva por la vulnerabilidad se ha visto intensificada por la pandemia en curso del COVID-19: la saturación conceptual que se ha provocado por la preeminencia que se le ha dado a la vulnerabilidad, más que llevarnos a deslegitimar su uso como palabra de “moda”, vaciada de contenido, nos exige realizar un examen crítico del concepto, de sus diferentes usos, de sus emergencias y de sus intenciones, puesto que es uno de los signos que caracteriza *nuestra actualidad*.

Sin renegar del uso cotidiano que hacemos de la palabra vulnerabilidad, este trabajo se propone presentar de manera problemática la emergencia del concepto como parte de una propuesta “técnica” alojada al interior del discurso político, económico y filosófico relacionado con la política del *Desarrollo Humano* que a principios de la década de 1990 dio consistencia al programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano que ha dominado hasta hoy la agenda del “combate a la pobreza” a nivel global. Este programa es el resultado de las

investigaciones económicas, sociales y filosóficas llevadas a cabo principalmente por el filósofo y economista indio Amartya Sen a principios de 1980. Desde este marco teórico-técnico se diagramaron una serie de disposiciones e intervenciones específicamente centradas en las poblaciones pobres del tercer mundo, siendo este el lugar desde donde surge lo que se conoce comúnmente como el enfoque de la *vulnerabilidad social* que fue impulsado por los economistas sociales Robert Chambers y Caroline Moser entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990. Este enfoque tenía como objetivos enfrentar los desafíos del desarrollo y su impacto en la pobreza en el contexto del capitalismo global después de la guerra fría, los que resultaron muy atractivos para el PNUD, y especialmente aceptados como parte de la política del Banco Mundial para el trabajo con la pobreza.

El impulso de esta “nueva” política de desarrollo humano busca fortalecer las capacidades de las poblaciones y los individuos para contener los embates de las políticas neoliberales impuestas especialmente a los países pobres por parte de las instituciones financieras internacionales y las agencias económicas estadounidenses, que se encuentran condensadas en lo que comúnmente se llama como “Consenso de Washington”. Al mismo tiempo que el influjo neoliberal se afianzaba como una modulación del capitalismo contemporáneo, intensificando diversas crisis a nivel político, económico y social, se iba levantando el concepto de vulnerabilidad -que va a tener un gran impacto en las Ciencias Sociales- produciendo un cambio metodológico importante en el tratamiento de la pobreza, incorporando nuevos enunciados que cambiaron el rumbo de las políticas y las intervenciones sociales y que se enfocaron principalmente en las mujeres, los ancianos, campesinos, etc., personas que hasta ese momento habían sido considerados como un *resto inapropiable* por los enfoques de la pobreza que definían la intervención social.

Esta política social, mucho más amplia y afable, define la vulnerabilidad en términos generales como *la incapacidad de una persona o grupo para enfrentar los riesgos a los que se encuentra expuesto*; esta definición nos permite reconocer que la noción de riesgo aparece como el *marco epistemopolítico* desde donde se va a diagramar una política sobre la vulnerabilidad. Es de esta manera que la inserción de la vulnerabilidad permite realizar una gestión de lo social que va a restar la responsabilidad pública acerca de la pobreza -que había recaído principalmente en la gestión del Estado- otorgándole una importancia fundamental al manejo de la responsabilidad individual para gestionar las crisis que se producen. Tomando en consideración esta variación, nuestro trabajo intentará presentar la vulnerabilidad como el concepto que le da consistencia a una serie de transformaciones en el ámbito de la intervención social, poniendo en el centro la responsabilización de los individuos en los asuntos que antes eran materia pública como la educación, la salud, las pensiones, etc. Para poder realizar esta transformación se realizó un importante proceso de subjetivación sobre la población, los grupos e individuos, que pone por

sobre las *necesidades* las *capacidades* lo que le permitiría al individuo sobrevivir a los riesgos que produce el modelo de desarrollo actual. Es en este proceso que los colectivos e individuos están obligados a capacitarse para adquirir competencias al interior de la lógica empresarial, que se logra con la *integración financiera*, la *gestión del crédito*, la *responsabilización*, por nombrar las más determinantes. Siguiendo esta línea es que se promete una mejor “calidad de vida” que aleja a los sujetos de la vulnerabilidad.

El estudio de la *vulnerabilidad social* nos permitirá comprender una operación gubernamental básica que se realiza en vistas de la gestión de las poblaciones y los cuerpos que resulta de la movilización de un complejo andamiaje teórico que decanta en distintas prácticas que hacen de la vulnerabilidad, en primer lugar, un *indicador biopolítico* fundamental para la administración de lo social en la actualidad. En esta línea, nuestro trabajo intentará mostrar un ejercicio del biopoder que se desarrolla en el ámbito de la gestión y la intervención de la vida cuyo núcleo se encuentra en la idea que comprende lo humano como *un ser vulnerable*, siendo su premisa esencial el enunciado “*todos somos vulnerables*”. Resulta significativo para nuestra investigación entender la deriva que hizo posible que lo humano sea concebido como cifra calculable y sometida a una forma especial de gestión biopolítica; es en este punto preciso donde vemos surgir un modo de administración de lo humano que hemos denominado *gobierno de lo vulnerable*. Este modo específico de gobierno no solo toma como objeto el control de la vulnerabilidad, sino que marca las condiciones por las que se realiza el reparto de la vulnerabilidad de acuerdo con los grados de exposición al riesgo de las poblaciones y los individuos, produciendo de esta manera seres vulnerables. Por otra parte, es esta forma de gobierno de lo vulnerable aquello que propiciaría el abordaje de lo social como modo de gestión privada e individual ante los riesgos. Teniendo en cuenta estas consideraciones, intentaremos presentar diversas operaciones que hacen del neoliberalismo mucho más que una propuesta económica.

Si lo que queremos es comprender las distintas dimensiones por las cuales se realiza el gobierno de lo vulnerable, debemos comenzar por realizar un análisis respecto del concepto de riesgo como *marco epistemopolítico* que define la acción humana, ya sea como exposición a la amenaza o como aquello que nos brinda las oportunidades de éxito en la vida; en este sentido, el riesgo es un concepto ambivalente cuya exposición puede definir el fracaso o el éxito. Del riesgo como marco se producen una serie de saberes que tienen como objetivo producir dispositivos de seguridad y que tienen como función proteger a los individuos, lo que se presenta como promesa de invulnerabilidad e inmunidad y que, al mismo tiempo, produce las condiciones que generan la inseguridad y el peligro.

Por otro lado, debemos reconocer que el concepto de vulnerabilidad ha tenido en los últimos veinte años un rendimiento conceptual paralelo al impulso gubernamental desarrollista,

el que está del lado de la teoría feminista, representadas principalmente por las posiciones que han trabajado las filósofas Judith Butler y Adriana Cavarero, quienes tomando el pensamiento de Emmanuel Lévinas y Hannah Arendt, respectivamente, le han dado consistencia a la vulnerabilidad desde un vector crítico, la que se distancia de la “vulnerabilidad social” o “biopolítica” a la que aludíamos antes. Esta “vulnerabilidad crítica”, como la denominamos, parte del reconocimiento de los *seres* vulnerables como cuerpos expuestos en el afuera, lugar en que se produce el encuentro con el *otro*. Es de esta *exposición* que surge la necesidad de una ética y política que considera las posibilidades de *acogida e inclinación* hacia *los otros*, desde donde, además, se va a interrogar el ejercicio descarnado de la violencia contemporánea. Es así como partiendo de una idea de *vulnerabilidad compartida*, esta posición crítica, intentará afirmar una ética, una política y una ontología *otra* que rechaza los enunciados que permiten validar y ejercer la violencia sobre los cuerpos, desde una redefinición de la vulnerabilidad que intenta reposicionar conceptos como la responsabilidad, la dependencia y la inclinación humana como actitud primordial frente a la alteridad, alejándose y criticando la construcción de un sujeto que toma en consideración la autonomía, la autosuficiencia, la fortaleza y el paradigma bélico.

Este modo de entender la vulnerabilidad, aunque no lo declare como su objetivo, nos permite sustraer el concepto de vulnerabilidad a la gestión biopolítica, por lo que para poder comprender la inherencia del concepto para nuestro presente resulta necesario indagar sobre ambas vertientes aparentemente opuestas. Desde la dimensión de la vulnerabilidad crítica se asume que en la historia del pensamiento occidental y en la historia de la filosofía ha existido un *bloqueo o negación* de la condición de vulnerabilidad humana, quedando relegada por la *ilusión* de invulnerabilidad, inmunidad y autosuficiencia del hombre; es en relación a este bloqueo que intentaremos exponer cómo el *gobierno de lo vulnerable* genera estrategias de olvido y de negación de la vulnerabilidad, lo que permite la producción de un sujeto autorreferente. Para comprender cómo se da esta forma de gestión, omisión, olvido y negación de la vulnerabilidad es que realizaremos un análisis de ciertos momentos históricos en que la vulnerabilidad y sus formas de gobierno se hacen manifiestas: para ello recurrimos a autoras como Nicole Loraux, Martha Nussbaum y Adriana Cavarero para trazar una visión histórica acerca de la negación inducida e intencionada por las formas del gobierno.

A partir de lo señalado tenemos en frente a dos vectores de la vulnerabilidad muy distintos, los que han sido ampliamente difundidos dentro de la discusión contemporánea de las ciencias sociales y las humanidades. El gran despliegue teórico y práctico de la vulnerabilidad, en parte explicaría la sobredimensión del concepto en la actualidad, siendo uno de los mayores problemas que no se alcanza a reconocer el carácter ambivalente que tiene el concepto, aceptándose acríticamente un uso unívoco y envolvente. Resulta, por decir lo menos, extraño que el mismo concepto que ha sido promovido por las agencias financieras mundiales y los

organismos de diagramación de estrategias biopolíticas de intervención de la población, sea una de las categorías fundamentales que toma el feminismo que intentan criticar el pensamiento y las prácticas dominantes del capitalismo y el patriarcado contemporáneo. Es en esta ambigüedad que vemos la necesidad de organizar un estudio que sea capaz de dar cuenta de las distintas aristas que ponen en juego la vulnerabilidad como un concepto político clave para el presente, es por esta razón que esta tesis se ubica en la tensión que se encuentra entre ambos vectores, cuestión que no ha sido suficientemente tomada en consideración.

La facilidad con la que se alude a la vulnerabilidad contrasta con la rigurosidad con la cual se ha elaborado el concepto tanto desde lo social como desde la vertiente crítica; en este punto, lo más delicado estaría en el hecho de que en el uso de la vulnerabilidad no hay un simple descuido conceptual. Lo que intentaremos presentar en esta tesis es que en el traslape e indistinción que hay de los distintos vectores de la vulnerabilidad, la disposición gubernamental saca ventaja por sobre la dimensión crítica. En muchos momentos resulta indistinguible si el uso de la palabra vulnerabilidad se hace desde el sentido crítico o como operación de *control biopolítico*, y es por esto que cuando un joven trabajador de una ONG de la pobreza, un educador de prisiones, una dirigente social, una activista feminista o un líder de ultraderecha invocan el término *vulnerabilidad* resulta difícil distinguir si aquello que pretenden designar con el término coincide con sus intenciones al utilizarlo. Resulta impactante todo lo que puede soportar un concepto. En relación con esto, muchas veces vemos como el uso biopolítico se camufla con el sentido emancipador, pero también nos inquieta como la alusión a la vulnerabilidad permitiría validar una violencia que se despliega bajo la idea de protección.

La vulnerabilidad comporta una *rareza*, pero también vemos que existe una peligrosa omisión respecto de su utilización por parte de la gestión neoliberal de lo social. Ante esta advertencia, esta investigación intenta realizar una crítica al gobierno de lo vulnerable, dimensión que ha quedado relagada a un segundo plano por los círculos intelectuales y políticos que ponen en el centro la vulnerabilidad. Esto no quiere decir que nuestro trabajo deje de lado este último enfoque, sino, por el contrario, la relación de la vulnerabilidad y cuerpo es parte importante de nuestro análisis ya que este permitiría producir un engarce crítico respecto a las posiciones que afirman la vulnerabilidad social como aquello que hay que combatir. Debemos aclarar que no es nuestro interés impulsar una disputa por el concepto, ni menos dirimir la autenticidad de su significado y su uso, tampoco se debe pensar que nuestro trabajo viene a zanjar las posiciones que encontremos en nuestro recorrido. Nuestro interés es menor, o quizás más específico, ya que busca simplemente marcar la ambivalencia del concepto de vulnerabilidad, lo que significa hacerla salir de la ambigüedad en la cual hoy se encuentra. Con esta intención hemos enfocado y delimitado nuestro estudio a la presentación de los modos de gestión por los cuales se ha construido la idea de vulnerabilidad y cómo es que ciertos sectores de la población, colectivos e

individuos han sido clasificados como vulnerables, para lo cual es importante tener en cuenta las prácticas de intervención y control social que se han diseñado específicamente para este tipo de poblaciones.

Pensamos que es necesario examinar aquello que se ha presentado como una forma “alternativa” de administración de lo social que integra a la vulnerabilidad como un indicador biopolítico, lo que inevitablemente nos lleva a preguntarnos ¿respecto a qué son una “alternativa” estos planteamientos de lo social? Por ello es que este trabajo no se puede realizar de manera aislada, separando la vulnerabilidad crítica que versa sobre el cuerpo, la herida, la inclinación, la violencia, de las estrategias gubernamentales que toman la vulnerabilidad social como parte del control neoliberal -que hasta el momento han sido trabajadas como territorios estancos-; por ello es que el reconocimiento de la dimensión de la vulnerabilidad crítica nos permitirá comprender lo humano desde una zona distinta a estas formas de gobierno y producción de lo vulnerable.

2. Intenciones.

Desde lo antes presentado nos percatamos que no tenemos solo un problema, sino que nos enfrentamos a diversos problemas a la hora de tratar con la vulnerabilidad desde estos vectores que hemos levantado. Un primer problema tiene que ver con la ambivalencia, puesto que el concepto sea ambivalente no quiere decir que sea ambiguo y sus significados se hagan indistinguibles, menos cuando cada uso alude a posiciones epistémicas, políticas y éticas diferentes. Un segundo problema tiene que ver con cómo lo que había sido considerado como una condición ontológica que definía la existencia, de un momento a otro se transformó en uno de los indicadores bioeconómicos más importantes que definen y taxonomizan la vida humana en la actualidad, desde donde se diseñan las distintas políticas de intervención de lo social a nivel global. Es en este sentido que la vulnerabilidad ha de ser identificada, intervenida y controlada por medio de técnicas microanalíticas que responden a una racionalidad de gobierno. Un tercer problema es el que se produce con el reconocimiento de la vulnerabilidad desde un plano que es antagónico al biopolítico, y que da cuenta del proceso por el cual el reconocimiento de la vulnerabilidad permitiría visibilizar y contener las políticas de la violencia contemporánea. Un cuarto problema tendría que ver con el valor político emancipador que tendría la vulnerabilidad, y cómo se relaciona con el concepto de resistencia desde las prácticas que antagoniza con las políticas de dominación contemporánea.

Teniendo en vistas estos problemas nos encontramos en condiciones de poder plantear el objetivo principal de esta investigación, que es analizar la emergencia y el despliegue del concepto de vulnerabilidad desde las dos vertientes principales que hemos identificado, que son el vector económico-social y el vector crítico. Con este objetivo intentaremos comprender como se lleva a cabo el *gobierno de lo vulnerable*, para lo cual debemos tener en cuenta consideraciones

ontológicas, económicas, éticas y políticas, que definen las intervenciones que definen la sociedad contemporánea. En este sentido, abordar el gobierno de lo vulnerable nos exige atender a cuatro puntos importantes: en primer lugar, tenemos el marco *epistemopolítico* en el que se desarrolla este enunciado, que se encuentra íntimamente vinculado a la noción de riesgo y a las políticas securitarias que son correlativas al pensamiento moderno. De esta manera, el examen de la vulnerabilidad ligado a la noción de riesgo nos permitirá visualizar cómo surgió un modo específico de gobierno que tiene dentro de sus principales funciones establecer un *modo de vida* cuantificable, medible y estandarizable, emergiendo así la vulnerabilidad como indicador biopolítico.

En segundo lugar, el gobierno de lo vulnerable solo es posible en la medida que se ha realizado una transformación profunda a nivel subjetivo que traspasa al individuo el costo social: ¿Cómo se logra esta transformación subjetiva? ¿Qué elementos intervienen para provocar el giro de lo social, desde un modo de entenderlo y asumirlo de manera pública, el que ha pasado a ser ahora un problema privado? Para poder entender este giro, debemos estudiar una serie de movimientos que se realizaron en el ámbito de la consideración del sujeto y las disposiciones políticas globales que impactan en lo social: es así como la modificación del régimen del trabajo, las ideas de emprendimiento, la adquisición de ciertas capacidades humanas, la inclusión financiera de los pobres, etc. corresponden a las disposiciones que materializan, no solo un cambio conceptual, sino que un cambio de paradigma para entender lo social y la posición de los sujetos al interior de ese marco.

En tercer lugar, debemos relevar la dimensión de la vulnerabilidad crítica emanada del feminismo, del que rescataremos principalmente los trabajos de Judith Butler y Adriana Cavarero, los que si bien corresponden a una dimensión que piensa el concepto fuera del marco de la gubernamentalidad, nos permiten explorar las posibilidades de producir una crítica acerca de la posición gubernamental que prima en las disposiciones que se realizan desde la vulnerabilidad en su uso técnico. Al poner en el centro el problema del cuerpo vulnerable, como lo hacen las autoras que estudiaremos, se deja al descubierto todo un sistema de violencias económicas, políticas, de género, ontológicas, etc. que es necesario revisar, y, por otro lado, produce una serie de politizaciones que a partir de conceptos como dependencia, reconocimiento, alteridad, inclinación, etc. buscan reponer una serie de ideas que permiten enfrentar desde consideraciones ético-políticas las formas de dominación y la violencia contemporánea.

En cuarto lugar, pretendemos analizar el concepto de vulnerabilidad, desde la tensión que el mismo concepto produce entre la *acción* y la *pasividad* política. Es en este contexto que nos aventuramos a revisar la relación de la resistencia y la vulnerabilidad, vista desde el límite exterior del gobierno que intenta a cada momento captarlas; de esta manera, una de las intenciones de esta tesis es analizar en qué sentido resistencia y vulnerabilidad se relacionan.

En suma, esta tesis intentará mostrar los modos en que se ha comprendido la vulnerabilidad, desde donde resultan sus negaciones, obturaciones, olvidos y controles; pero, al mismo tiempo, es la misma vulnerabilidad entendida desde su emergencia crítica, la que nos puede llevar a rebasar esos límites que la fijan y la capturan.

3. Metodología.

El concepto de vulnerabilidad resulta problemático de abordar principalmente por la sobresaturación que existe del concepto. La cantidad de información que día a día se produce desde distintas áreas del conocimiento hacen que intentar comprender totalmente la vulnerabilidad desde el ámbito de la producción “científica” de conocimiento pareciera una tarea de nunca acabar. La pandemia del COVID-19 significó, por su parte, una verdadera explosión discursiva de los conceptos que esta tesis se había propuesto explorar antes de su irrupción: no solo la palabra vulnerabilidad va a ser repetida hasta el cansancio a todo nivel, sino que lo mismo pasó con los conceptos de riesgo, incertidumbre, inmunidad, invulnerabilidad y seguridad, que son importantes para nuestro trabajo y que han desbordado los análisis acerca de la actualidad. Una complejidad que pudo paralizar nuestra investigación es que el entramado conceptual de esta tesis comenzó a aparecer en todos lados, era tema de conversación en cada video conferencia, motivo de congresos y coloquios realizados en tiempo real desde las más diversas disciplinas; en cierto sentido fue como si las palabras riesgo incertidumbre, vulnerabilidad, crisis, etc. nos hubieran invadido súbitamente, y cuya reverberación estridente no nos permitían captar del todo lo que estaba sucediendo.

Dado lo anterior, variar la investigación hacia una lectura de la pandemia ocupando estos conceptos era una opción tentadora, pero a la vez arriesgada, ya que significaba trabajar sobre la pura contingencia que estallaba a cada momento moviéndose de un lado a otro de manera rápida y cambiante, por lo que aludir solo a este presente pandémico resultaba en un punto perturbante. Frente a la pantalla éramos testigos de la infinita producción y circulación de información que intentaban dar cuenta del acontecimiento pandémico desbordante; aún falta tiempo para poder desenmarañar todo lo que trae consigo este acontecimiento: la irrupción del virus, los modos de control, la inmunización diferenciada global y, especialmente, nos cuesta percibir las repercusiones que va a tener esta crisis principalmente en los sectores vulnerables -aunque existe un andamiaje conceptual que nos permite anticipar ciertos cambios que están ocurriendo-. Ante el acontecimiento siempre estamos sobrepasados; en este caso estamos un poco a la deriva, ya que el acontecimiento impactaba de lleno a nuestra investigación. Ahora bien, vémosla en este naufragio que provocaba el acontecimiento no significó callar, tampoco emprender una movilización desesperada para explicarlo todo, cuestión que no tendría sentido.

En medio del acontecimiento que exponía la irrupción del riesgo y la vulnerabilidad el “objeto” rebasaba las barreras epistemológicas que lo contenían, ante lo cual había que tomar algunas decisiones sobre qué hacer con el proyecto y cómo continuarlo cuando “la cosa” estaba ahí. La *movilización globalitaria* como respuesta al virus imponía la cuarentena, mientras la televisión llenaba nuestros ojos de cifras de muertos, de curvas de contagio, indicadores de positividad, esto confirmaba que lo “real” del riesgo no son las personas sino sus datos: la enfermedad era *descorporizada* y los cuerpos *irrealizados*. Si bien este fenómeno se viene gestando desde hace al menos un par de siglos, ahora se materializaba como *la* forma de veridicción. Varias de las “ensoñaciones” de esta investigación durante el confinamiento veían aparecer y superponerse los conceptos que desde hace un tiempo veníamos trabajando, y por esa conciencia que teníamos nos fue muy fácil perdernos en la *hiperactualidad* instantánea de sobreproducción de contenidos. De ahí que debíamos adoptar una estrategia metodológica que nos permitiera acercarnos al problema de la vulnerabilidad, el riesgo y la seguridad sin dejar de lado del todo la contingencia, pero sin centrarnos en ella, porque los conceptos que estudiamos si bien nos acercan a las disposiciones de gestión de la pandemia, excedían también el tratamiento de la misma. Adoptar la *genealogía* como método nos permite hacer aquello que Michel Foucault llamó “historia del presente”¹, cuestión que nos da la posibilidad de pensar el presente dislocándolo del evento, para verlo de acuerdo con las continuidades y quiebres que se presentan en la materialidad histórica que lo constituyen. De esta manera, podríamos comprender la reverberación del acontecimiento en su efectucción.

Realizar una investigación acerca de la actualidad dominada por los conceptos de vulnerabilidad, riesgo e incertidumbre no quiere decir que debamos abocarnos completamente al “ahora”, ya que lo que entendemos por “presente” y por “actualidad” no es lo que aparece espontáneamente en *el aquí y el ahora*, sino que aquello que emerge tiene una carga material: la actualidad se produce a partir del peso histórico producto de una serie de movimientos y transformaciones que la configuran y la realizan. Hacer un trabajo que versa sobre el gobierno de lo vulnerable como *marca* de nuestra actualidad nos exige recurrir inevitablemente al pasado, no para vanagloriarnos de una erudición, ni menos para fundar un estudio desde un anacronismo, ya que nuestra in-herencia del pasado está dada por el presente. La actualidad de la vulnerabilidad y el riesgo solo se nos hace más comprensible en la medida en que somos capaces de reconocer su carga histórica: esto no quiere decir que planteemos una *unidad hegemónica* de tipo *transhistórica* de aquellos conceptos de interés para nuestro trabajo, sino que, por el contrario, siguiendo el método genealógico como lo hace Friedrich Nietzsche y retomado por Michel Foucault, lo que intentaremos es apreciar las zonas de ruptura de aquello que nos parece como continuo y estable.

¹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (Bs. Aires: Siglo XXI, 2010), 37.

Tal como nos dice el filósofo francés en su libro *El orden del discurso*: “la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez”².

La investigación del gobierno de lo vulnerable no podemos circunscribirla a un espacio o a un tiempo determinado, puesto que al ser una *constelación problemática* trae consigo una serie de conflictos, contradicciones, ambigüedades, las que si son analizadas desde su emergencia puramente *eventual* haría imposible apreciar la vulnerabilidad como parte de una densidad histórica que componen su aparición como evento. Abordar la vulnerabilidad de esta manera requiere de una dimensión crítica que intenta comprender aquello que hay en la actualidad, pero para poder caracterizar la especificidad que ocupa la vulnerabilidad y su ambivalencia es necesario poder comprender la densidad histórica que la ha precedido, las transformaciones y rupturas que modelan su forma actual.

Pero no debemos pensar que la genealogía solo tiene que ver con lo remoto, puesto que también hay *microgenealogías* que realizar que se abocan a tiempos cercanos que tienen una especificidad de acción y que se han consolidado como enunciados que operan hoy como discursos de verdad que son necesarios de indagar. Al respecto, en nuestro trabajo se presentan las siguientes interrogantes: ¿Cómo el concepto de vulnerabilidad aparece en la historia (ya sea como memoria larga, o como memoria corta)? ¿Cuál ha sido su desarrollo? ¿Cuáles han sido sus intenciones? ¿Cuál ha sido su despliegue? ¿Cómo han acontecido sus negaciones y olvidos? ¿Qué racionalidad la gobierna? ¿Cómo se produce lo vulnerable? ¿Es posible resistir con la vulnerabilidad?

Lo que intentamos es realizar una revisión del gobierno de lo vulnerable desde la tensión crítica que la propia vulnerabilidad produce, lo que significa poner en funcionamiento un pensamiento limítrofe, de los márgenes, un pensamiento de frontera (*border line*). Asumir la crítica desde el concepto y al concepto de vulnerabilidad tiene como pretensión abandonar la posición que sitúa el problema tanto en el *adentro* como en el *afuera* de lo social. Para pensar los bordes que presenta la vulnerabilidad hay que rebasar los límites categoriales que producen el gobierno de lo vulnerable, como las posiciones que centralizan la vulnerabilidad como concepto emancipatorio determinante. Intentar *des-cifrar* qué es una vida vulnerable requiere pensar cómo algunas vidas son producidas como vulnerables; abordar el problema en estos términos requiere asumir una perspectiva que, primero, toma en cuenta la ontología como marco que define y limita la posibilidad de ser de los entes y, segundo, nos hace percibir los dispositivos y técnicas que definen las vidas a partir de criterios de selección que diferencian la vulnerabilidad; es en este punto en que ontología, historia y poder saltan como problemas de esta tesis. De ahí que asumir metodológicamente una *ontología de la actualidad* es una tarea doble que por una parte requiere

² Michel Foucault, *El orden del discurso*, (Bs. Aires: Tusquets, 2004), 64.

del recurso histórico que se mete en las discontinuidades del pasado, y que por otra se abre a la comprensión de las posibilidades del cambio, en tanto este es posible y deseable³. Ahora bien, pensar la vulnerabilidad desde el límite entre el dominio gubernamental (social) y la zona emancipatoria (crítica) no es tarea fácil, puesto que desde ahí lo que hacemos es comprobar la *zona de tensión* que se produce en la vulnerabilidad no como estudio comparado que hace un *checklist* de sus encuentros y desencuentros, sino que lo que pretendemos hacer es mostrar la tensión de la vulnerabilidad en el presente.

Para poder lograr los objetivos hemos realizado una amplia revisión bibliográfica de textos históricos y contemporáneos que permiten apreciar la serie de emergencias y obturaciones que ha tenido el concepto. Además, asumimos metodológicamente el *análisis del discurso gubernamental*, a través del cual se pretende recuperar los acontecimientos de enunciación que se provocan a partir de la instalación del concepto de vulnerabilidad como estratégico en el plano del gobierno y gestión de la vida. De ahí que recurrimos a variados informes especializados y artículos de carácter técnico que son los que han moldeado el concepto de vulnerabilidad, riesgo y seguridad, es por esto que en partes de esta investigación son recurrentes las referencias a las definiciones que realiza Naciones Unidas, los informes del Banco Mundial o los comentarios y promociones que de estas ideas hacen una serie de operadores intelectuales y políticos que le otorgan el fundamento al gobierno de lo vulnerable. Es así como del análisis de textos filosóficos, fuentes históricas e informes gubernamentales hacen posible comprender los planos de producción de enunciados que operan sobre la consideración y la definición de lo vulnerable, teniendo también en consideración las instituciones, sus prácticas y sus discursos, para desde ese entramado complejo poder acercarnos al estado de las veridicciones que comparecen en los múltiples dispositivos que trazan la idea de vulnerabilidad en la actualidad.

4. Resumen esquemático de la investigación por partes y capítulos.

Para hacernos cargo de la problemática que produce el gobierno de lo vulnerable como *historia del presente* que se pregunta por la emergencia y la procedencia de los conceptos que hacen posible dicha forma de gobierno, hemos dividido esta investigación en tres partes, y cada parte a la vez se subdivide en tres capítulos.

La Primera Parte se titula “La noción de riesgo”. En ella se realiza una genealogía del concepto de riesgo que toma dos ejes principales, uno tiene que ver con la dimensión negativa del riesgo entendida como amenaza, asociándose a la forma clásica de entenderla en su relación al peligro y miedo; y el otro corresponde a su modulación afirmativa, vinculada al beneficio, las oportunidades y la capitalización. Ambos ejes se encuentran atravesados por la idea de incertidumbre que produce el movimiento reversible del riesgo en su forma negativa o afirmativa;

³ Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Sobre la Ilustración* (España: Tecnos, 2006), 92.

es desde aquí que en esta parte se revisa la disposición humana al riesgo y la incertidumbre, que ha suscitado respuestas variadas a lo largo de la historia que van desde la resignación hasta la previsión y el cálculo como modos de conjurar los riesgos. El primer capítulo titulado “La sociología del riesgo” rastrea los conceptos principales que determinan lo que varios sociólogos llamaron como la “sociedad del riesgo”, planteamiento ampliamente difundida por la sociología de finales del siglo pasado y la primera década de este siglo. La sociedad del riesgo marca una ruptura con la sociedad industrial -de la cual sería su relevo- dando cuenta de una modernidad en crisis que consume de manera trágica la idea de *progreso*. En este capítulo nos interesa estudiar cómo se desarrollo contemporáneamente la noción de riesgo y cuáles son sus aportaciones teóricas que permitieron instalar la vulnerabilidad social desde la supresión de los antagonismos de clase sobre el final de la guerra fría.

El segundo capítulo titulado “La economía del riesgo” realiza un seguimiento histórico de la irrupción de un personaje que va dominar la subjetividad neoliberal contemporánea: el “emprendedor”; esta indagación nos lleva a considerar la emergencia de la idea y sus desarrollos posteriores. La noción de emprendimiento produce una conexión entre el riesgo y el beneficio, cuestión que va a desbordar los límites de la economía: es acá en donde se haría manifiesta una forma de reapropiación de lo social por parte de las corrientes neoliberales que van a intentar corregir la impericia sobre los asuntos sociales que el liberalismo más clásico había demostrado. La economía del riesgo que comienza a desarrollarse a inicios del siglo XX va a ampliar la idea de emprendimiento, generando una transformación epistemológica en que lo social es privatizado, instalando nuevas lógicas.

El tercer capítulo titulado “Políticas del riesgo” realiza una descripción del concepto de gubernamentalidad a partir de los trabajos desarrollados principalmente por el historiador George Rosen y el filósofo Michel Foucault, cuyo énfasis está puesto en el nacimiento de unos saberes científicos que tienen como objeto el control de la población. La idea de gubernamentalidad es necesaria para comprender el modo por el cual se constituye el gobierno de lo vulnerable, ya que es a través de ella que la racionalización de los riesgos producen una serie de dispositivos de seguridad que tienen en vistas la previsión y prevención de factores de riesgo, y la clasificación de las poblaciones según sus riesgos. En este capítulo intentaremos exponer cómo el surgimiento de lo social se hace bajo la idea de seguridad que utiliza diversas técnicas que realizarán un descenso con carácter científico a las *zonas de riesgo* de lo social: la pobreza. La importancia de este capítulo está en poder mostrar cómo se generó una forma de gobierno sobre el riesgo que desarrolla técnicas específicas que continúan perfeccionándose hasta hoy, aunque de manera más sofisticada dentro de lo que se conoce como *risk managment*, lugar desde donde se va a producir la idea de vulnerabilidad.

La Segunda Parte se titula “Vulnerabilidad social y deuda”. Aquí se intenta hacer una ruptura de evidencias respecto de las intenciones, las alianzas y las disposiciones que se hacen con la producción del concepto de vulnerabilidad social, que es producido como el indicador biopolítico contemporáneo por excelencia. Esta parte realiza una *memoria corta* de la procedencia de la vulnerabilidad social, enfocándonos principalmente a los discursos gubernamentales que aparecieron a mediados de la década de 1980 y se extienden hasta mediados de la década del 2000 emanados por las organizaciones de alcance global y las agencias financieras. Es acá que se nos aparecen una serie de enfoques que tienen como objetivo el tratamiento de la pobreza y la vulnerabilidad que van a ser promocionados como “alternativos” y que marcan un reposicionamiento de la idea de desarrollo desde la consideración de lo humano, que va a ser impulsado por el *Enfoque de las capacidades humanas* y el *Enfoque de activos/vulnerabilidad*. Estos enfoques alternativos parten de una concepción de lo social cuyo fundamento está en la idea de *responsabilidad individual*, lo que hace que cobren fuerza mecanismos de “inclusión” como la *integración financiera*, *el emprendimiento*, *el desarrollo de capacidades*, *la adquisición de activos por los pobres* o *la deuda*, lo que desemboca en que los individuos deban responder al desarrollo como una empresa. Es en este punto que no podemos sino preguntarnos respecto a estos planteamientos “alternativos”: ¿Alternativos a qué?

El primer capítulo titulado “Las capacidades humanas” se centra en el enfoque realizado por el economista indio Amartya Sen y la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, quienes van a plantear que la ausencia de ciertas capacidades humanas son las que producen la vulnerabilidad de ciertos colectivos e individuos y que estas solo pueden ser superadas en la medida que se van adquiriendo capacidades que permitan adecuarse al modelo de desarrollo. En este capítulo haremos un análisis crítico de dicho enfoque, revisando los conceptos de responsabilidad, libertad, capacidad y desarrollo.

El segundo capítulo titulado “Vulnerabilidad social” se presenta la conformación del concepto de vulnerabilidad centrado en el *Enfoque de activos/vulnerabilidad* propuesto por Caroline Moser, quien va a proponer la metodología del *microanálisis empírico* de la pobreza que dejaría de lado las estructuras macropolíticas que determinaban la intervención sobre los sectores pobres, ahora llamados vulnerables. La tesis principal de este enfoque es que se deben propiciar las capacidades de los sectores vulnerables para poder adquirir distintos activos de capital; su novedad tiene que ver con que poco a poco la pobreza y la vulnerabilidad debe ser gestionada por los mismos individuos tal como si fuera una empresa. Nuestro estudio se centra aquí en las formas en que se va a definir la vulnerabilidad en relación al riesgo y en cómo se comienza a consolidar todo un entramado de gestión privada de lo social.

En el tercer capítulo titulado “La vulnerabilidad y el programa de los microcréditos” se realiza un análisis crítico de la función de la *integración microfinanciera* de los sectores

vulnerables que en los últimos treinta años se ha transformado en una de las políticas más importantes para el combate de la pobreza. El capítulo describe el modo por el cual los sectores más pobres de la población mundial fueron incorporados al mecanismo de la deuda bajo la falacia del emprendimiento, lo que más que ser una solución ha terminado por extremar la miseria de los sectores ahora vulnerables. El objetivo de este capítulo es presentar cómo el cambio conceptual de pobres a vulnerables trae consigo una serie de “neutralizaciones” y “oportunidades” que el concepto de pobreza no podía realizar, de ahí que nos interesa ver cómo se concibió la posibilidad que los vulnerables pudieran ser concebidos como sujetos inversores. Este último impulso transformador es lo que permite la redefinición de lo social que va a impulsar el neoliberalismo.

La Tercera Parte se titula “Vulnerabilidad-Resistencia” y en esta se toman como ejes problemáticos las posturas acerca de la vulnerabilidad de dos filosofas, Judith Butler y Adriana Cavarero, quienes desde distintos ámbitos -muchas veces contrapuestos- le dan el peso conceptual a un uso singular de la palabra vulnerabilidad. Esta última parte de la tesis va a abordar la producción estratégica del discurso de la vulnerabilidad tomando como referencia al cuerpo en su exposición al exterior y a los *otros*. La aceptación de la vulnerabilidad que propone el feminismo realiza, a nuestro juicio, un cambio profundo a nivel filosófico en que el cuerpo entendido como *límite abierto al exterior* desplaza las consideraciones de un sujeto autónomo, independiente y autosuficiente, lo que hace variar no solo las condiciones por las que se piensa la existencia, sino que además varía las posiciones éticas y políticas que se derivan del reconocimiento de la vulnerabilidad. La vulnerabilidad plantea un desafío que no se da solo a nivel teórico sino que también a nivel práctico, puesto que el reconocimiento de la vulnerabilidad por lo general ha significado ponerse del lado de la pasividad y la quietud, por lo que el problema estriba principalmente en ver si es posible desmarcarse de estas consideraciones para pasar a un reconocimiento de la vulnerabilidad desde el que se desprende un tipo especial de acción. Esta Tercera Parte de la investigación intentará dar cuenta de dos cosas: una, la configuración de la vulnerabilidad desde un ámbito que llamaremos “emancipador”; la otra, es ver si es posible vincular vulnerabilidad a *resistencia* como un modo de politización que va más allá de la pasividad.

En el primer capítulo titulado “Exclusión, negación y olvido” se analiza cómo la vulnerabilidad, en tanto parte constitutiva de lo humano, ha sido constantemente excluida, negada y ocultada por los afanes de un sujeto que se muestra como inmune y autosuficiente; Recogiendo los planteamientos de Nicole Loraux, Martha Nussbaum y Adriana Cavarero nos aproximaremos a las diversas posiciones que marcan la relación con la vulnerabilidad y que dejan entrever una forma de gobierno que produce dicha obturación. Para recuperar la vulnerabilidad como concepto afirmativo se requiere una política de la memoria, la que ha de interrogar por la constitución misma del orden y del gobierno, es así como descubrimos que la vulnerabilidad es negada al ser

asociada con una forma de *desgobierno*; de ahí que el gobierno de lo vulnerable representa una racionalidad que tiene en mente la inmunización, el amurallamiento, la invulnerabilidad, intentando excluir la vulnerabilidad de lo humano, al momento en que es incluida como *objeto de lo humano*, como lo ha intervenir gubernamentalmente.

El segundo capítulo titulado “Vulnus: la herida y la piel” rastrea el concepto de vulnerabilidad desde su zona de ruptura crítica que se encuentra principalmente en las nociones de *otro*, *exterioridad*, *reconocimiento*, *dependencia*. En este capítulo se aborda desde la dimensión filosófica crítica el concepto de vulnerabilidad. Esto nos exige hacernos cargo, en primer lugar, del problema ontológico del que se deriva el reconocimiento del *ser vulnerable*, constituyéndose en el soporte para el reconocimiento que nos pone en un ámbito ético, pero a la vez integra también lo político. Debemos advertir que nuestro planteamiento no asume una línea metafísica, ni proponemos una preexistencia ontológica de un sujeto dado como vulnerable; el camino que tomamos en este capítulo se sumerge en la dimensión propiamente material de la vulnerabilidad, inseparable del cuerpo en su exposición, que es en definitiva lo que hace posible el encuentro con el *otro*. Es en este cruce donde se deduce la *posición* de existencia que confiere la vulnerabilidad, lo que obliga una práctica ética que apunta hacia *la inclinación hacia el otro* como responsabilidad, rechazando así los marcos de la violencia contemporánea. Centrarnos en estas ideas nos ofrece la posibilidad de pensar la crítica al gobierno contemporáneo del riesgo y de lo vulnerable desde otro lugar, lo que no quiere decir que estas posiciones acerca de la vulnerabilidad estén exentas de críticas.

El tercer capítulo titulado “Vulnerabilidad-Resistencia” se pregunta por ¿Cuál es la posición política que ocupa la vulnerabilidad hoy? Si constatamos que la vulnerabilidad no remite exclusivamente a la pasividad ni a la quietud, sino que por el contrario la vulnerabilidad es un tipo de *acción* o *inclinación*, entonces lo que nos queda por revisar es ahondar en el tipo de movimiento al que corresponde la vulnerabilidad para desde ahí intentar comprender cómo se relaciona con los conceptos de fuerza y de poder, que parecen ser inmanentes al movimiento y al antagonismo. Es en este nudo problemático en donde se nos hacen patentes varias interrogantes como, por ejemplo: ¿El movimiento, la acción que realiza la vulnerabilidad es capaz de generar una fuerza antagónica? De ser así, ¿Es capaz de producir un poder de enfrentamiento ante la violencia contemporánea, o su movimiento está referido solamente a aguantar la adversidad como modo de resistencia hacia la hostilidad? Este capítulo final tiene como objetivo atender a las posibilidades de la politización de la vulnerabilidad y para esto recurriremos a la exploración del concepto de resistencia. Pero al pensar la vulnerabilidad en relación con la resistencia surge la pregunta ¿no estaríamos volviendo nuevamente a la oclusión de la vulnerabilidad, esta vez efectuada por la acción de la resistencia política? ¿Se deben, por lo tanto, oponer vulnerabilidad y resistencia, asumiendo con esto las consecuencias de devaluar una fuerza cuya característica

principal pareciera no estar del lado del poder y la violencia, como es la resistencia? ¿Al reponer la vulnerabilidad desde la politización, debemos entonces deslindarnos de la fuerza, asumiendo una disposición principalmente pasiva? La aproximación problemática nos permitiría reposicionar la vulnerabilidad en el campo de lo político desde una distancia de la despolitización con que se tiende a asociar comúnmente a la vulnerabilidad, pero además nos permitirá revisar la política de intervención gubernamental contemporánea, lo que podría llevarnos a plantear una *vulnerable resistencia*.

5. Objetivos.

Objetivo General:

- Analizar la emergencia y el despliegue del concepto de vulnerabilidad desde dos vertientes principales, como son la “vulnerabilidad social” y la “vulnerabilidad crítica”, indagando históricamente en los conceptos de riesgo, gobierno y cuerpo, los que se asocian a estas formas de entender la vulnerabilidad. La investigación busca distinguir las disposiciones que realiza la gestión biopolítica del sentido emancipador crítico que tendría la vulnerabilidad. Diferenciar las distintas vertientes de la vulnerabilidad permitirá examinar las complejidades que la adhesión al concepto tiene desde el plano ontológico, económico, ético y político, reconociendo las distintas prácticas que se generan a partir de ella.

Objetivos Específicos:

- Revisar la noción de riesgo como marco epistemológico y político para la construcción del concepto de “vulnerabilidad social”.
- Analizar la vulnerabilidad como indicador biopolítico que releva al concepto de pobreza, tomado desde la Teoría del desarrollo humano, el Enfoque de las capacidades y el Enfoque de la vulnerabilidad.
- Identificar y describir críticamente los dispositivos por los cuales se realiza el “gobierno de lo vulnerable”.
- Indagar en la transformación de lo social que se lleva a cabo a partir de la emergencia del concepto de “vulnerabilidad social”, analizando la producción de subjetividad que dicha transformación trae consigo.
- Analizar el concepto de “vulnerabilidad crítica”, considerándola desde el punto de vista ético, político y ontológico, los que la constituyen como un concepto clave para entender lo humano contemporáneamente.
- Identificar y analizar los conceptos asociados a la “vulnerabilidad crítica” como son: el cuerpo, la alteridad, el afuera, la dependencia, la herida, la inclinación, el apoyo y la violencia.
- Comprender la tensión implícita entre la “vulnerabilidad social” y la “vulnerabilidad crítica”, considerando sus relaciones y sus diferencias.
- Valorar la posición de la vulnerabilidad como concepto político estratégico puesto en relación con el concepto de resistencia.

PRIMERA PARTE. SOBRE LA NOCIÓN DE RIESGO

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.

Marshall Berman.

Introducción.

La emergencia de la vulnerabilidad desde su dimensión social no puede dissociarse de la palabra riesgo, lo que incluso va más allá, puesto que la vulnerabilidad solo puede concebirse correlativamente al riesgo, cuestión que se puede comprobar en las distintas definiciones aportadas por los saberes más disimiles. Si tomamos, por ejemplo, una definición bastante aceptada y difundida de *vulnerabilidad* entregada por la CEPAL vemos que esta se define como “la exposición a riesgos con la incapacidad para enfrentarlos y la inhabilidad para adaptarse activamente a sus efectos”⁴. De esta definición podemos advertir dos conceptos que son los que le dan consistencia a la noción de vulnerabilidad, por una parte, tenemos la noción de riesgo que se suele encontrar frente a la vulnerabilidad misma, y, por otra, se encuentra la noción de *capacidad*, que es lo que va a permitir medir el grado de vulnerabilidad que se tiene. En este capítulo vamos a hacernos cargo de la noción de riesgo, dejando para la tercera parte de esta tesis el abordaje en extenso del denominado *enfoque de las capacidades*.

Teniendo en cuenta que el riesgo es una noción transversal que aparece como preocupación en la mayoría de las ciencias -lo que produce distintos enfoques y metodologías basados en la idea de vulnerabilidad frente a los riesgos, valga la redundancia- es que debemos explorar esta noción que aparece permanentemente en la historia bajo múltiples formas y con distintas significaciones para lo humano: ya sea vinculada al ámbito económico comprendida como el riesgo que produce el transporte de las mercancías en el antiguo comercio marítimo del siglo XV; relacionada al campo médico en el desarrollo de la epidemiología del siglo XIX; integrada en la idea de medicina pública originada a mediados del siglo XX; o, desde una perspectiva más reciente, en la preocupación de la *sociología del riesgo* de finales del siglo XX. En la misma línea, la actual condición de riesgo que presentan los mercados, el medio ambiente y especialmente el *management epidemiológico* producto de la pandemia del Covid 19, no integran un nuevo concepto de análisis sino que se enmarcan una vez más en la vieja noción de riesgo. ¿Quiere decir esto que el riesgo es una constante transhistórica, cuya fuerza de significación se despliega hasta el presente? ¿O cada época comprende, produce y a la vez actualiza lo que comprende por riesgo?

⁴ CELADE-CEPAL, “Vulnerabilidad Sociodemográfica: viejos y nuevos riesgos para comunidades, hogares y personas” (Naciones Unidas: CEPAL-ECLAC, 2002), 4, acceso el 10 de octubre de 2021, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/13051/S2002632_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Estas preguntas son importantes a la hora de comprender las herencias y las continuidades para enfrentar el riesgo, y, además, poder enfrentarnos de mejor manera a nuestro presente, el que sin duda ha sido nuevamente marcado por el concepto.

Si queremos acercarnos a la idea de *gobierno de lo vulnerable* inevitablemente debemos explorar la idea de riesgo. Con este objetivo, llevaremos a cabo una memoria de su “emergencia y procedencia”, al modo genealógico Nietzscheano, que nos permita comprender las “rupturas de evidencia” y los “cortes” que el riesgo ha producido en ciertos momentos y lugares muy precisos en los que aparece. Hay que señalar que la revisión que presentamos no es histórico-lineal, sino que más bien es problemático-modular, es decir, el trabajo se hace desde una trazabilidad que se muestra discontinua, modulada problemáticamente que permite, en primer lugar, hacernos cargo de los problemas que rodean al concepto de riesgo que han impactado en épocas distintas y propiciado saberes diversos y, en segundo lugar, nos permite generar intersecciones y cruces entre los problemas que se nos presentan⁵.

En esta primera parte de la tesis trabajaremos con dos ejes principales que van a articular la idea de riesgo: uno que concierne a su modulación negativa entendida como amenaza, vinculada al desastre, y las palabras que se asocian a este como *peligro* y *miedo*; y otro eje que corresponde a su forma afirmativa, asociada al beneficio, la capitalización de la incertidumbre y la oportunidad. De forma transversal a estas dos dimensiones, analizaremos los modos de *control del riesgo* llevadas a cabo por el cálculo, la previsión, la prevención y la precaución, entendidas como técnicas de producción de seguridad. La singularidad del concepto de riesgo es su *reversibilidad*, teniendo en cuenta que opera como consideración negativa o positiva -e incluso torciendo estos dos ejes- en cuyo cruce radica la importancia del riesgo en su dimensión actual, es decir, como amenaza y como oportunidad. Es esta particularidad de reversibilidad del concepto lo que nos permitirá dar cuenta de los modos de tratamiento, capitalización y manejo de las crisis, que es lo que validará el acceso del concepto de vulnerabilidad a las formas de gestión de lo vivo en sus diferentes formas. Las preguntas que guiarán este capítulo son ¿Cuándo y dónde emergió el riesgo? ¿Qué circunstancias lo rodean? ¿Cuál es su significado actual y cuáles han sido sus variaciones? ¿Cuáles han sido las técnicas que el hombre ha desarrollado para vérselas con el

⁵ La noción de *acontecimiento* en Michel Foucault tiene como objetivo disolver la centralidad que provoca la irrupción del *evento*, de esta forma lo trabajan Jairo Estay *et. al.*: “el análisis acontecimental disuelve la noción de la historia lineal, causal, sucesiva, al instalar a la singularidad como una continuidad aconteciendo, intentando captar aquel momento de ruptura, quiebre o transformación de aquella singularidad, es decir, la discontinuidad de aquella continuidad. Aquello que se repite en la singularidad es su ser singular y su ser singular consiste en devenir siempre otra por lo que aquello que retorna, aquello que se repite en la singularidad, es su diferencia. La búsqueda por captar la discontinuidad de la singularidad nos situará siempre en el umbral de transformación de aquella singularidad, su emergencia procede justamente del quiebre, dado por la exterioridad alterativa de relaciones de elementos extraños que se componen entre sí y que en su convergencia accidental y efectuación contingente devienen verdad, institución, tradición, facticidad”. “El golpe como acontecimiento. Catástrofe, devastación, desastre” (Tesis de grado, UMCE, 2003), 29. Para una profundización del problema del acontecimiento en Michel Foucault véase: la *Arqueología del Saber* (1969), *La Imposible Prisión* (1978) y *Nietzsche la Genealogía y la Historia* (1974).

riesgo? ¿Qué elementos son puestos en crisis con la entrada del concepto de riesgo en la historia moderna?

Considerando que nuestro trabajo tiene como objetivo el examen del *gobierno de lo vulnerable* es que analizaremos el riesgo rescatando algunos de sus elementos estratégicos elaborados desde la sociología, la economía y la seguridad, presentando las distintas operaciones que en estos ámbitos el riesgo realiza.

CAPÍTULO I. LA SOCIOLOGÍA DEL RIESGO.

Si la noción de riesgo tiene una importancia para lo político, lo económico y lo social en la actualidad se lo debemos en gran parte a la sociología de finales del siglo XX, puesto que ha sido esta disciplina la que ha trabajado de manera sistemática esta noción, convirtiéndola en un concepto referencial desde el cual se van a definir y diseñar las distintas intervenciones que se realizan sobre lo social. Como veremos en los próximos apartados de este capítulo, desde la década de 1980 se ha configurado una “*sociología del riesgo*” que generó un debate prolífico en función de este concepto, dentro del cual abordaremos las posiciones de Ulrich Beck, Anthony Giddens y Niklas Luhmann, tres de sus principales exponentes. La necesidad de explorar el concepto de riesgo en la sociología es porque este resulta determinante para analizar la definición de la *vulnerabilidad*, que es una de las motivaciones de esta tesis. Con este objetivo debemos, en primer lugar, atender a la emergencia y a la procedencia del riesgo, sus fuentes y sus implicancias sociales, además de los sesgos que presenta, la que realizaremos en base a tres elementos básicos como son el mar, el comercio y la disposición al futuro.

Hay que consignar que las culturas antiguas, medievales, modernas y contemporáneas occidentales, han tenido siempre una profunda consideración en lo que concierne al peligro y el riesgo que acarreaban las acciones y decisiones humanas. La vida, siempre ha comportado una cantidad importante de privaciones y de peligros, sin embargo, decir *peligro* no es lo mismo que decir *riesgo*; la diferencia radica en la forma de afrontar las amenazas y las tecnologías que el ser humano moviliza, ya sea para conjurarlos o para aprovecharlos.

1 Despliegue histórico de la noción de riesgo.

1.1 Tyché y Fortuna.

En la conciencia pre moderna europea, especialmente en la antigua, existe un vínculo entre el hombre con el peligro y la incertidumbre que viene dado desde fuera del ser humano. La relación al acontecimiento, ya sea beneficioso o catastrófico, es externa a él, el destino está determinado por los dioses; por consiguiente, para producir las protecciones necesarias de una vida “segura” el humano ha de incorporar elementos adivinatorios, oráculos, amuletos y conjuros que buscan proveer un amparo ante las amenazas, que involucran decisiones en un contexto dominado por un mundo completamente abierto al peligro que resulta ser incontrolable para el humano. Es en este sentido que nos preguntamos: ¿Qué es lo que determinaba el éxito o el fracaso de la acción humana en el antiguo mundo occidental? Para responder a esta pregunta debemos acudir a la teología antigua y al rol de la divinidad que determinaba el destino de las acciones en el mundo en aquella época, especialmente dentro de la Grecia y la Roma clásica en cuyos casos

quien definía el destino era la diosa griega *Tyché*, o *Fortuna* para los romanos. Estas divinidades se asocian comúnmente con la suerte, ya sea buena o mala, quienes definían el acontecimiento benéfico o desgraciado, pero las cosas van un poco más allá de la mera suerte, ya que lo que se encuentra en juego es el destino de las acciones humanas que eran gobernadas por la *fortuna*, por esta razón es que debemos realizar una exploración que nos permita comprender cómo operaban los designios de la diosa en relación al gobierno.

La *Tyché* griega es la diosa que gobierna la fortuna, esta suele identificarse con el mar y específicamente con la metáfora de la *conducción de los navíos* en el océano. La asociación del mar y la fortuna no es un tema menor ya que existe una gran cantidad de relatos de poetas, trágicos y filósofos que dan cuenta de esta unión. Por ejemplo, Píndaro en sus *Odas* va a referirse a la diosa en los siguientes términos:

¡Yo te suplico, hija de Zeus Liberador, / protege a la poderosa Himera,
salvadora Fortuna! / Pues tú en la mar gobiernas las rápidas/ naves, y en la tierra
las súbitas guerras y las asambleas, que otorgan consejo. Las esperanzas del
hombre, / por cierto, ruedan cual olas, muchas veces arriba, y otras abajo,/
cortando ilusiones vacías.¹

De este fragmento se puede desprender que la *Tyché* no alude al simple *azar* sino que hace referencia específicamente a una idea de gobierno, ya que es esta divinidad quien *gobierna* “los asuntos humanos”². La descripción que hace Píndaro de la diosa asociada con la metáfora de la navegación en condiciones inciertas y caprichosas alude a la forma de gobierno sobre los humanos realizada por la fortuna. Debemos tener en cuenta que el recurso al mar no se puede interpretar como que la *Tyché* impere en el mar, como tampoco podríamos decir que la *Tyché* se encuentre en el mar o sea el mar, sino que lo que la metáfora quiere indicar es que la diosa gobierna los asuntos humanos tal y como se gobiernan los navíos en el mar.

Por otra parte, debemos destacar que la *Tyché* nos va a revelar un aspecto esencialmente humano que es la *fragilidad*, aspecto que se conecta directamente con el concepto de vulnerabilidad que analizaremos en la Tercera Parte de esta tesis en donde recurriremos nuevamente a la figura de la fortuna. De la misma manera que la *Tyché* nos revela la fragilidad de la embarcación ante las fuerzas del mar, las que pueden presentarse de forma dócil o desatando su furia tormentosa y destructiva sobre los humanos, nos muestra que el humano en su exposición a la incertidumbre y al futuro, como un ser arrojado al peligro y a merced de la voluntad y el capricho de los dioses, es también frágil en su existencia.

¹ Píndaro, *Odas y fragmentos* (Madrid: Losada, 1984), 127.

² Iván de los Ríos Gutiérrez, “La experiencia griega del azar y el concepto de TYXH en la filosofía de Aristóteles” (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2009), 98, acceso 10 de octubre de 2021, https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1337/16403_rios_gutierrez_ivan.pdf?sequence=1.

El nexo entre gobierno y mar es una constante en el pensamiento griego, la encontramos ya en la palabra griega *kubernéin*, que significa “pilotar un barco”, “dirigir con el timón” o simplemente “dirigir” o “gobernar”. Un ejemplo celebre del gobierno y el mar lo encontramos en el libro *La República* de Platón, donde el filósofo va a efectuar un símil con la navegación para explicar las funciones del gobierno y la posición que ahí le compete a los humanos. De momento no nos detendremos en esta consideración platónica del gobierno y el mar, puesto que la relación más profunda la retomaremos en el primer capítulo de la Tercera Parte de este trabajo titulado “Negación y olvido de la vulnerabilidad”.

Al igual que la *Tyché*, la diosa *Fortuna* en la creencia romana suele caracterizarse por el lazo que tiene con el mar y el navío; acá es importante destacar que la fortuna no es siempre buena, sino que se mueve de lo bueno a lo malo o viceversa. Díon de Prusa, o Díon Crisóstomo, filósofo e historiador romano del siglo I, autor de una serie de obras que se encuentran reunidas en sus *Discursos*, quien describe en varias ocasiones las antiguas representaciones que hay de la diosa Fortuna, en *Sobre la Fortuna (I)* presenta diversas descripciones que hay de ella:

Pues unos la colocaron sobre una navaja de afeitar⁶, otros sobre una pelota, otros le dieron un timón para que lo sujetara. Otros, representándola de la mejor manera, le dieron el cuerno de Amaltea lleno y rebosante con los frutos de las estaciones, que Heracles arrancó a Aqueloo luchando con él.³

De lo anterior podemos desprender que si hay algo que caracteriza a la Fortuna esto es su inestabilidad y condición cambiante; es por esto que los humanos, dependientes de esta diosa, ven a través de ella la incertidumbre humana frente a los acontecimientos. Sin embargo, la mayoría de las representaciones la muestran con una rueda en sus manos, “el timón demuestra que la Fortuna dirige la vida de los hombres”⁴. En su *Discurso Sobre la Fortuna (II)* Díon de Prusa la describe con las siguientes palabras:

La riqueza es frágil si no la acompaña la Fortuna, la amistad es insegura si la Fortuna no le ayuda. Ella es la que salva al enfermo que está en las últimas como al que está nadando en el mar, a Agamenón en sus mil naves, Odiseo arrastrado sobre la balsa. ¿Qué temes, cobarde? ¿Tienes miedo de la extensión del mar? Poseidón te verá, convocará a los vientos, tomará el tridente y agitará todos los huracanes; pero no te matará, pues la Fortuna no quiere.
Así, tras padecer muchos males, vaga ahora por el ponto, hasta que te reúnas con los hombres, nutridos por Zeus.
¡Palabra de un Dios vencido por la Fortuna!⁵

Al igual que la *Tyché*, la Fortuna es la reveladora de la más propia condición de vulnerabilidad humana, ubicándolo frente a la incertidumbre ante el futuro de la cual dependerá su *fatum*. Por consiguiente, la suerte se encuentra arrojada a la decisión de los dioses. Tal como nos muestra Díon de Prusa, los distintos dioses se encargan de presentar las condiciones por las que ha de moverse el hombre, como es el caso de las tormentas creadas por Poseidón, pero a

³ Díon de Prusa, *Discursos. LXI-LXXX* (Madrid: Gredos, 2000), 36.

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.* 47.

diferencia de este la Fortuna no es una diosa de los elementos, su labor es mucho más elevada puesto que ella es la que se encargará de gobernar y dirigir a los humanos sobre las condiciones que ponen los otros dioses; es decir, la Fortuna se encarga de *administrar* el destino de acuerdo a la fragilidad humana y la disposición de los elementos.

Estos ejemplos permiten comprobar de forma rápida que el peligro en la antigüedad se da sobre la base de cuatro características que son importantes de consignar: 1) que el peligro está dado por factores externos; 2) que el destino humano es una cuestión de gobierno; 3) que la fortuna nos revela la fragilidad existencial del ser humano; y 4) que el peligro se encuentra bajo el signo de lo teológico. Esta breve descripción de la fortuna y el gobierno en el pensamiento griego y romano nos permite marcar el punto en el que se desenvuelve el peligro y la incertidumbre, debemos retener estas ideas para posteriormente compararlas con las características que va a connotar el concepto de riesgo, el cual hasta este momento de la historia no tiene una presencia significativa.

1.2 Etimología del riesgo.

Niklas Luhmann en su libro *Sociología del riesgo* publicado en 1991 va a dar cuenta de la aparición de la palabra *riesgo* previo al surgimiento de la modernidad: antes del uso occidental, “en el antiguo comercio marítimo oriental existía ya una conciencia del riesgo, con las disposiciones legales correspondientes”⁶, dando cuenta de que en occidente no existía una palabra que remitiera específicamente al concepto de riesgo, siendo el peligro la palabra que dominaba la discursividad europea para estos efectos. Luhmann lo explica vagamente diciendo que “la expresión aparece ya en algunos escritos medievales, pero no es sino hasta la aparición de la imprenta cuando se extiende; en primer lugar, aparentemente en Italia y en España”⁷. Anthony Giddens respecto de la aparición de la noción de riesgo en su libro *Un mundo desbocado* agrega que:

La idea de riesgo parece haber tomado cuerpo en los siglos XVI y XVII, y fue acuñada por primera vez por exploradores occidentales cuando realizaban sus viajes por el mundo. La palabra riesgo parece haber llegado al inglés a través del español o del portugués, donde se usaba para referirse a navegar en aguas desconocidas. En otras palabras, estaba orientada al espacio.⁸

El desarrollo del concepto de riesgo en occidente se da en el contexto de la expansión marítima en el siglo XV y XVI, de ahí que su emergencia esté asociada a las lenguas de las potencias marítimas que disputaban el control de las rutas como Portugal, España e Italia. Ahora

⁶ Niklas Luhmann, *Sociología del riesgo* (México: Editorial Universidad Iberoamericana, 1992), edición en PDF, 30, acceso 10 de octubre de 2021, <https:// analisisinstitucionaluba.files.wordpress.com/2013/08/sociologia-del-riesgo-niklas-luhmann.pdf>.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas* (México: Taurus, 2000), 34.

bien, en términos etimológicos tanto Luhmann como Giddens reconocen que la raíz y el origen de la palabra riesgo no es del todo conocida; aun así, el sociólogo inglés sugiere una etimología de la palabra riesgo derivada del vocablo latino *riesco*, el que significa risco o peñasco, aludiendo la palabra al obstáculo rocoso que se encuentra en las orillas de los mares y también a los peligrosos arrecifes. De acuerdo con esta vaga etimología, el riesgo tiene que ver con la decisión de enfrentarse a un obstáculo peligroso, representando el escollo que la navegación tiene que atravesar para poder llegar a puerto.

De forma preliminar podemos inferir que el *riesgo*, entendido como *risco*, es un escollo que se antepone a la navegación segura. El riesgo de embarcarse en una empresa que conlleva peligros produce incertidumbre sobre el éxito o el fracaso de la empresa, y esto va a implicar que el embarcarse tenga que ver con una decisión. La decisión por la empresa y la necesidad de que esta llegue “a buen puerto”, poco a poco va a dejar de depender de factores externos identificados con la religión, para dar paso a las condiciones técnicas de la navegación bajo determinadas condiciones. Este cambio de mirada en pleno auge del comercio marítimo va a generar la necesidad de incluir una palabra que permita dar cuenta de forma específica de las experiencias y amenazas de la empresa naviera asociado a la expansión de nuevas rutas comerciales. En este sentido, el mar siempre ha referido a aquella inconmensurabilidad sublime, al espacio no explorado, a aquello ante lo que el ser humano se acerca al abismo de lo desconocido y lo amenazante, pero que esta vez va a comenzar a tener un significado distinto, promoviendo una forma de aseguramiento que se sale del margen teológico antiguo.

El mar es lo ignoto, representa la incertidumbre, una zona que no podemos dimensionar; es así como el riesgo se representa habitualmente por la empresa que se realiza en el mar: *arriesgarse* es arrojarse a un espacio desconocido. Afrontar el riesgo es abrirse al espacio, es comenzar a dibujar un mapa, la cartografía es un modo de trazar la seguridad sobre el mar. El riesgo que corre Colón es el de enfrentarse al límite del mundo, como nos decía el filósofo Willy Thayer en sus clases en el “Pedagógico”, en donde el surco que la proa de la carabela dibuja en el mar arma un dispositivo que permite “controlar” las rutas para circular en sobre él; pero, además, la proa hace un corte al telón que marca el límite de “su” mundo, el de occidente, a lo por conocer (someter) y a lo por dominar. La proa de la conquista no destruye solamente ese nuevo mundo, sino que al pasar por la fisura destruye también lo que deja atrás, produciendo un “nuevo” occidente, una nueva conquista, el cual enfrentado a su propio límite categorial que ha sido rasgado, se recupera en y por la apropiación de la cartografía, produciendo para los que vendrán la seguridad de un mundo, que ya ha dejado de ser el otro mundo. El riesgo, más que orientarse en el espacio, produce el espacio.

El lenguaje contenía palabras para el peligro, la empresa aventurada, el azar, el valor, el miedo, la aventura (*aventuyre*). Por ende, hemos de suponer que se

hace aquí uso de una palabra nueva para referirse a una problemática que no puede ser expresada suficientemente con las palabras disponibles. Por otra parte, la palabra rebasa el contexto inicial (por ejemplo, en la expresión: “*non voler arrischiare la vita per la sua religione*”, por lo que no resulta fácil reconstruir las razones para la introducción del nuevo concepto apoyándose en algunos de estos hallazgos fortuitos.⁹

El riesgo como concepto conlleva una ruptura, ya no tiene que ver con la “aventura” ni con la narrativa de héroes míticos y mares peligrosos, tramado y manejado por los dioses, sino que al asociarse a la actividad comercial hace entrar un nuevo relato dominado por el cálculo y el aseguramiento en base a las posibilidades que ofrece el calcular los riesgos. Hablar de riesgos tiene que ver, más que con el peligro, con la amenaza de un mal cálculo que puede impactar las decisiones, el éxito y el fracaso de las empresas comerciales, en ello consiste su novedad.

1.3 Historia de una borradura.

No podemos quedarnos con el vago ejercicio etimológico realizado por Giddens y Luhmann respecto a la palabra riesgo, puesto que un examen más riguroso de la palabra nos abre consideraciones muy importantes que han sido intencionalmente obviadas en este origen misterioso de la palabra. Tal como indica someramente Giddens, ya en el comercio medieval de oriente existía una idea de riesgo, sin embargo, la cuestión es mucho más compleja que esa consideración. Acompañados de un artículo titulado “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo”” escrito por Mikel de Epalza, nos interesa, a partir de la etimología del riesgo, ver la operación de borradura de un posible origen islámico y las implicancias que tuvo esta borradura para su actualización moderna. Existe un consenso entre los lingüistas que la palabra *riesgo* en español, al igual que *risco* en portugués y *rischio* en italiano, viene de la palabra latina *risicum*, la cual tiene su aparición en el siglo XI popularizándose su uso en el siglo XV junto con el auge del comercio marítimo europeo liderado por portugueses, italianos y españoles. El problema no es insignificante puesto que es a propósito del riesgo que va a aparecer una de las instituciones más importantes para la vida moderna como es el sistema de aseguradoras. Pese a lo determinante de la palabra su estudio por lo general llega hasta su aparición latina en el siglo XI perdiéndose de ahí todo rastro de ella. Tal como indica Epalza, que el término se encuentre en las distintas lenguas europeas modernas aludiendo además al mismo sentido a saber, su correlación con el comercio marítimo, “puede hacer sospechar que esa palabra no es, en su origen, propia de ninguna de ellas. Efectivamente, la investigación histórica nos conduce al mundo marítimo italiano de la Baja Edad Media”¹⁰. Como afirma Epalza, la posición más extendida es la de declarar el origen perdido de la palabra, tal como lo hace el filólogo catalán Joan Corominas quien en la investigación sobre la

⁹ Niklas Luhman, “El concepto de riesgo”, en *Las consecuencias Perversas de la modernidad*, ed. por Josetxo Beriain (Barcelona: Anthropos, 1996), 132,133.

¹⁰ Mikel Epalza, “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo””, *Sharq Al-Andalus*, nº 6 (1989): 186, acceso 10 de octubre de 2021, <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1989.6.14>.

palabra riesgo, incluida en el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* va a declarar el término de origen incierto y como “un caso oscuro”¹¹.

Es curioso que su origen incierto y oscuro sean justamente parte de su contenido semántico, ya que el riesgo supone también una inclinación a la incertidumbre demarcando una zona de oscuridad. Pero más allá de esta cuestión que resulta meramente anecdótica, cabe preguntarse por qué el profesor Corominas decidió no entrar en la zona oscura e incierta de la palabra. Más turbio se hace todo cuando comprobamos, siguiendo las reflexiones de Epalza, que en todas las demás lenguas modernas europeas (francés, alemán, inglés, portugués, etc.) la relación directa a la palabra está dada por su correspondencia con el comercio y los seguros marítimos, exceptuando el español en el que “tendría otro origen, que se habría superpuesto en el sentido moderno, el *risco* o peñón de roca, etimología muy querida de los etimólogos españoles de siempre”¹². Corominas va a reconocer este significado de la palabra riesgo (entendido como peñón) como original del castellano en donde, según el filólogo la palabra riesgo no ha tenido en el castellano “el carácter comercial y marítimo”¹³ el que si tendría en otras lenguas que lo utilizan como parte del “código mercantil mediterráneo”¹⁴ como el italiano e incluso el catalán; sin embargo, “el paso del peñón de roca al peligro de los arrecifes rocosos del mar ofrece un puente semántico fácil en el contexto socio-lingüístico de los marinos de la Península Ibérica en el Mediterráneo”¹⁵. El análisis de Corominas llega solo hasta una afirmación que otorga un origen incierto el concepto de riesgo, rechazando cualquier origen de la palabra que no sea el latín, lengua que marca el punto de aparición del concepto, basándose en una dudosa etimología del verbo *secare* que significa “cortar” del cual se pasaría al *resecare*, desde el cual se va a tomar el significado de peligro que representan las rocas o los arrecifes invisibles como obstáculo de los marineros¹⁶.

La hipótesis que va a desarrollar en su *Nota* Epalza es indispensable para comprender el origen del riesgo, puesto que va a realizar un corte, un tajo, una verdadera “ruptura de evidencias”¹⁷ respecto a la continuidad filológica de los lingüistas hispanistas; Epalza se aventura afirmando: “Yo añadiría, desde el punto de vista semántico, que la imagen de la roca marítima que corta parece inventada a propósito para introducir las etimologías montañosas del *rizâ* griego y del *risco* castellano”¹⁸. Para sostener esta hipótesis, la que sin duda no deja de ser riesgosa, Epalza recurre al prestigioso arabista Federico Corriente Córdoba, quien establece una posición explícitamente opuesta a la de Corominas,

¹¹ Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* (Madrid: Gredos, 1954), Gredos, 1954, 15.

¹² Epalza, “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo””, 187.

¹³ Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 17

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Epalza, “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo””, 187,

¹⁶ Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 18, 19.

¹⁷ Michel Foucault, *La imposible prisión debate con Michel Foucault*, (Barcelona: Anagrama, 1982). 60.

¹⁸ Epalza, “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo””, 187.

Riesgo: merece más consideración la etimología basada en el árabe /rizq/, fonéticamente porque la /i/ en sílaba cerrada daba a menudo /e/..., y semánticamente porque esta voz significa cuanto depara la Providencia que puede ser bueno o malo para el musulmán ortodoxo, por lo que ha podido derivar a la acepción de “albur”, que se refleja en... “a ojo ba rriçq” (12), según el Vocabulista de Pedro de Alcalá, vocabulario árabe-castellano del siglo XVI.¹⁹

Corriente identifica la etimología de riesgo con el árabe *rizq*, la cual alude a aquello que la *Providencia* puede proveer, designando tanto lo bueno como lo malo. El arabista va a establecer un puente lingüístico de la palabra que va desde su aparición en el Corán hacia su uso comercial marítimo. Este puente lingüístico es explicado por Epalza de la siguiente manera:

Es un problema religioso relevante, para unos musulmanes cultos que solían ser al mismo tiempo comerciantes activos. Los comerciantes musulmanes, que muchas veces eran también piadosos peregrinos a los Lugares Santos de La Meca, habrían resuelto el problema, poniendo sus seguros comerciales bajo el nombre general del rizq de Dios. No habría entonces desconfianza en Dios: previsión de desgracias y confianza en Dios van aunados en esa operación económica de los seguros marítimos; el riesgo comercial forma parte de la confianza en Dios, que completaría también las deficiencias de los cálculos humanos, a pesar de los seguros, porque Él es el mejor de los proveedores, en todo y siempre, Ar-Razz~q por antonomasia.²⁰

Por el momento nos interesa en este punto destacar el origen marítimo y económico de la palabra *rizq*, la cual no establece una separación entre seguridad y peligro, sino que ambas posibilidades se encuentran contenidas en la *confianza en Dios*, quien va a ser el responsable de *donar* la seguridad de la empresa en virtud de este instrumento económico que es el *seguro* que se encuentra alojado en Dios como proveedor. Por esta razón, nos damos cuenta que *riesgo* tiene una raigambre profundamente teológica presentando la serie teológica-política-económica del comercio en su origen.

Este origen islámico-comercial de la palabra árabe *rizq*, del que provendría la idea de riesgo, se puede explicar a través de la borradura civilizatoria cristiana, de donde proceden dos posiciones importantes que mencionar. La primera tiene que ver con el ejercicio de poder de borradura del vencido, su cultura y su palabra por parte de los vencedores, borrar la mancha que lo constituye, asignándole, por medio de la negación un origen noble a aquellas cosas que determinan su razón, en este caso lo comercial. Resulta coherente pensar que la *invención* etimológica de riesgo como roca o peñón -asignando su origen a la grandeza imperial de la lengua latina lo corrobora- representa la posición del vencedor que intenta soterrar el origen “indigno” de la palabra (en cuanto se trata de un concepto producido por los vencidos) por medio del dispositivo colonial; operación de *borradura* de la historia, la experiencia y el lenguaje del subalterno. Gesto violento por el cual se comete la destrucción de una cultura por medio de la invisibilización, inscribiéndose bajo el signo del despojo y la omisión de *lo otro* conquistado,

¹⁹ Ibíd. 188.

²⁰ Ibíd. 189.

incorporándose como un botín de guerra. La violencia de la *borradura* marca la ausencia de su anterior inscripción, con lo cual se reproduce un sistema colonial cargado de obturaciones y negaciones. Además, es importante destacar que se impone un relato *propio* sobre el riesgo en base al origen perdido y sobre el cual se asigna un valor de grandeza; incluido en el peligro que va a significar enfrentar el riesgo, el español no renuncia del todo a la heroicidad que tiene el riesgo.

La segunda cuestión se encuentra dentro del orden de lo que genera la inclusión de la idea de *roca o arrecife* dentro del campo de significación de la palabra riesgo. En este sentido, la operación de distanciamiento provisorio de su significación comercial va a dar cuenta de la escisión del peligro y la seguridad contenidos en la idea teológica de *rizq*, con lo cual se desprende el riesgo de la idea de seguridad, quedándose únicamente con la acepción de peligro. En la medida que se ha realizado la concreción de la idea de peligro, como connotación negativa del concepto de riesgo, es que se podrá retomar su sentido comercial restituyéndose su relación con el dispositivo de seguro comercial, el cual marca su opuesto. La secularización del concepto divide lo que alguna vez estuvo unido, es decir, se va a establecer el riesgo como amenaza negativa dentro de la práctica comercial, para propiciar la afirmatividad del sistema de seguros, con lo cual se va a desarrollar toda una nueva dimensión del comercio europeo en el alba de la modernidad. “No hay documento de cultura que no lo sea a la vez un documento de barbarie”²¹ nos recuerda Walter Benjamin, y la obturación del origen del riesgo islámico da cuenta de la oscura *operación de poder* que realiza el lenguaje, mostrando el proceder de la inscripción del lenguaje en la historia, revelando lo que podríamos llamar un nuevo capítulo de la *historia universal de la infamia* como diría Jorge Luís Borges²².

1.4 Riesgo, seguro y futuro.

El riesgo, una vez vinculado etimológicamente al antiguo comercio marítimo, va a escindirse de los arcaicos rituales de protección ante el infortunio; la *Tyché* va a dejar de ser quien gobierne los *asuntos humanos* siendo reemplazada por disposiciones legales que permiten enfrentarse a los riesgos desde otro lugar, propiciando un naciente sistema de aseguradoras. Ejemplo de esto es el Libro del Consulado del Mar del año 1347 publicado por Antonio de Capmany en 1791 en el cual se compilan “las *costumbres del mar barcelonesas* de 1258 (fechas de la ordenanza de la Ribera barcelonesa) y 1279-94, época de su recepción en el Código Torsino”²³. Este libro es para muchos el primer cuerpo legal que va a regular el comercio marítimo occidental del mediterráneo, en cuyo *Apéndice* se presentan distintas “Leyes y Estatutos de

²¹ Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos* (México: UACM, 2008), 42.

²² *Historia universal de la infamia* es un libro del autor argentino Jorge Luís Borges publicado originalmente en 1935, en el cual se recogen relatos de diversas partes del mundo en que el elemento aglutinador de las historias ahí narradas es la infamia, la cual ha quedado oculta tras los grandes relatos de la historia. Véase J.L. Borges, *Historia Universal de la infamia* (Madrid: Alianza, 1971).

²³ Antonio de Capmany, *Libro del Consulado del Mar* (Barcelona: Cámara Oficial de Comercio y Navegación, Barcelona, 1965), XV.

España, así de la Corona de Castilla como la de Aragón, desde el siglo XIII hasta el XVII, relativas al comercio naval, de seguros marítimos y de armamentos”²⁴; estas leyes y estatutos van a posicionar al Reino de Aragón como un referente en asuntos legales del mar, y también en aseguramientos y riesgos. Siguiendo este cuerpo legal es el seguro quien media entre los prestadores de capital y los navegantes, rompiendo con la teología de la Providencia que veíamos realizaba el Corán y con la dependencia de los dioses griegos y romanos; en este contexto la mediación es secularizada y desde ahora en adelante va a pasar a ser parte de un corpus legal y contractual. Luhmann lo plantea en su libro *La sociedad del riesgo* de la siguiente manera:

En especial en la división de funciones de los prestadores de capital y los navegantes, hacían claramente las veces de *aseguradoras*, un papel que habría de extenderse de manera relativamente continua hasta ya entrada la Edad Media e influir en la conformación del derecho comercial marítimo, así como en los seguros de este tipo.²⁵

La complejidad del riesgo -como relevo de la protección teológica abierta a lo comercial y a los dispositivos de aseguramiento- da cuenta de otro elemento clave en la construcción de la modernidad, puesto que el riesgo, expresado como incertidumbre y aseguramiento, no remite exclusivamente al espacio sino que también al tiempo, ya que este “solo alcanza un uso extendido en una sociedad orientada hacia el futuro, que ve el futuro precisamente como un territorio a conquistar o colonizar, la idea de riesgo supone una sociedad que trata activamente de romper con su pasado, la característica fundamental, en efecto, de la civilización industrial moderna”²⁶.

Antes de entrar en una concepción de la sociedad abierta al riesgo en vistas hacia el futuro, resulta importante para nuestro trabajo rescatar dos ideas: la primera, tiene que ver con que el origen de la idea de riesgo ligada intrínsecamente a la de comercio marítimo no es neutra ya que la expansión marítima comercial va aparejada a una violencia brutal, por lo que resulta imposible separarla del proceso de conquista y posteriormente de colonización. No es solo que se descubren nuevas rutas, sino que se conquistan nuevos territorios y mares: las nuevas rutas aseguran la circulación, y con ello el comercio de esclavos de África y la extracción del oro de América; estas son la expresión de la “expansión” marítima y comercial que es el eufemismo de la conquista. Teniendo esta consideración, no podemos pensar los orígenes del riesgo fuera del proceso de expansión como proceso bélico de expulsión y de conquista. La segunda, es que las sociedades dispuestas al riesgo miran a un futuro bajo la promesa de dominio del tiempo, cuestión que abordaremos en capítulos posteriores.

Con la idea de riesgo y seguro empieza a conformarse una sociedad cuya mirada se dirige hacia el futuro realizando un acto que omite el pasado, acto por el que se elimina un modo de

²⁴ *Ibíd.* 539.

²⁵ Luhmann, *Sociología del riesgo*, 30.

²⁶ Giddens, *Un mundo desbocado*, 35.

comprensión que explicaba los sucesos desde la *tyché*; a diferencia de las antiguas sociedades occidentales, que pensaban los acontecimientos fuera del dominio humano, se comienza a desarrollar una “sociedad que quiere determinar su propio futuro en lugar de dejarlo a la religión, la tradición o los caprichos de la naturaleza”²⁷. Lo anterior no quiere decir que estamos simplemente arrojados a los riesgos al dejar atrás la protección de los dioses para reemplazarlo por formas humanas de protección. El relevo conceptual del peligro por el riesgo trae una nueva forma de protección ante las amenazas: el seguro.

En la medida en que la noción de riesgo comienza a acecharnos, la conjura de las amenazas acarrea consigo nuevas formas de aseguramiento que avanzaran hasta nuestros días, como “el estado de bienestar, [que] es esencialmente un sistema de gestión del riesgo. Está diseñado para proteger contra peligros que antes eran considerados disposiciones de los dioses: enfermedad, incapacidad, pérdida del empleo y vejez”²⁸. El riesgo desplaza la idea de desgracia externa provocada por la *tyché*; podríamos decir que el movimiento de secularización del riesgo provoca su normalización, deja de ser una cuestión excepcional para transformarse en un acontecimiento regular: todos estamos enfrentados de algún modo al riesgo y podemos resguardarnos de él. Surge así la posibilidad de un *manejo del riesgo humano*. La concepción de la amenaza cambia, el riesgo no es aquello que me depara el destino sino que es algo que se puede controlar, lo que comporta su racionalización, el cálculo, la previsión y las formas de gestión sobre el riesgo: *no se trata que la fortuna nos gobierne, por el contrario de lo que se trata es de gobernar el riesgo*.

Teniendo como fundamento el cálculo, como veremos más adelante, se va a generar la posibilidad de anticipar los riesgos. El cálculo fija el riesgo, no lo elimina, lo abre a sus posibilidades, y, junto a esto, la regulación y la normalización de los riesgos será posible en la medida que las amenazas pueden ser fijadas y medidas, teniendo en consideración sus posibles efectos positivos y negativos. El cálculo va a erigirse como el modo de control que va a fijar la *tolerancia de los riesgos en su normalización*, es esto a lo que Luhmann se refiere como el “*umbral de catástrofe*”²⁹. *Gobernar los riesgos* se hace de acuerdo con el cálculo de aquello que podemos permitir y aquello que no, surge así la pregunta, ¿Cuánto podemos soportar de acuerdo con este umbral? Nos encontramos siempre al límite de traspasar lo tolerable, este paso nos expone simple y llanamente a la catástrofe, ante esta situación es que surge la gestión de los riesgos.

La normalización del riesgo desde su *umbral de tolerancia* procura la aceptación de los riesgos, el cálculo de las posibilidades dirigen el riesgo hacia el futuro, la noción de riesgo puede ser pensada plenamente por una sociedad que ha abandonado el pasado, que le ha arrebatado el

²⁷ *Ibíd.* 36.

²⁸ *Ibíd.* 37.

²⁹ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad* (Barcelona: Anthropos, 1996), 24.

timón a la fortuna, y que desde el presente vuelca su mirada hacia adelante. Los dispositivos modernos van a perseguir las formas del control de ese futuro en función de nuevas tecnologías como son la estadística, el cálculo de probabilidades, la rentabilización sobre la base de la ecuación costo-beneficio, de ahí que el riesgo va a ser una disposición biopolítica determinante; en consecuencia, “estar vivo es por definición un asunto de riesgo”³⁰, o más bien de cálculo.

2 La sociedad del riesgo

Desde mediados de la década de 1980 comenzó una reflexión en la sociología en torno a los problemas de la técnica, la industrialización y la producción en la llamada *modernidad tardía*, de la cual serán sus principales representantes Ulrich Beck, Scott Lash, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, entre otros sociólogos de renombre mundial, esta visión de la modernidad desembocó en la llamada *sociología del riesgo* de la cual Ulrich Beck va a ser uno de los principales exponentes, quien con la publicación de su libro *La sociedad del riesgo* en 1984 inaugura un prolífico debate respecto de los alcances e impactos de la modernidad avanzada bajo la idea de *crisis civilizatoria*. Estas ideas se enmarcan al interior del debate de la situación de la modernidad en la era contemporánea donde van a aparecer posturas enfrentadas entre unas que proclaman su afianzamiento, otras que alertan de su fin y otras que dan cuenta de su tránsito.

Jean François Lyotard en el informe para el *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec titulado *La condición postmoderna*, nos advierte que en sociedades desarrolladas como la nuestra "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial, y las culturas en la edad llamada postmoderna"³¹. Las alarmas se encendieron y las respuestas a esta “provocación” no tardaron en aparecer, la más famosa es la de Jurgen Habermas quien en 1980 iba a defender que en ningún caso la modernidad había acabado, por el contrario, tal como señala el título de su libro *la modernidad es un proyecto incompleto*³², abriendo un potente debate que se prolonga hasta nuestros días³³. Una década más tarde aparece un pensamiento que lisa y llanamente declara el fin de la modernidad, como es el caso del libro de Francis Fukuyama titulado *el Fin de la historia y el último hombre*³⁴, desde donde se intenta afianzar la idea de un *nuevo orden mundial* en el que la sociedad estaría entrando. Hacernos cargo de esta discusión vale una investigación aparte, desviándonos de nuestro propósito de conceptualizar la noción de riesgo. Ahora bien, lo que no podemos eludir es el análisis del

³⁰ *Ibid.* 36.

³¹ Jean Françoise Lyotard, *La condición postmoderna* (Barcelona: Editorial Cátedra, 2004), 13.

³² Véase Jurgen Habermas, *la modernidad un proyecto incompleto* (México: Kairós, 1988).

³³ Respecto a esta polémica véase el artículo “Habermas y Lyotard Sobre la Posmodernidad” de Richard Rorty publicado en *Revista de Occidente*, nº 85, 1988.

³⁴ Véase Francis Fukuyama, *Fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta, 1993).

proyecto sociológico que vincula el concepto de riesgo con el avance de la modernidad del siglo XIX y que se extiende hasta nuestros días.

Como decíamos, inmerso en esta discusión, Ulrich Beck atendiendo a los efectos adversos de la modernidad, va a armar un aparataje conceptual en el que la noción de *riesgo* se encuentra en el centro de su trabajo acerca de las sociedades contemporáneas. Para Beck, la modernidad es el lugar en el que, por una parte, se incuba la idea de riesgo, y, por otra, se generan las condiciones de posibilidad para alojar el riesgo como determinación de lo social: “a la base de esto se encuentra la idea de que somos testigos (sujeto y objeto) de una fractura *dentro* de la modernidad”³⁵. ¿Qué quiere decir esa fractura? ¿No indica acaso el fin de la modernidad? Para Beck, esta *fractura* al interior de la *segunda modernidad*³⁶ no tiene que ver con la conclusión (*The End*) del proyecto moderno, puesto que la modernidad no se agotaría en la fractura. La tesis de Beck es que el quiebre de la modernidad genera un cambio de rumbo de la modernidad en la misma modernidad. La fractura “se desprende de los contornos de la sociedad industrial clásica y acuña una nueva figura, a la que aquí llamamos “sociedad (industrial) del riesgo”³⁷. La zona *de ruptura* se ubica en el límite o agotamiento categorial de la sociedad industrial, como las categorías de progreso, verdad, ciencia, humanidad, etc. que eran las que permitían la comprensión del mundo moderno. Estas categorías llegadas a un punto de alto desarrollo industrial se han vuelto *ineficaces* para dicha comprensión, dejando al hombre a la deriva en un mundo en transformación que ya no responde al paradigma industrial.

La *sociedad del riesgo* es el relevo de la *sociedad industrial*, al igual que lo había hecho la *sociedad industrial* con su antecesora la *sociedad agraria* moderna³⁸. En consecuencia, la idea de *relevo* resulta crucial para entender las operaciones que se dan al interior de la modernidad como relevo *en* la modernidad, a diferencia de lo *posmoderno* que designa un espacio de transición desde la modernidad hacia un lugar otro, distinto de ella, aún indiscernible. Beck nos propone una *continuidad* en la ruptura, toda vez que es *en la* modernidad y no *a la* modernidad a quien le acontece el quiebre. En este sentido, lo que se ha fracturado es el esquema categorial sobre el cual descansaba la sociedad industrial (caída de los metarrelatos, desconfianza en la ciencia y en la idea de progreso, etc.). Esta es la razón del desmoronamiento de las bases de

³⁵ Ulrich. Beck, *La sociedad del riesgo* (Barcelona: Paidós, 1998), 16.

³⁶ Para Beck la primera modernidad esta basada en la industrialización y en el desarrollo técnico, esta tenía por horizonte procurar la *seguridad* de la sociedad, la *segunda modernidad*, *en cambio*, es la que produce una situación estructural de incertidumbre la cual se plasma en lo que se denomina *sociedad del riesgo*. Ante esto, la modernidad debe volcarse sobre una modulación *reflexiva* que sea capaz de dar cuenta y enfrentar los riesgos producidos por la primera modernidad. Para profundizar en la idea de segunda modernidad y modernidad reflexiva véase el libro de Ulrich Beck y Johannes Willms, *Libertad o Capitalismo* (Barcelona: Paidós, 2000).

³⁷ *Ibíd.* 16.

³⁸ Beck, *La sociedad del riesgo*, 16.

comprensión de la modernidad industrial, haciendo que “se nos diluya hoy el sistema de coordenadas”³⁹ para pensar la modernidad.

2.1 La producción del riesgo.

Nos interesa para nuestro estudio identificar los elementos que se encuentran en juego en esta *zona de ruptura*, y que van a producir la transformación de una sociedad determinada por la producción industrial hacia una sociedad caracterizada por la producción de los riesgos. En primer lugar, Beck realiza una diferencia histórica respecto de la comprensión, el alcance y la afectación de estos:

los riesgos y peligros de hoy se diferencian esencialmente de los de la Edad Media (que a menudo se les parecen exteriormente) por *la globalidad* de su amenaza (seres humanos, animales, plantas) y por sus causas *modernas*. Son riesgos de la *modernización*. Son un *producto global* de la maquinaria del progreso industrial y son agudizados *sistemáticamente* con su desarrollo ulterior.⁴⁰

La globalidad de los riesgos nos indica que estos van más allá de la afectación individual, siendo hoy un problema de *afectación colectiva*, esto es posible en el contexto de un hiper desarrollo a escala planetario. Cabe destacar que el énfasis hay que ponerlo en la palabra *afectación* que es claramente distinta a la *respuesta* ante los riesgos: del mismo modo en que los riesgos dejan de afectar individualmente para afectar al total de la población, inversamente proporcional se va a dar que la *respuesta* al riesgo va a recaer sobre el individuo como *responsabilidad individual*. Este movimiento no es menor, va a ser una transformación importante que va a motivar el modo de subjetivación capitalista contemporáneo, que será profundizado más adelante en el apartado sobre la *responsabilidad individual*.

El problema que acá nos interesa abordar derivado de la afectación general de los riesgos dice relación con *quién* se encuentra amenazado por los riesgos. La respuesta que dará Beck es que la modernidad avanzada no pone en peligro *tal o cual vida*, ni tampoco *tal o cual población*, sino que pone en peligro “*la vida* en esta tierra y en verdad todas sus formas de manifestación”⁴¹. El riesgo no es un fenómeno de masas, ni tampoco puede ser circunscrito a una zona determinada, la amenaza a la que alude el riesgo es global, lo afecta todo. Siguiendo esta hipótesis, Beck se anima a afirmar que nos encontramos ante “riesgos que son de tipo civilizatorio”⁴², explicándolas en función de cinco tesis que son: 1) Los riesgos solamente pueden ser identificados, percibidos y valorados desde la dimensión del saber científico técnico que los produce, de ahí que son imperceptibles a nuestros sentidos; 2) Los riesgos son transversales, afectan incluso a quienes se benefician de ellos; 3) Los riesgos no rompen la lógica capitalista, sino que se transforman en un

³⁹ *Ibíd.* 17.

⁴⁰ *Ibíd.* 28.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

“big business” de la amenaza; 4) El saber es un espacio en disputa en torno a la política de los riesgos; 5) Los riesgos se transforman en un problema de saber, esto hace del saber una cuestión eminentemente política.⁴³ .

Es importante destacar que definida la sociedad del riesgo desde la idea de *amenaza civilizatoria*, no solo se transforma nuestra percepción como forma inmediata de vérnoslas con el peligro, junto con ella también se transforman los modos de comprensión que existían en el mundo de la modernidad industrial o, como le va a llamar Beck, la *primera modernidad*⁴⁴. Por consiguiente, la aprehensión de los riesgos no se da por los sentidos, tampoco por la experimentación, sino que la conciencia que podemos tener de ellos es solamente “teórica y científizada”⁴⁵. Únicamente podemos aprehender las nuevas amenazas a través del conocimiento científico, lo que va a implicar “un *horizonte normativo* de seguridad perdida, de confianza rota”⁴⁶. Cuando los riesgos irrumpen en la comprensión cotidiana del mundo la *confianza* en los procesos científico-técnicos se debilita. Estamos ante una nueva ruptura que a parte de impactar el ámbito del conocimiento lo hace sobre la ética, ya que la pérdida de confianza en la promesa de seguridad del proceso de modernización hace que frente a los riesgos (imperceptibles ahora para nuestros sentidos) estemos a la intemperie; de ahí que solo podemos conocerlos por medio de la *creencia* en el saber, produciéndose una circularidad, ya que son esos mismos saberes los que han producido los riesgos. Únicamente el saber científico-técnico puede dar cuenta e informarnos acerca de los riesgos y sus probabilidades. Los riesgos así entendidos “son condensaciones matemáticas de nociones heridas de la vida digna de ser vivida”⁴⁷, dejan una huella invisible en el lugar y una herida en la vida que no son posibles de ser experimentadas, quedándonos solamente con el dato, la cifra y la cuantificación.

El riesgo, en la medida en los daños se comienzan a hacer visibles, produce “una pérdida general de confianza o en la suposición de un “fortalecimiento del riesgo””⁴⁸. En este sentido, la percepción del riesgo es la percepción de una catástrofe ya acontecida, un esquema que plantea la “proyección de amenazas para el futuro”⁴⁹ distendida en su efecto venidero: *el riesgo es el aún no de lo que ya es*. Las consecuencias de esta transformación son sustanciales para la modernidad, ya que “en la sociedad del riesgo el pasado pierde la fuerza de determinación para el presente. En su lugar, aparece como “causa” de la vivencia y de la actuación presentes el futuro, es decir, algo no existente, construido, ficticio”⁵⁰. Volcada hacia los efectos por venir, el pasado descansa en

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.* 35.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.* 39.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.* 40.

su pura obsolescencia, en donde “*lo que sin estar se viene*”⁵¹, se produce con esta disposición una sociedad sin memoria, que responde a previsiones necesarias para aminorar el *desastre* efectuado.

Los planteamientos de Ulrich Beck acerca de la sociedad del riesgo son seguidos de cerca por Anthony Giddens, quien fiel a su estilo, va a defender una posición intermedia sobre la modernidad considerándola como “un fenómeno de doble filo”⁵² en donde:

El desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que cualquier tipo de sistema pre moderno. Pero la modernidad tiene también un lado sombrío que se ha puesto de manifiesto en el presente siglo.⁵³

De la cita anterior podemos extraer tres principios básicos que aportan a la construcción de una idea de riesgo para la sociedad contemporánea: la primera es que el aumento de *oportunidades* para la vida humana se sostiene en las seguridades que ofrecen los avances científico-técnicos de la modernidad. Tácitamente Giddens va a proponer un empalme entre modernidad y seguridad, a partir de la concreción de un espacio de seguridad(es) que sustituiría la protección teológica. La segunda tiene que ver con que toda producción de seguridad al interior de la modernidad es posible en la medida que existe una *zona de sombra*, esto quiere decir que la modernidad es *paradójica*, debido a que en el momento en que pone en marcha la gran máquina de producción de seguridades para la vida social -cuyo sustento son las mismas *certezas* del desarrollo científico-técnico- su resultado es la liberación de elementos que “amenazan con destruir la vida”⁵⁴, y con ello las seguridades prometidas. Y la tercera es la paradoja de la modernidad, que engendra un sistema de alta *inseguridad*, lo que lleva a Giddens a decir que “el mundo en que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un mundo más feliz y seguro.”⁵⁵

La promesa de seguridad de la modernidad se resquebraja con la consumación de las grandes guerras del siglo XX, con la amenaza nuclear, con la catástrofe ambiental y la amenaza epidemiológica a escala planetaria. *El sueño de la razón produce monstruos*, la modernidad muestra su verosímil apocalíptico. Pensar la modernidad avanzada desde este esquema es pensar el riesgo, el cual se origina “con la comprensión de que resultados imprevistos pueden ser consecuencia de nuestras propias actividades o decisiones en lugar de expresión de ocultos significados o de la naturaleza de las inefables intenciones de la divinidad”⁵⁶. El riesgo es la

⁵¹ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (Madrid: Trotta, 2015), 8.

⁵² Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza, 2002), 20.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.* 22.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.* 39.

secularización del miedo de la edad media y del peligro de la antigüedad; tal como veíamos en el apartado anterior, el riesgo reemplaza a la fortuna.

El panorama de la modernidad en las sociedades dominadas por el riesgo no quedaría completo si no consideramos la posición de Niklas Luhmann, quien partiendo de la *observación* como método se aproxima a una caracterización del riesgo en las sociedades modernas. Esta observación podríamos resumirla como aquello que “no caracteriza ningún hecho que exista con independencia de si es observado y de quién sea el observador”⁵⁷; Luhmann con esto no quiere decir que el riesgo no exista, muy por el contrario, afirma la idea de que el riesgo existe en la medida que puede ser observado por un observador. Es, en este sentido, el observador quien otorga la condición de existencia o realidad al hecho, ya que “no podemos partir, por razones epistemológicas, de que existe un objeto llamado riesgo al que habría únicamente que distinguir y estudiar”⁵⁸. El riesgo no tiene una existencia *a priori* al observador, sino que es *inventado* por el observador, su realidad está dada en cuanto construcción social y no al revés; no es lo social lo que se construye en torno al riesgo, no hay preexistencia de lo social del riesgo ni del riesgo de los social: “el mundo exterior como tal no conoce riesgos, puesto que no conoce diferenciación, expectativas, evaluaciones ni probabilidades, *excepto como un resultado propio de sistemas observantes en el universo de otros sistemas*”⁵⁹.

Concordando con Luhmann, Giddens afirma que “la mayoría de las contingencias que afectan a la actividad humana son humanamente creadas”⁶⁰. El cambio de paradigma que realiza la modernidad tiene que ver con un giro en términos de percepción más que en función de los grados del peligro. En palabras de Luhmann, la modernidad genera una “percepción de la determinación y la contingencia, de modo que los imperativos morales humanos, las causas naturales y el azar (chance) rigen en lugar de las cosmologías religiosas. La noción de “azar”, en su sentido moderno, surge al mismo tiempo que la idea de riesgo”⁶¹. Como resultado, la modernidad se encarga de arrebatarle al *más allá* divino la determinación del riesgo, y traerla al *más acá* de la contingencia determinada por el propio ser humano. Considerando estos antecedentes, la fe y la confianza en los dioses que guiaban y cuidaban las acciones y las decisiones humanas, son reemplazadas en la sociedad del riesgo por la idea de fiabilidad; la diferencia entre confianza y fiabilidad radica en que esta última “presupone (el) conocimiento de las circunstancias del riesgo, mientras que la confianza no la presupone”⁶². El riesgo a parte de ser inventado, producido, humano, es también un problema para el saber, debido a que podemos fiarnos de algo en la medida que hemos desarrollado un conocimiento que pueda dar cuenta de

⁵⁷ Luhmann, *Sociología del riesgo*, 40.

⁵⁸ *Ibid.* 28.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, 41.

⁶¹ *Ibid.* 43.

⁶² *Ibid.* 40.

las causas del riesgo. Por consiguiente, la noción de riesgo modernamente entendido no tiene que ver con lo desconocido, sino que tiene que ver con aquello que podemos inventar, conocer y en cierta forma dominar.

Aquello que constituye la modernidad avanzada desde el proyecto de la *sociología del riesgo* tiene que ver la articulación de un pensamiento reflexivo acerca de la modernidad, no tiene que ver con “abrazar lo nuevo por sí mismo, son la presunción de reflexión general en la que naturalmente, se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión”⁶³. Lo que debe articular la modernidad en el mundo dominado por los riesgos, según Giddens, no es la relación del conocimiento con sus certezas, sino que un conocimiento que debe ser profundamente reflexivo, desplazando la idea de certidumbre debido a que es imposible estar seguros de algo ya que “en ciencia nada es cierto y nada puede probarse”⁶⁴. De la necesidad de una nueva modernidad reflexiva, Giddens toma posición en la discusión que referíamos en un principio de este capítulo sobre la modernidad, acercándose a las posturas de la postmodernidad, pero lo hace con la intención de fijar la idea de una modernidad que es capaz de dar cuenta de su propio límite, la que en el momento en que es capaz de romper con las certezas de la ciencia produce la caída y falibilidad de los “fundamentos” de la epistemología⁶⁵. Como habíamos dicho antes, el *post* de lo moderno nos indica el *límite*, también la *transición*, pero en ningún caso, según la *sociología del riesgo*, es capaz de presentar la ruptura radical con la modernidad. Lo que marca para Giddens esta “nueva” modernidad es el límite de esta, el cual se resuelve con un vuelco a su interior por medio de la reflexividad. Teniendo en cuenta la *dobles faz* de la modernidad, Giddens va a esquematizar un *perfil de riesgo* modulado sobre la base de siete ideas claves:

1. La globalización del riesgo en el sentido de intensidad: por ejemplo, la guerra nuclear puede amenazar la supervivencia de la humanidad.
2. La globalización del riesgo en el sentido del creciente número de sucesos contingentes que afectan a todos, o al menos, a gran número de personas en el planeta: por ejemplo, los cambios en la división mundial del trabajo.
3. el riesgo que origina el entorno creado, o la naturaleza socializada: la incorporación de conocimiento humano al entorno material.
4. El desarrollo de medios de riesgo institucionalizado que afecta a las oportunidades de vida de millones de seres humanos: por ejemplo, los mercados de inversión.
5. La consciencia del riesgo como riesgo: las “lagunas de conocimiento” “del riesgo ya no pueden ser transformados en “certidumbres” “por el conocimiento religioso o mágico.
6. La consciencia de riesgo ampliamente distribuida: muchos de los peligros a los que nos enfrentamos colectivamente, son conocidos por amplios sectores del público en general.

⁶³ *Ibíd.* 46.

⁶⁴ *Ibíd.* 47.

⁶⁵ *Ibíd.* 52.

7. La conciencia de las limitaciones de la experiencia: ningún sistema experto puede serlo totalmente respecto a las consecuencias de la adopción de principios expertos.⁶⁶

Pareciera imposible salirse de un *cierto tono apocalíptico* que caracteriza a la modernidad avanzada de cara a la irrupción del riesgo, tal y como lo indica Susan Sontag, para quien somos testigos de “un escenario moderno permanente: el apocalipsis se vislumbra, pero no pasa nada. Y vuelve a surgir...ahora el apocalipsis es una serie de larga duración: no es el “ahora el apocalipsis” (*Apocalypse Now*), sino el apocalipsis de ahora en adelante”⁶⁷. El apocalipsis irrumpe como constante epocal del pensamiento del fin de siglo, la que ha sido anticipada por la literatura, después por el cine, y hoy series y videojuego. Las múltiples amenazas que persiguen a la humanidad como el calentamiento global, el peligro nuclear y las pandemias globales, han diagramado un *marco de riesgo* dentro del cual nos movemos como en un estado apocalíptico permanente, un *miedo ambiente*; es algo que se sabe, pero cuyo fin aún no llega del todo a concretarse. El estado apocalíptico es la monotonía amenazante en la que nada pasa y se espera todo, es el despliegue de un estado de riesgo permanente que se extiende como una sombra más que en su transparente consumación. La modernidad se muestra como un monstruo, tal como lo va a plasmar Mary Shalley en su *Frankenstein o el moderno Prometeo*.

Fue Karl Marx quien supo recoger y formular el problema de la destrucción producto del progreso de la modernidad de una forma sumamente lucida. En el momento en que su traza dialéctica dejaba en manos del *hombre nuevo* la posibilidad de reconducir las fuerzas devastadoras de la modernidad, tal como lo formula Marshall Berman en su libro *Todo lo solido se desvanece en el aire*, exclusivamente “hombres nuevos, hombres totalmente modernos, serán capaces de resolver las contradicciones de la modernidad, de superar las presiones aplastantes, los terremotos, los abismos personales y sociales, en medio de los cuales están obligados a vivir los hombres y mujeres modernos”⁶⁸. Es celebre el pasaje del *Manifiesto Comunista* en que Marx describe la irrupción de la burguesía moderna como aquella que “ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, semeja al mago que no sabe dominar las potencias infernales que ha evocado”⁶⁹. Esta imagen de la liberación de conjuros por un mago inexperto, tiene varias apariciones en la historia de la literatura y también del cine, por una parte, es claro que Marx se inspiró en el poema de Johann Wolfgang Goethe *El aprendiz de brujo* escrito en 1797, en el que se cuenta la historia de un aprendiz de mago que en ausencia de este y agobiado por las labores de aseo que le han sido encomendadas decide darle vida a la escoba por medio de un conjuro para que realice las labores que a él le correspondían. El descalabro ocurre cuando la escoba no para de hacer las tareas encomendadas, rebelándose y superando todos los límites, lo que no puede ser

⁶⁶ *Ibíd.* 120.

⁶⁷ *Ibíd.* 128.

⁶⁸ Marshall Berman, *Todo lo solido se desvanece en el aire* (México: Siglo XXI, 2004), 7.

⁶⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *El Manifiesto comunista* (Madrid: Ayuso, 1976), 35.

controlado por el joven aprendiz ya que ha olvidado las palabras mágicas que detienen el hechizo, la ironía de Goethe hace que al iniciado hechicero solo le quede implorar por la llegada del Gran Mago que detenga aquel conjuro que ha liberado. Las repercusiones posteriores del poema de Goethe han sido variadas, una de ellas es el poema sinfónico llamado *L'apprenti sorcier* de Paul Dukas estrenado en París en 1897, pero sin duda es la película musical animada *Fantasia* producida por Walt Disney la que le dio a esta imagen su fama mundial. En la película de Disney estrenada en 1940 Mickey Mouse encarna al aprendiz de mago, la animación tiene como fondo la música creada por Dukas y juntas son un fiel retrato del texto de Goethe.

De la misma manera, Ulrich Beck teniendo en consideración a Marx va a reforzar la idea que postula que “en el proceso de modernización quedan liberadas cada vez más fuerzas *destructivas*, y esto en una medida ante la que la inteligencia humana queda perpleja”⁷⁰. La modernidad burguesa solamente puede realizarse en la liberación de estas “*potencias infernales*” las que, al ser liberadas como lo hace el burgués, Mickey Mouse, o la ciencia moderna, quedan fuera del control humano, como nos indicaba Berman. Aun así, hay en Marx un sentimiento de admiración por las fuerzas destructivas desatadas, son ellas las que permiten también liberar el *espectro del comunismo* que recorrerá Europa:

Las imágenes de Marx expresan también aquello que debe acompañar a todo genuino sentimiento de admiración: un sentimiento de temor. Pues este mundo mágico y milagroso es también demoníaco y aterrador: oscila de forma salvaje y sin control, amenaza y destruye ciegamente a su paso.⁷¹

Al igual que Marx, pero desde una posición social demócrata, Giddens confía en que “el monstruo puede ser domesticado, puesto que todo lo que ha sido creado por los seres humanos puede someterse a su control”⁷². La modernidad avanzada tendría el desafío de dejar de ser aquel aprendiz de mago y buscar los medios para conjurar las potencias infernales que han sido liberadas. La operación que realiza Giddens se separa de las ideas de Marx, la conjura de las potencias infernales es también la conjura del conflicto y las contradicciones del fantasma de la lucha de clases, cuestión que veremos más adelante. Anthony Giddens va a asemejar a la modernidad con la del *juggernaut*⁷³: “la imagen de una desbocada máquina de enorme poderío a la que, colectivamente como seres humanos, podemos manejar hasta cierto punto, pero también amenaza con escapar de control, con lo que nos haría añicos.”⁷⁴. El *juggernaut* es la imagen de este mundo *desbocado* que describe Giddens, en donde el juego de las tensiones polarizadas de la modernidad va conduciendo este armatoste por un terreno riesgoso. La satisfacción que provoca

⁷⁰ Beck, *La sociedad del riesgo*, 27.

⁷¹ Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 98.

⁷² Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, 132.

⁷³ Juggernaut designa a una fuerza cuyo avance no puede ser detenido, y en su paso va destruyendo todos los obstáculos que se le ponen en frente. El *juggernaut* hace referencia a una procesión multitudinaria relacionada con la religión Hindú que se lleva a cabo en India.

⁷⁴ *Ibíd.* 132.

el movimiento de la máquina puesta en marcha, como imagen del desarrollo científico-técnico, nos expone al mismo tiempo a ser aplastados por ella; con esto se revela que beneficio y catástrofe están contenidos en la gran empresa humana de la modernidad. La imagen da cuenta que la modernidad se encuentra fuera de control; el problema para la sociología del riesgo no es el final de la modernidad sino cómo recuperar el control de esta sin abandonar la modernidad. La forma de conjurar las potencias infernales liberadas por las condiciones burguesas de la modernidad radica en la retoma del control humano, de algunos humanos, sobre la máquina desbocada, implicada en la reflexividad y no en la entrega de la modernidad al mercado mundial. “El apocalipsis se ha convertido en algo trivial, tan familiar, que es como un contrafáctico de la vida cotidiana. Y, sin embargo, como todos los parámetros de riesgo, puede hacerse realidad”⁷⁵

2.2 Transformación de la lógica de producción.

La *sociedad del riesgo* produce un punto de quiebre respecto a la interpretación clásica del concepto de producción que dominó en la sociedad industrial. La tesis del libro de Beck es la siguiente: “mientras que en la sociedad industrial la “lógica” de la producción de riqueza domina a la “lógica” de la producción de riesgos, en la sociedad del riesgo se invierte esta relación”⁷⁶. La afirmación anterior mueve el enfoque que había tenido el concepto de producción, de esta forma, su vínculo con la riqueza es invertida y reemplazada por la producción de riesgos. Este desplazamiento nos hace preguntarnos: ¿Qué quiere decir que la sociedad postindustrial produzca riesgos? ¿Qué ideas modifica? ¿Si esto es así, es posible seguir pensando con las mismas categorías en términos de riqueza y pobreza o de acumulación? ¿Si lo social se comprendía y media principalmente por la conexión con la riqueza y la pobreza, entonces que implicancias tiene este movimiento para la taxonomización y la intervención de lo social?

La modernidad se enmarca para Beck sobre el *continuum* de la producción capitalista, de esta forma si hay algo que caracteriza a la modernidad en su modulación industrial va a ser la *producción de riquezas* y la consiguiente producción de pobreza. Es en el contexto de la producción capitalista industrial donde el problema de la economía va a ser el problema de la producción y circulación de las mercancías, pero, sobre todo, va a ser el problema del *reparto* de las riquezas. Es este esquema de producción-riqueza-reparto en donde se va a ubicar el problema político y la consideración de lo social en la era industrial. Ya sea bajo el signo de la acumulación o del despojo, el capitalismo moderno va a producir el conflicto alrededor de los modos de reparto de la riqueza en una sociedad que se dividirá en clases sociales (burgueses y proletarios). Mirado desde este prisma, es posible afirmar que aquello que movilizó lo económico, lo político y la conflictividad del siglo XIX y parte del siglo XX se estableció alrededor de los modos, los medios,

⁷⁵ Ibíd. 161.

⁷⁶ Beck, *La sociedad del riesgo*, 19.

el tiempo y la fuerza en la producción, entendidos como medios para la extracción de riqueza. La introducción del concepto de trabajo realizado por Karl Marx, entendido no en su forma abstracta sino como *fuerza de trabajo*, va a ser el elemento principal que define la producción de valor en el capitalismo moderno⁷⁷. Es por este motivo que el estudio de este concepto va a resultar fundamental para pensar críticamente las formas capitalistas de acumulación y explotación.

Sin embargo, la modernidad avanzada que origina una sociedad basada en el riesgo va a definir una nueva *zona de ruptura*, la que esta vez impacta sobre la consideración de la producción; es en este sentido que Beck advierte que “la producción social de *riqueza* va acompañada sistemáticamente por la producción social de *riesgos*”⁷⁸. Como resultado de lo anterior, tenemos que el ingreso del riesgo rompe el marco de la producción basado exclusivamente en la extracción de la riqueza: de aquí en adelante *producir riqueza va a ser producir riesgos*. No es difícil comprobar esta tesis de la producción de riesgos, la podemos apreciar, entre otras, en las formas neo-extractivistas que realiza el capitalismo contemporáneo: por ejemplo, lo vemos en la explotación de los bosques a escala industrial para la producción de maderas y papel, en donde la introducción colonial de especies de crecimiento rápido como el Pino Insigne o el Eucaliptus ha eliminado la flora nativa de amplios sectores productivos de bosque, y ha terminado por secar las fuentes de agua de los lugares en que han sido introducidos. A parte de la devastación del territorio que esto ha provocado, el desplazamiento obligado de las poblaciones por la falta de agua es la causa de los grandes incendios forestales que hemos visto producirse en Australia, Portugal, California, Sud África, Chile, etc. Junto a este desastre ambiental, las plantas procesadoras de celulosa para la producción de papel son fuentes altamente tóxicas de contaminación de las aguas y del ambiente en general. Este tipo de problemas derivados de la modernidad son los que llevan a Beck a modificar el esquema de la modernidad en el cual la riqueza es reemplazada por el riesgo, enunciada en la fórmula producción-riesgo-reparto.

Por este motivo, lo político-social en la *segunda modernidad* según Beck tiene que ver principalmente con la manifestación de esta contracara del progreso y el desarrollo técnico-

⁷⁷ La construcción de la *biopolítica de la fuerza de trabajo* se reafirma en el liberalismo al considerar, tal como lo hace Adam Smith: “el patrimonio de un hombre pobre estriba en la fuerza y destreza de sus manos; el impedir que emplee esa fuerza y esa destreza de la forma en que él crea más conveniente sin perjudicar a nadie es una violación flagrante de la más sagrada de las propiedades”. *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza, 2015), 182.

De esta manera, lo único que posee el pobre es su fuerza y su habilidad para trabajar, a diferencia del rico quien se encuentra determinado por su nacimiento y por la fortuna que hereda, y es sobre este cuerpo al cual se abocará el gobierno biopolítico liberal. La propiedad del pobre, liberalmente hablando, es su trabajo, y la única retribución posible es el salario. De aquí que el valor del trabajo tiene que ver con la posibilidad de adquirir determinados precios de acuerdo con ese valor en un mercado del trabajo dividido socialmente. Visto biopolíticamente, la pobreza tiene que ver con la “capacidad” de poner en circulación la fuerza y la habilidad del trabajo del pobre, lo que se encuentra por sobre su capacidad de satisfacción o de retribución, en un mercado desigual, esto porque aquellos que son llamados “los ricos” disponen de una “labor” que no es retribuida por un salario, sino que por la renta obtenida de la propiedad del capital.

⁷⁸ *Ibíd.* 25.

científico, el que releva la *economía de la escases* por la *economía de la abundancia*⁷⁹. Dicho de otro modo, dentro del esquema clásico de la economía se comprende que los recursos para la subsistencia humana son limitados y escasos, del que deriva el problema del reparto de los bienes para la satisfacción de las necesidades básicas de la población; este esquema es reemplazado en la modernidad avanzada por un esquema de producción abundante de riesgos, los cuales se encuentran repartidos sin distinción en la población a escala global. El relevo del reparto de las riquezas por la de los riesgos es posible en un estadio de desarrollo en que “se puede reducir objetivamente y excluir socialmente la *miseria material autentica*”⁸⁰. Dos consideraciones básicas podemos extraer de esta idea: la primera tiene que ver con una mirada *optimista* de la modernidad avanzada, en la que el desarrollo promovido por el proceso de industrialización de los modos de producción permite superar el problema económico de la escases, en que el desarrollo técnico de la industria alimenticia, por ejemplo, permite la capacidad de producir alimento que supera la totalidad requerida por la población mundial. La segunda, tiene que ver con que en la medida en que el desarrollo técnico traslada el problema de la escases al problema de la *abundancia*, el problema de la pobreza o del hambre deja de ser un problema técnico pasando a ser un problema político. “El concepto de “sociedad industrial o de clases” (en el sentido más amplio de *Marx y Weber*) giraba en torno a la cuestión de cómo se puede repartir la riqueza producida socialmente de modo desigual y *al mismo tiempo* “legítima””⁸¹; siguiendo esta afirmación, podemos desprender que el problema del reparto de la riqueza quedaría conjurado por el sistema de regulación propuesto por el Estado social. La acción de este busca poner a resguardo la población, estableciendo un entramado de provisión de seguridad, que permite, de acuerdo con la visión de Beck, excluir la miseria.

Pensemos que esto efectivamente ha sido así (aunque sabemos que no). Ahora bien, conjurar la carencia y el problema del reparto de la riqueza no marca su clausura, tampoco determina la finalización del conflicto, lo que hace es reemplazar el objeto del problema de la riqueza al riesgo, y de este tránsito se van desprenden múltiples consecuencias. Una de ellas es que el proceso de modernización científico-técnico resulta ser profundamente aporético, esto porque en la medida que conjura los peligros que afectaban a la sociedad preindustrial e industrial (en el caso del hambre, por ejemplo), libera una serie de amenazas devenidas de su propio proceso técnico de producción (como la contaminación de la industria alimenticia), los que como vimos han quedado completamente fuera de control. La modernidad burguesa, al igual que Mickey Mouse, ha liberado los riesgos sin tener la capacidad de conjurarlos. De acá se desprende un

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*

nuevo problema para Beck que no radica ya en el reparto de bienes, sino por el contrario, el problema se encuentra en el reparto y gestión de los riesgos.

Como mencionábamos antes, hemos pasado del peligro -cuya manifestación era excepcional y caprichosa- a un estado de riesgo permanente; tal como nos indica Beck, “la sociedad del riesgo es una sociedad *catastrófica*. En ella, el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado de normalidad”⁸². En el tránsito de la excepción a la regla los riesgos se han generalizado y universalizado: a simple vista, la universalización de los riesgos no quiere decir que no exista una diferencia social de los riesgos pues se sostiene en principio una afectación diferencial de clase de estos, lo que “no excluye que muchos riesgos estén repartidos de una manera *específica* de las capas o clases”⁸³. Pese a esto, Beck da cuenta de una *continuidad invertida* del esquema de reparto de la riqueza en su reemplazo por el esquema de reparto de los riesgos: en la sociedad industrial el reparto de la riqueza se realizaba diferenciadamente acumulándose en las clases altas; en cambio, en la sociedad del riesgo el reparto de los riesgos se acumula principalmente en las clases bajas. La continuidad invertida supone que quien acumula riqueza, por una parte, “deshecha riesgos” y por otra, genera estrategias de aprovisionamiento de seguridad en la “libertad de elegir” (educación, vivienda, comida, etc.); así, quien tiene riquezas puede, por ejemplo, trasladarse a vivir a lugares más apartados de las zonas de riesgo, comer productos saludables, estudiar en buenos colegios, etc. Pero también, debemos mencionar, que existe una pobreza que no puede desasirse de los riesgos, es más esta es permanentemente empujada hacia los riesgos, para los pobres las riquezas escasean y los riesgos son abundantes.

Los riesgos contienen un diferencial de acumulación de clase lo que indica un reparto desigual, trasuntando para Beck en una diferencia del “umbral de tolerancia” a los riesgos en donde los pobres tienen una “tolerancia superior”⁸⁴. Esta argumentación, que invierte el diferencial de acumulación de reparto y posesión de riesgos, en un primer momento parecería que viene a “fortalecer la sociedad de clases”⁸⁵; en oposición a esta lógica, Beck va a ensayar una contra-argumentación, que sin negar del todo la anterior, desplaza el problema precisamente en lo que a la consideración de clase se refiere. Beck lo explica así: “en el aprovisionamiento de agua todas las capas sociales dependen de la misma conducción; y que las barreras específicas de clase caen ante el veneno que contiene el aire que todos respiramos”⁸⁶. El reparto igualitario de los riesgos que presenta Beck hace que el núcleo de “la lógica del reparto de los riesgos” no se alcance en la simple inversión de su reparto en el orden de clases. La sociedad del riesgo desarma las formas de inteligibilidad de la sociedad industrial y la sociedad ordenada en clases, no por que

⁸² *Ibíd.* 30.

⁸³ *Ibíd.* 40.

⁸⁴ *Ibíd.* 41.

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*

haya acontecido el triunfo del proletariado, sino porque la sociedad del riesgo habría girado la sociedad industrial por completo. Consecutivamente, todos los conceptos que permitían comprender políticamente la sociedad industrial quedan completamente a la deriva. No es que la lucha de clases haya concluido, es que la sociedad industrial se ha transformado completamente; de ahí que la sociedad de clases se ha desvanecido, al fin y al cabo, *todo lo solido se desvanece en el aire*. Beck lo enuncia diciendo “*la miseria es jerárquica, el smog es democrático*”. Con la extensión de los riesgos de la modernización (con la puesta en peligro de la naturaleza, de la salud, de la alimentación, etc.) se relativizan las diferencias y los límites sociales⁸⁷. La condición diferencial producida al interior de la sociedad estructurada en clases es sustituida por “un efecto *igualador*”⁸⁸ en la sociedad del riesgo, por lo que su universalización afecta a todos por igual; es acá donde “reside precisamente su novedosa fuerza política”⁸⁹. En este sentido, “las sociedades del riesgo *no* son sociedades de clases; sus situaciones de peligro no se pueden pensar como situaciones de clases, ni sus conflictos como conflictos de clases”⁹⁰. El modo de reparto de los riesgos al interior del proceso de modernización “*poseen una tendencia inmanente a la globalización*”⁹¹; la producción de riesgos es global y no simplemente local, los riesgos ambientales, epidemiológicos, alimentarios, etc. traspasan los límites trazados por los estados naciones de la modernidad.

Junto con la globalización de los riesgos es importante destacar que la sociedad que reproduce no es del tipo de la soberanía, aquí no hay un soberano quien decide el *estado de excepción del riesgo* ya que en su universalización lo que cabe es *gestionarlo*. La exposición a la catástrofe es generalizada, quien produce peligros se iguala con la víctima, nos encontramos ante la “*unidad del culpable y de la víctima, el llamado “efecto bumerang”*”⁹² cuyo principio es “todo lo que amenaza a la vida en esta Tierra amenaza también a los intereses de propiedad y comercialización de quienes viven *de* que la vida y los medios de vida se conviertan en mercancía”⁹³. A propósito de la generalización de los riesgos debemos mencionar que si bien la frase “todos estamos expuestos al riesgo” resulta bastante dudosa, ya que ontológicamente todos estamos expuestos, por ejemplo, a la muerte, en términos materiales no todos estamos dispuestos a ella igualmente, la necropolítica es un buen ejemplo de ello en tanto que existen poblaciones completas que quedan expuestas a la violencia y a la muerte⁹⁴. Hay un ejercicio diferencial de

⁸⁷ *Ibíd.* 41.

⁸⁸ *Ibíd.* 42.

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² *Ibíd.* 44.

⁹³ *Ibíd.* 45.

⁹⁴ Michel Foucault introdujo el concepto de *tanatopolítica* para identificar el poder de muerte, el cual se encuentra circunscrito principalmente al ejercicio del poder soberano, es decir, a una forma negativa del ejercicio del poder, en donde es el soberano quien decide sobre la muerte de los súbditos, teniendo en cuenta que nos encontramos en un momento en que el poder soberano es, en cierto sentido, relevado por el poder gubernamental; nos parece mucho más pertinente en este caso recurrir al concepto de *necropolítica* que propone el filósofo Achille Mbembe en su artículo

riesgo que implica que ciertas vidas quedan más expuestas al riesgo que otras, pero de esto la sociología del riesgo no es capaz de hacerse cargo ya que su visión general no les permite ver las singularidades afectadas por el riesgo. Para entender esta diferencia de las vidas expuestas, tendremos que esperar hasta la Tercera Parte de esta investigación cuando abordemos el problema del *diferencial de vulnerabilidad*. El diferencial que provoca la seguridad es justamente lo que permitirá reducir los riesgos, el sistema de aseguramiento y el acceso a él así lo corrobora, sin embargo, es importante destacar cómo esta idea de la generalización e inclusión ontológica del riesgo comienza a desplegarse en la borradura de las condiciones materiales de la existencia, produciendo con esto una igualación de los sujetos y su afectación en la *igualdad* que produce el *riesgo*.

El movimiento por el cual se reemplaza el problema de la riqueza por el riesgo transforma el modo de pensar lo social en la actualidad: mientras en el ámbito de las riquezas estas se caracterizaban por el *poseer*, en las sociedades regidas por el riesgo se dan en torno al *afectar*. Los sujetos políticos se constituyen como una *política de los afectados*, distinto a las sociedades de acumulación y carencia en las que quien posee riquezas se beneficia de estas, por lo que el conflicto de clases se va a definir por la acumulación de riquezas o capital respecto de una desposesión de las riquezas; así, quien acumula lo hace extrayendo riquezas en función de otro, la acumulación capitalista industrial se sostiene en la sustracción, por el contrario, en la sociedad del riesgo no habría poseedores de riesgo (ni burgueses ni proletarios) sino que hay afectados por los riesgos, y en estas circunstancias no hay conflicto posible: “a la “clase” de los afectados no se le contraponen la “clase” de los no afectados”⁹⁵. El riesgo en su generalización, para Beck, disuelve el conflicto, elimina las clases. Sin embargo, la disolución de la lucha de clases a consecuencia de la igualdad en el campo de la exposición a los riesgos no puede ocultar que estas generan “*nuevas* desigualdades sociales *dentro* de la sociedad del riesgo...las situaciones de clase y las situaciones de riesgo se *solapan*: el proletariado de la sociedad mundial del riesgo vive bajo las chimeneas, junto a las refinerías y las fábricas químicas en los centros industriales del Tercer Mundo”⁹⁶. Pese a esta diferencia, el consuelo de Beck es que de una u otra forma el riesgo que produce la industria química de pesticidas o la industria de energía nuclear, por medio del *efecto bumerang*, son devueltas a través de la comida, o a través de la amenaza de catástrofe nuclear, el que no se restringe a las zonas de sacrificio, sino que se amplía al primer mundo: “a diferencia de la pobreza, la pauperización por riesgo del tercer mundo es contagiosa

“Necropolítica” (publicado en español por la editorial Melusina en el año 2011), para explicar el ejercicio del poder por medio del cual el capitalismo contemporáneo, produce una gran cantidad de población excedente, las que son atravesadas por dispositivos de violencia que impactan los cuerpos, y que a la vez deben ser administradas y gestionadas en distintos espacios, de esta manera el campo de trabajo y el campo de concentración se expanden a otras zonas de la vida social.

⁹⁵ *Ibíd.* 46.

⁹⁶ *Ibíd.* 47.

para los ricos. La potenciación de los riesgos hace que la sociedad mundial se convierta en una comunidad de peligros”⁹⁷.

El orden moderno de la sociedad industrial gestionada en torno a la idea de clases se articula como un régimen de visibilidad, puesto que la pobreza y la riqueza respondían a factores materiales evidenciables desde el punto de vista de la posesión o la carencia; en cambio, en la sociedad del riesgo la amenaza es invisible: *no es siquiera un gas, el riesgo no se ve, es más como la radiación o el virus*. Esto no quiere decir que el riesgo carezca de realidad, su invisibilidad es aquello que nos permite constatar su emergencia. La cuestión del saber y la información en el ámbito de los riesgos no perceptibles cobra una importancia mayor, es ahí donde se establece el campo de una conflictividad política de los riesgos. Desplazado el conflicto de clases, la política no tiene que ver entonces con el enfrentamiento, sino que con la *prevención* de la dominación del riesgo; la cuestión que se jugaría en la conflictividad política del riesgo son los modos de gestión y administración de las amenazas, en donde el sistema de aseguraciones cobra un papel primordial.

El aseguramiento colectivo impulsado por el movimiento de clase consolida el modelo de seguridad social al interior de un estado de bienestar el que con arreglo a la generalización de derechos como la salud, la educación, los ingresos, por una parte, y el consumo masivo, por otra, terminan por disolver “las identidades y vinculaciones subculturales de clase”⁹⁸. Este último argumento de Beck no deja de ser curioso pues nos enfrenta a la paradoja del movimiento obrero en la sociedad industrial, ya que la consumación del estado de bienestar “pone en marcha un proceso de *individualización y diversificación* de las situaciones y estilos de vida que no respeta el modelo jerárquico de las clases y capas sociales y lo pone en cuestión en su contenido de realidad.”⁹⁹. Considerando el análisis que realiza Beck, la efectuación de los movimientos de los trabajadores, más que afianzar una lógica colectiva, terminan produciendo una contra efectuación como proceso de individualización; para Beck es el propio movimiento obrero quien “*mediante sus éxitos* ha cambiado sus propias condiciones”¹⁰⁰, argumento que es discutible y que analizaremos más adelante.

El reemplazo de la centralidad de la riqueza por el riesgo no es una cuestión menor, impacta una serie de categorías que habían emergido de la sociedad industrial. Por ejemplo, la idea de lucha, de pobreza y de clase se diluyen a la hora de pensar la sociedad del riesgo. Podemos decir que el *espectro* de Marx ha sido conjurado por los medios técnicos desarrollados a escala planetaria, pero al igual que en la película *Los Cazafantasmas*, la técnica que va a permitir

⁹⁷ *Ibíd.* 50.

⁹⁸ *Ibíd.* 102.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.* 108.

conjurar los espectros que acechan a Nueva York son las que hacen estallar nuevas amenazas, con un potencial destructivo mucho mayor. Para Ulrich Beck “*aún no* vivimos en una sociedad del riesgo, pero tampoco *ya solo* en conflictos de reparto propios de las sociedades de la carencia”¹⁰¹; lo que se encuentra implícito a esta afirmación es el debilitamiento de la idea de lucha de clases como soporte del conflicto social de la modernidad industrial, el conflicto ha quedado fuera de juego en el traslape de la riqueza y la escasez cambiados por los riesgos y su abundancia. Esta transformación va a golpear la forma de pensar los problemas derivados de la modernidad, pero, sobre todo, va a estimular la inclusión del riesgo como categoría desde donde se van a diagramar los procesos de intervención, control y regulación de la población. Esto va a originar una transformación conceptual que determinará la forma de actuar sobre los sujetos en quienes recae la intervención, la dificultad que plantea esta posición dice relación con quién es este sujeto, ya que los pobres se definen específicamente por la desposesión, por lo que si la cuestión ya no se trata de la desposesión material, la pobreza se termina invalidando como parte de la estructura que se realiza en relación con el riesgo. Se requiere la producción de los relevos necesarios de estas concepciones, en donde las necesidades serán remplazadas por las capacidades, la responsabilidad colectiva por la responsabilidad individual, y la pobreza finalmente por la vulnerabilidad.

2.3 Realismo Utópico y disolución de clases.

La disolución del conflicto de clases también es abordado por Anthony Giddens en su libro *Consecuencias de la modernidad* desde la idea de “realismo utópico”¹⁰². Como ya hemos comentado, la modernidad vinculada al riesgo permite el desarrollo de una sociedad que mira hacia el futuro, es en el ejercicio “contra fáctico” del pensamiento que puede *prever*, lo que le permite buscar soluciones futuras que hagan posible conjurar la catástrofe de la modernidad: “Lo que necesitamos para ello [nos dice Giddens] es la creación de modelos de *realismo utópico*”¹⁰³. ¿Que quiere decir Giddens con este realismo utópico?

Esta expresión que parece contradictoria, Giddens la va a explicar como el producto de una determinada síntesis que se consagra como “subversión” de las tesis de Marx dado que es el pensador alemán quien fija en el proletariado la encarnación de la lucha de los oprimidos, convirtiéndola en la clase portadora de “los intereses de la humanidad en su conjunto”¹⁰⁴. Asumiendo que la historia no es teleológica y que no es posible limitar el acontecer histórico encarnado en un sujeto político universal que represente la posición de los oprimidos, Giddens va a afirmar que “no existen en ella agentes privilegiados para el proceso de transformación dirigido

¹⁰¹ *Ibíd.* 27.

¹⁰² Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, 145.

¹⁰³ *Ibíd.* 145.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

a la realización de los valores”¹⁰⁵. Tirando de este hilo, Giddens lanza la tesis de que no hay una *unidad* de los “oprimidos” en un único cuerpo político social, no hay en ellos un interés de conjunto que los represente, en conclusión, resulta para Giddens imposible esbozar siquiera la idea de *unión proletaria* bajo una sola idea. Esto se debe a que al interior mismo del proletariado lo que resuenan son múltiples voces y choques que claman distintas necesidades, de ahí que la consigna del *Manifiesto* “trabajadores del mundo unidos” quede *fuera de lugar* en la sociedad del riesgo que describe Giddens. Por contrapartida, “los beneficiosos cambios sociales exigen la utilización del poder diferencial que poseen únicamente los privilegiados. Además, muchos cambios beneficiosos se dan de manera inintencionada”¹⁰⁶. Este *poder diferencial* no se encuentra en las clases oprimidas, sino que corresponde a individuos o grupos especialmente *capacitados*, poseedores de conocimientos, es esta condición la que los instala en “posiciones de poder, que pueden colocarlo al servicio de intereses parciales”¹⁰⁷. En este sentido, la política en la sociedad del riesgo prescindiría de la lucha de clases, con lo cual la política sería un proceso de *acumulación de competencias* que ostentan los sectores técnicamente privilegiados, en un proceso que no busca la diferenciación de clases. Este esquema de competencias y capacidades que reemplaza las necesidades permite estrechar el poder diferencial que posee la clase, la que se promociona desde los ideales de igualdad.

El *poder del riesgo* se obtiene de conformidad con un *saber del riesgo*, de acuerdo con esto es que “algunas personas o grupos están más prontamente capacitados que otros para la apropiación del conocimiento especializado”¹⁰⁸. Siguiendo el argumento de Giddens, el poder de los privilegiados es una forma de apropiación de saber, el cual no corresponde a un poder de clase homogéneo, sino que más bien corresponde a una *capacidad* basada en el conocimiento especializado cuyo reparto no se encuentra hecho de modo igualitario. La adquisición de competencias, habilidades, capacidades y conocimientos, en definitiva, la posesión de un *saber-poder* del riesgo son decisivos para la política social, lo que explicaría varias de las disposiciones actuales. Es en este sentido que se requiere de una nueva clase de sujetos “dirigentes” que son los *expertos* que van a copar la política contemporánea, que son validados por las capacidades técnicas adquiridas de acuerdo con un patrón científico que ha sido trazado de ante mano. Giddens deja el gobierno frente al riesgo y la política en general en manos del saber experto, del cual él mismo participa como sociólogo, ya que todas las decisiones deben estar abaladas por comités de expertos que se sobreponen a la realidad social.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Ibíd.* 51.

¹⁰⁸ *Ibíd.* 59.

Por otra parte, las “*políticas emancipatorias* tienen que ir unidas a las *políticas de vida*, o a las *políticas de autorrealización*”¹⁰⁹. Esto significa que las políticas de emancipación van a ser aquellas que buscan la liberación de las desigualdades humanas, teniendo en cuenta la imposibilidad de la unidad debido a los intereses diferenciados de los humanos. Consiguientemente, si quieren producir un efecto estas políticas deben vincularse, o más bien deben subsumirse, en las *políticas de vida* o *autorrealización*, esta es una política individual en donde los otros son anexos a *mi vida*. En base a esta línea argumentativa Giddens concluye que al no haber un *otro* no hay enfrentamiento posible, por lo que la política ya no tendría que ver con la lucha ni con el enfrentamiento, sino por el contrario, la política supondría la satisfacción de los intereses del individuo en concordancia con la organización global de estos intereses. La modernidad, en este sentido, ofrece diversas oportunidades globales que “son la verdadera condición para formas de autorrealización individual”, cuestión que permite “minimizar los riesgos de graves consecuencias”¹¹⁰.

El problema para Giddens no tiene que ver con la explotación ni tampoco con la dominación, dicho de otro modo, para el sociólogo la política se trata del cómo enfrentamos individualmente los riesgos según una *política de vida* que reemplaza la *política emancipadora*, lo que se realiza a partir del reconocimiento de los riesgos globales y todo el aparato teórico y práctico que despliega. Son estos últimos los que tienen la capacidad de provocar grandes efectos catastróficos como las guerras, la crisis medioambiental, las hambrunas, la inestabilidad de los mercados, etc. Nos encontramos ante una “modernidad univerzalizadora”¹¹¹ cuyo impacto tiene un carácter global, de aquí que -como ya hemos mencionado- su avance comporta beneficios, pero también amenazas que se ciernen sobre el planeta en su conjunto. Los peligros y la reflexividad que mira hacia el futuro pueden romper la barrera de lo local asentándose globalmente, y es en este punto donde Giddens imbrica el individuo con lo global: “las tendencias globalizadoras de la modernidad son simultáneamente extensivas e intensivas porque conectan a los individuos, a los sistemas de gran escala como parte de una compleja dialéctica de cambio, tanto en los polos locales como globales”¹¹².

La posición de Giddens es la de buscar un modo de control entre el apocalipsis y su conjura, que juega dentro de los *marcos del riesgo* matizando las oportunidades que genera como soporte de la acumulación de capital y las formas de regulación que sobre el capitalismo realiza. Es así como se reconstruye la modernidad, a partir de una “tercera vía” que intenta conjurar las potencias destructivas liberadas por el mago que piensa que es posible reencausar las fuerza que fluyen. Este programa se conjunta con el enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen

¹⁰⁹ Ibíd. 146.

¹¹⁰ Ibíd. 148.

¹¹¹ Ibíd. 163.

¹¹² Ibíd. 164, 165.

y Martha Nussbaum, el cual va a ser el punto de partida para producir la perspectiva de la vulnerabilidad social, cuestión que veremos en la tercera parte de esta investigación.

2.4 Covid-19 y democratización del riesgo.¹¹³

El 24 de febrero el Viceministro de Salud iraní Iraj Harirchi se refería en conferencia de prensa al Covid-19 afirmando: “este es un virus democrático”¹¹⁴. Esta formulación que se ha sucedido en muchos de los discursos gubernamentales acerca del virus está lejos de ser insólita, cuenta ya con su pequeña trayectoria: a mediados de la década de 1980 el sociólogo Ulrich Beck, en un libro clave para la sociología de fines del siglo pasado titulado *La Sociedad del Riesgo* había formulado la democratización que producía la exposición cada vez mayor a riesgos de tipo globales; Beck caracterizaba así el panorama de la modernidad avanzada: “*la miseria es jerárquica, el smog es democrático*”¹¹⁵. Con esta diferencia Beck intentaba mover el foco de atención desde la amenaza de la pobreza visible e identificable y se adelantaba a retratar el riesgo como invisible y difuso, el énfasis lo ponemos en la operación por medio de la cual se disuelve la sociedad organizada en clases, es así como en la consigna “*todos estamos expuestos al riesgo*”, ese *todos* “*disuelve*” la lucha de clases.

Esta consideración del riesgo democrático es una afirmación producida en el contexto de separación entre países del primer y el tercer mundo, aplicable a los lugares en que funcionó un Estado de bienestar, o en que persisten las condiciones materiales para establecer esta categorización, que no roza si quiera la realidad de la población de los países devastados por el capitalismo. En esta separación y obturación del tercer mundo respecto del primero, descansa este ejercicio de cambio de paradigma que considera el riesgo como democrático, y lo hace sobre la base de un programa que intenta convencernos de la repartición de los riesgos de la modernidad *universalizados e igualitariamente*. Detrás de la afirmación que motiva la lectura del riesgo en su proliferación *democrática*, Beck va a interpretar en este movimiento un cambio de paradigma en el capitalismo contemporáneo en donde más que seguir el esquema centrado en la *producción de riquezas*, como ya hemos visto, funcionaría con un modelo de *producción de riesgos*. Este desplazamiento modificaría la condición diferenciadora producida al interior de la sociedad estructurada en clases, la que, por el efecto *igualador* en la consideración del riesgo, según esta sociología, terminaría por disolver finalmente la lucha de clases, como mencionamos en los apartados precedentes.

¹¹³ Este apartado es un extracto con modificaciones de una nota publicada bajo el título “*Pandemic Management as a Globalitarian Coup*”, en el Newsletter del European Group For Study of Deviance and Social Control (2019): 11- 16.

¹¹⁴ “Iran: “este es un virus democrático” dice el viceministro de salud diagnosticado por coronavirus”, *Ruptly*, acceso 10 de octubre de 2021, <https://ruptly.tv/es/videos/20200225-069>.

¹¹⁵ Beck, *La Sociedad del Riesgo*, 42.

No es difícil darse cuenta que el pensamiento de Beck y el discurso democratizador asumido por la gestión gubernamental de la pandemia no son capaces de sostener dicha democratización ni tampoco el fin de la lucha de clases por distintas razones: en primer lugar, no integra en su esquema las politizaciones y luchas que ha desencadenado las series de resistencias al modelo *neoextractivista* del capitalismo avanzado, el que se convierte en el principal motor de la producción del riesgo. Hay que mencionar que las luchas del tercer mundo han sido negadas y suplantadas por demandas “ecológicas” de mercado (aunque no toda ecología es una demanda de mercado), provocando una tendencia a la invisibilización y la separación, por ejemplo, de las disputas indígenas y territoriales locales contra las transnacionales, que si bien no responderían totalmente a la lógica moderna de clase si presenta múltiples tensiones, conflictividades y antagonismos con el capitalismo global. En segundo lugar, aunque el reparto de la enfermedad del coronavirus de momento afecta a todos por igual, sin embargo, la condición diferenciada de la cura, la inoculación, la prevención y la precaución, son muestra de la segmentación que el tratamiento de la enfermedad realiza. En tercer lugar, las medidas como la cuarentena fueron altamente diferenciada, el ejemplo extremo es la ciudad de Santiago de Chile, en donde se declaró al inicio de la emergencia la cuarentena sanitaria únicamente en 6 de las 32 comunas que componen la ciudad (justo las 6 comunas que concentran la riqueza de la región) llevándose a cabo un modelo de cuarentena de clase; además la clase trabajadora no pudo parar sus actividades, exponiéndose obligatoriamente a la enfermedad día a día sumado a la amenaza constante de perder el trabajo si es que no se presentaban, lo que obligó a aceptar condiciones de riesgo constante. En cuarto lugar, la institución del teletrabajo o trabajo a distancia realizada por medio de leyes aprobadas durante el estado de excepción sanitario, sin discusión alguna, impone un régimen de explotación sin precedentes y sin respuesta.

Además de lo anterior, la idea del reparto del virus se encuentra muy lejos de afectar democráticamente a la población, la disposición técnica del virus deja morir a los cuerpos viejos y enfermos, arrojando a la muerte al *segmento improductivo* de la sociedad y, por otra parte, protege y salva a la población joven productiva; el anhelo apocalíptico repartido en partes iguales de la sociología del riesgo sigue sin cumplirse. El proyecto biopolítico neoliberal mira al futuro desde un *revival* eugenésico, empujando a los viejos hacia la muerte, borrando el pasado y deshaciendo la memoria.

2.5 El riesgo afirmativo.

Niklas Luhmann, teniendo en cuenta la elaboración social en torno al riesgo que realizan Ulrich Beck y Anthony Giddens, va a mover nuevamente el foco del problema del riesgo en la modernidad abriendo la posibilidad de una comprensión distinta sobre él que podríamos calificar como una sociología *afirmativa* del riesgo, enfrentándose a la consideración negativa que tienen del concepto los otros autores mencionados y para quienes el riesgo se entiende principalmente

como amenaza. En su libro *La Sociología del Riesgo* Niklas Luhmann va a intentar deshacerse de la carga negativa que el *tono apocalíptico* le ha impregnado al riesgo planteando lo siguiente: “después de que los prejuicios y la parcialidad en contra del capitalismo han declinado, la sociología encuentra aquí otra oportunidad de dar contenido nuevo a su antigua función, a saber: alarmar a la sociedad”¹¹⁶.

La posición de Luhmann respecto del riesgo es *afirmativa* puesto que busca afianzar el concepto partiendo de un cambio de concepción en el tratamiento de la “desgracia”, la “amenaza” y la “alarma” en la sociedad, para desde ahí inclinar hacia otro lado el eje en torno al cual giraba el riesgo rescatando su “potencial crítico”, y con esto apartándose de la función alarmista de la sociología. Esto no quiere decir que Luhmann niegue la *moderna producción de amenazas* que afectan al mundo, sino que su interés tiene que ver con indagar cuáles son las formas de enfrentar las desgracias que afectan a lo social, y, por otra parte, cuáles son las consideraciones y los problemas que acarrea esta mirada.

El contexto en el que nos encontramos es el de en una época en que los elementos que conformaban, possibilitaban, conjuraban y protegían al ser humano del peligro y los riesgos, como eran la magia o la religión, se encuentran en absoluta retirada; siendo estos desplazados y reemplazados por ideas modernas del tratamiento del riesgo como, por ejemplo, la previsión realizada a contar de la racionalización y el cálculo de las amenazas. Con esto se reemplaza el problema de la *excepcionalidad cosmológica* de la desgracia y su fundamento teológico por la *normalización y generalización* de la amenaza agrupada en el riesgo. El cambio de foco en la consideración de la desgracia desde lo *acontecimental* hacia lo *trivial* tiene grandes consecuencias en la disposición del ser humano frente al peligro y a las amenazas, la retirada de la religión supone un tratamiento secularizado del riesgo en donde la pregunta no es ¿quién nos protege del peligro? sino, por el contrario, la pregunta que surge con la modernidad es más bien ¿cómo controlamos los riesgos? La concepción de la protección frente al peligro daba cuenta de un contacto del humano con el exterior caracterizado por su pasividad; por el contrario, el paradigma moderno va a procurar la intervención activa del ser humano sobre las fuentes de la desgracia, por lo que “está a la vista la pregunta por su control o por lo menos la pregunta por el manejo relativamente racional de los riesgos”¹¹⁷. Esto nos hace pensar que modernamente no podemos separar el surgimiento de las técnicas gubernamentales como la estadística, el cálculo de probabilidades, la medicina, etc. de la moderna idea de riesgo, ya que todas estas técnicas gubernamentales van a ser encarnadas por la policía, cuya función va a ser regular y normalizar la relación con los riesgos.

¹¹⁶ Luhmann, *Sociología del riesgo*, 27.

¹¹⁷ Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, 479.

El fondo del riesgo, nos explica Luhmann, va más allá de la mera calculabilidad de la relación entre costos y beneficios que puede provocar, es menester considerar “[la decisión de] alcanzar ciertas ventajas cuando se pone en juego (se arriesga) algo”¹¹⁸. Lo que está en juego no es la relación de costos y beneficios, sino que la *previsión* de los factores que determinan un cierto resultado; el verdadero cálculo no tiene que ver con la pérdida o la ganancia, más bien tiene que ver con las posibilidades, es decir un cálculo que en las posibilidades se precipita hacia el futuro. De lo anterior Luhmann establece una diferencia entre la sociedad medieval cristiana y la modernidad secularizada en virtud del reemplazo del dispositivo de la *confesión* por el moderno principio de la *previsión*. En este sentido, la confesión “había procurado conducir al pecador por todos los medios al arrepentimiento”¹¹⁹, es decir, el acto presente de la confesión es un acto que persigue, a través del arrepentimiento, expiar la acción pasada, que puede ser tan antigua como el mismo *pecado original*. El dispositivo del riesgo, en cambio, invierte la ecuación generando “un programa de reducción al mínimo del arrepentimiento; en todo caso, de *una posición inconsistente en el curso del tiempo*: primero así, luego de otro modo. De cualquier manera, entonces, se trata de un valor temporal”¹²⁰. El riesgo al invertir el esquema de la confesión basado en el miedo reemplaza el mecanismo utilizado por la inquisición, sostenido en la acción minuciosa indagatoria en vistas de la acción pasada consumada en el pecado, por un mecanismo que demanda la reducción del arrepentimiento al mínimo en la idea de la *previsión*.

En la modernidad -y esto es lo que determina la figura del emprendedor como veremos más adelante- para realizar cualquier empresa lo que se exige es una conciencia que se haya despojado del dispositivo de arrepentimiento más no de la culpa como deuda, o que a lo menos funcione desde un mecanismo eficaz de *sustitutibilidad inmediata* del arrepentimiento, porque la moderna disposición al riesgo exige la constante toma de decisiones diversas e incluso contradictorias, por lo que cada decisión del individuo deberá tomarse con el mínimo de arrepentimiento. La estructura de la decisión ligada al riesgo no se hace en vistas de un pasado, sino que en vistas a un porvenir que exige nuevas y rápidas decisiones. Hay en el riesgo, como en sus conceptos asociados de *aseguramiento*, *cálculo de probabilidades*, *factor de riesgo*, *previsión*, un intento por lograr un *efecto inmunizador* de las decisiones, aunque “determinada” decisión puede no funcionar como se pensaba. El fallo permite la acumulación de una *experiencia* convertida en cifra, la que será almacenada en una base de datos, ofreciéndonos expectativas de que a futuro puede minimizarse el fracaso¹²¹. La experiencia es, desde esta perspectiva, un proceso de acumulación de información para lo que viene, en donde la posibilidad del cálculo racional es un motivo de análisis para el futuro.

¹¹⁸ Luhmann, *Sociología del riesgo*, 31.

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ *Ibíd.* 32.

2.6 Dualismo riesgo-seguridad

Prestando atención el método de la observación, Luhmann va a proponer que, aun cuando el riesgo sea una disposición al futuro el sentido común falla puesto que tiende a oponer binariamente riesgo y seguridad; afirmar, por ejemplo, que “*la decisión de no enfrentar ciertos riesgos en pro de obtener seguridad*” sería una afirmación falsa, pues en el momento de la decisión lo que elegimos es siempre el riesgo, incluso una decisión conservadora se encuentra incluida ya como una posición de riesgo. La seguridad es la extensión del riesgo, la seguridad no es su opuesto, sino que es pura relación al riesgo: “el concepto de riesgo se refiere a su aspiración de alcanzar la seguridad y la precisión numérica de la dimensión de lo razonablemente alcanzable”¹²². La seguridad, para Luhmann, no es más que un concepto referencial que permite abordar la problemática del riesgo, ya que la *oposición* de la seguridad al riesgo únicamente permite afirmar el valor de este; es así como la calculabilidad de todas las decisiones es siempre realizada desde el punto de vista de su riesgo. Asistimos a la *subsunción* de la seguridad por el riesgo, con lo cual se reviste a este último de un carácter *universal* que se extiende a la población que en sus acciones va a presentar siempre una *probabilidad de riesgo*.

Desde la racionalización del riesgo se afirma que “el riesgo solo se reduce con riesgo”¹²³, esto quiere decir que no es la seguridad aquello que conjura el riesgo, dado que la administración de este se hace afrontando nuevos y variados riesgos. Existe, por lo tanto, una prolongación del riesgo que toma en consideración “la relación entre riesgos previstos y aceptados, por una parte, y riesgos imprevistos, por otra”¹²⁴. El seguro como dispositivo no brinda seguridad, inversamente, es aquello que da pie y que nos impulsa hacia el riesgo, “los seguros no crean la seguridad de que la desgracia no ocurrirá -solo garantizan que no se modificaran las circunstancias patrimoniales del afectado”¹²⁵. La potencia de la decisión es la que permite apostar en la *empresa de la vida*; proveerse de un seguro es lo que nos permite decidir y emprender, quien no posee un seguro ante el riesgo se encontrará arrojado a la plena incertidumbre, por lo que “todos los peligros contra los que uno podría asegurarse se transforman en riesgo”¹²⁶

Comprendido que el binomio riesgo-seguridad establece la *subsunción diferenciada de la seguridad en el riesgo*, Luhmann va a explorar otro binomio que se encuentra en las consideraciones comunes y que se expresa en el nexo entre el riesgo y el peligro. El peligro, nos menciona Luhmann, se produce desde el exterior, viene dado desde afuera, nos impacta; dicho de otro modo, el riesgo se produce en el interior del sujeto y se concreta con la decisión: en definitiva, asumir el riesgo exige asumir una responsabilidad. Para afrontar un determinado riesgo se

¹²² *Ibíd.* 56.

¹²³ *Ibíd.* 39.

¹²⁴ *Ibíd.* 253.

¹²⁵ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, (Bs. Aires: Paidós, 1997), 135-136.

¹²⁶ *Ibíd.*, 137.

requiere de una estrategia, pero principalmente se necesita del desarrollo de *capacidades* para enfrentar los retos de la vida; sin el desarrollo de una capacidad no hay riesgo, debido a que ahí reina el peligro:

El peligro no tiene autor: solo tiene causas y víctimas. El riesgo tiene siempre un responsable, alguien a quien hacerle reproches o al menos plantearle exigencias. La razón de ser del esquema riesgo-peligro no es la eliminación de la inseguridad sino la gestión del riesgo, un cierto *risk management*.¹²⁷

Aquello que se está cuajando al introducir la idea de responsabilidad es el desplazamiento de lo colectivo como modo de protección social ante las amenazas por un dispositivo del riesgo que, al poner en el centro las *capacidades* que permiten conjurarlo, lo que hace es traspasar al sujeto individual la responsabilidad de los riesgos y, con ello, produce una forma que traslada a la persona el modo de hacerse cargo de ellos y su vulnerabilidad. Por otro lado, esta responsabilidad sobre los riesgos exige poseer un saber acerca de ellos, en donde:

La experiencia práctica nos enseña que ocurre más bien lo contrario: mientras más se sabe, más se constituye una conciencia del riesgo. Mientras más racionalmente se calcule y mientras más complejo sea el cálculo, de más aspectos nos percataremos, y con ellos vendrá mayor incertidumbre en cuanto al riesgo y, consecuentemente, más riesgo.¹²⁸

Lo que está en juego acá no es la oferta de seguridad, sino más bien el control de los riesgos; nos referimos con esto a una producción del riesgo en la que está implicada su administración eficaz. En definitiva, de lo que se trata es de *la mejor gestión del riesgo*, y es en este punto donde se produce el cruce entre la sociedad del riesgo y la sociedad de control.

Como hemos visto, “en las sociedades más antiguas, lo que se marca es más bien el peligro, mientras que en la sociedad moderna lo marcado ha sido, hasta hace poco, más bien el riesgo. Porque de lo que se trata aquí es siempre de la mejor utilización de las oportunidades”¹²⁹. Luhmann con esto asume una postura similar a la de los economistas liberales de la primera mitad del siglo XX, ya que de lo que se trata acá es de *enfrentarse a los riesgos* en función de la gestión adecuada de los mismos, lo que significa abrirse al campo de las *oportunidades* ya que “al aceptar los riesgos se ganan oportunidades que, en otro caso se escaparían [por lo que] descubrir riesgos es descubrir oportunidades”¹³⁰. El *risk management* persigue la oportunidad que nos brinda el futuro, no intenta predecirlo, tampoco anticiparlo, sino que busca *sacar ventaja del futuro* asumiendo el riesgo; se trata de innovar, lo que “no es un esfuerzo por la repetición de lo que ya somos y tenemos, sino que, por la novedad, por eso el pensamiento del riesgo, así entendido,

¹²⁷ Jesús Martínez, “Pensar el riesgo. En diálogo con Luhmann”, *Cuadernos electrónicos de filosofía y derecho*, N° 21 (2010), 164.

¹²⁸ Luhmann, *Sociología del riesgo*, 41.

¹²⁹ *Ibíd.* 39.

¹³⁰ *Ibíd.* 65.

apunta a una teoría de la creatividad”¹³¹. El riesgo es aquello que nos marca el camino hacia la creatividad y la innovación, conceptos que el pensamiento neoliberal va a explotar.

Al igual que lo que sucede con la seguridad, nos encontramos ante una nueva *subsunción*, en este caso la del peligro en el riesgo. Esta integración hace que en el proceso de aseguramiento en contra del peligro lo que comparece es un movimiento que va desde la externalización de la amenaza hacia su internalización; no tiene que ver con la forma de la afectación, de manera contraria, tiene que ver con la decisión interna al sujeto. A diferencia de las sociedades antiguas que estaban arrojadas hacia el peligro, caracterizadas por el temor y la dependencia de su afuera, las sociedades modernas interiorizan la amenaza a modo de riesgo: el valor de la tecnificación es, por una parte, conjurar el peligro, y, por otra, extender y universalizar el riesgo. El peligro es lo que nos afecta desde fuera, ante él solo queda protegerse, encomendarse y esperar; ante el riesgo (dada la entrada de la decisión y la responsabilidad individual) nos queda generar capacidades para tramitar, distribuir y racionalizar los riesgos, en una palabra, nos cabe *gestionarlos*. En este contexto, debemos desechar el peligro para gobernar los riesgos desde la incorporación de dispositivos de prevención ante las amenazas. Con esto nos referimos a la necesidad de una producción de dispositivos que permitan una preparación contra daños futuros que no son seguros sino que probables.

Lo central en la sociedad del riesgo, cuestión que nos interesa destacar, es la transformación de la temporalidad que modifica las estructuras sociales impactando principalmente a la evaluación del riesgo. El problema en este punto es la imposibilidad de realizar una evaluación objetiva del riesgo ya que este solo puede ser evaluado posteriormente a la decisión, estableciendo una variabilidad de la producción de un determinado daño. La evaluación distendida en el tiempo no se comprende igual que la decisión aplicada al presente, “dicho de otra manera, parte de lo riesgoso del riesgo es que la evaluación varía con el tiempo”¹³². Lo importante para nosotros tiene que ver con la proliferación de alternativas de decisión: el riesgo subsume al peligro, lo que hace que finalmente las condiciones de daño o fortuna dependan de una tecnificación de la decisión que surge del análisis de factores de riesgo, y, por sobre todo, de la *individualización* que se hace cargo de la decisión; así pues, todos debemos ser un poco expertos y, si no lo somos, debemos confiar en quienes lo son. De esta manera, el peligro provocado por la naturaleza es reemplazado por los escenarios internos que provoca la propia decisión. Luhmann va a insistir que el papel de las aseguradoras es la de un dispositivo que transforma “los peligros en riesgo, precisamente en el riesgo de no haberse asegurado”¹³³.

¹³¹ Martínez, “Pensar el riesgo. En diálogo con Luhmann”, 177.

¹³² Luhmann, *Sociología del riesgo*, 49.

¹³³ *Ibíd.* 51.

Como referíamos antes, en la medida que enfrentamos riesgos ganamos oportunidades. Lo principal de este esquema del riesgo universalizado es que provoca una actitud activa o pasiva al interior del riesgo; como resultado de esto, la estructura sociológica normaliza los riesgos al hacerlos parte del “todo de lo social” como modo de determinación individual en la que estos riesgos son absorbidos y asumidos por los sujetos en una especie de multiplicación infinitesimal de las decisiones que el individuo toma. En este movimiento el riesgo se transforma en una estructura que sobrepasa al individuo; el enlace entre riesgo e individuo es el lugar en el que abunda la amenaza: dado que el esquema universal es impuesto al sujeto desde fuera, este va a generar una ilusión en la decisión, circunscribiendo a condiciones estructurales la decisión por el riesgo, cuestión que él mismo sujeto ha provocado. En consecuencia, “la ideología liberal contiene así un programa cubierto para el cambio de la sociedad hacia el riesgo”¹³⁴, lo que al igual que sucede con la idea de libertad, como veremos en el próximo capítulo, va a ser uno de los elementos de control neoliberal en la sociedad regida por el riesgo.

Por una parte, la idea de una sociedad que persigue el control y el gobierno de los riesgos nos lleva obligatoriamente a preguntarnos por aquellos dispositivos que propiciaron esta concepción moderna del gobierno del riesgo, desde donde surgen algunas preguntas como: ¿Cuáles son los saberes que el gobierno va a integrar para procurar controlar los riesgos? ¿Cuáles son las acciones principales en el ámbito del gobierno que propiciaron esta intervención sobre los riesgos? ¿Qué instituciones requiere y qué poderes moviliza para la gestión del riesgo? Además de estas preguntas, el riesgo, al ser un concepto afirmativo que introduce la idea de oportunidades, va a demandar una revisión de las concepciones de extracción de beneficio del riesgo, lo que nos exige adentrarnos en la economía liberal moderna que va a realizar una serie de consideraciones respecto de las oportunidades, la empresa y el emprendedor, desde donde vemos la diagramación de un plan que va a exceder lo económico para convertirse en un dispositivo de intervención de lo social, que es aquello que va a caracterizar al neoliberalismo.

¹³⁴ *Ibíd.* 65.

CAPÍTULO II. ECONOMÍA DEL RIESGO.

El asunto de las drogas resulta irresistible, pues es mucho el dinero que se puede ganar. Y si bien es peligroso, el peligro es todavía mayor si no intervenimos nosotros. Por lo menos, nuestra intervención es garantía de una mejor organización, con lo que los riesgos disminuyen. El dedicarnos a los narcóticos no es tan malo, después de todo, pues debe existir un control, una protección, una organización. No podemos dejar que cada uno haga lo que le dé la gana. La anarquía nunca ha sido beneficiosa.

Frank Falcone, *El Padrino*.

La importancia de abordar la relación entre riesgo y economía radica en que fue precisamente la economía política, identificada con las ideas liberales, quien fue capaz de realizar un vuelco en 180° a la noción de riesgo. La idea de riesgo, como pudimos apreciar en el capítulo anterior, emergió en los albores de la modernidad junto con el auge y disputa del comercio marítimo desde el siglo XV en adelante en Europa, donde lo que primaba era entender el riesgo entendido básicamente desde su acepción de amenaza por lo que la preocupación por el riesgo producía la demanda de seguridad. En este contexto, el desarrollo del seguro como instrumento paliativo del riesgo corresponde a una forma lucrativa de administración de las amenazas; sin embargo, esta economía del riesgo no es capaz de desprenderse totalmente de la forma negativa que adopta el riesgo, cuyo sentido estaba dominado por la idea de daño y amenaza. Es con el inicio de la economía liberal, profundizada por la *teoría de los juegos* a mediados del siglo XVIII, que va a comenzar un viraje en el modo de comprender los riesgos desde la economía, pasando de tener un carácter negativo a una forma afirmativa que asumirá los riesgos como la posibilidad de engendrar beneficios económicos.

La preocupación por el riesgo afirmativo es indisociable de la definición de un tipo de sujeto específico del liberalismo: el *emprendedor* o *empresario*¹, a quien podemos encontrar en autores *protoliberales* como Richard Cantillon en el siglo XVIII, o propiamente liberales como John Stuart Mill o William Stanley Jevons a finales del siglo XIX; pero no será hasta el siglo XX, con la irrupción de economistas como Frank Knight y Joseph Schumpeter, que el emprendedor va a saltar al centro de la escena económica y social, convirtiéndose en un personaje central de la trama neoliberal. La conexión entre el riesgo y el beneficio encarnada en el personaje económico del *emprendedor* va a desbordar los límites de la economía para definir una forma de subjetivación específica del capitalismo contemporáneo, basada en el manejo de los riesgos y su disposición a la incertidumbre como disposición general de los sujetos ante los modos de vida que produce el modelo neoliberal.

¹ Utilizamos los conceptos de “emprendedor” y “empresario” como sinónimos.

Revisar la idea de riesgo como el núcleo desde donde se arma la dimensión subjetiva neoliberal contemporánea desde la figura del emprendedor nos permitirá comprender la formación de uno de los conceptos centrales que determina la condición que permite enfrentar la *vulnerabilidad social*, que estudiaremos a fondo en la tercera parte de la tesis. Si la vulnerabilidad social, en términos simples, se define por *la capacidad de enfrentar determinados riesgos*, uno de los factores que va a diagramar la posibilidad de sortear dichos riesgos, en virtud de esta idea, se encuentra en la *capacidad de emprendimiento* de los sectores vulnerables. La capacidad para transformar los riesgos en *oportunidades* es lo que va a marcar un aspecto importante dentro de los *grados de vulnerabilidad* que puede presentar una persona o población. De este modo, para definir la capacidad de enfrentar las amenazas que impactan como forma de la vulnerabilidad, será importante tener en cuenta la disposición expresada en la *inclinación al riesgo* o la *aversión al riesgo* que presenta el individuo, actitudes que abordaremos en los apartados siguientes. Teniendo en cuenta este giro, cabe entonces preguntarse: ¿Qué implicancias tiene el ingreso del riesgo a las consideraciones económicas? ¿Cómo surge esta relación entre riesgo y emprendedor?

1 La emergencia del emprendedor.

A diferencia de lo que se suele pensar, la emergencia de la figura del emprendedor o el empresario no nació con la *economía del libre mercado* de finales del siglo X sino que esta idea se encuentra presente ya en los albores mismos del pensamiento liberal. Para comprender esta emergencia debemos remitirnos a Richard Cantillon, economista irlandés radicado en Francia quien escribió a mediados de la primera mitad del siglo XVIII un texto titulado *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, escrito en 1734 y publicado en 1755. Llama la atención que este ensayo contiene pasajes que adelantan en varios aspectos la teoría liberal de Adam Smith, y que fueron escritos casi medio siglo antes que se publicara en 1776 *La riqueza de las naciones*. El *Ensayo* de Cantillon fue uno de los escritos de economía política más referenciados en su tiempo y tal es su relevancia que, por ejemplo, “Turgot lo relacionaba con Montesquieu, Hume, Quesnay y Gournay como uno de los grandes escritores que había sobrepasado a su predecesor Melon”², tal como nos indica Friedrich Hayek, en su artículo de 1931 “*Richard Cantillon: una presentación*”. El texto de Cantillon fue citado por los más importantes economistas de la época como François Quesnay y el mismo Adam Smith, y sin embargo, por extrañas razones, su fama se extinguió durante el siglo XIX pasando al más absoluto olvido hasta que William Stanley Jevons rescató su obra considerando el *Ensayo* como uno de los libros más importantes para la

² Friedrich Hayek, “Richard Cantillon: una presentación”, *The Journal of Libertarian Studies* 7, nº 2 (1985), acceso 10 de octubre de 2021, <https://mises.org/es/library/richard-cantillon-una-presentacion>

economía política³, dando un segundo renacer al texto y convirtiéndolo en estratégico para muchos de los economistas liberales de la primera mitad del siglo XX.

Cantillon junto a William Petty, precursor de la estadística, van a ser dos de las figuras más sobresalientes de la economía política irlandesa. Tal y como lo retratan Ekelund y Hébert en la *Historia de la Teoría Económica y su Método*: “fueron figuras de transición: ambos tenían un pie en la época mercantilista y otro en la época liberal que iba a seguirla”⁴. Cantillon fue pionero en abordar elementos fundamentales para la economía moderna, introduciendo el concepto de población en la economía mucho antes que Thomas Malthus; es uno de los primeros en explicar el fenómeno de localización de las ciudades y las capitales en conformidad con el sistema de producción; fue un adelantado al definir el funcionamiento del mercado y las fluctuaciones del proceso de la oferta y sus precios, y también en establecer la importancia de la circulación del dinero y la mercancía. Pero por sobre todo, para el caso que nos compete, destaca por introducir y desarrollar el concepto de *entrepreneur* entendido como *emprendedor o empresario*, que será de aquí en más una figura central del proceso económico.

Para Cantillon, al igual que Smith y los pensadores liberales, la actividad económica se basa en la *competencia* entendida sin los eufemismos en que se nos presenta hoy en día, sino que, por el contrario, esta encarna la más directa y feroz rivalidad por la adquisición de clientela, estimulada por la incertidumbre y por la amenaza a de la *bancarrota*⁵. Teniendo presente lo anterior es que Richard Cantillon introdujo el término *entrepreneur* de la siguiente manera: “sólo el príncipe y los propietarios de las tierras viven con independencia; todas las demás clases y todos los habitantes están contratados o son empresarios”⁶. Siguiendo esta afirmación es posible advertir que para el autor la división de clases no se realiza respecto de la relación monetaria o de la ganancia, sino que la diferencia radica en la condición de seguridad o incertidumbre otorgada por el salario y el beneficio, es decir, por la dependencia o independencia que se tiene respecto de las ganancias; por este motivo, “los empresarios viven, por decirlo así, de ingresos inciertos, y todos los demás cuentan con ingresos ciertos durante el tiempo que de ellos gozan, aunque sus funciones y su rango sean muy desiguales...”⁷. El poseer un salario fijo, o no, es aquello que determina *su* pertenencia a una clase, pero, por sobretodo, va a definir un *régimen de certidumbre* puesto que ya sea miembro de la corte o del ejército o el más bajo empleado asalariado, se

³ William Jevons, *Richard “Cantillon and the Nationality of Political Economy”*, *Liberty Found*, edición en PDF, acceso 10 de octubre de 2021, <http://files.libertyfund.org/econtalk/CantillonNature/SingleChaps/Jevons.pdf>.

⁴ Robert Ekelund y Robert Hebert, *Historia de la teoría económica y de su método* (México: McGraw-Hill/Interamericana Editores, 2006), 77.

⁵ Richard Cantillon, *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 42.

⁶ *Ibíd.* 36, 37.

⁷ *Ibíd.* 43.

encontrará en esta clase *dependiente y asegurada*; el resto, cuya ganancia es incierta y producto de la actividad desvinculada, corresponderá al grupo de los *emprendedores* independientes:

Todos los demás son empresarios, y ya se establezcan con un capital para desenvolver su empresa, o bien sean empresarios de su propio trabajo, sin fondos de ninguna clase, pueden ser considerados como viviendo de un modo incierto; los mendigos mismos y los ladrones son "empresarios" de esta naturaleza.⁸

Dicho de otra forma, para Cantillon no son las cantidades materiales del ingreso las que determinan la pertenencia a una determinada clase, sino la cualidad del ingreso; al igual que los economistas clásicos que lo secundarán, no tiene en cuenta las condiciones materiales ni las riquezas o miserias pues todas quedan dentro de la dimensión estructural que otorga la *seguridad* del salario. En este sentido, la distinción de clases es una diferencia de modo que reproduce una indistinción material. Lo mismo sucede con las disposiciones actuales del modelo neoliberal: al expandir la idea de emprendimiento al total de la población tienen la intención de indistinguir a la población en la categoría de empresario, ya sea el dueño de una cadena de supermercados o una persona que vende golosinas en el metro ambas hoy se encuentran dentro de la misma categoría de emprendedor. Esta es la operación neoliberal que instala una subjetividad que va a desembocar en la idea de capital humano, cuestión que abordaremos en la Segunda Parte de esta investigación.

Más allá de esta descripción estratégica que realiza una borradora de las diferencias materiales, la figura específica del emprendedor va a ser para Cantillon la del comerciante. Por consiguiente, el emprendedor se va a caracterizar por ser "la persona que paga un cierto precio para revender un producto a un precio incierto, por ende, tomando decisiones acerca de la obtención y el uso de recursos, y admitiendo consecuentemente el riesgo en el emprendimiento"⁹. Es conforme al riesgo que se configuran las posibilidades de ganancia del emprendedor, siendo el factor de riesgo el que va a determinar el beneficio y el interés que se va a obtener por los productos y mercancías.

En términos generales el emprendedor es un especulador o, dicho de otro modo, un operador de negocios que compra a un precio conocido para vender a un precio desconocido en el mercado, para quien el manejo del riesgo es un factor clave para su ganancia¹⁰. En este sentido, empresario y riesgo se encuentran unidos por un lazo indisoluble, en donde la noción de riesgo

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.* 41.

¹⁰ Tal como se plantea en el Ensayo de Cantillon: "Pagan así, por ellos un precio cierto, según el del lugar donde compran, revendiéndolos al por mayor, o al menudeo, a un precio incierto. Estos empresarios son los comerciantes, al por mayor, de lana y cereales, los panaderos, carniceros, artesanos y mercaderes de toda especie que compran artículos alimenticios y materias primas del campo, para elaborarlos y revenderlos gradualmente, a medida que los habitantes los necesitan". *Ibíd.* 41.

es la que va a incubar el “espíritu de la época”. El emprendedor no es un agente externo al mercado, sino que se encuentra al interior de este:

Estableceré, pues, el principio de que los propietarios de tierras son los únicos individuos naturalmente independientes en un Estado; que todas las clases restantes son dependientes, ya sean empresarios o asalariados, y que todo el trueque y la circulación del Estado se realiza por mediación de estos empresarios.¹¹

Es decir, tanto la incertidumbre como la más pura inclinación a la competencia son los componentes fundamentales de la circulación de mercancías y del mercado. Queda claro que para Cantillon los requisitos necesarios para entrar en la clase empresarial son mínimos, poniéndose en evidencia que los empresarios *van y vienen* dependiendo de las vicisitudes del mercado por lo que “la esencia de la actividad empresarial consiste en la asunción del riesgo”¹². La caracterización de Cantillon anticipa un siglo y medio los planteamientos de Frank Knight sobre las nociones de riesgo e incertidumbre unidas a la definición de empresario, y se establece mucho antes que Muhammad Yunus introdujera el microfinanciamiento y la capacidad de emprendimiento al interior de las poblaciones vulnerables. Cantillon fue un banquero adelantado que propuso de forma clara y sin aspavientos en el amanecer del pensamiento liberal la introducción en la economía de un personaje tan importante como es el emprendedor. Evidentemente, es el pensamiento económico político del irlandés el que inspiró las consideraciones acerca del emprendimiento que desde hace un par de décadas hemos visto desplegarse a todo nivel.

Resulta curioso que el “hombre misterioso” de la economía -como lo describe la biografía escrita por Antoin Murphy llamada *Richard Cantillon: Entrepreneur and Economist*- haya pasado desapercibido al igual que su obra -que permaneció oculta durante gran parte del siglo XIX- pese a ser uno de los precursores de la economía política y cuyo instinto audaz en los negocios le haya permitido acuñar uno de los conceptos más importantes no solo para la economía sino que también para la gestión de lo social durante el siglo XX y el siglo XXI, y que, aun así, las referencias a sus obras sean mínimas.

Varias pueden ser las explicaciones de este olvido: una de ellas es su adhesión al pensamiento fisiócrata, el que sería abandonado y desprestigiado muy fuertemente durante el siglo XIX; otra explicación es que su pensamiento, por quedar entre del mercantilismo y el liberalismo, sumado a la aparición del pensamiento de Adam Smith, haya terminado por quedar obturado. Pero la *rareza* rodea no solo la obra de Cantillon -que fue publicada en París con un sello de un librero de Londres cuestión que resulta extraña para la época- sino que también resulta enigmática su vida. Richard Cantillon debe su fortuna a su práctica como usurero, quien se caracterizaba por ser

¹¹ *Ibíd.* 45.

¹² Ekelund y Hebert, *Historia de la teoría económica y de su método*, 85.

un banquero oportunista y un gran especulador, amasando su gran riqueza por el aprovechamiento especulativo de la gran burbuja económica que se produjo en Francia entre 1717-1720¹³. Especialmente, en términos biográficos, llama la atención las circunstancias de su muerte, conforme al relato que realiza Henry Higgs en 1881:

El lunes 14 de mayo de 1734, Richard Cantillon se trasladó por Londres a casa de su amigo Garvan en Middle Temple y a una casa en Queen Square, Westminster, donde cenó y le dejaron en su portal a las diez de la noche. Según las declaraciones de su sirviente al día siguiente, “durante aproximadamente las tres semanas últimas su amo había tomado la llave de la puerta de la calle y la había llevado a su dormitorio y (el examinado) cree que su razón para hacerlo era algún incidente que había tenido con un sirviente despedido tres semanas antes. Esa última noche dejó la llave, junto con su reloj, abajo en la sala y cree que se debió a que se le [había ordenado] a este examinado a ir por la mañana temprano a comprar un palco de la ópera, porque le dio indicaciones para ese fin (...) su amo la noche anterior (...) se desvistió en la sala como era usual, tomó su vela y libro y se fue a la cama poco después y dijo a este examinado que iba a leer. [Parece que esta era su costumbre habitual]. Primero se supuso que Cantillon se quedó dormido con la vela encendida e incendió la casa por accidente. Pero pronto quedaron claros los hechos que dejaban pocas dudas de que el sirviente despedido, Joseph Denier, *alias* Le Blanc, entró en la casa por la noche con la complicidad de los sirvientes (tres hombres y dos doncellas) y, tras asesinar y robar a su antiguo amo, incendiaron la casa.¹⁴

Richard Cantillon fue degollado, apuñalado y quemado en su casa de Londres; esta historia constata una vez más la oscuridad, la violencia y la villanía que rodean a las “grandes” ideas. Hay en Cantillon “una especie de grandeza escalofriante o deplorable”¹⁵ que constituyen posiblemente su misterio; los signos de la *infamia* cubrieron al personaje que propuso el concepto *emprendedor* como parte fundamental de la economía política. Cabe aquí recordar a Foucault, quien nos sugiere que “fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas”¹⁶. El asesinato, la mentira, el complot, la usura, la codicia, el engaño, la traición son medios que, aunque complejos y engorrosos, justificarían para este tipo de sujetos infames el logro de sus fines. Pero en este caso la infamia es doble, puesto que como personaje infame no solo se borra su villanía, sino que también la infamia borra al personaje dejándolo sin fama, perdido en la historia, en el olvido, así solo persiste el concepto de emprendedor, de ahí que haya una suerte de *infamiliar* que resuena en la familiaridad del concepto de emprendedor, irrumpe así lo *siniestro* en la disposición del hombre-empresa, haciéndolo partícipe de la *historia universal de la infamia*.

¹³ A esta burbuja especulativa se le conoce como “burbuja de Mississippi”, al respecto véase Alasdair Macleod, “John Law y la burbuja de Mississippi: 300 años después”, *Mises Wire*, acceso 10 de octubre de 2021, <https://mises.org/es/wire/john-law-y-la-burbuja-de-mississippi-300-anos-despues>.

¹⁴ Friedrich Hayek, “Richard Cantillon: una presentación”. *The Journal of Libertarian Studies* 7, n° 2 (1985), acceso el 10 de octubre de 2021. <https://mises.org/es/library/richard-cantillon-una-presentacion>.

¹⁵ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (Bs. Aires: Altamira, 1996), 124.

¹⁶ Michel Foucault, *La Verdad y las Formas Jurídicas* (Barcelona: Gedisa, 1996) 16.

2 Riesgo, incertidumbre y beneficio.

Para quienes se encuentran fuera del campo de la economía el nombre de Frank Knight resulta por lo general desconocido; pese a su falta de protagonismo, los aportes que Knight hizo para el desarrollo de la economía de libre mercado y sus consideraciones “*sociales*” son determinantes. La figura de Frank Knight es capital para la definición de la línea de pensamiento que va a tomar la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago, incluso es él quien va a impregnar el sello distintivo de dicha escuela, que dirigió por casi dos décadas de manera alternada con Jacob Viner. Como plantea James Buchanan, Knight se caracterizó por ser un “*Economist as philosopher, not economist as scientist*”¹⁷, cuestión que le viene dada por sus estudios doctorales de filosofía y con los que abrió el campo de la economía norteamericana a consideraciones antropológicas, más allá del ámbito netamente científico. Knight fue maestro de los más destacados economistas de la Escuela de Chicago que dieron consistencia práctica a las políticas neoliberales, como Milton Friedman y George Stigler, entre otros.

El libro más importante del “*viejo magnífico*” -como lo apodaban en Chicago- es *Riesgo, Incertidumbre y Beneficio* que corresponde a su tesis doctoral en filosofía realizada en 1916 y publicada en 1921. En este libro Knight realiza un trabajo de desambiguación en torno a los conceptos de *riesgo* e *incertidumbre*, de donde emerge el personaje central que va a determinar la trama neoliberal que referíamos antes con Cantillon como es el emprendedor o empresario. El rotulo de emprendedor para Knight, a diferencia de lo que planteaba Cantillon, se encuentra restringido a ciertos hombres de empresa caracterizados, como veremos, por su disposición al riesgo. Aunque de momento el emprendimiento es considerado como signo exclusivo de ciertos hombres, vale la pena recoger el planteamiento de Knight ya que va a centrar su caracterización en torno al riesgo y a la incertidumbre, lo que va a ser crucial para la construcción de una idea afirmativa del riesgo en lo económico, pero también en la definición de la empresa como capacidad humana que luego definirá la subjetividad neoliberal, que va a ser ampliada a todos los niveles sociales como veremos más adelante. Es alrededor de la idea de *emprendedor* sobre la que se va a construir la idea de *sujeto de éxito* del capitalismo contemporáneo, y también va a ser el personaje que simbolizará la idea de *prosperidad* como promesa de la política social-económica neoliberal frente a la vulnerabilidad ante el riesgo.

Para poder caracterizar la idea de emprendedor Knight va a realizar una distinción entre la noción de *riesgo* y de *incertidumbre* -que habían sido tomadas como sinónimos por los economistas clásicos como Cantillon, Smith, Ricardo, Stuart Mill, entre otros- induciendo con esto al error en las interpretaciones en los análisis económicos. El director de la Escuela de

¹⁷ Pierre-Charles Pradier y David Teira Serrano, “Frank Knight y los positivistas” (2002), en *Enfoques filosófico-metodológicos en economía*, ed. por González, Wenceslao, et. al, Universidad Europea de Madrid, 2002, edición en PDF, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://www2.uned.es/personal/dteira/docs/knight.pdf>.

Chicago va a comenzar su estudio intentando responder a dos problemas fundamentales de la economía preguntándose en primer lugar ¿cómo se genera el beneficio (*profit*)?, y posteriormente, derivada de esta se pregunta, ¿cuál es el rol en la producción del beneficio por parte del empresario, y qué lo hace distinto al rol del capitalista? El camino para responder a estas interrogantes llevará a Knight a explorar la labor del *empresario* y cómo esta labor se encuentra asociada con el riesgo y la incertidumbre.

Para poder responder estas preguntas, en primer lugar, se debe tener en cuenta el problema de la obtención del beneficio dentro del capital; según Knight, “los antiguos economistas ingleses empleaban el término *beneficio (profit)* para designar la renta del propietario de un negocio, que era considerado esencialmente como un inversor”¹⁸. El beneficio, tal y como lo entienden los economistas clásicos, es la ganancia obtenida de la inversión puesta por el propietario del capital, de ahí que la ganancia obtenida se explicaba por la cantidad de inversión que pone el capitalista en una determinada empresa. El juego de la producción de beneficio del capital tenía que ver para los economistas clásicos con la magnitud de la inversión, lo que se traducía como: a *mayor inversión mayor ganancia*; a través de esta fórmula se desechaba cualquier otro factor en la producción de beneficio. A Knight esta explicación no le resultaba en lo absoluto satisfactoria dado que el nivel de ganancia no siempre es correlativo a la inversión, esto explica que se puede invertir mucho dinero en una empresa fracasada, de la misma manera en que se puede invertir poco en una empresa exitosa. Por esto es que lo relativo al beneficio no debe buscarse solamente en la capacidad de inversión sino que deben ser considerados otros elementos que, sumados a la inversión, permitan explicar el beneficio económico. Es en este sentido que Knight va a rescatar la idea de empresario, situándolo en el centro de la generación de beneficio entendiendo que:

El productor asume la responsabilidad de pronosticar los gustos del consumidor. En segundo lugar, el trabajo de pronosticar y al mismo tiempo una gran parte de la dirección y regulación técnica de la producción están aún más concentrados en una clase limitada de productores y nos encontramos con el nuevo funcionario económico, *el empresario*.¹⁹

El *sujeto empresarial* se distingue del *inversor* (quien representa la imagen clásica del capitalista) principalmente en que es este último quien posee el capital para financiar la empresa; el *emprendedor*, en cambio, es quien dentro de la producción de capital se va a abocar a la labor de proyectar hacia el futuro la empresa, “interpretando” (produciendo) en primer lugar las necesidades de los consumidores. La labor del emprendedor no es menor ya que su trabajo volcado hacia el futuro le compete una responsabilidad fundamental en la empresa, haciendo que su acción sobrepase y complejice el modelo que basaba el desarrollo de la empresa exclusivamente en el modelo de inversión de capital. Al integrar la *proyección* dentro del esquema

¹⁸ Frank Knight, *Riesgo, Incertidumbre y Beneficio*, (Madrid: Aguilar, 1947), 176.

¹⁹ *Ibíd.* 316.

que posibilita el beneficio, Knight no está pensando desde una concepción pura y simplemente económica sino que tiene en mente una consideración antropológica, que es desde donde va a explicar la disposición humana a la empresa. Esta se resume en que “el interés principal del hombre en la vida es, después de todo, encontrar la vida interesante, que es una cosa muy diferente de consumir simplemente una cantidad máxima de riqueza”²⁰. Es precisamente esta idea de *vida interesante* la que pre trama la disposición a la empresa, puesto que el interés del hombre se encontraría ligado al hacer en la acción, pero la cuestión no es tan simple ya que “todo lo que el hombre planea y ejecuta implica incertidumbre”²¹. Resulta interesante esta concepción antropológica dado que va a ser ella quien da pie a una consideración del humano abierto hacia el futuro que busca dominar y controlar la incertidumbre a partir de su empresa. Es en la disposición al futuro, del hombre que valora la vida interesante, que para Knight se haga necesario establecer una clara distinción entre riesgo e incertidumbre.

Como ya hemos mencionado, antes de las reflexiones de Frank Knight los conceptos de riesgo e incertidumbre en economía se presentaban como sinónimos, sus definiciones estaban caracterizadas por la ambigüedad y por la falta de rigor a la hora de ser incluida en los análisis económicos. Para el economista de Chicago era necesario demarcar la diferencia de ambos términos ya que “la incertidumbre debe ser tomada en un sentido radicalmente distinto de la noción familiar del riesgo, del cual nunca ha sido propiamente separada”²². El padre de la Escuela de Chicago se aventura a establecer una diferencia entre ambos conceptos al afirmar que “una incertidumbre *mensurable*, o *riesgo* propio, tal como emplearemos este término, es tan diferente de una *inmedible* que, en efecto, no es de ningún modo incertidumbre. De acuerdo con esto, restringiremos el término *incertidumbre* a los casos de tipo no cuantitativo”²³. El rasgo distintivo entre *incertidumbre* y *riesgo* se encuentra en la posibilidad de medición, es decir, el *riesgo* es aquello susceptible de ser calculado en sus posibilidades a futuro; la medida se encuentra del lado del *riesgo*. En cambio, la *incertidumbre* esta del lado de lo *inmedible*, los efectos de la acción riesgosa se encuentran agrupadas y clasificadas dentro de escalas de posibilidades, las que son de cierta manera conocidas “ya sea mediante el cálculo a priori o partiendo de estadísticas de la experiencia pasada”²⁴. La *incertidumbre*, a diferencia del riesgo, se comprende de modo diferente debido a que la acción ante la incertidumbre no tiene precedentes, no existe clasificación de los hechos ni sus posibilidades, por lo que es imposible el recurso a la experiencia pasada “porque la situación que se presenta es en alto grado única”²⁵. La incertidumbre es aquello que se presenta por primera vez, y es en su reiteración que puede ser susceptible de clasificación ingresando a la

²⁰ Ibid. 330.

²¹ Ibid. 145.

²² Ibid. 17.

²³ Ibid. 18.

²⁴ Ibid. 209.

²⁵ Ibid. 215.

dimensión del cálculo y la estadística, en esta entrada se hace conocido, generándose con ello las posibilidades que caen dentro del plano de la seguridad, permitiendo que se aloje al interior de la idea de riesgo. Solo cuando se percibe el riesgo, para Knight se percibe su anverso que es la seguridad.

A Knight le interesa el problema de la incertidumbre esencialmente en términos de la introducción del *azar* en la economía en vista de que “es difícil pensar en un azar en los negocios con respecto al cual sea posible, sin limitaciones, calcular de antemano la proporción de distribución entre los diferentes resultados posibles. Esto debe ser tratado, en todo caso, por la tabulación de los resultados de experiencia”²⁶. De esta afirmación es posible desprender que el *azar* en los negocios no existe debido a que la acción económica se enmarca en una serie de posibilidades ya establecidas, sean de éxito o de fracaso; es así como se afirma que el *azar* está del lado del riesgo, es una posibilidad medida al interior del riesgo ya que inevitablemente se cae de un lado o del otro del canto de la espada. Según lo que plantea Knight, tenemos un conocimiento de las posibilidades que el *azar* abre; a diferencia de esta, la incertidumbre es la presencia de *lo indeterminado* sobre la que es imposible realizar un cálculo. En la incertidumbre no contamos con un conocimiento *a priori* o estadístico que nos permitan asegurar un resultado ante su irrupción, y es por esta razón que al riesgo se le relaciona el seguro y a la incertidumbre no. El riesgo se da cuando se han estabilizado las posibilidades de un acontecimiento y podemos conocer sus efectos, sean beneficiosos o perjudiciales. El riesgo como posibilidad nunca pierde, siempre es riguroso.

Cabe preguntarse entonces: ¿Hacia donde nos quiere llevar Knight al hacer ingresar la distinción entre riesgo e incertidumbre a partir de la mensurabilidad enlazada con el beneficio? La intención de Knight al definir la incertidumbre desde la resta a la cuantificación de posibilidades, y por lo mismo una acción imposible de asegurar, es instalar la idea que el beneficio obtenido en condiciones de *incertidumbre* deben ser mucho mayores a las que se obtienen en condiciones de riesgo. De este modo, el trabajo del empresario se asocia a la incertidumbre siendo la acción de emprender (como un modo de vérselas con la incertidumbre) el principio motor de la ganancia. Es en base al provecho provocado en la acción en el contexto de incertidumbre que el emprendedor se coloca por sobre el inversor. “El empresario, más que reducir la incertidumbre, asegura y garantiza una renta al dudoso o tímido y cuya actividad es prestar servicios productivos por una remuneración fija, esto es, el empresario es quien asegura a los propietarios de servicios productivos contra la incertidumbre y fluctuación de sus rentas”²⁷. El empresario, así entendido, es la *punta de lanza* del proceso económico, una especie de conquistador que se embarca hacia la

²⁶ *Ibíd.* 215.

²⁷ Ignasi Brunet y Armando Alarcón, “Teorías sobre la figura del emprendedor”, *Papers: revista de sociología*, n° 73 (2004): 93, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://raco.cat/index.php/Papers/article/view/25785>.

incertidumbre para enfrentarla. ¿Hasta cuándo? Hasta que la regularidad de las respuestas de la acción sea susceptible de objetivarse, de regularse en la forma calculada del riesgo, lugar desde donde se abrirá la puerta a los inversores más cautos y que por consiguiente percibirán menores ganancias.

La propuesta de Knight, quien era conocido por ser un gran polemista, sin duda era arriesgada, ya que describía desde su propuesta antropológica el rol del emprendedor como el de alguien que se presenta ante el abismo del futuro sin cable de seguridad, “en las condiciones de conocimiento y certidumbre perfectos estos empleados serían simples obreros, que realizarían una tarea puramente rutinaria, sin responsabilidad de ninguna clase, al nivel de los hombres ocupados en operaciones mecánicas”²⁸; ahora bien, la labor del emprendedor de Knight no se realiza en condiciones de certidumbre, por lo que no corresponde a un simple trabajador. Pero esta disposición al futuro no solo la hace el emprendedor, sino que también la hace el inversor principal, quien debe estar dispuesto a someterse a esta condición de incertidumbre, es así que “el empresario, casi por necesidad, debe aportar algún capital y el propietario de los bienes empleados en un negocio difícilmente puede verse libre de todo riesgo y responsabilidad”²⁹. La inclusión del emprendedor como parte fundamental de la producción de riquezas está abierta al futuro y la incertidumbre, sin embargo, la idea de Knight no resulta ser del todo clara para muchos economistas, esto porque al hacer ingresar la dimensión del *azar* y la *suerte* en el acto de emprender no resulta en nada beneficioso, e incluso lo que haría sería multiplicar los riesgos incontrolables.

Los planteamientos económico-filosóficos de Knight van a tener un impacto en la posterior construcción del sujeto capitalista en su devenir empresa. El paso que da Knight es osado y fundamental para sentar las bases de la producción de una subjetividad neoliberal que se basa en la idea de empresa; es en estos planteamientos que el hombre debe igualarse a la empresa, lo que quiere decir que debe estar abierto a la incertidumbre de los negocios como una actualización del *héroe* dispuesto a la exterioridad de la *tyché*. La operación que realiza Knight supera el ámbito de los negocios, su concepción antropológica del hombre-empresa va a pretramar la moderna *condición de la acción humana neoliberal* desde donde se fragua la idea de *empresario de sí* que va a trabajar Foucault, teniendo como soporte la *Teoría del Capital Humano* de Gary Becker.

El movimiento sutil, y a la vez radical, de reemplazar la figura del capitalista inversor por la de este capitalista emprendedor en el centro de la producción de beneficio tiene varias consecuencias: en primer lugar, la producción de beneficio no se hace solamente por el capital

²⁸ Knight, *Riesgo, Incertidumbre y Beneficio*, 239.

²⁹ *Ibíd.* 271.

material que se imprime, sino que hace ingresar lo inmaterial por medio de la figura del emprendedor, instalando habilidades, capacidades y competencias nuevas a las que poseía la representación del capitalista clásico. En segundo lugar, la concepción antropológica de la que se deriva la idea de *hombre empresa*, en reemplazo del *homo oeconomicus* (quien tiene en vista la ganancia por el cálculo entre trabajo y beneficio), permite la puesta en escena del *emprendedor* que no se restringe a quienes poseen el capital para invertir. Es este argumento el que permitirá ampliar la consideración del empresario como *un modo de ser* extendido a toda la población, el que a diferencia del planteamiento de Cantillon va a eliminar la diferencia de clases, promocionando la igualdad de las personas frente al emprendimiento. Por último, la idea afirmativa de aceptación de la incertidumbre y el control de los riesgos, como productor del beneficio y la ganancia, provocarán el ascenso del emprendedor como el personaje que va a dominar la escena económica y social.

3 Riesgo e innovación.

Si hablamos de emprendimiento no podemos dejar de mencionar a Joseph Schumpeter, economista austriaco de la llamada “tercera generación”, quien fuera Ministro de Hacienda de Austria antes que los nazis tomaran el control del país. Schumpeter hizo carrera en Estados Unidos imprimiendo su sello a la Escuela de Economía de la Universidad de Harvard, convirtiéndose en una figura análoga a lo que Knight fue para la Escuela de Chicago. Schumpeter, siguiendo los lineamientos neoclásicos en la economía, destacó por revitalizar la *teoría del desarrollo económico* cuyas ideas principales fueron planteadas en 1911 en el libro publicado con el título *Teoría del desenvolvimiento económico*. Es en el contexto del *desarrollo* como modelo fundamental para comprender la política económica que dominó el siglo XX que va a aparecer el denominado *espíritu emprendedor*, posicionándose sobre el fin del siglo XX y principios del siglo XXI. Al igual que Knight, Schumpeter se vale de la noción de riesgo para explicar una función determinante en la conformación del sujeto emprendedor que es modulada por la noción de *innovación*. Ambos economistas coinciden en que el emprendedor opera como punta de lanza del proceso de extracción de beneficio económico en el proceso de producción de capital, sin embargo, pese a esta coincidencia de base las diferencias entre ambos son importantes.

La tesis de Schumpeter planteada en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia* publicado en 1942 es una crítica al estancamiento producido por el dominio del modelo de seguridad en la economía, que a juicio del austriaco bloquea el vínculo al riesgo que la economía capitalista debe procurar mantener:

El capitalismo es, por naturaleza, una forma o método de transformación económica y no solamente no es jamás estacionario sí no que no puede serlo nunca...El impulso fundamental que pone en movimiento a la máquina

capitalista procede de los nuevos bienes de consumo cómo los nuevos métodos de producción y transporte, pero nuevos mercados cómo la nueva forma de organización industrial que crea la empresa capitalista.³⁰

En consecuencia, el desarrollo es “la base para la reinterpretación de un proceso vital que había sido excluido de la corriente principal del análisis económico por el planteamiento estático del equilibrio general”³¹. Ese proceso vital es llevado a cabo por el emprendimiento, que es el centro catalizador del desarrollo económico; por consiguiente, solo reactivando la función de la *empresa humana* es posible establecer un desarrollo económico eficaz. Para salir de la inercia y el estancamiento que produce la seguridad económica hay que romper la corriente circular de la economía, buscando así lo nuevo.

Hay que señalar que el capitalismo que propone Schumpeter, conforme a las formas de gestión que procuran la estabilidad institucional retrocede ante las resoluciones de los mercados, es así como el capitalismo debe operar la destrucción de las estructuras que le anteceden, por medio de un proceso que va a llamar “*destrucción creadora*”, que es la esencia del desarrollo económico frente a la perturbación de la *corriente circular* que consiste en la repetición de lo ya hecho. Teniendo en cuenta este movimiento, Schumpeter va a poner la acción comercial y productiva por sobre el consumo pasivo, es en dicho contexto que emerge la figura del empresario:

La función de empresario consiste en reformar o revolucionar el sistema de producción, explotando un invento, o, de una manera más general, una movilidad técnica no experimentada para producir una mercancía nueva o una mercancía antigua por un método nuevo, para abrir una nueva fuente de provisión de materias primas o una nueva salida para los productos, para reorganizar una industria, etc.³²

Este papel *revolucionario* y creativo al interior del sistema de producción no debemos confundirlo con la labor que realiza el *inventor*, dado que el emprendedor es quien produce las condiciones de explotación sobre los inventos y las nuevas mercancías, además de actualizar viejas ideas modificando sus contextos con el fin de propiciar el beneficio. Dicho de otro modo, el emprendedor es quien produce el valor. En palabras del propio Schumpeter, la labor del empresario “consiste en lograr realizaciones”³³; de esta forma, la figura del emprendedor debe separarse del saber para constituirse en una pragmática, ya que:

No es el conocimiento lo que importa, sino el solucionar con éxito la tarea *sui generis* de poner en práctica un método no probado (puede que no haya, y a menudo no hay, ninguna novedad científica implicada de ningún modo, e incluso si hubiera alguna implicada, no haría que la naturaleza del proceso fuera diferente).³⁴

³⁰ Joseph Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia. Tomo I* (España: Ediciones Folio, 1996), 121.

³¹ Ekelund y Hebert, *Historia de la teoría económica y de su método*, 602.

³² Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia (Tomo I)*, 181.

³³ *Ibíd.* 181

³⁴ Joseph Schumpeter, “*La inestabilidad del capitalismo*” en *Ensayos de Joseph A. Schumpeter* (Barcelona: Oikos-Tau. 1996), 67.

La singularidad del emprendedor que describe Schumpeter se distingue del inventor, como veíamos, pero también se distingue del terrateniente, del capitalista, del inversor e incluso del trabajador³⁵. El emprendedor “puede ser cualquiera de estas cosas, pero si lo es, es por casualidad más que por naturaleza de la función”³⁶. En otras palabras, la función empresarial, para Schumpeter, no se encuentra determinada por la riqueza personal, ya que puede surgir de forma accidental, de donde se desarrolla una ventaja práctica. La diferencia de la función del empresario con cualquier otra función al interior del proceso productivo, ya sea del gerente de la empresa o un trabajador, está en la diferencia de modo en que realiza su trabajo. La división del trabajo que va a realizar Schumpeter distingue a dos grupos: por una parte, están quienes realizan un *trabajo rutinario*, como el gerente y el trabajador; y, por otra, el trabajo del emprendedor, quien lo hace *innovando*, es decir, generando nuevas formas de acción que se deberán implementar en la empresa. Ante la repetición que produce el trabajo rutinario, el emprendedor aporta con la movilidad de la innovación, impidiendo con esto el estancamiento; en este sentido, el emprendedor debe ser considerado como un verdadero “*man of action*”.

La característica del emprendedor es la “irracionalidad” en su actuar, a diferencia del *homo oeconomicus* “que compara resultados probables con la de su utilidad del esfuerzo y alcanza a su debido tiempo un punto de equilibrio más allá del cual no desea pasar”³⁷. De esta manera, el *homo oeconomicus* realiza su acción teniendo en consideración la ecuación de *costo-beneficio*; por el contrario, el emprendedor de Schumpeter es una especie de guerrero irracional cuyo impulso es el de innovar, no por una condición hedonista, sino que por una disposición a la destrucción creativa:

El emprendedor schumpeteriano persigue, en palabras del autor, una posición social poderosa, el placer de sentirse independiente y superior a los demás, el impulso de lucha y conquista constante y la satisfacción de crear. Y es irracional también porque las innovaciones que incorpora no surgen de un proceso de estudio riguroso, sino de su propia intuición.³⁸

Como advertíamos, la misión del empresario schumpeteriano es la de llevar a cabo la destrucción de lo viejo por medio de nuevas combinaciones: el trabajo de *destrucción creativa* es aquello que origina la ganancia del empresario, su beneficio solo existe en la medida en que es capaz de generar un desequilibrio del continuum económico con éxito. En función de este principio se deben compensar los gastos, los que Schumpeter entiende como los “desembolso que debe realizar el empresario directa o indirectamente en la producción. A ello debe añadirse un salario apropiado por el trabajo realizado por el empresario, una renta adecuada por cualquier

³⁵ Ekelund y Hebert, *Historia de la teoría económica y de su método*, 604.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Joseph Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 101.

³⁸ Cristian Alonso y Eduardo Fracchia, “El emprendedor schumpeteriano aportes a la teoría económica moderna”, *Anales Asociación Argentina de Economía Política* (2009): 6, acceso 10 de octubre de 2021, https://www.academia.edu/14413162/EL_EMPRENDEDOR_SCHUMPETERIANO.

tierra que pueda pertenecerle, y finalmente un premio por el riesgo”³⁹. Para Schumpeter, la labor del empresario, por ser de alto riesgo, debe ser valorada y pagada como corresponde. A diferencia de Cantillon y al igual que Knight, para Schumpeter “los empresarios no forman una clase social, en el sentido técnico, aunque lleguen a ser apreciados por su capacidad en una sociedad capitalista”⁴⁰.

Se refuerza aquí una idea importante que atraviesa nuestra investigación, esta es que el empresario es una especie de sujeto que releva en una sola disposición la división de clases; por tanto, la idea de empresario es uno de los elementos más importantes que va a propiciar el pregón de la conjura de la lucha de clases. Es sobre esta idea de la subsunción de las clases en figura única del empresario que se pretende eliminar la contradicción y el enfrentamiento al interior del capital. Esto lo veremos de manera detenida en el capítulo acerca de la vulnerabilidad social.

El empresario por medio de la *destrucción creativa* no solo rompe con el equilibrio, sino que produce el desarrollo económico; la ganancia de este no se da por los juegos de equilibrio o de intercambio de equivalencias, sino que se generan en la destrucción de lo que había para propiciar lo nuevo, rompiendo la *inercia circular* del proceso económico. El riesgo está en provocar la ruptura, la crisis. Estas ideas son las que darán pie a la *economía de shock* que va a llevar al extremo Milton Friedman después de ejecutado el *golpe de Estado* en Chile y que le servirán para la obtención del Premio Nobel de Economía.

4 La aversión al riesgo.

La operación liberal que instala en el centro al empresario por sobre la figura del capitalista inversor que había dominado la escena económica del siglo XVIII y XIX, transforma al empresario en el *sujeto virtuoso* del capitalismo contemporáneo en el marco del desarrollo económico. Es en esta transformación que va a tomar fuerza la idea de *aversión al riesgo* para explicar una disposición subjetiva que se forma alrededor de la empresa, impactando en las consideraciones e intervenciones que se producen en el ámbito de lo social, llegando a definir la pobreza, la vulnerabilidad y la riqueza. La aversión al riesgo se va a convertir en un factor decisivo que se ha de corregir en los individuos, como disposición a regular a todo nivel social. Como pudimos apreciar en los postulados de Knight, toda acción humana implica incertidumbre, de ahí que la economía contemporánea no pueda pensarse sin definir la disposición al riesgo de los agentes que participan de ella: *aversión* o *atracción* al riesgo están íntimamente ligadas y van a definir la inclinación del sujeto hacia la seguridad o hacia el riesgo. El problema de la aversión al riesgo tiene una larga data, y al igual que la mayoría de los conceptos que construyen los cimientos

³⁹ Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico*, 135.

⁴⁰ Ekelund y Hebert, *Historia de la teoría económica y de su método*, 604.

del pensamiento liberal se produce en el siglo XVIII en los albores de la economía política. En términos simples, la aversión al riesgo se suele explicar por medio del ejemplo que considera la posición que una persona adopta frente al juego de la lotería. El juego en sí nos presenta dos posibilidades: una es la de apostar a aquel juego que nos permite obtener un menor beneficio, pero nos asegura mayores posibilidades de ganar; la otra es apostar a la opción que nos permita ganar una cantidad considerablemente superior de dinero, pero que nos presenta mayores posibilidades de perder. Conforme a la opción que elija la persona notaremos la disposición al riesgo que esta tiene: de quien se inclina por la opción más segura, pero con menos ganancia, se dirá que su elección revela una *aversión al riesgo*; en cambio, quien opta por la alternativa que genera mayores ganancias, se revela en su *atracción por el riesgo*.⁴¹

La introducción del factor del riesgo y la incertidumbre, que hemos visto desde el pensamiento económico político de Cantillon, Knight y Schumpeter, va a influir en el pensamiento neoliberal contemporáneo y en la consideración de lo social que recoge el neoliberalismo. Notoriamente influenciado por los planteamientos sobre el riesgo y el empresario de estos economistas, el Premio Nobel de Economía del año 1992 Gary Becker, perteneciente a la Escuela de Chicago, va a integrar la idea de *aversión al riesgo* a su teoría económica. Becker se caracterizó por integrar elementos generalmente “excluidos” de las ideas de los economistas liberales clásicos, como son las minorías, los presos y la pobreza, identificando en estos sectores procesos microeconómicos que va a incluir dentro del proceso de capitalización. Siguiendo estas ideas, el Premio Nobel va a tener en cuenta para la construcción de su famosa *teoría del capital humano* no solo la idea de riesgo, sino que especialmente la *aversión al riesgo* como componente fundamental de esta. En el artículo titulado “*Crimen y Castigo: un enfoque económico*” publicado en 1974, texto clave para la *criminología económica o economía delictual*, Gary Becker se pregunta en su estudio por aquello que mueve a las personas a cometer un delito; ante esta pregunta, el enfoque económico tradicional, nos dice Becker, está basado en la teoría de la *elección económica*, lo que se plantea en los siguientes términos: “una persona comete un delito si la utilidad esperada para él excede la utilidad que podría obtener usando su tiempo y otros recursos en otras actividades”⁴². A diferencia de esta respuesta, la tesis acerca de la *opción por el delito* de Becker no se explica desde la idea de beneficio, sino que se hace a partir de la idea de *racionalidad económica* ubicada en la decisión e inclinación del delincuente en función de distintos factores, y no exclusivamente el de la ganancia. Gary Becker lo explica así:

⁴¹ La *teoría del juego* y la *aversión al riesgo* no es cosa reciente, podemos remontarla al siglo XVIII a partir del surgimiento de las *matemáticas aplicadas* vinculadas al matemático suizo Nicolau Bernoulli, más allá de las formulaciones estadísticas de la paradoja y el juego de probabilidades, nos interesa poner atención en el rendimiento que de estos conceptos ha realizado las propuestas neoliberales.

⁴² Gary Becker, “Crimen y Castigo” (1974): 7, acceso 10 de octubre de 2021. http://ebour.com.ar/ensayos_meyde2/Gary%20S.%20Becker%20-%20Crimen%20y%20Castigo.pdf

Este enfoque implica que existe una función que relaciona el número de delitos cometidos por cualquier persona con su probabilidad de condena, con su castigo si es declarado culpable y con otras variables, como la renta disponible en actividades legales y otras actividades ilegales, la frecuencia de los arrestos molestos y su disposición a cometer un acto ilegal.⁴³

Es en este sentido que el delito no solo involucra una decisión (en este caso por el mal), sino que especialmente involucra una racionalidad de cálculo en términos de inversión-costos-beneficios en la que el delincuente recurre a *analizadores de riesgos* que serán fundamentales a la hora de tomar una decisión. El inicio de la actividad delictual estaría dada, para el economista neoliberal, por la racionalidad de cálculo de la actividad criminal. La delincuencia -en esto radica la propuesta criminológica-económica de Becker- solamente puede ser reducida en la medida que la racionalidad de coste y beneficio del crimen pueda ser bloqueada a partir de que, en primer lugar, los costes sean más altos y los beneficios menores, y, en segundo lugar, en la medida en que se cree una certidumbre respecto del castigo por infringir la ley. Tal como plantea el economista de la Escuela de Chicago, existe “la extendida generalización de que los delincuentes son más disuadidos por la probabilidad de condena que por el castigo cuando son condenados, implica que en el enfoque de utilidad esperada los delincuentes son tolerantes al riesgo, al menos en la región de castigos correspondiente”⁴⁴.

Lo que Becker instala como *economía del crimen* es la idea de que en cuanto se crea la certidumbre en el *delincuente* en términos que no son solo de severidad, sino que, se enmarcan dentro de la escala de probabilidad, la racionalidad que mueve al criminal a actuar hace bajar las condiciones de riesgo. Sin embargo, en la medida que existe mayor incertidumbre tiende a crecer la atracción al riesgo, puesto que también es en la incertidumbre y en la disposición al riesgo donde las ganancias son mucho mayores. En el esquema de Becker incertidumbre y riesgo van unidas. De este modo, “la frase “el delito reditúa” es entonces una implicancia de las actitudes que los delincuentes tienen hacia el riesgo y no está directamente relacionada con la eficiencia de la policía o la cantidad invertida en combatir el crimen”⁴⁵. La delincuencia produce utilidad y esta va a depender del riesgo que la actividad tenga.

5 Neoliberalismo y riesgo, un caso español.

Teniendo en cuenta los planteamientos de Knight y Schumpeter sobre el empresario, y poniéndolos en relación con la contraria idea de *aversión al riesgo* que enunciamos con la economía delictiva de Gary Becker, es posible caracterizar el uso neoliberal que se le ha dado al riesgo. Muchas han sido las fuentes económicas consultadas al respecto de la emergencia del

⁴³ *Ibíd.* 8.

⁴⁴ *Ibíd.* 9.

⁴⁵ *Ibíd.*

concepto de riesgo, y de todas ellas hubo una que llamó la atención por sobre el resto debido a que unía en sí neoliberalismo y riesgo, pero especialmente porque al corresponder a una producción de la recepción del neoliberalismo local nos permitía comprender la recepción de la concepción del riesgo por parte de los economistas neoliberales españoles y también cómo fueron recepcionadas en España estas ideas. El texto fue escrito en 1984, momento de plena expansión del neoliberalismo⁴⁶ en el mundo, y lleva por título *El poder creador del riesgo frente a los efectos paralizantes de la seguridad*, dando cuenta de las ideas de economistas del siglo XX como Hayek, Schumpeter, Friedman, entre otros. El texto corresponde al discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras presentado el 29 de octubre de 1984 por el Dr. Rafael Termes, reconocido banquero, profesor de finanzas del Instituto de Estudios Superiores de la Empresa de la Universidad de Navarra y miembro del Opus Dei. Lo que nos interesa en este texto es la posición que va a dar Termes al riesgo y cómo es recogida por el pensamiento conservador-neoliberal durante la década de 1980.

Termes, teniendo en cuenta el pensamiento de los neoliberales de la primera mitad del siglo XX, se aboca a establecer una consideración acerca del riesgo realizando una antropología que nos recuerda a la posición de Knight, en la que el riesgo y la incertidumbre son inherentes a lo humano; para Termes, “el hombre puesto en situación de riesgo es maximizador”⁴⁷. No debemos entender aquí la maximización como un proceso de simple acumulación cuantitativa, más bien se asocia a la idea de satisfacción que es aquello que permite obtener una determinada utilidad, que “depende no solo de su personal inclinación o aversión al riesgo sino también de su concreta situación de fortuna o preparación ante el infortunio”⁴⁸. De esta afirmación se puede desprender que para el autor hay dos principios que resultan cruciales a la hora de enfrentar los riesgos: uno tiene que ver con la incertidumbre que provoca el riesgo, propiciado por el azar -al igual que en el pensamiento de Knight- y el otro tiene que ver con la capacidad de hacer frente a los resultados, sean estos favorables o negativos.

⁴⁶ Milton Friedman, Premio Nobel de Economía en 1976, visitó Chile en 1975 invitado por el dictador Augusto Pinochet, a quien le presentó un plan de “shock” que contenía 10 medidas para virar radicalmente devastada economía Chilena; este es el comienzo de lo que se va a llamar el “milagro económico Chileno”, el cual antecede la adhesión a las políticas neoliberales que van a realizar los países desarrollados del mundo, convirtiendo a Chile en el primer país neoliberal del mundo, tal como advierte Perry Anderson: “Pero al final de la década, en 1979, surgió la oportunidad. En Inglaterra fue elegido el gobierno Thatcher, el primer régimen de un país capitalista avanzado públicamente empeñado en poner en práctica un programa neoliberal. Un año después, en 1980, Reagan llegó a la presidencia de los Estados Unidos. En 1982, Kohl derrotó al régimen social-liberal de Helmut Schmidt en Alemania. En 1983, en Dinamarca, Estado modelo del Bienestar escandinavo, cayó bajo el control de una coalición clara de derecha el gobierno de Schluter. Enseguida, casi todos los países del norte de Europa Occidental, con excepción de Suecia y de Austria, también viraron hacia la derecha. A partir de ahí, la ola de derechización de esos años fue ganando sustento político, más allá del que le garantizaba la crisis económica del período”. “Neoliberalismo: un balance Provisorio”, compilado por Emir Sader y Pablo Gentile en *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (Bs. Aires: CLACSO, 2003), 27.

⁴⁷ Rafael Termes, *El poder creador del riesgo* (Madrid: Unión Editorial, 1986), 54.

⁴⁸ *Ibid.*

El riesgo desde el punto de vista neoliberal es el elemento catalizador del progreso y promotor del desarrollo económico, la irrupción de los avances tecnológicos considerando la inversión en el ámbito de la investigación (I+D) así lo corroboran. Termes, altamente influenciado por las ideas de Schumpeter, va a declarar que la exposición al riesgo es aquello que impulsa el *desarrollo humano*, por lo que “una actitud favorable a la asunción de riesgos redonda en provecho de la creación y el desarrollo. Sin ella, el estancamiento es ineludible”⁴⁹. Tomando en cuenta el valor del riesgo para la posición neoliberal-conservadora es que, siguiendo el planteamiento del banquero, debe haber un distanciamiento con las formas del aseguramiento, las que corresponden simplemente al intervencionismo que realiza el Estado de bienestar en contra de la libertad individual. La secesión respecto de las formas de aseguramiento en pro del riesgo y la incertidumbre marcan no solo la distancia con el estado de bienestar, sino que, más profundamente, expresan su rechazo a las formas contractuales, privilegiando el riesgo por sobre el contrato. Para Termes, la relación contractual impide obtener beneficios en tanto esta genera la tendencia hacia la seguridad, por lo que una sociedad basada en la seguridad sería una sociedad estancada -del mismo modo como lo planteaba Schumpeter- por ello en su intención de conjurar el riesgo se produce el quietismo y la consecuente falta de desarrollo. Desde este punto de vista, el Estado de bienestar al asumir las formas de aseguramiento y asistencia social es responsable de un intervencionismo, y, por ende, del estancamiento económico, y en especial de un quietismo social, porque a través de sus políticas de aseguramiento se inhibe el emprendimiento, haciendo que las personas no se “esfuercen” por satisfacer por su propia motivación sus necesidades. Este es el discurso que ha ido desmantelando la salud pública, los derechos laborales, las pensiones, y el acceso a la educación, y que hoy vemos aparecer fuertemente contra los discursos que intentan recuperar y proponer nuevas infraestructuras sociales, como, por ejemplo, el caso de la renta básica, cuestión que actualiza el debate contra el intervencionismo estatal. Sin embargo, este discurso no funciona de la misma manera cuando, en vez de personas pobres, se trata de importantes empresas privadas que han sido salvadas a partir de la inyección de recursos públicos como son la banca o las aerolíneas, entre otras.

Conforme con el pensamiento neoliberal, las sociedades de seguridad tienen “efectos paralizantes” de los cuales el neoliberalismo busca desembarazarse. No deja de ser llamativa la lectura de Termes sobre la sociedad y la disposición de la juventud de los años 1980 frente al tema de la acumulación monetaria:

Junto a los efectos adormecedores del estado de bienestar, se ha propiciado una actitud contra el beneficio y la riqueza. Antes era respetable y bueno ganar dinero; hoy ganar dinero es malo. Hasta el punto de que el que lo gana, lejos de proclamarlo como prueba de eficacia, tiende a ocultarlo. Y las jóvenes generaciones, habiendo asimilado la idea de que el beneficio es algo vergonzoso y que los empresarios, sus mayores, son unos villanos, están

⁴⁹ *Ibíd.* 41.

construyendo una sociedad de gente cansada y aburrida, sin iniciativa y sin retos.⁵⁰

El desafío neoliberal es “reencantar” a la población de aquel “espíritu emprendedor” desvirtuado por el estado de bienestar y reencauzar a las generaciones en el lucro y el negocio. La convicción ideológica de los neoliberales parte de la valoración de la eficacia del beneficio monetario a partir del riesgo empresarial. Termes (y los neoliberales en general) “confía en que el poder creador de la libertad y la responsabilidad individual jugaran en beneficio de todos en forma mejor que pudiera hacerlo el Estado intervencionista animado de los mejores propósitos”⁵¹.

La ideología neoliberal descansa en el juicio de que la igualdad es imposible, de ahí que la motivación de la competencia es movilizadora del hombre, cuyo supuesto se da en la confianza y la fe respecto de dos valores fundamentales que son por un lado la *libertad*, concebida al modo liberal, y por otro la *responsabilidad individual*, considerados estos como la base del modelo económico social y que coinciden con las capacidades fundamentales para poder generar una vida *de frente al riesgo*, alejando al ser humano de la igualdad, el estancamiento y de la vulnerabilidad. Al igual que en la concepción del hombre-empresa, para Termes la capacidad que mueve al hombre no es el quietismo producido en un estado equilibrado, el nuevo *titán* que mueve el mundo es el emprendedor, quien a partir de procesos creativos e innovadores es capaz para resolver los problemas que le afectan, además de asumir nuevos desafíos. El empresario neoliberal puede y debe embarcarse en empresas cuyos resultados son desconocidos. El movimiento solo puede generarse en el aprovechamiento de las oportunidades, en donde la osadía y el oportunismo son los rasgos del poder maximizador del empresario, teniendo la obligatoriedad de abandonar las zonas de seguridad y convertir los riesgos en oportunidades a partir de la consolidación de un sistema eficaz de capitalización individual y la formación de capital humano.

⁵⁰ *Ibíd.* 57.

⁵¹ *Ibíd.* 46, 47.

CAPÍTULO III. GOBERNANDO EL RIESGO.

En los capítulos anteriores hemos atendido a la emergencia del concepto de riesgo desde dos vectores fundamentales para nuestro estudio, la dimensión sociológica y económica. La necesidad de hacer una revisión de los principales aspectos que caracterizan la presencia del concepto de riesgo en la modernidad se justifica ya que el *riesgo* va a ser la episteme que posibilita la producción de saberes desde donde se van a diagramar las políticas sociales durante gran parte del siglo XX hasta nuestros días, del que la vulnerabilidad va a ser en los últimos años un concepto importante. De lo que se trata entonces es de rastrear la *epistemopolítica del riesgo* (que es el resultado de la relación entre saber y poder) que van a generar los dispositivos de intervención que operan a nivel microfísico sobre los cuerpos y la población, quedando circunscritos a distintas instituciones que son atravesadas por los dispositivos de control, lo que se visualiza como un modo de gestión de los riesgos. El riesgo, así descrito, se transforma en el marco que hace posible la entrada en escena de la vulnerabilidad entendida como taxonomía que determina hoy en día lo social, y es alrededor de esta que se van a generar estrategias focalizadas de gobierno de las poblaciones. Por lo tanto, antes de sumergirnos en la noción de vulnerabilidad debemos abordar un elemento más para caracterizar de mejor manera la noción de riesgo, como es la correlación que existe entre riesgo y gubernamentalidad.

La noción de riesgo, tal como hemos podido apreciar, dista de ser un concepto nuevo, sino que tiene una larga historia asociada a las relaciones marítimo-comerciales que se remontan a mucho tiempo antes del auge occidental que tuvo en el siglo XV. Sin embargo, va a ser durante la modernidad en donde el riesgo va a cobrar mayor relevancia, expandiéndose fuera de los límites comerciales a los que se había circunscrito y convirtiéndose en un concepto que va a definir una serie de componentes que van a determinar el desarrollo técnico y una nueva forma de entender el gobierno y la gestión de las poblaciones. Para comprender cómo va a progresar la función del gobierno unido al riesgo, debemos examinar los saberes que posibilitaron en primer lugar la identificación de los riesgos y que promocionaron posteriormente su control y gestión. La tesis que manejamos en este punto es que el abandono del determinismo externo en relación con sus acciones, abrazando la “autodeterminación”, se produjo en la medida que se desarrollaron una multiplicidad de saberes que, unidos a una nueva forma de entender el gobierno, van a permitir la *secularización* del peligro y a la vez el gobierno de los riesgos. Debemos advertir que no nos referimos con esto a la preeminencia de la “autodeterminación” a la producción de los nuevos saberes y las formas de gobierno, ni viceversa, esto lo entendemos como un proceso intrincado en el que se establecen colaboraciones que determinarán finalmente la moderna disposición al riesgo. Es decir, en la medida que hay una conciencia del riesgo, se producen los dispositivos que buscan controlarlo y gobernarlo.

Debemos atender a ciertas interrogantes que surgen de esta tesis sobre el riesgo, como son: ¿Cuáles son esos saberes que modificaron la idea de riesgo y cuál es su objetivo? ¿Cómo impacta la dimensión del riesgo al concepto de gobierno en la modernidad? Y derivada de esta: ¿Qué es aquello que se pretende gobernar y cómo? Para explicar el nexo entre gobierno y riesgo debemos recurrir a conceptos que van a ser claves para la constitución de la gubernamentalidad moderna como son los de estadística, policía, seguridad y población, entre otros, y cómo estos tributan para producir concepción de mundo en que lo que está en juego es el gobierno de los sujetos en relación al riesgo.

1 Riesgo y orden moderno.

1.1 El origen de la policía.

Una de las instituciones modernas a la que debemos prestar atención para comprender la relación entre riesgo y gobierno es la *policía*. Para explicar su función, nos remitiremos a los estudios elaborados por Michel Foucault realizados en base a las investigaciones del historiador Georges Rosen; ambos autores nos permitirán caracterizar la policía en acuerdo con las categorías de población, vigilancia y saber.

A modo de advertencia, debemos señalar que cuando aludimos a la policía en la modernidad no lo hacemos en el sentido represivo, militarizado o de exterminio que han definido el actuar de los cuerpos policiales en el último siglo. Por el contrario, nos remitimos acá a su sentido más propio y primero, que tienen que ver con su sentido afirmativo -lo que no quiere decir positivo- y biopolítico – lo que no significa que tenga un carácter menos violento- que determinó su aparición en el siglo XVII y cuyas características principales tenían que ver con resguardar y procurar las condiciones necesarias para el fortalecimiento de la población, y desde ahí resguardar el enriquecimiento de la nación. Es en este sentido que la policía va a ser uno de los dispositivos que va a incorporar la idea de riesgo como aquello que se ha de controlar por medio de técnicas específicas y que va a impactar no solo al individuo, sino que a la población en su conjunto.

En *Vigilar y Castigar*, especialmente en su ya célebre capítulo *El panoptismo*, Michel Foucault va a realizar un primer acercamiento a la idea de policía al decir que esta “es un aparato que debe ser coextensivo al cuerpo social entero”¹. La policía, pese a ubicarse en el seno del Estado y a ser un aparato correlativo a la soberanía (en cuanto a sus límites y su campo de acción), hace una operación que tiene que ver con una transformación en la coextensividad del poder, la que no está hecha de conformidad con la extensión y expansión del límite soberano en términos territoriales, ya que la policía no resguarda solamente las fronteras, sino que la policía realiza un

¹ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar* (Bs. Aires: Siglo XXI, 2010), 210.

vuelco intensivo hacia la soberanía, actuando sobre sus propios límites; es decir, su intervención se hace sobre el cuerpo social, destacándose “por la minucia de los detalles de que se ocupa”². La policía, en esta mutación del ejercicio del poder, es una micropolítica del detalle que “debe actuar “sobre todo””³, en donde *ese todo* más que referirse a un control espacial, en términos de la extensión del reino, se aboca al espacio milimétrico e intensivo del cuerpo y también de las relaciones humanas. Por medio de la policía y la introducción de las nuevas técnicas se va a hacer viable realizar un control sobre cada momento del individuo. La policía, como nos dice Foucault, “es el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones, “todo lo que pasa””⁴.

A diferencia de la grandeza del poder del Estado que se reparte entre el gobierno, la jurisprudencia y el legislativo, la policía “es lo infinitamente pequeño del poder político”⁵, sin embargo, a pesar de la gran maquinaria que mueve la policía, y su omnipresencia, esta no goza de la posición de grandeza que tienen los otros “poderes del estado”. La policía, a diferencia del gobierno, lo jurídico y lo legislativo, se hunde en la *zona gris* o *zona de riesgo* de la sociedad; es el trabajo con “la minucia”, con el “detalle”, pero también con lo “bajo”, lo “inferior”, lo “insignificante” y lo “estercóreo”, es esta su materia prima desde donde va a extraer saberes capaces de llegar a aquellos lugares que los poderes mayores, magnánimos, no podían alcanzar. La policía, en este sentido, es quien realiza el *trabajo sucio*, comenzando con la puesta en movimiento de un saber y una práctica minúscula capaz de infiltrarse en la zona oscura de la población, actuando en su franja inmunda y, a la vez, en los espacios más pulcros. Su método distintivo es la vigilancia: esta política y/o economía de la mirada le permiten generar una cobertura casi total de la población en sus modos de vida más específicos realizando una recolección vasta e infinitesimal de datos, cifras, cálculos, proyecciones y archivos, lo que hace posible poder clasificar a las poblaciones y los sujetos e intervenir sobre ellos. Este complejo sistema de observación se va a caracterizar por ser “un largo sistema jerarquizado, que, según Le Maire, supone para París los 48 comisarios, los 20 inspectores, y además los “observadores” pagados regularmente, los “bajos soplones” retribuidos por día, después los denunciadores, calificados según la misión, y finalmente las prostitutas”⁶. Es de esta manera que la policía crea el espesor material del dato y hace que todo dato responda a una matriz histórica basada en la vigilancia y la acumulación de sus archivos.

La policía se encarga del ejercicio del poder de manera micropráctica sobre la región impúdica de la población donde los grandes poderes modernos no llegan, y es así como “la policía

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.* 211.

⁶ *Ibíd.* 221.

vigila aparentemente todo”⁷, como señala Foucault en el texto “*Omnes et Singulto: hacia una crítica de la razón política*” de 1979. El filósofo José Luis Pardo, por su parte, en un breve artículo titulado *Zona de Sombra* publicado en el año 2003, va a apuntar que “junto a la *razón pura* encarnada en los tres poderes del Estado -parlamentos tribunales y gobierno-, hubo siempre una *razón impura* o “sumergida”⁸; es decir, bajo las grandes construcciones políticas de la modernidad fluye esta *razón impura*, que es aquella que va a constituir el moderno *arte de gobernar*. El gobierno debe descender a los espacios que hasta ese momento se encontraban cubiertos de un manto de oscuridad que constituía lo social respondiendo a la necesidad de claridad que exige la modernidad, por lo que se hace necesario crear instrumentos para la extracción de saberes que permitan intervenir, regular y conducir la población en pro de un *buen gobierno*. La policía es la institución que ha de vérselas con esa razón impura, articulando saberes hasta ese entonces menores, desdeñados por la “gran ciencia” pero eficientes para la construcción del gran relato moderno. La policía se va a nutrir de una serie de saberes *indignos* para realizar su descenso hacia la *zona gris* al que el poder soberano solamente se acercaba como organización de la sobrevivencia por medio de la caridad, o simplemente propiciando el *arroyo a la muerte*: “Lo que hay en esa zona de sombra [dice Pardo] solo podemos empezar a saberlo cuando tenemos *dispositivos de saber* (aparatos de la *razón impura*: administración, policía y servicios secretos, por ejemplo) capaces de moverse en ella”⁹.

No será hasta el curso del año 1977-1978 publicado con el nombre *Seguridad, Territorio, Población* donde Michel Foucault va a realizar un análisis específico de la institución policial puesta en relación con la gubernamentalidad apoyado en los trabajos del historiador George Rosen, quien en su libro titulado *De la policía médica a la medicina Social*, publicado en el año 1974, va a recoger distintas conferencias dictadas sobre la aparición de la policía y su vínculo con la medicina. En la clase del 29 de marzo de 1978 dedicada al problema de la policía, Foucault identifica a la policía como un cuerpo que se consolida entre los siglos XVI y XVII, cuestión que constata en textos de autores italianos y alemanes, para quienes su definición va a ser muy diferente a la que tenemos en la actualidad. Según Foucault “ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado”¹⁰. La policía se conecta directamente con el Estado cuya práctica se caracteriza por integrar múltiples formas que van a aportar al gobierno desde la implementación de técnicas diversas. Teniendo en cuenta esta perspectiva, “la policía será el cálculo y las técnicas que van a permitir

⁷ Michel Foucault. “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón”, en *Tecnologías del yo y otros textos*, (Barcelona: Paidós, 1990), 132.

⁸ José Luis Pardo, “Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*”, en *Ciudades Posibles* (Madrid: Ediciones Lengua de Trapo, 2003), 218.

⁹ *Ibid.* 219.

¹⁰ Foucault. *Omnes et singulatim*, 127.

establecer una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior de Estado y el crecimiento de sus fuerzas”¹¹. Al interior del Estado se comienza a generar un potente andamiaje que combinará estrategias, técnicas y disposiciones que buscan particularmente incrementar sus fuerzas, y estas permitirán por una parte el control interno, y, por otra, el equilibrio con los otros estados.

1.2 La ciencia de la policía (*polizeiwissenschaft*).

¿Cómo y de dónde se obtuvo el gran conjunto de técnicas que vienen a consolidar el actuar de la policía en la modernidad? El progreso de la policía en Europa tiene su centro en Alemania, es ahí donde Rosen, al igual que Foucault, van a identificar el nacimiento de la “*Polizeiwissenschaft*, la ciencia de la policía”¹², cuyos principios y objetivos se comienzan a elaborar en el seno de la universidad alemana. En este contexto, la universidad alemana realiza un giro importante en su conformación para proveer de estos saberes al Estado, impactando directamente en la función del gobierno y realizando un importante desarrollo de las ciencias de la policía y sus técnicas que se expresa en un empuje fundamental para la producción científica que colabora en el control interno del Estado, siendo además estos saberes los que permiten mantener el equilibrio externo con las otras naciones.

Los alemanes fueron capaces de hacer confluir los saberes “esplendorosos” de la ciencia matemática con los saberes menores de la vigilancia, y pensando este contexto surge la pregunta ¿cuál es el objetivo de esta confluencia entre saberes puros e impuros? La respuesta puede formularse en clave biopolítica, así la *Polizeiwissenschaft* entendida como las *ciencias de la policía* incorporan diversas técnicas, como el cálculo, la estadística y la probabilidad, lo que le permiten contravenir el curso de una política que se basaba principalmente en el ejercicio que permitía la sobrevivencia y la decisión sobre la muerte como rasgo característico del *poder soberano*¹³. La confluencia la encontramos en una transformación del poder soberano que va a girar hacia una nueva dimensión que es la gubernamentalidad, reverberando ahí el ruido biopolítico expresado por el “vivir y hacer un poco más que vivir”¹⁴. Aquí se revela la policía

¹¹ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 357.

¹² George Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social* (México: Siglo XXI Editores, 2005), 145.

¹³ En la exposición realizada por Michel Foucault en el Collège de France en la clase del 17 de marzo de 1976 del curso publicado bajo el título *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, al igual que en el último capítulo de *La voluntad de saber* titulado “Derecho de Muerte y poder sobre la vida”, se da cuenta de un fenómeno que poco a poco se fue desarrollando a partir del siglo XVIII en el ámbito del poder, en el que surge un mecanismo de control social que va a ser denominado como *biopolítica*, esta forma de poder se caracterizará por *hacer ingresar lo biológico al ámbito de la política*, lo que Foucault va a llamar como el proceso de “estatización de lo biológico” en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 217. La tesis que propone Foucault es que la biopolítica reemplaza el modo *soberano clásico*, el que se explica a partir del derecho sobre la vida y la muerte expresado bajo la idea del “hacer morir y dejar vivir” (Ibíd. 223). La biopolítica, a partir de la introducción del concepto de población como *objeto del poder* durante el siglo XVIII va a invertir esta fórmula en la cual el poder se va a caracterizar por un hacer vivir, a la vez que arroja también hacia la muerte.

¹⁴ Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, 376.

como “el conjunto de técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado”¹⁵. Es en este momento, tal como nos indica Pardo, “en el que se ponen en valor toda esta suerte de conocimientos “impuros” el que coincide con el desarrollo esplendoroso de la matemática de la probabilidad y la estadística”¹⁶.

De forma embrionaria el concepto de policía aparece a inicios del siglo XVII, tal como nos sugiere Rosen, siendo uno de los pioneros de la ciencia policial Georg Obrecht (1547-1612), profesor de Leyes de la Universidad de Estrasburgo, quien en un texto publicado en 1617 con el título de *Fünff unterschiedliche (Secreta Política)*, va a anticipar “un proyecto policial”¹⁷. Este primer esbozo de la policía es presentado por Obrecht así:

La siguiente Orden y Constitución Policial, con sus siete Sanciones (*Sanctionibus*) es ordenada especialmente por nosotros para que cada año, y hasta donde sea practicable en todo momento, podamos tener conocimiento confiable de cómo marchan las cosas de todos nuestros súbditos, jóvenes y viejos, ricos y pobres, y en todas parte de nuestra jurisdicción y territorio; de cómo marchan las cosas relacionadas con toda nuestra *Policey* y todas sus ramas y de cómo pueden ser protegidos en contra de la ruina, en esta época entre mente pervertida para que puedan ser mantenidos en constante integridad; y de cómo podemos hacer para que, después de cerciorarnos de todos los hechos, nuestros súbditos puedan criar a sus hijos correcta, bien y útilmente, y que ellos a su vez lleven una vida cristiana y digna.¹⁸

Pero es Ludwig von Seckendorff (1626-1692) quien va a introducir el concepto de la *Polizeiwissenschaft* para designar a la naciente ciencia de la policía. Para este, el “propósito adecuado del Gobierno es establecer las normas que asegura el bienestar de la tierra y del pueblo. Ya que el bienestar y la prosperidad se manifiestan en el crecimiento de la población, se deben adoptar las medidas para cuidar la salud de la gente para que aumente su número”¹⁹. En esta idea comienza a construirse un puente que va a unir por primera vez el gobierno con la salud en pro de la población, idea que va a ser crucial para dar paso a la idea de policía médica que se va a popularizar rápidamente, produciendo además un lazo que llega hasta nuestros días entre medicina y gobierno. En la misma línea, el físico Johann Joachim Becher (1635-1682), va a proponer que se debe:

Mediante buenas leyes, mantener, proteger, gobernar y controlar a sus súbditos en la verdadera religión, en el amor desconocimiento de Dios; en la buena moral como la disciplina, el honor y la integridad; en las buenas y diversas Ciencias; en lo tocante a su sustento ilegítimas ganancias, su salud y su vida y también su prosperidad legal. En estos cinco puntos está el origen de todas las leyes y el fundamento de la autoridad y de la obediencia.²⁰

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Pardo, “Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*”, 218.

¹⁷ Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 143.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.* 144.

²⁰ *Ibíd.*

En esta rápida revisión de los “padres” de la policía no podemos dejar de mencionar, como uno de los personajes más influyentes para la construcción de la *Polizeiwissenschaft* a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Vale la pena citar la descripción que hace de él uno de sus grandes admiradores, Gilles Deleuze, quien en su *Curso sobre Leibniz* realizado en el año 1980, dice del filósofo alemán:

hay algo espantoso en él. [Leibniz] Es el filósofo del orden, aún más, del orden y de la policía, en todos los sentidos de la palabra policía. Sobre todo en el primer sentido de la palabra policía, a saber, la organización ordenada de la ciudad. Solo piensa en términos de orden. En este sentido es extremadamente reaccionario, es el amigo del orden.²¹

Deleuze no se equivoca en estas apreciaciones. Leibniz fue incluso más allá que los otros “padres” de la policía cuando en un informe publicado con el título de “*Pensamientos acerca de la administración del estado*” va a plantear la necesidad de crear una “topografía política”²² que tiene por objetivo identificar los distintos lugares que componen el Estado, desde las ciudades más importantes a los asentamientos más insignificantes, consignando especialmente el número de habitantes que contienen cada una de ellas. La *topografía política* contemplaba también el censo de los recursos humanos que contaba el territorio, identificando las ocupaciones de la población, así como también los datos estadísticos en torno a la reproducción y muertes de los habitantes.

Con el advenimiento de la *polizeiwissenschaft* nos percatamos que aquello que la policía vigila es al hombre en cuanto ser activo, vivo y productivo, “Turquet emplea una expresión muy notable: “El hombre es el verdadero objeto de la policía”²³. En este sentido, la *polizeiwissenschaft* debe proveer los conocimientos necesarios que permitan generar sus propios procedimientos, que deben tener una “impronta científica”. No es posible gobernar, a partir del siglo XVII, sin estas técnicas de la policía que poco a poco se van a constituir y validar como una ciencia específica que gira en torno al Estado y que procura a como de lugar el “buen gobierno”. El nexo que hay entre la *Polizeiwissenschaft* y el gobierno no tiene que ver con examinar las prácticas del Estado, como un *saber de si*, “interno”, sino por el contrario la *ciencia de la policía*, sirviéndose de la *estadística* que es entendida como la *ciencia del estado*, se constituye como un saber exterior al gobierno, se pone por fuera del gobierno ya que se encuentra en el plano del saber, es así como lo que se funda con la policía es un saber que se coloca en frente del gobierno de manera unidireccional, la policía es autónoma al gobierno, pero a la vez es la fuerza constitutiva del nuevo arte de gobernar, tenemos por tanto ciencia y gobierno ligadas en el modo de configurar la relación de saber y poder que va administrar la policía.

²¹ Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (Bs. Aires: Editorial Cactus, 2009), 20.

²² Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 145.

²³ Foucault, *Omnnes et singulatim*, 130.

1.3 La aritmética política.

Para realizar el descenso “seguro” a la *zona de riesgo* y con ello aumentar la riqueza del Estado, la policía va a servirse de la aparición de una nueva ciencia: *la estadística*. Esta ciencia emergió para contribuir específicamente al fortalecimiento del Estado y en un principio tiene como objetivo

Conocer cuál es la población, cuál es el ejército, cuáles son los recursos naturales, cual es la producción, cuál es el comercio, cuál es la circulación monetaria, elementos proporcionados en sustancia por la ciencia o, mejor, el domino que se abre y se funda, se desarrolla a partir de este momento que es la estadística.²⁴

Si bien algo hemos adelantado ya con la idea de policía, es necesario preguntarse ¿cómo surgió la estadística?, ¿cuáles son las intenciones que la animan? Para comprender el origen de la estadística y los objetivos que va a tener debemos remontarnos al siglo XVII europeo y centrar nuestra atención en uno de los personajes más sobresalientes de la economía política irlandesa, William Petty (1623-1687) quien junto a Richard Cantillon -al que ya tuvimos la oportunidad de comentar en el capítulo anterior sobre *Economía del Riesgo*- funcionó como una especie de *bisagra* entre el mercantilismo y el liberalismo. Las contribuciones de William Petty a la economía política son tan relevantes que Karl Marx lo va a nombrar como "el fundador de la moderna economía política"²⁵, debido a que los postulados acerca del plusvalor y la riqueza material que va a realizar Petty van a ser el punto de partida para la teoría de Marx acerca del plusvalor en la producción del capital. La figura de William Petty quien fuera Doctor en física, terrateniente y profesor de anatomía en la prestigiosa Universidad de Oxford no pasa a la historia exclusivamente por sus aportes a la economía, sino que también por sus capacidades como *resucitador*, tal como nos indican Ekelund y Hébert. Petty se vio involucrado en distintas acciones científicas de dudoso carácter, una de ellas fue cuando “revivió a una joven ahorcada por infanticidio y le devolvió la salud. Poco después, apareció un opúsculo anónimo titulado *Newsfrom the Dead*, escrito posiblemente (al menos en parte) por el propio Petty, ensalzando sus milagrosos poderes médicos que desafiaban a la muerte y a la horca”²⁶.

Más allá del anecdotario infame que rodea a varios de estos personajes, William Petty destacó en la economía política por desarrollar un método denominado *aritmética política* que fue presentado en un libro homónimo publicado en 1690, y que va a variar posteriormente hacia lo que se conoce como *aritmética social*. Es indudable la influencia en Petty del *método inductivo* de Francis Bacon, desde donde va a introducir elementos cuantitativos para la explicación de fenómenos políticos y sociales, y Petty lo describe así:

²⁴ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 361.

²⁵ Ekelund, Hébert, *Historia de la teoría económica y de su método*, 79.

²⁶ *Ibid.* 78.

El método que utilizo no es muy frecuente: porque en vez de no usar más que palabras comparativas y superlativas y argumentos intelectuales, he decidido (como muestra de la Aritmética Política que tengo como objetivo desde hace tiempo) expresarme a base de números, pesos y medidas; usar sólo argumentos con sentido, y considerar solamente aquellas causas que tienen un fundamento visible en la naturaleza; dejando a la consideración de otras aquellas que dependen de las mentes, opiniones, apetitos y pasiones mudables de los hombres en concreto.²⁷

Nacía así la *aritmética política*, ciencia que tiene por objeto indagar en la naturaleza aquellas *unidades y continuidades cuantificables* para explicar problemas de tipo práctico que son probables de visualizar en la naturaleza. La aritmética política se entrelaza con la naciente *statistik o estadística*, que se define comúnmente como la “ciencia que se ocupa de los estados naturales de la sociedad”²⁸. El método que monta el irlandés no es general, tampoco pretende explicar toda clase de fenómenos sociales desde ámbitos distintos ya que su pretensión es la de reducir y validar solamente los hechos visibles, excluyendo toda zona subjetiva. Si bien Petty rechazaba el intervencionismo del Estado, adhiriendo como liberal al *laissez faire*, buscaba una aportación a la política que permitiera separar los problemas políticos en dos: por una parte, problemas de tipo morales y, por otra, los aspectos científicos; es sobre estos últimos en los que se va a enfocar la aritmética política.

La *aritmética política* de Petty es la llave para el ingreso al estudio de los fenómenos sociales desde una mirada cuantitativa que tímidamente va a hacer ingresar el cálculo a las formas de gobierno, aunque fue John Graunt (1620-1674), fundador de la *bioestadística*, uno de los precursores de la epidemiología y padre de la *demografía*, quien junto a teniendo en cuenta los trabajos de Petty realizará los primeros censos dotados de un carácter estadístico. Graunt va a depurar y consolidar el ingreso del cálculo al ámbito de la política definiendo un campo de intervención sobre lo social totalmente novedoso para la época. Si bien Graunt se encontraba alejado del ámbito de las ciencias, esto no le impidió interpretar el sentir de su época sobre los avances en las matemáticas y la medicina, lo que vinculado a las preocupaciones económicas y políticas que estaba generando el avance industrial propician la intrincación entre la aportación que hace el dato y las necesidades políticas de la época. Como nos sugiere George Rosen, van a haber dos cuestiones que permitirán la cuantificación política que anhela John Graunt: la primera tiene que ver con “la creciente preocupación por la regularidad y el orden en el ámbito de lo humano”²⁹, dado que, si era posible reconocer un orden universal este, de una u otra manera, debía trasuntar en lo social; en consecuencia, aquello que valía para lo físico debía valer igualmente para el ámbito específico de lo humano. La segunda corresponde a un elemento catalizador

²⁷ *Ibíd.* 78.

²⁸ Alejandro Quintela del Río, *Estadística Básica Edulcorada* (2019), edición en PDF, 4, acceso 10 de octubre de 2021, <https://bookdown.org/aquintela/EBE/EBE.pdf>.

²⁹ Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 187.

provocado en el marco de “la difusión del conocimiento de las matemáticas elementales”³⁰. Teniendo en cuenta estos dos elementos, “no es casualidad que Graunt haya comenzado a buscar regularidades matemáticas en acontecimientos humanos tales como nacimientos, muertes, incidencia de enfermedades y cuestiones por el estilo”³¹. Graunt enfocó el método hacia temas demográficos como la muerte o el nacimiento; Petty, en cambio, fue más allá, aplicando la *aritmética política* a campos que en ese entonces resultaban ser imposibles como la economía, la población y la salud. Así lo va a reconocer Daniel Defoe, para quien “no es una ofensa decir que nunca había existido tal profusión de proyectos e inventos en los que se refiere a cuestiones de negocios y métodos para gobernar, como los que se ven en esta época”³²

El método de Petty que posteriormente pasará a ser conocido simplemente bajo el nombre de *statistics* (estadística) se define como “la ciencia que *enseña el ordenamiento político de los estados modernos conocidos en el mundo*”³³; fiel al proyecto de aumentar las riquezas y el poder del Estado, va a constituirse como aquello que permite a la institución de la policía saber “todo lo que pasa”. Se produce con esto un vínculo en que, como nos indica Michel Foucault en su curso *Seguridad, Territorio y Población*, “la policía hace necesaria la estadística, pero también la hace posible”³⁴. Es esta imbricación entre policía y estadística en donde radica la posibilidad y la oportunidad de fortalecer el Estado: *la grandeza del Estado se realiza en base a la pequeñez de la policía*. Foucault va a definir la estadística como el “saber *del Estado sobre el Estado* entendido como saber de sí de éste, pero también saber de los otros Estados”³⁵. La estadística se entiende como un poder que actúa sobre dos dimensiones: por una parte, se intensifica un trabajo sobre su ámbito interno, es decir, se vuelca sobre la población, y, por otra, correlativamente lo hace con el objetivo de abrirse al campo exterior que son los otros estados, que si bien no se encuentran bajo su dominio le permite establecer la comparación entre los distintos estados en el conocimiento que produce cada uno. El espacio de comparación es lo que permite producir un modo de gobierno que se estructura como un modo específico que busca el equilibrio entre las naciones. La estadística realiza una introspectiva del dato que mira de reojo su afuera, y por ende su labor es doble: el gobierno debe contemplar la estadística de su nación, y, además, debe conocer la estadística de sus vecinos, ya sean estos amigos o enemigos.

¿Cómo se liga esta lectura de la policía y la estadística con el tema que nos convoca que es el riesgo? Tres son los elementos básicos que explican el cruce entre riesgo y policía: en primer lugar, tenemos que la función principal de la estadística y la policía tiene que ver con una práctica que no busca el dato en sí mismo, sino que busca prever situaciones de riesgo a partir del ingreso

³⁰ *Ibid.* 188.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* 197.

³³ Quintela del Río, *Estadística Básica Edulcorada*, 4.

³⁴ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 361.

³⁵ *Ibid.* 361, 362.

del cálculo de probabilidades, lo que permite cuantificarlos; es en este punto en donde se abre la posibilidad del aseguramiento y el control de las amenazas que pueden acontecer. En segundo lugar, hemos visto nacer unos saberes y unas instituciones que, más que perderse en el *apocalipsis del riesgo*, van a plasmar por medio de la policía y sus ciencias asociadas una forma específica de gobierno que tiene por objeto el riesgo de la población. Y, en tercer lugar, esta nueva forma de gobierno nos permite acercarnos a las disposiciones contemporáneas que toman el riesgo, ya sea de modo negativo, afirmativo, o ambas a la vez. El poder, en síntesis, va a llevar al límite del cálculo y la cifra el ejercicio de control policial del riesgo como modo de gobernarlo y gobernar a partir de él.

2 La irrupción de la seguridad.

2.1 Diferencia entre los dispositivos disciplinarios y los de seguridad.

Una vez caracterizada la relación entre policía, saber y Estado, es necesario ver cómo apareció un dispositivo específico y característico del gobierno moderno que articuló las estrategias científicas, económicas y de control en pro de conjurar los riesgos: el dispositivo de seguridad. La función central de la *seguridad* será administrar el riesgo que la misma modernidad produce. Con la idea moderna de seguridad, y su extensión contemporánea en las disposiciones liberales y neoliberales de responsabilidad, podremos estar en condiciones de dar un cierre al *marco epistemopolítico* que provoca la función específica del riesgo en la modernidad. En este ámbito Michel Foucault, en el curso ya mencionado, va a distinguir cuatro rasgos generales de estos dispositivos: el primero tiene que ver con la definición de los espacios de seguridad; el segundo con la irrupción de lo aleatorio; el tercero con la normalización como característica que se separa de las técnicas disciplinarias; y el cuarto va a identificar los dispositivos de seguridad aplicados a la población³⁶.

Aquello que distingue a la seguridad como dispositivo de gobierno de las técnicas disciplinarias es que esta última se cierra sobre sí misma; por ende, la disciplina busca su centro y su eje como forma de gobierno a partir de la producción de un *interior*, rasgo característico de las instituciones disciplinarias. Es este espacio cerrado en donde se va a producir la *intervención* sobre el detalle de los cuerpos individuales con el fin principal de hacerlos más productivos. En estos casos, la institución se transforma en el lugar de peregrinaje de los dispositivos que actúan sobre los sujetos, tal como es el caso de la escuela, la prisión, el cuartel, la fábrica, etc. En este sentido, la disciplina para Foucault va a ser un dispositivo *centrípeto*³⁷. A diferencia de la técnica disciplinaria circunscrita a los márgenes institucionales, los dispositivos de seguridad Foucault

³⁶ *Ibíd.* 27.

³⁷ *Ibíd.* 66.

los definirá como formaciones *centrifugas*³⁸, advirtiendo que más que construir un espacio interior cerrado y delimitado por sus muros produce un ambiente abierto, integrando múltiples elementos como son “la producción, la psicología, los comportamientos, las formas de actuar de los productores, los compradores, los consumidores, los importadores, los exportadores, y se integra el mercado mundial”³⁹.

La segunda diferencia que establece Foucault entre la seguridad y los dispositivos disciplinarios tiene que ver con que este último es un sistema cerrado que “no deja escapar nada”⁴⁰: en las instituciones *todo se encuentra normado*, sujetado, incluso los elementos más ínfimos. La técnica disciplinaria a cada momento nos está indicando aquello que “*se debe hacer*”, a diferencia del dispositivo de seguridad que “*deja hacer*”: “dejar subir los precios, dejar instalarse la penuria, dejar que la gente tenga hambre para no dejar que suceda una cosa, a saber, el surgimiento de la calamidad de la escasez”⁴¹. Esta idea del “dejar hacer” de los dispositivos de seguridad va a ser un rasgo fundamental para aquello que estudiaremos en el capítulo en que se aborda la diferencia entre *vulnerabilidad y pobreza* que resulta de la combinatoria del *laissez faire* liberal, el *enfoque de las capacidades* y el concepto de *agencia*, estableciéndose con esto una nueva determinación del *sujeto* social.

La tercera diferencia, es que la disciplina va a determinar aquello que “se debe hacer”, en cambio la seguridad va a tener por función *regular las conductas*, es decir conducir las y modularlas; dicho de otro modo, la seguridad va a modelar las subjetividades. De esta forma, “la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se den algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad, de tal manera, que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule”⁴²

Después de revisar distintos textos de Foucault nos hemos percatado de que este considera de modo tangencial la noción de riesgo, pese a ser un concepto determinante para levantar la idea de seguridad; nos llama la atención que la aborde simplemente desde el tratamiento de la viruela en la Clase del 25 de enero de 1978. En esta clase, Foucault identifica el riesgo como un concepto nuevo resultante de la aparición de la inoculación, ya que a partir del caso de la viruela se hecha a andar un dispositivo de cálculo de posibilidades que tiene en vistas el riesgo de muerte, de contagio y una serie de segmentaciones que el dispositivo de inoculación va a llevar a cabo, dirigido especialmente al tema de las afectaciones que produce la enfermedad, como son: los rasgos etarios, la labor que desempeña el enfermo, sus rutinas, etc., y es desde los datos que surgen

³⁸ *Ibíd.* 67.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.* 69.

de la *variolización* que se va a producir la condición *diferencial del riesgo*. Foucault va a tomar la idea de riesgo desde la producción de diferencialidad, y es ahí donde se va a desprender una vaga noción de peligro. En este sentido, para Foucault peligro y riesgo se encuentran imbricados.

2.2 Población, riesgo y gubernamentalidad.

En lo que llevamos recorrido ha aparecido constantemente la palabra *gobierno* sin que hasta el momento nos hayamos hecho cargo de ella, por lo que preguntamos: ¿Cómo se da la unión del gobierno con el riesgo? ¿En qué sentido gobernar es hacerlo sobre el riesgo? ¿Cuál es el vínculo de los dispositivos de seguridad con la gestión del riesgo?

Como enunciábamos en el apartado sobre *Tyché y Fortuna*, históricamente se ha utilizado la figura de la navegación para explicar el gobierno. Así lo veíamos en la imagen de la *Fortuna*, quien se representaba como una mujer que portaba un timón que simbolizaba el manejo del destino de los humanos; también la veíamos reverberar en la metáfora del navío y su buena conducción recogida en la *República* de Platón, e incluso aparecía en la misma etimología de la palabra *gobernar* del griego *kubernéin* que significaba “pilotar un barco”. En relación a esto, Michel Foucault va a identificar una inflexión del concepto de gobierno al interior de la modernidad entre el siglo XVI y XVII, donde se va a producir una ruptura que va a desplazar la idea de gobierno relacionada con el territorio y con la soberanía. Recurriendo a una serie de textos, muchos de ellos de autores desconocidos como Gillaume de La Perrière o a François de La Mothe Le Vayer, Michel Foucault se va a dar cuenta de esta transformación del ejercicio del poder. Recurriendo también a la metáfora del navío, el filósofo francés va a plantear que gobernar:

Es hacerse cargo, desde luego, de los marineros, pero al mismo tiempo de la nave y su cargamento; gobernar un navío es también tener en cuenta los vientos, los escollos, las tempestades, las inclemencias del tiempo. Y esta puesta en relación de los marineros con el barco que es preciso salvar, con el cargamento que hay que llevar al puerto, y sus vínculos con todos esos sucesos que son los vientos, los escollos, las tempestades, las inclemencias del tiempo.⁴³

Para gobernar una nave hay que tener en consideración elementos internos (marineros) como externos (inclemencias) con el objetivo de poder llevar la nave a buen puerto; el gobierno, en este sentido, debe considerar las inclemencias y las amenazas a las que se expone en la navegación. Gobernar está íntimamente ligado a los riesgos que se deben necesariamente tener en *la cuenta*. A diferencia de la representación griega, en que los peligros eran producidos por los dioses y su superación o catástrofe dependía de ellos, en esta idea de gobierno de lo que se trata es de advertir y manejar las distintas variables que se van a presentar en el viaje. El vínculo entre el manejo de las cosas y los hombres se hace por medio del gobierno, que se comprende como la

⁴³ *Ibíd.* 122, 123.

posibilidad de enfrentar los riesgos y poder manejarlos; es decir, gobernar es atender a las circunstancias riesgosas que posibilitan la seguridad del viaje.

Pero gobernar no se explica exclusivamente con referencia al mar y las incertidumbres que este provoca, existen además otros elementos que lo explican. Foucault recurre a Gillaume de La Perrière quien fuera conocido por ser uno de los principales escritores de *libros de emblemas* de su época (estos son libros ilustrados combinados con textos que explican de manera didáctica una o varias temáticas, los que fueron muy populares en el siglo XVI y XVII), prestando especialmente atención a un libro olvidado de La Perrière cuyo título es *Le miroir politique* publicado en 1567. En este libro, La Perrière va a definir el gobierno como “la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno”⁴⁴. A diferencia de Maquiavelo, para quien el gobierno en *El Príncipe* es el poder que se ejerce principalmente sobre “el territorio, y [por otra parte, sobre] la gente que lo habita”⁴⁵, en el texto de La Perrière lo que se advierte es el reemplazo de los discursos que asociaban al gobierno con la soberanía y que se encontraban centrados especialmente en la asociación del gobierno con el territorio. Esta concepción va a ser reemplazada por una idea de gobierno que retransmite el territorio como motivo del gobierno soberano, colocando por delante *las cosas y los hombres*. Esta modificación del objeto del gobierno provoca un cambio radical en sus objetivos dado que, desde esta comprensión, el gobierno no tiende únicamente al cuidado y a la extensión del territorio, sino que además generará unas estrategias que se vuelcan hacia la intensificación de dominio de aquello que sus límites territoriales contienen. En este cambio, es posible ver como se produce un modo de gobernar que va a tener en cuenta la optimización de sus recursos para la extracción de las riquezas y que implica sacarle provecho a las cosas que no eran vistas por la concepción anterior de gobierno, como el ganado, la agricultura, la minería, etc., pero sobre todo va a buscar obtener el mayor provecho de las personas que habitan el territorio.

De acá se desprende un elemento esencial para el gobierno, a saber, la *población*; sin embargo, no va a ser hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX que va a adquirir su renombre. Este, además de ser un concepto novedoso, va a resultar decisivo, transformándose en el *objeto del poder moderno*; es con arreglo a la población que se constituye la emergencia del poder *biopolítico*. La población es una categoría reciente para la modernidad asociada especialmente a los trabajos de Thomas Malthus, quien en su *Ensayo sobre el principio de la población* de 1798 inauguraba junto a John Graunt los estudios demográficos centrados en la idea de este nuevo conjunto que se denominaba *población*. Hay que tener en consideración que Richard Cantillon medio siglo antes, en su *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general* 1755, ya recurría a la población para explicar los fenómenos que acontecían en la ciudad,

⁴⁴ Ibíd. 123, 124.

⁴⁵ Ibíd. 121.

considerando dentro de su estudio el problema de la circulación de las mercancías y la aparición y configuración de polos industriales urbanos. Más allá de explicar simplemente el concepto de población, nos interesa ver los efectos que la introducción de este concepto tuvo para definir una forma especial de gobierno en el siglo XIX. En primer lugar, la población no va a ser una condensación de individuos agrupados en base al derecho y organizados por el ejercicio de un poder soberano, sino por el contrario, como nos sugiere Michel Foucault, tiene que ver con “un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce el beneficio de todos, así como las variables de las que depende y son capaces de modificarlo”⁴⁶.

Nos encontramos ante la búsqueda de una naturaleza cuantificable que permita conocer y prever los eventos y riesgos que afectan a la vida humana, así como también comprender las acciones y las conductas riesgosas de los individuos. Este va a ser el anhelo que persiguen autores como Petty, Graunt y el mismo Malthus, quienes ambicionan el perfeccionamiento de una racionalidad que tiene en mente no solo identificar los riesgos, sino que fundamentalmente analizar las variaciones, las repeticiones y las constantes de los fenómenos para desde ahí gobernar la naturaleza y a los sujetos, de conformidad con un sistema que va a regular a la población tomando en cuenta los riesgos a los que se enfrenta. No es menor que los estudios de la población hayan colocado en un principio la atención sobre temas como la mortalidad y la peste, ya que son dos de los mayores riesgos que pueden debilitar el poder de un Estado.

La población es “el correlato de poder y objeto de saber”⁴⁷, aquello que se ha de regular por medio de una fórmula que integra, como ya sabemos, el cálculo, la estadística, la probabilidad; en suma, la población va a ser el objeto de la *polizeiwissenschaft*. Para gobernar a la población, como decíamos en el párrafo anterior, no basta con el poder aplicado sobre un sujeto jurídico dotado de derechos, el giro radica en una concepción *bioantropológica* que va a considerar lo humano desde su dimensión biológica como objeto susceptible de ser medido y ordenado estadísticamente. El biopoder va a (des)componer la figura humana en datos administrables a consecuencia de la extracción y la evolución de múltiples saberes que se encuentran latentes produciendo una nueva forma de entender lo humano. La irrupción de la policía con sus múltiples saberes de pesquisa, identificación, cuantificación y regularización de los riesgos, cuyo foco se encuentra dirigido hacia la población como objeto de ese poder impuro, es precisamente aquello que va a definir la *gubernamentalidad*. Michel Foucault va a distinguir tres rasgos característicos de la gubernamentalidad, que son:

1. Las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma

⁴⁶ *Ibíd.* 100.

⁴⁷ *Ibíd.* 108.

mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.

2. La tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno [y por otro] en desarrollo de toda una serie de saberes.

3. El proceso, o mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.⁴⁸

La gubernamentalidad va a recurrir a diversas técnicas y estrategias para gestionar a la población, desplegando un cúmulo de saberes que van a constituir los dispositivos de seguridad; este es el lugar desde donde se va a organizar una forma de gobernar la población, teniendo siempre en cuenta sus desvíos, vicisitudes y amenazas. El gobierno, al introducir la estadística como la *ciencia del estado*, integra una idea de *posibilidad* que no alude a la conjura de la naturaleza y sus peligros, sino que va a trazar una hoja de ruta que tiene en sus cálculos las probabilidades, la seguridad y los riesgos que se dan al enfrentar la naturaleza.

2.3 Lo social y los riesgos.

La emergencia de la gubernamentalidad va acompañada de la aceleración de las formas de producción industrial generando con esto el desarrollo de la economía, lo que traerá nuevas conceptualizaciones relacionadas con la producción de la riqueza en alianza con el gobierno de las poblaciones que describíamos anteriormente. No es de extrañar que todo el andamiaje conceptual de la gubernamentalidad fuera realizado no por expertos teóricos del derecho y la soberanía, sino que, por el contrario, las bases de la gubernamentalidad fueron diagramadas por personajes ligados a la economía como Cantillon, Petty, Graunt, Malthus, etc. De ahí que las preocupaciones por la producción hayan situado en el centro el problema de la maximización del trabajo y, en lo que concierne a este, haya cobrado fuerza la idea del gobierno de la población; en este sentido, “cualquier disminución de la productividad por enfermedad o por muerte era un problema de importancia económica.”⁴⁹ Podemos reconocer a inicios del siglo XVIII una creciente preocupación por las condiciones de vida de la población motivadas esencialmente por incrementar la potencia productiva de los trabajadores, emergiendo así una inquietud por el control de la salud desde donde se deriva la preocupación por lo social; en este contexto, surge la necesidad de producir una medicina social fuertemente ligada a los aspectos riesgosos y beneficiosos de la producción industrial. La historia de la evolución de la medicina social ha sido trabajada detalladamente por el historiador inglés George Rosen quien en el libro *De la policía médica a la policía social* (el cual ya hemos trabajado con anterioridad) va a recoger distintos ensayos escritos acerca del tema de la medicina en su vínculo con lo social. Los trabajos de Rosen, sin duda, inspiraron las reflexiones de Michel Foucault sobre la policía presentadas en su curso

⁴⁸ *Ibíd.* 136.

⁴⁹ Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 202.

Seguridad Territorio y Población, y en su conferencia *El Nacimiento de la Medicina Social*, dictada en Rio de Janeiro en 1974. No es nuestra intención revisar la historia de la medicina social ya que esta nos alejaría de nuestros objetivos; solo nos limitaremos a dar cuenta de las operaciones que este dispositivo va a realizar como lugar de diagramación de una política de intervención de la población, en donde identificar el riesgo y la seguridad son sus principales motivaciones.

El siglo XVIII se caracterizó por la aparición de la economía política bajo el paraguas de la gubernamentalidad, a la vez que fue testigo de cómo se configuraba e integraba a él la medicina como un poder sobre el cuerpo y las conductas en el marco de una determinada población; esto va a propiciar el emplazamiento de “una red de medicalización cada vez más densa y más extensa, red que cuanto más funciona menos cosas deja fuera de control”⁵⁰. Fruto de la iniciativa privada en un comienzo, e impulsada por los gobiernos locales, durante todo el 1700 comenzaron a crearse en las principales ciudades europeas lugares destinados a tratar a los enfermos, nacía así el modelo del *Hospital General*, institución que prontamente iba a extenderse a toda Europa y a otros continentes. A diferencia de lo que suele pensarse sobre el carácter individual de la medicina en el contexto de industrialización capitalista, lo cierto es que en la realidad las cosas funcionaban de manera distinta: “el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializo un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo”⁵¹, nos indica Foucault en un tono casi idéntico al de Rosen. El cuerpo es la *máquina* en que se sostiene la producción industrial en donde el trabajo, tal como lo formula Marx, no es una abstracción económica como postulaban los economistas clásicos, sino que detrás de esta abstracción se encuentra la fuerza de trabajo material, el *trabajo vivo* que es lo que soporta la producción capitalista⁵². El cuerpo, convertido en el centro de la producción capitalista, va a hacer girar los modos de control sobre él ya que “para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”⁵³. El dato erudito consigna que es en este pasaje donde asoma por primera vez la noción de *biopolítica* en Michel Foucault, que es utilizada para explicar el nexo que hay entre el cuerpo y la política, y sobretudo con la medicina. Aunque Foucault no va a desarrollar el concepto de biopolítica, en este texto nos deja entrever que el cuerpo al que hace referencia no es

⁵⁰ Michel Foucault, “Nacimiento de la Medicina Social” en *Obras Esenciales, Estrategias de Poder*, (Barcelona: Paidós, 1999), 364.

⁵¹ *Ibíd.* 365-366.

⁵² Karl Marx en los *Grundrisse* se refiere a esta idea de trabajo vivo, relevando que: “Lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad. O, también, el trabajo objetivado, es decir, como trabajo existente en el espacio, se puede contraponer en cuanto trabajo pasado al existente en el tiempo. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como sujeto vivo, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador”. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política. Borrador 1857-1858. Volumen I* (Bs. Aires: Siglo XXI, 2007), 213.

⁵³ *Ibíd.* 366.

un cuerpo individual, sino que se refiere a un cuerpo social, o un *cuerpo especie* como va a referir posteriormente en su curso de 1976 publicado con el título *Defender la Sociedad*.

Dejemos de lado por el momento la emergente noción de biopolítica e intentemos dilucidar la siguiente pregunta: ¿Cómo se produce el vínculo de la medicina con lo social? En un discurso pronunciado en la Sociedad Osler de la Universidad de Ontario en el año 1953 titulado “*Política económica y social en el desarrollo de la salud pública*”, George Rosen identificaba dos vertientes de la idea de la salud pública:

Una refleja el desarrollo de la ciencia médica y de la tecnología. La comprensión de la naturaleza y las causas de las enfermedades son la base para la prevención y el control. Pero la aplicación eficaz de los conocimientos depende de diversos elementos que son ajenos a la medicina, básicamente de factores económicos y sociales.⁵⁴

No hay duda de que Foucault tuvo en vista los trabajos sobre la medicina y la policía del historiador inglés, y sobre todo sus investigaciones de los años 50, ya que la mayoría de las fuentes históricas que trabaja Rosen aparecen repetidas tanto en el curso *Seguridad, Territorio y Población* como también en la conferencia de Rio de Janeiro, en la que Foucault hace una escueta mención al historiador inglés. Si bien los planteamientos sobre la medicina social de Foucault son una especie de resumen del trabajo de Rosen, el filósofo francés va a desplazar el énfasis que se le da a la *fuerza de trabajo* como objeto primero de la medicina social, en este sentido, la operación que hace el filósofo francés, especialmente en la conferencia de Rio, es la de relevar ciertos aspectos que en la historia de la medicina social habían quedado al margen, obturados por la centralidad que se le da a la correspondencia entre medicina social y fuerza de trabajo. Teniendo en cuenta este alcance, Michel Foucault acepta la idea de que la medicina social contribuye a la formación del cuerpo del proletariado con el objetivo de potenciar sus fuerzas para la producción capitalista. Sin embargo, para el filósofo francés la razón de la *fuerza de trabajo* no fue sino la última forma en desarrollarse como objeto de la medicina social. Antes que tomara importancia esta idea de incremento de la fuerza productiva de la población para el desarrollo de la medicina social, Foucault va a describir dos estratos anteriores que produjeron esta inserción.

En primer lugar, examina el argumento de “la medicina de Estado”⁵⁵, que perseguía la *regularización* del saber por un lado y la práctica médica por otro, interviniéndose con esto antes que al enfermo al médico⁵⁶. Es así como en Europa, y especialmente en Alemania, durante el siglo XVIII y comienzos del XIX se va a producir una normalización de la medicina bajo las disposiciones del Estado. Por otra parte, esta medicina altamente “estatalizada”⁵⁷ se va a centrar

⁵⁴ Rosen, *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 200.

⁵⁵ Foucault, “Nacimiento de la Medicina Social”, 366.

⁵⁶ *Ibid.* 369.

⁵⁷ *Ibid.* 371.

en la población en cuanto es el reflejo de la fuerza del Estado⁵⁸. En segundo lugar, encontramos la idea de “Medicina Urbana”⁵⁹: el desarrollo de las ciudades y los problemas que esto genera va a ser motivo de preocupación en el siglo XVIII, lo que junto con la aparición de las pestes y epidemias propias de ese tiempo motivaron la intervención médico-policial de las mismas. En este contexto aparece el dispositivo de la *cuarentena*⁶⁰, realizándose una reorganización de la ciudad que deja atrás el modelo del trazado medieval, abriendo literalmente las ciudades a la circulación del aire⁶¹, de las aguas y, obviamente, de las mercancías, teniendo siempre en vistas el control de la población. El desarrollo de las ciudades y su intervención hizo visible el fenómeno de la pobreza que se encontraba oculto en estas; el pobre era también un portador de riesgos que se debía intervenir. Como nos indica Rosen, “tanto las leyes de salud como las sanitarias fueron el resultado una gran variedad de fuerzas dentro del orden social y económico. Son el resultado, no tanto de la preocupación por el bienestar de los pobres como por la conciencia que siente después de 1850”⁶². El problema de la intervención de los pobres no radica totalmente en el costo social que requería la intervención, sino que en el costo económico que significaban las enfermedades para el mercado de trabajo en un escenario que tenía en el centro la economía industrial que consideraba, más que el bienestar de los pobres, su condición de mano de obra para la producción.

⁵⁸ George Rosen lo plantea de la siguiente manera: “la prosperidad nacional no dependía solamente de algo tan simple como la fertilidad natural y el número de habitantes. Para aceptar una premisa como esa hay que eliminar los obstáculos que impedían el desarrollo de estos recursos. Uno de los aspectos más importantes era la creación de condiciones e instalación para promover la salud, prevenir las enfermedades y disponer de atención médica para todos los que la necesitan. Para lograrlo hacía falta que los conocimientos médicos progresaran todo lo que se pudiera, y Petty señalaba que el estímulo a los adelantos de la medicina eran un deber del Estado”. *De la Policía Médica a la Medicina Social*, 205.

⁵⁹ *Ibíd.* 374.

⁶⁰ El origen de la cuarentena lo describe George Rosen como una idea que en un principio no tuvo la efectividad que se requería para combatir las enfermedades, de todas formas, este dispositivo de contención poco a poco sería relevado como un modo de organización sanitario para las poblaciones enfermas: “Un aspecto de importancia era la organización de la comunidad con el fin de proteger la salud. El problema de la salud pública era inherente a la nueva civilización industrial punto el mismo proceso que creó economía de mercado y el medio ambiente urbano moderno trajo también los problemas de la salud y con ello la necesidad de disponer de nuevos medios para proteger la salud y para prevenir las enfermedades. Es significativo que la primera vez que se puso atención a los problemas haya sido Manchester, la primera ciudad industrial. En 1784, empezó una serie de fiebre epidémicas coma haciendo que la comunidad bruscamente tomara conciencia de la importancia fábricas y de las viviendas abarrotadas en el surgimiento y propagación de las enfermedades. Durante el invierno de 1795, la extensión que alcanzó el tifus alarmó y aterrorizó a los habitantes y provocó que un grupo de ciudadanos adinerados, magistrados y médicos coma entre los que se encontraban Thomas Percival y John Ferriar, formarán un Consejo de Salud con carácter voluntario. A pesar de sus múltiples actividades y recomendaciones, la oposición y la negligencia por su programa hicieron que el Consejo fracasará. Al mismo tiempo, a medida que el siglo avanzaba, el aumento las condiciones insalubres sobrepasó por mucho los intentos por mejorarlas”. *Ibíd.* 218-219.

⁶¹ Edwin Chadwick quien vinculaba en sus estudios las variables de enfermedad y pobreza, aprovechando la Ley de Registros de Nacimientos y Defunciones de 1836 aprovechó los datos que suministrados por el registro para aplicarlos a problemas sanitarios, esta estrategia le permitió comprobar las causas de ciertas enfermedades, al igual que proponer un sistema de prevención a partir de la ubicación de focos de insalubridad que causaban las enfermedades y las muertes. Es desde estos informes que Chadwick se percató que el problema tenía que ver principalmente con “las condiciones ambientales inmundas debidas a la falta de alcantarillado, de agua potable y de mecanismos para la eliminación de la basura de las casas y de las calles”. *Ibíd.* 221. Esto que significaba un cambio radical en la comprensión de la salubridad ya que el asunto pasaba a ser de ingeniería y de policía, antes que un problema médico.

⁶² *Ibíd.* 225.

Esta trayectoria de la Medicina Urbana estaba destinada a desembocar en el tercer estrato de la medicina social que es la “medicina de la fuerza de trabajo”⁶³, que se encuentra íntimamente relacionada con el “problema de la pobreza”. Hasta antes del siglo XVIII los pobres no significaban un peligro para la sociedad, por el contrario “desempeñaban una serie de funciones urbanas fundamentales, como el acarreo del agua o la eliminación de los desechos”⁶⁴. La transformación que trae el siglo XIX es concebir a la pobreza como una clase portadora de riesgos por razones políticas y médicas. Son las leyes de pobres inglesas⁶⁵ las que van a integrar a la medicina como un modo de controlar la pobreza ya que “a partir del momento en el que el pobre se beneficia el sistema asistencia, queda obligado a someterse a varios controles médicos”⁶⁶. Los altos riesgos de la actividad industrial para los obreros, sumado a la necesidad de un “autocuidado” producido por el desamparo en el que se encontraban, motivó formas comunitarias para hacerse de una salud que cubriera los riesgos de los obreros y sus familias. Es por estas razones que se empiezan a desarrollar estrategias colectivas independientes de las estatales y de las privadas para hacer frente a las amenazas que la nueva vida industrial producía en los trabajadores y sus familias. Los procesos de exclusión que comporta la *estatalización* de los riesgos bajo la forma de la seguridad a la vez que integra a ciertos sujetos excluye a un resto no menor, quienes, no estando ajenos al paradigma de la seguridad, echaron mano a la creatividad política para inventar formas colectivas de aseguramiento diferenciándose de las macro políticas estatales y privadas, las que bajo la idea de la solidaridad de clase llevaron a cabo organizaciones *de base social*. Están, por ejemplo, las Sociedades de Socorros Mutuos que como nos recuerda María Angélica Illanez tenían como objetivo primordial “darse solidaria protección ante la enfermedad, la muerte y el desamparo familiar en base a la creación de un sistema de seguridad social fundado sobre el ahorro de sus asociados”⁶⁷.

Recurrir a la *medicina social* nos permite situar históricamente la aparición de las *sociedades de seguridad* que, como hemos visto anteriormente, van a generar una preocupación por la producción y la gestión de la seguridad bajo la forma del “aseguramiento social”, consolidándose como modelo a seguir desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX. A contra

⁶³ Foucault, “Nacimiento de la Medicina Social”, 380.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ Las *Poor Laws* era un conjunto de leyes que se formalizaron en 1601 en el reinado de Isabel I, y que tenían por objetivo la ayuda legal a los pobres, la que recaía administrativamente en las parroquias y sostenidas por impuestos locales, a los pobres incapaces de trabajar se les daba comida y vestimenta, mientras que a los pobres capaces de trabajar se les enviaba a las workhouses. Dentro de estas leyes se encontraba también la “Ley de asentamiento” (*speenhamland*) que fijaba a los pobres a una parroquia a cambio de ayuda, impidiendo así el vagabundaje. En 1697 se integró la obligación de portar un distintivo bordado con la letra “p” de *poor* y la inicial de su parroquia para todos quienes mendigarán, lo que permitía su reconocimiento. La ley que habilitaba las workhouse fue incluida en 1696, esta institución combinaba la función de albergue de pobres e institución de trabajo forzado. Estas leyes suscitaron una enorme discusión respecto a su implementación y el alto coste que significaba mantener a los pobres, pese a esto no fueron abolidas hasta 1948, aunque gran parte de su espíritu había sido cambiado a mediados del siglo XIX, especialmente por las alegaciones realizadas por Thomas Malthus.

⁶⁶ *Ibíd.* 381.

⁶⁷ María Angélica Illanez, *En el nombre del pueblo, del Estado y de la Ciencia*, (Santiago: Ministerio de Salud, 2010), 36.

pelo y a regañadientes de las ideas liberales que proponen el *laissez faire*, se va a consolidar la idea de un Estado-social interventor y regulador de la población que, como organización gubernamental, va a generar las distintas técnicas y dispositivos de aseguramiento de la población en pro de generar riquezas para la nación. El *estado de bienestar* va a ser un ejemplo de gobierno en base a la seguridad de las personas como integrantes del cuerpo social, y es desde acá que emerge la figura del gran aparato gubernamental que va a poner en marcha una gigantesca maquinaria de saberes e instituciones que van a tener por objetivo el control de los riesgos de la población para la producción por medio de la promesa de la seguridad.

3 Gestión del riesgo.

3.1 Modulaciones de la *Polizeiwissenschaft*: de la policía secreta a la ONG.

Concordando con José Luis Pardo, solo puede haber un Estado-social pleno en la medida que se ha podido constituir un estado-gendarme, o dicho de otra forma, en la medida que la gubernamentalidad ha establecido un principio regulador de la población lo suficientemente amplio y eficaz que pueda abarcar el número más extenso de la población. Por medio de la creación del complejo sistema de información estadística que ya hemos descrito “el Estado manifiesta su deseo de regulación, de acuerdo con su misión de gendarme, pero también su misión de terapeuta de lo social”⁶⁸, misión que no puede ser realizada por el sistema de dominación-caridad, sino que por el Estado gubernamental que deberá proveerse de “la capacidad de tutelar, de cubrir los riesgos de los cuales los particulares no pueden hacerse cargo”⁶⁹. De esta manera, “el estado nación es *al mismo tiempo* Estado-gendarme y estado-providencia, aunque su ocupación por gobiernos de derechas o de izquierdas subraye coyunturalmente más el polo socialdemócrata o más el polo liberal”⁷⁰. Ahora bien, en la medida que más se extiende el Estado-social con su política de previsión y efectividad de la identificación del riesgo, distribuidos en factores morales, de salud, de vivienda, etc., los riesgos en vez de bajar tienden a subir, y esto se debe a que:

Al hacerse la vida más segura, aumentan las expectativas de seguridad de la población, y por tanto hace aparecer como riesgos factores que antes de esa situación no se consideraban peligrosos; por lo tanto, cuanto más se extiende el *providencialismo* del Estado, más ha de extenderse la *gendarmería*... De ahí que la extensión del estado-social requiera de una mayor cantidad de recursos en vigilancia, inversión en ciencias y cantidad de policías, en este sentido el estado social requiere de un estado policiaco llevado al extremo.⁷¹

⁶⁸ Jaques Guy Petit, “Pobreza, beneficencia y políticas sociales en Francia (siglo XVIII-comienzos del XX)” en *Revista Ayer*, n° 25 (1997): 11, acceso el 10 de octubre de 2021, https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/25-7-ayer25_PobrezaBeneficienciayPoliticaSocial_EstebandeVega.pdf.

⁶⁹ Pardo, Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*, 222.

⁷⁰ *Ibíd.* 223.

⁷¹ *Ibíd.*

Como veíamos anteriormente, con el surgimiento de la *medicina social* el *Estado social* requiere del desarrollo de al menos dos componentes específicos: uno tiene que ver con la producción de saberes y otro con la vigilancia policial; a estos se les debe sumar un tercero, que tiene que ver con el incremento de la producción. El Estado social -o de seguridad- no es más que la articulación entre ciencia, policía y producción, aplicada al crecimiento de la población mayormente enfocado a las zonas industrializadas. En este sentido, lo social no tiene que ver con un fin caritativo, tampoco tiene que ver con un proyecto filantrópico, más bien es una política económica que ya sea en su vertiente liberal o en su vertiente socialista busca, bajo la retórica de *enriquecer a la nación*, fundar formas de explotación “sostenibles”, tal como vimos en los ejemplos anteriores.

Es importante destacar que el movimiento de los trabajadores propició formas de asociación que buscaban la instalación de estrategias de aseguramiento que no tenían en consideración objetivos liberales, sino que se erigían como modos de resistencia a las formas de mortificación del trabajo industrial. Fue así como aparecieron las sociedades de socorro y las organizaciones mutualistas basadas, por ejemplo, en las ideas de *apoyo mutuo* o la solidaridad que, si bien se encontraban al interior del paradigma de una sociedad de seguridad, comprendían formas alternativas de conjurar los riesgos a los que estaban expuestos los trabajadores ante el trabajo; estas organizaciones fueron subsumidas, obturadas y finalmente eliminadas por la maquinaria aseguradora del Estado y que posteriormente va a pasar a manos privadas. La tesis de Ulrich Beck que dice que el movimiento obrero “*mediante sus éxitos* ha cambiado sus propias condiciones”⁷² no es del todo cierta, aunque nos gustaría que fuera de esa manera. Debemos insistir en que el Estado-social y todo su desarrollo en el ámbito de la regulación de los riesgos es una formación paralela al movimiento obrero, ya que lo que se propuso como Estado social responden a formas que consideraban, por una parte, el ahorro individual, y, por otra, establecían una relación unidireccional entre la persona y el Estado, con lo cual se promovía una dependencia institucional que desplazó las formas de protección colectivas, subsumiéndolas en la maquinaria estatal. Si bien las formas de aseguramiento surgen desde el movimiento obrero, han sido pasadas por el cedazo liberal que toma el control de la seguridad a partir de una acción que articula el saber, la policía y la producción.

Asumiendo otro punto de mira, los totalitarismos y la guerra fría no son posibles de entender sin aludir a estos tres componentes que determinan la seguridad y que constituyen lo social. Las ciencias policiales son la condición de posibilidad de los totalitarismos, incluso es más, los totalitarismos son la aplicación al extremo de estas ideas de extracción de saber y articulación de los dispositivos que se aplican sobre la población. De esta forma, “tras la II Guerra

⁷² Beck, *La sociedad del riesgo*, 108.

Mundial se había producido un acuerdo tácito (el *new deal*) por lo cual la población se avenía a soportar los abusos del Estado-Gendarme a cambio de beneficiarse de las ayudas del Estado-providencia”⁷³. La gestión del riesgo durante la guerra fría, a nivel micropolítico, se encarna en la idea gris que proyecta la omnipresente “policía secreta” ya sea bajo la forma de la Brigada Político Social (BPS) en la España franquista, la DINA-CNI en Chile, el Tontone Macoute en Haití, la STASI en la RDA, la CIA en Estados Unidos, etc. Estos organismos son quienes “protegen” a la población del enemigo interno, pero sobre todo del enemigo externo, como es el caso de la espectacularización que hace Hollywood de la CIA o la KGB. La guerra fría, como explica José Luís Pardo, establece el modo de enfrentar los riesgos en virtud de una *lógica interna* cuya consecuencia es la pérdida de libertades individuales, apoyada en la gestión de un amplio aparato de vigilancia y seguimiento de los individuos. Esta lógica interna se vincula con una *lógica externa* que realiza un trabajo de estabilización y neutralización de las potencias en conflicto; sobre esta se aplica lo que se conoce como la “*teoría de los juegos*”, la que no solo da cuenta sino que realiza una “gestión del riesgo de guerra mundial” o “estrategia de disuasión termonuclear vigente durante toda la guerra fría (la “destrucción mutua asegurada” o MAD)”⁷⁴. Esta estrategia de gestión del riesgo nuclear en la guerra fría fue la que Estados Unidos promovió, como se muestra en el libro titulado *La estrategia del conflicto* de Th. C. Shelling, este modo de gestionar el riesgo es, como refiere Pardo, la que

creó todo un continente teórico híbrido en el cual los viejos principios del utilitarismo británico se reunían con el pragmatismo norteamericano, la teoría de juegos, la lógica matemática, la teoría de la probabilidad, la estadística, el cálculo de decisión racional para poner “al servicio de la paz” un modelo de gestión del riesgo elaborado principalmente en tiempo de guerra.⁷⁵

La Doctrina de Seguridad Nacional de Estados Unidos tiene como principal función identificar los riesgos a nivel mundial como una amenaza directa para el país, y en función de la mínima sospecha es que se valida cualquier medio para intervenir aquello que produzca un riesgo para el país o el bloque. Es con esta misión que se crea, por ejemplo, la “Escuela de las Américas”, cuya sede se encontraba en Panamá y que fue organizada por la CIA. En esta “escuela” tuvo lugar el entrenamiento de militares y policías del continente americano para llevar a cabo diversos “golpes de estado” en contra de lo que para Estados Unidos significaba la amenaza del comunismo. La Escuela de las Américas se basó en una racionalidad de exterminio en donde se instruyó a los mandos militares en tácticas de contrainsurgencia, identificación del enemigo interno, técnicas de tortura, secuestro y desaparición, siendo la “Operación Cóndor”⁷⁶ el momento de unificación a

⁷³ Pardo, Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*, 225.

⁷⁴ *Ibid.* 226.

⁷⁵ *Ibid.* 226, 227.

⁷⁶ La “Operación Cóndor” o el “Plan Cóndor” es la articulación entre las dictaduras de Argentina, Chile Paraguay, Uruguay, Brasil y Bolivia, la que fue creada por Henry Kissinger quien fuera jefe del Departamento de Estado de los Estados Unidos durante los gobiernos de Richard Nixon y Gerald Ford entre 1969 y 1977, en el contexto de la Doctrina de Seguridad Nacional. El “Plan Cóndor” tuvo como objetivo eliminar las posiciones de izquierda del continente

escala del Cono Sur de los servicios secretos. El resultado de esta estrategia es el desplazamiento del riesgo hacia una gestión micropolítica en base a saberes y técnicas que producen un poder necropolítico de administración de las poblaciones que buscan el exterminio del adversario. Para Estados Unidos esta estrategia es la creación de “un gran aparato de “gestión de la paz” (concebida como gestión del riesgo de guerra)”⁷⁷.

Como parte de la estructura de gestión del riesgo se produce una nueva racionalidad que, de acuerdo con Naomi Klein, se denomina la “Doctrina del Shock”, comprendida como el resultado de la fusión de la Doctrina de Seguridad Interior Nacional con la “Política de choque” (*Shock policy*) económica desarrollada en la Escuela de Chicago e impulsada principalmente por Milton Friedman y Arnold Harberger. En este contexto, la base de la violencia extrema es lo que permite instalar el neoliberalismo que va a definir lo social, y que pre trama la forma de gestión de los riesgos contemporáneos. Una vez finalizada la guerra fría, tal como menciona Ulrich Beck, los riesgos se “democratizan”, lo que quiere decir que estos salen del espacio de opacidad que gestionaban los servicios secretos siendo relevados, como dice Pardo, por los “servicios sociales”⁷⁸. Si los servicios secretos habían sido el modo de gestión de los riesgos durante la guerra fría para conseguir “la paz”, los *servicios sociales* en cambio son el modo de gestionar “la paz social, es decir, gestionar el riesgo de la “guerra” social o de fractura civil”⁷⁹. En este sentido, las teorías de la transición que se aplicaron en España y que fueron importadas a América Latina -especialmente a Chile- son el modo en que se instalan formas de gestión del conflicto social que intentan resguardar la democracia *a como de lugar*; el aparato estadístico informacional y necropolítico de la guerra fría es desactivado y, en su lugar, se instala un modo de gestión de los riesgos de corte humanitario.

Estas técnicas de *manejo social del riesgo*, personificadas en la proliferación del entramado privado-estatal, son como nos sugiere acertadamente Pardo “las auténticas sucesoras de la *Polizeiwissenschaft*”⁸⁰. Son estas las que rediseñan y actualizan las intervenciones sociales imbricándolas con la idea de riesgo y propiciando el encuentro con la empresa; se produce en esta fusión un modelo de gestión del riesgo de corte empresarial, o *risk management*. El neoliberalismo produce un modelo social basado en la empresa que define los riesgos desde las ideas de “optimización del rendimiento, maximización de los beneficios y minimización de las

americano por parte de agentes de exterminio pertenecientes a las fuerzas militares, las policías y los civiles organizados de los distintos países en una forma inédita de colaboración continental. Como se indica en los “Archivos del Terror” descubiertos en Paraguay la cifra de víctimas se estima en 50.000 personas asesinadas, 30.000 desaparecidas y 400.000 encarceladas, sin contar la cantidad inestimable de torturados durante el período que duró esta operación. Para profundizar en este plan de exterminio realizado de forma conjunta en Sud América, véase Samuel Blixen, *Operación Cóndor. Del archivo del Terror y el asesinato de Letelier al caso Berríos* (Barcelona: Virus, 1998).

⁷⁷ Pardo, Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*, 227.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

perdidas”⁸¹. Podemos afirmar que el neoliberalismo produce una forma de comprender la asistencia social desde un fondo empresarial en que la relación *saber-poder* se encuentra privatizada, o más precisamente tercerizada; emerge una nueva institucionalidad que va a articular la forma de gobierno bajo parámetros no estatales bajo la concepción de la Organización No Gubernamental u ONG. Aquí es importante especificar que el “no gubernamental” de la organización repite el gesto de la *Polizeiwissenschaft*, ya que esta se ubica frente al gobierno, en el exterior de este, no como un saber del gobierno sino que gestionando unos saberes que constituyen una forma de gobierno, continuando la labor de la *Polizeiwissenschaft* que estableció formas de control en base a la vigilancia, la moralización, la intervención y la regulación social, eso si desde una relación que es de tipo privada con el Estado.

En síntesis, el control de la población es ejecutado por privados y financiado por el Estado; el sistema de ONGs es una versión tercerizada de la gestión de los riesgos que ha de transformarse en un gran aparato recopilador de información de la población, haciendo el trabajo policiaco desde dos líneas fuertes: una es el espacio de *estudios*, en donde se produce el aparato que diseña la intervención y donde se procesan los datos, las cifras y los cálculos recogidos directamente y sin intermediarios en la población. Su singularidad se remite a que muchos de los saberes que se extraen de la población, así como también los datos que se recogen, son extraídos por los mismos sujetos observados; de ahí que es posible decir que el dispositivo ONG corresponde a un nuevo modo de explotación de lo social, o a un *neoextractivismo de saber social*, que es realizado por los sujetos “intervenidos” que contribuyen a producir y perfeccionar el diagrama de su propia intervención. Desde aquí se nos abre el segundo espacio que es el de la *intervención*, lugar en donde el poder de la ONG impacta los cuerpos: la intervención debe ser capaz de llegar a esos espacios micropolíticos previamente identificados por el espacio de *estudios*, lugar desde donde se diseñan las distintas políticas de *intervención* y se distribuyen los dispositivos de poder que van a actuar sobre los cuerpos de la población. Vemos en esta organización de la ONG desplegarse nítidamente la idea de *saber-poder*.

Lo interesante en este pasaje es comprender cómo se reprodujo un modelo de extracción, explotación y ejecución que indiferencia el sujeto que interviene y el sujeto a intervenir. Las ONGs producen un modelo inédito que -bajo la idea de *horizontalidad*, reapropiada de los modelos de participación y lucha política de los movimientos de izquierda, sumado a una impronta neoliberal extractivista- producen una autogestión de las formas de controlar e intervenir sobre el riesgo de las poblaciones. El sueño totalitario que atraviesa al sistema de la ONG es que cada uno pueda intervenir su propio riesgo en base a una “autonomía” capitalizada que busca

⁸¹ *Ibid.*

minimizar sus riesgos; es así como *las ONGs parecen ser la continuación de la guerra fría por otros medios*.

3.2 Gobierno privado de los riesgos.

El modelo de las sociedades de seguridad basadas en el Estado social ha estado siempre en tensión con el modelo liberal de la gestión privada de la seguridad. Estos últimos se agrupan alrededor de la idea de seguridad que toma como punto de partida el individuo, dejando de lado la intervención estatal sobre los riesgos y la seguridad. En la idea de gestión individual de la seguridad se separa la idea del “yo” del Estado, y, especialmente, el individuo se separa de *lo común*. En este escenario, nos encontramos con una nueva consideración del riesgo y la seguridad basada en la gestión de los riesgos que produce un aparato privado de empresas que van a ofertar servicios específicos con el fin de una “eficaz” administración individual de los riesgos.

Christian Dardot y Pierre Laval en su libro *La pesadilla que no acaba nunca* publicado en el año 2017, tomando a Ulrich Beck como referencia, van a trazar una línea en la que indican que “el riesgo se ha convertido en un sector mercantil, en la medida en que se trata de producir individuos que podrán contar cada vez menos con formas de ayuda mutua, como los mecanismos públicos de solidaridad”⁸². Traspasar el riesgo a los individuos produce que el aparato estatal y las organizaciones mutualistas que comparten (y se disputan) las ideas las sociedades de seguridad sean reemplazadas por un modelo de gestión privada de los riesgos. En este trance se produce un sujeto que no es simplemente un consumidor de mercancía, sino que también es un consumidor de seguridad. Es en este contexto en donde el individuo se realiza como “el sujeto de la seguridad privada”⁸³, escindido de las formas de la seguridad como formas de responsabilidad estatal: “Se asiste a una individualización radical que hace que todas las formas de crisis sociales sean percibidas como crisis individuales, todas las desigualdades sean achacadas a una responsabilidad individual”⁸⁴.

El neoliberalismo produce una estrategia en la que riesgo y seguridad pasan a ser parte de la responsabilidad individual, en donde el riesgo externo producido por factores económicos, ambientales, etc., es interiorizado, y a partir de lo cual la responsabilidad pasa a denominarse como *responsabilización*, constituyendo la idea de éxito o fracaso personal ante las amenazas. “Lo que hace el capitalismo avanzado es liberar a los individuos de las formas sociales en que los individuos ubicados dentro de un conjunto o colectivo debían conducirse dentro de una posición específica de lo social, en cambio “esos seres “libres” deben “auto-referenciarse””⁸⁵. Lo social-estatal deja de ser el plano referencial en que se ubica el individuo como un engranaje al interior

⁸² Christian Laval y Pierre Dardot, *La pesadilla que no acaba nunca* (Barcelona: Gedisa, 2017), 353.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

de él, por el contrario, va a ser la empresa privada como *prestadora de servicios informacionales* la que produce la posibilidad de enfrentar los riesgos. Lo que el modelo de adquisición de servicios de seguridad e información del riesgo no explicita es que para poder (auto)referenciarse dentro del capitalismo contemporáneo es necesario adquirir las *aplicaciones/competencias/capacidades* necesarias que permiten conducirse por un mundo plagado de riesgos. La *auto-referenciación* no es sin más, esta se logra tras la adquisición individual de elementos propios de la empresa como son *capacidades y competencias, a partir del management y la accountability*, las que serán las herramientas que permiten *autoproducirse* bajo estrategias privadas para la existencia.

En el momento en que se ha trasladado el riesgo como objeto de la gestión estatalizada hacia una gestión personal se profundiza aún más la idea de “responsabilidad individual” que va a dominar la disposición hacia los riesgos hoy en día. Los conceptos de *capacidad, competencia y responsabilidad empresarial (accountability)* van a definir el *ser emprendedor* de la actualidad. Para asumir los riesgos no basta con una disposición de arrojo, vivir de ahora en adelante es cuestión de expertos; de lo que ahora se trata entonces es de *ser lo suficientemente experto* para poder tomar decisiones en ámbitos diversos y cruciales de la vida. Asumir, por ende, la “*libertad*” dentro de una vida llena de riesgos dependerá de las capacidades de las que se dispone, estas permitirán decidir en base a la información necesaria, con el fin de lograr los objetivos más o menos exitosamente. Por ejemplo, la elección de un sistema de salud no está en la disposición de querer pagar o no, sino en saber *hasta donde puedo pagar*, es decir, mis opciones se encuentran determinadas por la información, el salario y el capital humano que poseo dentro de un marco privatizado; de la misma manera, la *libertad de elección* por una determinada forma de seguridad se encuentra circunscrita a la *libertad de adquisición*. Ahora bien, tal como plantea B. Aubrey, citado por Dardot y Laval, “el riesgo se ha convertido en un micro-riesgo muy personalizado: en la medida que tengo un trabajo, este trabajo tiene riesgos; dado que tengo salud, esta salud tiene riesgos; como tengo relaciones de pareja, esta pareja tiene riesgos”⁸⁶; el riesgo, en este sentido, se encuentra en todos lados, y por lo mismo es que se ofrecen seguros para todas las opciones posibles.

3.3 Riesgo y Accountability.

La *accountability* es un término que se ha popularizado recientemente: podríamos decir que es una palabra *de moda* aportada por la jerga empresarial y que su uso es variado, aplicándose de preferencia en el ámbito político, empresarial y, sobre todo, en el *coaching personal*. La palabra inglesa *accountability* no tiene una traducción precisa al español, en algunas ocasiones se va a entender como *rendición de cuentas* y en otras como *responsabilidad*. Para finalizar con este

⁸⁶ Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva Razón del Mundo* (Barcelona: Gedisa, 2013), 355.

recorrido que hemos hecho de la noción de riesgo en sus distintas modulaciones, vamos a recurrir a la idea de *accountability* puesto que resulta clave para explicar la disposición contemporánea del hombre-empresa hacia los riesgos.

El paso de la *responsabilidad social* a la *responsabilidad individual* como modo de enfrentar los riesgos es el punto de quiebre que va a permitir la entrada de la idea de *vulnerabilidad* dentro de los modos de gestionar lo social, y que se va a explicar como la capacidad que tienen los individuos para encarar los riesgos que se le presentan. La *accountability* funciona como un concepto bisagra que nos permite la entrada a la idea de vulnerabilidad como indicador de lo social; para esto, debemos atender al control de la política pública, la gestión empresarial y la administración del “yo”.

La dictadura chilena de finales del siglo XX supo dejar su impronta en las instituciones y especialmente en la constitución; una vez acabada la dictadura, el gobierno se desarrolló bajo la idea de *transición a la democracia*⁸⁷. El metarrelato que valida la intervención sangrienta de los militares en América Latina es un discurso que traspasa la responsabilidad de la dictadura desde el grupo de los vencedores hacia el grupo de los vencidos, así lo corrobora el historiador chileno Julio Pinto: “cuando los militares han intervenido a sangre y fuego, los políticos sobrevivientes (o aliados de los militares), tienden, durante la fase constituyente, a descargar la responsabilidad de esa sangre y de ese fuego no sobre los mismos militares, sino sobre los políticos derrotados (o muertos) por la dicha intervención”⁸⁸. El relato oficial acerca de la dictadura va a decir que la política de izquierda puso en riesgo la democracia, y que ante esta fragilidad los militares se vieron interpelados a actuar por medio de “golpes de estado” que, en virtud de esta narrativa, van a tener la función de reestablecer el equilibrio amenazado por el marxismo internacional. Teniendo en cuenta esta ficción que marca tanto la “verdad” de la dictadura como el “origen” de la *democracia postdictatorial*, nos enfrentamos al hecho de que la “única” posibilidad de la democracia es realizar un pacto de gobernabilidad que descansa sobre instituciones y leyes creadas por las dictaduras para controlar y proteger la “democracia”. En este contexto, la *postdictadura* adquirió la forma de una *democracia tutelada*.

Con el fin de la guerra fría y el término de la dictadura en Chile se va a producir un proceso denominado como la *transición a la democracia*; este proceso va a significar el traspaso del mando de los militares y el conservadurismo neoliberal golpista a una “nueva” clase política que va a asumir las reglas del juego que se habían escrito e instaurado en el contexto dictatorial,

⁸⁷ De acuerdo con el Filósofo Willy Thayer, “No entendemos aquí “transición” como el proceso posdictatorial de redemocratización de las sociedades latinoamericanas; sino, más ampliamente, el proceso de “modernización” y tránsito del Estado nacional moderno al mercado transnacional post estatal. En este sentido, para nosotros, la transición es primordialmente la dictadura. Es la dictadura la que habría operado el tránsito del Estado al Mercado. Tránsito que eufemísticamente se denomina “modernización””. *La crisis no moderna de la Universidad moderna: Epílogo del conflicto de las facultades* (Santiago: Cuarto Propio, 1996), 169.

⁸⁸ Julio Pinto y Gabriel Salazar, *Historia Contemporánea Chilena, Tomo 1* (Santiago: LOM, 1999), 252.

y que marcaron el camino por donde se debía de mover la “nueva democracia”. El control de la democracia que le interesa ejercer a los grupos de poder son quienes promueven un modo de responsabilidad política sobre la nueva democracia, es bajo estas premisas que surge la necesidad de instalar diversos dispositivos que resguarden lo que es considerada como una “frágil” institucionalidad en la postdictadura, la cual tiene que realizarse de conformidad con la institucionalidad heredada de la dictadura, como son: la constitución, las leyes, la amnistía, la policía, entre otros. Destaca aquí la impronta *modernizante* asociado a las funciones empresariales que debe cumplir el Estado en función de esta democracia pactada dada por la idea de *accountability*.

Insistiendo en la dictadura chilena, los cuerpos de policía y los servicios secretos adquirieron el rol de funcionarios de exterminio, su fin era eliminar todo aquel que amenazara el orden capitalista neoliberal haciendo de la tortura, la desaparición y el asesinato las técnicas al interior de una racionalidad de gobierno de tipo bio-necro-político. Con este antecedente nos preguntamos ¿Cómo se da la *accountability* en esta transición a la democracia, y cuál es el papel de la policía en todo esto? Según David Bayley, citado por Robert Mawby y Alan Wright, "ninguna institución es más central para alcanzar el éxito en la construcción de una nación democrática que la policía"⁸⁹. La transición democrática debe habérselas con las sistemáticas violaciones a los Derechos Humanos perpetradas por los cuerpos policiales y los servicios secretos de las dictaduras; sin embargo, este cara a cara con las violaciones a los derechos humanos no se va a hacer desde una idea de *justicia* y *reparación* por los actos cometidos durante este período, sino que se hará con arreglo a la *accountability* policiaca. En este arreglo lo que se ha de promover no es la *verdad* y la *justicia*, sino que lo importante para la *democracia* es renovar la imagen de los cuerpos policiales, lo que se hará sobre la base de la apertura de las técnicas de control que se abren en el mercado global de la seguridad, adquiriendo tecnologías más sofisticadas e imponiendo una forma de represión bajo la nueva lógica empresarial.

Para nuestro análisis de la *accountability* tomamos como guía para nuestras reflexiones el artículo “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, realizado por Alejandra Ríos, Alejandro Cortés, María Camila Suárez y Laura Fuentes, texto que se encuentra muy bien documentado, el que sin duda es de gran ayuda para nuestra investigación aportándonos con referencias importantes de autores liberales modernos en relación con la *accountability*. Debemos rescatar, en primer lugar, que “existe un acuerdo generalizado en la literatura sobre la “calidad de la democracia””⁹⁰ de que los déficits institucionales están

⁸⁹ Robert Mawby y Alan Wright, “Accountability policial: ¿es bueno para el resto del mundo lo que es bueno para Occidente?”, *Estudios Sociológicos*, vol. 23, n° 69 (2005): 901, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6164963>.

⁹⁰ Alejandra Ríos, *et. al.*, “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, *Colombia Internacional*, n° 82, (2014): 264, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5468794>.

directamente relacionados con el mal desempeño de los organismos de rendición de cuentas”. El criterio de “calidad” va a ser decisivo para la idea de democracia, pero ¿qué indica la calidad? La *calidad de la democracia* esta dada por el cálculo del desempeño y de la eficiencia de sí misma. En este cruce comparecen dos cuestiones relevantes que dan cuenta del criterio de “calidad”: por una parte, se confunde la “cualidad” con la “cantidad”; y, por otra, se iguala *democracia* con *administración y control*. La falta de este tipo de “calidad” cuantitativa de la democracia esta dada por la ausencia de competencia y cantidad en el ámbito de la *rendición de cuentas* aplicadas sobre las acciones de la democracia. Andreas Schedler, citado por Ríos *et. al.*, destaca lo siguiente de esta rendición de cuentas:

En todo el mundo democrático, los actores y observadores de la política -los líderes de partido, las asociaciones cívicas, los organismos financieros internacionales, los activistas de base, los ciudadanos, los periodistas y los académicos- han descubierto las bendiciones del concepto y se han adherido a la causa noble de la rendición pública de cuentas.⁹¹

Teniendo en cuenta la supuesta fragilidad democrática postdictatorial y el *continuum* neoliberal que marca la hoja de ruta trazados por los pactos de gobernabilidad⁹², vemos como la noción de riesgo se traslada hacia la política bajo una razón de control y seguridad de las ideas que pretoman la concepción de la democracia, es así como esta responde al mercado transnacional, apoyada en la modulación neoliberal del capitalismo. Es en base a la protección de los principios de una *democracia de mercado* que se va a respaldar “la necesidad de controlar el poder público por medio de mecanismos que obligan a los funcionarios a informar y justificar sus acciones, y que pueden ser objeto de sanción”⁹³.

Desde la aproximación política, la *accountability* tiene que ver con establecer los modos de control que se van a ejercer al poder político dentro del marco que ofrece el neoliberalismo como discurso y práctica de los vencedores; en este marco, el gobierno está obligado a adoptar la forma del *management* empresarial produciendo una “tecnocracia” neoliberal, al modo de una política de expertos que pone en marcha formas de control y de seguridad que conforman el marco de la democracia. Es importante recalcar que la *accountability* no es un sistema de control frente a la corrupción, sino que es un modo de gestión de la democracia y el gobierno al interior del capitalismo avanzado; como menciona el filósofo chileno Manuel Atria, “estos mecanismos

⁹¹ *Ibíd.* 266.

⁹² Jaime Guzmán ideólogo de la Constitución conservadora y neoliberal chilena lo anticipa en una entrevista en el año 1979 de la siguiente manera: "es decir, que si llegan a gobernar los adversarios, se vean constreñidos a seguir una acción no tan distinta a la que uno mismo anhelaría, porque el margen de alternativa que la cancha imponga de hecho a quienes juegan en ella, sea lo suficientemente reducido para hacer extremadamente difícil lo contrario". Cristian Fuentes, “Los candados a la democracia de la Constitución de 1980” *Universidad de Chile Noticias*, 14 de noviembre de 2019, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.uchile.cl/noticias/159199/los-candados-a-la-democracia-de-la-constitucion-de-1980>).

⁹³ Alejandra Ríos, *et. al.*, “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, 266.

aparecen como un candado institucional que no se condice con la fluidez natural de la sociedad ni con las exigencias fundamentales de la tradición democrática”⁹⁴.

La *accountability* entendida como *rendición de cuentas* no es un concepto nuevo, sino que aparece en el seno mismo del pensamiento liberal. Por ejemplo, John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil de 1690* planteaba que “el poder ejecutivo...es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe *rendir cuentas* a éste... y todos [los poderes] han de rendir cuentas a algún otro poder dentro del Estado”⁹⁵. Por otra parte, para Jeremy Bentham la democracia -desde un punto de vista utilitarista- debe centrarse en la idea de libertad, tal como nos muestra en *The Theory of Legislation*: “la libertad personal es la seguridad contra todo tipo de injerencias en las personas. La llamada libertad política es otra rama de la seguridad, la seguridad contra las injusticias de los que detentan el poder público”⁹⁶. El liberalismo, podemos afirmar, que ha estado preocupado siempre por cómo se ejerce el poder político más que por desarrollar un mecanismo de derechos, es por esto que se va a abocar a diseñar un dispositivo de seguridad en torno a la acción gubernamental que le permita el control de las autoridades y la destitución de quienes realicen un mal manejo de estas funciones de gobierno, es decir, la producción de un *candado liberal*, cuyo fundamento será la amenaza del principio del *laissez faire*. Las llamadas *securities* definidas en el código civil benthamiano y apoyadas en la vigilancia constante de las instituciones van a estar íntimamente ligadas con la idea de *libertad individual*. Por esta razón, se pretende reducir al mínimo la función pública adhiriendo a una democracia en la cual, como señala Joseph Colomer, “los gobernantes, sospechosos por el hecho de serlo, deberán ser, pues, sometidos al control del público, según los principios de “mínima confianza” y “máximo control””⁹⁷.

Teniendo en cuenta el pensamiento de Locke y de Bentham, John Stuart Mill articula un principio similar en su ensayo *Del gobierno representativo* de 1869, concordando con la noción de *securities* de Bentham. Según Mill, el parlamento debía -aparte de su función legislativa- estar “llevando nota correcta e inteligible de lo que se ha hecho y como se ha hecho”⁹⁸; debe existir un complejo entramado de recolección de datos que permitan “inspeccionar y vigilar todos los actos del Gobierno”⁹⁹. En este sentido, teniendo en consideración las ideas liberales de libertad y democracia, debe ejercerse un control total del poder público. Desde el pensamiento utilitarista y

⁹⁴ Fernando Atria, *et. al.*, *El otro modelo: Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Chile: Debate, 2013), 20.

⁹⁵ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, citado por: Alejandra Ríos, *et. al.*, “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, 266.

⁹⁶ Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation*, citado por: José Juan Moreso, “Jeremy Bentham: Luces y sombras” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 47 (2013): 241, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://doi.org/10.30827/acfs.v47i0.2165>.

⁹⁷ Josep Colomer, “Teoría de la democracia en el utilitarismo” *Revista de Estudios Políticos*, n° 57 (1987): 20, acceso el 10 de octubre de 2021, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26945>.

⁹⁸ John Stuart Mill, *De la libertad, del gobierno representativo, la esclavitud femenina*, citado por: Ríos, *et. al.*, “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, 270.

⁹⁹ *Ibid.*

también desde el punto de vista liberal, preguntarse por la democracia es preguntarse por la seguridad del individuo ante el poder público; de ahí que, como indica el adagio, “*el precio de la democracia es la eterna vigilancia*”.

La *accountability* contemporánea es la heredera de la rendición de cuentas liberal. Como lo expresa Scheder, “hoy es el término de moda *accountability* el que expresa la demanda continua de revisión y supervisión, de vigilancia y constreñimientos institucionales al ejercicio del poder”¹⁰⁰. La estructura sobre la que se basa el trabajo de vigilancia dirigida a la gestión del poder público tiene dos pilares capitales: *la answerability y el enforcement*¹⁰¹. En primer lugar, la *answerability* tiene que ver con la obligación de la información de las decisiones en pro de la transparencia, cuya labor informativa se realiza a partir de cifras, mediciones y constantes evaluaciones. Por ejemplo, esta idea de transparencia en el ámbito de la educación se realiza por medio de los diagramas de evaluación estandarizada de modo transversal considerando los niveles más bajos de la educación pre-escolar hasta la educación terciaria; es así como en todos los estratos aparecen distintos sistemas evaluativos, desde pruebas estandarizadas y sistemas de acreditación institucional hasta la indexación en la producción y circulación del conocimiento. Estos son recogidos por formulas de eficiencia, rendimiento y maximización, ordenados en *rankings*, a través de los que se presenta la *realidad transparentada* de las *comunidades educativas*. La *answerability* es el insumo para la segunda operación de la *accountability* que es el *enforcement*, entendida como la capacidad de castigar, ajustar -como el *ajuste de cuentas*- y también de incentivar las buenas prácticas de los contextos institucionales. Siguiendo con el ejemplo de la educación, esto se hace con arreglo a la posición en el ranking no solamente de la institución, sino que también de los individuos que la componen, como los estudiantes, maestros y gestores educativos, quienes reciben lo que les corresponde por su desempeño en la gestión de los procesos educativos.

Teniendo en cuenta su raigambre liberal, tal y como la proponía Bentham, se requiere que la *accountability* desarrolle un sistema de hipervigilancia interinstitucional en donde cada una de las instituciones tenga la capacidad de vigilar a las otras, al que debe sumársele una vigilancia social que se ejerce en el momento de las elecciones, es así como el voto en las elecciones se considera hoy en día como parte de una *evaluación*. Esta disposición debe integrarse a los individuos por medio de una ética de la evaluación cuantitativa de la “calidad” de los servicios.

La *accountability* toma como premisas la construcción del relato de ineficiencia, secretismo y burocracia estatal oponiendo la eficiencia, la transparencia y la versatilidad de la

¹⁰⁰ *Ibíd.* 276

¹⁰¹ *Ibíd.* 277.

empresa. Es menester mencionar que esta no realiza una vigilancia exterior basada en la opinión pública y la libertad de los individuos, sino que su operación es la de penetración de la idea de la rendición de cuentas en el ámbito de la democracia, pero funcionando desde criterios empresariales. La *accountability* busca ante todo la eficiencia y la ganancia, y es, en este sentido, que se gobierna un país como se gobierna una empresa. Se presenta un problema cuando ciertas responsabilidades que recaían hasta hace un tiempo sobre el Estado y que eran operativizados por el gobierno, como la salud, la educación y las pensiones -que son la base del gasto público del Estado-social- no entran dentro de la responsabilización según los cánones de la empresa. La *accountability* es la estrategia por medio de la que se incita a abandonar el régimen del *estado de bienestar* y reemplazarlo por el régimen de privatización neoliberal, toda vez que la eficiencia no funciona en el Estado.

No es exclusivamente en el ejercicio del poder público y en las democracias tuteladas en donde cala la idea de *accountability* sino que esta función es traspasada al individuo con la incorporación del *management* empresarial, que es llevado a un plano micropolítico expresado en la idea de *coaching*. Desde esta perspectiva se van a establecer tres valores del hombre-empresa necesarios de tener en consideración: el *compromiso*, la *proactividad* y la *responsabilidad*, y estos valores nos ayudarán a traducir la palabra *accountability* más allá de la idea de rendición de cuentas. El compromiso, la proactividad y la responsabilidad son las capacidades primordiales que la persona *ejecutiva de sí* debe cultivar para conseguir el éxito, y es sobre estas capacidades que se debe realizar una evaluación individual ininterrumpida que tiene como base la lógica del desempeño. En este sentido, la disposición individual a la *accountability* definirá el riesgo al fracaso, y sobre todo definirá el éxito personal. La responsabilización se representa en la toma de decisiones: de lo que se trata aquí es, como refiere Alberto Hernández Baqueiro, “de generar recursos morales, a manera de un capital intangible que las instituciones pueden usar para solventar su acción, así como para enriquecer sus juicios prácticos y elecciones”¹⁰²; en este orden de cosas, la *accountability* va a introducir elementos morales, administrativos y financieros como capacidades personales. Pat O’Malley nos dice que “existe una mirada sobre como se inventan nuevas técnicas para el autogobierno (“técnicas del sí mismo”) y para el gobierno de los otros y de acuerdo con esto se crean y asignan responsabilidades”¹⁰³.

Entendida la *accountability* como disposición moral que arma la estrategia decisional del sujeto, se organizan los recursos humanos basados en el compromiso, la proactividad y la responsabilidad. De esta afirmación podemos desprender que las relaciones sociales del individuo, entendido como hombre-empresa, tienen en vista la eficiencia y la acumulación de

¹⁰² Alberto Hernández, “Hacia un concepto ético de “rendición de cuentas” en las organizaciones civiles” *Revista En-Claves del pensamiento*, vol.3 n°5 (2009): 69, acceso 10 de octubre de 2021, <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v3n5/v3n5a3.pdf>.

¹⁰³ Pat O’Malley, *Riesgo neoliberalismo y justicia penal* (Bs. Aires: Ad-Hoc, 2006), 40.

capital. La operación que realiza esta transformación subjetiva es la de producir “el estandarte moral bajo el cual llevan adelante esta lucha es el del libre mercado –el libre mercado que reinstala el individuo moralmente responsable y lo coloca contra la colectivización inherente en las técnicas públicas de gestión de los riesgos”¹⁰⁴.

4 Coreografías del poder.¹⁰⁵

Foucault tenía claro que las disciplinas no eran los únicos dispositivos que operaban en la modernidad; al lado de aquel poder que describió minuciosamente en *Vigilar y castigar* vio como se desarrollaban otros mecanismos de poder que tendían más al control y a la regulación que a la represión de los cuerpos, y por eso Foucault no dejaba de presentarnos los signos de esta decadencia de los dispositivos de disciplinarios que, pese a su desgaste aparente, siguen en pie determinando en cierto aspecto las conductas de los individuos. Michel Foucault en la entrevista titulada “*Verdad y Poder*” expone que

Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.¹⁰⁶

Siguiendo esta idea podemos afirmar junto con Foucault que el poder moviliza, conduce, moldea y modula las subjetividades, puesto que “*el poder produce lo real*”¹⁰⁷. El paso de las sociedades de disciplina a las de control y el tránsito de un poder con características eminentemente negativas a un poder afirmativo tal como la describe Deleuze en la *Postdata a las sociedades de control* resulta para nosotros indiscutible. Aún estando de acuerdo con su planteamiento, hay que ponderar las posiciones de negatividad y afirmatividad del poder; para ello, es importante remarcar que afirmatividad-negatividad, gubernamentalidad-soberanía y control-disciplina no corresponden a formas de relevo absoluto del poder puesto que no se niegan la una a la otra, no siguen el modo dialéctico de progreso. El control en la modulación neoliberal, por ejemplo, funciona incluso con distintos y disímiles dispositivos. La ortodoxia puede llevarnos a creer sesgadamente que la gestión neoliberal actúa exclusivamente de modo afirmativo, pacificada por medio de esta casi imperceptibilidad del poder teniendo en cuenta la incorporación subjetiva de estrategias sutiles, pero tomar esta posición es no considerar el enorme despliegue *necropolítico* de producción de violencias. Es posible constatar este despliegue en el caso de la instalación y el desarrollo de las políticas neoliberales en el mundo -del que Chile es un ejemplo

¹⁰⁴ *Ibíd.* 72.

¹⁰⁵ Fragmentos de este apartado fueron incluidos en el artículo colectivo Claudio Ibarra y Alejandra Figueroa, “Control neoliberal en Chile: coreografías del poder”, en *Revista Crítica Penal y Poder*, n° 20 (2020): 76-90.

¹⁰⁶ Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La piqueta, 1979), 182.

¹⁰⁷ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, (Madrid: Alianza, 2001), 11.

claro- considerando que el modelo neoliberal se impuso con miles de muertos, desaparecidos y torturados, afirmando que la *doctrina del shock* de Milton Friedman no es solo una metáfora económica, sino que es el verdadero impulso del neoliberalismo al golpe.

En términos generales, asumir esta posición solamente afirmativa significaría, en primer lugar, obturar la violencia contra los migrantes, los pobres, los cuerpos disidentes, las mujeres, los indígenas, los negros, en definitiva, contra todo otro *inapropiable* por el capital. En segundo lugar, sería desconocer que las diversas tecnologías de poder que operan sobre la sociedad lo hacen focalizadamente respondiendo a la contingencia, y no generalizadamente. Las estrategias de control, más que ser excluyentes entre negativas y afirmativas, son complementarias: no asistimos a un relevo de unas por sobre otras, estamos frente a la complementariedad de tecnologías, frente a la conjunción de prácticas como forma de la afirmatividad que dice sí y que a la vez niega. La cuestión del poder, entendido así, se juega en sus intensidades.

La conflictividad actual en Chile, USA, Colombia, las fronteras de Europa, Palestina, Afganistán, etc. nos permite ver la entrada y la interacción de diversas técnicas sobre las poblaciones, unas que arrojan a la muerte o dicen no, como la sentencia del juez que condena, y otras que modulan las subjetividades, que incluso “liberan”. En esta *composición* cada una aparece con sus tiempos, con sus intensidades, a veces marcan a fuego la piel como herida indeleble; en otras ocasiones se perciben como traza frente a la luz ultravioleta del control nocturno en una discoteca. Que se dispongan en distintas zonas del escenario no quiere decir que no se crucen, que se entrelacen o incluso que puedan repelerse; a veces pueden avanzar coordinadamente para luego desaparecer en la oscuridad de la escenografía del control, e incluso hay momentos en que cuando el movimiento parece estable e imperceptible, súbitamente la tranquilidad puede ser quebrada por la irrupción de un vector violento. El poder, como ejercicio coreográfico, no es una danza monótona de relevos y progresos; por el contrario, es una danza compleja de intensidades, rupturas y conjunciones. Lo que queremos afirmar es que en términos de poder no se pasa de un estadio a otro, no existe unidireccional, sino que por el contrario actúa coreográficamente diagramando movimientos de piezas útiles que permiten controlar el conjunto de la población y los individuos. Esto nos permite explicar que cuando las tecnologías de control -ya sean afirmativas o negativas- fallan, fracasan, se vuelven obsoletas, o simplemente son desafiadas y desbordadas por la fuerza insurrecta, la violencia conservadora se desata, evidenciando que no existe un reemplazo de técnicas represivas por tecnologías de control sofisticadas, lo que hay es un juego de relevos, concatenaciones, vaivenes, intensificaciones y correlaciones, en que las formas negativas y afirmativas del ejercicio del poder se entrelazan, constituyendo una macabra coreografía del dolor que observamos horrorizados.

SEGUNDA PARTE. VULNERABILIDAD SOCIALY DEUDA.

Introducción.

En esta Segunda Parte de la tesis exploraremos la emergencia de la idea de *vulnerabilidad social* como parte del entramado biopolítico contemporáneo, en cuyo acople obtiene su espesor conceptual para diagramar la intervención de los cuerpos a partir de una nueva taxonomía que reemplaza a la categoría de pobreza. Para poder dar cuenta de lo anterior, esta Parte se enfocará principalmente en el análisis de los principales discursos gubernamentales que propiciaron el tránsito categorial desde la pobreza a la vulnerabilidad, los que aparecieron a mediados de la década de 1980 consolidándose de manera global durante la década del 2000, y que hoy en día son los discursos que determinan los modos por los cuales se ejecutan las acciones específicas en el ámbito de lo social. En este sentido, realizaremos una genealogía de la aparición del concepto de vulnerabilidad (la que corresponde a una *memoria corta* en tanto se centra solamente en las últimas tres décadas), para lo cual recurriremos al análisis del discurso gubernamental que ha quedado plasmado en diversos informes técnicos de las agencias internacionales como son las Naciones Unidas y el Banco Mundial, además de considerar textos relevantes que fundamentan estas propuestas los que son realizados por los colaboradores y promotores de estas organizaciones. El objetivo por el cual recurrimos a estas estrategias de investigación es por la necesidad de realizar una “ruptura de evidencias” acerca de las motivaciones que hay detrás de relevar el concepto de pobreza por el de vulnerabilidad, cuestión que no es neutra, sino que se encuentra atravesada por una reapropiación de la gestión de lo social que realiza el neoliberalismo.

En esta sección de nuestro trabajo nos abocaremos al estudio de los llamados enfoques económicos “alternativos” que promueven la idea del desarrollo humano y la “lucha” contra la pobreza, el que tiene como fuente principal el *Enfoque de las capacidades humanas*, que es de donde emana el *Enfoque de la vulnerabilidad social*, lo importante de este estudio es que nos permitirá reconocer y comprender una serie de operaciones que van a transformar la idea de lo social, el que se va a sostener principalmente a partir de la idea de responsabilización, que no es otra cosa que la promoción de la *capitalización individual*, realizando un giro radical que hace ingresar el problema de la vulnerabilidad social en el terreno de la gestión privada, con lo cual se extrema un modo de control gubernamental *ultraliberal*. Debemos, por lo tanto, identificar y entender cómo se produjeron ciertos mecanismos específicos que realizan esta *mutación de lo social*, y que, al mismo tiempo, promueven una transformación de la subjetividad que va a acoplarse al modelo de intervención de los sectores taxonomizados como vulnerables. Lo anterior nos exige prestar atención a una discursividad que se materializa en prácticas concretas de intervención y control, como, por ejemplo, la *integración financiera*, *el desarrollo de la capacidad de emprendimiento*, *la adquisición de habilidades, capacidades y competencias en el ámbito empresarial*, *la adquisición de activos*, etc. las que van a determinar la condición de

vulnerabilidad de las personas y los grupos, instalando con ellas el dispositivo del crédito a nivel micropolítico, lo que trae una serie de consecuencias que no podemos dejar pasar.

El trabajo que realizaremos de estos enfoques nos llevan a pensar cómo el liberalismo contemporáneo (y el neoliberalismo) realiza un movimiento por el cual la vulnerabilidad humana se reduce a la falta de capacidades de los individuos para enfrentar los riesgos que provoca el modelo de desarrollo, es así como el problema de la pobreza deja de ser una cuestión de necesidades que relaciona al sujeto con el exterior, para pasar a ser una cuestión de capacidades que pone el acento en la autosuficiencia del sujeto. En el primer capítulo de esta Segunda Parte realizaremos un análisis crítico del enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen y por Martha Nussbaum, deteniéndonos en las ideas que plantean acerca de la responsabilidad, la libertad, las capacidades y el desarrollo. Son estas ideas liberales las que permitieron a comienzos de la década de 1990 construir el enfoque de la vulnerabilidad social en el cual intervinieron investigadores como Robert Chambers y Caroline Moser; este enfoque va a dominar la intervención sobre la pobreza que se va a realizar principalmente en los países del tercer mundo y que ha ido expandiéndose cada vez más. Este enfoque -al cual nos dedicaremos en el segundo capítulo- si bien corresponde a un diagrama global de intervención, propone una intervención micropolítica de los sectores vulnerables, lo que nos permitirá darnos cuenta que detrás del reemplazo de la medición de la pobreza por la categoría de vulnerabilidad no hay un mero eufemismo, sino que es una mutación epistemopolítica radical que va a modificar por completo las consideraciones y el tratamiento de los pobres, de esta manera más que frente a una moda de la vulnerabilidad estamos ante un cambio categorial importante, desde el cual se transforma el modo de gestionar lo social.

El panorama que presentamos se completará en el tercer capítulo con la indagación del dispositivo de *integración microfinanciera* de los vulnerables, especialmente por medio del sistema de los *microcréditos*, lo que en las últimas décadas se ha transformado en la principal política para enfrentar la vulnerabilidad de los grupos y los individuos, cuestión que busca la integración de los vulnerables al dispositivo del crédito, el cual se basa en el concepto de emprendimiento que revisamos en la Primera Parte de esta tesis, propiciando la deuda como principal modo de control social actual.

CAPÍTULO I. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES HUMANAS.

La noción de vulnerabilidad se encuentra directamente vinculada a la propuesta ética y económica conocida como *enfoque de las capacidades humanas*; esta perspectiva va a ser una de las vertientes conceptuales más importantes para la construcción de la noción de vulnerabilidad para el gobierno de las poblaciones, especialmente para designar a los “nuevos” pobres. El enfoque de las capacidades fue creado a comienzos de la década de 1980 por el economista y filósofo bengalí Amartya Sen en conjunto con la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, ambos pensadores liberales van a coincidir en que es la ausencia de ciertas capacidades humanas las que producen la vulnerabilidad. De lo anterior se explica que el desarrollo de estas capacidades, como parte de una política de combate contra la pobreza y la vulnerabilidad, permitiría potenciar el bienestar humano. Dicho en palabras de Martha Nussbaum:

Este nuevo paradigma ha tenido una repercusión creciente en las organizaciones internacionales que tratan y debaten cuestiones relacionadas con el bienestar humano, desde el Banco Mundial hasta el programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD). Y gracias a la influencia ejercida por los informes sobre Desarrollo Humano que publica anualmente desde 1990 la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano de la propia ONU, ahora incide también en la mayor parte de las naciones contemporáneas, que se han inspirado en él para producir sus propios estudios del bienestar (de diferentes regiones y colectivos de sus propias sociedades) basados en el enfoque de las capacidades.¹

Cuando nos referimos al enfoque de las capacidades no nos estamos remitiendo a una propuesta ética de carácter local o situada, sino que nos referimos a un enfoque práctico de corte universalista, lugar desde el cual se proyecta el despliegue de una política global que va a ser incluido por las principales agencias de control político y económico del mundo. Su objetivo principal es enfrentar la creciente vulnerabilidad humana, por lo que este enfoque fue diseñado para ser aplicado principalmente en los países llamados “*en desarrollo*”. La vulnerabilidad, en este sentido, es un concepto que releva la antigua idea de dependencia aplicado a las colonias; sin embargo, y pese al cambio de concepto, se sigue considerando a los habitantes de estos lugares como “menores de edad” dada la falta de capacidades específicas para enfrentar el mundo capitalista contemporáneo, continuando de manera sutil el gesto colonial que discursivamente intenta relevar. El Banco Mundial y la ONU van a desplegar todos sus esfuerzos por promover una estrategia global que contempla el *desarrollo humano*, siendo los aportes de Amartya Sen muy importantes para cumplir con este objetivo; los esfuerzos de Sen le valieron para ser galardonado con el Premio Nobel de Economía en el año 1998.

Estamos frente a un pensamiento ético que no especula proponiendo una práctica que parte en la teoría, dado que corresponde a un planteamiento que va a intervenir directamente en la política y la economía mundial. Dedicar este capítulo al análisis del enfoque de las capacidades

¹ Martha Nussbaum, *Crear Capacidades: propuesta para el desarrollo humano* (Barcelona: Paidós, 2012), 14.

humanas es una tarea necesaria que nos permitirá ver los fundamentos de la noción de vulnerabilidad, y que también nos servirá para apreciar como se diseñó una estrategia política de intervención de lo social que ha sido asumida de manera global y que da inicio contemporáneamente a lo que llamamos como *el gobierno de lo vulnerable*.

El aparato de intervención social que se ha diseñado en torno al pensamiento de Sen y Nussbaum es propuesto en primera instancia para el control de la pobreza en los países del tercer mundo sin que existiera una verdadera discusión crítica respecto a su enfoque, planteamientos y supuestos. La creación del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) -principal organismo de promoción de este enfoque- fue impuesto y adoptado por los países en desarrollo como si fuera la verdadera solución a sus problemas. Por lo general a Amartya Sen se le presenta como un economista “alternativo” que pone en el centro el problema del hambre y la pobreza; esto, sumado a su origen bengalí, hace pensar que su pensamiento económico representa una fractura respecto del modelo de desarrollo liberal actualmente imperante, cuestión que como veremos más adelante no ha sido así. Llama la atención que el enfoque de las capacidades, al igual que el enfoque de la vulnerabilidad, no hayan sido hasta ahora objeto de estudios críticos por parte de los “pensadores” sociales. Muy por el contrario, nuestra revisión bibliográfica ha podido constatar que las reflexiones e intervenciones respecto de la *vulnerabilidad* parten de su aceptación, siendo asumidos de manera casi natural por las ciencias que intervienen lo social, los gobiernos y por las poblaciones que van a ser intervenidas bajo este modelo. Sorprende que a la hora de realizar esta investigación no existen muchos trabajos críticos acerca de la relación entre capacidades y vulnerabilidad, estableciéndose como una propuesta hegemónica a la hora de pensar el gobierno de las poblaciones vulnerables. *Capacidad y vulnerabilidad*, al ser conceptos relativamente nuevos en su uso y la fuente principal de la diagramación de la política global sobre la pobreza, se encuentran cargados de “verdad” y de un relativo consenso en su aplicación, convirtiéndose en conceptos cuyo uso transversal ha copado la discursividad técnica y también el habla común de lo social. Esto podría explicarse, por una parte, por que al ser una disposición de gobierno aplicada primeramente a las periferias pobres ha hecho que el concepto no impacte a la reflexión crítica dejándolo en un segundo plano; y, por otra parte, dado que ha habido alternativamente un desarrollo del concepto de vulnerabilidad desde el pensamiento que lo ha posicionado como uno de los conceptos críticos fundamentales para pensar el presente, lo que hace que los esfuerzos teóricos se hayan centrado en dotar de consistencia al concepto alternativo descuidando el uso gubernamental del término.

Esto es un problema mayor para nosotros, puesto que este descuido u omisión de la discusión crítica del uso gubernamental de la vulnerabilidad hace que los diferentes significados se traslapen, haciéndose la mayoría de las veces indistinguible no solo su uso sino qué se quiere indicar con el término, puesto que claramente es un problema que el mismo término que

operativiza globalmente las formas de control de la población especialmente pobres sea también utilizado para designar la posibilidad emancipatoria de una serie de ataduras que realiza el capitalismo y el patriarcado. De esta forma, en el plano discursivo un activista radical y un operador gubernamental de una ONG parecen coincidir en el uso del término vulnerabilidad, pese a estar en veredas absolutamente distintas.

Es por lo anteriormente dicho que revisar el enfoque de las capacidades no responde a un antojo que persigue desmontar sus preceptos. Nuestra intención es específica, solo busca hacer emerger cómo influyen las capacidades y el desarrollo humano en la producción del concepto de vulnerabilidad en lo social, para desde ahí identificar los conceptos que van a diagramar las políticas globales del denominado *bienestar social* operadas por los principales organismos internacionales y asumidas por los gobiernos. Para esto resulta importante advertir que la aparición de estos conceptos no es producto de una generación espontánea, sino que viene dada por un andamiaje teórico que piensa lo ético, lo político y lo económico desde una actualización de ideas filosóficas que atraviesan distintos momentos históricos:

El término “desarrollo humano” sugiere el despliegue de una facultad que las personas traen consigo al mundo. Históricamente, el enfoque ha estado influido por perspectivas filosóficas que se sientan en el florecimiento o la realización humanos, desde Aristóteles a John Stuart Mill en Occidente hasta Rabindranath Tagore en la India.²

1 Libertad y desarrollo.

1.1 Desarrollo.

Desde la década de 1960 la política del desarrollo fue fuertemente criticada por haber llevado al extremo el enriquecimiento de ciertos sectores y producir miseria en una vasta franja del planeta³. Amartya Sen, consciente de estas críticas, va a caracterizar dos actitudes contrapuestas que se tienen de la idea de desarrollo: una que lo entiende como “un proceso “feroz”, con mucha “sangre, sudor y lágrimas”, un mundo en el que la prudencia exige dureza”⁴,

² Ibíd. 43.

³ La *economía del desarrollo* se asocia a la corriente económica implantada después de la Segunda Guerra Mundial, basa en la idea que el desarrollo se sostiene en base al crecimiento económico, de ahí que lo que persigue esta idea es incrementar al máximo los índices del crecimiento y productividad, los cuales van aparejados al desarrollo técnico como parte del proceso de modernización de los países. El crecimiento económico se expresa por medio de indicadores macroeconómicos, por ejemplo, el *ingreso per cápita* el cual refleja los salarios y la cantidad de capital, subsumiendo en esta generalidad macroeconómica las desigualdades que existen en términos de ingreso entre la población. El desarrollo económico va a extremar las diferencias del modo de producción entre centro y periferia, en donde el primero, se basa en la manufactura, y, el segundo, dedicado a la explotación de los recursos naturales. De acuerdo con los niveles de desarrollo de los países expresados por los factores técnicos, de producción, salarios, etc. se va a diferenciar a los países entre desarrollados y subdesarrollados, incluyéndose en la década de 1990 el eufemismo “en vías de desarrollo” para referirse a los países pobres. Para una comprensión crítica de la economía del desarrollo, entre la amplia bibliografía que existe véase: Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* (Barcelona: Fontanella, 1973); Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Venezuela: El perro y la rana, 2007).

⁴ Amartya Sen, *Desarrollo y Libertad* (Barcelona: Planeta, 2000), 54.

donde para obtener los frutos del desarrollo se ha de exigir absoluto rigor. Y otra completamente distinta, que lo entiende como “un proceso agradable”⁵. En el libro *Desarrollo y Libertad* publicado en 1999 Amartya Sen se inclina por la segunda actitud, su esfuerzo es el de darnos a entender que el desarrollo debe necesariamente provocar beneficios y oportunidades que el ser humano debe ser capaz de aprovechar. El desarrollo, como había sido formulado por el economista pakistaní Mahbud ul-Haq y Amartya Sen en el Informe del PNUD de 1990, debe producir un ambiente adecuado para el desarrollo de oportunidades esenciales en el individuo, como son, por ejemplo, “disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida decente”⁶; sin estas, el acceso al bienestar resulta prácticamente imposible. El desarrollo humano, para Sen, contempla la apertura gradual que va de las oportunidades esenciales para llegar a una amplia gama de oportunidades de las que pueden disponer las personas *de manera razonable*, es decir, en acuerdo con sus posibilidades objetivas. El problema de las oportunidades está siempre en relación con el riesgo, por lo que se debe contemplar en el diseño de las oportunidades el factor de la *seguridad humana*, lo que significa que “la gente pueda ejercer esas opciones de forma segura y libre, y que puede tener relativa confianza en que las oportunidades que tiene hoy no desaparecerán totalmente mañana”⁷.

Lo que le permite a Sen tomar esta posición es el cambio en la preocupación que se ha de tener, por lo que desplaza el argumento que identifica el problema en la idea de desarrollo para ubicarlo en torno a la libertad, en tanto que impactan sobre el desarrollo. Como consecuencia de esto, la tarea de Sen va a ser identificar los factores que restringen la libertad y que afectan directamente al desarrollo de ciertas poblaciones, como son “la pobreza y la tiranía; la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistémicas; el abandono en el que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los estados represivos”⁸. La libertad está determinada por las oportunidades de las que gozan los individuos y por la regulación que los estados ejercen sobre ciertas actividades que van en desmedro de la libertad, de aquí que la pobreza, y la falta de desarrollo, se vinculan a la ausencia de libertad, ya sea económica, política o ambas; para Sen, como buen liberal, el exceso de regulaciones perjudica el desarrollo humano. Hasta aquí la libertad -que para Sen es la libertad de agencia que recae en el individuo- se corresponde con la clásica idea liberal del *laissez-faire*.

⁵ *Ibíd.* 54.

⁶ PNUD, “Informe sobre Desarrollo Humano 1990” (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990), 34, acceso el 10 de octubre de 2021, http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1990_es_completo_nostats.pdf.

⁷ PNUD, “Informe sobre Desarrollo Humano 1994: Nuevas dimensiones de la seguridad humana” (México: Fondo de Cultura Económica, México, 1994), 26, 27, acceso el 10 de octubre de 2021, http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1994_es_completo_nostats.pdf.

⁸ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 19.

De lo que se trata este cambio de paradigma es “de concebir el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”⁹, la libertad se convierte en “1) el “*fin primordial*” y 2) el *medio principal* del desarrollo”¹⁰. Las libertades son fundamentales para el bienestar y para enriquecer la vida, lo que permitiría “poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir ni calcular, la participación política y la libertad de expresión”¹¹. Estas libertades primordiales o básicas deben ser expandidas por el mismo proceso de desarrollo, en donde el diagnóstico y la evaluación de las capacidades con que cuenta el individuo resulta ser un objetivo prioritario, de la misma manera que lo veíamos en el apartado de la *accountability*.

1.2 Libertad

Ahora bien, es importante para Sen considerar la idea de libertad no como un fin sino como un medio; esto quiere decir que se debe enfatizar su dimensión “instrumental” ya que es ahí donde se muestra la eficacia de la libertad, puesto que “un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente aumentar otras”¹². Sen identifica cinco tipos de libertades instrumentales: “1) las *libertades políticas*, 2) *los servicios económicos*, 3) *las oportunidades sociales*, 4) *las garantías de transparencia* y 5) *la seguridad protectora*”¹³. Estas libertades producirían una mejora en la calidad de vida de las personas, y, en definitiva, se potenciarían en su interconexión; de esto se desprende que la libertad en el ámbito económico, a partir de la posibilidad de generar emprendimientos, se vincula al fortalecimiento de las relaciones sociales proporcionando seguridad social, lo que se consigue con el emprendimiento comercial.

La expansión de la libertad producto del desarrollo significa producir la posibilidad en el individuo para “ejercer su agencia razonada”¹⁴. Esto quiere decir que el desarrollo debe incentivar la capacidad de acción del individuo respecto a aquellas cosas que él mismo valora como razonables. En esto consiste la libertad de agencia convirtiéndose, en primer lugar, en aquello que permite *la evaluación*: de esta forma, “el progreso ha de evaluarse principalmente en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de los individuos”¹⁵. Y, en segundo lugar, promueve *la eficacia*, en donde “el desarrollo depende totalmente de la libre agencia de los individuos”¹⁶. Solo de esta manera el individuo puede realizar su agencia, siendo capaz de elegir y deliberar a partir de un juicio acerca de sus oportunidades, opciones y decisiones. La evaluación

⁹ *Ibíd.* 55.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.* 56.

¹³ *Ibíd.* 57.

¹⁴ *Ibíd.* 16.

¹⁵ *Ibíd.* 20.

¹⁶ *Ibíd.* 20.

y la eficacia son dos de los conceptos más importantes dentro de la concepción ético-económica de Sen, la acción humana debe ser sometida a una evaluación constante y debe ser capaz de responder eficazmente a los problemas que se le presentan. Es desde ambas operaciones que se construyen los indicadores de medición de la acción, en donde el desarrollo humano, así entendido, es un elemento susceptible de cálculo y de verificación que le permite a Sen construir el denominado “índice de libertad”¹⁷. El desarrollo humano y el cálculo de la libertad van a ser los indicadores sociales más importante dentro del diagrama del PNUD, que es el principal brazo del gobierno liberal.

Sen entiende la libertad como cálculo de la posibilidad de acción, de este modo por medio de la estandarización cuantitativa busca hacerse cargo de problemas cualitativos. El desarrollo, como queda en evidencia, corresponde a la cuantificación cualitativa de la libertad en el que están comprometidos los más importantes valores de la empresa contemporánea, a saber: la evaluación, la eficacia, la agencia, los estándares, los indicadores, la verificación, etc.; de esta manera, la libertad del individuo no se separa de la libertad de la empresa. Esta práctica que describimos no es menor, y responde a la necesidad de crear un *esquema de evaluación social de cualidades* pero adecuado a las formas *cuantitativas empresariales*. Esta manera de entender la libertad no es nueva, recoge gran parte del pensamiento liberal -sobre todo el de Adam Smith del que Sen es un ferviente seguidor- en cuya concordancia va a plantear que “la libertad para realizar intercambios y transacciones constituye en sí misma una parte de las libertades básicas que los individuos tienen razones para valorar”¹⁸.

2 Enfoque de las capacidades.

2.1 La capacidad de agencia.

La acción razonada que busca el individuo se presenta bajo la figura de la *agencia*, que es aquello que permite aprovechar al máximo las oportunidades para llevar a cabo las *realizaciones* que el individuo estima necesarias para su bienestar. El *agente* es quien determina su propio destino, por lo que los individuos “no tienen por qué concebirse como receptores pasivos de las prestaciones de ingeniosos programas de desarrollo. Existen, de hecho, poderosas razones para reconocer el papel positivo que desempeña la agencia libre y viable e incluso la paciencia constructiva”¹⁹. Agencia y paciencia han de encontrarse por sobre los programas sociales de ayuda; la responsabilidad, para Sen, recae exclusivamente en el individuo, por lo que el desafío que nos

¹⁷ *Ibíd.* 23.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.* 11.

presenta el economista bengalí, como política para la superación de la vulnerabilidad social, está en producir capacidades individuales que permitan la agencia de los individuos.

De lo anterior se sostiene uno de los enunciados que articulan el pensamiento de Sen sobre el desarrollo dice relación con “tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar”²⁰. Es necesario, por tanto, dotar de capacidades a los individuos considerados como vulnerables, lo que les permitiría “llevar a cabo la vida que valoran y que tienen razones para valorar”²¹. Derivado de lo anterior, es que estas máximas se arman desde una consideración del individuo como objeto y sujeto del desarrollo: es él quien debe proveerse de las capacidades, partiendo de una regulación de lo público y un incentivo de lo privado. La libertad es el “aspecto de agente del individuo”²², esta capacidad se refiere a la posibilidad que tiene el ser humano “que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos”²³. El agente es el único que puede llevar a acabo una transformación al interior de su vida, “la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar”²⁴; dicho de otra manera, el agente va a ser “la persona que actúa y provoca cambios”²⁵. El agente es aquel que no solo hace cosas, sino que “también considera acciones y resultados”²⁶, por lo que el agente se encuentra constantemente evaluando(se), y esta es una de sus características fundamentales.

Para poder optar al *bienestar humano* se deben potenciar las capacidades individuales convirtiendo a la persona en agente; podemos apreciar un diseño general de una ética que va a considerar valores universales que deben ser asumidos por el individuo y convertidos en capacidades humanas, lo que propiciaría el bienestar individual, que ha de ser sometido a constante evaluación.

El foco de Sen está puesto en la posibilidad de la acción y la transformación humana. ¿Transformación de qué?, cabe preguntarse. De los objetivos que el individuo comprende como cosas que el mismo tiene razones para valorar. Se tiene agencia solo en la medida en que se poseen las capacidades que permiten cambiar las amenazas por oportunidades produciendo el movimiento de la agencia individual, cuestión que para el esquema de las capacidades tiene un papel mucho más importante que los elementos externos que podrían determinar a un sujeto. Es manifiesto a estas alturas que el enfoque de las capacidades se centra en el individuo más que en

²⁰ *Ibíd.* 35.

²¹ *Ibíd.* 34.

²² *Ibíd.* 35.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza, 1999), 77.

²⁵ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 36.

²⁶ Amartya Sen “Rights and Agency”, *Philosophy and Public Affairs*, citado por: Martín Urquijo, “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcance y límites” (tesis doctoral, Universidad de Valencia), 90, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9862/urquijo.pdf.txt;jsessionid=028FCAA28534690DC85538DCEB09905.tdx2?sequence=2>.

los elementos externos y las instituciones, por lo que el objetivo de Sen y Nussbaum, recogido por el PNUD y por el Banco Mundial, va a ser “expandir el reino de la agencia y la libertad humana, tanto como un fin en sí como un medio de expansión adicional de libertad”²⁷. Es la agencia el nudo por el que se atan las oportunidades de una persona con la respectiva *capacidad para ser y hacer*, de acuerdo con la elección de su propio “estilo de vida”.

2.2 ¿Qué son las capacidades?

El enfoque de capacidades surge del estudio que realiza Amartya Sen a propósito de las dramáticas hambrunas sufridas por la población pobre de Bangladesh durante la década de 1970: las conclusiones de este trabajo fueron publicadas en 1981 bajo el título *Poverty and Famines*, libro que remeció las teorías sobre la pobreza y la hambruna posicionando las tesis de Sen como una de las más importantes en el ámbito de la economía social. En términos generales, la propuesta de Sen introduce la novedad de ubicar el origen de las hambrunas *más acá* de la escasez de alimento, ya que estas serían producto de la falta de “capacidades” de los individuos para hacer frente a las conmociones y riesgos que afectan a la población. Esta falta de capacidades es lo que impide a las personas y poblaciones acceder, por ejemplo, al mercado laboral o a la compra de alimentos; es decir, es aquello que les impide entrar a las opciones de la vida (que no son otras que el acceso al mercado). La ausencia de capacidades se suma a las bajas *dotaciones* y nulos activos de capital, lo que constituye los principales factores de la vulnerabilidad de las personas. Luego de analizar el problema del hambre en Bengala, Etiopía y Bangladesh, Amartya Sen se percató de la relevancia que tiene la protección y el incentivo de ciertas capacidades en las personas pobres: “estos casos, indica Sen, muestran dramáticamente la importancia de las variaciones de las titulaciones en casos de vida y muerte (un papel que no puede adjudicarse a variables como el índice de disponibilidad de alimentos o la producción per cápita)”²⁸. Como nos explica Adela Cortina -una de las mayores promotoras de su filosofía en español- en su artículo “*El deber de erradicar la pobreza*”, Sen entiende por capacidades “[el] conjunto de vectores y funcionamientos que refleja la libertad sustantiva del individuo para llevar un tipo de vida otra, lo que realmente puede hacer y ser”²⁹.

Lo que está en juego con la irrupción de la perspectiva de Sen es un cambio que se da al interior del concepto de pobreza mismo y que implica una nueva concepción de la pobreza. En este movimiento, el pobre pasa de ser el sujeto que *sufre las acciones* exteriores a ser un sujeto que *se hace cargo* (responsable) y que realiza las acciones que lo determinan. Pero para que esto funcione, se deben dotar a los individuos de las competencias necesarias y de las capacidades

²⁷ *Ibid.* 90.

²⁸ Amartya Sen, “Resources, Values and Development”. *Oxford, Basil Blackwell*. citado por: Urquijo, “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, 90.

²⁹ Adela Cortina, “La pobreza como falta de libertad”, en *Pobreza y libertad : erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, ed. por Adela Cortina y Gustavo Pereira, (Madrid: Tecnos, 2009), 19.

básicas para “llevar adelante los planes de la vida que tenga razones para valorar”³⁰. El giro propuesto por Sen es notable pues traslada las causas de la pobreza a los *factores internos del individuo* y hace que aquello que determina la pobreza sea su falta de capacidades, lo que influye finalmente en sus elecciones; el movimiento de Sen pone las causas internas por sobre las causas externas de la pobreza. Este planteamiento destaca además la racionalidad individual que determina la elección por un *plan de vida*, el que es entendido como *la empresa que el individuo debe acometer*. Por la misma ruta trazada por la teoría sociológica del riesgo avanza el enfoque de las capacidades, ya que el riesgo -una hambruna, por ejemplo- no es un elemento externo, excepcional y extraordinario, sino que va a ser considerado como un problema que se genera por la (falta de) capacidad de respuesta de un individuo; bajo esta idea lo que hacemos es entender los riesgos como un fenómeno regular, manejable individualmente; de ahí que la racionalización de las capacidades permitirían realizar una gestión eficaz del riesgo.

El pensamiento de Amartya Sen sustituye el enfoque de la pobreza, centrado exclusivamente en las necesidades producidas por riesgos externos, por otro sustancialmente distinto basado en las capacidades internas del individuo, lo que le permite al sujeto enfrentar los riesgos de manera “eficiente”. Si el problema ya no pasa por aquello que necesito para soportar el riesgo -aquello que caracterizaba el régimen de la pobreza- sino por las capacidades internas del individuo para adecuarse al riesgo, la pobreza, como concepto, ya no puede dar cuenta de esta singularidad; se requiere de otro concepto y otra práctica que sea capaz de hacer frente a esta nueva condición. Es en este intersticio que la vulnerabilidad emerge como concepto ligado al riesgo: un elemento interno y una condición transversal a todas las personas, siendo aquello que nombra esta falta de capacidad. En la medida en que el ser humano se libera del esquema de la dependencia, y las necesidades externas, estos podrán convertirse en agentes de sus propias vidas, en otras palabras, podrán ejercer plenamente su *libertad de ser y de hacer*.

La libertad dentro de este esquema es cuestión de *agencia racional* que se articula en torno a aquello que se valora, y el valor está del lado de lo racional universal; por consiguiente, la coherencia en el ámbito de la valoración está dada por la agencia ubicada al interior del *modo de vida* determinado por las capacidades y por las posibilidades que tiene el individuo dentro de la racionalidad liberal. En este enfoque el individuo es el único agente posible para conseguir su plena realización, la libertad verdadera determinará la posibilidad de su éxito³¹. La libertad de agencia es siempre individual y la posibilidad del colectivo está restringida al ámbito de la economía, entendida como la relación que establece el individuo con el grupo para el intercambio. Así pues, este esquema desprecia la intromisión de cualquier colectivo en la capacidad de agencia

³⁰ *Ibíd.* 19.

³¹ Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, 72, 80.

del individuo; tal como afirma Adela Cortina, “el colectivismo es inadmisibles”³². Para Sen es importante la agencia, pero no como autonomía, sino como libertad que se relaciona a la economía en donde las posibilidades de elección hacen posible “el ser y el hacer”, es decir, constituyen a un sujeto provisto de oportunidades. Esto obliga a repensar la *desigualdad*, tema decisivo en el pensamiento ético del economista bengalí.

Es importante destacar que el enfoque de capacidades, por una parte, se distingue de la economía del bienestar en tanto esta última centra su atención en los ingresos, la riqueza y las utilidades³³, y, por otra, difiere de la evaluación individual/social basada en bienes elementales como son los recursos o el ingreso real, dado que estos son solo medios para conseguir fines y no son, en ningún caso, fines en si mismos³⁴. Lo relevante no tiene que ver con la “materialidad” sino que con el plano inmaterial de la “capacidad” de funcionamiento que tiene el individuo para alcanzar estos bienes. El énfasis está puesto en la libertad de elección como componente valioso de la existencia, en cuyo lugar la libertad de oportunidades para elegir y acceder al bienestar, e incluso para determinar la capacidad de funcionamiento, permiten la posibilidad de elegir del individuo entre distintos *modos de vida*³⁵. La libertad es aquello que nos empuja a actuar, lo que se resume en la capacidad de poder elegir lo que favorece el bienestar y el desarrollo humano³⁶. Este planteamiento es la base para la generación del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que se encuentra basado íntegramente en los trabajos de Sen.

Una vez descrito el campo de acción del enfoque de las capacidades, se hace necesario darle mayor inteligibilidad al concepto mismo de *capacidad* puesto que hay varias preguntas que surgen de este análisis, que podríamos resumir en las 2 siguientes: ¿qué es aquello que designa el término *capacidad*? ¿Qué conceptos desplaza su introducción? Lo primero que debemos tener en cuenta para dar inteligibilidad al concepto de *capacidad* es que existe una sutileza semántica en el termino en la lengua inglesa que no se puede pasar por alto. Para nombrar aquello que entendemos en castellano por “capacidad” la palabra que se emplea en inglés es “capability” y no “capacity”, como nos señala Martín Urquijo en su tesis doctoral titulada “*El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: alcances y límites*”³⁷; no existe la palabra castellana para “capability” que traducida literalmente quedaría como “*capabilidad*” o “*capacibilidad*” -lo que suena aberrante; de manera más audible, la traducción de esta palabra correspondería a la “*habilidad de ser capaz*”, ya que la capacidad en español corresponde a “volumen”, al igual que

³² Adela Cortina, “La pobreza como falta de libertad”, 27.

³³ Sen A. *Nuevo examen de la desigualdad*, 19.

³⁴ *Ibid.* 56.

³⁵ *Ibid.* 54.

³⁶ *Ibid.* 65.

³⁷ Martín Urquijo, “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcance y límites” (tesis doctoral, Universidad de Valencia), 19, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9862/urquijo.pdf.txt;jsessionid=028FCAA28534690DC85538DCEB09905.tdx2?sequence=2>.

el término inglés “*capacity*”. Debido a esta carencia en el idioma es que “*capability approach*” se traduce simplemente como “enfoque de capacidad”; sin embargo, debemos tener en cuenta la especificidad del término capacidad marcada por la *habilidad*, pues esto conlleva en sí la posibilidad y la oportunidad en la acción del sujeto. Martha Nussbaum lo refiere de la siguiente manera: “las capacidades básicas son las facultades innatas de la persona que hacen posible su posterior desarrollo y formación”³⁸.

Llegados a este punto debemos relevar que esta lectura nos entrega pistas para comprender desde otro vector las consecuencias del desplazamiento conceptual de la pobreza, y por otro lado nos entrega vestigios del tránsito de la modernidad hacia la posmodernidad en materia social. Este desplazamiento se explica porque al reemplazar la *necesidad* por la *capacidad* lo que se realiza es la puesta en marcha de operaciones que antes aparecían fijas o estancas. La movilización de lo social es la operación por excelencia del enfoque de las capacidades, a través del cual lo social es visto como *proceso* que se caracteriza por la *posibilidad* que tienen los individuos de realizarse o no; trasladada la movilización como exigencia de un sujeto, la *habilidad* toma un papel central dentro de la movilización general del capitalismo. De lo que se trata es de aceptar el reto de poder realizar o no las posibilidades en pro de un modo de vida racionalmente valorado. La capacidad es la que producirá la liberación de las condiciones estancas en que se encontraban las poblaciones pobres introduciendo la oportunidad, es decir, produciendo una mirada hacia el futuro, tal y como se desarrolla la mirada acerca del riesgo. Amartya Sen lo va a plantear de la siguiente manera:

La palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorable por el histórico capacidad Brown, que encarecía determinadas parcelas de tierra -no seres humanos- sobre la base firme de que eran bienes raíces que “tenían capacidades”. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr.³⁹

Como nos hemos podido dar cuenta, el enfoque de la pobreza se va paulatinamente abandonando, o, mejor dicho, va siendo subsumido por *procesos* mayores que no solo abordan aspectos económicos, sino que lo amplían a aspectos subjetivos, actitudinales y de habilidades. Con este cambio, más que buscar la separación de clases, cuestión que quedaba marcada en el esquema de la pobreza, se promueve un mecanismo de “inclusión” que no está exento de procesos de exclusión, como veremos más adelante. Al rediseñar los índices de medición de los factores que comprenden la población centrados principalmente en la medición de recursos en términos

³⁸ Nussbaum, *Crear Capacidades*, 43.

³⁹ Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en *La Calidad de Vida*. Editado por Martha Nussbaum y Amartya Sen (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 54.

de escasez/abundancia, ingreso, salario y consumo se abandona la noción de pobreza, lo que lleva a plantear un diseño que permite recoger el índice que da cuenta de aquello que la persona es *capaz de ser y hacer*. Estas nuevas categorías, mucho más flexibles, ya no trabajan con las *necesidades básicas* como indicador para entender la sobrevivencia, tampoco lo hacen con la línea que separa a los pobres de los no-pobres; no opera sobre la exterioridad ya que produce una *indexación* que se vuelca hacia la interioridad, explora las personas desde sus deseos, sus sentimientos y sus afectos, abarcando mucho más de lo que abarcaba la pobreza. El indicador se sumerge en las capacidades humanas, se interioriza, se fija en la libertad que las personas poseen para llevar a cabo sus acciones; el enfoque (*approach*) está puesto en lo individual, que es desde donde se produciría la felicidad humana y las riquezas.

Si ponemos atención al discurso de Sen, es fácil darse cuenta de que la igualdad se refiere a la “igualdad de capacidades”, esto deja de lado factores materiales o de posición social, política, etc. El problema de la *vulnerabilidad* se explica por la ausencia de ciertas capacidades humanas, de ahí que la pregunta que guía este enfoque sería: ¿Cómo igualar la capacidad de agencia-empresa que tienen las personas al interior del modelo de desarrollo? La respuesta a esta pregunta estaría marcada en que: solo en la medida en que se igualan las capacidades la vulnerabilidad retrocede, por tanto, “la perspectiva de la capacidad no es un conjunto de fórmulas mecánicas, sino un marco (*framework*) para el análisis de la información, el escrutinio crítico y los juicios reflexionados”⁴⁰. Para Sen, el enfoque de las capacidades resulta ser una herramienta necesaria, e incluso más, se transforma en un *marco total* en cuyo interior se instalan una serie de datos sobre la persona, lugar en la que se articula un complejo sistema de organización y medición de la información contenida. Es decir, el enfoque de las capacidades corresponde a un poderoso indicador que permite evaluar las posibilidades sociales en términos de un *analizador técnico del ser y hacer*. Hay que advertir que el enfoque de las capacidades no es un mero indicador-analizador económico-social, sino que en su interior hace coincidir lo económico y lo social en un *marco* que también comprende lo moral; desde este cumulo de elementos se persigue determinar el bienestar de la persona, por lo que se requiere movilizar la habilidad para realizar “actos valiosos” dentro de un plano universal.

2.3 Capacidades versus Necesidades.

Adam Smith es quien introduce el concepto de capacidad a partir del vínculo entre economía y moral, lo que permitió traer al ámbito del sujeto la pobreza al priorizar el *sentimiento (capacidad) de vergüenza* que producía una determinada carencia; para Smith no es la carencia sino que la ausencia de capacidad aquello que determinaba la pobreza. El argumento se presenta

⁴⁰ Amartya Sen, “Freedom, “Capabilities and Public Action: A Response,” en *Notizie di Politeia*, 1996, citado por: Urquijo, “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen:”, 25.

en el clásico ejemplo de la “camisa de lino” que se encuentra en “La riqueza de las naciones”, cuestión que no podemos pasar por alto, ya que el trabajo de Smith es fundamental para el enfoque de las capacidades, es por esto que nos detendremos un momento en la posición que toma el filósofo escocés sobre las capacidades, para lo cual reproducimos el fragmento en el que presenta el ejemplo, el cual es citado por Amartya Sen:

Por mercancías necesarias entiendo no sólo las indispensables para el sustento de la vida, sino todas aquellas cuya carencia es, según las costumbres de un país, algo indecoroso entre las personas de buena reputación, aun entre las de clase inferior. En rigor, una camisa de lino no es necesaria para vivir. Los griegos y los romanos vivieron de una manera muy confortable a pesar de que no conocieron el lino. Pero en nuestros días, en la mayor parte de Europa, un honrado jornalero se avergonzaría si tuviera que presentarse en público sin una camisa de lino. Su falta denotaría ese deshonesto grado de pobreza al que se presume que nadie podría caer sino a causa de una conducta en extremo disipada. La costumbre ha convertido, del mismo modo, el uso de zapatos de cuero en Inglaterra en algo necesario para la vida, hasta el extremo de que ninguna persona de uno u otro sexo osaría aparecer en público sin ellos.⁴¹

Este famoso pasaje de “La riqueza de las naciones” nos muestra que la pobreza tiene que ver con una carencia, más precisamente con una necesidad; lo que resulta interesante es ver aquello que constituye la necesidad para Smith, ya que no la circunscribe solo a las necesidades básicas para vivir, como serían la comida o el abrigo, la novedad que introduce Smith es ampliar el concepto de necesidad más allá de los productos específicos cuya función es la de preservar la vida, puesto que apela a la connotación social que tendría la necesidad de consumo. El lino, como nos dice Smith, no es el problema en sí, sino que el lino es el ejemplo que nos presenta el umbral de medida respecto de la miseria, dando pie para una representación que se da en el consumo de determinadas cosas que salen de la esfera de la alta burguesía para entrar en la mundanidad de la pobreza. Con esto la pobreza se convierte en una cuestión relativa a la costumbre, a la época, y a la aceptación de esta, por lo que no podemos visualizar la pobreza de la antigüedad con las gafas de la modernidad.

Hay en el ejemplo de la camisa de lino un doble juego, de un lado, desata una lógica que amplía la necesidad, y con esto el deseo, con lo que Smith monta un escenario público en el que la dimensión de miseria y riqueza es evaluada en el naciente espacio de lo social. Pero donde emerge la verdadera cuestión de la pobreza para Smith no es en la necesidad, ya que esta había quedado disuelta en el ejemplo, el problema se ubica en generar otra forma de reparto, la que no depende de la necesidad, sino que de la “capacidad” de las personas para procurarse la entrada en la vida social. El movimiento que realiza Smith es sutil pero lleno de consecuencias venideras, ya

⁴¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, citado por: Amartya Sen, “Sobre conceptos y medidas de pobreza”, *Revista Comercio Exterior*, vol. 42, n° 4 (1992): 5, acceso 20 de octubre de 2021, <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/sobre-conceptos-y-medidas-de-pobreza.pdf>.

que al desplazar el problema de la pobreza desde el ámbito de las necesidades hacia el de las capacidades del ser humano, la pobreza pasa al individuo, siendo una capacidad de resolver.

La jugada de Smith, en un texto tan exuberante como es *La riqueza de las naciones*, no puede pasarnos desapercibida, esta es determinante para la imagen que el liberalismo va construir posteriormente de la pobreza. Tan importante es esta distinción que Marx no la puede dejar pasar, es en la “*Crítica del programa de Gotha*” de 1875 que el filósofo alemán va a dedicar un breve pero contundente pasaje en el cual va a invertir el enunciado de Smith.

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!⁴²

Marx invierte la fórmula de Smith poniendo en el centro del problema a las necesidades que se encuentran por sobre las capacidades, este vuelco significa borrar el esquema burgués que basa la diferencia de las clases en la división de rangos y la obligación al trabajo, que son los medios por los que Adam Smith fundamenta el orden liberal y el gobierno civil. Para Smith el fundamento de la pobreza está en la ausencia de capacidad, es decir, en elementos intrínsecos al sujeto que son los que sustentan sus méritos, versus la concepción de Marx que pone de manifiesto las condiciones de desigualdad en las *condiciones materiales* de la existencia, por lo que el problema de la riqueza (y su reparto) para Marx no debe abordarse desde capacidad y mérito, sino que por las necesidades de las personas.

Sen resucita este ejemplo para fundamentar su enfoque “alternativo” de las capacidades diciendo que:

Smith se ocupó de esa capacidad para funcionar concebida como “la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse” (y no sólo de la renta real o la cesta de bienes que poseían los individuos). Lo que se considera una “necesidad” en una sociedad depende, en el análisis smithiano, de qué se necesite para conseguir algunas libertades mínimamente necesarias, como “la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse” o para participar en la vida de la comunidad⁴³.

Aunque Smith no se aparta completamente de la idea de carencia, su operación es la de traspasar al sujeto el problema puesto que la capacidad de aparecer en público sin *sonrojarse* no recae más que en el individuo. Sen ve en el argumento de Smith la oportunidad para insistir en el vuelco de la interpretación de las condiciones de la pobreza. De acuerdo con el ejemplo propuesto

⁴² Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha* (Moscú: Progreso, 1977), 12. Acceso 10 de octubre 2021. <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>

⁴³ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 98.

por Smith no pueden ser las necesidades el centro del análisis económico, el problema radica en que los recursos materiales con los que se cuentan son el reflejo de una cuestión anterior, puesto que aquello que hace posible la obtención de recursos son las capacidades en relación con los *funcionamientos*⁴⁴ personales. Siguiendo este argumento, Sen llega a la conclusión de que son las capacidades las que generan la riqueza. Adam Smith y posteriormente Amartya Sen ubican la riqueza y la pobreza en la adquisición individual de las capacidades necesarias para la vida, que son en último término lo que hacen posible la riqueza y la pobreza. Sen omite un punto muy importante dentro de su reflexión que tiene que ver con *cómo fue que se han desarrollado esas capacidades en unos y se han restado en otros*; es decir, obvia de manera intencional el proceso por el cual se realizó la adquisición de la propiedad y cómo se organizó la producción de la riqueza, dejando fuera la violencia diferencial que es el núcleo de la acumulación originaria, por una parte, y, por otra, haciendo invisible la producción de la pobreza que sufren aquellos que fueron *incapaces* de hacerse de una “fortuna en origen”.

Es así como son las capacidades del individuo las que permiten generar los distintos funcionamientos que hacen posible *ser y hacer*; de acuerdo a la fórmula que repite el economista bengalí:

La “capacidad” de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funcionamientos que puede conseguir. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funcionamientos (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida).⁴⁵

Como hemos podido constatar, la libertad es un elemento esencial dentro del esquema de capacidades propuesto por Sen ya que es de esta manera que “el conjunto de capacidades de una persona puede ser definido como el conjunto de vectores de funcionamientos que una persona realiza [...] Esto tiene el efecto de tener en cuenta las libertades positivas que una persona tiene en un sentido general (la libertad “para hacer esto” o “ser aquello”)”⁴⁶.

La postura de Sen se encuentra reafirmada por Martha Nussbaum, aunque con diferencias. La filósofa estadounidense va a sostener que las capacidades “son lo que se llama “libertades sustanciales”, un conjunto de oportunidades (habitualmente interrelacionadas) para elegir si

⁴⁴ Para Sen los funcionamientos son constitutivos de una persona y tienen que ver con las acciones de los individuos para alcanzar ciertas funciones, como son la alimentación, la salud, la dignidad, ser feliz, entre muchas otras. Los funcionamientos son constitutivos del estado de una persona, su vida; en donde la combinación de funcionamientos define su capacidad de funcionar, lo que refleja la libertad del individuo para realizar la vida que quiere llevar dentro de los distintos *modos de vida* que se le ofrecen. Los funcionamientos se pueden clasificar en simples y complejos. Los funcionamientos simples son aquellas funciones más elementales, como estar bien alimentado, tener buena salud, no padecer enfermedades evitables ni sufrir mortalidad prematura, entre otros. Los funcionamientos complejos se representan por funciones de mayor complejidad, como ser feliz, tener dignidad y ser capaz de participar en la vida de la comunidad, entre otros. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, 53.

⁴⁵ *Ibíd.* 98.

⁴⁶ Amartya Sen, “Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984,” *Journal of Philosophy*, citado por: Urquiyo “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, 84.

actuar”⁴⁷. Las capacidades están vinculadas a las oportunidades que brindan la libertad y que el sujeto debe poseer y aprovechar: estas se dan proporcionalmente puesto que, a mayor capacidad, mayor libertad para elegir aquello que queremos ser. Ahora bien, las capacidades no tienen que ver para Nussbaum con una disposición determinada del individuo, consustancial y a priori a él, sino que estas capacidades se adquieren durante la vida por lo que “se trata más bien de rasgos y de aptitudes entrenadas y desarrolladas, en muchos casos, en interacción del entorno social, económico, familiar y político”⁴⁸. El sujeto debe ser *formado* en las capacidades que le permitirán subsistir, y es en este contexto donde aparece la modalidad del *coaching*, del entrenamiento constante que le hará posible enfrentar un mundo previamente formateado. De lo que se trata es de producir a un sujeto capaz de enfrentar los riesgos del desarrollo, un individuo que pueda hacerse cargo de sí mismo de manera autónoma e independiente, lo que exige un *ejercicio constante sobre ese sí mismo* en constante autoformación. El trabajo ético y político adecuado al desarrollo construye un sujeto de la aceptación y la resiliencia. El enfoque de las capacidades, podemos afirmar, es una verdadera “moral de las costumbres” que pone el énfasis en la responsabilidad individual y en la evaluación constante de sus actos. La capacidad se encuentra vinculada con la adquisición de herramientas que brindan la “oportunidad de seleccionar”⁴⁹; desde esta forma de ver las cosas “la noción de *libertad de elección* está inscrita en el concepto mismo de capacidad[...]promover capacidades es promover áreas de libertad, lo que no es lo mismo que decir que las personas funcionen en determinado sentido”⁵⁰.

En este recorrido queda clara la impronta profundamente liberal de los planteamientos de Nussbaum y Sen, en donde se motiva la elección a partir de capacidades determinadas que deben ser adquiridas por los individuos: estas oportunidades de elección despliegan el abanico de la libertad en donde es el individuo quien decide de acuerdo con sus motivaciones, que se encuentran determinadas por aspectos sociales, económicos y políticos, es decir, por un marco eminentemente liberal. La libertad de elegir se da al interior de un *marco* que se encuentra previamente dado por la racionalidad y que debe desarrollarse con la adquisición de capacidades que no son innatas ni naturales, sino que producidas de acuerdo con un orden predeterminado y con una intención específica. Esta libertad no pone en cuestión el marco que plantea la libertad dada, es así como la libertad se convierte finalmente en el propio marco. Esta construcción de la libertad como base del mejoramiento material de lo social tiene como sustento una idea que trata de deshacerse de la sobre determinación de sentido que generan los modelos de intervención estatistas en el ámbito de lo social; Sen y Nussbaum ven en la intervención del Estado el

⁴⁷ Nussbaum *Crear Capacidades*, 40.

⁴⁸ *Ibíd.* 41.

⁴⁹ *Ibíd.* 45.

⁵⁰ *Ibíd.*

debilitamiento de la libertad, asumiendo los argumentos liberales piensan que la ayuda social consume un tipo *de ser y de hacer* depotenciado de los sujetos.

Es interesante ver como como el enfoque liberal del siglo XIX se presenta como una propuesta novedosa y “alternativa” de intervención radical de la pobreza, haciendo emerger nuevamente la pregunta, ¿alternativa a qué? La respuesta es obvia: tanto Sen como Nussbaum trabajan un enfoque alternativo al determinismo del Estado y a los modos colectivos de enfrentar los problemas que ha generado el desarrollo, esta alternativa representa la adaptación sin crítica al desarrollo, ya que aun cuando se le integre la palabra *humano* las cosas no cambian mucho. Propiciar las capacidades humanas no es tarea del Estado:

Nosotros negamos esto último y decimos que los objetos políticos apropiados son las capacidades y no los funcionamientos, puesto que son aquellas las que garantizan la existencia de un espacio para el ejercicio de la libertad humana. Existe una diferencia moral enorme entre una política que promueve la salud y otra que promueve las capacidades en materia de salud: la segunda (y no la primera) es la que verdaderamente respeta la elección de estilo de vida de la persona.⁵¹

2.4 Las capacidades como ejercicio de responsabilización.

En su trabajo sobre las hambrunas, Amartya Sen se da cuenta que:

lo que es capital para analizar el hambre es la libertad fundamental del individuo y la familia para conseguir la propiedad de una cantidad suficiente de alimentos, cosa que puede hacer cultivándolos ellos mismos (cómo hacen los campesinos) o comprarlos en el mercado (como hacen los que no los cultivan).⁵²

Sen rompe con el análisis clásico que situaba la hambruna al lado de los elementos externos al individuo, haciendo caer el esquema Maltusiano de explicación de las hambrunas que había prevalecido por casi dos siglos y que veía su causa en el crecimiento desmesurado de la población en relación con la escasez de alimentos. Por el contrario, Sen va a proponer que las hambrunas eran provocadas por un desequilibrio de las capacidades ubicadas en el individuo mismo lo que tendría por consecuencia que solo el ejercicio de una libertad plena va a ser la garantía para poder librarse de la hambruna. Siguiendo este planteamiento es que va a afirmar que “la capacidad para adquirir alimentos hay que ganársela”⁵³, por lo que es la falta de capacidades la que arroja al individuo a la vulnerabilidad: el problema del hambre no es el alimento y su escasez ante una población creciente, por el contrario, esta se encuentra en el manejo del individuo sobre si mismo y sus bienes, “por tanto el elemento fundamental es el del gobierno de las propiedades y el control que pueda ejercer sobre estas propiedades”⁵⁴. La hambruna es para Sen un problema de *gestión* sobre aquellas cosas que se deben controlar: los alimentos, el trabajo, la

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² Sen, *Desarrollo y Libertad*, 200.

⁵³ *Ibíd.* 201.

⁵⁴ *Ibíd.*

cosecha, la vivienda, etc.; dicho de otro modo, es un problema de gobierno de lo que posee un individuo y del riesgo que tiene este de perderlo por causa de una mala administración. No hay en este enfoque terceros involucrados, solo está el individuo y sus activos de capital:

Son los propios individuos los que deben asumir la responsabilidad del desarrollo y la transformación del mundo en el que viven [...] no podemos evitar la idea de que los terribles problemas que vemos a nuestro alrededor son intrínsecamente problemas nuestros. Son responsabilidad nuestra, con independencia de que también lo sean o no de otros.⁵⁵

Sen instala el viejo ideal liberal en que la transformación social (como pilar del desarrollo humano) se encuentra en el individuo; por lo tanto, es sobre el individuo en quien recae la responsabilidad en vistas a enfrentar los problemas o riesgos que este corre. De la misma manera lo expone Nussbaum, para quien “las capacidades pertenecen, en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos. El enfoque propugna un principio según el cual cada persona es un fin en sí misma”⁵⁶. Los efectos de esta concepción de responsabilidad individual no solamente inhabilita la responsabilidad de los otros en el *modo de vida* que me toca vivir, sino que impide al *colectivo* asumir cualquier responsabilidad, esto porque podrían influir en la vida de los pobres, por una parte; y, por otra, solo en la medida en que el Estado se separa de la responsabilidad del otro y las directrices que puedan determinar exógenamente la vida de quien es declarado como vulnerable, es donde se generan los aspectos propios que permiten enfrentar las situaciones radicales como la hambruna. En este sentido, desplazar el problema hacia “otros” responsables y no hacia los sujetos mismos “mina la iniciativa y el esfuerzo individuales e incluso la dignidad personal”⁵⁷. Estos argumentos descalifican la intervención estatal, ya que el dispositivo de responsabilidad individual intenta producir una neutralización y una negación de las posibilidades colectivas de enfrentar los riesgos, poniendo en el núcleo del problema al individuo y su interioridad.

Para Sen, de acuerdo con lo expresado en el párrafo precedente, afirmar la responsabilidad social por sobre la responsabilidad individual de las acciones humanas solo provoca el estancamiento de los individuos; las palabras de Sen al respecto son categóricas: “no existe nada que sustituya la responsabilidad individual”⁵⁸. En la medida que tenemos la capacidad para realizar aquello que deseamos dentro de un marco dado por la libertad es que se puede establecer esta idea de responsabilidad individual, después de todo, afirma Sen, “la responsabilidad exige libertad”⁵⁹. Ahora bien, este pensamiento comprende la entrada del Estado, organizaciones y

⁵⁵ *Ibíd.* 338.

⁵⁶ Nussbaum, *Crear Capacidades*, 55.

⁵⁷ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 339.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.* 340.

agentes del gobierno, solo en la medida que propicien a la libertad y no obstruyan los deseos del individuo.

3 Capital humano y capacidad humana.

La *teoría del capital humano* es obra del economista neoliberal de la Escuela de Chicago Gary Becker, a quien le fuera otorgado el Premio Nobel de Economía en el año 1992 por sus investigaciones que surgieron de la maximización de la utilidad en relación con las nociones de aversión y aceptación del riesgo, tal como vimos en el segundo capítulo de la Primera Parte de esta investigación. Gary Becker realiza un giro epistemológico importante al integrar factores microeconómicos a la producción del capital, adecuando el comportamiento humano a la administración de una empresa. Si bien Amartya Sen se encuentra distante del pensamiento neoliberal, y especialmente de la consideración del ser humano como mero capital humano, vemos un resto en su propuesta que liga el enfoque de las capacidades con las propuestas neoliberales, especialmente en lo que dice relación con el rechazo a la intervención estatal en lo social y a una propuesta colectiva no estatal para enfrentar los riesgos. El proceso productivo del capital contemporáneo, en palabras de Sen, es aquel en que “intervienen íntegramente la calidad productiva de los seres humanos”⁶⁰. A diferencia de Gary Becker, que explica íntegramente a partir de la adquisición de capital humano las posibilidades productivas, de acumulación y mantención de las riquezas de los individuos, Sen introduce la idea de “capacidad humana” para explicar dichos fenómenos productivos, siendo importante comprender en qué sentido se encuentran ubicados la idea neoliberal de “capital humano” y la “alternativa” progresista de “capacidad humana” introducida por Sen.

Lo que de inmediato salta a la vista es que tanto Becker como Sen ubican el concepto de lo humano en el centro de su propuesta económica, sin embargo, tal como indica el propio Sen, la concepción de *capital humano* de Gary Becker pone en la médula del proceso social “la agencia de los seres humanos para aumentar las posibilidades de producción”⁶¹. En cambio, el enfoque de la *capacidad humana*, como ya hemos explicado, pone la agencia en relación directa con “la capacidad -la libertad fundamental- de los individuos para vivir la vida que tienen razones para valorar y para aumentar las opciones reales entre las que pueden elegir”⁶². Mientras la idea de capital humano se centra en la producción, la de capacidad se centra en las opciones de la elección.

Sen reconoce dos funciones por las que puede una persona valorar ciertas cosas en desmedro de otras: una directa, que le permiten “enriquecer su vida como, por ejemplo, puede

⁶⁰ *Ibíd.* 350.

⁶¹ *Ibíd.* 350.

⁶² *Ibíd.*

permitirle estar bien nutrido o sano”⁶³, y una función indirecta, que le permite “producir más o tener un precio de mercado”⁶⁴. El capital humano se centra en la segunda función, ya que persigue las valoraciones indirectas porque las personas buscan un desarrollo en el que son ellas mismas la fuente de capital, convirtiéndose en un “uso” al interior de las formas de producción de capital. Bajo esta lógica, no hay una distinción entre capital humano y capital físico, puesto que ambos tienen el mismo objetivo que es la acumulación y producción de más capital.

Las capacidades humanas, para Sen, se establecen como parte de “desarrollos sociales”⁶⁵ como son la educación, la salud, las pensiones, etc. y no solo como producción y acumulación de capital, por lo que las capacidades humanas corresponden al desarrollo “que nos ayudan a disfrutar de una vida más larga, más libre, y más fructífera, además de contribuir a aumentar la productividad, el crecimiento económico o las rentas individuales”⁶⁶. El enfoque de las capacidades no rechaza la idea de capital humano, solo constata su carácter limitado al abordar la cuestión de lo humano como simples “recursos productivos”⁶⁷. Desde la mirada de las capacidades de Sen el enfoque de Gary Becker es “desde luego un paso enriquecedor. Pero es preciso complementarlo, ya que los seres humanos no son meros medios de producción, sino también el fin del ejercicio”⁶⁸. Como podemos advertir, Sen no desecha el capital humano, sino que, por el contrario, lo integra en el esquema de capacidades estableciendo la suma entre valoraciones directas en cuanto persiguen “el bienestar y la libertad de los individuos”⁶⁹, y las indirectas que buscan, por una parte, “influir en el cambio social”, y, por otra, “influir en la producción económica”⁷⁰.

La diferencia que plantea Sen resulta absolutamente inconsistente si consideramos que lo social y lo económico se encuentran igualados en el liberalismo contemporáneo. La diferencia de grados, en este aspecto, no alcanza a ser una diferencia sustancial con la postura neoliberal, sobre todo si vemos que en Becker las ideas de empresa y libertad se encuentran también contenidas en lo “humano” del capital; de esta manera, lo que hace Sen es una intensificación de la propuesta de Becker en la que no subyace únicamente una mera propuesta económica sino que se amplía a lo ético, lo político y lo social, cuestión que va a determinar y definir un su posición liberal de lo social.

⁶³ *Ibíd.* 351.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.* 353.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.* 354

⁷⁰ *Ibíd.*

4 La calidad de vida.

4.1 Medir la vida

En varios pasajes de este capítulo hemos visto aparecer la idea de *estándar de vida* o *calidad de vida* enunciadas como el fin de las capacidades humanas, por lo que esclarecer el uso y las diferencias que tienen estos conceptos al interior de este enfoque nos permitirá cerrar el examen descriptivo de él, completando así la emergencia de las nociones más importantes que nutren su marco conceptual y que le dan su impronta. Esto nos lleva a pensar que el enfoque de las capacidades humanas se abre inevitable problema de la vida, siendo en este lugar donde el enfoque se separa tajantemente de la idea de pobreza para describir los fenómenos de carencia y exposición a los riesgos. Ambas cuestiones -recurrir a una concepción específica de la “vida” y la renuncia al concepto de pobreza- van a exigir la necesidad de establecer una medida mucho más compleja, moldeable y milimétrica para abordar aquel resto que queda fuera del ámbito del “bienestar” que el concepto de pobreza ya no es capaz de incluir, por lo que se requiere de un modelo que permita gestionar las capacidades en vistas de la “bondad de la vida”⁷¹ más que la administración de las necesidades y la pobreza. Es aquí donde la noción de *vulnerabilidad* va a emerger como un concepto clave para el gobierno de aquel resto que va produciendo el capital.

Como hemos insistido, la idea de capacidad alude a la libertad de obtener funcionamientos necesarios para definir el *estilo de vida* que se quiere tener, lo que supone la consiguiente libertad para *hacer y ser*. El “estilo”, la “calidad” o el “nivel” de vida es un tópico importante que integra el enfoque de las capacidades humanas, este aparece tematizado de manera específica en al menos dos lugares dentro de la extensa producción del economista bengalí: uno es en las “*Conferencias de Tanner*” las que fueron reunidas en un libro cuyo título en inglés es *The standard of living* publicado en 1987 por la Universidad de Cambridge, y traducidas al español bajo el nombre de *El nivel de vida* publicado en el año 2001. El otro lugar en donde se aborda esta cuestión es el libro compilado por Sen y Nussbaum titulado *The Quality of Life* publicado en 1993 y traducido como *La calidad de vida*. En ambos libros podemos apreciar la importancia de estos conceptos para el enfoque de las capacidades y se elucida el uso que debe tener al interior de este.

Amartya Sen, sobre este tema, se propone primero realizar una revisión y luego una redefinición de la medición de la pobreza, ya que al incorporar las capacidades el foco de atención no se encuentra en las necesidades que, como hemos dicho anteriormente, eran la base de la medición. Pero cambiar el foco no quiere decir abandonar la medición, por el contrario, esto va a sumar diversos factores que terminan por intensificarla, lo que lleva a Sen a afirmar que “el enfoque debe ser práctico, en el sentido de que pueda usarse en cálculos reales del nivel de vida”⁷².

⁷¹ Amartya Sen, *El nivel de vida* (Madrid: Complutense, 2001), 2.

⁷² *Ibíd.* 30.

La pragmática de Sen va a echar mano de la estadística para calcular dicho nivel tomando en consideración la emergencia de la “ciencia del estado y el orden” en su formación original como “aritmética política”, recurriendo al sentido que la propuso William Petty a finales del siglo XVIII, en el tercer capítulo de la Primera Parte de esta tesis. Más allá del anecdotario y lo gracioso que resultan para Sen algunas de las falsedades de William Petty -como la supuesta resurrección practicada por él a una mujer, o la invención de un barco que tuvo la desgracia de perderse en el mar-, el economista bengalí ve en el método de la aritmética política el primer intento para dar cuenta, de forma más o menos detallada, de *las condiciones de vida* de las personas:

Su análisis estadístico pretendía “demostrar” que “los súbditos del Rey no están en tan malas condiciones como los Hombres descontentos nos quieren hacer ver”. Su visión de las condiciones de la gente era lo suficientemente amplia como para incluir en ella “la Seguridad Común” y “la Felicidad particular de cada Hombre.”⁷³

William Petty -tal como ya hemos estudiado- fue un ferviente defensor del sistema estadístico, para él este debía de ser la base de la economía y del gobierno, lo que le llevo incluso a proponer que no se admitiera ningún tipo de “argumentos intelectuales” en las exposiciones que se realizarán en la *Royal Society* y que, por el contrario, solo se utilizaran argumentos que refirieran a “números, pesos y medidas”⁷⁴. La obsesión cuantificadora que puso en marcha Petty a fines del siglo XVIII, y que va a dominar hasta nuestros días, es crucial para Sen, y su importancia la resume así: “Petty tenía mucha razón, hay que tener muy en cuenta la cuestión de la medición en sus estudios sobre la renta nacional y el nivel de vida”⁷⁵. Es la aritmética política la que abre el pasaje para realizar una *cuantificación de la vida* que se realiza a partir de la correlación que hay entre estadística, población y economía, lugar desde donde posteriormente emergerá la idea contemporánea del *nivel de vida*.

Cabe entonces preguntarse, ¿Qué se entiende por nivel de vida? ¿Cómo se procede con esta medición? Aunque en el pensamiento de Sen vemos destellar un cierto “goce” a partir de la idea del *nivel de vida*, apasionado por su origen y atraído por la obsesión calculadora que decanta en la idea, el autor, sin embargo, se va a desmarcar de este “nivel”, ya que al ser el resultado del cálculo macroeconómico que tiene en cuenta exclusivamente el Producto Nacional Bruto (que es la fórmula con que clásicamente se ha calculado este nivel) deja fuera muchos elementos de análisis, por lo que como indicador el “nivel de vida” hierra de la misma manera que lo hace el cálculo de la pobreza en base a la conocida “línea de la pobreza”, que divide a los pobres de los no-pobres. Pero la crítica de Sen es aún más fina ya que apunta a la consideración de una práctica utilitarista que asume el nivel de vida como un indicador que mide la satisfacción del placer y del deseo de las personas, lo que redundará finalmente en la satisfacción de las necesidades. La crítica

⁷³ *Ibíd.* 31.

⁷⁴ *Ibíd.* 32.

⁷⁵ *Ibíd.*

al pensamiento utilitarista es que este se sigue centrando en la resolución de las necesidades como salida al problema de la pobreza, por lo que el esquema de las necesidades y el placer que propone el utilitarismo le parecen a Sen una forma de abordar el asunto demasiado corto y limitado. En este sentido, para que funcione como un buen indicador “a la hora de investigar el nivel de vida se necesita una contabilidad más especializada”⁷⁶: el problema no está en la cuantificación sino que en el alcance de la cuantificación, por lo que el cálculo del *estándar de vida* que propone Sen recupera el enfoque de *necesidades básicas* reconociéndole su importancia, en el sentido que estas ponen el acento sobre el “tipo de vida que la gente es capaz de llevar”⁷⁷, cuestión que evidentemente va más allá del Producto Nacional Bruto. Aunque Sen insiste que el esquema de las necesidades básicas le resulta todavía insuficiente dado que no son capaces de abordar el fin principal que el ser humano persigue, que es “la bondad de la vida que uno puede llevar”⁷⁸. Para el autor:

La necesidad de artículos de consumo para cualquier logro concreto en las condiciones de vida puede variar mucho según las distintas características contingentes, fisiológicas, sociales y culturales entre otras, como dijimos en la conferencia anterior. El valor del nivel de vida reside en la vida, y no en la posesión de artículos de consumo, lo cual tiene una importancia derivativa y variable.⁷⁹

De la cita anterior es posible percatarnos de cómo Sen, siguiendo la tradición aristotélica que coloca por sobre la utilidad de las cosas la búsqueda del bien⁸⁰, hace girar el problema del nivel de vida hacia la noción de *funcionamientos*, puesto que de lo que se trataría es de reconocer aquellas cosas que una persona “logra hacer o ser al vivir”⁸¹, de esta manera, se entiende que el enfoque de las capacidades es un compuesto de múltiples funcionamientos y no la respuesta a las necesidades. La cuestión fundamental del esquema de Sen está centrada en la idea de vida, por lo que vale preguntar: ¿Qué es la vida para Sen? La respuesta más precisa es que para Sen la vida se entiende como un producto, es decir, “una visión en tanto combinación de varios *quehaceres y seres*”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos”⁸².

⁷⁶ *Ibíd.* 36.

⁷⁷ *Ibíd.* 37.

⁷⁸ *Ibíd.* 38.

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ Sen sigue la posición que Aristóteles propone en su *Ética Nicomáquea*, para quién: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1985), 129.

⁸¹ Amartya Sen. “Capacidad y bienestar”, 55.

⁸² *Ibíd.* 56.

4.2 Evaluar la vida.

De lo anterior se desprende que la vida corresponde a un conjunto de acciones que pueden y deben ser evaluadas en tanto estas permiten proporcionar o no una determinada *calidad de vida*. Así, lo importante no es medir el nivel de vida de acuerdo con la posesión de objetos o a las necesidades básicas, lo que aquí importa realmente es la *calidad*; dicho de otra manera, lo que importa es la vida como resultado del producto de una evaluación que debe hacerse en términos de los efectos de los funcionamientos que son considerados individualmente como valiosos. Lo crucial en relación con la vida y su calidad es el dispositivo que permite evaluar “los elementos constitutivos del ser de una persona vistos desde la perspectiva de su propio bienestar personal”⁸³. Se busca, en consecuencia, un indicador intensivo que sea capaz de comprender el hacer y el ser de una persona, cuyo producto será el bienestar personal, lo que se entenderá como calidad de vida: la vida es entonces *la cantidad de cualidades vitales* en que intervine un proceso de “control de calidad”, como ocurre con cualquier producto.

Pero evaluar, pese a ser una de las imposiciones básicas para el sujeto contemporáneo, nunca ha sido algo fácil, sino que, por el contrario, siempre ha constituido un problema: una aproximación a la evaluación de la vida puede estar en las llamadas *condiciones de vida mínima*⁸⁴, lugar común desde donde se ha realizado la taxonomía de los pobres respecto de aquellos que no entra en la categoría. Es bajo la evaluación de las condiciones de vida donde se establecen los *rankings* globales de estandarización, pero esta clasificación en relación con la vida mínima significa un problema para Sen debido a que un estándar puede considerar objetos de valor que son fluctuantes en los distintos territorios a evaluar. Por lo tanto, si no se puede definir el objeto de valor desde la medida estándar, todo indicaría que la evaluación del cálculo de la calidad de vida lo debería hacer cada sujeto respecto de *su* calidad de vida. Llevar la evaluación a este nivel individual para Sen también resulta problemático, dado que el punto de comparación y evaluación desde un subjetivismo lleva a disparidades de criterios y de análisis como, por ejemplo, lo que sucede habitualmente cuando dos personas vecinas pueden evaluar de manera distinta su calidad de vida, aunque estas estén “objetivamente” dentro de un mismo nivel⁸⁵.

4.3 Modos de vida (o la indexación de la vida).

Ahora bien, es importante para Sen considerar los *funcionamientos* ya que al ser estos demasiado amplios, abarcando desde el plano más básico de la conservación biológica de la vida “como evitar la morbilidad y la mortalidad, estar adecuadamente nutrido, tener movilidad, etc.”⁸⁶, hasta otros que presentan una mayor complejidad ubicados, por ejemplo, en un plano ético como

⁸³ *Ibíd.* 62.

⁸⁴ Sen, *El nivel de vida*, 7.

⁸⁵ *Ibíd.* 47.

⁸⁶ Sen. “Capacidad y bienestar”, 63.

“ser feliz, lograr el autorrespeto, participar en la vida de la comunidad, aparecer en público sin timidez”⁸⁷. Si ponemos atención a esto, los funcionamientos, ya sean desde su plano biológico o ético, son distintos a la capacidad: el primero corresponde a un logro, es algo ya realizado, mientras que el segundo es una posibilidad, el *aún no* de la realización que, sin embargo, es factible de concretarse.

En cierto sentido, las funcionalidades están relacionadas más directamente con las condiciones de vida, ya que *son* distintos aspectos de las condiciones de vida. En cambio, las posibilidades son nociones de libertad en un sentido positivo: las verdaderas oportunidades que tienes con respecto a la vida que puedes llevar”⁸⁸

Tenemos, por una parte, las condiciones de vida que pueden ser múltiples y estrechamente relacionadas con los funcionamientos, entendidos los logros realizados como *quehaceres y seres*, los que Sen coloca en el plano de las *condiciones* y de los *modos de vida* en que el ser humano se encuentra a partir de sus realizaciones. Por otra parte, y antes de estos, estaría la posibilidad de escoger las opciones de vida que se puede tener, ese plano no es el de los funcionamientos, sino el de las oportunidades de las que se dispone, de ahí que la valoración cambia. La vida, sus niveles y sus calidades no deben considerarse, según Amartya Sen, desde las funcionalidades (lo que somos), sino que por la capacidad de la que se dispone y que es la posibilidad de llevar un tipo determinado de vida, y la capacidad de escoger dentro de distintas opciones. Tener la oportunidad de escoger es lo que otorga el valor, de ahí que se fundamente la evaluación y una verdadera cuantificación relacionada con la vida.

El nivel o la calidad de vida, visto de esta manera, corresponden a las *condiciones de vida* que abren en el individuo “estados de existencia: ser esto o hacer aquello”⁸⁹. El énfasis está puesto en la posibilidad de adoptar un determinado *estado de existencia* y es ahí donde acontece la importancia de la elección. Es la oportunidad lo que permite la capacidad de *emprender* modos de agencia para acceder dentro de un *modo de vida* óptimo, que se da en la “relación bidireccional y simultánea entre las funcionalidades y las posibilidades”⁹⁰. Así, el éxito o el fracaso en la consecución de estos funcionamientos están dados por la capacidad de agencia que es capaz de desarrollar el individuo: la operación que plantea Sen va más allá de la consideración del bienestar entendido como fin específico, ya que alude a una combinatoria de capacidades, un cruce de *quehaceres y seres* en la empresa del individuo, y que se encuentran dentro de las posibilidades de elección que va a tener el sujeto⁹¹. Con esto se hace ingresar nuevamente a la libertad dentro de la discusión entendiéndola como posibilidad de elegir dentro del campo de las *condiciones de vida*; el enfoque de las capacidades no tiene que ver solamente con “comprobar qué grupo de

⁸⁷ *Ibíd.* 62.

⁸⁸ Sen, *El nivel de vida*, 54, 55.

⁸⁹ *Ibíd.* 56.

⁹⁰ *Ibíd.* 57.

⁹¹ Sen, “Capacidad y bienestar”, 63.

paquetes de funcionalidades podría escoger uno”⁹², sino que conjuga las realizaciones de las condiciones de vida -como producto de la libertad de elegir- con determinados paquetes de funcionamientos, lo que trae como resultado que el nivel de vida tiene que ver con una pluralidad de ofertas de *condiciones de vida* que puedo elegir, y no con la simple necesidad. La libertad es la clave para entender la idea de *nivel* y *calidad* de vida que maneja Amartya Sen, y también para entender el bienestar. Tanto para Sen como para sus seguidores el problema no se encuentra en el objeto ni tampoco en el sujeto, ya que ni uno de los dos son capaces de entregar una medida fiable y universal: de ahí que la única medida fiable que restituye una cuantificación posible está en el componente que determina, por una parte, las condiciones de vida, y, por otra, las oportunidades de vida, lo cual es resignificado por medio de la libertad de escoger entre distintas posibilidades.

De la calidad de vida como indicador basado en la libertad aparece la idea de un indicador multicomponencial que debe considerar los funcionamientos, pero, sobre todo, las capacidades como parte de las posibilidades que otorga la libertad de elegir por la vida que se quiere realizar. Más que el aspecto unidimensional que presentan los factores como el ingreso o el consumo, la discusión es llevada al *plano de la vida*, de ahí que la pregunta liberal sería ¿cómo *indexar* la vida? La *indexación de la vida* es posible por la valoración, la evaluación y la consiguiente clasificación que hace el enfoque de las capacidades al medir las trayectorias que considera las posibilidades éticas, biológicas y políticas de los individuos entendidas como acción, puesto que es ahí donde comparece la oportunidad y la libertad otorgando graduaciones en las que los individuos son ubicados, lo que define su éxito o su fracaso.

Nos encontramos ante la aprehensión de la vida por medio de la ampliación del enfoque de las capacidades: la vida se convierte en la oportunidad de emprender y eso puede ser medido e indexado. Ya hemos visto como el desarrollo de la estadística tenía como objetivo el descenso a la zona oscura de lo social; la apuesta de Sen es mucho más ambiciosa dado que se la juega por convertir en indicador la vida misma, lo que requiere un descenso al plano más íntimo de las capacidades al mismo tiempo que requiere intervenir sobre el sujeto produciendo capacidades. Lo que realiza Sen, no nos engañemos, es ante todo cuantificar la elección, calcular la libertad (como libertad de agencia), como trazos de vida posibles sobre lo ya hecho, es decir una vez que ya se ha instalado al individuo en los marcos de los funcionamientos.

5 Crítica al enfoque de las capacidades.

La vida es el motivo del gobierno liberal, esta afirmación la hacemos desde dos caminos: en primer lugar, el de la biopolítica que da cuenta de esta inclinación al hacer entrar la vida

⁹² Sen, *El nivel de vida*, 57.

biológica a los cálculos del poder y la política, como afirma Michel Foucault; y en segundo lugar, considerando que el gobierno liberal tiene como objeto la vida desde el enfoque de las capacidades. El objetivo ahora es interrogar desde esta segunda opción, ¿cómo el gobierno liberal contemporáneo busca gobernar la vida? Para responder adecuadamente a esta pregunta debemos considerar que nos encontramos ante un modo de gobierno que va a tomar la libertad entendida como elección y oportunidad, sino que el movimiento que realiza esta idea de la libertad es la de una *intervención oblicua* de los sujetos y objetos. Lo que se va a gobernar no son los sujetos y objetos, no se gobierna sus realizaciones o las condiciones de existencia -como las llama Sen- sino que aquello que se gobierna es el *aún no* que corresponde a las posibilidades de la acción. La cuestión radica en el cómo se gestionan las posibilidades de la elección: poner el acento en las capacidades es establecer un dominio sobre quienes tiene la “libertad de elegir” y sobre todo poder conducir la “elección libre” dentro de “paquetes de funcionamientos” determinados para ciertas poblaciones.

Lo interesante de este movimiento es ver cómo se produce este enfoque de las capacidades que gira en torno a conceptos liberales llevados a su extremo, siendo promocionado en el ámbito público como un enfoque alternativo y que ha contado con el apoyo de la gran maquinaria publicitaria global de Naciones Unidas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, quienes han asumido este enfoque, cuyas disposiciones son ejecutadas por las agencias que gestionan los espacios de intervención social a nivel micropráctico. El enfoque de las capacidades consolida un orden social que se basa en conceptos como la libertad individual, la capacidad de agencia, la capacitación, la evaluación de las acciones y los dispositivos que empujan a la responsabilización individual, por lo que el peso de la decisión se encuentra al interior de una densidad causal, en la gravedad de las acciones que marcan la vida que el individuo realiza y sobre la que es responsable de procurarse las condiciones y de soportar la “elección”. Judith Butler tiene razón cuando constata que incluso “se ha acuñado una palabra para describir este proceso de producir sujetos autosuficientes; a saber, “responsabilización””⁹³. Que la libertad conlleva riesgo lo sabemos, pero que todo riesgo debe ser siempre asumido de forma individual resulta un enunciado ideológico y dudoso, ya que, ante problemas comunes como la escasez de comida, la falta de agua, la vivienda, etc., dentro de este esquema deben ser asumidos y resueltos como si fueran problemas que afectan individualmente, exigiendo respuestas desde las capacidades que se han formado en la persona. Este sistema no deja de ser un sistema meritocrático e individualista en donde la capacidad de agencia es lo que marca la evaluación de éxito o fracaso personal.

⁹³ Judith Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (México: Paidós, 2010), 60.

Desarrollar capacidades no se produce de manera espontánea, no es un simple *dejar hacer*, requiere de un gigantesco aparato técnico de intervención de la población principalmente pobre de los países del tercer mundo, y esta intervención se da por medio importantes dosis de (auto)capacitación de los individuos para enfrentar “responsablemente” los riesgos del mercado. Las capacidades financieras y comerciales son la base del *coaching* empresarial que produce un sujeto que actúe, lo que significa entrenar a un sujeto que sea capaz de emprender tomando para sí el ejercicio de la libertad de elección. La vida, desde las capacidades, se entiende “como compulsión a tener “proyectos”, dado que la existencia es concebida bajo el modelo triunfal de la empresa”⁹⁴.

Encontramos en el enfoque de las capacidades un reordenamiento de las categorías sociales que funcionaban a la hora de definir la pobreza; el riesgo, la elección y la responsabilidad individual son parte de este reordenamiento, al que se le suma la necesidad de formar un sujeto con capacidad de agencia, que sea capaz de ejercer plenamente sus oportunidades dentro de los “paquetes de funcionamientos” codificados al interior de los diversos estándares de vida, marco en que el individuo debe elegir. Las acciones de los individuos han de responder a una racionalidad que elige y se justifica acorde a parámetros establecidos y esperados de la decisión, es decir, busca un *vivir de acuerdo con sus posibilidades, y no por encima ni por debajo de sus posibilidades*.

La responsabilidad individual, como ya hemos visto, responde a un sistema de privatización de la acción ante el riesgo, de ahí que la idea de *desarrollo humano* -propuesta por Sen y asumidas por las agencias internacionales de control biopolítico- sea el argumento perfecto para traspasar los resultados de un modelo de desarrollo miserable responsabilizando de ello a los individuos pobres, que en ningún momento es puesto en cuestión. En este esquema el modelo de desarrollo aparece como lo dado e inamovible ante lo que solo cabe una *adaequatio*. Las capacidades intentan ser modeladores existenciales para enfrentar, subsistir e integrarse al modelo de desarrollo económico. Su base es la interiorización de la *responsabilización*, que aparece como una de las zonas más importantes en que se consuman las estrategias gubernamentales para las poblaciones vulnerables. De ahí que el manejo social del riesgo sea una cuestión fundamental en el enfoque y sobre todo en su modulación como aproximación a la vulnerabilidad. Debemos insistir que el gobierno por medio de las capacidades se realiza en base al cálculo, y este cálculo se refiere a la libertad de elección dentro del marco general de las oportunidades, las cuales adoptan la figura principalmente económica del liberalismo. Es decir, la libertad es la libertad de empresa, esto inaugura un doble movimiento: uno que moviliza a los individuos a la acción dentro del marco, y, otro movimiento que los responsabiliza.

⁹⁴ Santiago López-Petit, *Hijos de la noche* (Bs. Aires: Tinta Limón, 2015), 7, 8.

Por otra parte, el segundo modo de abordar la vida y que tiende el enfoque de las capacidades tiene que ver con la construcción de *la vida*, de *una vida* que responde al marco de las relaciones dentro del modelo de desarrollo. Como dice la Filósofa Marina Garcés “la alienación parece haberse resuelto de esta forma perversa: encerrando cada vida en la unidad de sí misma, trasladando la escisión de dentro a fuera, de la identidad de cada uno a la relación de cada uno con el todo. Ya no vimos escindidos. Vivimos aislados”⁹⁵. El enfoque de las capacidades intenta realizar una recuperación ética desde una propuesta que enmarca la vida en la idea de desarrollo humano. Una ética que toma la razón liberal y que le permite decidir *quien soy* y *qué hacer* determinado por el plano de la agencia, la responsabilidad y la capacidad, en vínculo con la libertad. La propaganda que realiza el enfoque de las capacidades es que somos seres libres, seres que eligen; el desarrollo humano es la adecuación a lo que podemos ser y hacer al interior del sistema económico-social del capital. De donde se puede desprender que la calidad de vida realiza la *inclusión* dentro del paradigma liberal de gobierno, la *vida cualificada* es la que tiene la posibilidad de elegir; pero no nos engañemos, esa calidad esta dada por la vida determinada capitalistamente, es decir responde a un diferencial de vidas, como veremos en la última parte de esta investigación.

La vida se reduce a la cuantificación aritmética, de ahí la disyuntiva última de las capacidades pareciera reducirse a *emprender o morir*, esto quiere decir que se debe enfrentar el riesgo y aprovechar las oportunidades de manera individual, el enfoque “alternativo” es la alternativa liberal que obtura toda otra posibilidad de entender la vida de otra forma. La propuesta del enfoque de las capacidades es universalista puesto que las opciones están en el orden de la oportunidad y el cálculo liberal de la vida que se ofrece para vivir, en donde el individuo es dueño de las posibilidades del éxito y del fracaso, pero no es solo el merito, es mucho más que eso; como plantea el filósofo Santiago López-Petit, “para esta realidad capitalista sobramos completamente, a no ser que hagamos de nuestra vida un proyecto inscrito dentro de la automovilización”⁹⁶. Aquello que denuncia el filósofo barcelonés es el fondo de la propuesta de Sen, es precisamente esta automovilización, el lugar en que el proyecto liberal construye el cerco individual como un perímetro intraspasable. La vida liberal es lo acabado, de ahí que nos planteemos el desafío del “*querer vivir*”, como infinitivo, siempre errante, como *el deseo de ser piel roja* de Franz Kafka, es aquí que nos declaramos insumisos ante la captura de la vida, por esta vida liberal.

La vida es ese espacio cuantificado-cualificado bajo el eslogan de la *calidad de vida* que no es más que las espuelas y las riendas que nos atan a un animal domesticado, una camisa de fuerza que nos sujeta a aquello que debemos *ser y hacer* para no perder la vida. De la vida estandarizada pasamos a la vida cualificada de la elección, pero es en la elección donde está la

⁹⁵ Marina Garcés, “Mi vida que no es mía”, *Revista Archipiélago*, n°68 (2005), 105.

⁹⁶ Santiago López-Petit. “¿De qué está hecha una vida política?”, *Revista Archipiélago*. n° 68 (2005), 128.

trampa puesto que las alternativas son unas piezas que solo pueden encajar para la sobrevivencia dentro del juego del capital; lo que proponen estos enfoques es que solo podemos acercarnos a la vida desde el bienestar, desde el desear lo bueno, pero ¿qué es eso bueno?, ¿cómo se ha construido? Si escarbamos en esa dirección nos encontraremos que lo bueno es el desarrollo, la agencia, la responsabilidad y la capacidad, la vida buena es para ellos la empresa. Diego Sztulwark en su libro *La ofensiva sensible* nos presenta la comprensión de la organización y el gobierno de la vida contemporánea como parte de la producción al interior de la lógica neoliberal. En este texto, el filósofo argentino establece la diferencia entre *modos de vida* y *formas de vida*:

Según esta distinción, los modos de vida serían las maneras posibles de vivir tal y como las ofrece el mercado, listas para su consumo, mientras que las formas de vida supondrían un cuestionamiento de automatismos y linealidades, y partirían, por tanto, de una cierta incompatibilidad sensible con los imperativos de adecuación respecto de la pluralidad de ofertas posibles. Del lado de los modos de vida quedaría un supuesto saber vivir; del lado de las formas de vida un no saber vivir, o un incesante aprender.⁹⁷

Podemos afirmar que en la medida que las capacidades se vinculan a la libertad como aquello que esta por hacer, podríamos ilusionarnos en pensar que el enfoque apunta a la “liberación” de la forma de vida; sin embargo, la prestidigitación del enfoque pone la vida capitalistamente entendida como el tablero, la cancha por donde se ha de mover la elección. Las capacidades nos instruyen sobre este *saber vivir*, nos capacitan, incluso la máquina de extracción de los saberes pobres, de pura sobrevivencia, son estandarizados y reintegrados al diagrama económico-social. De ahí que la estandarización de las capacidades no se logra por el *laissez-faire* liberal, sino que por una espesa capa de instrucciones, determinaciones individuales, entrenamientos, repeticiones y capacitaciones, que buscan conducir la vida de aquellos que estaban fuera de las relaciones del capital y que conformaban su excedente. Dicho de otro modo, las propuestas liberales “en abierta contradicción con la palabra autonomía, aumentan las restricciones y multiplican los controles, los acompañamientos, los seguimientos personalizados. Para hacerlos más libres, dinámicos y activos imponen conductas, lenguajes, semióticas y procedimientos”⁹⁸.

Las capacidades son un modelador de la existencia tecnificada, un controlador, puesto que son fórmulas que permiten una existencia que refuerza la relación entre vida y capital. La normalización que persigue el enfoque de las capacidades deja la *exclusión* entendida a secas para promover una práctica *inclusiva* de ese residuo para insertarlo en la *realidad-capital*, que va más allá de la consideración de la calidad de vida desde estándares biológicos para ampliarlo hacia acciones humanas, como son la vida en comunidad y la felicidad. De ahí que la puesta en valor de las capacidades sea parte fundamental de la operación de normalización de la pobreza en el

⁹⁷ Diego Sztulwark, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político* (Bs. Aires: Caja Negra, 2019), 44.

⁹⁸ Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, (Bs. Aires: Amorrortu, 2013), 167.

capital. “Lo neoliberal, nos dice Sztultwark, implica a la vez un orden económico y una pedagogía severa, que se da como celebración del individuo posesivo y no a través de una ideología represiva en un sentido prohibitivo o disciplinario. Se trata, en cambio, de una voz de mando que normativiza y modula la vida”⁹⁹. El movimiento que hemos descrito al interior del enfoque de las capacidades abre las puertas a la estandarización de la vida que incorpora lo biológico, lo ético y lo social bajo la idea del *bienestar*, neutralizando la conflictividad que acontece en las poblaciones pobres; el bienestar pasa a ser un modo de alineación de la *vida capacitada* con el capitalismo.

Teniendo claridad sobre como se ha hecho entrar la vida al ámbito de las cuantificaciones neoliberales, aún nos queda abordar las siguientes problemáticas: ¿Cómo se realiza dicha estandarización?, ¿Cuáles son los conceptos que utiliza?, ¿Cómo se realiza el relevo de la pobreza a partir de su desplazamiento por la vulnerabilidad?

⁹⁹ Sztultwark *La ofensiva sensible*, 48.

CAPÍTULO II. VULNERABILIDAD SOCIAL.

La transformación de los modos de producción, el paso de una era industrial a una posindustrial y de ahí a una era que se dice virtual, la consolidación del trabajo inmaterial, el trabajo a distancia, la *uberización*, el *invernadero* como nuevo “campo” de trabajo, la deslocalización de la economía y las zonas de producción, la formación de un capitalismo a escala planetaria, la financiarización de la vida, la producción de una subjetividad-empresa, la ideología del “Estado mínimo”, el extractivismo a todo nivel (humano, recursos, conocimiento, etc.), las guerras –como instrumento de una estrategia neoimperial de explotación salvaje–, el capitalismo *ultraliberal*, en definitiva, marca la exposición de la población a nuevas amenazas y peligros, determinando una vulnerabilidad de nuevo orden en los individuos.

Los nuevos riesgos producto del modelo de desarrollo capitalista exigen nuevas respuestas y formas de aseguramiento, con ello los conceptos que permiten dar cuenta de la relación al “resto” que produce el capitalismo contemporáneo quedan también trastocados. Así el concepto clásico de pobreza no es capaz de adecuarse totalmente a los fenómenos contemporáneos que pretenden la diagramación de las poblaciones que quedan excluidas o son directamente perjudicadas por el orden liberal contemporáneo. En un mundo que se define por su flexibilidad y dinamismo, la pobreza se presenta como un concepto anquilosado, rígido, y con una densidad histórico-política que lo hace parecer un lastre, un verdadero *peso muerto* para el gobierno contemporáneo. De ahí que las ciencias sociales y la economía van a emprender la tarea de desactivar el concepto de pobreza como medida y cálculo derivado del enfoque monetario y de consumo para proponer, en cambio, el concepto de vulnerabilidad para comprender lo social como concepto reflexivo, flexible y dinámico sobre el cual se va a diagramar la intervención gubernamental.

Poco a poco la línea que divide a los *pobres* de los *no-pobres* se va borrando, la división social o de clases se torna difusa y la noción de vulnerabilidad toma una posición protagónica integrándose al lenguaje técnico, mediático y cotidiano. La vulnerabilidad se erige como un concepto fundamental en el diseño de la gestión de la población que permite movilizar a los individuos frente a las condiciones de producción de riesgos actuales, de ahí que aparezca casi en todas las explicaciones de la vida social, política y médica contemporánea. Lo que nos proponemos describir en este capítulo es que el concepto de vulnerabilidad dista de ser aquella palabra de moda para nombrar sofisticadamente aquello que antes se designaba como pobreza, puesto que, como relevo conceptual de la pobreza, conlleva una mutación subjetiva profunda que impacta al sujeto y sus relaciones a la vez que se reproduce en concomitancia con el modelo de desarrollo capitalista.

En esta Segunda Parte de la tesis queremos explorar el concepto de *vulnerabilidad* a

través del cual se juega un modo de gobierno particular atravesado por lo económico, pero que tiene de fondo una elaboración mucho más compleja que podemos resumir en la siguiente pregunta: ¿Cómo es que un concepto eminentemente ontológico, que denotaba la fragilidad propia del ser humano, se convirtió en un indicador técnico prioritario en torno al cual se diseñó un complejo andamiaje de control y producción de la subjetividad contemporánea, llegando a ser la vulnerabilidad el principal objeto del gobierno? Para poder situar la vulnerabilidad social como concepto onto-tecnológico, en primer lugar, abordaremos la crítica al índice de pobreza y la emergencia del *enfoque de las capacidades*, punto de partida desde donde se construye la idea liberal del gobierno de lo vulnerable como parte fundamental que determina e interviene lo social, y que permitió la construcción de un indicador múltiple que permite evaluar la población frente a los riesgos a los que se encuentra expuesta.

El índice de vulnerabilidad se ha convertido en los últimos treinta años en el indicador biopolítico más importante a nivel global, siendo el lugar desde donde las instituciones internacionales de gestión del capital diagraman los modelos de intervenciones en orden al mercado y la deuda, intervención que si bien tienen carácter global, va a promover -en eso consiste su eficacia- disposiciones a escala microfísica ejecutadas por instituciones micropolíticas, desarrollando una modo de vida específico que tiene como principal estrategia de subjetivación el emprendimiento, y cuya herramienta de captura va a ser las microfinanzas y la deuda.

1 Pobreza y vulnerabilidad.

1.1 Reemplazo de la línea de la pobreza.

Debemos comenzar indicando que los conceptos de *pobreza* y *vulnerabilidad*, pese a que se encuentran unidos, no son lo mismo. Por lo general se ha tendido en los últimos años a utilizar ambas palabras indistintamente, aunque lo cierto es que en su significado específico distan de ser sinónimos. La noción de pobreza, desde inicios del siglo XIX y durante todo el siglo XX se refiere a un estado propiciado por la *escasez de ingresos monetarios* que provoca dificultades en los hogares para satisfacer necesidades básicas de tipo alimentarias o materiales. El enfoque de la pobreza se vincula habitualmente con la *carencia* en el ámbito del ingreso y del consumo, por lo que entender la pobreza desde esta óptica marca el umbral diferencial provocado por la escasez y la privación.

La línea de la pobreza permite realizar un enfoque objetivo proporcionando la posibilidad de medir y clasificar a los pobres, tomando en cuenta los datos de ingreso y consumo de los individuos y hogares. Frente a este tipo de medición, muchas voces críticas han emergido sobre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990 (cuestión que se arrastra hasta nuestros días) para mostrar las falencias del enfoque, como fue el caso de la destacada antropóloga social Caroline Moser quien en su estudio publicado con el título *Gente del Barrio, Vidas Extraordinarias*, reconoce que esta forma convencional de entender el problema se ha instalado por décadas como el mejor indicador para medir la pobreza, pero que, sin embargo, debe ser superado¹. Los trabajos de Moser no solo son importantes por la crítica a la medición de la pobreza, sino que lo son porque desde esta crítica es que se va a proponer y a definir un enfoque particular basado en el concepto de vulnerabilidad, vinculándolo con la política social.

En función de las cifras que nos entregan los estudios sobre el ingreso y el consumo de los individuos y grupos, es posible marcar un “umbral” que incluye aquello que se encuentra del lado de la pobreza y aquello que se encuentra fuera de esta demarcación; esta medida esta hecha a partir de la “línea de la pobreza”, la que va a distinguir dos enclaves de pertenencia de la población marcada por el resultado de una ecuación que utiliza como factores la selección de algunos bienes mínimos para la subsistencia del individuo y los ingresos que percibe ese individuo u hogar. El cálculo del consumo mínimo en relación con los ingresos y el número de personas que dependen de estos va a generar un coeficiente: si este coeficiente sobrepasa el límite preconcebido en la relación ingreso-consumo, el individuo u hogar quedan fuera de la consideración de la pobreza, mientras que quienes no lo superan quedan fijados bajo la línea de la pobreza. Esta ecuación es la base de la medición y la clasificación de la pobreza asumidos hasta ahora por organismos internacionales como la ONU, el Fondo Monetario Internacional, el Banco

¹ Caroline Moser, *Gente del Barrio. Vidas Extraordinarias* (Santiago de Chile: Ediciones Sur, 2010).

Mundial y la mayoría de los gobiernos, que establecen a partir de este índice sus políticas de intervención social.

Los enfoques de este tipo surgidos de la cuantificación de la pobreza, como nos sugiere Andrea Lampis en un artículo sobre la vulnerabilidad, “se preocupan principalmente por identificar “cuantos” pobres hay, y “dónde se concentran más”, tras la lógica del aseguramiento”². En otras palabras, el enfoque de la pobreza busca principalmente fijar, emplazar, localizar e identificar a los pobres de acuerdo con una estrategia de seguridad que considera la información referencial de los pobres. *Asegurar es tener en la cuenta*, saber exactamente dónde se encuentran los pobres. La cifra remite a una idea abstracta del espacio vinculado con la gente: las poblaciones geolocalizadas son reducidas a un punto dentro del *plano liso* de la cartografía social. La fijación al interior del registro estadístico determina la pertenencia y la delimitación de la población, con lo cual se establece una concepción estática de la pobreza ordenada desde territorios estancos. El enfoque de la pobreza basado en este umbral de diferenciación es una operación de encasillamiento y gestión de datos que no (se) interroga respecto de la pobreza misma ya que el ordenamiento técnico reduce el fenómeno a la medida y al dato. Dicho de otra manera, la pobreza es convertida en un indicador técnico, y el pobre es considerado como un número dentro de una estadística y ubicable como punto en un mapa. El siglo XX es la era en que la pobreza se constituyó en una cifra abstracta al interior del sistema macroeconómico de medición de la vida human, desde donde se diseñan políticas estandarizadas de intervención micropolítica sobre aquellos que se contienen dentro del indicador.

La pobreza es el concepto que establece el umbral y la diferencia en la dicotomía entre el *pobre* y el *no-pobre*. La pobreza, en consecuencia, queda claramente identificada, mientras que lo otro, aquello que no es pobre, se reparte en la abstracta “clase media”. Lo importante en esta concepción es la mirada taxonomizadora y objetivadora de la pobreza que se entiende solamente desde un esquema cuantitativo y economicista que solo es posible obtener si se considera como fenómeno de la escasez y la falta de recursos para la subsistencia, dictando la pauta de inteligibilidad que se hace principalmente en términos monetarios dentro del esquema de producción de riquezas, acumulación y reparto. Al respecto Lampis sostiene que:

El principal problema de los enfoques monetarios de pobreza es que analizan tan sólo los resultados finales de un proceso complejo; este proceso determina una condición de privación, a menudo multidimensional, que a su vez determina la pobreza de una persona... el enfoque monetario de medición de la pobreza carece de una reflexión sobre “qué es la pobreza”, reduciendo el problema al asunto técnico de cómo medirla.³

² Andrea Lampis, “¿Qué ha pasado con la Vulnerabilidad Social en Colombia? Conectar libertades instrumentales y fundamentales”, *Revista Sociedad y Economía-CIDSE Universidad del Valle Colombia*, n° 19 (2011): 231.

³ *Ibíd*, 232.

La crítica de Lampis al enfoque monetario es que este se limita a presentar series de datos pero en ningún momento es capaz de reflexionar sobre los procesos que la producen. No se trata únicamente de una crítica a la noción de pobreza en sí, ni a la intervención que debe hacerse sobre ella, la cuestión es un poco más compleja e involucra la consideración profunda de aquello que la pobreza significa. Esta crítica es importante ya que nos pone frente a un cambio total del paradigma en el tratamiento de la pobreza, lo que va a obligar a que se produzca una conceptualización nueva del fenómeno que ha de ser capaz de asumir la falta de reflexividad acerca de la pobreza, permitiendo al enfoque avanzar más allá del esquema monetario y del salario que establece la división entre pobres y no-pobres. Es desde este impasse del cambio de paradigma donde emerge la importancia de la noción de vulnerabilidad.

1.2 El índice del Desarrollo Humano.

La crítica a la medición de la pobreza se enmarca al interior de un planteamiento económico y filosófico de gran alcance para el tratamiento de lo social, que va a tener como uno de los principales lugares de asentamiento las Naciones Unidas con su Programa para el Desarrollo -más conocido por su sigla PNUD- que va a promover el Índice de Desarrollo Humano realizado por el economista pakistaní Mahbub ul-Haq y el economista indio Amartya Sen y que se dio a conocer en el primer Informe de Desarrollo Humano del PNUD realizado en 1990. En el informe, los economistas proyectaron que “el objetivo fundacional del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa”⁴, para lo cual se deben ofrecer ciertas oportunidades básicas. El índice comprende que es importante un giro en la consideración del desarrollo, y acorde a esto van a afirmar de manera taxativa que “la verdadera riqueza de una nación está en su gente”⁵. Desde el recorrido que hemos realizado, es imposible no ver la influencia biopolítica liberal de fines del siglo XVIII y principios del XIX en la anterior afirmación, ahí resuenan no solo las ideas acerca de la población de William Petty, Adam Smith, y Thomas Malthus, por nombrar algunos, sino que se afianza una postura eminentemente liberal de quienes van a poner en el centro de la producción de riquezas a la población. La actualización de los axiomas liberales que encontramos en el Informe de Desarrollo Humano van a ser evidentes y los vemos a lo largo de todo el texto del PNUD.

El informe realiza una crítica a la estratificación de la pobreza apuntando en primer lugar a lo parcial e incompleta que resulta su evaluación, ya que solo considera la estadística obtenida de los ingresos y el consumo. El indicador de la pobreza, pese a ser una herramienta útil en términos macroeconómicos, para ul-Haq y Sen conlleva el problema que se produce en la

⁴ PNUD, “Informe sobre Desarrollo Humano 1990”, 31.

⁵ *Ibíd.* 31.

generalización estadística, dónde no se logra distinguir “las personas reales” hacia quienes debería estar destinado las políticas de desarrollo⁶. En segundo lugar, para los economistas del PNUD, la fijación en la medición de la pobreza va a corresponder a un reduccionismo, puesto que considera solo dos aspectos, como son el salario y el consumo, dejando fuera cuestiones como

Mejor nutrición y servicios médicos, mayor acceso a los conocimientos, vidas más seguras, mejores condiciones de trabajo, protección contra el crimen y la violencia física, horas de descanso más gratificantes y un sentimiento de participación en las actividades económicas, culturales y políticas de sus comunidades.⁷

Asumiendo una posición aristotélica, que caracteriza el pensamiento filosófico de Sen, es que va a afirmar que “las sociedades no debían juzgarse simplemente por patrones tales como el ingreso y la riqueza, que no se buscan por sí mismos, sino que se desean como medios para alcanzar otros objetivos”⁸. Los ingresos, para la política del desarrollo humano impulsada por Naciones Unidas, deben ser considerados un medio y no un fin. Más que la reivindicación salarial, lo que se debe perseguir es ampliar “las oportunidades del ser humano [donde] las tres más esenciales son disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida decente”⁹. El desarrollo, desde la perspectiva del PNUD, busca potenciar las ya mencionadas oportunidades, pero también otras igual de importantes como “la libertad política, económica y social hasta la posibilidad de ser creativo y productivo, respetarse a si mismo y disfrutar de la garantía de derechos humanos”¹⁰. A través de esta posición, se amplían las consideraciones netamente económicas que caracterizaban a la medición hecha en base a la “línea de la pobreza” adentrándose en una consideración ética sobre la misma, de donde se desprende la determinación de ciertas capacidades fundamentales que serán aquellas que permiten evaluar una *vida decente*.

Del análisis del enfoque de las capacidades hemos podido constatar como se posiciona una ética universalista que comienza a dominar los espacios representacionales del poder liberal -por ejemplo, los organismos internacionales como las Naciones Unidas y sus agencias derivadas- lo que va a impactar profundamente en la consideración de las poblaciones vulnerables. La universalidad de las capacidades permite la posibilidad de medida del desarrollo humano a nivel global. El cambio de paradigma propone tres aspectos novedosos para el logro del desarrollo humano: por una parte, busca propiciar estas capacidades en los sujetos; en segundo lugar, debe monitorear de manera constante cómo estos sujetos administran sus oportunidades; y, en tercer

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.* 34.

¹⁰ *Ibíd.*

lugar, debe intencionar en los individuos las capacidades para lograr oportunidades por sobre el *nivel de vida aceptado*.

Por otra parte, el mismo año en que el PNUD impulsaba a nivel global la política del desarrollo humano, el Banco Mundial dedicaba su “Informe Sobre el Desarrollo Mundial de 1990” a la “Pobreza”¹¹. El programa del Banco Mundial fue ampliamente criticado desde los sectores “alternativos”, representados por el PNUD, ya que su diagnóstico utilizaba básicamente el sistema de medición monetario de la pobreza que empezaba a mostrar ya su obsolescencia. El Banco Mundial, haciendo gala de su capacidad adaptativa, supo recoger estas críticas y adecuar sus estrategias a estos enfoques alternativos, vinculándose y apoyando muchas de las iniciativas del PNUD. Así fue como el enfoque de medición de la pobreza inaugurado por Charles Booth a inicios del siglo XX y perfeccionado durante todo este siglo, comenzó a ser reemplazado por un enfoque mucho más amplio que pregonaba la consideración del *nivel de vida* de las personas por sobre el mero dato que entregaban los ingresos y el consumo. Esto no quiere decir que se abandone el dato, por el contrario, el Índice de Desarrollo Humano del PNUD amplía, a la vez que intensifica sobre la persona y los hogares, la extracción de información relevante para levantar indicadores diversos; con este gesto el dato se multiplica, se hace “infinitesimal”. El cambio de mirada resulta crucial en tanto va a reconducir las políticas de intervención de las agencias internacionales que administran y gestionan la pobreza mundial. Teniendo en cuenta los axiomas de una ética universalista, se va a redefinir un nuevo sujeto de la pobreza sobre el cual se van a desarrollar y coordinar nuevas categorías y estrategias que van a marcar la nueva agenda política para el “combate” de la pobreza mundial.

El Premio Nobel de Economía Amartya Sen, a partir de sus estudios sobre las hambrunas en Bangladesh a finales de la década de 1970, dio señales importantes de que era necesario repensar y abandonar el modelo de medición de la pobreza afirmando que debía considerarse mucho más que las condiciones de privación, expresadas por el salario y el consumo. Lo mismo proponía el bengalí en el Informe del Desarrollo Humano del PNUD de 1990, transformándose la crítica a la medición de la pobreza en un punto transversal en toda su obra. En su libro *Desarrollo y Libertad* del año 1999, refiere a este problema de la siguiente manera: “La pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza”¹². La intención de Sen es desplazar el énfasis puesto en el salario y los ingresos que caracterizaban la medición de la pobreza, lo que implica comprender de otro modo la privación y las necesidades: si bien el pobre se encontraba restringido por la carencia monetaria, esto no quería decir que las necesidades materiales sean la principal causa de la pobreza. Antes que la privación por los ingresos, causa

¹¹ Banco Mundial, “Informe sobre el Desarrollo Mundial. La Pobreza, 13” (Washington: Banco Mundial, 1990).

¹² Sen, *Desarrollo y Libertad*, 114.

por la que se explicaba comúnmente la pobreza, está la posesión de ciertas capacidades humanas para enfrentar la vida, afirmando que esta es la verdadera “carencia” que provoca la pobreza, la que lentamente irá variando a la idea más acorde de vulnerabilidad. Sen lo explica de la siguiente manera: “aunque es importante distinguir conceptualmente el término pobreza como la falta de capacidades y el término pobreza como la falta de renta, las dos perspectivas están de manera inevitable relacionadas, ya que la renta es un importante medio para tener capacidades”¹³. Al anteponerse las capacidades fundamentales a las necesidades materiales se allana el camino para un cambio profundo de la concepción de lo social en el que la pobreza es revisada, por lo que se exige un cambio conceptual y práctico radical.

1.3 La vulnerabilidad como relevo de la pobreza.

El debate sobre la medición de la pobreza se dio principalmente durante la década de 1970 y giró en torno a dos enfoques, uno convencional y otro “alternativo”, marcando la discusión desde ámbitos contrapuestos, tal como lo explica Caroline Moser:

El primero era un enfoque objetivo, convencional, que definía ya sea el ingreso o el consumo como el mejor indicador para medir la pobreza [...] El segundo era un enfoque subjetivo, participativo, que rechazaba el enfoque ingreso-consumo como una rígida visión reduccionista al servicio de las necesidades tecnocráticas de los profesionales del desarrollo, pero que era incapaz de hacerse cargo de las complejas y diversas realidades locales en que están inmersos los pobres.¹⁴

La incapacidad para gobernar de forma eficaz la pobreza presentaba, por un lado, las limitaciones del enfoque tradicional, y, por otro, mostraba las dificultades de llevar a cabo un análisis subjetivo que diera cuenta de la singularidad y especificidad de las condiciones de la población expuestas al nuevo modelo de desarrollo liberal. De este *impasse* es que sobre finales de 1980 en la Universidad de Sussex en Inglaterra se va a comenzar a elaborar un nuevo marco analítico para relacionar la práctica gubernamental con el problema de la pobreza, el cual va a estar “basado en la vulnerabilidad de activos (*asset vulnerability framework*)”¹⁵. Este enfoque va a postular que son los *activos de capital* tangibles e intangibles¹⁶ los que permiten “captar las multidimensionales facetas del bienestar socioeconómico de las comunidades pobres”¹⁷. Dentro de este marco de comprensión surge un enfoque que describe la pobreza como un problema referente a la *vulnerabilidad de activos*, ampliándose el espectro de la medición considerando factores objetivos que hasta el momento no habían sido considerados y que median en la capacidad subjetiva de la respuesta de las personas ante los riesgos. Este cambio, que parece

¹³ *Ibíd.* 117.

¹⁴ Moser, *Gente del Barrio*, 19.

¹⁵ *Ibíd.* 20.

¹⁶ Moser se refiere como activos tangibles a elementos materiales como pueden ser una casa, una herramienta, un animal de carga, un vehículo de movilización, etc., en cambio, los activos intangibles corresponden a elementos inmateriales como el capital humano, las relaciones familiares, las relaciones sociales, el trabajo, etc. para profundizar en esta idea véase Moser, *Gente del Barrio*, 19-22.

¹⁷ *Ibíd.* 20.

mínimo, es en verdad un cambio sustancial que permite la consideración política, económica, éticas y existenciales acerca de las disposiciones del capital que impactan en los individuos, lo que deja ver que el análisis de la pobreza era absolutamente “limitado para comprender el multifacético mundo de los desamparados”¹⁸.

El esquema estático de la pobreza resulta incapaz de atender a la complejidad de los fenómenos que se producían con el modelo de desarrollo, como sugería a inicios de este siglo Roberto Pizarro Investigador de la CEPAL:

El enfoque de vulnerabilidad al dar cuenta de la “indefensión, inseguridad, exposición a riesgos, shocks y estrés” (Chambers, 1989), provocados por eventos socioeconómicos extremos entrega una visión más integral sobre las condiciones de vida de los pobres y, al mismo tiempo, considera la disponibilidad de recursos y las estrategias de las propias familias para enfrentar los impactos que las afectan.¹⁹

El enfoque de la vulnerabilidad integra una dimensión multidimensional que es capaz de atender a las complejidades de la privación en el mundo contemporáneo (que la antigua medición de la pobreza no podía consignar), y hace que se incorpore a los análisis una dimensión que hasta el momento estaba fuera de los indicadores de medición, el *factor de riesgo*.

Por su parte, Caroline Moser, investigadora del Banco Mundial, va a intentar dejar en claro la distinción entre pobreza y vulnerabilidad considerando que desde finales del siglo XX ambas categorías no pueden seguir siendo sinónimas, afirmando que la distinción radica en que “las mediciones de la pobreza eran fijas en el tiempo y estáticas, en tanto que la vulnerabilidad remitía a un concepto más dinámico y, por lo tanto, más capaz de captar procesos de cambio a medida que “la gente entra y sale de la pobreza”²⁰. Debemos enfatizar que la medición de la pobreza basada en los ingresos y el consumo que separa en dos territorios estancos a la población no desaparece del todo; el problema para estos investigadores sociales radica en que estar de un lado u otro de la línea muchas veces no representa una diferencia significativa o una mejora en la calidad de vida. Dicho de otra manera, un enfoque basado en la traza de la línea de la pobreza no es capaz de hacerse cargo de los movimientos constantes que ocurren al interior de las trayectorias de vida de las personas, las que muchas veces se desplazan de un lado a otro de la línea. El Banco Mundial supo recoger muy bien este problema, y en el “*Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001. Lucha contra la Pobreza*” va a enmendar el error de adoptar las categorías de “ingreso” y “consumo” utilizados en el informe de 1990 para medir la pobreza, apuntando que “como se ha definido y cuantificado tradicionalmente, la pobreza es un concepto estático, una

¹⁸ Roberto Pizarro (CEPAL), “La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina.” (Santiago de Chile: CEPAL: División de Estadística y Proyecciones Económicas, Impreso en Naciones Unidas, 2001), 12.

¹⁹ *Ibíd.*12.

²⁰ Moser, *Gente del Barrio*, 20.

instantánea en el tiempo. Pero la inseguridad y la vulnerabilidad son conceptos dinámicos, puesto que describen la reacción ante los cambios ocurridos a través del tiempo”²¹.

La pobreza, como expone Pizarro, se limitaba simplemente a describir “determinados atributos de personas y familias, sin dar mayor cuenta de los procesos causales que le dan origen”²². La vulnerabilidad, a diferencia de la pobreza, se aboca principalmente “al carácter de las estructuras e instituciones económico-sociales y al impacto que éstas provocan en comunidades, familias y personas en distintas dimensiones de la vida social”²³. Por lo tanto, la categorización que establece la pobreza no logra dar cuenta de las *condiciones de vida* de muchas personas que, sin ser pobres, se encuentran constantemente expuestos al riesgo o la amenaza. A raíz de esto, Caroline Moser se percató que “aunque los pobres estaban por lo general entre los más vulnerables, no toda la gente vulnerable era pobre”²⁴. La transformación que describe Moser es fundamental para la nueva gestión de lo social, su enfoque intenta acabar con la categoría que identifica la “clase de los pobres”, que desde la edad media hasta nuestros días había aparecido como definición que configuraba los límites de la estratificación por clases, ya fuera como visión teológica, moral, económica o gubernamental. Se empiezan a captar las trayectorias de los sujetos que los lleva de un lado al otro de la *línea*, lo que permite estimar la posición flotante y fluctuante de los individuos accediendo a esa zona indeterminada, compleja y difusa de lo social que el concepto de pobreza se limitaba a circunscribir a un espacio específico y limitado. Emerge así un indicador mucho más *inclusivo* y *extensivo* que repara en las trayectorias de vida de los individuos; este planteamiento permea el paradigma de la pobreza en tanto disuelve el límite que establece la escisión, borrando el margen de circunscripción que indica la pertenencia a una clase. La borradura del límite no quiere decir que todo se indistingue sino todo lo contrario: dado que en su “estallido” los límites se multiplican, todo se va a identificar minuciosamente haciendo posible que la intervención social pueda ser mucho más específica.

Cambiar la pobreza por la vulnerabilidad significa también una metamorfosis en la temporalidad de lo social; esta afirmación se explica porque la pobreza, al trabajar con ingreso y consumo, actuaba sobre hechos acabados: lo que gano y lo que compro. En cambio, la vulnerabilidad en su relación intrínseca con el emprendimiento se abre a las posibilidades futuras, “un esquema basado en los activos ofrece una mirada dinámica, hacia delante, que identifica los umbrales en la generación de activos y mide el movimiento de entrada y salida de la pobreza”²⁵. El objetivo va a ser:

²¹ Banco Mundial, “Informe Sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001, Lucha Contra la Pobreza” (Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2001), 139.

²² Pizarro “La vulnerabilidad social y sus desafíos”, 12.

²³ *Ibíd.* 12.

²⁴ Moser, *Gente del Barrio*, 20.

²⁵ *Ibíd.* 28.

Una eficiente gestión de los riesgos, con el objetivo de identificar y promover mecanismos que refuercen las oportunidades y reduzcan los obstáculos. Al centrarse en la forma en que los pobres construyen sus carteras de activos, este enfoque da cuenta de la importancia de la agencia tanto individual como colectiva, y de los vínculos entre acumulación de activos, por una parte, y los procesos sociales y económicos contextuales asociados a la seguridad y estabilidad política, por la otra.²⁶

El enfoque de la vulnerabilidad implica la integración del sujeto a un modelo cuyo soporte es el *emprendimiento* y la *empresa*, y es precisamente acá donde se genera la zona de contacto con la gestión de riesgos y oportunidades. El planteamiento liberal baja al mundo de la pobreza con la “novedad” del emprendimiento, y el establecimiento de esta lógica provoca la ruptura de los límites categoriales que sostenían el concepto de pobreza. La intención de la política social liberal de relevar (sin abandonar) la pobreza por la vulnerabilidad permitió el alejamiento de las políticas de exclusión bajo la promesa de la inclusión al mercado y a las microfinanzas. Esto solo pudo concretarse movilizand o una serie de recursos que permiten la adquisición de un lenguaje, una disposición y un manejo empresarial de los otrora “excluidos” por el capitalismo; pero, en la medida que esta operación está en marcha la pobreza debe retroceder, debido a que *pobreza y empresa resultan incompatibles*.

Como destaca Andrea Lampis, estos planteamientos “reflejan un esfuerzo por conectar la dimensión macro, por ejemplo, aquella de las grandes decisiones de política pública o de gasto con el nivel micro-social, donde se desenvuelven las dinámicas relacionadas con la cotidianidad de la vida de las personas”²⁷. El enfoque de la vulnerabilidad como relevo de la pobreza juega a dos bandas: por un lado, a nivel macro político o molar, desde donde se van a diagramar las intervenciones; y por otro a nivel micropolítico o molecular, *ordenando* la vida cotidiana. En este juego por las bandas aparece un dispositivo complejo de *extractivismo social*, el que en primer lugar realiza una extracción de saberes a nivel molecular, instalándose en el plano de los individuos, los sujetos y los grupos, desde donde la información extraída sube para ser procesada como información que permitirá diagramar las políticas de intervención social, que van a ser nuevamente devueltas para insertarse a nivel cotidiano de la vida de las personas. El extractivismo social busca identificar y cuantificar la dimensión *cualitativa de la vida*, convirtiéndola en una serie de factores e indicadores para gobernar. La diferencia con la pobreza, por lo tanto, no está en la cuantificación que realiza la pobreza versus la cualificación de la vulnerabilidad, la diferencia está en cuantificar toda cualidad. El indicador de la vulnerabilidad varía hacia una experiencia abstracta, cifrada, cuyo coeficiente trabaja con factores materiales e inmateriales, incluyendo las percepciones, los sentimientos, las disposiciones, las capacidades, etc.

Debemos atender a un factor decisivo que está en juego a la hora de generar el cambio de

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Lampis, “¿Qué ha pasado con la Vulnerabilidad Social en Colombia? 231.

enfoque y tiene que ver con las modificaciones del trabajo que el modelo de desarrollo ha impulsado, donde el trabajo estable y asalariado está puesto en crisis. La estabilidad y seguridad que otorgaba el trabajo asalariado ha sido reemplazado por un trabajo flexible e inseguro producto de la flexibilidad laboral, la precarización de las condiciones de trabajo, la deslocalización de las empresas, la inestabilidad del mercado laboral, la crisis salarial, las nuevas formas de explotación, etc. Estas condiciones complicitan con el cambio de paradigma puesto que la pobreza se establecía en relación con el trabajo: al cambiar las relaciones de producción, y también laborales, resulta evidente que las condiciones que definen a la pobreza deben cambiar. Así, las ideas basadas en la vulnerabilidad, la capacidad, el riesgo, la oportunidad y el emprendimiento, se acoplan a las nuevas disposiciones laborales que van a determinar lo social. No podemos obviar que la crisis actual del trabajo y las nuevas propuestas sociales son producto de las políticas neoliberales emanadas del llamado Consenso de Washington²⁸, el que coincide con la emergencia del enfoque de la vulnerabilidad y el índice de desarrollo humano, desde donde se comienzan a explorar con otros ojos el mundo de la pobreza. Produciéndose en este contexto un efecto de normalización y ajuste en el reemplazo de la pobreza por un esquema que integra disposiciones que van en la línea de unas políticas eminentemente individuales, que traman la presencia que va a tener la vulnerabilidad en el mundo contemporáneo.

2 La vulnerabilidad y los desastres.

2.1 Desastres naturales.

La construcción del concepto de vulnerabilidad toma como uno de sus factores importantes la noción de *desastres*, que se encuentra íntimamente relacionada con la problemática del gobierno del riesgo que describimos en la primera parte de esta investigación. El debate que problematiza la idea de *desastre* surge a mediados de la década de 1970 y se focaliza sobre los

²⁸ El Consenso de Washington, como lo explican Víctor Castañeda Rodríguez y Ómar Díaz-Bautista, es: “Según Williamson, el término acuñado en 1989 y que aparecía explícitamente en un documento para la conferencia del Institute for International Economics, obedecía a una petición del director en aquel entonces del Instituto, Fred Bergsten. En particular, Bergsten consideraba pertinente convocar a una conferencia donde se pusieran a prueba y extendieran los argumentos dados por Williamson ante algunos congresistas de Estados Unidos sobre ciertos cambios significativos en la política económica y el respectivo proceso seguido por América Latina tras la crisis de la deuda externa. Básicamente, los diez instrumentos de política que se presentaban como adecuados para velar por la sostenibilidad y el crecimiento de los países deudores y específicamente de los países latinoamericanos, se desarrollaban como medidas apropiadas ante el fracaso de las políticas empleadas por estos últimos desde 1950. El término Consenso de Washington surgió precisamente del favoritismo que las políticas expresadas en el documento *What Washington means by policy reform* recibían de buena parte de los altos mandos de la tecnocracia con sede en Washington, como las instituciones financieras internacionales, las agencias económicas de Estados Unidos y la Reserva Federal. Las reformas que constituían la lista inicial de Williamson [eran]: 1. Disciplina fiscal 2. Reordenamiento de las prioridades de gasto público 3. Reforma tributaria (sistema con amplias bases y tasas marginales moderadas) 4. Liberalización de las tasas de interés 5. Tasas de cambio competitivas 6. Liberalización comercial 7. Liberalización de la inversión extranjera directa 8. Privatización 9. Desregulación 10. Derechos de propiedad”. “El Consenso de Washington: algunas implicaciones para América Latina”, *Apuntes del CENES*, vol. 36, n° 63 (2017): 20, acceso 10 de octubre de 2021. <https://doi.org/10.19053/01203053.v36.n63.2017.4425>.

llamados *desastres naturales*, siendo abordado desde múltiples vectores de análisis como lo geográfico, lo meteorológico, lo social, etc., partiendo de la premisa que los desastres son eventos que impactan poderosamente en la vida de las personas²⁹. Resulta necesario explorar cómo se originan los desastres y cuál es el efecto que producen en los individuos, para desde ahí ver su impronta en el concepto de vulnerabilidad.

Los desastres han sido explicados a lo largo de la historia como fenómenos provocados por la intervención divina o como producto de la naturaleza, de esta forma las inundaciones, las plagas, las hambrunas, las pestes, los terremotos, etc. son atribuidos a causas externas que son la fuente del peligro. El ser humano, de acuerdo con esta clásica explicación, se encuentra expuesto a distintas fuerzas destructoras que lo acechan y lo dominan, llevándolo a naturalizar y normalizar el peligro, lo que determina una disposición pasiva del humano, quien enfrentado al desastre solo le cabe esperar. En el libro *Vulnerabilidad, el entorno social, político y económico de los desastres*, escrito por Piers Blaikie, Terry Cannon, Ian Davis y Ben Wisner, se expone el remplazo de la perspectiva clásica por una concepción contemporánea que identifica la fuente de los desastres desde una concepción múltiple y que es a la vez interna a los individuos: “en los años 70 y comienzo de los 80, el enfoque de la vulnerabilidad de los desastres empezó con un rechazo de la hipótesis de que los desastres son *causados* de una manera muy simple por fenómenos naturales externos y una revisión de la hipótesis de que los desastres no son *normales*”³⁰. Aunque a estas alturas resulta obvio pensar que los desastres no son acontecimientos normales, es importante advertir la dimensión multifactorial que tiene la producción de desastres. Este enfoque no niega la naturaleza de los desastres, ni que estos sean provocados por la fuerza destructiva de la naturaleza; el giro del que da cuenta el texto tiene que ver con poner el acento en la *exposición* a los desastres, la que no es natural, sino que es creada. Esta vuelta de tuerca pone el énfasis en la pregunta por “cómo la sociedad crea las condiciones en las cuales la población afronta los desastres de manera diferente”³¹, variando la disposición epistemológica que centraba el problema exclusivamente en la naturaleza y haciendo ingresar factores sociales, económicos y políticos. Como apunta el investigador de la Universidad del País Vasco Karlos Pérez, “los desastres son vistos así como consecuencia de las condiciones de la vida cotidiana, no como fenómenos al

²⁹ Como indican Blaikie, *et. al.*: “un desastre ocurre cuando un considerable número de personas experimenta una catástrofe y sufre daño serio y/o perturbación de su sistema de subsistencia como de tal manera que la recuperación es imposible sin ayuda externa”. *Vulnerabilidad, el entorno social, político y económico de los desastres* (Colombia: Tercer Mundo Editores, 1996), 46,

³⁰ Piers Blaikie, *et. al.*, *Vulnerabilidad, el entorno social, político y económico de los desastres* (Colombia: Tercer Mundo Editores, 1996), 32.

³¹ *Ibíd.* 32.

margen de ésta; como resultado de determinado modelo de desarrollo, más que como la ausencia o la interrupción de éste”³².

2.2 El factor humano y los desastres.

El cambio de foco hace que las políticas sobre la población dirijan su mirada hacia los factores que exponen a la población a los riesgos y a los desastres, para desde ahí poner el énfasis en la intervención de las personas más que en el fenómeno desastroso. De lo que se trata es de comprender las siguientes preguntas: ¿cómo los sujetos expuestos al riesgo son capaces de resistir o doblegarse desencadenando los desastres?, ¿con qué herramientas cuentan y cuales son sus capacidades? Lo que está en juego es precisamente la idea de vulnerabilidad de las personas expuestas a situaciones de riesgo. Es desde esta perspectiva que Blaikie *et al.*, van a definir la vulnerabilidad como

Las características de una persona o grupo desde el punto de vista de su capacidad para anticipar, sobrevivir, resistir y recuperarse del impacto de una amenaza natural. Implica una combinación de factores que determinan el grado hasta el cual la vida y la subsistencia de alguien queda en riesgo por un evento distinto e identificable de la naturaleza o de la sociedad.³³

Ahora bien, para poder sobrevivir a la exposición al riesgo que produce el modelo de desarrollo, para Blaikie *et al.* son fundamentales los “medios de vida” o “modos de subsistencia” con los que cuentan las personas. La ecuación que se establece a partir del riesgo y vulnerabilidad es lo que permite vislumbrar el desastre, “el riesgo afrontado por la gente tiene que considerarse como una combinación compleja de vulnerabilidad y amenaza o peligro”³⁴, estableciendo un sistema de proporcionalidades que se puede ejemplificar de la siguiente manera: si hay un riesgo, pero la vulnerabilidad es mínima, las posibilidades de ser afectado por algún evento son menores, lo mismo ocurre si no existe riesgo habiendo alta vulnerabilidad; en cambio, cuando se dan ambas, alto riesgo y gran vulnerabilidad la “catástrofe” es inminente. La vulnerabilidad y el riesgo son dos factores que permiten el cálculo de la exposición en que se encuentran las poblaciones ante el desastre por venir. Entender los desastres desde esta perspectiva significa tomar distancia con las teorías que achacaban la destrucción generalizada a “las violentas fuerzas de la naturaleza”³⁵, estableciendo el factor humano como parte del problema del desastre, el cual no tiene que ver con la idea de falibilidad del ser humano en su encuentro con la naturaleza. No se trata de una ““racionalidad limitada” [que] llevaba al animal humano a reconstruir una y otra vez su hogar sobre las ruinas de asentamientos destruidos por inundaciones, tormentas, deslizamientos y

³² Karlos Pérez de Armiño, “Vulnerabilidad y desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África”. *Cuadernos de trabajo HEGENOA*, nº 24 (1999), 7, 8, edición en PDF, acceso 10 de octubre de 2021, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4462259>.

³³ Blaikie, *Vulnerabilidad, el entorno social, político y económico de los desastres*, 30.

³⁴ *Ibíd.* 30.

³⁵ *Ibíd.* 33.

terremotos”³⁶. Afirmar el “factor humano” en los desastres no tiene que ver con negar su naturaleza; como dice Pérez, “a pesar de que muchos de ellos sean activados por calamidades naturales, son factores socioeconómicos los que determinan su desarrollo, alcance e impacto”³⁷.

El vuelco en el origen de los desastres es propiciado, como nos sugieren los autores del libro antes citado, por los trabajos de Samir Amin y Gunder Franck, entre otros. Es esta vertiente del neo-marxismo la que tematizó las diferencias entre el tercer y el primer mundo desde donde se constituye la relación/distinción entre centro-periferia, siendo estas las que modulan las formas de dominación y dependencia del capital global bajo las coordenadas Norte-Sur. La geopolítica de la subalternidad, la dependencia y la dominación explicadas desde la idea de “clase” son el vector que fractura la concebida “naturalidad” de los desastres que eran declarados exclusivamente como fenómenos naturales.

Las explicaciones de los desastres las basaban en el concepto de clases y en la estructura de las relaciones económicas internacionales. En definitiva, sería el capitalismo el culpable de haber trastocado los medios de vida tradicionales en el Tercer Mundo, habiendo provocado la miseria, marginación y vulnerabilidad que propician los desastres.³⁸

Son las formas de explotación del capital vinculados con el factor humano que, a consecuencia de determinaciones socioeconómicas definidas geopolíticamente por la economía internacional, generan la exposición a los desastres, por lo que estos ya no serían producto de la “naturaleza” sino eminentemente humanos. Pero la postura de Blaikie *et al.*, si bien considera esta posición neo-marxista como el inicio del cambio de paradigma, van a desembarazarse rápidamente de estas ideas:

La respuesta a los desastres pasa por tanto necesariamente por la realización de profundos cambios en la estructura socioeconómica (pues la mera ayuda técnica y humanitaria puede reforzar la marginación y dependencia) [...] El centrarse en el estudio de las estructuras socioeconómicas, probablemente pecó de un análisis excesivamente determinista: la vulnerabilidad sería consecuencia directa de las estructuras de explotación capitalista, que son las que configuran las relaciones políticas, económicas y sociales dentro de las sociedades y entre ellas.³⁹

La concepción de la vulnerabilidad se va a separar inmediatamente de esta veta marxista, ya que el problema que presenta en relación con el riesgo y el desastre se remite más que a condiciones estructurales determinantes -como podría ser la explotación o las decisiones del poder que producen riesgo y vulnerabilidad- a la responsabilidad del individuo; en consecuencia, el desastre se debe principalmente a la “capacidad de actuación y decisión de las personas, a sus circunstancias individuales, sus aspiraciones, estrategias, etc.”⁴⁰.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Pérez de Armiño, “Vulnerabilidad y desastres”, 5.

³⁸ *Ibíd.* 8.

³⁹ *Ibíd.* 8.

⁴⁰ *Ibíd.* 8.

Es importante mencionar que Amartya Sen contribuyó a delinear esta idea de los desastres en relación con los individuos. Esta concepción se encuentra claramente expuesta en su libro *Poverty and Famines del año 1981*, en donde, partiendo del análisis del desastre que provocan las hambrunas, Sen va a revertir la explicación clásica que se tenía de estas. Thomas Malthus, como sabemos, va a integrar a la economía política el fenómeno de la población, por medio del cual se explicaba el fenómeno de la hambruna como parte de la escases de alimentos, vinculados con el aumento de la población, este fue el punto de partida del esquema analítico llamado “descenso de la disponibilidad de alimentos”, que explica las hambrunas desde distintos factores como, por ejemplo, la sequía, la guerra, las plagas, etc. Esta explicación fue verosímil hasta 1981, puesto que la investigación de Sen va a criticar la inteligibilidad que se tenía de las hambrunas, y de pasada también la de los desastres, identificando dos errores fundamentales que se cometían en su interpretación:

En primer lugar, dado que la estimación es agregada (alimentos per cápita en un país), se pasa por alto que la distribución de alimentos es desigual entre unos grupos sociales y otros, con lo que puede haber hambre y hambruna aunque existan alimentos suficientes (tal y como probó Sen en su estudio). En segundo lugar, ve las causas en factores naturales, inevitables, y no toma en consideración posibles causas derivadas del sistema socioeconómico, en concreto la pobreza.⁴¹

El marco teórico que propone Sen va a poner el énfasis, como vimos en el capítulo anterior, en las capacidades que tienen los individuos para enfrentar las hambrunas y no en las determinaciones externas a ellas. La vulnerabilidad, por tanto, se constituye como un elemento individual a gobernar, más que una determinación externa.

2.3 Desarrollo capitalista y producción de desastres.

El énfasis puesto en la reducción del riesgo llevó a que en 1989 se designara la siguiente década como el *Decenio Internacional para la Reducción de los Desastres Naturales* por parte de la Asamblea General de Naciones Unidas, realizándose un completo plan para aminorar las amenazas que provocaban los desastres en la población. Así fue como desde esa fecha hasta ahora se han generado distintas declaraciones y programas que han ido definiendo los objetivos que deberían reducir el impacto que tiene en la economía y la población los llamados “desastres naturales”, es evidente que la estrategia no ha funcionado. En este contexto, en el año 1994 se llevó a cabo en Japón la primera conferencia mundial en la que se concretó la llamada “*Estrategia y Plan de Acción de Yokohama para un Mundo más Seguro*”; cinco años después, en 1999, durante la conferencia celebrada en Génova llamada “*Estrategia Internacional para la Reducción de los Desastres*” se definió un nuevo plan de acción denominado “*Un Mundo más Seguro en el Siglo XXI: Reducción de los Desastres y de los Riesgos*”; finalmente, en 2015, dentro del

⁴¹ *Ibíd.* 9.

denominado “*Marco de Sendai para la Reducción del Riesgo de Desastres*” se plantearon los nuevos objetivos en temas de desastres que abarcan el período 2015 al 2030.

Esta serie de conferencias dan cuenta de la preocupación por los desastres, lo que marca una inquietud respecto del gobierno de la población vulnerable que se diagrama desde la dimensión de exposición al riesgo, pasando a constituir una preocupación global. El marco categorial en el que se circunscriben estas conferencias está dado por la necesidad, en primer lugar, de desarrollar una evaluación de la vulnerabilidad de los individuos y de los riesgos a los que se encuentran expuestos, los que son valorados al interior de una escala de costos-beneficios. Para lograr esta evaluación, en segundo lugar, se requiere de la producción de un aparataje de saberes técnicos y científicos que permitan la predicción de los eventos y circunstancias de riesgo y que puedan medir el grado de vulnerabilidad, el punto de quiebre de los individuos enfrentados a los desastres. La situación mundial producida por el modelo de desarrollo capitalista es absolutamente delicada, por lo que los organismos internacionales como la ONU reconocen la necesidad de fortalecer las estrategias capaces de propiciar mayor seguridad:

Son cada vez mayores los efectos de los desastres naturales. Es posible evitar pérdidas de vidas, lesiones y catástrofes económicas debidas a los desastres. Mitigar las consecuencias de los desastres naturales debe ser uno de los objetivos de los planes nacionales de desarrollo; de no hacerse así, el avance del desarrollo social y económico seguirá estando entorpecido por la repetición de los desastres.⁴²

El diagnóstico parece ser ampliamente compartido, pero pese a la situación crítica el plan de acción contra los desastres no pretende ir a las fuentes mismas de los desastres, sino que, por el contrario, busca los modos de realizar las *adecuaciones* y *acomodos* de las poblaciones expuestas al riesgo a un modelo de desarrollo que las amenaza. Las políticas del riesgo y el gobierno de la vulnerabilidad en torno a los desastres intentan sostener el desarrollo capitalista *en la medida de lo posible* como estrategia de mitigación más que de erradicación de las amenazas producidas. Esta disposición es la que permite emplazar una “cultura mundial de la prevención”, cuya base es la reducción del riesgo a partir del cálculo, la estadística y la predicción, en donde los riesgos son repartidos provocando un diferencial de vulnerabilidad en la que ciertas poblaciones se encuentran más expuestas a los riesgos, los desastres, la guerra y la violencia que otras, en vez de poner en cuestión el modelo de desarrollo que producen los desastres.

En el mensaje de Yokohama de 1994, el Secretario General de la ONU Ban Ki-Moon declaró que “las pérdidas humanas y económicas causadas por desastres naturales han venido en aumento en los últimos años y la sociedad en general se ha hecho más vulnerable a esos

⁴² N.U. Estrategia Internacional para la Reducción de Desastres, “Directrices para la Prevención de los Desastres Naturales, la Preparación para Casos de Desastre y la Mitigación de sus Efectos” (Yokohama: 1994), 1, 2, acceso 10 de octubre de 2021, <https://eird.org/fulltext/Yokohama-strategy/YokohamaEspa%F1ol.pdf>.

desastres”⁴³. La normalización de los desastres y la producción de la cultura de la prevención, son las que hacen saltar al concepto de la vulnerabilidad a la escena de lo social; esto se explica por el siguiente enunciado, si el riesgo es cada vez más común, aceptarlo supone la construcción de una categoría que debe relacionarse tanto con el riesgo como con el aseguramiento del individuo mismo, esta va a ser la función de la vulnerabilidad, lo que se ve reflejado en la aseveración que se hace en la conferencia antes mencionada:

Mientras que los fenómenos naturales que causan los desastres en la mayor parte de los casos están fuera de todo control humano, la vulnerabilidad resulta generalmente de la actividad humana. Por lo tanto, la sociedad debe reconocer y fortalecer los métodos tradicionales y estudiar nuevas formas de vivir con semejante riesgo así como tomar medidas urgentes para impedir y reducir los efectos de tales desastres. Hoy en día se puede hacer.⁴⁴

Vemos refrendarse las tesis más importantes de la “sociología del riesgo”, en especial la idea de Anthony Giddens de que habitamos “un mundo desbocado” en que los desastres producidos humanamente han quedado fuera de control, de ahí que aquello que se nos intenta inculcar es que debemos aprender a vivir con los riesgos, lo que significa que la racionalidad acerca de los desastres produce una subjetividad del riesgo que los abraza y los gestiona. La vulnerabilidad, en este sentido, va a corresponder a los grados que se dan entre la incapacidad y la capacidad de gobernarse en el ámbito de su exposición inmanente. Nos encontramos con que:

Algunas modalidades de consumo, producción y desarrollo tienen el potencial de aumentar la vulnerabilidad a los desastres naturales, especialmente de los grupos pobres y en situación social desventajosa. En cambio, el desarrollo sostenible puede contribuir a reducir esa vulnerabilidad, si se planifica y administra de manera que mejore las condiciones sociales y económicas de los grupos y las comunidades afectados.⁴⁵

La vulnerabilidad emerge de esta aproximación al desastre que se encuentra profundamente ligada al pensamiento desarrollista. Su emergencia no se explica más que por los resultados desastrosos del modelo de desarrollo capitalista que a partir de sus modos de producción, consumo y subjetividad producen (y a la vez reparten) la vulnerabilidad. La paradoja es que el mismo desarrollo desde su dimensión más “humana”, entendida como *administración sostenible del desarrollo*, la que sumada a una “conciencia” entendida como gestión de los riesgos, se presenta como la solución que permite reducir la vulnerabilidad.

3 Emergencia de la noción de vulnerabilidad social.

3.1 Desambiguación de la vulnerabilidad.

En el año 1989 Robert Chambers, economista del Instituto de Estudios sobre Desarrollo

⁴³ Ibíd. 3.

⁴⁴ Ibíd. 7.

⁴⁵ Ibíd.

de Brighton de la Universidad de Sussex en Inglaterra, publicó el boletín *Vulnerability: How the Poor Cope?* en el que se compilan artículos de distintos investigadores del ámbito de la economía social, cuyos textos abordan un concepto emergente por esos años: la vulnerabilidad. Las conclusiones de las investigaciones publicadas habían sido previamente discutidas en un *taller sobre vulnerabilidad* realizado por el *Institute of Development Studies* de la University of Sussex un año antes en 1988 organizado por Chambers: es en este taller donde se generó una discusión importante acerca del concepto de vulnerabilidad cuyo punto de partida eran los estudios realizados sobre la pobreza rural en países del tercer mundo, fue ahí que se comenzó a reconocer una forma específica de entender y aplicar la categoría de vulnerabilidad a las distintas realidades trabajadas por los investigadores.

En una muy breve introducción al boletín titulada “*Vulnerability, coping and policy*”, Chambers va a esbozar un planteamiento sobre la vulnerabilidad que en poco tiempo va a provocar una transformación importante en el ámbito de los estudios sociales. Con la tematización de la *vulnerabilidad* se intentaba despejar aquello que por ese entonces aparecía de manera difusa en el léxico de los economistas e interventores sociales “desarrollistas”. Es en este contexto que tanto Robert Chambers como quienes participaron del taller y publicaron sus artículos en el boletín tenían como interés principal cambiar el foco con el que se había medido y enfrentado la pobreza, sin siquiera sospechar el impacto que el cambio de mirada tendría para el gobierno de las poblaciones pobres de los países del tercer mundo. El cambio de mirada pone el énfasis en aquello que los pobres requieren para su subsistencia y no con lo que se determina por parte de la ciencia social sin tener en cuenta su opinión, para hacer efectiva este cambio de enfoque se requiere que las investigaciones sociales “medien” entre los pobres y la toma de decisiones, intentando *extraer* y poner de manifiesto las opiniones de los propios “actores” de la pobreza, más que poner el foco en aquello que los planes sobre la pobreza determinan para los pobres. La base argumental de este cambio de mirada está construida desde la experiencia recopilada por los distintos trabajos de campo realizados en países pobres de África, que han sido recopilados en el *boletín*, realizados en países como Guinea (Conakry), Mali y otros, siendo posible apreciar en ella una marcada influencia del economista Amartya Sen, especialmente en la consideración de la pobreza.

El término vulnerabilidad era ocupado generalmente en los estudios sociales como un sinónimo de pobreza, lo que para Chambers correspondía a un grave equívoco imposible de soslayar. Considerando esto, un primer objetivo del *taller de Sussex* fue hacerse cargo de la confusión que abundaba principalmente en el léxico desarrollista que abordaba lo social. Como afirma Chambers: “Vulnerabilidad no es lo mismo que pobreza”⁴⁶. El enfoque de la pobreza

⁴⁶ Robert Chambers, “Editorial Introduction: *Vulnerability, coping and policy*”, *IDS Bulletin: “Vulnerability: How the Poor Cope?”*, vol. 20, n°2 (1989): 1, doi: 10.1111/j.1759-5436.1989.mp20002001.x.

centrado en los indicadores de ingreso y consumo corresponde, como plantea Caroline Moser, a una “visión rígida y reduccionista al servicio de las necesidades tecnocráticas de los profesionales del desarrollo, pero que era incapaz de hacerse cargo de las complejas y diversas realidades locales en que están inmersos los pobres”⁴⁷. Consientes del rechazo de esta visión “tecnocrática” y reduccionista de la pobreza, la crítica intenta ir un poco más allá, al plantear que “los conceptos de pobreza que más influyen en las políticas son los de los ricos, que asumen que saben lo que quieren y necesitan los pobres”⁴⁸.

3.2 Vulnerabilidad y Seguridad.

Asumiendo que el diagrama de la intervención social tiene que realizar un giro, Chambers va a realizar una primera aproximación al concepto de vulnerabilidad que no responde a un capricho o a una mera moda que asume livianamente el cambio conceptual; esta adopción del concepto de vulnerabilidad se realiza por la necesidad de separarse de la interpretación de la pobreza desde las ideas de “carencia” y “deseo”, al igual que lo planteaba Sen: a diferencia de la pobreza, la vulnerabilidad significa “indefensión, inseguridad y exposición a riesgos, *shocks* y estrés”⁴⁹. Teniendo en cuenta estos conceptos, Chambers se anima a proponer una definición de la vulnerabilidad entendida como “la exposición a contingencias y estrés, y la consiguiente dificultad para afrontarlas”⁵⁰. Con esta definición, Robert Chambers nos muestra que la vulnerabilidad tiene dos caras: “un lado externo, de los riesgos, *shocks* y presión a la cual está sujeto un individuo o familia; y un lado interno, que es la indefensión, esto es, una falta de medios para afrontar (la situación) sin pérdidas perjudiciales”⁵¹. De lo anterior podemos identificar que la vulnerabilidad antes que todo se encuentra ligada a la noción de riesgo, presentándose como el anverso de la seguridad; y, en segundo lugar, se reconoce también la existencia de un ámbito interno, que se da en la indefensión que sufre el individuo en condiciones de vulnerabilidad. En este sentido, la vulnerabilidad no solo va aparejada con el riesgo ya que crea además un lazo con la seguridad, que se expresa con la fórmula: *a mayor seguridad menor vulnerabilidad, y viceversa*.

Atender a esta doble faz permite la distinción de las personas que están en condiciones de privación. Ahí donde la pobreza hegemoniza, haciendo ingresar a la población a un espacio homogéneo e indiferenciado por medio de los flujos de ingreso y consumo, Chambers propone la *posesión de activos* como aquello que puede caracterizar de mejor manera la condición de vulnerabilidad de un individuo o un grupo. El punto de inicio que toma en cuenta los conceptos de vulnerabilidad y seguridad, afirma Chambers, son conceptos “*de ellos*”: es decir, son los

⁴⁷ Moser, *Gente del Barrio*, 19.

⁴⁸ Chambers, “Editorial Introduction: *Vulnerability, coping and policy*”, 2.

⁴⁹ *Ibíd.* 1.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*

mismos sujetos quienes han hecho ver a los investigadores estas ideas y yendo más allá de la mera carencia, “hasta la fecha, dicho análisis indica que para ellos, reducir la vulnerabilidad y mejorar la seguridad son preocupaciones recurrentes”⁵². En la introducción del boletín aparece de manera embrionaria la necesidad de construir una teoría que afine un enfoque basado en la vulnerabilidad, pero que a la vez pueda producir “indicadores y métodos de medición aceptados”⁵³, que permitan recoger la “naturaleza de la vulnerabilidad”⁵⁴ y el modo cómo las personas pobres son capaces de hacerse cargo y de enfrentar los riesgos que el modelo de desarrollo capitalista ha producido en los países del tercer mundo, para así generar una política participativa en base a la investigación considerando lo que a los individuos les afecta. La distorsión que surge de una visión que trata la pobreza alejada de los pobres, insiste Chambers, borra *las estrategias que tienen los mismos pobres para poder sobrevivir*: estas estrategias no son simples ni se reducen a la cuestión de los ingresos solamente, sino que atañen a esfuerzos que son la mayoría de las veces complejos y ampliamente diversificados para poder *reducir el riesgo*, generar una *mayor adaptabilidad* y procurar la *autonomía*⁵⁵. Lo que intentan estos investigadores es dejar en claro que la subsistencia de los pobres no es una cuestión unidimensional, existe una importante cantidad de “*medios de vida*” que permiten subsistir y hacer frente a los riesgos:

Algunos son obvios y bien conocidos: cultivo, pastoreo de ganado grande y pequeño, trabajo en la agricultura, actividades económicas fuera de la finca, hipoteca y venta de activos, incluida la mano de obra futura, mendicidad, robo y división. Dispersión y migración de familias. Otros que son menos visibles, menos reconocidos y estudiados, se mencionan en este Boletín. Incluyen comer menos y peor, aplazar el tratamiento y los gastos médicos, explotar los recursos de propiedad común (como los alimentos silvestres de Bengala Occidental y Darfur) y la cría de ganado.⁵⁶

Es en esta complejidad de reconocer y diferenciar los medios de vida donde, según Chambers, fracasan las políticas públicas diagramadas de modo externo puesto que los denominados “expertos” no son capaces de ver esta versatilidad, o, si logran apreciarla, esta es desdeñada la mayoría de las veces en pro de planes que se establecen desde arriba. Por tanto, como primera medida, el diagnóstico de la vulnerabilidad debe hacerse desde el descenso de los investigadores sociales a las zonas espurias de la pobreza, y una vez ahí producir las herramientas de identificación y pesquisa de la vulnerabilidad de los individuos. Lo mismo debe hacerse respecto a las zonas de seguridad que poseen las personas o grupos, poniendo especial atención a la idea de *activos de capital*, los que pueden ser *tangibles* (tierra, agua, animales, etc.) o *intangibles* (educación, inversiones, etc.) desde donde se puede concluir que “las estrategias de los pobres pueden verse como la gestión de una cartera compleja de activos, cada uno con un

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.* 2, 3.

⁵⁶ *Ibíd.* 3.

perfil diferente”⁵⁷.

Junto con lo anterior, Chambers releva que “el principal activo de la mayoría de las personas pobres son sus cuerpos”⁵⁸. Esta actualización de las ideas liberales de la pobreza en relación a la fuerza de trabajo y al cuerpo de los pobres se encuentra en el medio de una concepción en que pobreza se iguala a trabajo, en donde el pobre se explica en relación a su cuerpo, es así como para Adam Smith, “el patrimonio de un pobre se basa en la fuerza en la habilidad de sus manos”⁵⁹, de donde se deriva la idea de “fuerza de trabajo” y de “mano de obra”. Estas ideas “pasan por alto la cruda realidad personal”⁶⁰. Con esta advertencia Chambers no quiere centrarse en los aspectos puramente objetivos de la fuerza de trabajo, sino que -tomando como ejemplo los estudios de Jane Corbett acerca de la vulnerabilidad y la enfermedad presentados en el mismo boletín- va a poner el acento en la relación del trabajo y el cuerpo, que podemos resumir en que *mientras más pobre se es, mayor trabajo físico se realiza*. El cuerpo de los pobres es llevado al extremo por el trabajo extenuante y expuesto al riesgo, lo que hace de los pobres seres mucho más “vulnerables”, esto sumado a la falta de servicios oportunos de salud hacen que aumente exponencialmente la vulnerabilidad en ellos: “de un golpe repentino, el cuerpo, el activo más grande y no asegurado del pobre, se devalúa o se arruina. De ser un activo, de un plumazo se convierte en un pasivo que hay que alimentar, vestir, albergar y tratar”⁶¹. El cuerpo es parte importante del enfoque ya que las consecuencias de esta condición de vulnerabilidad producen la afectación del “medio de vida”, por lo que las personas dependientes de un cuerpo productivo, al enfermar este cuerpo o al volverse viejo, generará un deterioro mayor de las condiciones materiales y económicas que tenía, incitando al endeudamiento o a la venta de sus activos para vivir.

Es importante recalcar que Chambers, a diferencia de la posición posterior que va a sumir el enfoque, se muestra reticente a la práctica del endeudamiento ya que por lo general termina produciendo una mayor vulnerabilidad. Para Chambers, todo plan que tenga que ver con el crédito debe ser tratado con cautela; sin embargo, afirma que la “vulnerabilidad se puede reducir mediante préstamos colectivos y mediante un seguro que cubra la deuda en caso de pérdida del activo”⁶². A través de esta afirmación hace un guiño a un dispositivo que por la misma época comienza a cobrar fuerza como herramienta para el combate de la pobreza y la reducción de la vulnerabilidad bajo la idea de *inclusión financiera*, que se realizará a partir de un dispositivo crediticio de endeudamiento especial para las personas “vulnerables” y que rápidamente va a

⁵⁷ Ibid. 4.

⁵⁸ Ibid. 4.

⁵⁹ Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza, 1994), 182.

⁶⁰ Chambers, “Editorial Introduction: *Vulnerability, coping and policy*”, 4.

⁶¹ Ibid. 4.

⁶² Ibid. 5.

popularizarse en la mayoría de los países pobres del mundo.

La variación discursiva en el tratamiento de la pobreza que ejecuta la introducción de la noción de vulnerabilidad extrae la “opinión” de los pobres traduciéndola a una nomenclatura economicista para el tratamiento del problema social en lo concerniente al riesgo y la seguridad. El problema de la pobreza se traduce al ámbito de la gestión empresarial y sus conceptos accesorios, como son los de activos, carteras, gestión, inversión, proyecto, finanzas, crédito, etc. Son estos conceptos los que paulatinamente comienzan a dar consistencia al término vulnerabilidad, en donde, por ejemplo, el cuerpo es reducido a un *activo* por parte del nascente enfoque. Esta traducción/traición de la “opinión” de los pobres al ámbito de la empresa no es neutra, y muestra su conexión con el modelo liberal de comprensión de lo social. No es difícil de avizorar que el objetivo es producir un modelo de gestión de la vulnerabilidad -y con ello del cuerpo- relacionado con los riesgos, en donde el investigador social debe producir la traducción de los requerimientos de sobrevivencia de los pobres en clave económica, siendo esto aquello que determina la eficacia del enfoque.

3.3 La vulnerabilidad como microanálisis de la población.

Siguiendo la línea trazada por Robert Chambers, Caroline Moser -antropóloga social formada en la Universidad de Sussex y activa colaboradora del Banco Mundial en temas relacionados con pobreza urbana y la economía de las mujeres- va a ser una de las referentes más importantes en la construcción del concepto de vulnerabilidad como indicador biopolítico contemporáneo. Moser no solo se remite a promover y divulgar una definición de la vulnerabilidad, sino que va a dar un paso más al crear un enfoque cuyo objeto específico es “combatir” la vulnerabilidad social. Los lineamientos de este enfoque aparecen en diversos estudios y publicaciones, destacando el informe “Situaciones Críticas: reacción de cuatro comunidades urbanas pobres ante la vulnerabilidad y la pobreza” publicado por el Banco Mundial en el año 1996, y en una investigación publicada con el título “Gente de Barrio” del año 2010.

Fácilmente podemos reconocer en el trabajo de Moser la influencia del *enfoque de las capacidades humanas* de Amartya Sen y Martha Nussbaum, lo que se complementa con la adhesión a una postura feminista de tipo universalista, enfocando sus estudios en las mujeres pobres de zonas urbanas especialmente de América del Sur. Atendiendo a la adhesión de estas posiciones, el trabajo de Moser, en primer lugar, rechaza el análisis macroeconómico desde donde se diagraman las políticas de la pobreza, la noción de vulnerabilidad, como punto de partida del análisis de las poblaciones excluidas, es la que le permite realizar el descenso desde un análisis macro hacia un *microanálisis empírico* de la pobreza, prestando atención a las unidades sociales mínimas como son los individuos y sus hogares. La realización de este microanálisis le da la posibilidad a Moser de observar en los pobres las capacidades (o incapacidades) que poseen para

manejar las situaciones o eventos riesgosos, que se convierten en el soporte de la construcción de lo que se va a denominar *indicador de vulnerabilidad*. Este indicador va a corresponder principalmente a la *posesión y gestión de activos de capital*, de ahí que Moser denomine a su *enfoque de activos/vulnerabilidad*, siendo esta última palabra la que más ha calado en el discurso técnico de las ciencias sociales y en el habla común en la actualidad.

En un estudio realizado en Indio Guayas, localidad del Ecuador, en 1992, Caroline Moser va a definir la vulnerabilidad como “la inseguridad y susceptibilidad en el bienestar de individuos, hogares y comunidades frente a un entorno cambiante e, implícito en ello, su capacidad de respuesta y resiliencia frente a los riesgos que enfrentan con ocasión de tales cambios negativos”⁶³. En esta definición vemos la continuidad con el trabajo realizado en Sussex donde la vulnerabilidad se asocia directamente con la categoría de riesgo. Al igual que Chambers, Moser va a remarcar los factores internos que provocan la vulnerabilidad, poniendo en el centro de su enfoque las capacidades de los individuos desde la resiliencia ante las amenazas del medio externo. En este sentido, los distintos cambios a los que están expuestas las poblaciones pobres generan una mayor cantidad de riesgos e inseguridad y “una consiguiente reducción de la autoestima”⁶⁴; por tanto, la “capacidad” de respuesta ante el “shock” que provocan los cambios de las condiciones de vida se convierten en un factor clave en lo que respecta a la vulnerabilidad y a la gestión de los riesgos.

3.4 Los activos de capital.

Vinculado con las capacidades de los individuos y hogares para resistir y/o sobrellevar las amenazas y los riesgos, Moser introduce la idea de *posesión de activos* como elemento fundamental dentro de su enfoque entendiéndolo como:

La existencia de recursos financieros, humanos, naturales y sociales que pueden ser adquiridos, desarrollados, mejorados y transferidos de una generación a otra. El concepto de “activos de capital”, o también llamados “dotación de capital”, incluyen activos tangibles los que pueden ser físicos, financieros, humanos, sociales y naturales, y también los intangibles los que se definen desde elementos “aspiracionales”, psicológicos, y políticos.⁶⁵

La vulnerabilidad, según la propuesta de Moser, es una conceptualización ampliada de los conceptos que desde principios de los años 1980 intentaban abrirse paso en el tratamiento de la pobreza y de los desastres, considerando como antecedentes de su propuesta de activos los planteamientos de distintos economistas liberales como Sen, Swift y Maxwell y Smith:

Sen (1981), reflexionando desde la perspectiva de la habilitación de los individuos, distinguía entre dotación de recursos de producción (como tierra y trabajo) y derechos de intercambio. Swift (1989) analizó la vulnerabilidad y seguridad como una función de los activos, que clasificó en inversiones

⁶³ Moser, *Gente del Barrio*, 21.

⁶⁴ *Ibíd.* 21.

⁶⁵ *Ibíd.* 18.

(inversiones humanas en educación y salud, e inversiones físicas en vivienda, equipamiento y tierra); reservas (alimentos, dinero, objetos de valor, como joyas); y reivindicaciones en que se demanda el apoyo de terceros (como las que tienen lugar en las redes de amistad y parentesco y en las relaciones de clientelismo en la comunidad, el gobierno y la comunidad internacional). Finalmente, al identificar los riesgos del derecho a la alimentación, Maxwell y Smith (1992) clasificaron cinco fuentes de habilitación, como capital productivo, capital no productivo, capital humano, ingreso y reivindicaciones.⁶⁶

Moser sistematiza estos factores que se encontraban contenidos en el Programa de Desarrollo Mundial planteado por el PNUD -recogido en el *Informe sobre el Desarrollo Mundial de 1990-* y con esto busca ampliar el espectro de intervención dado por el planteamiento de desarrollo humano. La contribución de Moser es agregar al esquema de medición de la pobreza elementos que por lo general no habían sido considerados “como la vivienda, y otros, por lo general mantenidos en la oscuridad, como las relaciones en los hogares y el capital social”⁶⁷. Desde estas consideraciones, Moser va a comprender que la vulnerabilidad de las personas y de los hogares no depende solo de los activos y los capitales que posean -que aun siendo fundamentales dentro de su enfoque no corresponden a la totalidad del mismo- puesto que la pobreza va a depender principalmente “de la capacidad de administrarlos y transformarlos en ingresos, alimentos, u otros satisfactores de necesidades básicas”⁶⁸, lo que la lleva a concluir “que los pobres eran gestores estratégicos de complejas carteras de activos”⁶⁹. El pobre, entendido como gestor de activos, se acerca a las conclusiones que había realizado en años anteriores Chambers, pero Moser al extremar su propuesta integra sustancialmente no solo el lenguaje del *management* y la empresa en el ámbito de la pobreza, sino que este lenguaje debe materializarse en una práctica de gestión empresarial respecto de la pobreza. Es a partir de la capacidad de gestión empresarial en relación con la vulnerabilidad que Moser visualiza la posibilidad de reducir los riesgos del desarrollo o, al menos, provocar la resiliencia de las poblaciones e individuos ante los riesgos.

3.5 Capacitar y gobernar.

Moser comprende perfectamente que no es posible comprender la vulnerabilidad desde el análisis de un único indicador como son los activos de capital. El problema no tiene que ver solamente con la adquisición y la posesión de activos, tampoco con el consumo, el problema de la vulnerabilidad se encuentra alojado en la *(in)capacidad* de los individuos en el ámbito de la gestión de los activos que poseen. La vulnerabilidad se explica principalmente como una falta de capacidades administrativas y de llevar a cabo los emprendimientos necesarios para la vida. El problema no es unívoco, “el carácter multifacético de estas carteras evidenciaba las limitaciones

⁶⁶ *Ibíd.* 21.

⁶⁷ *Ibíd.* 22.

⁶⁸ *Ibíd.* 22.

⁶⁹ *Ibíd.* 22.

del uso de indicadores unidimensionales cuando se trata de estrategias de afrontamiento de riesgos o crisis”⁷⁰, por lo tanto descender a la *zona oscura*, desgobernada de la vulnerabilidad, implica generar un cúmulo de indicadores complejos que permitan identificar a los vulnerables y sus *incapacidades* para posteriormente capacitarlos para que puedan gestionar sus propias crisis y con esto administrar el desastre inminente e inmanente. De lo que se trata es de *capacitar(se)* y *gobernar(se)* en función de los riesgos como agentes económicos, como quien gestiona una empresa. Una vez más, la cuestión no radica en la fuente de la amenaza, en el cómo se producen los riesgos, en cuáles son los factores que implican ni de dónde vienen; el problema está en el individuo mismo, la responsabilidad recae en los “vulnerables” y su adecuación o no al modelo de desarrollo liberal. Lo anterior podría resumirse en la pregunta ¿Cómo los pobres administran el riesgo al que están expuestos? Desplegándose desde ahí la vulnerabilidad y la resiliencia.

El indicador de vulnerabilidad es un multindicador complejo que abarca activos y capacidades, la puesta al límite que produce el modelo de desarrollo capitalista solo puede ser redirigido para los vulnerables desde las posibilidades que el mismo modelo de desarrollo les ofrece, es decir, gestionando un modo de vida determinado. En el fondo, de lo que trata el enfoque de activos y vulnerabilidad es de producir este multindicador que incluye diversos elementos para desde ahí poder recoger y calcular las posibilidades que permitan enfrentar los riesgos que provoca el mismo modelo de desarrollo. Su objetivo, dicho en palabras de Moser, es “medir aquellas “complejidades que debemos entender cabalmente antes de simplificarlas para el diseño e implementación de políticas públicas” (Davies)”⁷¹. El bienestar de los hogares se encuentra ligado a la existencia de diferentes activos de capital y a la consiguiente capacidad de administrar esos activos con el fin de proteger los hogares y limitar el impacto de los *shocks* (golpes) sobre ellos que pone el modelo de desarrollo.

La idea de vulnerabilidad que introduce Caroline Moser implica, en un primer momento, generar los medios para identificar los riesgos en un tiempo y espacio en que las situaciones son cambiantes; y, en una segunda instancia, plantea la necesidad de identificar y producir las capacidades para responder a los cambios del medio que producen efectos negativos, afectando a los individuos y hogares, por lo que “mientras más activos se tenía, menos vulnerable se era; mientras mayor era la erosión de los activos mayor su inseguridad”⁷². En este sentido, explica Moser,

la capacidad de evitar o reducir la vulnerabilidad dependía no solo de los activos iniciales, sino también de la capacidad de administrarlos y transformarlos en ingresos, alimentos, u otros satisfactores de necesidades básicas...Concluí que los pobres eran gestores estratégicos de complejas

⁷⁰ *Ibíd.* 22.

⁷¹ *Ibíd.* 22.

⁷² *Ibíd.* 21.

carteras de activos.⁷³

Los activos de capital, como hemos insistido, son el centro del andamiaje de la propuesta de Moser: son estos los que permiten enfrentar los “riesgos (*sensitivity*) o adaptarse a ellos (*resilience*)”⁷⁴. Esto se logra siempre y cuando los vulnerables tengan o adquieran la capacidad de convertirse en “gestores estratégicos” de los activos que poseen. Tal como señala Green, citado por Moser, “vista desde esta perspectiva, la pobreza no es simplemente cosa de ingresos o consumo reducidos, sino que equivale a un estado de falta relativa de poder y exclusión de los procesos de toma de decisiones”⁷⁵. La vulnerabilidad social nace de la falta de *poder hacer*, en donde el poder es entendido como capacidad empresarial.

Lo que resulta novedoso en este enfoque, más que la radicalización semántica, es la puesta en práctica de la propuesta de Amartya Sen que dice relación con que la capacidad de gestión de activos de capital, por parte de los pobres, tiene como principios el fomento de la empresa individual y de hogares, la integración al mercado laboral de sectores que no eran considerados del todo productivos -como son las mujeres, los ancianos, los jóvenes y los minusválidos- y la diversificación en la obtención de recursos. Esto termina por consolidar una forma de intervención sobre la pobreza que dinamiza y amplía el espectro de la intervención al acoger el indicador de vulnerabilidad que es desplegado y diversificado a los distintos segmentos de la población; el enfoque es multidimensional y busca “identificar y promover mecanismos que refuercen las oportunidades y reduzcan los obstáculos”⁷⁶. La agencia, considerada en los mismos términos que propone Sen, permite la gestión y acumulación de activos por parte de los pobres; este se diferencia del planteamiento de Chambers, para quien el anverso de la vulnerabilidad era la seguridad. El giro que se realiza es que aquello que se va a oponer a la vulnerabilidad ya no es la seguridad sino que la *capacidad*: el objetivo es generar las competencias que produzcan un *ser-capaz* de enfrentarse y *ser resiliente* al modelo de desarrollo y sus riesgos.

La micropráctica económica que plantea Moser recoge los planteamientos de Sen y Chambers generando un vuelco importante en el análisis y la intervención sobre la pobreza, desplazándola desde una dimensión estanca hacia una dimensión dinámica. Así, la radicalidad del proyecto y su novedad se encuentra en la consideración inédita de los pobres como potenciales poseedores y gestores de activos, como empresarios. Esto implica pasar de una relación proteccionista con la pobreza hacia una propuesta que pone en el centro del desarrollo a los pobres, haciéndolos objeto y sujetos del capital, es decir, incluyéndolos. El movimiento tiene que ver con desplazar la generación de la pobreza desde el exterior hacia un plano interior. Rubén Kaztman y Carlos Filgueiras, en el documento realizado para la CEPAL llamado *Marco*

⁷³ *Ibíd.* 22.

⁷⁴ *Ibíd.* 22.

⁷⁵ *Ibíd.* 23.

⁷⁶ *Ibíd.* 24.

conceptual sobre activos, vulnerabilidad y estructura de oportunidades de 1999, van a reconocer en el enfoque de Caroline Moser un cambio fundamental que se enuncia como el tránsito de una propuesta que pregonaba el “qué podemos hacer por los pobres” hacia una que anuncia “qué pueden hacer [los pobres] por ellos mismos”⁷⁷. La pobreza desde el enfoque de las capacidades exige un desplazamiento que va a requerir un *aparato de capacitación sensible*, resiliente, de empoderamiento y de responsabilización individual que procure la administración de la empresa individual de la vulnerabilidad.

4 Vulnerabilidad social.

4.1 La vulnerabilidad y el modelo de desarrollo capitalista.

El patrón de desarrollo capitalista, podemos afirmar, ha aumentado la vulnerabilidad de las personas, es el Consenso de Washington quien determinó en gran medida las directrices económico-político-sociales aumentando las riquezas de las corporaciones, con el costo de exponer a la vulnerabilidad a grandes poblaciones del mundo que se ha provocado principalmente por la mutación y deslocalización de los polos de producción, la tecnificación del trabajo y la consiguiente especialización que se requiere del trabajador, lo que va de la mano de un creciente proceso de robotización. Esto, combinado con las estrategias comerciales globales, precarizan al máximo las oportunidades laborales y provocan la depredación de los sistemas medioambientales empujando a la miseria de los trabajadores y pobladores, especialmente en las zonas de mayor extracción de materias primas y de producción de manufacturas. A esto se suman las políticas liberales impulsadas por Estados Unidos, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que ha obligado a los países pobres a adoptar un modelo tendiente a la “*reducción del Estado*” al mínimo en materia social, teniendo por consecuencia que la gestión de la seguridad deja de recaer en el Estado y pase a ser responsabilidad de los individuos. La precarización, depreciación y flexibilización laboral, sumada a la inseguridad, indefensión y el abandono en materia social, exponen de manera descarnada a las personas al riesgo disponiéndolas a la vulnerabilidad, produciendo que, en la mayoría de las veces, se encuentre en juego la vida y la muerte de las personas.

Podemos afirmar que cada época tiene su *episteme*, que es el lugar desde donde construye su racionalidad y su verosímil, diagramando y ejecutando desde ahí las disposiciones que construyen, para nuestro caso, la pobreza de un tiempo; es así como, por ejemplo, en el medioevo occidental cristiano la pobreza tuvo un grado de aceptación al considerar al cuerpo del pobre como el telón sobre el que se proyecta la imagen del salvador; en los albores de la modernidad,

⁷⁷ Rubén Kaztman y Carlos Filgueira (CEPAL), “Marco conceptual sobre activos, vulnerabilidad y estructura de oportunidades” (Uruguay: CEPAL, 1999), 24.

de manera distinta, la *reforma protestante* va a dar cuenta de la incomodidad que provoca la pobreza, prescribiéndola, por una parte, e identificándola con el trabajo, por otra; es en la modernidad industrial, en que la pobreza se vincula con la riqueza de la nación, desde donde surge la invención de lo social. Abriéndose con esta invención un campo de disputa acerca del valor del trabajo, la producción y la seguridad, que surgen de saberes que intentan aprehenderla y dominarla, aquí la pobreza pasa a ser un *factor de riesgo* para la sociedad, conformando esa zona oscura que coincide con el nacimiento de lo social. Es por esta razón que la pobreza es puesta en observación y vigilancia, e intervenida por múltiples dispositivos como el sanitario, el moral, el penitenciario, etc.

La posmodernidad, y su efectuación posindustrial que determina el modelo de desarrollo capitalista, va a producir su propia episteme sobre el resto social que produce, fabricando sus propios mecanismos de identificación, pesquisa, taxonomización y gobierno de aquello que comúnmente llamábamos pobreza. Este nuevo trato sobre lo social se va a cuajar desde la modificación en el ámbito de la producción, que va a requerir un cambio en el plano de la producción de subjetividad de los sujetos considerados pobres. Asistimos a una variación de las disposiciones de la intervención de lo social en que se comienza a dar un relevo paulatino del concepto de pobreza por la noción de vulnerabilidad. Esta transformación nos aporta signos del cambio *epistemopolítico* que intenta borrar la memoria y la carga que el concepto de pobreza tuvo en épocas anteriores. Ante la gravedad de la pobreza y su peso histórico, se incorpora una noción mucho más liviana, móvil, flexible, pero no menos intrusiva, detallista y exhaustiva, como es la vulnerabilidad. Esta representa y corresponde a un verdadero modo de “existir” en el capitalismo contemporáneo, desde una condición que se presenta como *no cerrada*, en tanto que siempre se es vulnerable.

A finales de los años 1980, como hemos podido apreciar con anterioridad, comenzó a aparecer cada vez con más fuerza la noción de vulnerabilidad para designar aquello que la idea de pobreza era incapaz de describir. Las ventajas para el *gobierno de lo social* que aporta el enfoque de la vulnerabilidad tienen que ver con su versatilidad para aglutinar los distintos factores desde un ámbito multicomponencial que hace posible identificar y clasificar socialmente por medio de un indicador complejo a los individuos, familias y/o poblaciones, permitiendo las entradas y salidas a los distintos estratos que constituyen lo social, cuestión que la pobreza -por ser una medida estática- no podía realizar. Por otra parte, la vulnerabilidad repara en el comportamiento de las personas en tanto se vincula a las capacidades que poseen los individuos para enfrentar los riesgos que produce el capitalismo contemporáneo. A la vez, la vulnerabilidad es un concepto capaz de atravesar distintas dimensiones de lo “humano”, incluyendo lo político, lo social y lo económico, dentro de un marco que toma la existencia humana como un fenómeno contable, y, por tanto, gestionable.

Pese a que paulatinamente la vulnerabilidad se fue posicionando cada vez más como un indicador de relevo de la pobreza, durante la década de 1990 un sentimiento de desconfianza era compartido por los científicos sociales y por los organismos internacionales acerca del concepto, sin abandonarlo. La desconfianza se encontraba principalmente en la falta de precisión conceptual a la hora de usar el término, y en el escaso rigor a la hora de aplicar a nivel práctico la vulnerabilidad. Muestra de aquello lo apreciamos en el Informe Sobre la Situación Social en el Mundo publicado por la ONU el año 2003, en el que se indica que

Los términos vulnerabilidad y vulnerable son utilizados libremente en la formulación de políticas y no se ha teorizado con demasiado rigor al respecto ni se han visto sujetos a un análisis exhaustivo. Si bien el uso analítico del concepto de vulnerabilidad guarda en gran medida relación con la vulnerabilidad específica de una situación (un riesgo específico) las referencias en las políticas de la vulnerabilidad se relacionan principalmente con las características de los grupos sociales.⁷⁸

4.2 Estabilización del concepto de vulnerabilidad.

Roberto Pizarro, investigador social de la CEPAL, advertía al inicio de la primera década del 2000 que el impacto social que provocaba el ajuste al nuevo modelo de desarrollo es lo que viene a impulsar el uso de nuevas terminologías, como es el caso de la de la vulnerabilidad, siendo utilizada “con mucha frecuencia en círculos intelectuales y gubernamentales de América Latina [...]. Sin embargo, no se observa gran precisión conceptual cuando se hace referencia a la vulnerabilidad social y la mayoría de las veces se la confunde con pobreza”⁷⁹. Por su parte en el *Informe 2000*, el Banco Mundial reconocía también los problemas del concepto de vulnerabilidad:

Las dimensiones del ingreso y la salud, vulnerabilidad significa el riesgo de que un hogar o individuo atraviese en algún momento un período de dificultad por problemas de ingreso o de salud. Pero vulnerabilidad significa también la probabilidad de estar expuesto a muchos otros riesgos (violencia, delincuencia, desastres naturales, interrupción de los estudios).⁸⁰

Pero no es solo la ambigüedad en el uso del concepto lo que genera ruido en los inicios de su aplicación, sino que también hay aspectos técnicos que entorpecen su aplicación -como se reconoce en el informe antes mencionado- ya que “la cuantificación de la vulnerabilidad es especialmente difícil: por tratarse de un concepto dinámico, no puede medirse observando los hogares una única vez”⁸¹. Estas objeciones obligan a trabajar de manera rigurosa la producción y concatenación de dispositivos de observación y análisis que deben ser mucho más complejos que los que funcionaban para identificar la pobreza que permitirán la cuantificación y cualificación

⁷⁸ N. U., Departamento de Asuntos Económicos. “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003: Vulnerabilidad Social Fuentes y Desafíos”, (Nueva York, 2003), 53.

⁷⁹ Pizarro, “La vulnerabilidad social y sus desafíos”, 11.

⁸⁰ Banco Mundial, “Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001”, 19.

⁸¹ *Ibíd.* 19.

eficiente de la vulnerabilidad y los vulnerables; es acá donde la estadística, la informática y especialmente el trabajo en terreno de un verdadero ejército de reclutas sociales tercerizados van a ser claves para levantar el concepto.

Volviendo a la ambigüedad de la vulnerabilidad, se requiere de la elaboración del concepto para un uso técnico dentro de las ciencias sociales y la economía, labor que van a realizar científicos sociales liberales con la finalidad de nutrir de inteligibilidad al enfoque de la vulnerabilidad para que los organismos internacionales de gestión de lo social y la economía mundial puedan hacer un uso eficiente de ello. La creación del multindicador subsume al concepto de pobreza, y desde este desplazamiento se va a establecer un consenso que designa a la vulnerabilidad como el elemento fundamental para comprender los problemas sociales que produce el desarrollo, afianzándose en el momento en que los poderes, representados por la ONU, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, lo incluyen como categoría desde donde se van a diseñar las políticas de intervención dirigidas a este nuevo sujeto vulnerable, lo que va a copar las consideraciones sociales.

La vulnerabilidad, tal como la presenta Juan Cristóbal Moreno en un artículo para el *Observatory on Structures and Institution of Inequality in Latin America* de la Universidad de Miami, comprende tres elementos que la definen: en primer lugar, asume la premisa de la exposición al riesgo al que están enfrentados los individuos; en segundo lugar, se constata una indefensión de los sujetos para enfrentar los riesgos; y, en tercer lugar, presenta una incapacidad de ciertos individuos para enfrentar las situaciones de riesgo. Moreno distingue en el núcleo del indicador de vulnerabilidad una idea que fragmenta el concepto de desigualdad, distinguiendo la *desigualdad estructural* de la *desigualdad dinámica*, es así como, la “noción de *desigualdad dinámica* se define, convencionalmente, por oposición a la de *desigualdad estructural* -la primera, según Moreno- describe el conjunto de las diferencias sociales que son el resultado de efectos sistémicos relacionados con la preeminencia de un determinado modelo o patrón de desarrollo socioeconómico”⁸². Dicho de otro modo, la desigualdad estructural permite la estamentización de la población, división que se obtiene de la traza que produce la línea de la pobreza; es en la comprensión de la desigualdad estructural que se hace posible reconocer una sociedad dividida en clases sociales. Opuesta a la consideración de la desigualdad estructural se encuentra la idea que pone el foco en las

desigualdades dinámicas [las que corresponden a] desigualdades observadas dentro de categorías o de grupos sociales más amplios, que cobran expresión en la coexistencia de diversos niveles de bienestar o en las diferentes expectativas u oportunidades de vida que se observan entre individuos que

⁸² Juan Cristóbal Moreno, “El concepto de vulnerabilidad social en el debate en torno a la desigualdad: problemas, alcances y perspectivas”, *Working Paper Series* n° 9, Center for Latin American Studies University of Miami (2008):14, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.coursehero.com/file/72135408/El-Concepto-de-Vulnerabilidad-Social-en-El-Debate-Juan-C-Morenopdf/>.

poseen una dotación de atributos o una trayectoria relativamente similares. Las desigualdades dinámicas son aceptadas mientras posean un carácter *transitorio*.⁸³

La vulnerabilidad, en tanto da cuenta de las desigualdades dinámicas, desecha -o más bien minimiza- las desigualdades estructurales, proyectándose sobre un marco móvil exigiendo otras formas de medición y taxonomización de la población, además de una consideración distinta de la conflictividad social. El gobierno de la vulnerabilidad, a diferencia de la sociedad estratificada, lo que va a hacer es integrar a los pobres, “los engloba en un conjunto más amplio, transclasista, para convertirlos en víctimas tomadas en la singularidad de su destino, convirtiéndose en objetos de análisis político y objetivo de la acción pública”⁸⁴, como plantea Hélène Thomas en su libro del año 2010 titulado *Les vulnerables. La démocratie contre les pauvres*. En la medida que se disuelven las conformaciones sociales estancas, volviéndose cada vez más difusas, dinámicas y amplias – a las que responde el concepto de vulnerabilidad- se cumple con la idea liberal de una sociedad capaz de “superar” la separación de clase. Pero, además, limpia el rostro sucio de la pobreza, puesto que la vulnerabilidad como concepto técnico responde, como nos propone acertadamente Antonio Madrid, a “una pretensión de asepsia sociopolítica [...] esta pretensión se enmarca en un higienismo social actualizado que, como en otras épocas, trata de contener la contaminación que pueden representar los excluidos.”⁸⁵

La estabilización final del concepto de vulnerabilidad la apreciamos a partir del *Informe sobre la Situación Social en el Mundo 2003. Vulnerabilidad Social: Fuentes y Desafíos*, preparado por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas en el año 2003. Es aquí donde se va a ordenar de manera casi definitiva el sentido que va a tener la noción de vulnerabilidad para lo social, y el rol que le cabe a la pobreza. En este informe, la ONU va a determinar la directrices de un cambio de estrategia para enfrentar el problema de la pobreza que no va a considerar solamente lo que se denominaba como la *pobreza en sí* (que ponía el énfasis en causas externas al individuo como el salario y el mercado) para asumir una estrategia que intenta “descubrir quienes son esos pobres, cuáles son los riesgos e incertidumbres a los que se enfrentan y como pueden esas políticas, reducir sino eliminar dichos riesgos e incertidumbres y con ello la pobreza”⁸⁶. De ahí que la cuestión primera está en los pobres, en identificarlos, fijarlos y de ahí observar cómo responden a los riesgos que el desarrollo produce.

Es importante consignar que el enfoque de la vulnerabilidad es eminentemente antropológico, puesto que, al no circunscribirse al trabajo, a los ingresos y al consumo, se vuelca

⁸³ *Ibid.* 13.

⁸⁴ Hélène Thomas, *Les vulnerables. La démocratie contre les pauvres* (Francia: Éditions du Croquant, 2010), 14.

⁸⁵ Antonio Madrid, “Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento”, en *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, ed. por Solé Blanch y Pié Belaguer (Barcelona: Icaria, 2018), 64.

⁸⁶ N. U., Departamento de Asuntos Económicos. “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003”, 7.

sobre factores internos “propiamente” humanos, lo que amplía el espectro. Roberto Pizarro lo precisa en los siguientes términos: “existen otras dimensiones de la vida social, y no sólo el trabajo, en las que el riesgo y la inseguridad son dominantes”⁸⁷. Hay que aclarar que, aunque la vulnerabilidad como enfoque práctico de intervención sobre las poblaciones desplaza a la idea de pobreza, esta no la reemplaza del todo: más que desplazamiento, debemos referirnos a esta operación como subsunción de la pobreza en la vulnerabilidad, porque la vulnerabilidad no excluye ni elimina la pobreza, sino que la engloba e intensifica como multiindicador antropológico. Por otro lado, no podemos decir que el esquema de acumulación haya desaparecido: el sistema de mercado ha terminado por concentrar la riqueza cada vez en manos de menos personas y corporaciones dejando en la pobreza a más gente, de ahí que el esquema de ingreso y consumo mirado de manera objetiva solo puede presentar lo impresentable, la abominación de la acumulación y el abandono del sistema capitalista.

Existen cuatro factores fundamentales que compartimos con el análisis de Roberto Pizarro que hacen que la vulnerabilidad se imponga como un concepto epistémico fundamental adecuado a la formación neoliberal del mundo. El primero tiene que ver con el trabajo: aquí la metamorfosis de los modos de producción y de circulación de las mercancías tienen como efecto una gran “desregulación laboral” que se sustenta en la flexibilización horaria, la deslocalización de las empresas, el avance del teletrabajo y la robotización de la empresa, y en este contexto los trabajadores quedan expuestos al abandono ante riesgos como la cesantía y los trabajos cada vez más precarios. El segundo factor importante se da por la privatización de la educación, la salud y las pensiones, proceso que nombramos *desistencia estatal* en pro de un modelo de *responsabilización*, generándose la destrucción de lo público y elevando los niveles de riesgo a los que se exponen las clases medias y bajas de la población. Ejemplo de lo anterior son las reformas neoliberales de la dictadura en Chile, continuadas y perfeccionadas por los gobiernos social demócratas que la sucedieron, que bajo el modelo de la privatización han generado un empobrecimiento generalizado de la población concentrando la riqueza en pequeños grupos económicos que gestionan la pobreza del país del sur. En tercer lugar, la depotenciación de la organización de los trabajadores es un factor que impide hacer frente al poder de las disposiciones arbitrarias de la empresa, más aún cuando lo que se promueve es el propio devenir empresa, que impide la sindicalización frente a uno mismo. Y, por último, el arrojamiento hacia la economía informal de subsistencia de una gran masa de trabajadores que se encuentra oculta en la promoción de la subjetividad empresarial, lo que esconde el desempleo estructural que tienen los países medios y pobres⁸⁸.

Mientras la pobreza era una medida que se expresaba puramente en datos medibles que

⁸⁷ Pizarro, “La vulnerabilidad social y sus desafíos”, 8.

⁸⁸ *Ibid.* 10.

proyectaban las carencias y necesidades materiales de las personas, la vulnerabilidad se incrusta en la subjetividad personal bajo un sentimiento de incapacidad. La vulnerabilidad trabaja una disposición interna, incluye el sentimiento de indefensión o el sentimiento de inseguridad y la proliferación de estos sentimientos se da por dos razones: una es la *desistencia estatal*, que abandona a los individuos a su suerte; la otra es el reemplazo de las formas colectivas de enfrentar los riesgos por un modelo que arroja al individuo al descampado de la vida neoliberal. Lo que provoca el modelo capitalista contemporáneo no es únicamente un problema material, sino que produce un desajuste mucho más profundo, puesto que provoca el abandono de los sujetos, los que son constantemente acechados por estos sentimientos de indefensión y de inseguridad, es así como la capacidad y la seguridad se encuentran relacionados al modelo de desarrollo; es más, estas estrategias son interiorizadas por el sujeto para “resistir” a su devastación, y se expresan bajo la figura de la aceptación, la resiliencia y la adecuación del individuo al riesgo que provoca el desarrollo. De aquí se desprende la importante carga psicologizante que despliega el capitalismo contemporáneo, y que viene a reemplazar a lo político en términos de malestar.

Esta práctica psicologizante de la aceptación y la resiliencia hace que el punto de vista del vulnerable nunca pueda emerger del todo puesto que esta mediado por la captura de los sentimientos que se provocan en él, constituyendo un nuevo modo de regulación de la población en que el individuo debe interiorizar su condición de vulnerable y a la vez dejarse guiar por las formas de intervención social que son prediseñadas por las agencias que tienen a su cargo el gobierno de las poblaciones vulnerables. Como plantea Andrea Lampis, “el problema de la vulnerabilidad no es un asunto de mejor focalización sino de seguridad humana y de centralidad de la persona en la política pública”⁸⁹; todas las miradas están puestas sobre el individuo, por lo que el gobierno de la vulnerabilidad es un tipo de gobierno individual, una intervención milimétrica de la persona: ya no hay más hechos externos que arrojan a la pobreza, lo que queda es el individuo mismo como el objeto de la regulación social. Tal como lo expresa Antonio Madrid Pérez: “La “persona vulnerable” lo va a ser porque posee alguna característica, o se encuentra en un contexto que lo hace “vulnerable”: el niño, la mujer, la persona mayor...Algo le pasa a la persona vulnerable. Cuando lo más correcto sería pensar que tal vez algo le pasa al contexto en el que vive la persona.”⁹⁰

El uso de la palabra vulnerabilidad como un genérico para el *índice biopolítico* provoca la indistinción de los sujetos singulares al incluirlos al interior del indicador, tornando difícil un proceso de politización que asuma la condición de vulnerabilidad sin una crítica a estos procesos de captura. En relación con esto, Antonio Madrid nos dice que “Quienes hace un tiempo eran identificados como “personas o colectivos vulnerados” hoy son, en buena parte, identificados

⁸⁹ Lampis, “¿Qué ha pasado con la Vulnerabilidad Social en Colombia? 231.

⁹⁰ Madrid, “Vulneración y vulnerabilidad”, 68.

como “personas o colectivos vulnerables”⁹¹: la operación discursiva es aquí muy importante y tiene que ver con instalar principalmente el sustantivo (indefinido) *vulnerabilidad* que ha de primar por sobre el verbo en infinitivo vulnerar; el sustantivo, aparte de borrar la acción, borra también la singularidad del sujeto que recibe la acción, el vulnerado, y de paso invisibiliza a quien ejecuta la acción de vulnerar, el vulnerador. Debemos poner atención a aquello que Madrid propone en relación con el término genérico de vulnerabilidad ya que al igual que los términos que lo constituyen, “naturalizan la desigual vulnerabilización de las personas, al tiempo que ocultan el diseño y el funcionamiento de las estructuras y lógicas de explotación”⁹².

Debemos hacer hincapié que la posición del término vulnerabilidad como subsunción de la pobreza se hace desde una idea de gobierno de la población, y que en esta operación lo que se intenta invisibilizar son las formas de reparto de la dominación, de los abusos y de la violencia, a la vez que neutraliza la acción política contra la gestión que hacen de las poblaciones vulnerables. El neoliberalismo, como afirma Silvia Gil en un breve artículo titulado *¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma?*, “produce [la vulnerabilidad] a su manera como eje de diferenciación que permite aumentar la debilidad de determinados sectores sociales”⁹³. La operación de la vulnerabilidad no es simplemente tomar en cuenta la “opinión” de los vulnerables, como planteaban Chambers y Moser, sino que pensar lo vulnerable inevitablemente conlleva a pensar el contexto que permite que la vulneración -en todos sus niveles- se produzca, con lo cual la vulnerabilidad no es una cuestión de responsabilidad de los individuos producto de su falta de capacidades, sino que hay un régimen epistemopolítico hace posible la vulneración, y que también la legitima.

Si se enfoca de esta forma la cuestión de las vulnerabilidades, lo correcto sería decir que las condiciones laborales, o sanitarias, o medioambientales, o el patriarcado, o la avaricia de los privilegiados, o el racismo... pueden causar y causan daños a las personas. De esta forma, por ejemplo, las agresiones a mujeres no indican que exista una vulnerabilidad de la mujer, sino que evidencia que existe un entorno organizado sistemáticamente que vulnera potencial y realmente a la mujer por ser mujer.⁹⁴

De todo lo anterior es que podemos comprender que los conceptos de capacidad, *accountability*, responsabilidad individual, autonomía empresarial y autoevaluación se convierten en el modo de control contemporáneo, por lo que podemos concluir que las *políticas del shock* implican un adiestramiento para sobrevivir al trauma que tiene en consideración un entrenamiento corporal, psicológico y organizacional, un *management integral* que permite gestionarse(nos) de buena manera ante los embates del desarrollo.

⁹¹ *Ibíd.* 56.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Silvia Gil, “¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma?” en *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*, ed. por Sonia Arribas y Antonio Gómez Villar, (Barcelona: Artefacte, 2014), 101.

⁹⁴ Madrid, “Vulneración y vulnerabilidad”, 70.

4.3 Mundialización e institucionalización de la vulnerabilidad.

El punto de mira que centraba su acción sobre la pobreza identificándola desde la traza del “umbral” que separa la pertenencia a un campo determinado es dislocado por un enfoque que considera de manera multidimensional distintos vectores que constituyen la nueva forma de comprender el problema de los menesterosos a partir de la vulnerabilidad, que va a tener en cuenta factores como el riesgo, las capacidades, los activos de capital, el empoderamiento, la autonomía, etc. Lejos de ser hoy un enfoque marginal, el enfoque de la vulnerabilidad se ha convertido en el núcleo de la intervención socioeconómica desde donde se definen las políticas sociales destinadas principalmente a los países llamados *en desarrollo*, pero que poco a poco se ha ido extendiendo a los países desarrollados por su eficacia para explicar la condición de las poblaciones en la creciente precariedad laboral y el empobrecimiento efectivo de ciertos sectores de su población, como son los jóvenes y los ancianos.

Tanto la Organización de Naciones Unidas como el Banco Mundial han asumido la promoción de lo que llamamos una *política de la vulnerabilidad*: dos de los más importantes documentos que vienen a consolidar esta política económico-social son el *Informe sobre la situación social en el mundo 2003 Vulnerabilidad social: fuentes y desafíos*, publicado por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas en el año 2003 y el *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001. Lucha contra la Pobreza*, publicado por el Banco Mundial en el año 2001. En ambos informes la vulnerabilidad es considerada como un enfoque estratégico para la llamada “lucha contra la pobreza”, en el que los diagnósticos son compartidos respecto a la necesidad de flexibilizar la mirada sobre la pobreza. Ambos informes reconocen la poca precisión y la falta de rigor técnico en la primera incorporación del término vulnerabilidad en las políticas sociales, lo que dista de la rigurosidad teórica y la alta elaboración con que se ha abordado el concepto en las obras de análisis. Las posturas de los organismos internacionales coinciden en la necesidad de producir definiciones precisas de la vulnerabilidad que se inician con el reconocimiento del vínculo estrecho entre vulnerabilidad y los desarrollos teóricos de los conceptos de riesgo, capacidades y activos de capital.

Un factor clave que destaca el mencionado informe de las Naciones Unidas es que “la vulnerabilidad existe en todos los niveles y dimensiones de la sociedad, y es parte integrante de la condición humana, por lo que afecta tanto a cada persona como a la sociedad en su totalidad”⁹⁵. Con lo anterior se admite que la condición humana es vulnerable, lo que equivale a decir que es un rasgo intrínseco del ser humano producto de la exposición al riesgo. Esta afirmación resulta muy importante ya que por medio de este enunciado universal se hace ingresar lo humano a la economía política que se encuentra mediada por el cálculo de posibilidades para la supervivencia,

⁹⁵ N. U. “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003”, 7.

asociando el concepto a una *condición* existencial desde donde se realiza una política económica social que integra uno de los aspectos más propios del ser humano convirtiéndolo en un poderoso indicador social.

La vulnerabilidad puesta bajo observación minuciosa y diversificada opera la transmutación de un concepto existencial en una positividad medible a la que debe responder la *condición humana*, haciéndola susceptible de evaluación. En este sentido, lo que caracteriza a un indicador es su clasificación/taxonomización/indexación de acuerdo con la medición para su evaluación, de ahí que al medir la vulnerabilidad lo que se hace es establecer distintos grados de ser mensurables y manejables como cifra abstracta. Lo que tenemos es una replica del esquema del riesgo en donde comparece la medición y la evaluación como los elementos propios de la acción humana por los cuales se ha de asumir una responsabilidad individual. El Banco Mundial, reafirma esta idea, de la siguiente manera:

La cuantificación de la vulnerabilidad requiere datos sobre los activos de los hogares (físicos, humanos y sociales) en combinación con informaciones sobre los sistemas formales de protección social, el funcionamiento de los mercados y las políticas económicas que determinan las oportunidades de un hogar y las distintas actividades que puede emprender para controlar el riesgo. Muchas de las encuestas actuales sobre hogares no ofrecen la información necesaria.⁹⁶

La vulnerabilidad va a ser cuantificada y cifrada resultando del producto que se obtiene de la extracción de saberes y del ejercicio del poder al interior de lo que denominamos en el tercer capítulo de la Primera Parte de esta investigación como la *zona oscura*. Este ejercicio de gobierno tiene por objeto la población, y su peculiaridad es que conecta la condición biológica con la condición existencial humana; esta operación de enlace busca una sistematización policial -en su sentido más original- de lo humano, lo que tiene sin duda una complejidad mayor dada la *extensión-intensiva* de aquello que se quiere medir ya que involucra el cuerpo, los sentimientos, etc.: la vulnerabilidad humana queda descompuesta en cifras medibles y administrables, produciéndose una nueva comprensión de lo humano a partir del procesamiento de una alta cantidad de información y los encasillamientos que esto genera. Para medir la vulnerabilidad es necesario multiplicar los instrumentos de cálculo al igual que el modo de gestión de la información por lo que los dispositivos de extracción de la información deben ser mucho más exhaustivos, debiendo considerar aspectos diversos como, por ejemplo, activos de capital físicos, humanos y sociales que no se circunscriben a un tiempo preciso sino que se han ido almacenando en el tiempo construyendo una registro vital perenne y actualizado, lo que implica un monitoreo constante de la persona y de su grupo. Según el Banco Mundial, “a la larga, estas encuestas transversales ampliadas deberán combinarse con encuestas de panel, que supervisen la evolución de los mismos hogares a lo largo del tiempo, para poder disponer de observaciones directas sobre

⁹⁶ Banco Mundial, “Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001”, 20.

la forma en que los hogares responden a las crisis”⁹⁷. Por su parte, para las Naciones Unidas “la evaluación de la vulnerabilidad pone de relieve quién es propenso a ser vulnerable, en qué medida y por qué, y refleja un planteamiento que abarca todo el ciclo vital, en el que se reconoce que la vulnerabilidad de la persona puede variar a lo largo de la vida”⁹⁸. De acuerdo con lo anterior, el indicador de vulnerabilidad no es un simple dato momentáneo, es un dispositivo de rastreo que debe abarcar la *trayectoria* de toda una vida: el dato es material, es histórico, y se encuentra abierto al futuro, cumpliéndose así con la utopía que William Petty anheló con la creación de la Aritmética Política.

El indicador de vulnerabilidad no pesquiza la pobreza, lo que está bajo vigilancia y sometido a cálculo es la vida misma, la vida convertida en dispositivo, cuya forma se encuentra trazada de ante mano y que es reafirmada en el *checklist* de la bitácora que se construye. La vulnerabilidad no es un indicador neutro ya que como dispositivo permite el gobierno de la vida, no solo en su sentido biológico, sino que también por la captura que realiza el *big data* de los medios de vida, los *sentimientos*, las *sensaciones*, para generar los insumos que permiten la producción del *modo de vida* que determina el capital. Es así como, de acuerdo con Thomas:

Este “nuevo conocimiento” técnico, experto y científico transversal sobre la vulnerabilidad abarca desde las ciencias de la vida hasta las de la sociedad, y son las piezas centrales de este dispositivo. Consisten, en primer lugar, en umbrales e índices para la cuantificación de los pobres (pobreza relativa y absoluta, subjetiva y objetiva) e indicadores cualitativos de la nueva pobreza y su reverso (vulnerabilidades versus capacidades) por nivel y forma de riesgo.⁹⁹

Lo anterior nos permite percatarnos que la *vulnerabilidad* como indicador establece dos *zonas de control*: una extensiva, que trata de rastrear todo el ciclo vital de las personas, las familias/hogares o los grupos, y otra intensiva que penetra desde el “microanálisis empírico” las vidas y las trayectorias, integrando ese espacio íntimo a la medición, considerando aspectos mucho más complejos que el solo dato que entrega el salario. La medición se introduce en cuestiones que no habían sido objeto de control y capitalización como la sensibilidad, la capacidad, la resiliencia y otras más tradicionales como la vivienda, la comida, el acceso a la educación, las cuales se vuelven parte del control y de la determinación de las posibilidades de los individuos.

4.4 Gestión económica de la vulnerabilidad.

Si admitimos que la vulnerabilidad es un mecanismo que permite gubernamentalizar la vida a partir de la relación entre existencia y capital llevada a cabo por el ejercicio de cálculo de la trayectoria de los individuos, esto nos obliga a preguntarnos: ¿Cómo se efectúa esta

⁹⁷ Ibíd. 20.

⁹⁸ N. U. “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003”, 70.

⁹⁹ Thomas, *Les vulnerables*, 14.

gubernamentalización? ¿Cuáles son las prácticas concretas que permiten la entrada de la vida vulnerable al cálculo de las posibilidades? La propuesta (exigencia) que tanto la ONU como el Banco Mundial han impulsado en los gobiernos de los países en desarrollo para la lucha contra la pobreza tomando el enfoque de la vulnerabilidad es la promoción de los “microcréditos”, dado que la vida al pasar a ser parte del cálculo abre la posibilidad de su financiarización, lo que se logra adecuando vida, finanzas y deuda. La propuesta de los microcréditos asociada a la vulnerabilidad se encuentra presente en los distintos autores que hemos trabajado -tanto en Chambers y Moser, como también en Sen y Nussbaum- quienes van a ver en la microfinanciación un pilar importante sobre el cual se sostiene el desarrollo humano. Pero también estas ideas son impulsadas por los organismos internacionales: la ONU, en el informe del 2003 acerca de la vulnerabilidad social, propone como una de las principales medidas “modificar las políticas de crédito para permitir a las personas de edad, las mujeres y los jóvenes que deseen establecer sus propias empresas, tener mayor acceso al microcrédito, y a planes de prestamos de otro tipo”¹⁰⁰. Por su parte, el informe del Banco Mundial, evidenciando la coordinación que ha tenido desde hace años con los programas de desarrollo del PNUD, va a promover la práctica de microfinanciación de los pobres, tal como consigna en el informe *Lucha contra la Pobreza*: “la vulnerabilidad de un hogar disminuye si tiene acceso a crédito para evitar las grandes oscilaciones del consumo”¹⁰¹.

El uso del instrumento de la microfinanciación para el Banco Mundial tiene tres ventajas: a) permite estabilizar el consumo en situaciones de crisis; b) evita la venta de activos de capital y permite reemplazarlos en caso de desastre, y c) los programas de microfinanciamiento permiten a los hogares superar las eventuales crisis, y dotar a los individuos de los activos de capital para la creación o la ampliación de microempresas¹⁰². Esta incorporación de lo empresarial en el combate de la vulnerabilidad solo se logra por medio de la bancarización que ofrece el microcrédito, que tiene como principal objetivo diversificar las fuentes de ingresos de los más pobres bajo la promesa de la reducción del riesgo ante los eventos fluctuantes de los mercados, los desastres, etc. El fomento de los microcréditos conecta el sistema bancario con sectores de la población marginados y excluidos hasta entonces del modelo financiero, ampliando con esto su radio de acción.

No se puede pasar por alto la relación que hay entre vulnerabilidad y microfinanzas. El vínculo entre ambas es directo puesto que los “beneficios” del instrumento se anexas a los conceptos aledaños a la vulnerabilidad como son el manejo de las crisis, los activos de capital, los desastres, el riesgo, el capital humano, etc. Es aquí donde se hace patente el cruce entre el

¹⁰⁰ Ibid. 57.

¹⁰¹ Banco Mundial, “Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001”, 20.

¹⁰² Ibid. 74, 76.

gobierno de la vulnerabilidad y el riesgo con el dispositivo de la deuda, operada bajo el modelo de la microfinanciarización. Así, administrar la vulnerabilidad es integrarla a un flujo de movimiento de capitales que considera al individuo como una empresa. El indicador de vulnerabilidad da cuenta desde esta perspectiva de un problema que se encuentra alojado en la capacidad de gestión de los más necesitados sobre los activos de capital que poseen (el que puede ser, por ejemplo, un instrumento de trabajo, un animal, su propio cuerpo, etc.), por lo que capacitar en este ámbito permitiría reducir la vulnerabilidad. La línea de la pobreza se comienza a desdibujar y la acción sobre la vulnerabilidad que contempla el enfoque de las capacidades, la relación de los activos de capital, el riesgo, y ahora también la introducción de las microfinanzas plantea una estrategia de “inclusión” de los sujetos vulnerables al capital desde el dispositivo de endeudamiento. En este sentido, a mayor vulnerabilidad mayor va a ser la oferta de la deuda.

El enfoque de la vulnerabilidad no corresponde a un umbral que separa y distingue, puesto que su movimiento es el de incluir por medio del ofrecimiento de una oportunidad en la integración financiera. Borrada la línea que separaba a los pobres y los no-pobres que marcaba su exclusión del ámbito del crédito, se entra a una modulación del capital en la cual los pobres dejan de ser solo mano de obra barata y pasan a ser parte del motor económico financiero (como una empresa), abriendo las puertas del emprendimiento que promete la reducción de la vulnerabilidad, pero que a la vez lo expone ante la incertidumbre que significa el ingreso al mercado financiero como deudor.

5 Manejo social del riesgo.

A estas alturas resulta evidente que el concepto de vulnerabilidad no puede entenderse sin su correlato que corresponde a la noción de riesgo; claramente la vulnerabilidad no es sinónimo de riesgo, pero sí un concepto aliado dentro del esquema gubernamental actual. En la primera parte de esta investigación estudiamos en profundidad el riesgo dando cuenta de su emergencia y despliegue, caracterizándolo por dos líneas de fuerza que se alejan la una de la otra que parecen repelerse. El riesgo, así entendido, aparece como *amenaza* y/o como *oportunidad*, con lo cual ambos resultados se comprenden dicotómicamente en su diferencia y distancia. La hipótesis que pretendemos estudiar respecto al campo de fuerzas que establece la dicotomía de resultados del riesgo es que la noción de vulnerabilidad, desde la línea que venimos explorando, tiene la particularidad de conjuntar ambos despliegues: la amenaza “y” la oportunidad.

Para explorar esta hipótesis vamos a recurrir a una idea que le da consistencia al enfoque de la vulnerabilidad: con esto nos referimos a la idea de *manejo social del riesgo* que ha sido desarrollado por Robert Holzmann y Steen Jørgensen, quienes se desempeñaron como directores del Departamento de Protección Social y de Red de Desarrollo Humano del Banco Mundial,

respectivamente, a principios de la primera década del 2000. La idea de manejo social del riesgo fue presentada en un artículo ampliamente difundido y traducido a varios idiomas titulado “Manejo social del riesgo: un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá”, publicado en el año 2003. El análisis de los economistas parte con la modificación temporal que propicia el riesgo en cuanto mirada de futuro, en donde los funcionarios del Banco Mundial describen el paso desde una sociedad que ha dejado de estar dominada por la *fortuna* -que mira hacia el pasado- para entrar en una era en que los seres humanos se transforman en *sujetos activos* ante el riesgo. En este pasaje, los directivos relatan la necesidad humana que se ha dado en la historia de generar, en un primer momento, un conocimiento de la naturaleza, para luego dar paso al dominio de esta. La sociedad, en este sentido, no solo es testigo de los riesgos, sino que también produce un saber y un gobierno en torno a estos, lo que permite al ser humano abrirse al futuro. Desde este marco teórico, el manejo social del riesgo para Holzmans y Jørgensen “se basa en la idea fundamental de que todas las personas, hogares y comunidades son vulnerables a múltiples riesgos de diferentes orígenes, ya sean estos naturales (como terremotos, inundaciones y enfermedades) o producidos por el hombre (como desempleo, deterioro ambiental y guerra)”¹⁰³.

Se percibe claramente que la propuesta del Banco Mundial acerca de la gestión de los riesgos se encuentra directamente enlazada con la vulnerabilidad y se funda en el enfoque epistemológico propuesto por la *sociología del riesgo*. Es en concomitancia con este marco sociológico que se va a maquinar la implementación de una *nueva agenda para el desarrollo* y los *desafíos para el nuevo milenio* que propone el PNUD y el Banco Mundial. Asumida la posición de la sociología del riesgo, y realizado el relevo de la medición de la pobreza, emerge el enfoque de vulnerabilidad. Es esta complementariedad la que va a realizar “una nueva definición y un marco conceptual llamado manejo social del riesgo, que debería permitir un mejor diseño de programas de la protección social como un componente de una estrategia revisada de reducción de la pobreza”¹⁰⁴. De esta manera el marco conceptual que se propone realizar tiene como objetivo el diseño e implementación de programas públicos que permitan la intervención de las zonas de riesgo y sobre todo el gobierno de los ahora llamados *sectores vulnerables*, cuya misión es la “protección social” de la población entendida básicamente “como protección individual. Esto se va a concretar desde dos aspectos principales, permitiendo: “1) asistir a personas, hogares y comunidades a mejorar su manejo del riesgo y 2) proporcionar apoyo a quienes se encuentran en la extrema pobreza”¹⁰⁵. Una de las consignas estratégicas que surge es la de la “protección social” que se comprende “no como un costo, sino más bien como un tipo de inversión en formación de

¹⁰³ Robert Holzmans, Steen Jørgensen, “Manejo social del riesgo: un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá”, *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 21, n° 1 (2003), 4, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.redalyc.org/pdf/120/12021106.pdf>.

¹⁰⁴ *Ibíd.* 4.

¹⁰⁵ *Ibíd.* 5.

capital humano”¹⁰⁶ en términos de “acceso a los servicios sociales básicos, evitar la exclusión social y resistir las estrategias de superación que tengan efectos negativos irreversibles durante eventos adversos (shocks)”¹⁰⁷.

Para atenuar la vulnerabilidad y gestionar los riesgos se recurre a la formación de *capital humano*, entendido como la administración de los activos de capital que posee el individuo; esta acción va a tener como objetivo generar capacidades en las personas vulnerables para que estos puedan tener “la oportunidad de adoptar actividades de mayor riesgo, de mayor rentabilidad, y evitando mecanismos informales poco eficientes y poco equitativos para compartir los riesgos”¹⁰⁸. En resumen, podemos decir que el manejo social del riesgo se plantea como: 1) la inversión en capital humano, 2) acceso a servicios sociales, 3) generación de oportunidades, 4) abandono de la aversión al riesgo, 5) actividades bancarizadas por medio de las microfinanzas, y 6) formalización de los compromisos adquiridos con instituciones bancarias y aseguradoras.

Holzmann y Jørgensen parten de la convicción que en el último tiempo se han producido innumerables avances económicos, políticos y sociales, los cuales tienen la potencialidad de realizar un cambio social considerable¹⁰⁹. El desarrollo de instrumentos económicos, avances en la medicina, el desarrollo del comercio global, sumado a la innovación que desarrolla nuevas tecnologías, “podría eliminar las principales restricciones al desarrollo de mucha gente [creando] una oportunidad sin precedentes para el desarrollo social y económico, reducción de la pobreza y crecimiento”¹¹⁰. De este modo, para el Banco Mundial la globalización económica y política brinda una serie de oportunidades de desarrollo, especialmente para los sectores vulnerables de la población. Sin embargo, *donde hay oportunidad inevitablemente gobierna el riesgo*, lo que lleva a Holzmann y Jørgensen a reconocer que si se observa la experiencia financiera plasmada en distintas crisis económicas, como por ejemplo el caso de la denominada “crisis asiática” de 1998, y advierten que “no existe certeza de que las mejoras se compartirán de manera generalizada entre las personas, hogares, grupos étnicos, comunidades y países”¹¹¹.

Siguiendo la misma línea de Anthony Giddens, el desarrollo desbocado de la modernidad -en este caso del desarrollo económico global liderado por el Banco Mundial- produce paralelamente a las “oportunidades” que brinda el desarrollo mayores situaciones de riesgo que se trenzan particularmente en los sectores vulnerables, que son las zonas en que el desarrollo es mucho menor y donde la miseria de las condiciones de vida se forja por el mismo desarrollo. Los autores plantean aporéticamente la relación con el riesgo, puesto que a la vez que “pueden

¹⁰⁶ *Ibíd.* 5.

¹⁰⁷ *Ibíd.* 4.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ *Ibíd.* 7.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Ibíd.*

aumentar las oportunidades para todos, dependiendo del contexto social imperante y las medidas políticas”¹¹² puede también “agudizar las diferencias entre los “que tienen” y los “que no tienen””¹¹³. Esta situación lleva a Holzmann y Jørgensen a concluir que bajo el modelo de desarrollo “los riesgos son tan grandes como sus potenciales recompensas”¹¹⁴. La cuestión queda así entregada a la pura incertidumbre.

El manejo social del riesgo es el concepto alrededor del que se desarrolla toda la política social del Banco Mundial (al igual que el de las Naciones Unidas), lo que propicia el *abandono* del enfoque de la pobreza asumiendo el giro que significa aceptar la nueva perspectiva que programa la vulnerabilidad, que va a ser definida por los autores como “la probabilidad de resultar perjudicado por sucesos inesperados o como la susceptibilidad a impactos exógenos”¹¹⁵. La vulnerabilidad, en este caso, tiene que ver con una susceptibilidad de estar expuestos a riesgos y el “impacto” que dicha exposición puede producir: la fórmula que plantean los directivos del Banco es que “a mayor resistencia (la capacidad de enfrentar un impacto), menor vulnerabilidad y mientras más grave sea el impacto -y si no es posible reducir los riesgos-, mayor será la vulnerabilidad”¹¹⁶.

De lo anterior cabe preguntarse ¿Cómo combatir el impacto del riesgo al cual se encuentran expuestas las poblaciones vulnerables? Según Holzmann y Jørgensen esta se realizaría aumentando la capacidad de combatir los riesgos a los cuales se está expuesto; para esto, es necesario dotar de herramientas a las personas para el “combate”, lo que permitiría reducir su vulnerabilidad y aumentar con ello la *calidad de vida* de estos sectores de la población. La forma de hacer frente a los riesgos por parte de las poblaciones vulnerables es eminentemente precaria en término de sus capacidades y también por la urgencia con que los pobres deben enfrentar los riesgos, lo que produce una inmediatez en la toma de decisiones. Esto implica que, por ejemplo, ante un apremio en la mayoría de los casos se recurre a la venta de los pocos activos de capital con que los pobres cuentan; otra de las medidas habituales es desescolarizar a los menores para insertarlos de manera precoz al mercado laboral, lo que termina por aumentar a futuro su disposición al riesgo al que intentaban hacer frente.

La política del Banco Mundial asume la imposibilidad de evitar la producción de riesgos. Desde esta premisa, el modelo de desarrollo (epicentro de la producción de riesgos) queda intacto, asumiendo la naturalización de la exposición a las amenazas del desarrollo al que son arrojados los pobres día a día en su vulnerabilidad. De ahí que la estrategia del Banco Mundial para reducir el impacto del riesgo pasa por generar capacidades en los sectores vulnerables que les permitan

¹¹² *Ibíd.* 9.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ *Ibíd.* 8.

sortear los embates de las condiciones estructurales de vida que se definen por el riesgo. Con esto se realiza un movimiento a través del cual traspasan los riesgos a los individuos que tiene como resultado finalmente que la responsabilidad ante las amenazas queda en manos de los sujetos afectados.

En este sentido, el Banco Mundial, al igual que el PNUD, va a concebir una variación subjetiva que se lleva a cabo en el pasaje de *pobres* a *vulnerables*, que tiene que ver con enfrentarse a los riesgos, y que va a exigir que los “vulnerables” deban *abrirse* al riesgo. El objetivo principal no es solo rehuir el riesgo, sino que aceptarlo y alojarlo como disposición que marca la acción humana: se debe romper con la denominada “aversión al riesgo” integrando la pobreza a la *economía del riesgo*, afirmando que “esta amenaza de caer en la indigencia y de no tener la capacidad de sobrevivir hace que los pobres sean aversos al riesgo y como consecuencia, renuentes a involucrarse en actividades que impliquen mayor riesgo y mayor rentabilidad”¹¹⁷. La modificación de la subjetividad desarma la condición de pasividad ante el riesgo de las personas y permite a los pobres “la oportunidad de asumir riesgos e involucrarse en una producción más lucrativa”¹¹⁸.

La producción de una subjetividad específica que se abre al riesgo y a la vulnerabilidad es un punto importante a tener como referencia; en ningún caso es un tema menor, sino por el contrario reviste una importancia sustancial que se encuentra en el fondo de la propuesta neoliberal. Desde aquí podemos apreciar que las capacidades que el Banco Mundial fomenta para enfrentar la vulnerabilidad responden a dos de sus pilares más importantes: la capacidad de emprendimiento e innovación, que caracterizamos desde la perspectiva de Frank Knight y Joseph Schumpeter, y la “aversión al riesgo” que presentamos desde Gary Becker. El neoliberalismo es mucho más que una respuesta económica, es un modelo eminentemente social y sobre todo político que produce una subjetividad determinada y una forma de actuar desde la vulnerabilidad ante los factores de riesgo, desde donde se erige su despliegue como gobierno de la población. El gobierno de la vulnerabilidad se hace a partir del convencimiento de que es necesaria la adquisición de capacidades propias de la lógica empresarial que deben ser incorporadas en los sujetos *vulnerables*; con esto se amplían las capacidades para enfrentar los riesgos, lo que tiene por consecuencia que la nueva “política social” sea la gestión de las condiciones de vida y exposición a los riesgos bajo la lógica de la empresa. No es que se tenga una empresa, debemos actuar como si fuéramos una.

Asumiendo el modelo de activos propuesto por Caroline Moser, el Banco Mundial desarrolla un estándar en que las personas vulnerables deben ser capaces de realizar “la

¹¹⁷ *Ibíd.* 12.

¹¹⁸ *Ibíd.*

adquisición y administración de diferentes activos, como capital físico, financiero, humano y social en sus diferentes formas”¹¹⁹, por lo que se debe crear una diversificación de modos de adquisición de bienes y capitales. Es por esto que:

La mitigación de los riesgos (mediante la adquisición de diferentes activos y contratos de seguro) y su superación (a través de decisiones de desahorro/endeudamiento) optimizan el patrón de consumo para una amplia gama de riesgos. Mientras mejores sean los instrumentos de mercado, mayor será el manejo del riesgo que se puede llevar a cabo en este nivel.¹²⁰

Hay que destacar que el objetivo de la administración de los riesgos es el de producir una mitigación del impacto del modelo de desarrollo, una resiliencia respecto de las condiciones de vida y una apertura al riesgo que se plantea desde el plano individual-familiar. Esto implica que los riesgos son asumidos de manera privada e individualmente, haciéndose necesaria la generación e incorporación de una batería de instrumentos financieros y de mercado que permitan a los sectores vulnerables integrarse en el sistema económico, lo que facilitaría finalmente la disminución de su vulnerabilidad. El capitalismo financiero en este movimiento reconoce la zona gris como lugar de extracción de plusvalor más allá del sistema de trabajo y explotación; de aquí en más veremos como se ejecuta la ampliación de un mercado de productos financieros, créditos y seguros que harán posible el ingreso de los pobres (de manera diferenciada) a la economía global: esta es la promesa del neoliberalismo.

Las necesidades de generación de instrumentos de mercado para atenuar la vulnerabilidad, y propiciar un adecuado manejo del riesgo en la conversión de los vulnerables en emprendedores financierizados es un dispositivo que no puede venir diagramado desde “arriba”. Como hemos identificado en capítulos anteriores, se necesita de una máquina extractivista que reproduzca las capacidades humanas para el capitalismo en su modulación neoliberal, que pueda cifrar y codificar una amplia gama de necesidades, pero también de deseos, ilusiones, sensaciones, para poder proveer de las capacidades que se requieren para moverse como un “emprendedor”. Si bien el dispositivo es global, el indicador de vulnerabilidad permite situar el rango de acción sobre poblaciones, grupos e individuos específicos. Como ya hemos referido en capítulos anteriores, las ONGs cumplen un rol fundamental en todo este entramado ya que “pueden tener (o no) una cantidad de información privada similar a la de las comunidades muy cohesionadas, pero su naturaleza local e informal les permite supervisar mejor el comportamiento individual que las instituciones de mercado formales”¹²¹. El Banco Mundial, a partir del manejo social del riesgo, contempla un complejo aparato subjetivo por medio del trabajo *in situ* de los agentes microfinancieros que va a tener como funciones principales: 1) identificar y extraer las necesidades de los individuos o grupos, 2) propiciar la subjetividad de mercado y financiera en

¹¹⁹ Ibid. 18.

¹²⁰ Ibid. 20.

¹²¹ Ibid. 21.

las poblaciones pesquisadas por medio de la capacitación, 3) producir un empoderamiento financiero en las poblaciones, y 4) supervisar y controlar los comportamientos de pago en los sectores vulnerables.

6 La vulnerabilidad como dispositivo biopolítico.

El *estado de bienestar* durante la segunda mitad del siglo XX tuvo como función principal, y casi exclusiva, la de brindar seguridad a una parte de la población, pero a partir de la década de 1970 la figura del Estado como “protector” comienza a retroceder, empujado por el influjo neoliberal que realiza el traspaso de la función protectora y de seguridad a los individuos. Este movimiento “*abandona*” al individuo a su suerte promoviendo los sentimientos de indefensión repercutiendo negativamente en las clases medias y bajas, que se fueron empobreciendo y precarizando cada vez más. A la par de lo antes mencionado, se produce un cambio en el ejercicio gubernamental que impacta sobre los sujetos y los grupos en donde la misión del gobierno neoliberal ya no es la de proveer seguridad en la población, sino que principalmente la de gestionar y administrar las fuentes de *inseguridad*. Surgen de lo anterior algunas preguntas que debemos precisar: ¿Cómo se explica este cambio de función del Estado que se mueve de proveer seguridad a gestionar inseguridad? ¿Nos encontramos ante un declive de la sociedad del riesgo, en el que la *desistencia estatal* es signo del abandono del aseguramiento, haciéndonos cada vez más vulnerables?, o más bien, ¿Este tránsito significa un reacomodo y un fortalecimiento del ejercicio gubernamental por medio de la producción de inestabilidades? Para intentar responder a estas preguntas recurrimos a la dimensión biopolítica del problema de la vulnerabilidad, sobre el que hemos estado operando tácitamente durante gran parte de esta investigación.

La biopolítica, como plantea Maurizio Lazzarato en un breve artículo llamado “Biopolítica/Bioeconomía”, tiene por objetivo producir y garantizar la *seguridad de lo social*¹²², pero en la medida que busca dicha seguridad crea también el “medio” en el que se va a desarrollar, es decir, produce el riesgo, la inseguridad, la peligrosidad y la incertidumbre. El medio al que se va a dirigir la biopolítica *securitaria* no corresponde a determinaciones extrínsecas a la biopolítica ya que son producidas por ella misma, es el mismo gobierno biopolítico el que produce la amenaza y que, por tanto, produce la vulnerabilidad. Esto explica la circularidad en el proceso de producción de vulnerabilidad y capacitación para enfrentar el modelo de desarrollo, como explicamos en los capítulos anteriores.

Michel Foucault, sin ser del todo consciente, inauguró los estudios sobre la biopolítica

¹²² Véase Maurizio Lazzarato, “Biopolítica/Bioeconomía”, *Multitudes*, n° 22 (2005), acceso 10 de octubre de 20221, https://www.multitudes.net/wp-content/uploads/2008/06/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf.

y la gubernamentalidad en la década de 1970 que marcarán hasta el día de hoy las investigaciones sociales que van a tener muy presente las ideas en torno a la seguridad que va a esbozar el pensador francés. Foucault en una entrevista con Robert Lefort del año 1977, publicada con el título *La seguridad y el Estado*, explica que:

Ya no nos encontramos en el orden de los accidentes cubiertos por la sociedad "aseguradora"; estamos en presencia de una acción política que "inseguriza" no solo la vida de los individuos sino la relación de éstos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían. De allí la angustia provocada por el terrorismo. Angustia en los gobernantes. Angustia también en las personas que otorgan su adhesión al Estado, aceptan todo, los impuestos, la jerarquía, la obediencia, porque el Estado protege y garantiza contra la inseguridad.¹²³

Ejemplo de esta política que inseguriza es el Consenso de Washington, el que impone una serie de medidas para afrontar tanto la crisis económica como política de los países del tercer mundo producida por el nuevo modelo de desarrollo resultado de las *políticas de shock neoliberal*, comandado por el régimen impuesto por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y los Estados Unidos de Norteamérica principalmente. Los distintos paquetes de medidas económicas, políticas y sociales motivaron la implementación de una política del mínimo Estado que fue acompañada de la liberalización y desregulación de los mercados, junto con las consiguientes privatizaciones de los servicios básicos como el agua y los combustibles, pero también la salud, la educación, las pensiones, entre otras. Estas disposiciones, más que funcionar como cura ante la crisis, produjeron un fuerte sismo que remeció los inestables mercados, especialmente de los países del tercer mundo, generando una gran inestabilidad laboral, alimentaria, política, etc. fracturando los países y exponiendo a su población a condiciones de peligro extremo. Es en este contexto de desajuste que provoca la intromisión de la máquina neoliberal dónde se fabrica el concepto de vulnerabilidad como respuesta a su propia crisis.

La circularidad de esta operación que describimos se apoya en el principio de seguridad, otorgando la posibilidad de gestionar los riesgos y amenazas producidas por las mismas disposiciones que la práctica del poder neoliberal produce. Concordando con esta forma de entender el problema de la seguridad, Isabel Lorey en su libro *Estado de Inseguridad* publicado en el 2016 muestra que “la seguridad de la comunidad es regulada mediante la integración de un peligro potencial neutralizado y domesticado, que a su vez es coproducido mediante técnicas de seguridad para su propia legitimación”¹²⁴. Ese *peligro potencial* (neutralizado y domesticado) se construye a través de la introducción de la ciencia, que hace posible calcular las fluctuaciones de las amenazas puestas en circulación por el modelo de desarrollo -esto es precisamente a lo que hemos referido como la gestión del riesgo ya sea desde su vertiente económica, social, ambiental,

¹²³ Michel Foucault, *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (Bs. Aires: Siglo XXI, 2012), 51.

¹²⁴ Isabel Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la Precariedad* (España: Traficantes de Sueños, 2016), 55.

tecnológica, política, etc.- con lo cual la inseguridad “se torna en un modo normalizado de gobierno”¹²⁵. Esta disposición desencadena múltiples consecuencias para el ejercicio de lo político y la construcción del dominio de lo social, como nos sugieren Dardot y Laval, ya que “al concentrar la realidad del poder en manos de los actores económicos más poderosos, en detrimento de la masa de los ciudadanos, la razón política neoliberal somete a la población a la inseguridad y procede a disciplinarla, desactiva la democracia y fragmenta la sociedad”¹²⁶.

La biopolítica de la vulnerabilidad basada en el riesgo produce *el medio* en concordancia con una estrategia conjunta que se da entre *seguridad/inseguridad*: se ofrece un espectáculo de *producción y conjura* de las amenazas que se deben gestionar y gobernar, lo que significa un nuevo punto de quiebre de lo político y lo social. Este medio conformado por el binomio seguridad/inseguridad solo es posible a partir de un despliegue de *mecanismos de previsión, herramientas predictivas y aparatos estadísticos*, tal como lo plantea Michel Foucault en el curso *Seguridad Territorio, Población*. Así, la *biopolítica de la vulnerabilidad* -y de la vulneración, debemos agregar- más que *excluir* busca *incluir* a los pobres en el espacio social, generando conductas específicas a través de mecanismos reguladores altamente *diferenciales*. Incluir desde estos *diferenciales de control* es lo que moviliza a los individuos a través de la inducción del enfoque de capacidades y el enfoque de vulnerabilidad; esto se debe a que la adquisición/imposición de capacidades en los pobres permitiría a estos garantizar su seguridad en arreglo con los eventos aleatorios o las posibles crisis por acontecer, “en este contexto, los discursos de seguridad no pueden prescindir de los parámetros de la amenaza y la fuente de peligro, al objeto de legitimar su inmunización”¹²⁷.

Como ya hemos referido en la primera parte de esta tesis, las “sociedades de seguridad” se distancian de las “sociedades disciplinarias”, lo que va a implicar dos componentes claves para nuestro análisis: el primero alude a la descripción realizada por Foucault en el curso en el *Collège de France* realizado en el período 1977-78, en donde la sociedad disciplinaria se caracteriza como aquella “esencialmente centrípeta”, lo que quiere decir que su función principal es la de fijar espacios y segmentarizarlos, por lo que el ejercicio del poder en la disciplina tiene que ver eminentemente con “concentrar, centrar, encerrar”¹²⁸. Por el contrario, los dispositivos de seguridad son básicamente “centrífugos”, como comenta Foucault, “se integran sin cesar nuevos elementos, la producción, la psicología, los comportamientos, las maneras de actuar, [...] se integra el mercado mundial”¹²⁹. La vulnerabilidad como indicador biopolítico responde a la sociedad aseguradora, puesto que más que fijar un espacio de la pobreza desde la traza de una

¹²⁵ *Ibíd.* 75.

¹²⁶ Laval y Dardot, *La pesadilla que no acaba nunca*, 10.

¹²⁷ Lorey, *Estado de inseguridad*, 55.

¹²⁸ Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, 66.

¹²⁹ *Ibíd.* 67.

línea que determina un lugar o una posición determinada al interior de lo social, funciona integrando elementos diversos -lo que dinamiza el fenómeno- ampliando el espectro social, incorporando elementos diferenciales a modo de flujo no encasillado en la pobreza. El segundo elemento clave que se manifiesta en la ruptura de las sociedades de disciplina respecto a las de seguridad es que las primeras funcionan “sin dejar escapar nada”¹³⁰, en cambio el dispositivo de seguridad “deja hacer”¹³¹. Este desplazamiento es muy importante puesto que el “dejar hacer” - que tiene un largo recorrido en la tradición liberal- es una disposición crucial dentro de nuestro examen, porque mientras el enfoque tradicional de la pobreza fija, por el contrario, el enfoque de la vulnerabilidad “libera”. Aunque este “dejar hacer” es, como ya hemos revisado, absolutamente parcial, dado que aquello que subyace a la liberación es la intervención profunda de las conductas, los hábitos y la subjetividad por medio de la formación de capacidades y el entrenamiento (*training & coaching*) en la lógica empresarial.

Más que vivir en una “sociedad del riesgo” nos encontramos en una sociedad que se encuentra “gobernada por el riesgo”¹³². Para explicar esta diferencia crucial debemos recordar que el *enfoque de las capacidades* de Amartya Sen y Martha Nussbaum promueven como eje transversal el alcance de la “libertad de ser y hacer”: como ya hemos revisado, la “libertad” es la idea que articula el enfoque de las capacidades, siendo el lugar desde donde se constituye la posibilidad de fomentar la capacidad de agencia del individuo; esta promesa (incumplida) se convierte en la única forma para poder manejar diferencialmente el riesgo y atenuar así la vulnerabilidad por parte del liberalismo desarrollista.

Desde estos enunciados podemos comprender mejor que el paradigma de la seguridad, antes que la administración de las cosas, lo que tiene en mente es la *libertad de los hombres*, y esa libertad es, valga la redundancia, la libertad liberal de ser y hacer que “no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad”¹³³. En este sentido, Giuseppe Cocco en su libro *Mundo Braz* reafirma la crítica al pensamiento liberal de la seguridad, ya que “la libertad es, al mismo tiempo, reconocida, individualizada y “naturalizada”. Es un conjunto de fenómenos que funciona como una naturaleza que es preciso “manipular, suscitar [...] facilitar [...], es decir, gestionar, ya no reglamentar”¹³⁴. La vulnerabilidad, en este sentido, como mecanismo que hace posible la gestión y el control de las poblaciones y los individuos, tiene como fundamento la producción de libertad de agencia de los individuos. No pretende reglamentar las políticas de “combate” a la pobreza, incluso se niega a toda intervención de este estilo, lo que busca es producir de manera dúctil, flexible, maleable, las capacidades definidas

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² Laval y Dardot. *La pesadilla que no acaba nunca*, 31.

¹³³ Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, 71.

¹³⁴ Giuseppe Cocco, *Mundo Braz* (España: Traficantes de Sueños, 2012), 157.

previamente para los individuos en un contexto económico, político y social adverso. En el momento en que los economistas e ingenieros sociales producen las categorías de capacidad y vulnerabilidad lo hacen recurriendo a la libertad, que se transforma en un “elemento indispensable para la propia gubernamentalidad”¹³⁵.

Una de las posiciones que se está imponiendo en el cambio de enfoque de la pobreza al incorporar la dimensión biopolítica de la vulnerabilidad tiene relación con el tránsito “del análisis de la estructura, del proceso económico, al análisis del individuo, de la subjetividad, de sus elecciones y de las condiciones de producción de su vida”¹³⁶. El enfoque de la vulnerabilidad, entendido desde la biopolítica, disuelve la estructura rígida de la pobreza, al igual que el componente extrínseco que la determina; a cambio de eso, enfatiza las elecciones del individuo libre, las que repercuten en las condiciones de producción del modo de vida neoliberal. En este sentido, el enfoque de la vulnerabilidad es tajante puesto que desmonta el asistencialismo alojado en el cambio de la pregunta que va desde el “¿qué podemos hacer por los pobres?” replanteándola en el vuelco que mira hacia el individuo como productor de su propia seguridad, en donde la interrogación tiene que ver en este nuevo orden con: “qué pueden hacer (estos) por ellos mismos”. El cambio en la pregunta toma como pilar las razones que los individuos pobres tienen para elegir, como sugiere Adela Cortina en el artículo *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, de esta forma son las mismas personas las que deben adquirir las capacidades para “elegir y valorar sus acciones”¹³⁷. Lo que debe asegurarse no es la protección exterior del individuo, sino que se *protege el marco* al interior del cual se debe administrar la libertad y la seguridad, marco que surge de la producción del riesgo y la vulnerabilidad por el desarrollo capitalista.

Ahora bien, es necesario preguntarse: ¿A qué racionalidad obedecen las elecciones de las acciones a seguir para determinadas condiciones de vida? Lazzarato nos ayuda a responder a esta pregunta siguiendo a Michel Foucault, aludiendo a que dicha racionalidad responde “a las leyes del mercado, al modelo de la oferta y la demanda, al modelo de costos/inversiones que están generalizados en el cuerpo social entero”¹³⁸. El análisis biopolítico del enfoque de la vulnerabilidad nos enfrenta a:

Un modelo de relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, el entorno, el futuro, el grupo, la familia, en el sentido en que la economía es el estudio de la manera en que se otorgan recursos raros a fines alternativos.¹³⁹

En consecuencia, la racionalidad gubernamental, cuyo soporte es la biopolítica de la

¹³⁵ *Ibíd.* 158.

¹³⁶ Lazzarato, “Biopolítica/Bioeconomía”, 5.

¹³⁷ Adela Cortina. “La pobreza como falta de libertad”, 21.

¹³⁸ Lazzarato, *Biopolítica/Bioeconomía*, 6.

¹³⁹ *Ibíd.*

vulnerabilidad, se consuma “respetando las libertades” del individuo en relación con la agencia, la inversión y el mercado, cuestiones que se han generalizado a todo el cuerpo social. Por tanto, a diferencia de la gestión de la pobreza, la gestión de la vulnerabilidad requiere de la “libertad” liberal. Esta solo se consigue en la medida que se ha liberado al individuo de las diferencias de clase que caracterizaban las luchas sociales del siglo pasado y estableciendo la transversalidad de la vulnerabilidad en el reconocimiento de la igualdad existencial pregonada por el “todos somos vulnerables”, así la vulnerabilidad es también una cuestión de existencia. Con esta intención la libertad es fabricada, producida e incentivada, lo que implica un amplio despliegue de dispositivos de subjetivaciones y coacciones¹⁴⁰. De este modo el “plus de libertad” no se logra sin un “plus de control” y, sobre todo de “intervención”; de esta manera, el control se constituye como el principio motor de la libertad de ser y hacer que pregonan los liberales¹⁴¹.

A diferencia de la sociedad disciplinaria en la que el ejercicio del poder recaía sobre los cuerpos dóciles y la pobreza denotaba una pasividad de los individuos explicada por la necesidad y la carencia, en la nueva sociedad de la seguridad no hay cabida para la pobreza. La biopolítica de la vulnerabilidad es posible solo cuando se ha “liberado” al ser humano de la diferencia de las clases, siendo reemplazada por la ilusión totalizante de la identificación de todos los individuos a partir de su vulnerabilidad, para lo que la adquisición de capacidades, el emprendimiento y la proactividad son el motor de la movilización global¹⁴² que procura el neoliberalismo en la autoproducción del *modo de vida* empresarial. De lo que no se habla es que si bien “todos somos vulnerables”, la vulnerabilidad es repartida de manera diferenciada e intensificada en ciertas poblaciones como, por ejemplo, migrantes, mujeres, disidencias, negros, indígenas, etc.

¹⁴⁰ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2008), 85.

¹⁴¹ *Ibid.* 88.

¹⁴² La idea de “movilización global” es desarrollada por el filósofo Santiago López-Petit para quien: “La movilización global es la autorreproducción de esta realidad que coincide con el capitalismo. Lo que significa dos cosas. 1) La movilización global como tal consiste en una auténtica movilización de las/nuestras vidas. Nos movilizamos cuando trabajamos, y cuando no trabajamos, cuando queremos ser nosotros mismos, y cuando huimos de nosotros mismos... cuando nos buscamos. 2) El resultado de la movilización global es la (re)producción de esta realidad única que se presenta, a la vez, como obvia y estallada [...]La movilización global es, pues, guerra, la guerra por ser marca. El resultado será el gran teatro del mundo. Este teatro está constituido a partir de tres teatros parciales. El teatro de emprendedores. Son los protagonistas, son los Yo con marca. Dueños de un capital social rico en redes, en asimetrías informativas, un capital, en fin, que asegura su vida garantizándoles la movilidad, esto es, la capacidad de participar en el diseño y gestión de proyectos. El teatro de marionetas. Son aquellos cuya pobreza de capital social, de contactos y de experiencias, condena a una precariedad sometida al ritmo de la hipoteca. No son una auténtica marca, tan sólo son una marca variable. El teatro de sombras. Son los otros, los desconectados, las vidas sin rostro, sin suerte, sin papeles: el residuo. Los Yo sin marca. Los Yo que jamás llegarán a ser su propia marca”. *La movilización Global. Breve tratado para atacar la realidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2009), 70-72.

7 Vulnerabilidad y abandono.

7.1 Indistinción entre vulnerabilidad ontológica y vulnerabilidad técnica.

La biopolítica de la vulnerabilidad resulta de la subsunción sutil y casi imperceptible de su representación ontológica por parte de la gubernamentalidad neoliberal, de ser un enunciado que denotaba un aspecto específico de la *condición humana*: el aparato de gestión lo ha instrumentalizado convirtiéndolo en un indicador técnico que calcula y determina la posición del individuo dentro de un *modo de vida* determinado. Hay que consignar que es la racionalidad que surge del riesgo lo que le otorga el fundamento a esta subsunción y desde donde es puesto en marcha el dispositivo de *seguridad/inseguridad* que determina la vulnerabilidad. Lo que obtenemos entonces es que el concepto de vulnerabilidad adopta un doble cariz: primero al definir un aspecto de la existencia, y después al categorizar científicamente a la población en su función como indicador. En síntesis, la biopolítica de la vulnerabilidad describe un proceso onto-tecnológico en que el concepto se presenta como categoría existencial (extensivo) al mismo tiempo que opera como indicador de gobierno y control de la población (intensivo).

Para acercarnos un poco más a lo que implica esta idea de gobierno de la vulnerabilidad, el filósofo Santiago López-Petit nos entrega una clave de lectura importante:

La vulnerabilidad propia de la época global supone una novedad ya que se trata de una verdadera fragilización del querer vivir, y el querer vivir es lo que nos constituye a cada uno en lo que somos [...] Para comprender lo que implica esta vulnerabilidad de nuevo tipo, hay que detenerse en el modo cómo la individuación se efectúa. La movilización global, como mecanismo de individuación que es, impone la dualidad sujeción/abandono. Su funcionamiento es el siguiente: la movilización sujeta cuando abandona, y cuando abandona más sujeta.¹⁴³

Entender el gobierno de la vulnerabilidad como fragilización del querer vivir, como nos plantea López-Petit, tiene que ver con incluir al individuo al interior de un mecanismo reversible de sujeción y abandono. Es en esa zona donde la vulnerabilidad actúa como indicador, permitiendo evaluar a los individuos según la seguridad o inseguridad que presentan para disponerlos ante este juego de reversibilidades. La movilización global, en un sentido, es puesta a andar por la categoría de vulnerabilidad que responde a los dispositivos de control y mando del capitalismo contemporáneo. Situar la vulnerabilidad como concepto estratégico para el dominio capitalista en su modulación neoliberal hace posible incluir totalmente a la población dentro de este indicador biopolítico.

“Todos somos vulnerables” proclama la consigna neoliberal, sin embargo, el truco está en presentar como igualdad algo difuminado, pero que sin duda contiene marcas diferenciales.

¹⁴³ Santiago López-Petit, *La movilización Global. Breve tratado para atacar la realidad* (Madrid: Traficante de Sueños, 2009), 67.

Atender a la diferencia que intenta borrar el neoliberalismo nos hace darnos cuenta de que, si bien somos todos vulnerables, *no todos somos igualmente* vulnerables ante una misma amenaza; esta aparente nimiedad es lo que determina radicalmente la posición de vida que ocupa un individuo. El querer vivir queda permeado por un dispositivo que en su fragilización lo captura, lo modela y lo hace parte de las estrategias de conducción hacia las vidas posibles que ofrece el capital:

De aquí que la vulnerabilidad sea también diferente. La vieja dicotomía “arriba/abajo” se reproduce de nuevo. Los de arriba, a pesar de que son también vulnerables en el sentido que hemos apuntado, se hallan protegidos. Los de abajo, en cambio, se hallan completamente expuestos. El grado de vulnerabilidad a la que estamos sometidos se mide por el grado de control que se tiene sobre la propia vida.¹⁴⁴

El grado de control sobre la vida se adquiere en el mercado de la seguridad bajo el acceso a la financiarización y el crédito, que son dos de los mecanismos más importantes que van a modelar la vida contemporánea, incluso la de las otrora poblaciones “excluidas”. El seguro como dispositivo es aquello que determina las posibilidades concretas de la vida capitalizada, de ahí que esta vulnerabilidad de nuevo orden que estamos describiendo -entendida como dispositivo *ontotecnológico*- tenga como objetivo intensificar la distinción de quienes se encuentran protegidos y quienes no, pero a la vez producir la borradura de la diferencia entre *los de arriba* y *los de abajo*. La biopolítica de la vulnerabilidad se presenta desde la “igualdad” ontológica, pero marcando siempre su diferencia tecnológica que es la que al fin y al cabo prima, ya que es lo que permite el acceso al flujo del mercado de la seguridad como modo de protección frente el riesgo.

Los individuos, más que tener un grado de control sobre nuestras vidas, accedemos a la vida prefabricada y determinada por el capitalismo de la seguridad, accionándose con esto los mecanismos de sujeción y abandono que nos atraviesan. Tanto la vulnerabilidad como el abandono son dos conceptos que se encuentran profundamente imbricados, en su conjunción ambos son exacerbados por el proceso de individuación que realiza el liberalismo extremo: el vulnerable se encuentra abandonado y lo abandonado es dispuesto a la vulnerabilidad. Surge con esto un par de preguntas importantes para nuestra investigación: ¿Qué decimos cuando nos referimos al abandono? ¿Cómo se relaciona abandono con vulnerabilidad?

7.2 El abandono

Para aproximarnos a una respuesta a estas interrogantes recurriremos en primer lugar al capítulo final del libro de Jean-Luc Nancy *El imperativo categórico* que se titula *El ser abandonado*, cuya primera versión fue publicada en 1981 en la revista *Arguiles*. Este texto complejo y de difícil entrada, va a presentar al abandono como una categoría ontológica fundamental para comprender la actualidad; el epígrafe del texto ya lo hace notar: “*Todo*

¹⁴⁴ *Ibíd.* 67.

Occidente está en el abandono”¹⁴⁵, enunciado que remece la zona de seguridad desde la cual se piensa normalmente a occidente.

Nancy comienza aludiendo a la vieja frase de Aristóteles que el ser es “lo-dicho- de-múltiples-maneras (*pollakos legomenon*)”¹⁴⁶: esto tiene que ver con las distintas formas por las cuales el ser se dice, lo que hace que el ser se despliegue de múltiples maneras en lo *disponible*, pero es precisamente este desplegarse múltiple el signo más propio del abandono del ser para Nancy; de esta manera es que “el ser se dice abandonado de todas las categorías, y de los trascendentales”¹⁴⁷. Esto no quiere decir que el *Ser es abandonado*, puesto que como nos indica Nancy “no hay historia de ese abandono, ni saber, ni relato del cómo, dónde, cuándo, y por qué fue abandonado. No es imposible de conocer: simplemente eso no es. Eso no ha tenido lugar”¹⁴⁸. Solo podemos decir que lo que “hay” es el ser abandonado, es decir, solo comprendemos los efectos del abandono, lo que para Nancy en primera instancia es “quedar sin guarda y sin cálculo”¹⁴⁹.

El recientemente fallecido filósofo francés nos recuerda que el abandono es constitutivo del mito fundacional de occidente y como tal es el fundador de la forma de poder del mismo; así lo deja ver el mito de Moisés liderando al pueblo de Israel, al igual que el de Edipo rey de Tebas, ambos personajes comparten haber sido abandonados “*en el nacimiento*: es decir desde el principio, en su principio, y condenados indefinidamente a nacer”¹⁵⁰. Pero además de los dos anteriores, Jesús de Nazaret, otro rey, fue abandonado en la cruz por el propio Dios, su padre; es desde este abandono que se constituye la imagen dialéctica de la salvación de la humanidad, en la que el salvador es al mismo tiempo abandonado por Dios.

El cristianismo construye un relato del abandono, y sin este relato no es posible producir la persona *para* la salvación: esta es la dialéctica fundamental de la ontología política cristiana, que procura *reconocernos* en este abandono ante el cual somos vulnerables y desde ahí producir una forma específica de gobierno por el abandono. El nacimiento y la muerte son parte esencial de la estructura del abandono, ambas reflejan la vulnerabilidad humana y paradójicamente es el elemento constitutivo del poder de occidente. La demanda por no ser abandonados queda de manifiesto en la pregunta que Jesús eleva al cielo en la escena de la crucifixión, cuando suplica: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”¹⁵¹. Esta pregunta con tintes de suplica y decepción refuerza la idea de dispensa de seguridad por parte del poder ante el ser que es arrojado

¹⁴⁵ Jean-Luc Nancy, “El ser abandonado”, en *L’impératif catégorique*, (París: Flammarion, 1983), edición en PDF, 1. Acceso 10 de octubre de 2021, <https://frenteprecario.files.wordpress.com/2013/03/el-ser-abandonado-nancy.pdf>.

¹⁴⁶ *Ibíd.* 1.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibíd.* 3.

¹⁴⁹ *Ibíd.*

¹⁵⁰ *Ibíd.* 4.

¹⁵¹ Aparicio Rodríguez, *Salmos 1-41* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2005), 213, acceso 10 de octubre de 2021, <https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/craiub/47762?page=>.

al abandono. Es desde esta relación al poder del abandono que cabe preguntarse: ¿A qué abandona el poder cuando se abandona? ¿A qué nos expone el abandono? El análisis filológico que realiza Nancy nos permite esbozar una respuesta a estas preguntas, ya que el abandono

Es la puesta à *bandon* (*en bando*). El *bandon* (*bandun, band, bannen*) es la orden, la prescripción, el derecho, el permiso, y el poder que posee la libre disposición. Abandonar es volver a ponerse, confiar o entregarse a un tal poder soberano, y volver a ponerse, confiar o entregarse a su ban, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia.¹⁵²

El abandono del hombre moderno en su propio mundo ha sido recogido conmovedoramente por Franz Kafka en varios de sus relatos, pero es el breve texto *Ante la Ley* uno de los que nos permite apreciar esta condición de manera más nítida. En este breve relato Kafka narra la historia de un campesino quien fiado de que la “ley debe de ser siempre accesible y debe estar abierta a todos”¹⁵³ decide un buen día entrar en la ley, como quien visita un centro comercial, pero no lo conseguirá pese a que la puerta está abierta y que incluso el guardián que custodia la ley se hace a un lado. El campesino se quedará ahí fuera de la puerta esperando y pasará toda su vida; ahí fuera morirá sin poder romper el embrujo de la ley que le “impide” entrar, sin que el campesino sepa nunca quién la dicta ni por qué. Al igual que Kafka, Nancy parece comprender que “siempre se abandona a una ley”¹⁵⁴, lo que quiere decir que abandonar tiene una doble dimensión, por una parte, la del ser arrojado, como un dejar fuera, a la intemperie por la ley. Es este movimiento de repulsión el que produce la segunda dimensión del abandono, la que se enuncia como un estar atravesado por la ley. El desamparo que provoca el abandono es el de exponerse a la ley, es un particular modo de estar dispuesto al bando (*bannan, bannen*) que, en el antiguo y medio alto-alemán, como nos dice Nancy, es “ordenar o prohibir, bajo amenaza de sanción”¹⁵⁵. La orden produce y ejecuta la ley, debemos estar pendientes de esa *voz de mando*, a las vociferaciones del poder, a la violencia del bando. La *ley del abandono* aplica la ley retirándose de modo tal que el abandonado queda realmente a merced de una orden absoluta y solemne que no prescribe más que el abandono.

Giorgio Agamben en el *Homo Sacer I* retoma esta idea del bando como uno de los puntos medulares de su teoría respecto a la soberanía del abandono, para quien “es tan ambigua que nada es más difícil que desligarse de ella”¹⁵⁶; esta cuestión se explica ya que es en el bando en donde se arma la relación de aquello que se presenta como sin relación, es decir, lo que queda incluido en el bando es aquello que ha sido ya excluido. La reversibilidad que reviste el bando es la de producir el doble movimiento que determina la exclusión/inclusión como aquello que siendo separado queda al mismo tiempo capturado. El bando abre una *zona de indiferencia* que se

¹⁵² *Ibíd.* 6.

¹⁵³ Franz Kafka, *El proceso* (Barcelona: Círculo de lectores, 1983), 219.

¹⁵⁴ Jean-Luc Nancy, “El ser abandonado”, 6.

¹⁵⁵ *Ibíd.* 7.

¹⁵⁶ Agamben G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, (España: Pre-textos, 2013), 142.

caracteriza por su ambigüedad, ya que el abandono “significa originariamente tanto a la merced de (“a la merced di”) como a voluntad propia, a discreción libremente (“a propio talento, liberamente”)¹⁵⁷. El bando es lo que excluye, dejando la libertad al sujeto de ir a sus anchas, pero a la vez desplegando por ella misma todos los dispositivos de captura de ese sujeto, quien expulsado es incluido por el bando. Esta estructura relacional-repulsiva manifiesta la “excepción soberana: la *nuda vida* y el poder, el *homo sacer* y el soberano”¹⁵⁸. La vida desnuda, despojada incluso de los ropajes jurídicos, expone al *homo sacer* a la violencia absoluta de la ley del abandono.

7.3 Infancia abandonada.

En las lenguas andinas de América del Sur existe una palabra de origen común para referirse a los “bastardos”, los hijos no deseados de la conquista que es *wakcha* (quechua), *huajcha* (aimara) y *huachu* (mapudungún). El historiador chileno Gabriel Salazar en el libro *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)* recoge varios relatos que dan cuenta de la crueldad sobre la pobreza infantil durante la creación de la nación chilena, en el que comparece el peso de la miseria de las madres y su lucha por la sobrevivencia. Como bien sabemos, la tradición occidental ha excluido constantemente la infancia, desde la consideración como aquello que no posee *logos* en la Grecia clásica hasta el desdén de la *minoría de edad* que realiza Kant. El infante no hace política ni tiene historia, de ahí que el gesto de Salazar resulta para nosotros importante en su doble insistencia al armar una breve historia de la infancia y referirla a los relatos de los huachos y sus madres sobre quienes se desataba el desprecio y la violencia del poder, del Estado, de la Sociedad y de la Ley.

Los niños pobres muchas veces regalados o vendidos por unas pocas monedas “a los mercachifles que suministraban niños huachos y chinas a las casonas y palacios de Santiago, que devoraban y consumían sirvientes como si fueran “frutos del país”¹⁵⁹, son los mismos niños huachos que engrosaron la mano de obra anónima, explotada y forzada con la que se construyó la República de Chile; otros huachos fueron el signo de la ostentación de la aristocracia chilena, y muchos terminaron siendo la carne de cañón del ejército patriótico. La cuestión era evidente, nos dice Salazar, para los huachos:

No tenía sentido construir nada puertas adentro. No con ellos. No allí dentro. Nuestra única posibilidad radicaba en buscarnos entre nosotros mismos, puertas afuera. En construir algo ‘entre’ los huachos, ‘por’ los huachos y ‘para’ los huachos.

Estaba claro: teníamos que apandillarnos, o morir. ¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ibíd.* 143.

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ Gabriel Salazar, *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (S XIX)* (Santiago: LOM Ediciones, 2006), 37.

¹⁶⁰ *Ibíd.* 46.

En los huachos se asoma el doblez del abandono como *política de la exclusión/inclusión*, pero hay acá otra modulación del *a-bandono* que marca un punto de fuga del dispositivo soberano desde donde se arma el bando, en que los huachos enfrentados al bando que los expulsa y los destierra, que los condena y los explota, que los somete, los abusa, los prostituye y los mata, solo les queda resistir para sobrevivir de un modo particular, esto es haciendo *banda, armando pandillas*.

La ley del abandono, decíamos con Nancy, que aplica la ley retirándose, de manera que el abandonado queda realmente a merced de un orden absoluto y solemne que no prescribe más que el propio abandono. Pero a diferencia de la recuperación política del poder que establece el mito grandilocuente occidental del abandono para aferrarse y someterse al poder, el devenir banda, pandilla, se aloja al interior del mismo abandono. Gilles Deleuze y Félix Guattari en el capítulo de *Mil Mesetas* llamado *¿Uno o varios lobos?* nos sugieren que enfrentada a la ley aparece la organización inorgánica, la manada o banda como forma de resistencia o sobrevivencia primitiva, primordial. La política infantil, los infantes y primitivos resisten a un poder que se funda y conserva en su hacer como operación soberana, adulta.

Para entender estos mecanismos hay que renunciar a la visión evolucionista que convierte la banda o la manada en una forma social rudimentaria y peor organizada. Incluso en las bandas animales, la *chefferie* es un mecanismo complejo que no promueve al más fuerte, sino que más bien inhibe la instauración de poderes estables en beneficio de un tejido de relaciones inmanentes [...] Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder. Por eso las bandas en general, incluso las de bandidaje, o las de mundanidad, son metamorfosis de una máquina de guerra, que difiere formalmente de cualquier aparato de Estado, o algo equivalente, que, por el contrario, estructura las sociedades centralizadas.¹⁶¹

Es sobre la banda que se va a armar el dispositivo de captura y atajo del bando: las instituciones disciplinarias, el correccional y la cárcel son los lugares para la banda, aquel lugar en donde el expulsado, el arrojado, en síntesis, el abandonado, es puesto en su lugar para ser confinado y expuesto a la disposición directa del bando. La vulnerabilidad emerge desde la lógica del abandono que convertida en indicador neoliberal define un entramado onto-tecnológico de control caracterizado por su doble faz, entendido como la vulnerabilidad que moviliza y que captura.

¹⁶¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Mil Mesetas* (España: Pre-Textos, 2004), 365.

CAPÍTULO III. VULNERABILIDAD Y MICROCRÉDITOS.

El emprendimiento es una actitud que está en el ADN del ser humano, hay que generarle las oportunidades, ya que los seres humanos, de forma natural, son creativos.

Muhammad Yunus

El trabajo teórico de Amartya Sen sobre el desarrollo humano, sumado al enfoque de la vulnerabilidad que inauguró Chambers y Moser, tienen como correlato práctico en el programa de microfinanzas y microcréditos impulsado desde mediados de la década de 1990 por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y asumido más tarde como una de las políticas más importantes que va a impulsar el Banco Mundial.

Como ya hemos presentado, el enfoque de las capacidades tiene como objetivo la ampliación de las libertades humanas que trasunta en el aumento de la capacidad de *ser y de hacer* de las personas. No podemos aludir directamente la exigencia y el impulso de las microfinanzas al enfoque de las capacidades, ni tampoco al de vulnerabilidad, pero si podemos constatar que ambos son el correlato perfecto a la hora de sustentar la política microfinanciera por parte de los organismos internacionales antes mencionados. Eso si, es importante recordar que Amartya Sen y Martha Nussbaum han sido importantes asesores del PNUD, al igual que Chambers y Moser lo han sido del Banco Mundial, por lo que la relación es también directa. Si el objetivo para combatir la vulnerabilidad es dotar de activos a las personas y familias más vulnerables con el fin de enfrentar los riesgos que el desarrollo macroeconómico produce, esto solo será posible desde un marco político y económico que haga posible la “inversión” desde la *integración financiera* de toda la población, especialmente los más vulnerables. Con estas intenciones, como nos señala Milford Bateman, fue que “el modelo de microfinanzas se convirtió en una de las políticas internacionales de desarrollo más importante en los últimos treinta años, si no la política más importante en muchos aspectos significativos [...] Muchos decían que las microfinanzas estaban “cambiando al mundo””¹.

Ya hemos revisado cómo se desplazó el problema de la pobreza hacia un modo de comprender el fenómeno que pone en el centro la vulnerabilidad humana, ahora es el momento de revisar cómo fue que a partir de esta transformación se generó una herramienta, una práctica y una obligación/oportunidad que produjo un cambio de la subjetividad general en torno al crédito, la inversión y el emprendimiento, diseñado específicamente para los sectores vulnerables. Hablar de vulnerables y no de pobres por parte del poder político económico y social produce una neutralización lingüística que da pie a la generación de una estrategia de integración de las

¹ Milford Bateman “La Era de las Microfinanzas: Destruyendo las economías desde abajo”, *Revista Ola Financiera*, vol. 6, nº 15. (2013): 1, acceso el 10 de octubre de 2021, <http://dx.doi.org/10.22201/fe.18701442e.2013.15.40261>.

poblaciones excluidas por la promoción del sistema de las microfinanzas, cuestión que como dice su publicidad “estaría cambiando el mundo”.

1. Los microcréditos en el combate de la vulnerabilidad.

1.1 Origen de los microcréditos.

Los microcréditos fueron desarrollados por el economista bengalí Muhammad Yunus, quien en 1983 creó el *Grameen Bank* como resultado de un “experimento” financiero que había partido en 1976 en el pequeño poblado de Jobra, cercano a la ciudad de Chittagong. Yunus -quien es mundialmente conocido como “el banquero de los pobres”- fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia en 1998 y con el Premio Nobel de la Paz en el año 2006 debido a su labor financiera con los pobres. Los microcréditos surgen cuando Yunus se da cuenta de los efectos devastadores que la política de desarrollo económico había provocado en los países del tercer mundo, especialmente en la década de 1970, y que impactó fuertemente en la política económica de su país ocasionado 1974 una de las mayores hambrunas que haya conocido Bangladesh en su historia. Teniendo en consideración la devastación provocada por el hambre decide poner en marcha un proyecto que contempla una estrategia práctica para enfrentar la vulnerabilidad ante los desastres a los que se enfrentaba la población de Bangladesh.

Al mismo tiempo que Yunus experimentaba en la aldea de Jobra, el también Premio Nobel Amartya Sen, abrumado por el mismo problema de la hambruna, ensayaba un enfoque alternativo que permitiera hacer frente a la vulnerabilidad de las poblaciones, nacía así el enfoque de las capacidades humanas. Si bien las investigaciones iban por cauces distintos, no cabe duda que los planteamientos de Amartya Sen fueron fundamentales para el surgimiento del “Banco de los Pobres” de Muhammad Yunus. El afán de Yunus estaba puesto en idear un sistema que permitiera a los habitantes pobres de Bangladesh poder hacer frente a las condiciones de la extrema pobreza, el resultado fue un modelo de préstamos en el que se reducían los riesgos que afectaban al prestatario, reduciendo el resquemor en los prestamistas a la hora de entregar créditos a los pobres. El “experimento” de Yunus establecía una compleja estructura de préstamos mínimos y devoluciones constantes, que establecían relaciones financieras a un nivel microeconómico. En su libro *El Banquero de los pobres: los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo* publicado en el año 2006, Yunus fundamenta su propuesta de la siguiente manera:

¿Por qué dar créditos antes que nada? Creo firmemente que todos los seres humanos tienen una habilidad innata. Yo la llamo habilidad de supervivencia. El hecho de que las personas pobres estén vivas es prueba más que suficiente de su capacidad [...] permitiendo que las personas pobres tengan acceso al crédito, hacemos inmediatamente posible que pongan en práctica las

habilidades que ya conocen: tejer, descascarillar arroz, criar vacas, explotar una *ricksha*. Y el dinero que ganan se convierte a su vez en herramienta, una llave que abre la puerta a un sinfín de otras capacidades, les permite explotar su propio potencial.²

El crédito, desde esta perspectiva, va a ser el elemento que permite desarrollar las habilidades y las capacidades desde lo que “*ellos mismos saben hacer*”, lo que les permitiría a los grupos vulnerables mejorar “la base inicial de sus bienes, de tal manera que estos aumenten en cada ciclo económico permitiéndoles ganar, ahorrar e invertir”³. Con la expansión del crédito se pone en marcha un sistema que permite la adquisición de “activos de capital” -tal como proponía Moser y Chambers- para mejorar las oportunidades de los pobres y disminuir así su vulnerabilidad. El plan de financiación pretende generar un sistema de préstamos que contempla el acceso al crédito de pequeñas sumas de dinero, denominados “microcréditos”⁴.

La vulnerabilidad social supone, entre otras cosas, un estado de *exclusión financiera* en que se encuentran las poblaciones más desfavorecidas y afectadas por la inseguridad del capital; para combatir ese estado de exclusión es importante reconocer, en primer lugar, “que los pobres son la solución, y no el problema. Es una manera de aprovechar sus ideas, su energía y su visión”⁵, como se anunciaba en el lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito en 2005. Poner la solución del lado de los pobres exige generar las capacidades en los sujetos para abandonar aquello que desde la mirada económica los había caracterizado durante siglos, nos referimos a la llamada *aversión al riesgo*, la que tuvimos la oportunidad de revisar en la Primera Parte de la tesis. Asumiendo el rol de los pobres de manera activa es que se diagraman planes de creación de microempresas bajo la promesa de prosperidad. Combatir la vulnerabilidad solo se lograría, desde esta perspectiva neoliberal, con la inclusión de los más pobres en el sistema financiero por medio de los microcréditos y la capacitación empresarial; la designación del 2005 como el Año Internacional del Microcrédito institucionaliza globalmente el desarrollo de esta estrategia que busca potenciar las capacidades, los deseos y las ideas de los sectores pobres.

Yunus parte de la premisa que “si se combinan a pobres y ricos en un único plan, estos últimos siempre acaban por expulsar a los pobres. Para que el circuito de intermediación financiera tenga otro resultado, debe ser diseñado y aplicado exclusivamente para los pobres”⁶. Se requiere de un instrumento específico, “inapropiable” por la ambición de los más “capaces” y “ricos”, puesto que si el modelo crediticio para pobres se ofrece de manera general los ricos

² Muhammad Yunus, *El banquero de los pobres: los microcréditos y la batalla de la pobreza en el mundo*, (Barcelona: Paidós, 2006), 131.

³ Ana Fuertes y Nazrul I. Chowdhury, “Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza”, en *Pobreza y libertad : erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, ed. por Adela Cortina Gustavo Pereira (Madrid: Tecnos, 2009), 241.

⁴ *Ibíd.*

⁵ Kofi Annan, “Mensaje del Secretario General: Lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito”, *División de Noticias y Medios de Información del Departamento de Información Pública de Naciones Unidas*, 18 de noviembre de 2004, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.un.org/es/events/pastevents/microcredit/sgmessage.html>.

⁶ Fuertes y Chowdhury. “Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza”, 241.

terminarán adquiriendo esos créditos, desplazando a los pobres y coartando las oportunidades de integración al sistema financiero, lo que les impediría adquirir esos activos de capital que permitirán reducir su vulnerabilidad y finalmente sobrevivir, que es el objetivo del plan. El planteamiento de Yunus se enfoca en el diseño de una herramienta financiera que permita dotar de capacidades para el aprovechamiento de las oportunidades crediticias que puedan ser adquiridos por los sectores más depreciados de la sociedad bengalí, estas son las mujeres. Como sugiere Fuertes y Chowdhuri sobre la propuesta de Yunus, “si a las mujeres pobres se les da la oportunidad de luchar contra el hambre y la pobreza, esta demostrado que tienen una motivación muy intensa para prosperar y, sobre todo, son capaces de convertirse en microempresarias porque es una forma de velar por el bien de sus hijos”⁷. El supuesto de esta afirmación es que las mujeres son *emprendedoras innatas* dada su inclinación maternal tendiente a buscar el bienestar de sus hijos, por lo tanto, el sistema crediticio para funcionar debe despertar esta motivación de progreso empresarial de la mujer. El acento también está puesto en los pobres en general: “el Grameen crédito se basa, pues, en la premisa de que las personas pobres tienen habilidades que han utilizado muy poco o nada hasta el momento”⁸. De lo que se trata es de explotar estas habilidades, ya que para Yunus, como remarcó en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz: “la auténtica solución a la pobreza pasa por dar rienda suelta a la energía y la creatividad de todos los seres humanos”⁹.

1.2 ¿Qué son los microcréditos?

Los microcréditos no son un instrumento crediticio cualquiera, poseen un régimen especial y diversificado enfocado principalmente a incentivar el “espíritu” emprendedor de los pobres, especialmente de las mujeres. El modelo surge, como ya hemos dicho, en Bangladesh en el año 1983 en donde se creó el principal producto del banco llamado “préstamo básico”, pero a demás de este se crearon otros tipos de créditos para las distintas “necesidades” de los pobres, como son el “crédito vivienda”, el “crédito para la enseñanza superior”, su diversificación y especificidad llegó al máximo de su “creatividad” al proyectar un programa llamado “préstamo mendigo” enfocado a la gente que vivía en la calle. Esto da cuenta que la inclusión crediticia pensada por Yunus ha de ser un régimen total, que alcanza incluso a sectores que en ninguna circunstancia podían ser objeto de crédito debido al riesgo que implicaba su devolución. Así la indigencia es también objeto de esta propuesta financierización.

La inclusión financiera ejecuta un movimiento singular que modifica las garantías del crédito puesto que los prestamos comunes basan la seguridad de sus instrumentos en la

⁷ *Ibíd.* 241.

⁸ Yunus, *El banquero de los pobres*, 267.

⁹ Muhammad Yunus, “Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz de 2006”, pronunciado en la ciudad de Oslo el 10 de diciembre de 2016, acceso 10 de octubre de 2021, <https://ecosinfronteras.files.wordpress.com/2011/03/discurso-del-premio-nobel-de-la-paz.pdf>.

devolución, y para esto es que los bancos exigen una *prenda* o una *garantía real*. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el crédito se destina a personas que no poseen ese tipo de garantías? Es acá donde aparece la novedad del sistema de los microcréditos: el proceso de *destrucción creativa* que realiza Yunus consiste en sustituir estas garantías materiales por garantías *personales* basadas en el apoyo de un grupo de personas “responsables” que avalan al prestatario. Dada la imposibilidad de exigir un aval material o una prenda a personas que no poseen nada más que su fuerza de trabajo y sus redes de parentesco, o la pertenencia a un grupo, la garantía debe estar enfocada a rentabilizar estos espacios. Que la garantía sea “personal” quiere decir que el espacio de lo íntimo entra en el campo de la microfinanciarización, la estructura del crédito se aloja en la red intrínseca de los prestatarios y sus parentescos. El microcrédito no involucra a una sola persona, sino que se despliega en red envolviendo a la familia, los vecinos, el grupo del individuo en general, los que son integrados de forma “participativa” en el juego del crédito y la deuda. Pero la cuestión de las garantías y avales para Yunus no son una preocupación mayor, puesto que tal como lo relata en su libro:

Las personas más pobres trabajan doce horas al día. Necesitan vender y obtener ingresos para comer. ¡Quién va a tener más motivos que ellas para devolverles el dinero si necesitan pedirselo de nuevo al día siguiente para seguir viviendo! Ésa es la mejor garantía que ustedes pueden tener: su vida.¹⁰

De esta manera, para el *banquero de los pobres* no hay mayor aval que la necesidad de sobrevivencia de los pobres, y esta posibilidad de subsistir está dada por la obtención de créditos constantes; la operación que Yunus hace explícita es la relación entre crédito y sobrevivencia. De esta manera, ya no es solo la fuerza de trabajo aquello que poseen los pobres, sino que hoy a esta hay que sumarle la capacidad de endeudarse para vivir, con lo cual vida y deuda se equiparan.

La garantía crediticia en el sistema de Yunus no es necesario ya que esta es sustituida por un complejo sistema de control de las instituciones prestamistas, las ONGs, y fundaciones que intervienen en el proceso, construyendo un nuevo espacio que hospeda la capacitación y el apoyo a los proyectos de los individuos. Además de funcionar como garantía, este nuevo espacio tercerizado realiza la supervisión, el control y la vigilancia de las conductas (de pago) de los individuos. Tenemos en este nuevo escenario un doble mecanismo de seguridad del crédito: uno interno, que funciona como aval afectivo-relacional de grupo, y uno externo, que opera el control bajo la forma de la capacitación y la vigilancia, ejecutado por instancias gubernamentales de *agencias tercerizadas* como son el caso de las ONGs, fundaciones e instituciones “sin fines de lucro”; este *comando conjunto* tiene como objetivo disminuir el riesgo de la operación financiera puesta en manos de los pobres.

La adjudicación de un microcrédito se encuentra supeditado, de manera formal, a la

¹⁰ Yunus, *El banquero de los pobres*, 57.

exigencia de la capacidad de “innovación” y “emprendimiento” del prestatario; el fin mismo del crédito es el emprendimiento, para lo que se requiere la capacidad de involucrarse en la autoformación como emprendedores-empresarios. Es en este aspecto que las agencias tercerizadas cumplen la labor crucial de encargarse de la capacitación y el entrenamiento (*coaching*) de los pobres en economía, emprendimiento y finanzas. Por otro lado, estas son las encargadas de que se forme un aprendizaje en base a competencias empresariales, reforzando la introyección de una “conciencia” y una subjetividad empresarial, donde no va a ser necesario entregar conocimientos de economía, sino de lo que se trata es que los sujetos sean “formados” como una empresa.

Los microcréditos han sido pensados para ser devueltos; no es un sistema solidario, “por lo que se facilitan para proyectos productivos (sostenibles) y se precisa, por lo tanto, una persona emprendedora, que asuma riesgos y un negocio, a partir de una idea que los genere”¹¹. Emprendimiento, riesgo e innovación se convierten en los valores claves para dotar de capacidades que permitan disminuir la vulnerabilidad; para esto, se hace imprescindible rebajar al mínimo la *aversión al riesgo*, puesto que en la medida en que se ha producido una “conciencia” empresarial los riesgos dejan de ser una potencial amenaza para convertirse en una fuente de oportunidades. Solo quebrando la aversión al riesgo es que los vulnerables pueden entrar en el campo de la empresa y el bienestar.

1.3 Ritual de los microcréditos.

El éxito del programa del Grameen Bank radica en la posibilidad de obtener un crédito por cualquier persona, incluso encontrándose entre los más pobres y en la indigencia. La estrategia de Yunus no es competir con los bancos tradicionales ni adaptar el modelo crediticio a la pobreza. Los microcréditos del Grameen Bank funcionan de manera diferente puesto que Yunus advierte que el problema de los créditos tradicionales ofrecidos a los pobres está en la forma de pago que se exige, que proyecta la retribución del crédito mes a mes y por largos períodos de tiempo. La conclusión del bengalí es que para las personas que viven *al día* no resulta atractivo ni viable tener que desembolsar una suma importante de dinero de una sola vez, pues esto es lo que termina produciendo la morosidad en las cuotas de los créditos por parte de los más pobres. Considerando que los más necesitados viven una economía diaria, Yunus se propuso hacer algo completamente distinto de lo que hacían los bancos tradicionales:

Para superar la barrera psicológica que suponía renunciar a tanto dinero de golpe, opté por instaurar un programa de pagos diarios. Y para facilitar la contabilidad, decidí pedir la devolución del importe a lo largo de un año exacto. De ese modo un préstamo de 365 takas podía pagarse a razón de una taka al día en el transcurso de un año.¹²

¹¹ Fuertes y Chowdhury. “Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza”, 245.

¹² Yunus, *El banquero de los pobres*, 63.

Al ordenarse los pagos del importe prestado por el Grameen Bank de manera diaria, se aseguraba que el dinero devuelto no significaría un “trauma” para la economía de los prestatarios. Este cambio de medida hace que la devolución se realice *día a día*, con lo que la deuda se acopla a la economía diaria que manejan los más pobres: la deuda se integra *como parte de la plegaria diaria*. Esta forma de pago funcionó durante los inicios del banco, pero ya que requería una logística importante se cambió por devoluciones semanales, lo que hacía más manejables las cuentas de los prestatarios por parte del banco.

Pero no es solo esta forma de devolución lo que hace especial la política de préstamos del Grameen Bank, también lo es el modo en el que se accede al sistema. La *iniciación* de un microcrédito en el Grameen Bank se hace a partir de un mecanismo complejo, como lo explica el mismo Yunus:

Para obtener el reconocimiento del banco, las 5 prestatarias potenciales del grupo tienen que personarse en el banco, pasar al menos 7 días de formación sobre nuestras políticas y demostrar que han comprendido esas políticas en un examen oral impartido por un alto responsable de la entidad....la noche previa a su examen, las aspirantes a prestatarias suelen ponerse tan nerviosas que acuden a algún santuario a encender una vela a su santo y a rezar a Alá para que las ayuden. Saben que si suspenden no se habrán decepcionado a sí mismas, sino también a las demás componentes de su grupo. En caso de suspender “el empleado del banco enviará a todos los miembros del grupo a estudiar más y las compañeras de la suspendida le reprenderán y le dirán “por el amor de dios ni esto sabes hacer bien, no te has arruinado solo a ti misma, sino también a nosotras” “en nuestro programa de microcréditos solo queremos a personas pioneras que sean ambiciosas y valerosas, esas son las que salen adelante.”¹³

Cuatro elementos podemos destacar del ingreso de las personas al banco de los pobres: en primer lugar, se advierte un sentido profundamente disciplinario de la capacitación, un rigor que se aplica como *iniciación* desde la adquisición y entrenamiento respecto a competencias económicas mínimas. En segundo lugar, existe un componente evaluativo fundamental que se aplica en la decisión de otorgar o no el crédito por parte del prestamista; el grupo no es solo un aval, sino que participa como ejecutor de la sanción moral que concurre en caso de que alguien no cumpla con los requisitos necesarios. En tercer lugar, se introduce en los participantes uno de los valores fundamentales del capitalismo de manejo del riesgo, como es la *ambición*. En cuarto lugar, el proceso adquiere una dimensión *ritual por la financiarización*.

Este modelo más que destruir la función ritual de los grupos enfrentados al capitalismo, la profundiza. El poder simbólico de la iniciación, la capacitación, el emprendimiento y la evaluación determinan la integración a la *comunidad del crédito*, reforzándose una relación sincrética entre la práctica religiosa y el capitalismo financiero. Instituir el *ritual financiero* hace que los sujetos no sean simplemente pasivos al acto del crédito, por el contrario, los hace

¹³ *Ibíd.* 65.

participes de él. La deuda no establece el vínculo solo con la entidad financiera, liga el préstamo con la *comunidad* (el grupo de prestatarios del que se participa). El ritual financiero hace valer aspectos profundos de la cultura bangladesí: uno de ellos es el honor ante los demás, en el que fallar un pago no es una afrenta al banco, sino que es una herida a sí mismo y una falta a los otros miembros de la *comunidad crediticia* que no se puede soslayar. De esta manera, se consigue una alta tasa en la devolución de los microcréditos, lo que es visto de manera positiva por Naciones Unidas para quien “esto es atribuible a estructuras participantes oficiosas que crean una atmósfera en la cual los deudores respetan sus obligaciones”¹⁴.

El dispositivo de integración del microcrédito resulta novedoso porque produce una atmósfera en que se desenvuelve una práctica aparentemente participativa que involucra a la familia y vecinos, se acompaña de componentes rituales y afectivos cuyo objetivo son principalmente las mujeres. Todos estos factores se conjugan con el fin de poder generar las garantías de devolución del crédito: la consideración de estas variables generan el principio de confianza que permite prestar dinero a los más pobres, aplacando el riesgo de la inversión de capitales en aquellos que no tienen nada. De ahí que la organización sea un aspecto primordial del Grameen Bank al igual que lo es para las Naciones Unidas:

Los prestatarios se organizan en grupos, lo que reduce el riesgo de incumplimiento de los pagos. Estos son también mecanismos eficaces por medio de los cuales se puede difundir información valiosa sobre métodos para mejorar la salud y acerca de los derechos jurídicos, el saneamiento y otras cuestiones de interés para los pobres. Numerosos programas de microcrédito están orientados en primer lugar hacia uno de los grupos más vulnerables de la sociedad: las mujeres que viven en hogares que poseen pocos bienes o no los tienen. Muchos estudios han llegado a la conclusión de que estos programas, al ofrecer oportunidades para el empleo por cuenta propia, han mejorado considerablemente la seguridad, la autonomía, la confianza en las propias fuerzas y la condición dentro del hogar de la mujer.¹⁵

El ritual financiero requiere de la aceptación y la disposición hacia los valores de la empresa; una vez que esta se ha interiorizado, el crédito aparece como una herramienta omnipresente y de fácil alcance para cualquier persona que se encuentre inserto en la comunidad de la deuda,

Si una inundación o una hambruna diezman un pueblo y aniquila los cultivos o los animales de las prestatarias, les prestamos de inmediato más dinero para que empiecen desde cero. Jamás anulamos los prestamos anteriores, sino que los convertimos en préstamos a muy largo plazo y procuramos que el prestatario los pague gradualmente y en cuotas reducidas. En el caso extremo de que muera un prestatario, pagamos tan pronto como podemos a las familias de la persona fallecida con fondos procedentes del fondo central de emergencia (un seguro de vida para los prestatarios). A continuación pedimos al grupo o al centro correspondiente que adopte a un nuevo quinto miembro procedente

¹⁴ N. U., “Informe del Secretario General de las Naciones Unidas. Función del microcrédito en la erradicación de la pobreza. Observancia del Primer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (1997-2006)”, 10 de agosto de 1998, acceso 10 de octubre de 2021, <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/53/223>.

¹⁵ *Ibid.* 8.

de esa misma familia.¹⁶

El préstamo desde esta dimensión social se piensa como una cadena permanente y de larga duración: la deuda jamás es condonada, ni si quiera se acaba con la muerte; la deuda siempre debe ser pagada. La muerte no borra la condición de deudor, la perpetúa. En caso de acontecer, la deuda no solo es transferida a la familia, sino que impone la obligatoriedad de que la función que el individuo cumplía dentro del grupo debe ser suplida por un integrante de la familia, es decir, la deuda vincula a los muertos con los vivos.

1.4 Microcréditos y Estado.

El programa de los microcréditos toma distancia de la caridad y en particular de todo modelo de ayuda social estatal. La opinión de Yunus se resume de la siguiente manera:

Creo que el Estado, tal y como lo conocemos, debería retirarse de la mayoría de los ámbitos, excepto de los relacionados con la imposición del cumplimiento de la ley, el sistema judicial, la defensa nacional y la política exterior y dejar que el sector privado (un sector privado grameenizado impulsado por una conciencia social) se ocupe de todas sus funciones.¹⁷

Desde su posición antiestatal, Yunus hace visible la posición neoliberal que tiene el programa de los microcréditos en donde el Estado debe restringirse solamente a una función de control policial y militar; el Estado, en este sentido, tiene como función administrar la guerra, puesto que en todos los otros aspectos ha de primar una visión privatizadora de lo social o de *grameenización social*, que contempla la financiarización y la capitalización individual para todos los niveles que organizan la vida social, como son lo educativo, lo sanitario, las pensiones, etc.

Grameen es partidario de un menor papel del Estado hasta el punto, incluso, de propugnar el papel más reducido posible y viable, apoya el libre mercado y potencia la creación institucional de empresa privada, o sea que, en este sentido, debe ser de extrema derecha. Pero Grameen está también comprometido con objetivos de índole social: eliminar la pobreza y proporcionar educación, sanidad y oportunidades de empleo para las personas pobres, lograr la igualdad de género ofreciendo mas oportunidades a la mujer; garantizar el bienestar de las personas mayores. El sueño de Grameen es un mundo sin pobreza y sin subsidios sociales.¹⁸

La privatización de lo social debe procurar la desistencia estatal respecto del problema social. Estas ideas son claramente acordes con la propuesta neoliberal, en palabras de Yunus:

Si empezáramos a ver en todo ser humano, incluso en aquel que mendiga descalzo por la calle, a un emprendedor potencial, podríamos construir un sistema económico que permitiría que todo hombre o mujer explotase su propio potencial económico. El viejo muro entre empresarios y trabajadores desaparecería. Convertirse en lo uno o en lo otro pasaría a ser una cuestión de elección personal.¹⁹

¹⁶ Yunus, *El banquero de los pobres*, 128, 129.

¹⁷ *Ibíd.* 185.

¹⁸ *Ibíd.* 190.

¹⁹ *Ibíd.* 188.

Parafraseando a Foucault, hay *discursos de verdad* y *discursos que dan risa*; aquí la verdad neoliberal se muestra en su ridiculez, escondiendo en sus simplones enunciados el horror de la miseria que oculta y produce. El ser humano se define aquí desde su potencial como emprendedor, la empresa se convierte en un valor universal, el emprendimiento ya no es cosa de “ricos empresarios”, sino que se ofrece como posibilidad para todas las personas, incluso para los más pobres. El emprendimiento como valor universal más que una respuesta económica se transforma en una *forma de ser*, al igual que lo propusiera Richard Cantillon en el siglo XVIII, quien reconocía en ladrones y mendigos la naturaleza emprendedora humana, enunciado que va a repetir a finales del siglo XX el economista Gary Becker. Con esta operación se pretende disolver toda diferencia de clases: de esta manera, la pertenencia a la “clase de los pobres” para Yunus, más que una condición estructural resulta ser una “*opción*”. Pero la gran maniobra que ejecuta el bengalí es la de llevar al nivel más bajo de la población las posiciones neoliberales, esto quiere decir, llevarla al nivel del “*mendigo de pies descalzos*”, lo que se conoce como “capitalismo de pobres”²⁰ o “capitalismo descalzo”, lo que se logra a partir de la producción de una subjetividad del emprendedor, donde la lógica de la empresa y las finanzas comienzan a copar el espacio de lo social.

El crédito para Yunus es un acto creador, es el centro de la producción de poder económico, y en la medida que se dispone como una opción para “todos” va a producir un poder social; esta posición lo lleva a plantear que “[si] los economistas llegaran a comprender las poderosas implicancias socioeconómicas del crédito, reconocerían la necesidad de proveerlo como un derecho humano más”²¹. Cuando se alude a la *grameenización* no se hace referencia a un banco cualquiera, tampoco a una propuesta económica, se trata de la puesta en marcha de una racionalidad de gobierno en que el individuo está puesto frente al crédito y al emprendimiento, entendido este último como una “condición natural” del ser humano. De esta relación se desprende el nuevo *orden (management) de lo social neoliberal*. El capitalismo había demostrado permanentemente problemas para incorporar una teoría consistente a la hora de hacerse cargo de lo social, del mismo modo que la explotación capitalista no se había hecho cargo de la pobreza producto de la industrialización y el desarrollo que afectaba a la población -salvo en los momentos en que se veía afectada la fuerza de trabajo- centrándose únicamente en la producción de riquezas. El neoliberalismo va a intentar corregir esta impericia del capitalismo liberal integrando lo social llevando al extremo los postulados liberales, lo que es una verdadera mutación de su acción. Dicho directamente: el neoliberalismo se hace cargo de lo social haciendo pagar a los individuos el costo humano del desarrollo.

El neoliberalismo se constituye como una máquina de producción de lo social a partir de

²⁰ Bateman, “La Era de las Microfinanzas”, 5.

²¹ *Ibíd.* 140.

la interiorización de una conciencia empresarial individual, tejiendo un complejo entramado que es interiorizado por un proceso de subjetivación del que aún no somos lo suficientemente conscientes. Para promover este cambio de lo social, el neoliberalismo -del que Yunus es parte- debe romper con la idea de *laissez-faire*, lo que se logra con una gran intervención:

Grameen no cree en el *laissez-faire*, sino por el contrario en la intervención social sin que el Estado se implique en la gestión de empresas o en la provisión de servicios. La intervención social que proponemos debe derivarse de paquetes concretos de políticas que alienten a las empresas a moverse en las direcciones deseadas por la sociedad. Debe proporcionar además incentivos para que las empresas impulsadas por la conciencia social fomenten también el espíritu competitivo, la fuerza del propio sector económico impulsado por la conciencia social, todas estas características situarían al Grameen Bank a la izquierda política.²²

La grameenización neoliberal es un dispositivo de intervención total de lo social que se aleja del *dejar hacer* y que, además, remueve cualquier planificación estatal obligando al Estado a *desistir* respecto a la intervención social. El neoliberalismo corresponde a una mutación de lo social trastocando el mecanismo de intervención que por décadas se encontraba en manos del Estado, transfiriéndolo hoy al mercado y a las finanzas. Michel Foucault en su curso en el Collège de France durante 1978-1979, publicado como *Nacimiento de la Biopolítica*, se percata de esta actitud neoliberal que se encontraba definida en su génesis por varios de los escritos presentados en el denominado “Coloquio Walter Lippman”²³, lugar en el que se sientan las bases de la nueva política neoliberal “bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente”²⁴. Esta nueva actitud desacraliza la intervención ampliando su rango de acción: la cuestión no está en “qué intervenir”, sino en “cómo intervenir”. Esta diferencia es lo que constituye, en palabras de Foucault, “el estilo gubernamental” del neoliberalismo que se realiza al presentarse al mercado de modo inclusivo, integrando a las poblaciones que históricamente habían quedado fuera del sistema financiero y proponiendo una nueva relación al riesgo para los pobres a través de la construcción del ser emprendedor y una política individual privatizada que responde a los riesgos.

El neoliberalismo de Yunus, como ejemplo de la nueva razón neoliberal de gobierno, hace coincidir el enfoque liberal de las capacidades y de la vulnerabilidad con el programa de microfinanzas: el elemento común que produce el vínculo está dado en el cambio de enunciado desde la pregunta por el “qué se puede hacer por los pobres” hacia un “qué pueden hacer los pobres por ellos mismos”. Lo primero que debemos destacar aquí es que nos encontramos frente

²² *Ibíd.* 191.

²³ El Coloquio Walter Lippmann se realizó en París en el año 1938, fue organizado por Louis Rougier el cual tuvo como objetivo discusión del libro *The Good Society* publicado en 1937 por el periodista Walter Lippman (de ahí su nombre), en el que se planteaba una crítica al liberalismo de Adam Smith desde una posición exacerbada del liberalismo. De este coloquio participaron Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Walter Lippmann, Louis Rougier, Wilhelm Röpke, entre otros.

²⁴ Foucault. *Nacimiento de la Biopolítica*, 158.

una política que tiene por objeto negar la caridad y especialmente eliminar toda política de ayuda social impulsada por el “estado de bienestar”. En este sentido, lo que hace el neoliberalismo es invertirlas, ya que, si bien la idea de responsabilidad sobre las condiciones de existencia habían sido planteadas tempranamente por los liberales del siglo XVIII, como vimos en la Segunda Parte de esta investigación, lo novedoso es que la responsabilidad individual y las condiciones privadas que adquiere la práctica de lo social va a generar una propuesta inversa a la “ayuda”. El pobre no debe recibir nada por ser pobre, por el contrario, debe pagar por su pobreza. Este pago no se hará solo con la fuerza de trabajo en la fábrica, ni tampoco con el encierro, ya que el neoliberalismo hace que los pobres deban pagar una deuda con intereses.

Convertir al pobre en deudor significa que el pobre deja de ser un desposeído, o un simple abandonado, ya que el deudor al estar *al debe* posee algo, al ser sujeto de crédito es integrado diferenciadamente al ámbito económico-social, es así como llegamos a la diferencia de fondo entre el vulnerable y pobre, la que radica en que el vulnerable posee la *capacidad de endeudarse*. Lo social se encuentra privatizado, el vulnerable debe *pagar por ser pobre*, lo que no es una abstracción ya que se presenta concretamente, por ejemplo, en el pago de la salud, la educación, la vivienda. El vulnerable al no poseer un capital previo debe acceder al crédito y pagar con intereses por derechos sociales que han pasado a ser “bienes de consumo”. Esto hace que la categoría de pobreza quede más o menos suspendida en un plano homogéneo y vacío. La pobreza pierde su radicalidad como oposición, negación y lucha, en donde el pobre integrado a la clase difusa del emprendedor deja de ser pobre y se transforma, como decíamos, en un vulnerable. De esta manera el que tiene ya no da, puesto que quien no tiene debe endeudarse para invertir en su existencia; la vida vulnerable se paga en cuotas y con intereses.

1.5 Integración Financiera.

La inserción de los microcréditos como principal arma en el combate contra la pobreza y la vulnerabilidad, tiene como primer objetivo acabar con lo que se ha llamado la “exclusión financiera”. En el artículo *Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza* de Ana Fuertes y Nazrul I Chowdhury, los autores van a poner atención en

[La] condición que presentan determinados individuos o colectivos desfavorecidos, para los que su situación económica o social les genera una incapacidad o dificultad para poder acceder a la adquisición y contratación de los productos y servicios comercializados por los diferentes intermediarios financieros.²⁵

Las microfinanzas, cuya herramienta principal son los microcréditos, fueron difundidos principalmente en los países más pobres del mundo como estrategia para el combate de la pobreza y la vulnerabilidad desde los años 1990 hasta ahora. Su objetivo es *positivo-inclusivo*, y busca

²⁵ Fuertes y Chowdhury, “Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza”, 238.

integrar a aquellas personas que por sus condiciones de vida estaban excluidas del sistema financiero, y, por lo mismo, del capitalismo formal. Este plan de inclusión económica busca ampliar la accesibilidad al crédito que estaba reservado para los empresarios, la “clase media”, los propietarios y comerciantes. Tal como sostienen Fuertes y Chowdhuri, “en el mundo desarrollado los sistemas financieros funcionan sin que nosotros nos percatemos de ellos [...]el mundo financiero forma parte de nuestra vida cotidiana”²⁶: el pago con tarjetas de crédito, la compra *on-line*, la planificación de un viaje, el conocimiento del valor de las divisas extranjeras como el Euro y el Dólar, dan cuenta de esta relación -la mayoría de las veces invisible- que tenemos cotidianamente con las finanzas. Tanto la economía como la filosofía liberal van a coincidir en impulsar un modelo de *financiarización universal* que incluya a toda la población.

Para los autores del artículo antes citado, la actual participación en el sistema financiero de una parte reducida de la población, restringida sobre todo a los habitantes del denominado primer mundo²⁷, forma una política parcial y segmentada en donde solo algunos acceden a los “beneficios” del capitalismo actual. La universalización financiera contiene en sí la falsa promesa de erradicación de la pobreza y la vulnerabilidad al proponer la creación de un modelo que se piensa, por una parte, *extensivo* como financiarización total a escala planetaria, y, por otra parte, *intensivo* por medio de la bancarización de los sujetos vulnerables. El sustento “empírico” que ponen los autores del texto es que “en este tipo de economías las personas excluidas financieramente no tienen cuentas corrientes, ni seguros de ningún tipo”²⁸. La ausencia de relación con las finanzas de los sectores vulnerables es lo que para la política social liberal impide a los individuos generar activos de capital y diversificar las fuentes de subsistencia de los más pobres. La financiarización permitiría dotar a los más pobres de las seguridades de los productos bancarios otorgan para aminorar la vulnerabilidad de la población.

Con esto no solo se tiene en cuenta las *funciones*, sino que además busca proveer a los individuos del capital humano y las capacidades necesarias para hacer frente a los riesgos del capitalismo, permitiendo aprovechar las oportunidades y seguridades que ofrece el sistema financiero del que los más pobres no habían sido partícipes. La idea es que los pobres, al ser incluidos al interior de las finanzas, puedan optar por *un estilo de vida que sea razonable elegir* (como plantea el enfoque de las capacidades) dentro del modo de vida que ofrece el capital.

No pensamos que esta descripción es la megalomanía de banqueros y economistas *neoliberales* sin escrúpulos que quieren aprovecharse de los más necesitados, puesto que estamos

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ La división entre primer y tercer mundo no es solo geopolítica, si bien las distancias entre el primer y el tercer mundo existen, podemos darnos cuenta que, tanto primer como tercer mundo son muchas veces concomitantes, es así como al dar vuelta en una esquina podemos pasar de un mundo a otro, lo que no significa que se pueda acceder al primer mundo cuando se quiera, ya que aunque estén a la *vuelta de la esquina* esto ha significado la proliferación de los muros y *check points*.

²⁸ *Ibíd.* 239.

ante un plan global diseñado y dirigido específicamente a los sectores vulnerables de la población que ha sido puesto en marcha en una gran cantidad de países bajo la coordinación de los más importantes organismos internacionales. En este plano de cosas, las Naciones Unidas en la Asamblea General del año 2004 va a consignar la importancia de la financiarización de los pobres:

Reconociendo la necesidad de crear sectores financieros inclusivos para facilitar el acceso al microcrédito y a la microfinanciación a las personas que viven en la pobreza, especialmente las mujeres, con el fin de que puedan organizar microempresas para generar empleo y contribuir a su propia potenciación y mejorar su capacidad para aumentar sus ingresos, acumular capital y mitigar la vulnerabilidad en épocas de crisis.²⁹

El propio Kofi Annan en su mensaje del lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito plantea el cambio de estrategia sobre la pobreza y la vulnerabilidad destacando sus beneficios, confirmando de esta manera que “la microfinanciación no es caridad. Es una forma de hacer extensivos a los hogares de bajos ingresos los mismos derechos y servicios accesibles a todos los demás”³⁰, abriéndose la era de lo social que tiene como componentes más importantes la vulnerabilidad, la responsabilización y la financiarización.

1.6 Los microcréditos y las organizaciones de control global.

Como hemos revisado, la vulnerabilidad es el concepto nuclear en que se juega la exposición/tratamiento ante riesgos/oportunidades; es desde esta categoría *neutral* que se diagraman los diversos índices que van a taxonomizar la condición en las que se encuentran los individuos y hogares. El alcance global de la intervención neoliberal no se logró solo con la declaración y las definiciones en el ámbito teórico, sino que se requirió de la construcción de una potente estructura que combinó instrumentos financieros específicos para las poblaciones vulnerables. Y junto a ella, de una estrategia de subjetivación profunda que permite aceptar, desear y producir una movilización general de los individuos por medio de esta intervención del capital que se produjo desde la auto consideración del sujeto como *emprendedor*, cuya estrategia de impulso y control se da a través de los instrumentos microfinancieros de reconocimiento conjunto.

El plan de microcréditos no solo se circunscribe a Bangladesh o a la India como habitualmente suele pensarse, en menos de 15 años después de la creación del Grameen Bank el modelo de la microfinanciación ya se había consolidado en una gran cantidad de países pobres. En 1997 se organizó en la ciudad de Washington la Primera Cumbre Mundial del Microcrédito a la que asistieron más de 2900 personas representando a 137 países; con este evento se dio el puntapié inicial para la mundialización de la estrategia de los microcréditos. En dicha cumbre los

²⁹ N. U., “Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de diciembre de 2004. 59/246: La función del microcrédito y la microfinanciación en la erradicación de la pobreza” (2005), 1, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2005/3755.pdf>

³⁰ Annan, “Lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito”.

asistentes acordaron la ambiciosa misión de iniciar una campaña mundial del microcrédito para alcanzar los “100 millones de familias más pobres del mundo, en particular a las mujeres de esas familias, y lograr que para el año 2005 tengan acceso al crédito para trabajar por cuenta propia y a otros servicios financieros y empresariales”³¹.

En un inicio el Banco Mundial se mostró reticente a los microcréditos por el riesgo que representaban para los financistas de las operaciones, sin embargo el apoyo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la seguridad en la devolución de los préstamos por parte de personas de países pobres, y, por supuesto, la enorme cantidad de dinero en juego, hicieron que el Banco Mundial no solo se involucrara en el proyecto sino que tomara las riendas de la iniciativa en la promoción, gestión y supervisión de las microfinanzas para el combate de la pobreza. El programa mundial de los microcréditos va a quedar en manos del Grupo del Banco Mundial³², integrándolo, además, al Grupo Consultivo de Ayuda a la Población más Pobre (CGAP) cuyo fin es la promoción de la inclusión financiera³³. El CGAP es la bisagra que permite la articulación entre la ONU y el Banco Mundial en el tema de las microfinanzas:

Una de las razones por la que los miembros iniciales del Grupo Consultivo de Ayuda a la Población más Pobre decidió establecer la secretaría en el Banco Mundial fue la de fortalecer la creciente cartera de micropréstamos del Banco. El Grupo Consultivo espera que el Banco desempeñe un papel decisivo al colaborar con los gobiernos para crear un medio ambiente comercial habilitante para las instituciones de microfinanciación e instaurar vínculos entre el marco macroeconómico general y la microfinanciación. El Grupo Consultivo ha formado alianzas con entidades del Banco Mundial involucradas en la microfinanciación, incluso el Programa de Servicios Bancarios al alcance de los pobres, el Programa de investigación para África y el Grupo Temático sobre Microfinanciamiento Rural y las PYME. Las tareas en colaboración de las alianzas han rendido fruto en todos los casos, como la Guía Práctica de la Microfinanciación y los estudios de casos de instituciones de microfinanciación.³⁴

Ya desde 1997 el Banco Mundial había realizado proyectos en 19 países pobres, de los cuales 13 tenían los más bajos índices de ingresos de África: “en casi todos los casos el Grupo Consultivo participó desde las primeras etapas, examinando la selección de los intermediarios financieros, los productos y los servicios, las actividades de fortalecimiento de la capacidad y otras particularidades propias de los préstamos o créditos proyectados”³⁵. Por su parte, la Organización

³¹ N. U., “Resolución aprobada por la Asamblea General 52/194. Función del microcrédito en la erradicación de la pobreza) la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1998”, 18 de febrero de 1998, 2, 3, acceso 10 de octubre de 2021, <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/52/194>.

³² Las 5 instituciones que componen el Grupo del Banco Mundial son: el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), la Asociación Internacional de Fomento (AIF) - ambas pertenecientes al Banco Mundial- la Corporación Financiera Internacional (IFC); el Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones (MIGA), y el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI).

³³ Como se indica en el sitio web del Banco Mundial, para más véase <https://www.bancomundial.org/es/news/feature/2015/02/27/world-bank-group-forum-convenes-partners-to-explore-implications-of-latest-research-on-microcredit>.

³⁴ N. U., “Informe del Secretario General de las Naciones Unidas”, 9.

³⁵ *Ibid.* 21.

Internacional del Trabajo (OIT) también promovía el sistema de microfinanciación, aludiendo a que:

Es una herramienta potencialmente poderosa para resolver el problema del alivio de la pobreza, en especial mediante el empleo por cuenta propia y la creación de microempresas y de pequeñas empresas. En los exámenes se exhorta a las autoridades a crear un medio ambiente más favorable a la microfinanciación oficial y oficiosa, a establecer instituciones adicionales de microfinanciación, a facilitar el recurso a servicios de microfinanciación a las microempresas y pequeñas empresas y a mejorar el acceso de la mujer a estos servicios (por ejemplo, sustituyendo por otros medios la exigencia de garantías para asegurar el reembolso de los préstamos).³⁶

Comenzaba a mediados de los noventa la institucionalización y el *boom* de las microfinanzas como dispositivo de gestión y control de las poblaciones vulnerables, que venía acompañado de la modificación del trabajo por medio del incentivo al *trabajo por cuenta propia* para lo que se fomentaba la capacidad microempresaria y microeconómica de los individuos más pobres, entre ellas las mujeres, para quienes estaba dirigida con principal atención esta estrategia de inclusión en la bancarización.

Al año siguiente se celebrada la primera cumbre del microcrédito la Asamblea de Naciones Unidas y se cuadraba totalmente con los objetivos emanados de ella, declarándose explícitamente a favor de incentivar este tipo de programas en los sectores vulnerables. La ONU emitía una resolución aprobada por su Asamblea General titulada como “La función del microcrédito en la erradicación de la pobreza” -realizada en 1998- en la que en varios de sus puntos se presentaban los beneficios de la estrategia, de las que destacamos las siguientes:

6. Alienta a todos los participantes en programas de erradicación de la pobreza a que consideren la posibilidad de incorporar planes de microcrédito en sus estrategias; 7. Alienta también a esos organismos a que adopten políticas que propugnen el desarrollo de instituciones de microcrédito de manera que sea posible poner créditos y otros servicios conexos a disposición de un número mayor de personas que viven en la pobreza...10. Pide a todas las organizaciones no gubernamentales interesadas, a otros agentes de la sociedad civil y al sector privado que apoyen los planes de microcrédito y servicios conexos.³⁷

Nadie podría haber imaginado que aquello que comenzó como un “experimento” local realizado en una aldea rural cercana a la devastada ciudad de Chittagong en el año 1977 iba a movilizar y determinar veinte años después la política de la lucha contra la pobreza, obteniendo la aprobación de los más importantes líderes mundiales y contando con el apoyo de las agencias internacionales de cooperación y desarrollo a nivel mundial. Así fue como en el año 2005 se consagró como el año mundial del microcrédito, cuyo objetivo principal fue “dar impulso a los programas de

³⁶ *Ibíd.* 20.

³⁷ N.U., “Resolución aprobada por la Asamblea General 52/194”, 3.

microcrédito en todos los países, en particular en los países en desarrollo”³⁸.

El modelo de microcréditos tiene como referente al Grameen Bank, que se presenta como un modelo a seguir, pero esta no es la única iniciativa al respecto:

El Banco Grameen de Bangladesh, el más prominente entre los que han logrado éxito, alcanza ahora a más de dos millones de personas, con préstamos que totalizan más de 2.100 millones de dólares. En América Latina se conocen otros casos similares coronados por el éxito, como el Banco Solidario de Bolivia, y en menor número en África, donde el Programa de Empresas Rurales de Kenya es un buen ejemplo. También se han registrado progresos en varias economías en transición, en algunos casos con resultados contundentes. Estas instituciones no sólo han alcanzado éxito en cierto grado, también han logrado el apoyo de donantes y atraer la atención de la prensa.³⁹

El “éxito” del modelo de financiarización se podía observar simplemente en las grandes sumas de dinero comprometidas y en la gran cantidad de población pobre que adquiría los productos que las instituciones ofertaban; la gran publicidad de los microcréditos hizo que la estrategia se expandiera rápidamente por el mundo. El prestigio que gozaba el programa de combate a la vulnerabilidad fue refrendado por el Secretario General de las Naciones Unidas Kofi Annan, quien en el lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito afirmaba que “la microfinanciación ha demostrado su valor, en muchos países, como arma contra la pobreza y el hambre. La microfinanciación puede mejorar realmente la vida de la gente, especialmente la de quienes más lo necesitan”⁴⁰. El valor estratégico de los microcréditos para la ONU en el combate de la vulnerabilidad se resumen en cinco características beneficiosas fundamentales: primero, en lo reducido del monto prestado, que no supera más que algunos centenares de dólares; segundo, su devolución contempla un tiempo determinado y breve, el que por lo general no supera el año; tercero, se enfoca principalmente en la población más vulnerable, de esta población la mujer es la “principal beneficiaria” para desarrollar proyectos en zonas urbanas como rurales; cuarto, poseen una estructura administrativa fácilmente accesible, y lo más importante es que es eminentemente “participativa”; y, quinto, los efectos del microcrédito son variables dependiendo de la zona en la que se encuentre, por lo que no posee un diseño unívoco.

La capacidad de emprender e innovar son la base del programa de los microcréditos y sus más importantes destinatarias son las mujeres, no solo por la vulnerabilidad y la exclusión financiera en la que se encuentran sino por la premisa que dice que las mujeres poseen una *capacidad innata para el microemprendimiento*. De ahí que su *público objetivo* sean las mujeres pobres y excluidas del sistema financiero. El Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo de

³⁸ N.U. DESA, “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003: Vulnerabilidad Social Fuentes y Desafíos. Resolución aprobada por la Asamblea General 58/221. Programa de Acción para el Año Internacional del Microcrédito (2005, 2004)” (Nueva York: Naciones Unidas, 2003), 1, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.un.org/es/events/pastevents/microcredit/docs.html>.

³⁹ N. U., “Informe del Secretario General de las Naciones Unidas”, 6

⁴⁰ Annan, “Lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito”.

la Mujer (UNIFEM):

Reconoce como parte de su estrategia básica la necesidad de ofrecer créditos para fortalecer las instituciones femeninas a nivel de comunidad [...] A nivel mundial, el Fondo ha facilitado también el establecimiento de la Coalición Internacional sobre la Mujer y el Crédito, constituida por 32 importantes organizaciones no gubernamentales de microcrédito y comercio del mundo, con más de 200 organizaciones afiliadas.⁴¹

Con esta consideración, el Fondo ha invertido en programas que propician: a) el desarrollo de la capacidad empresarial en la mujer para crear y administrar pequeñas empresas, b) la construcción de programas crediticios en red en donde las mujeres puedan insertarse, c) la capacitación en comercio y administración financiera, y d) la vinculación entre las entidades crediticias y la banca establecida para crear una línea de crédito preferente para las mujeres *emprendedoras*, solo por nombrar algunas medidas⁴².

En este recorrido vemos tensarse un arco que atribuye, por una parte, una *inclinación natural al emprendimiento*, lo que facilita la inclusión financiera entrenando a los individuos en las capacidades necesarias para emprender, y despertando principalmente en la mujer la capacidad de negocio. Esto solo se va a lograr en la medida que se permite a las mujeres y a los más pobres que adquieran un capital material, pero sobre todo que desarrollen una capacidad humana especial como es la de emprendimiento. Esto se realiza desde una convicción que va a plantear que los microcréditos son la oportunidad para disminuir la vulnerabilidad ante los riesgos del desarrollo. De esta manera, el arco queda fijado al otro extremo en la “integración” de los pobres al modelo empresarial.

Vemos en esta propuesta denominada como “alternativa” desplegarse los conceptos que hacen posible la concepción que hace de *sí* una empresa, que ya habíamos visto emerger con Knight, Schumpeter y desarrollarse en Gary Becker y Milton Friedman, por nombrar algunos. El pensamiento neoliberal bajo este precepto de humano-empresa:

Considera a una parte de la humanidad incapaz de integrarse en el mercado, más inútiles porque no son productoras de un valor agregado y no son consumidoras [...] Por el contrario, hay que ayudar a los pobres e integrarse en el mercado, ya sea haciéndolos capaces de vender su fuerza de trabajo, ya sea transformándolos en pequeños empresarios (capitalistas descalzos) lo que explica, entre otras cosas, la importancia que se da al microcrédito integrado al sistema bancario.⁴³

Junto con la producción de la subjetividad neoliberal a gran escala, auspiciada por los organismos internacionales y por la mayoría de los gobiernos locales, se comienza a configurar

⁴¹ N. U., “Informe del Secretario General de las Naciones Unidas”, 19.

⁴² *Ibid.* 17-20.

⁴³ François Houtart, “El sentido de la “lucha contra la pobreza” para el neoliberalismo”, en *El perfil social del desarrollo. Situación y perspectiva contra la pobreza mundial en 2007*, ed. por Icaria (España: Icaria, 2007), 128.

este *capitalismo descalzo, capitalismo de pobres, o neoliberalismo desde abajo*⁴⁴.

A la par -y de manera concatenada- que se desarrollaba el enfoque de la vulnerabilidad de Chambers y Moser y se consolidaba el *índice de desarrollo humano* de Amartya Sen acogido por el PNUD, se promocionaba en el mundo la herramienta de las microfinanzas cuya promesa era la disminución de la vulnerabilidad al proponer la adquisición de capacidades que repercutirían en la adquisición de activos de capital de los sujetos vulnerables convertidos en empresarios. La puesta en marcha de esta maquinaria se va a hacer en varios niveles: uno es produciendo un ideario de desarrollo humano extensivo a nivel mundial; otro nivel funciona como modo de intensificación de la identificación de los sujetos y las poblaciones necesitadas, además del estrato que contempla la extracción del saber de las poblaciones a escala micro social operado por el indicador de vulnerabilidad. Con estos instrumentos se hizo posible la inserción del dispositivo de los microcréditos en términos generales, pero atendiendo e interviniendo en las necesidades microeconómicas de las grandes empresas y agencias que van a tomar el control de lo social.

2 Los microcréditos como producción de vulnerabilidad.

2.1 Microcrédito y captura.

La *inclusión financiera* realizada a través de los microcréditos es la pieza que permite el anclaje del emprendedor con las nociones de vulnerabilidad y riesgo; sin esta herramienta el gobierno social neoliberal quedaría flotando en el vacío. Las microfinanzas, pese a la desconfianza inicial que mantuvieron los organismos internacionales del mando capitalista, gozan hoy de un importante prestigio a nivel mundial en el combate de la pobreza. La enorme publicidad en los medios de comunicación, la difusión de sus beneficios en los foros internacionales, la adhesión de países desarrollados que se traduce en un importante financiamiento del sistema, el apoyo de importantes personalidades políticas mundiales, además de la aceptación y la divulgación de importantes instituciones de investigación, al igual que las más importantes facultades universitarias de economía y departamentos de estudio social, han contribuido enormemente a su expansión, prestigio y propagación. Sin embargo, el estudio crítico de los conceptos que hacen posible las microfinanzas, al igual que los resultados de su práctica política y social concreta, distan de ser alentadores.

La vulnerabilidad, como ya hemos visto, es uno de los más importantes indicadores biopolíticos, y como tal contribuye a la diagramación del modo de vida capitalista utilizando la

⁴⁴ Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, (Madrid: Traficantes de Sueños, 2015), 17, 23.

consigna de la *inclusión financiera*. Esta última ejerce un control sobre la población desde dos aspectos importantes: por un lado, permite el ingreso masivo al sistema de crédito de los más pobres de manera expedita; y por otro, establece una forma crediticia que se actualiza a cada momento, transformando a los individuos vulnerables en deudores permanentes. Gilles Deleuze ya lo anunciaba en su *Posdata sobre las sociedades de control*: “es la prisión la que sirve de modelo analógico: la heroína de Europa 51 puede exclamar, cuando ve a unos obreros: “creí ver a unos condenados...”⁴⁵. Es en el mismo texto, un par de líneas más adelante que se va a sentenciar esta analogía, cuando Deleuze afirma que el hombre actual “el hombre ya no está encerrado sino endeudado”⁴⁶. Podemos diferir acerca del papel que Deleuze le otorga a la prisión en este texto, la que sería reemplazada por el dispositivo de la deuda, puesto que a nuestro juicio la función de la deuda más que efectuar el relevo de la prisión se complementa con esta. Ahora bien, marcada esta diferencia sutil, resulta imposible no coincidir con Deleuze en la importancia que en el capitalismo contemporáneo ha adquirido la deuda. Continuando con la analogía penitenciaria, y teniendo en cuenta la actualización constante que exige el crédito, es posible pensar que la deuda sea una especie de cadena perpetua para los más pobres, tal como lo plantea Maurizio Lazzarato en el libro *La fábrica del hombre endeudado*.

El sistema de *inclusión financiera* tiene como objetivo el despliegue de la deuda que mueve no solo la economía global, sino que, sobre todo, moviliza la subjetividad estableciendo una relación con lo social de nuevo orden. *La empresa, la capitalización individual, el management, la accountability, la responsabilidad individual* son los nuevos valores que desarmen y relevan el sistema social dependiente del Estado, reemplazándolo por una política social completamente privatizada. Presenciamos como se desentraña un objetivo importante del neoliberalismo que es realizar lo que Lazzarato llama el “control de lo social”, o mejor dicho, el “asalto de lo social”⁴⁷, acorde a una misión empresarial. El reemplazo de la organización de la “seguridad social” estatal por la capacidad de agencia privada solo es posible en el momento en que se ha producido una subjetividad empresarial que es dirigida por una moral de la deuda que opera en los distintos niveles de la vida capitalizada. Considerando nuevamente la analogía carcelaria que se establece con la deuda, esta nos permite pensar que la *inclusión financiera* opera realmente como una *captura* del sujeto, desde donde se gobierna la vulnerabilidad social. “La deuda es una máquina de captura, de depredación o de punición sobre la sociedad en su conjunto”⁴⁸, pero también es un dispositivo que produce imaginario y deseo: encierra a la vez que modela y conduce las subjetividades.

⁴⁵ Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones* (Philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), Edición en PDF, 150. Acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado* (Bs. Aires: Amorrortu, 2013), 33.

⁴⁸ *Ibíd.*35.

El neoliberalismo tiene la capacidad de montar sobre un fondo de incertidumbre ciertos modos de administrar (in)seguridades a la vez que reproduce una afirmatividad del deseo capitalizado expresado en el consumo, engendrando así un potente *dispositivo de cautiverio* que, por una parte, funciona de modo negativo en cuanto *captura y atrapa*, provocando una inmovilidad y pasividad que es inducida por la violencia; y que, por otra parte, es afirmativa puesto que *cautiva y atrae*, movilizandando las formas del deseo capitalizado en la promesa de la empresa y el éxito, vehiculizado por la motivación del acto de consumir, por mecanismos de seducción que hace orbitar a los sujetos en torno al consumo. La eficacia neoliberal tiene que ver con alinear el deseo, capitalistamente entendido, por sobre las formas que se corresponden con los medios materiales para satisfacer las necesidades de consumo. Para equilibrar la asimetría entre consumo y salario se busca propiciar la financiarización de la vida en donde el crédito y la deuda son las formas de sujeción de las poblaciones, cuestión que hace posible “un sistema de enrolamiento que fija al trabajo cada vez más a su condición de heteronomía y de conversión del deseo autónomo en deseo reconstituido por la mediación financiera”⁴⁹. De esta manera, el neoliberalismo va poco a poco diagramando las condiciones siniestras que se van a materializar bajo la forma de un *cautiverio feliz*⁵⁰.

La vulnerabilidad se enmarca al interior de una práctica de subsistencia que trabaja sobre la contingencia del presente, el “crédito y [la] deuda son una promesa”⁵¹ en donde encontramos, por una parte, la promesa de pago, y, por otra, la de un bienestar por venir; es decir, establece una obligación y una posibilidad completamente entregada hacia el futuro. En este sentido, el crédito se abre a lo impredecible capitalizándolo, es “ver lo remoto como si estuviera presente y anticiparlo”⁵². El crédito, como estrategia aseguradora que pretende neutralizar el riesgo en un esquema basado en el futuro, es la gran falacia del capitalismo que proyecta gobernar por medio de la certidumbre a partir de un sentimiento de invulnerabilidad producida por el cálculo de lo incalculable, como despliegue del modo de gobierno de los sujetos. Pero en la promesa de lo

⁴⁹ Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre* (Bs. Aires: Tinta Limón, 2015), 10.

⁵⁰ “El supermercado, tal como lo plantea Renato Curcio, es el ejemplo hoy día de una nueva forma de empresa: la empresa total (Renato Curcio, 2005). Esta se acopla a la idea de institución total, desarrollada en los años sesenta por Erving Goffman, y nos permite comprender el supermercado como un espacio de cautiverio en el que se conjugan dos formas de captura: una, que se da en la explotación que realiza la empresa al trabajador desde la condición de precario y, otra, dada por la seducción del consumo. El supermercado se convierte, de esta forma, en el paradigma del cautiverio actual, compartiendo mecanismos de vigilancia, control y conducción de los individuos, con las instituciones clásicas de vigilancias como la prisión. Harun Faroki da cuenta del vínculo entre supermercado y vigilancia en su película *Imágenes de Prisión* (2003), en esta el monitoreo de los desplazamientos de los consumidores se hace similarmente al de los presos en una prisión. El supermercado como espacio de cautiverio es una potente alegoría para pensar el mercado y la violencia, sobre todo cuando en medio del estado de emergencia decretado en Chile en octubre de 2019 esta idea fue llevada al paroxismo, así varios supermercados fueron ocupados por los militares y la policía como centros de detención ilegal y de tortura. Con esto, la idea de institución total en su consumación siniestra, deja de ser un ademán de captura para hacerse real, un ejemplo concreto de esto fue el Supermercado Alvi Mayorista de la comuna de Maipú en Santiago de Chile, el que entre el 19 y el 21 de noviembre funcionó como centro de detención ilegal y como centro de tortura, consumando de manera perversa la infinita oferta del mercado”. Claudio Ibarra, Alejandra Figueroa, “Control neoliberal en Chile: Coreografías del poder”, *Crítica Penal y Poder*, n° 20 (2020), 79, 80.

⁵¹ Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 45.

⁵² *Ibid.* 52.

porvenir la deuda intenta neutralizar cualquier fuerza antagónica, la deuda produce la contención de lo disruptivo al fijar una representación calculada del futuro, oprime las fuerzas creativas de un advenir por construir, *¡la inmunización se erige como nuestra única posibilidad!* Y eso tarde o temprano lo tendremos que pagar, aquí “la deuda ejerce y organiza el poder de destrucción/creación, el poder de elección y decisión”⁵³. El futuro se encuentra subsumido bajo el régimen del cautiverio de la deuda.

La vulnerabilidad se abre al futuro, y esta racionalidad es la que provoca la necesidad de relevar el concepto de pobreza dentro de los estudios sociales, es de esta manera que anclada a la contingencia la pobreza deja ver siempre su densidad histórica. Esto explica que una de las funciones del concepto de vulnerabilidad es deshacerse de aquel peso neutralizándolo, liberando el pasado y el presente, es decir, corresponde a una condición sin causas y sin contingencia, por lo que solo le cabe abrirse al futuro capitalizado por la deuda.

2.2 Capitalismo Mundial Integrado.

De forma resumida y esquemática nos encontramos en condiciones de afirmar que la inclusión financiera por la vía de los microcréditos desafecta la ayuda social del Estado y el asistencialismo, empujando hacia la *desistencia estatal* en pro de la tercerización y la delegación de la seguridad en manos de privados, induciendo a la responsabilidad individual en la adopción de riesgos y oportunidades. Se juega aquí la producción de una *ilusión* de la inclusión bajo la pertenencia a una “clase empresarial” con lo que se pretende disolver la diferencia de clases, ya que este “empresariado” funciona como clase difusa y totalizadora. La inclusión financiera capitaliza el trabajo de las mujeres, produce la inclusión temprana de los niños al mundo del trabajo e integra la economía informal por medio del crédito capitalizando de paso las formas de sobrevivencia que se le escapaban a su organización. Por otro lado, abre un nuevo nicho a las organizaciones no gubernamentales para hacerse cargo de la gestión y el control de la financierización de los sectores vulnerables, creando nuevas agencias de prestamos y armando un entramado de supervigilancia introyectado y tercerizado que actúan sobre las operaciones microeconómicas de los más pobres, pero, además, sobre sus conductas y hábitos.

La operación de los microcréditos para muchos resulta una práctica remota propia de los países pobres, de ahí que al ser presentada como propuesta “alternativa” para el tratamiento de la vulnerabilidad -creada por un premio nobel de la paz- hace que se le conceda fácilmente la aprobación; pero una vez que observamos las bases estructurales sobre las que se soporta esta práctica se nos revelan “las microfinanzas como una forma vital de legitimar y promover el capitalismo en países en desarrollo, esencialmente “llevando el capitalismo hacia abajo, a los

⁵³ *Ibíd.* 56.

pobres”⁵⁴. El planteamiento económico social “alternativo” corresponde a la inclusión de la vulnerabilidad en las finanzas, lo que más que levantar sospechas acerca de los efectos adversos que ha tenido el capitalismo como producción de miseria cimienta el terreno de la *adaptabilidad a la miseria*. La ilusión que provoca este modelo es la de hacer pensar como “salvación” a aquello que precisamente es lo que produce las condiciones de la vulnerabilidad, base de la explotación sacrificial del capital.

Es importante para esta investigación observar desde distintos ángulos el descenso del capitalismo a las nuevas zonas de la vulnerabilidad: en este caso, nos permite identificar el proceso de territorialización de la vulnerabilidad desde lo que se ha llamado *capitalismo de los pobres*, o *neoliberalismo desde abajo*. Si el problema había sido la condición altamente excluyente del capitalismo, lo que implicaba -de manera *sui generis*- que muchos de sus problemas residían en la imposibilidad de llegar “a todos” con sus beneficios, hoy podemos atestiguar cómo la inclusión financiera al extender las formas de reproducción del capital modula una nueva versión de lo que Félix Guattari llamó a principios de 1990 *Capitalismo Mundial Integrado (CMI)*⁵⁵. En esta actualización del CMI se produce el movimiento que se vuelca sobre el interior de los agenciamientos maquínicos del capital que constituyen la vulnerabilidad social; aquí las lógicas del trabajo y la explotación, aparte de ser exacerbadas, son reafirmadas y redobladas desde el dispositivo de control que ejerce la ampliación de la deuda. Es en el proceso de integración financiera donde son llevados al máximo los procesos de explotación a través de la deuda, lo que en vez de producir la crisis del sistema (hacerlo tocar su límite), por el contrario, la crisis es neutralizada y estabilizada por el dispositivo de subjetividad empresarial, el que de paso atenúa los antagonismos, ya sea por medio del autorreconocimiento como empresario, o simplemente por la confusión que se produce en los sujetos como pertenecientes a una clase difusa.

Guattari destacó el carácter *clausurante* del CMI, que se concibe en el momento justo en que la expansión del capital ha cesado por la acción mundializadora; el capitalismo geopolítico extenuado en su expansión colonizadora, imperial, y consumada en el fin de la guerra fría, hace que el capitalismo deba replantearse su expansión, viéndose obligado a trabajar sobre “las mismas formaciones de poder retransformando las relaciones sociales y desarrollando mercados cada vez más artificiales, no sólo en el ámbito de los bienes, sino también en el de los afectos”⁵⁶. Es acá donde se realiza la reconversión *intensiva* del neoliberalismo, en el que se va a realizar el

⁵⁴ Bateman, “La Era de las Microfinanzas”, 5.

⁵⁵ La idea de CMI es desarrollada por Félix Guattari en el texto titulado “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, incluido en el libro *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial integrado y revoluciones moleculares*.

⁵⁶ Félix Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial integrado y revoluciones moleculares*. (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004), 61.

“abandono de toda una serie de categorías sociales”⁵⁷ modificando la forma del trabajo dándole el énfasis a su forma inmaterial, pero sobre todo transformando al sujeto trabajador. Esta clausura, o más bien este *ejercicio intensivo del capital*, lo percibimos “bajo las reglas neoliberales, la eficiencia en general se asegura cuando todas las organizaciones de una sociedad [según el Banco Mundial] “ganan su lugar en el mercado”⁵⁸. Es decir, cuando el mercado incluye la empresa, la tercerización y la desistencia estatal, es capaz de integrar bajo una racionalidad gubernamental privatizada a las seguridades, las que otrora gestionaba el Estado desde su lógica centralizada respondiendo por la educación, la salud, las pensiones, etc. La razón privada de lo social requiere para gobernar el despliegue de distintos agentes de contención y control, los que deben ubicarse estratégicamente sobre el territorio, labor que va a recaer en las organizaciones no gubernamentales, las instituciones microfinancieras, las fundaciones sanitarias, entre otras.

2.3 Desistencia estatal.

El modelo de seguridad basado en el asistencialismo social solo fue posible en la medida que se estableció una idea de pobreza basada en cuatro fuentes principales: 1) una línea que trazaba la diferencia entre quien era pobre y quien no, la que se fijaba por medio del salario o del consumo; 2) un esquema económico basado en la necesidad y en la carencia; 3) la conciencia de causas externas al sujeto que provocaban la pobreza; y 4) una concepción del Estado que actuaba como principal ente regulador e interventor en los problemas sociales (paternalismo). Bajo esta racionalidad el modelo asistencialista, fundado en estrategias de ayuda estatal para a la superación de la pobreza, se comienza a desestructurar en la medida en que los pilares que sostenían el concepto de pobreza fueron poco a poco siendo socavados. La socióloga argentina Verónica Gago en la reseña del libro de la economista boliviana Graciela Toro sobre los microcréditos lo enuncia de la siguiente manera: “mientras se reducía el papel del Estado, éste intervenía en la formación de las instituciones de microcrédito con el argumento de que era un modo de inclusión para sectores marginados”⁵⁹. Pero esta reducción del Estado solo fue posible en la medida que se produjo una articulación del poder intelectual neoliberal -que produce la teoría del capital humano, la rendición de cuentas, la gestión empresarial, entre otras- con el poder económico capaz de poner en práctica con alcance planetario las microfinanzas, y, por supuesto, de manera transversal resguardado por el poder de fuego policiaco, militar, narco, etc. que bajo la *doctrina del shock* hizo desaparecer cualquier resistencia a estas imposiciones. Es en esta coyuntura donde el enfoque de las capacidades y la vulnerabilidad social son (re)apropiados y llevados a su extremo neoliberal, tomando un papel preponderante en el diseño de lo social.

⁵⁷ *Ibid.* 61.

⁵⁸ Bateman, “La Era de las Microfinanzas”, 7.

⁵⁹ Verónica Gago, “La pobreza” reseña de *La pobreza un gran negocio. Un análisis crítico sobre Oeneges, microfinancieras y banca*, de Graciela Toro, *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 16, n° 36 (2011), 241, acceso 10 de octubre de 2021. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2035.

El programa general de los microcréditos se encuentra en profunda sintonía con las exigencias del Consenso de Washington y la ideología neoliberal de la escuela de Chicago, su objetivo principal es el de privatizar toda política estatal. Antonio Gómez Gil, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, en un interesante libro titulado *El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo* publicado en 2016, plantea respecto de la operación neoliberal que

De esta forma, se elimina cualquier debate sobre la redistribución, los procesos de acumulación, las políticas fiscales o sociales y el papel de la cooperación al desarrollo en el mundo, por lo que gobiernos de agencias internacionales ven desde los inicios con enorme simpatía las propuestas de Yunus al descargarles de responsabilidad en las competencias que tienen atribuidas.⁶⁰

Al desentenderse el Estado de la política social, esto permite, por una parte, redistribuir los recursos hacia las necesidades del mercado más que hacia las necesidades de las personas, lo que quiere decir que el Estado sigue presente pero que sus fines han cambiado; y por otra parte, derivado de lo anterior, es que se realiza un proceso de transferencia de la responsabilidad social que ahora le corresponde a los individuos gestionar. Como bien apunta Gómez Gil, “los pobres deberían de pagar por los costes de cualquier intervención sobre ellos y afrontar los gastos de su propia supervivencia”⁶¹. De esta forma se transparenta que las microfinanzas son una invención estratégica liberal, cuyo fin es que el mercado intervenga, controle y lucre con lo social.

Más que la producción de un modelo “altruista” pensado para la eliminación de la pobreza -como ingenuamente suele pensarse-, es un sistema tendiente al lucro de las empresas que gestionan de manera privada los derechos sociales básicos como salud, vivienda, educación, etc. De ahí que el “éxito” de los microcréditos no se encuentra en la erradicación de la pobreza sino que, con el apuntalamiento de la política neoliberal y derivada de esta, se obtiene la puesta en circulación de la seguridad de lo social al interior del mercado. Entendiendo los derechos sociales como bienes de consumo, cuestión que mueve una gran masa de capitales, lo que ha permitido el enriquecimiento de muchas instituciones y personas a costa de los vulnerables.

Con una cartera de créditos de 200 mil millones de dólares, intereses cercanos al 20% y una devolución cercana al 90%, los microcréditos son un nicho de negocios más que atractivos; de ahí que la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) y el Banco Mundial desde muy temprano se hayan alineado con esta idea, al igual que lo hizo la Reina Sofía de España, la transnacional Monsanto, el ex presidente de Estados Unidos Bill Clinton y el Manhattan Bank, siendo estos algunos de sus mayores promotores. Detrás de la estrategia de las microfinanzas se deja ver la territorialización capitalista de aspectos que en fases anteriores

⁶⁰ Carlos Gómez Gil, *El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016), 35.

⁶¹ *Ibíd.* 35.

habían quedado excluidos: por ejemplo, lo que había sido llamado *economía o actividad informal*, o las más simples estrategias de sobrevivencia de los pobres, que se movilizaban *a contracorriente* de las políticas formales y bancarizadas. Estas son integradas al proceso de rentabilización del capital, repositando al neoliberalismo en su *clausura* al subsumir dentro de sus procesos de rentabilización tanto la economía formal y legal como su opuesto, la informalidad declarada ilegal. Como dice Silvia Federici: “el Banco Mundial (BM) y otras instituciones financieras se han dado cuenta de que las relaciones sociales son cruciales, las ven como un “capital social” y las utilizan, las manipulan, las cooptan para neutralizar su potencial subversivo y domesticar los *recursos comunales*”⁶².

Esto no quiere decir, como se suele pensar, que la economía informal sea ese espacio que comporta el potencial subversivo contra el capital, ya que podemos ver ahí también una serie de prácticas explotadoras, esclavistas y mafiosas. Pero lo que se coopta en este caso es lo que va orbitando a esta economía informal, que son los medios creativos de subsistencia colectiva, las relaciones de reciprocidad, los espacios de apoyos mutuos, los afectos, etc., que son capturados, disciplinados y puestos a especular por medio de las instituciones microfinancieras. Lo que se capitaliza son *las prácticas de sobrevivencia y de reproducción de la vida*, los que, sin idealizarlos, escapan en determinados momentos a las lógicas del capital.

Estas prácticas de sobrevivencia que no se encuentran dentro de la normalización del salario y el crédito, consideradas como actos fuera de la economía formal y que reciben los apelativos técnicos de economías informales o sumergidas, y nombradas racistamente como *economías en negro* o *economías africanizadas*, son consideradas completamente ilegales; a estas debemos sumarles el trabajo doméstico y de cuidados, la mayoría de las veces invisibilizado y explotado. Estas formas otrora excluidas del proceso de reconocimiento y afirmación del capital hoy son comprendidas dentro de los procesos de microfinanciarización. Este movimiento de territorialización de lo informal lo que hace es fijarlo, supeditar y controlarlo como una economía validada en la decantación microfinanciera, siendo, como dice Gago y Caballero en su libro *Una lectura feminista de la deuda* de 2019, “*verdaderos mecanismos de colonización de la reproducción de la vida*”⁶³. Pero que se encuentren validadas no quiere decir que estén del todo legalizadas, puesto que estas economías siguen siendo perseguidas, en el momento en que se acercan a los polos legalizados de consumo, al igual que son criminalizados los sujetos pobres que realizan estas prácticas económicas. Las microfinanzas establecen de manera explícita el vínculo entre lo ilegal y lo legal. Así, economías abiertamente perseguidas como la venta ambulante, es motivada por el sistema de financiación de los microcréditos, de lo que podemos

⁶² Silvia Federici, “Crisis doméstica/reproductiva permanente”, TRAFICANTES, 2013, entrevista realizada por Marina Vishmidt. Acceso 10 de octubre de 2021, <https://traficantes.net/noticias-editorial/%E2%80%9DCrisis-domesticareproductiva-permanente%E2%80%9D-una-entrevista-con-silvia-federici>.

⁶³ Gago, Caballero, *Una lectura feminista de la deuda*, 17.

concluir que los microcréditos son una forma sutil de blanqueamiento y lavado de capitales, puesto que promociona prácticas “ilícitas” a la vez que las criminaliza.

El neoliberalismo es una forma de *gestión de ilegalismos*. Esta afirmación queda al descubierto en el proceso económico que sigue muchas veces la economía informal, en donde las mercancías circulan y son adquiridas de manera legal y el dinero de la venta ambulante es restituido al sistema como devolución del crédito; sin embargo, en esta transacción hay un “tercero excluido” que son los cuerpos de quienes llevan a cabo la operación comercial de la adquisición y venta de los productos, quienes son perseguidos, encerrados e incluso denominadas como personas “ilegales”. Coincidiendo con lo anterior, Verónica Gago nos presenta la operación de las microfinanzas en que “la producción de deuda como forma de gobierno de los pobres y de sus estrategias vitales es el modo de disciplinamiento político de formas que surgieron como alternativas frente a la crisis del mundo asalariado. A la vez que discursivamente propone la fórmula sujeto de crédito/deuda=ciudadanía”⁶⁴.

Las retóricas de la microfinanciación y el emprendimiento descansan en la construcción ideológica que el mercado (desregulado) debe regularlo todo, bajo la promesa de que el crédito producirá mejoras en las condiciones de vida, el microcrédito, como nos indica Gago, “*normaliza* que nuestro vivir sea sólo sostenible con deuda, en la clave de una *financiarización de la vida cotidiana*”⁶⁵. Bajo estas premisas, la política de cooperación y ayuda a los pobres diseñada por subsidios, bonos, etc., comienzan a ser sustituidas por una política crediticia individualizante cuya consecuencia es que son los denominados sectores vulnerables quienes deben pagar en cuotas las miserias que produce el desarrollo. La relación siniestra entre microcrédito y vulnerabilidad debe ser puesta en evidencia, en esto Silvia Federici va a ser taxativa: “el argumento del Banco Mundial de que el dinero es la fuerza creativa de la sociedad y que pedir un poco prestado te saca de la pobreza debe ser rechazado. Algunas mujeres sí que se benefician de los micropréstamos, pero estas normalmente son las que cooperan con los encargados de la supervisión del trabajo”⁶⁶. Pensar que *el crédito nos hará libres* de la vulnerabilidad es caer en la falacia de pensar que el endeudamiento nos entrega la posibilidad de la libertad liberal expresada en la capacidad de *ser y hacer*.

La idea de emprendedor simula la liberación de la obligación hacia un patrón, lo que queda de manifiesto en la consigna “yo soy mi propio jefe”. Este slogan del neoliberalismo, si bien efectivamente borra materialmente la presencia del patrón, no logra producir la emancipación de los sistemas de dominación puesto que intensifica las relaciones de subalternidad, patronazgo y servidumbre que se hacen reconocibles en dos esferas: una que

⁶⁴ Gago, “La pobreza”, 243.

⁶⁵ Gago, Caballero, *Una lectura feminista de la deuda*, 25.

⁶⁶ Silvia Federici, “Crisis doméstica/reproductiva permanente”.

introyecta en el propio individuo y su familia los roles de explotación y de explotado y que terminan haciéndose indiscernibles, llevando a la extenuación de la autoexplotación del cuerpo de los emprendedores. La pensadora y performista Boliviana María Galindo advierte este proceso de la siguiente manera:

Las microfinanzas, propagandizadas como tecnologías de democratización del crédito para los sectores populares, se revelan como una modalidad neoliberal de sobre explotación del esfuerzo y las destrezas vitales de las miles de mujeres que inventan y sostienen, día a día, múltiples formas de sobrevivencia.⁶⁷

La otra esfera tiene que ver con que los microcréditos, al redoblar la explotación, reproducen la zona de dependencia a las instituciones financieras por la deuda, cuestión que genera la descomposición del colectivo en la autoafirmación del yo-deudor. Aunque el modelo de los microcréditos se define como eminentemente participativo, esto nunca ocurre; el colectivo entendido neoliberalmente es una suma de individuos que establecen una función particular marcada por el beneficio, cumpliendo la función de aval y de vigilancia respecto a los productos financieros contratados. Ante la banca, al igual que ante un tribunal, nos encontramos solos.

El modelo de los microcréditos monta un imaginario de la pobreza en el que se afirman y ensalzan las cualidades financieras especiales que poseerían los pobres, es así como el crédito y la deuda asegurarían el acceso a la ciudadanía, la “política”, y una entrada especial de los sujetos a la moral de la deuda, ejemplo de esto es el enunciado determinista que veíamos antes en el texto de Fuertes y Chowdhury, en el que se afirmaba que *las mujeres tienen una motivación innata e intensa para prosperar*. Es desde esta afirmación, como veíamos anteriormente, que se desprende esa “capacidad innata” de las mujeres para la empresa, con lo que se le imprime una impronta capitalista a la mujer. Es este rasgo “intrínseco” el que determinaría hoy en día el acceso a la “ciudadanía” de la mujer, que es confirmado solo en la medida en que la mujer es capaz de dar el salto al emprendimiento. El ingreso a un estatus económico confirma el acceso a la ciudadanía, y con ello le asigna un rol político a la mujer que es determinando por la banca. Por otra parte, es importante señalar que si consideramos que la idea de empresaria solo permite la adquisición de un trabajo por cuenta propia permitiendo la sobrevivencia de la mujer y sus hijos, esta promesa amarrada por el crédito coarta la posibilidad de ingresar a mejores trabajos con salarios estables, reproduciendo una nueva dependencia de la mujer que esta vez no se realiza en torno al proveedor, sino que se establece como dependencia a la deuda.

Ligado a lo anterior, pero de manera general, Gómez Gil va a identificar una serie de enunciados que se han construido acerca de los pobres, resaltando distintos atributos que se encuentran afianzados en nuestro imaginario capitalista, como, por ejemplo, que “los pobres siempre pagan y son dignos de confianza” o que “los pobres pagan mejor que los ricos”⁶⁸, o que

⁶⁷ Gago, “La pobreza”, 240.

⁶⁸ Gómez Gil, *El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo*, 40, 41.

los microcréditos “en su mayor parte lo solicitan mujeres que son puntuales pagadoras”⁶⁹. Más allá de la veracidad o falsedad de estas aseveraciones, lo que se encuentra en juego aquí es una relación bidireccional que en primer lugar realiza la construcción de un “*ethos*”⁷⁰ en que la existencia del pobre se dispone al crédito, y que, al mismo tiempo es el crédito el que evalúa ese *ethos*. Karl Marx tenía plena consciencia de esta operación de la deuda: para él, “el crédito es el juicio que la economía política emite sobre la moral de un hombre”⁷¹. Esta actitud ética se muestra como una consideración profundamente discriminatoria en la construcción del sujeto pobre que “se basa en la exigencia edificada por los poderosos de que los pobres y excluidos, por el simple hecho de serlo, además de mostrar una conducta recta y honesta tienen que hacer frente de manera escrupulosa al pago de sus deudas, ya que constituye su patrimonio moral, siendo algo inherente a su pobreza”⁷².

Siguiendo la línea anterior, el poder de la deuda, como plantea David Graeber, es que “no se trata de una declaración económica: es una declaración moral”⁷³, y esta declaración moral se presenta como una de las “virtudes” de los pobres; con esto, el deber del pago se fundamenta en el poder de la moral. Al identificar la dignidad moral de la deuda con su pago, se reproduce el modo de sumisión y aceptación de la condición de pobreza. Pero, además, se instala una conciencia de que el pago debe hacerse como parte de esta obligación moral, interiorizando en el pobre valores relativos al honor, la responsabilidad y la dignidad ligados a la deuda, valores que no se les exigen a los poderosos. Hay que remarcar que estos valores morales en torno a la deuda solo valen para los pobres, puesto que, como nos indica Gago, “todos estos conceptos esconden su sobreexplotación “sin necesidad de instalar ni un patrón visible ni una fuente de trabajo para ello””⁷⁴.

Para *disponer* a la deuda a la población más pobre se requiere producir unas “*tecnologías del yo*”, un trabajo que ha de realizarse sobre el individuo por el individuo mismo que se da por la adquisición de capacidades liberales que procuran un “autogobierno” en base a valores morales que se desprenden de ideas económicas. El enfoque de las capacidades cumple el rol de capacitación y moralización para la financiarización, el crédito y la deuda, para así “generar un hombre capaz de prometer, de hacerse garante de si mismo”⁷⁵. Esto va unido a la capacidad de producirse como sujeto responsable que transmite confianza y seguridad, con este objetivo se deben orientar los comportamientos, modificar las costumbres y producir hábitos. Esta

⁶⁹ Carlos Gómez Gil, “El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo” (conferencia, Cátedra de Economía del bien común, Universitat de Valencia), acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.uv.es/catedra-economia-bien-comun/es/lista-videos-1286043289413/Recurs.html?id=1286057422600>.

⁷⁰ Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 66.

⁷¹ Karl Marx, citado por: Maurizio Lazzarato, en *La fábrica del hombre endeudado*, 67.

⁷² *Ibíd.* 41.

⁷³ David Graeber, *En deuda. Una historia alternativa de la economía* (Barcelona: Ariel, 2012), 11.

⁷⁴ Gago, “La pobreza”, 240.

⁷⁵ Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 46.

autoproducción del *sujeto capacitado* es lo que permite en el fondo disciplinar, someter, evaluar, producir, moldear y modular una subjetividad neoliberal del vulnerable.

2.4 Mortificación financiera.

La construcción de un sujeto moral de la deuda por intermedio de los microcréditos permite establecer relaciones de sumisión, dominación y explotación desde un dispositivo que prescinde de las formas habituales de control de estos aspectos puesto que no necesita de un patrón, de un trabajo formal, ni tampoco del salario. Las cosas se dan hoy como si estos conceptos se hubieran desvanecido; el capitalismo contemporáneo se constituye como un modo de *gestión de ilegalismos* en el que la responsabilidad recae sobre los sujetos pobres. El sistema de los microcréditos produce la debacle de las economías locales, pero también produce una devastación *necropolítica* y *necroeconómica* en las “comunidades” de sobrevivencia, lo que podemos denominar como un sistema de mortificación que se da en la tensión entre el mundo cultural en que viven las personas y el mundo financiero al que se accede por el microcrédito, siendo este el lugar en que se accionan distintas formas de control extendidas a los sujetos del crédito.

Lo importante es rescatar que en la operación de la deuda no existe un sistema de equilibrio, por el contrario, como lo advierte Gilles Deleuze que “Nietzsche ve en el crédito, y no en el intercambio, el arquetipo de la organización social”⁷⁶, a lo que agrega Lazzarato que: “no funciona con la base de la igualdad, sino del desequilibrio” es un “diferencial de poder” “la economía y la sociedad, comienzan por una asimetría de poder y no por el intercambio que implica y presupone la igualdad”⁷⁷.

La práctica de la inclusión financiera no es el ingreso a un sistema de igualdad, sino que a un campo completamente asimétrico en el que el deudor se encuentra siempre en relación de menoscabo respecto del acreedor. David Graeber en el libro *En deuda: una historia alternativa de la economía* describía esta relación entre deudor y acreedor de la siguiente forma: “durante miles de años los violentos han sabido convencer a sus víctimas de qué le deben algo. Como mínimo, que “le deben sus vidas”, una frase hecha, por no haberlos matado”⁷⁸. Esto nos reafirma que la deuda tiene la capacidad “de convertir la moralidad en un asunto de impersonal aritmética, y al hacerlo justificar cosas que de otra manera nos parecerían un ultraje o una obscenidad”⁷⁹. La matemática y la violencia se entrelazan en el ejercicio del cobro de la deuda: cuando la moralidad no basta para cumplir con el “compromiso”, los desahucios, embargos o un par de costillas rotas

⁷⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1968 (7^a ed.), 155. Citado por: Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 40.

⁷⁷ *Ibíd.* 40.

⁷⁸ Graeber, *En deuda*, 12.

⁷⁹ *Ibíd.* 24.

se justifican desde el cálculo monetario que pone en la balanza la deuda. Así, tanto la violencia de la deuda como la mortificación funcionan como régimen de extenuación de la vida: *trabajo porque debo la vida*, trabajo porque no quiero acabar en una zanja al costado del camino. Esto es lo que provoca una presión en el individuo por pagar la deuda a como de lugar ya que el no pago tiene consecuencias morales, además de una presión coercitiva que se ejerce desde el “grupo” al individuo. La muerte ha sido un factor importante a la hora de tematizar los microcréditos, ya sea como obligación a la hora de contratar un producto, ya sea como empuje a condiciones extremas de devolución.

Un ejemplo concreto de esto es la inclusión de los denominados seguros *post mortem* asociados a los productos de los microcréditos, convirtiéndose en una obligación que deben contraer los prestatarios⁸⁰. Estos productos tienen el objetivo de recuperar para las agencias prestamistas el dinero consignado, aun cuando en caso de la muerte de un prestatario un familiar debía tomar el puesto de la persona fallecida, tal como vimos en el caso del Grameen Bank. La necesidad del seguro *post mortem* es reforzada en países como la India y en Bangladesh por la manipulación y el aprovechamiento indolente de “la creencia de que si alguien muere sin pagar sus deudas su alma no podrá descansar en paz”⁸¹. Los microcréditos son un producto moldeable y dan cuenta del grado de adaptabilidad del capitalismo salvaje de las creencias y las culturas de cada región.

A la presión moral, cultural y religiosa que son sometidos los deudores de los microcréditos, se suma el acoso constante, las amenazas y los embargos por parte de los cobradores de las agencias bancarias. Esta presión, muchas veces insostenible por los deudores, ha provocado un aumento de suicidios atribuidos a la deuda: Gómez Gil nos dice que solo en la India en 2009 hubo 17.000 suicidios, la gran mayoría adjudicados a “suicidios por honor [lo que hizo que] el diario francés *Libération* informaba de aquello con el siguiente titular: “a los campesinos indios, les mata la deuda”⁸². En los últimos 20 años, más de 300.000 granjeros pobres de la India se han suicidado por algún tipo de deuda⁸³, lo que da cuenta del carácter *necroeconómico* que tienen las microfinanzas.

Además del suicidio, podemos referir como parte de la mortificación a la esclavitud o la servidumbre que deben asumir muchos de los deudores de países del tercer mundo quienes al verse impedidos de realizar sus pagos -con la consiguiente aplicación de altos intereses por esta postergación- se encuentran imposibilitados de poder pagar la deuda contraída, siendo obligados a trabajar en condiciones de esclavitud para pagar la deuda. Se produce un extractivismo de tipo

⁸⁰ Gómez Gil C. *El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo*, 27.

⁸¹ *Ibíd.* 44.

⁸² *Ibíd.* 77.

⁸³ “Las deudas conducen al suicidio a más de 300.000 campesina/os en India entre 1995 y 2015”, *Femenino Rural*, 8 de agosto de 2017, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.femeninorural.com/?p=558>

sacrificial en que estos trabajadores nutren las fábricas de ladrillos, las construcciones, fábricas tecnológicas y los campos de Pakistán, Tailandia o Sri Lanka, por nombrar algunos países. El impacto de los microcréditos conlleva ribetes dramáticos, tal y como podemos ver en el testimonio de Ranjhan, recogido por ONG australiana Walk Free Foundation, que cita Gómez Gil: “pedí prestados entre 40.000 y 50.000 rupias (entre 300 y 400 euros) para pagar la comida de mis hijos. Nunca voy a poder pagar ese dinero antes de morir. Mi deuda morirá conmigo”⁸⁴.

Las instituciones microfinancieras actúan por medio de un ejercicio del poder que toma en sus manos la vida y la muerte de los deudores: el crédito permite la sobrevivencia, pero es la deuda la que empuja, arroja o *abandona* a la muerte de los deudores, por lo que más que corresponder a una biopolítica se trata, como ya hemos enunciado, de una necropolítica de la deuda.

Michel Foucault introdujo el concepto de *tanatopolítica* para caracterizar el poder de muerte que se encontraba circunscrito eminentemente al plano de la decisión y a la efectucción del poder soberano, con lo cual se asocia a un ejercicio negativo del poder; por lo anterior, muchas veces se piensa erróneamente que la biopolítica, como gestión de la vida, suple la posibilidad de la muerte, lo que no es así, ya que como menciona Foucault en la *Voluntad de saber*, la biopolítica hace vivir, además, de “*rechazar hacia la muerte*”⁸⁵, explicando así el régimen de muerte que se realiza en “pro” de ciertas vidas. La *necropolítica*⁸⁶, de manera distinta, como lo plantea el filósofo Achille Mbembe, permite explicar el ejercicio del poder enfatizando su poder de muerte, presentándola como la forma brutal por la que el capitalismo contemporáneo lleva a cabo sus formas de intervención y de gestión en su gestión de la población excedente para sus fines, es así como aquellas vidas desechadas por el capitalismo quedan expuestas a diversos dispositivos de violencia y muerte que se aplican sobre estos cuerpos. Esta población residual debe ser administradas y gestionada en distintos espacios y por distintos dispositivos, de esta manera el campo de concentración se ha expandido a otras zonas de la vida social como el campo agrario, la fábrica o el campo de refugiados, por nombrar a algunos. La mortificación por la deuda, entendida de esta manera, es un dispositivo necropolítico en donde vida y muerte se entrelazan para administrar y someter los cuerpos atados a la microfinanciarización.

2.5 Colonialismo microfinanciero.

Como ya hemos anticipado, el papel de la mujer es clave en la producción generizada del laboratorio financiero creado en el Sur de Asia hace ya más de cuatro décadas, y que es hoy una práctica extendida globalmente. El diseño de Yunus recogido y ensalzado por la ONU y el Banco

⁸⁴ *Ibíd.* 95.

⁸⁵ Foucault, *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber* (México: Siglo Veintiuno, 2007), 167.

⁸⁶ Véase Achille Mbembe, *Necropolítica* (España: Melusina, 2011).

Mundial pone en el centro del modelo de microfinanciarización a la mujer. Debemos resaltar que esto no es simplemente el fruto de una disposición que incluye a las mujeres desde el exterior, sino que tiene como fundamento un feminismo de corte liberal de tipo universalista que busca establecer ideas homogéneas en pro de la dotación de capacidades mínimas en las mujeres, necesarias para la vida capitalista contemporánea. Este enfoque tiene como una de sus destacadas exponentes a la filósofa Martha Nussbaum quien propone una homogenización de las capacidades humanas establecidas en una lista que contiene diez capacidades básicas⁸⁷. El feminismo de corte liberal de Nussbaum responde a la idea de “esbozar un marco para una práctica feminista de la filosofía que sea fuertemente universalista, dedicada a normas de justicia, de igualdad y de derechos que tengan validez a través de las diferentes culturas, y que sea al mismo tiempo sensible a la particularidad local”⁸⁸. Más allá del interesante debate que se ha generado entorno a la postura de Nussbaum -opuesta radicalmente a otros feminismos como por ejemplo al feminismo crítico de Judith Butler o las posturas postcoloniales de Gayatri Chakravorty Spivak, por nombrar algunas. Lo que nos interesa, llegados a este punto, es mostrar cómo el feminismo universalista tuvo un papel preponderante en la aceptación y promoción de las microfinanzas para el combate de la vulnerabilidad.

Martha Nussbaum ha sido una defensora de los sistemas de microcréditos para mujeres especialmente en la India, reconociendo que esta herramienta económica significa un apoyo

⁸⁷ Las diez capacidades básicas definidas por Nussbaum son las siguientes:

1 Vida. Vivir una vida de duración “normal”. No morir de forma prematura o antes de que la vida se vea tan consumida que no valga la pena vivirla.

2 Salud física. Mantener una buena salud, también la salud reproductiva. Recibir una alimentación adecuada y disponer de un lugar adecuado para vivir.

3 Integridad Física. Estar protegido de cualquier ataque hacia la persona, poder vivir sin peligro. Poder desplazarse de un lugar a otro sin preocupación, estar protegidos de las agresiones sexuales o violencia doméstica. Tener oportunidades de satisfacción sexual y elección en cuestiones reproductivas.

4 Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder utilizarlos de un modo “verdaderamente humano”. Tener alfabetización y formación matemática y científica básica. Usar la imaginación y el pensamiento para experimentar y producir obras o actos religiosos, musicales o parecidos, según se desee. Usar la mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.

5 Emociones. Sentir emociones por cosas o personas externas a nosotros o por nosotros mismos. Amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, sentir duelo por su ausencia. Poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo o la ansiedad. Razón Práctica. Reflexionar acerca de la planificación de la propia vida. Poder formarse una concepción del bien.

6 Afiliación. Poder vivir por y para los demás, disponer de las bases para no sentir humillación y si respeto por nosotros mismos. Ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. Disponer de las bases sociales necesarias para no sentirnos humillados y sintamos respeto por nosotros mismo, que se nos trate con dignidad. Introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.

7 Otras especies. Vivir con los animales, plantas y entorno natural de una manera próxima y respetuosa

8 Juego. Disfrutar de actividades recreativas.

9 Control sobre el propio entorno. Político y material. Participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida, tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y asociación. Poder poseer propiedades y derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas, tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras. (Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 53-55).

⁸⁸ Martha Nussbaum, *Las Mujeres y el Desarrollo Humano, el Enfoque de las Capacidades* (Barcelona, Herder, 2002), 145.

fundamental para propiciar distintas capacidades en las mujeres como el emprendimiento, la autonomía económica, y una posición más fuerte en la sociedad india. Sus impresiones estarían reforzadas por el viaje que realizó en 1997 por la India junto a recaudadores de la Unión de Créditos y acompañada de activistas mujeres. De esta experiencia escribió el libro *Las mujeres y el Desarrollo Humano*, en el que Nussbaum identifica en “los asuntos mundanos de la propiedad, del empleo y del crédito”⁸⁹ las capacidades fundamentales para cortar con las relaciones de dependencia de las mujeres que les hacen soportar el abuso y la violencia de los hombres; la capacidad de obtener un crédito y poder emprender sería para Nussbaum un factor preponderante en la emancipación de la mujer. Para la filósofa estadounidense se debe incentivar el acceso al crédito de las mujeres con el fin de propiciar la autosuficiencia económica, lo que debe desarrollarse a la par de otras capacidades como son la confianza en si misma y la consecución del liderazgo⁹⁰.

Es apropósito de estas posturas universalistas que Gayatri Chakravorty Spivak en el libro *Crítica de la razón poscolonial* identifica dos factores importantes para la globalización financiera: uno es el empuje capitalista en un *mundo postsoviético*, y el otro corresponde al énfasis puesto en la microfinanciación y en el emprendimiento de las mujeres. Respecto de este último factor, Spivak va a plantear que en la globalización financiera “el feminismo universalista global trabaja para el imperialismo a través de su poco meditado entusiasmo por el engatusamiento con créditos de la subalterna generizada: la llamada microempresa de mujeres”⁹¹. La lectura de Spivak es crítica respecto del fenómeno de la microfinanciarización direccionada intencionadamente hacia la mujer, puesto que su objetivo sería el de insertarlas en un proceso que enfrenta a las mujeres a la explotación comercial propiciada por las “alianzas entre la Banca Mundial de Mujeres y el feminismo universalista no revisado”⁹². Con esto no solo se integra a las mujeres a las microfinanzas y la deuda, sino que por el mismo movimiento de la financiarización se arroja a las mujeres hacia la explotación laboral del comercio informal y a la autoexplotación por la mal llamada microempresa. La política del desarrollo de la mujer adopta estrategias sociales y económicas bajo una racionalidad generizada, en donde “el organismo principal de financiación y coordinación del gran relato del desarrollo es el Banco Mundial”⁹³.

Debemos destacar la pregunta de Spivak: ¿Desarrollo de la mujer para sostener qué? La respuesta a esta interrogación es contundente:

La ideología general del desarrollo global es el paternalismo (y, muy a mi pesar, cada vez más el sororalismo) racista; su economía general, las

⁸⁹ *Ibid.* 111.

⁹⁰ *Ibid.* 147.

⁹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Akal, 2010), 108.

⁹² *Ibid.* 221.

⁹³ *Ibid.* 361.

inversiones que requieren mucho capital; su política general, el silenciamiento de la resistencia y de lo subalterno, mientras se producen constantes apropiaciones de la retórica de su protesta.⁹⁴

La construcción de un feminismo universalista complicita con la imposición de las disposiciones del desarrollo, del que el enfoque de las capacidades es una parte esencial y del cual se derivan las políticas de la vulnerabilidad que se erigen desde una consideración hegemónica del género. Podemos identificar, siguiendo a Spivak, una nueva “misión civilizatoria” en que el feminismo universalista intenta -valiéndose del enfoque de las capacidades- liberar a las “mujeres del "tercer mundo" de los grilletes de sus tradiciones milenarias y creencias”⁹⁵. Frente a estos valores se imponen otros como los de “personalidad, autonomía, derechos, identidad, autorrespeto”⁹⁶. Más allá de la evaluación de si estos valores son pertinentes o no, debemos resaltar la lógica avasalladora y colonial de la propuesta, ya que en la universalización de estos valores el dispositivo que intenta dejar atrás las posiciones culturales anquilosadas y patriarcales de las *culturas subalternas*, se realiza en pro de afirmar otro tipo de valores que se pretenden universales y verdaderos, pero que no son más que el reflejo de otras posiciones patriarcales y dominantes, como por ejemplo los valores occidentales que este universalismo defiende.

Para Judith Butler “esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales”⁹⁷, la que es dispensada por organismos internacionales destinadas a las mujeres de los países del tercer mundo bajo la promesa de la libertad y del desarrollo: el universalismo es hoy el relevo de las formas colonizadoras que opera en la actualidad. De este modo se intenta borrar las singularidades en conflicto a partir de ideas que no son más que perfectas adecuaciones al mercado global que promueven la precarización del trabajo y la adquisición de las capacidades necesarias para acceder a una vida financiarizada.

2.6 Aproximación a una lectura feministas de la deuda.

Estas posiciones encontradas nos obligan a ser cuidadosos en la lectura de los microcréditos, sobre todo en lo que dice relación a la *universalización* de la subjetividad de la deuda. Luci Caballero y Verónica Gago nos advierten en su libro *Lecturas feministas de la deuda* del peligro que tiene no realizar una lectura situada del problema de la financiarización. Estas filósofas nos revelan dos vectores fundamentales que los estudios sobre el crédito y la deuda han

⁹⁴ *Ibíd.* 361.

⁹⁵ Martha Nussbaum citada por Anna M. Agathangelou, L. H. M. Ling, *Transforming World Politics: From empire to multiple Worlds*, (New York: Routledge, 2009), acceso 10 de octubre de 2021, <https://books.google.es/books?id=lnOTAgAAQBAJ&pg=PT95&lpg=PT95&dq=Transforming+World+Politics:+From+empire+to+multiple+Worlds+shackles&source=bl&ots=CRabqWI8Bo&sig=ACfU3U32uD2tmOK8VePNbTpgjRFPQvkFfA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjUmOfYkMfzAhXLSsAKHTdJB7cQ6AF6BAGaEAM#v=onepage&q=Transforming%20World%20Politics%3A%20From%20to%20multiple%20Worlds%20shackles&f=false>.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Judith Butler, *El género en disputa* (Barcelona: Paidós, 2017), 46.

omitido como son “la diferencia de géneros y la potencia de desobediencia”⁹⁸. Como hemos podido corroborar, los microcréditos tienen como principales destinatarias a las mujeres consideradas como vulnerables, por lo que aparte del análisis estructural de la deuda es fundamental prestar atención a la singularidad del dispositivo de endeudamiento en la *diferencia generizada* que realiza como dispositivo específico. Yunus tenía bastante claro este factor, de ahí que el diseño de los microcréditos no resulta para nada azaroso, sino que corresponde a una estrategia creada específicamente para poder realizar la integración capitalizada del gran espectro que quedaba fuera de la especulación financiera, como son las mujeres. De tal modo, el diseño de las microfinanzas debe ser tomado en consideración desde esta clave de lectura, que son enunciados por Gago y Caballero de manera resumida en los siguientes cinco puntos:

- 1) un modo particular de moralización dirigida a las mujeres y a los cuerpos feminizados; 2) un diferencial de explotación por las relaciones de subordinación implicadas; 3) una relación específica de la deuda con las tareas de reproducción; 4) un impacto también singular con respecto a la violencia machista con las que la deuda se articula; 5) variaciones fundamentales sobre los posibles “a futuro “involucra la obligación financiera en el caso de los cuerpos feminizados.”⁹⁹

Gago y Caballero no renuncian a leer la deuda como “un dispositivo de explotación transversal, que opera capturando lo común”¹⁰⁰. Esta postura resulta fundamental para nuestra investigación puesto que de lo que se trata es precisamente de ver cómo se despliega el dispositivo de manera específica, y no como simple generalización. Lo relevante es tener en cuenta su efectuación específica, advirtiendo distintos vectores que lo constituyen como son: género, raza, territorio, edad, posición social, etc., combinados, además, con los modos de explotación específicos que generan. Este gesto de localización y singularización interseccional del dispositivo de la deuda es sumamente necesario, ya que nos permite ver el diagrama organizacional de la financiarización de la vida, y además nos permite identificar las respuestas micropolíticas concretas que se ponen frente a frente al dispositivo como modo de resistencia a él.

El gesto feminista estaría marcado por pensar las prácticas específicas y situadas que se dan en torno a la deuda: *sacarlas del closet*, como proponen Gago y Caballero. Si la base de los microcréditos tiene que ver con la individualización, con la ruptura de los modos tradicionales de sobrevivencia y la captura de las mujeres dispuestas al crédito, la lectura que atiende a la singularidad del ejercicio de la deuda permite “desconfinarla, desprivatizarla, y ponerle cuerpo, voz y territorio y, desde ahí, investigar los modos de desobediencia que se están experimentando”¹⁰¹.

⁹⁸ Caballero y Gago, *Una lectura feminista de la deuda*, 2.

⁹⁹ *Ibíd.* 12.

¹⁰⁰ *Ibíd.* 12.

¹⁰¹ *Ibíd.* 13.

La lectura feminista de la deuda nos permite reafirmar la ambivalencia que percibíamos sobre los microcréditos en el que la deuda es un espacio que fija y somete ejerciendo una dependencia y una violencia específica, pero, a la vez, el crédito moviliza: “pensemos, por ejemplo, en quienes se endeudan para migrar. O en quienes se endeudan para impulsar una iniciativa económica propia. O quién se endeuda para fugarse”¹⁰². El destino de esa movilización, si bien resulta emancipatoria, su resultado final termina siendo un círculo de captura, puesto que lo que hace es desplazar hacia el futuro las condiciones de explotación:

Constríne a aceptar cualquier tipo de trabajo frente a la obligación preexistente de la deuda. La deuda flexibiliza compulsivamente las condiciones de trabajo que deben aceptarse, y en ese sentido es un dispositivo eficaz de explotación. La deuda, entonces, organiza una economía de la obediencia que es, ni más ni menos, que una economía específica de la violencia.¹⁰³

Pero, por otro lado, hacer una lectura de la deuda desde el feminismo para Gago y Caballero ineludiblemente nos enfrenta a la potencia de la desobediencia, cuestión que el universalismo pretende ocultar y obturar.

¹⁰² *Ibíd.* 16.

¹⁰³ *Ibíd.*

TERCERA PARTE. VULNERABILIDAD Y RESISTENCIA.

Introducción.

En esta Tercera Parte final de la tesis busca hacerse cargo del concepto de vulnerabilidad desde un uso estratégico-crítico propuesto principalmente por el feminismo, el cual parte de la consideración del cuerpo y su exposición a los *otros*. Lo anterior exige que el concepto deba ser revisado desde sus variantes éticas, políticas y ontológicas, ya que es desde estas posiciones en donde encontramos una interpelación profunda a los cánones filosóficos que piensan la constitución de un sujeto cerrado en sí mismo y autosuficiente. La propuesta, en esta parte de la investigación, es la de realizar un examen crítico de los modos en que se comprende contemporáneamente la vulnerabilidad, desde donde se desprenden principalmente dos cosas: una tiene que ver con la vulnerabilidad desde un ámbito que llamaremos “emancipador”, y, la otra, tiene que ver con el vínculo entre *vulnerabilidad* y *resistencia*, del que resultaría una forma diferente de politización.

Teniendo en cuenta lo anterior, es que realizaremos en primer lugar un análisis genealógico de la vulnerabilidad que interroga por la negación, la exclusión y el olvido de esta, realizada en vistas de un sujeto que persigue la inmunidad y la invulnerabilidad como estrategia para gestionar los riesgos a los que se enfrenta. Para poder comprender esta obturación de la vulnerabilidad recurriremos a las perspectivas históricas que encontramos en autoras como Nicole Loraux, Martha Nussbaum y Adriana Cavarero, las cuales nos darán pistas importantes acerca de cómo la vulnerabilidad se encuentra íntimamente ligadas a formas que buscan su gobierno y control. Ahora bien, la genealogía de la vulnerabilidad se encuentra íntimamente relacionada con la necesidad de realizar una *política de la memoria* que cuestiona el orden y el gobierno mismo que se hace de la vulnerabilidad, por lo que revisarla, en este sentido, nos pone entre la tensión que se da entre una forma de *gobierno* que se ve enfrentada a una forma que es categorizada como el *desgobierno*, de la cual surge un vector problemático del cual intentaremos hacernos cargo.

Rastrear el concepto de vulnerabilidad, como lugar de *ruptura crítica* con el sujeto autosuficiente, nos lleva a considerarla en relación con los conceptos de *otro*, *exterioridad*, *reconocimiento*, *dependencia*, que son los que le dan su consistencia. Es en este punto de nuestra investigación en donde debemos revisar la idea ampliamente difundida acerca del *ser vulnerable*, lo que nos lleva a preguntarnos por las implicancias ontológicas de la vulnerabilidad, y de paso por la ontología misma. El análisis de la vulnerabilidad desde esta perspectiva crítica se relaciona íntimamente con el cuerpo y con las formas de exposición en donde se produce el encuentro con el otro. Es en el cuerpo volcado al exterior desde donde emerge la dimensión ética, la cual rechaza el ejercicio de la violencia sobre el otro en pro de una ética de la responsabilidad y la inclinación hacia el otro, lo cual implica también una política de la vulnerabilidad.

La pregunta que guía esta parte de la investigación es: ¿Cuál es la posición política que ocupa la vulnerabilidad hoy? La cuestión que se nos aparece aquí es si la vulnerabilidad se remite solamente a la pasividad, o si puede ser, por el contrario, una forma de acción. Asociar la vulnerabilidad con una forma de acción nos plantea una serie de problemas con la idea de vulnerabilidad, ya que al pensar la acción parece que esta incluye las ideas de fuerza y poder, incurriendo así en una profunda contradicción. El nudo problemático que se nos plantea la relación entre vulnerabilidad y política nos abre a pensar una nueva relación que permita sortear la contradicción, esta es profundizar en el vínculo entre vulnerabilidad y resistencia, pero ¿relacionar la vulnerabilidad con la resistencia, no sería volver a una nueva oclusión de la vulnerabilidad, esta vez efectuada por la acción de la resistencia política? ¿Se deben, por lo tanto, oponer vulnerabilidad y resistencia? ¿Debemos al pensar la vulnerabilidad como politización, deslindarnos de conceptos como fuerza y resistencia en pro de la pasividad? Estas preguntas son fundamentales para pensar la posición política que ocupa la vulnerabilidad hoy en día, y que esta parte final intentará responder.

CAPÍTULO I. EXCLUSIÓN, NEGACIÓN Y OLVIDO.

La subjetividad capitalista hace lo imposible para hacernos olvidar la finitud, para hacernos creer que somos eternos, que el amor y la muerte jamás han existido, que el dolor, la responsabilidad ética y el compromiso no existe, que basta con presionar el botón y luego somnolientos, dejar que las imágenes solas corran hacia el abismo.

Félix Guattari

El concepto de vulnerabilidad no es un concepto liso, sino que se forma de múltiples hebras que se entrelazan produciendo su densidad y complejidad. Resulta fácil percatarnos que la palabra vulnerabilidad es una de las más usadas por las ciencias sociales, la economía y las humanidades, entre otras, para explicar varios de los fenómenos que se dan en la vida contemporánea. Esta palabra desde su uso técnico pasó a ser rápidamente incorporada e integrada a los discursos políticos de todos los sectores; transformándose especialmente en parte del léxico que sustenta la política de lo que se denomina como la “lucha social”, expresada con el enunciado de “nosotros los vulnerables”. El uso extendido y transversal del término ha producido un reconocimiento generalizado de la condición de *ser-vulnerable*, esta definición que cae dentro del plano ontológico-existencial, pese a ser profundamente verosímil y acertada, no está exenta de implicaciones complejas que deben ser revisadas en pro de mantener, no la pureza del concepto, sino que su carácter problemático. En la Segunda Parte de esta investigación revisamos la emergencia del concepto de vulnerabilidad desde el uso biopolítico que se le ha dado por parte de la economía y las ciencias sociales en general, realizando una forma de reconocimiento de las poblaciones excluidas, con lo cual se impone un nuevo régimen de gestión neoliberal.

Ahora bien, resulta paradigmático que el mismo término que ha sido promovido por las agencias de control global como herramienta fundamental para el gobierno biopolítico neoliberal, sea una de las categorías centrales asumidas por las políticas anticapitalistas y la teoría feminista en nuestro presente. Debemos señalar que el marco de acción dado por la noción de riesgo, como base de la biopolítica contemporánea (desde sus vectores sociológico, económico y político), hizo surgir y operar el concepto de vulnerabilidad de una manera diferente al que persiguen las políticas emancipadoras, produciéndose un traslape en torno al mismo concepto que, en muchos momentos, hace indistinguible el sentido *político crítico* respecto del sentido que le da el *control biopolítico* al concepto. La intención de esta Tercera Parte y final de la investigación es dar cuenta de dos cosas: una es comprender la configuración de la “vulnerabilidad crítica” como ejercicio emancipador, la otra es ver si la vulnerabilidad puede ser el soporte de la resistencia política. Para poder cumplir con estos objetivos hay varias cosas que están en juego y que debemos revisar como, por ejemplo, la historia del concepto de vulnerabilidad, su ocultamiento, olvido y negación,

la idea de cuerpo que está implicada en ella, la exposición al *afuera* y la aparición del *otro*, las que se encuentran atravesadas por el poder, la acción, la dependencia y la resistencia.

Dado que existe una sobreproducción (saturación) discursiva del concepto de vulnerabilidad, el abordaje del concepto en esta última parte sigue la huella del gobierno que se realiza en torno a ella, teniendo en cuenta el vínculo que hay entre el gobierno y las operaciones que se realizan desde la ontología, la ética y la política contemporánea.

1. La vulnerabilidad en la filosofía antigua.

Pese a la popularidad que goza el término vulnerabilidad, el que se ha acrecentado por la pandemia del COVID-19, si miramos hacia la historia este no parece ser un concepto relevante para el pensamiento de occidente. Aunque es evidente que la existencia humana se ha definido por su vulnerabilidad y fragilidad, en el ámbito de la filosofía se le ha prestado poca atención a estos términos, que resultan hoy en día fundamentales para la comprensión del mundo en que vivimos. Tal como plantea Alasdair MacIntyre:

Desde Platón hasta Moore y en adelante, tan sólo suele haber, con raras excepciones, referencias de paso a la vulnerabilidad y aflicción humanas y a la relación entre éstas y la dependencia entre las personas. Con cierta frecuencia se reconocen algunas limitaciones del ser humano, así como la necesidad de la cooperación, pero en la mayoría de los casos apenas se hace mención de ello y el tema se deja de lado [...] Recientemente, la filosofía feminista ha dado un gran paso adelante para corregir esto.¹

La filósofa feminista Adriana Cavarero adhiere a esta visión en su libro titulado *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, texto clave para la discusión actual del concepto de vulnerabilidad, quien siguiendo la línea de MacIntyre hace notar que “desde Platón la entera historia de la filosofía lo que ignora es “la vulnerabilidad humana”, en nombre de un sujeto racional e independiente, no sólo su “conexión con nuestra dependencia de los otros”². Lo que está en juego en estas afirmaciones es el *desentendimiento* filosófico de dos conceptos que definen lo humano como son la vulnerabilidad y la dependencia, por lo que existiría una tendencia a realizar definiciones de lo humano que están del lado de la fortaleza, la racionalidad y la independencia de todo aquello que lo rodea. De aquí surge la duda por la actitud de la filosofía respecto a los conceptos de vulnerabilidad y dependencia, lo que hace que palabras como olvido, oclusión y negación sean recurrentes al momento de intentar abordar estos conceptos desde la historia de la filosofía, tal como vemos en las reflexiones de autores como Emmanuel Lévinas, Judith Butler, Adriana Cavarero, entre otras.

¹ Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependentdientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), 15-17.

² Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (México: Anthropos, 2009), 45.

Lo que debemos comprender es la actitud y la operación que realiza el pensamiento y la filosofía en ciertos momentos acotados de su historia acerca de la noción de vulnerabilidad, este objetivo estará guiado por las siguientes preguntas: ¿La vulnerabilidad ha sido siempre desestimada por el pensamiento occidental? ¿El signo de esta desestimación está dado por el olvido, la oclusión, o la negación del concepto? ¿Son las ideas de olvido, oclusión y negación de la vulnerabilidad concomitantes, o plantean un relevo entre sí? ¿Es la vulnerabilidad una clave tácita/invisible sobre la cual se establece un andamiaje de lo humano, y como tal es el verosímil que no aparece en escena, pero que, sin embargo, lo sostiene? ¿Qué es lo que explica la oclusión o negación de la vulnerabilidad? ¿Es la vulnerabilidad aquello que se ha gobernar, y en esta acción queda invisibilizada invisibilizada?

1.1 Epopeya y vulnerabilidad: la ambivalencia griega.

Nicole Loraux en el libro *Las experiencias de Tiresias* va a trabajar en profundidad el problema de la vulnerabilidad en la epopeya griega en el capítulo titulado “*Debilidades de la Fuerza*”. Recurrimos a este texto porque nos permite reflexionar acerca de la figura del guerrero y cómo se construye desde ahí la idea de vulnerabilidad y la fuerza dentro de la epopeya griega. Este acceso a la vulnerabilidad desde la lógica del héroe nos pone en directa relación con la herida del cuerpo, por una parte, y con la lógica bélica, por otra. Por lo que seguiremos atentamente la lectura que realiza Loraux de la *Iliada*, principalmente en lo que concierne a la figura del héroe griego Aquiles.

“No existe ni un solo guerrero en la epopeya que no haya temblado alguna vez”³, afirma Nicole Loraux, esto nos lleva a desmitificar la figura del combatiente como aquel héroe que no siente miedo, por el contrario, el héroe epopéyico griego es aquel que no solo siente miedo, sino que además lo demuestra de manera física por medio del temblor, así es como “en la *Iliada*, nadie está a salvo del miedo [...] y nadie, a excepción de Zeus, escapa a él”⁴. La creencia de que el héroe es quien tiene una valentía absoluta en el momento del enfrentamiento es desmontada por el mismo relato epopéyico al afirmar que tanto el cobarde como el valiente sienten terror en la guerra, y que este miedo se manifiesta en el cuerpo como temblor o como cambio del color de la piel. Homero describe un “miedo verde” el que alude a los cambios de colores que sufre la piel ante el temor de la guerra: “no cabe duda de que es propio del cobarde el hecho de que “su piel se vuelva de todos los colores”, mientras que al valiente, que siempre se adelanta para ofrecer a la lanza enemiga su pecho o su vientre, se le reconoce por que “su piel no muda de color”⁵. Hay en la epopeya una dialéctica en la que guerra y miedo van juntas, las que se expresan físicamente

³ Nicole Loraux, *La experiencia de Tiresias. (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego* (Barcelona: Acanalad, 2004), 170.

⁴ *Ibid.* 172.

⁵ *Ibid.* 174.

en el *temblor*, que, como nos sugiere su etimología, viene del griego *trêin, trómos*⁶, que alude a temblar, pero también corresponde a huir. Es el temblor lo que hace correr (*tréjo*), de la misma manera que el *terreo* latino el que se entiende como movimiento de la tierra⁷, el que, como nos sugiere Cavarero, nos permite establecer la diferencia entre el terror como huida y el horror como quietud.

La guerra y sus efectos como el miedo y el terror son asuntos del cuerpo, existe por tanto una física del miedo que se expresa movilizándolo en su temblor, lo que provoca la huida, o visto en la estupefacción y la paralización del cuerpo, lo que también se manifiesta en el cambio de color de piel. ¿Quiere decir esto que miedo y terror son lo mismo? La respuesta es no, ya que existe una diferencia en el ámbito de la conciencia del peligro que hace distanciarse a ambos términos. Atendiendo al análisis etimológico que realiza Loraux, podemos darnos cuenta que el verbo *deidia* (y el sustantivo *déos*) designa el miedo que se siente al haber sabido analizar la relación de fuerza. *Déos* puede estimular al guerrero, *phóbos* lo anula. Pues *phóbos* es aquello que uno debe procurar no sentir, al tiempo que provoca ese pernicioso despliegue en el corazón y el cuerpo de su adversario⁸. Tenemos, por una parte, el *deós* como un miedo productivo, movilizador, racional, que motiva la estrategia del guerrero, y, por otra, tenemos el *phóbos*, que paraliza el actuar del guerrero, anulándolo en el combate. *Phóbos* está asociado a la Gorgona que es el “espanto en estado puro, ... terror como dimensión de lo sobrenatural, ... miedo primario⁹”, es lo que paraliza, provocando estupor, pero también, es aquello que hace huir al percatarse de su presencia; *phóbos*, por lo tanto, induce la fuga del guerrero, y en esta huida se enlaza con quien ha provocado el terror, la imagen es dialéctica y está dada por que quien huye lo hace cargando con el terror que le ha provocado la guerra. Pero como concluye Loraux, son “vicisitudes del guerrero: el miedo, un día, se apoderará de él. Oculta en la fuerza, la debilidad espera su hora y, cuando el héroe tiemble, sus compañeros sabrán medir su valor¹⁰”.

En la epopeya todos sienten miedo, todos tiemblan, todos huyen, pero a la vez esos mismos guerreros provocan miedo, hacen temblar y provocan la huida de sus adversarios. Vemos que hay una vulnerabilidad consustancial a la guerra, es aquí donde debilidad y fuerza se encuentran en una relación ambigua en el relato homérico, cuya diferencia es a veces casi imperceptible. En la epopeya homérica todos son vulnerables, no solo los hombres comunes, sino que también los héroes: “incluso Aquiles tiene, como los demás, “una piel vulnerable al agudo bronce, y tiene una sola vida¹¹”. Pese a que las flechas no lo hieren y le resbalan por su armadura, y su espíritu guerrero parezca infatigable, su *invulnerabilidad* es solo temporal, es solo un momento, él sabe

⁶ *Ibíd.*

⁷ Adriana Cavarero, *Horrorismo*, 19.

⁸ Nicole Loraux, *La experiencia de Tiresias*, 176.

⁹ *Ibíd.* 177.

¹⁰ *Ibíd.* 192.

¹¹ *Ibíd.* 205.

que finalmente terminará sucumbiendo de la misma manera que cualquier humano a la herida mortal que atravesará su armadura y su piel. Es necesario tener en cuenta que no debemos asociar vulnerabilidad con mortalidad, Loraux nos advierte de ello, ya que los dioses son vulnerables a la herida, pese a ello son inmortales, con lo cual comprendemos que la vulnerabilidad tiene que ver con la experimentación del “sufrimiento que provoca la herida”¹² y no con la muerte. Así, la vulnerabilidad es leída como relación con la herida y el sufrimiento que esta puede provocar, por lo que tomada desde la *andreía* (entendida como fortaleza, valentía u hombría) posee un valor ambivalente; por una parte, es negativa porque para el héroe resulta una degradación ser herido, pero, por otra, es positiva ya que su dolor “exalta el coraje del guerrero”¹³. Por lo tanto, herida y virilidad se encuentran unidas en el mundo homérico, marcando el lugar en el que el héroe se encuentra en su interior con el dolor que lo desgarrar, pero en ese límite entre vulnerabilidad e invulnerabilidad el héroe debe desplegar su coraje, para quien el dolor ha de ser enfrentado como un guerrero.

De la relación ambigua entre debilidad y fortaleza se pasará pronto a la diferencia radical de estos términos, siendo en la separación de ambos conceptos donde la fortaleza se desprende dejando de lado a la vulnerabilidad: “el pensamiento cívico de la guerra hace una elección, optando por el valor del combatiente para uso de los ciudadanos-soldados, mientras que el miedo, que evidentemente es rechazado hacia el otro lado, pasa a ser patrimonio de los enemigos”¹⁴. El valor del guerrero, de aquí en más, se medirá por su valentía y no por su miedo, el signo de la huida comienza a designar el oprobio, el miedo se fuga de la narrativa bélica de los vencedores en pro de la construcción de la *invulnerabilidad* del guerrero, la que en la epopeya resulta imposible concebir, el miedo es desterrado de las narrativas, pero no así la herida de guerra que se transformará en la marca de victoria para unos y en la marca de la derrota para otros.

1.2 Tragedia y vulnerabilidad.

Uno de los primeros acercamientos a la tematización del problema de la vulnerabilidad en el mundo griego antiguo lo encontramos en la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, quien en su acuciosa investigación titulada *la Fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, publicada en 1986, nos aporta elementos cruciales para comprender este concepto distinguiendo su uso en las tragedias, en la filosofía de Platón y la de Aristóteles. En la Segunda Parte de nuestra investigación tuvimos la oportunidad de conocer a partir de un análisis crítico el *enfoque de las capacidades* que Nussbaum creó junto con el economista Amartya Sen, el que identificamos como la base para la llamada vulnerabilidad social. Es sabido que el pensamiento de Nussbaum se ubica dentro de lo que se podría denominar un *liberalismo ético*

¹² *Ibíd.* 207.

¹³ *Ibíd.* 209.

¹⁴ *Ibíd.* 193.

aristotélico, en el que la idea de “fragilidad del bien” es parte importante a la hora de definir el rendimiento político que tienen las capacidades humanas. Es también conocida la polémica que inició Nussbaum en contra de Butler, a propósito de la publicación *El Género en Disputa*, en donde Nussbaum critica la posición de Butler de manera desmesurada en un artículo titulado “The profesor of parody” publicado en 1999. Respecto esto último, cabe comentar que es extraño que Judith Butler, quien ha desarrollado un profundo trabajo crítico sobre el concepto de vulnerabilidad, no refiera mayormente el trabajo de Nussbaum sobre esta noción, comprendiendo además las implicancias que su pensamiento tiene para lo que podríamos llamar un *feminismo desarrollista universalista*, tal como vimos en la Segunda Parte de la tesis. Más allá de estos aspectos, que sin duda son importantes para la discusión, nos interesa retomar la pregunta que nos planteábamos respecto a la negación, oclusión o gobierno de la vulnerabilidad en el pensamiento occidental. Es acá que la filosofía de Nussbaum, al igual que los trabajos de Nicole Loraux, resultan ser completamente relevantes para esta investigación, ya que ambas autoras han abordado de manera exhaustiva este problema en la historia clásica del pensamiento occidental, entregándonos antecedentes que nos permiten lograr nuestros objetivos.

Como abordamos en la Primera Parte de nuestra investigación acerca de la noción de riesgo, Nussbaum explica que para los griegos el peligro de toda empresa humana se encuentra determinada desde el exterior por las fuerzas destructivas desatadas por los dioses, tal como acontece en *Antígona* de Sófocles, en donde la tempestad que sacude al barco de Creonte¹⁵ nos permite corroborar que peligro, exterioridad y gobierno se presentan como parte importante que refiere a los asuntos humanos. Martha Nussbaum lee en las tragedias griegas, especialmente en la mencionada *Antígona*, una idea de vulnerabilidad que se desprende de los “sucesos exteriores”, en el que los humanos se ven “forzados a elegir entre el valor del progreso y el valor de la piedad; entre, por un lado, la búsqueda del bienestar y la seguridad, y, por otro, el cumplimiento de las ideas religiosas”¹⁶. El conflicto de la tragedia, desde esta lectura, es que el progreso técnico a la vez que brinda seguridad a la vida humana puede también contrariar las normas religiosas establecidas, produciendo un enfrentamiento entre el bienestar que persiguen las acciones de los humanos y el orden que determinan los dioses. Planteado de esta forma, el problema radica en que los humanos se encuentran “forzados a elegir entre el valor del progreso y el valor de la piedad; entre, por un lado, la búsqueda del bienestar y la seguridad y, por otro, el cumplimiento de las ideas religiosas”¹⁷.

Recordemos que en la tragedia de *Antígona* esta posición de orden es llevada al extremo por Creonte, para quien el gobierno de la ciudad debe tener “la motivación profunda de estas

¹⁵ Véase Sófocles, *Antígona. Tragedias* (Madrid: Gredos, 2000).

¹⁶ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: A. Machado libros, 2003), 119.

¹⁷ *Ibid.*

estrategias de búsqueda de seguridad”¹⁸. Creonte comprende que la vulnerabilidad humana es producto del desorden en el ámbito del gobierno que escapa a lo humano, por lo que va a asumir una “pasión irrefrenable” (*orgé*, en griego) por el control absoluto, siendo esa “ira violenta (*orgé*) la que moviliza la seguridad, la protección y el orden que pretende instaurar”¹⁹. Para entender mejor el conflicto que se da en el ámbito del gobierno debemos retomar nuevamente el examen de la *Tyché* (Fortuna), ya que es ella quien deja a la humanidad en condición de vulnerabilidad. Que las consecuencias de las acciones estén en manos de un agente externo, caprichoso y no humano, es lo que exaspera a Creonte, quien contraviniendo toda posibilidad intentará plantear un orden absoluto, es así como Creonte desafía a la *tyché*. Hay aquí una “insurrección” que es importante retener, esta se da en la toma de control humano que *rechaza* la fortuna y de paso la vulnerabilidad; para Creonte, este desacato de la *tyché* hace que en el gobierno de la ciudad “el progreso comienza a parecerse a una venganza”²⁰. La vulnerabilidad humana, en la lectura de la tragedia de Nussbaum, se da por la *condición de exposición* de los humanos a las decisiones de los dioses, quienes azotan violentamente a los seres vulnerables, del mismo modo como lo hace la tormenta con el navío; la respuesta de Creonte ante las vicisitudes de la fortuna puede ser entendida como otra violencia que se expresa en la pasión por el orden absoluto.

El paso que da Creonte hacia el ejercicio propio de la dominación y el orden, para vencer la impotencia que caracteriza la vulnerabilidad como condición humana, es entendida como una violencia que se ubica frente a la violencia que ejercen los dioses, es esta actitud la que le significa a Creonte enfrentarse al peligro y a la *tyché*. El mal de Creonte es la pasión por el dominio, pero si esa pasión por el dominio corresponde a una enfermedad ¿cómo entonces no sucumbir ante la inmovilidad de la vulnerabilidad? Creonte se encuentra en una encrucijada en la que “hay que elegir entre transgredir y ser víctimas”²¹. No hay aquí síntesis posible, ni punto medio, lo que hace que Nussbaum se pregunte: “¿Cómo concebir una cura sin una completa renuncia a la elección y a la acción?”²², dicho de otra manera: ¿Cómo armar un movimiento sin caer en la inmovilidad? o ¿Cómo pensar un gobierno humano frente a la *tyché*? Lo que se encuentra presente en esta interpretación de *Antígona* es la inmovilidad o la acción, y las consecuencias que acarrea la elección de una u otra opción.

La imagen que propone Sófocles para hacerse cargo del problema entre el gobierno humano y la fortuna en esta tragedia se encuentra en el arribo a la ciudad de Tiresias, quien siendo ciego es conducido por un niño, “este hombre, a pesar de su ceguera, no está inmovilizado sino que camina; el niño, aunque dependiente, no llora pasivamente sino que es activo”²³. Debemos

¹⁸ *Ibid.* 120.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* 123.

²² *Ibid.* 125.

²³ *Ibid.* 124.

relevante que aquello que propone Sófocles es una relación de dependencia, el anciano quien es un sacerdote de Apolo, nos dice Nussbaum, es representante del orden, y a la vez es “hombre de arte (*téchne*)”²⁴, el ciego enseña lo que otros no ven, pero para realizarlo necesita del niño que sostenga su cuerpo y le sirva de visión para enfrentar un camino que han de recorrer juntos, de ahí que de esta “comunidad de respuesta brote [en la tragedia] la posibilidad de la acción”²⁵. La respuesta de Tiresias a Creonte es la prudencia (*phrónesis*), la que estaría del lado de la flexibilidad como modo de acción que se distancia de la “pasión por el dominio”²⁶, por la recta dirección de la nave del Estado que ha realizado Creonte, esta es la enfermedad que viene a curar Tiresias. Lo propio en la tragedia hace Hemón, quien intenta persuadir a Creonte sobre los problemas y peligros que conlleva el actuar de manera intransigente por sobre la importancia de aprender; para explicar esto Hemón hace alusión a los árboles que se encuentran en las orillas de los ríos, quienes cuando el torrente crece solo su flexibilidad puede salvarlos, lo mismo sucede con la conducción de un navío azotado por el viento, el que para poder llegar a puerto ha de soltar sus velas. En los consejos de Tiresias y de Hemón dados a Creonte no existe para Nussbaum una estrategia de gobierno que resta la actividad en pro de la pasividad para enfrentada al poder del exterior:

No le aconsejan que actué de forma enteramente pasiva e inerme, dejándose afectar por cualquier cosa de la naturaleza sin dar ningún paso para dominar o modelar su vida. No comparten, pues la sugerencia contenida en la oda de Danae en el sentido de que la única alternativa del ser humano es la violencia contra el exterior o la pasividad indefensa. La planta tiene una determinada naturaleza; es una cosa y no otra; necesita, “se ocupa por”, reacciona ante, ciertas cosas y no otras. Es un ser vulnerable y necesitado, pero también tiene sus propios fines, y, por decirlo metafóricamente, su sentido del valor.²⁷

Lo que intenta explicarnos Martha Nussbaum a través de *Antígona* es que no se debe renunciar a la acción humana, la supuesta condena de la humanidad a la parálisis o a la violencia venida del exterior ha de ser vencida recogiendo el mismo exterior, es decir, estableciendo de manera reflexiva -como decisión interior- en la que se “combina adecuadamente actividad y pasividad”²⁸. La interpretación de la filósofa norteamericana busca fundar la seguridad y estabilidad humana en la flexibilidad y en la receptividad de un sujeto que se encuentra con el exterior, lo que está en juego en esta interpretación es el equilibrio entre el yo y el exterior, la búsqueda del “término medio” entre la pasividad impotente y la acción ciega, de esta manera: “El “filo de la fortuna” precisa la proporción más delicada entre orden y desorden, dominio y vulnerabilidad”²⁹. Es en el *filo de la fortuna* en donde encontramos una clave para poder leer el afán de control y gobierno de la vulnerabilidad, por medio de la seguridad y del orden representado por Creonte y su acto civilizatorio. Lo anterior, nos permite establecer una

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* 125

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* 126.

²⁹ *Ibid.* 126.

separación importante para lo que viene, esto es que aquello que divide vulnerabilidad de dominación es un filo en cuyo transitar sobre él conlleva siempre un peligro. La dominación, parece decirnos Nussbaum, está del lado del poder, de la violencia y la acción, mientras que la vulnerabilidad está del lado de la pasividad y la indefensión. Nussbaum, aunque de momento no está del todo claro, ve la vulnerabilidad como una cuestión que hay que solucionar, que hay que atravesar y que constituye uno de los extremos frente a la dominación, como lo es el orden en relación al desorden.

Hemos avanzado en varios puntos que debemos retener, como son: 1) La vulnerabilidad humana se deriva de la relación con el exterior, de ahí que el gobierno humano y el afán civilizatorio se enfrenta a este exterior con el objetivo de ofrecer orden y seguridad a los ciudadanos, alejándolos de la vulnerabilidad, pero en casos extremos acercándolos a la dominación. 2) La dependencia aparece como un valor en la construcción de un *camino común*. 3) La vulnerabilidad plantea el problema entre pasividad y agencia, violencia y victimización, la solución a los extremos es para Nussbaum la reflexividad como “término medio” virtuoso entre ambas posiciones. Nussbaum intenta mostrarnos que la vulnerabilidad se encuentra vinculada con el gobierno, en este sentido, Creonte como arquitecto civilizatorio lo que persigue es el gobierno como modo de aplacar la vulnerabilidad, así su pasión de orden se vuelca contra la vulnerabilidad humana, la que es dominada por el exterior representada en la *tyché*, esta insurrección es el fallo que desata su tragedia, del que se deriva el duro castigo al cual es sometido por los dioses.

1.3 Platón y la exclusión de la vulnerabilidad

La tragedia dejaba el “orden” en manos de los dioses, y asumía que este era el modo seguro para subsistir y habitar el mundo, al conservar las formas religiosas los humanos evitaban el peligro que significaba enfrentar la *tyché*, “la tragedia sofocleana y esquiliana combina un agudo sentido de nuestra exposición a la fortuna con la conciencia de un valor genuino inseparable de ella. Apenas se deja espacio, pues, para un esfuerzo decisivo de superación de nuestros problemas”³⁰. No obstante, esta concepción del hombre sometido a la fortuna iba a dar un vuelco, ya en el siglo V los atenienses expuestos a las vicisitudes de la fortuna, nos dice Nussbaum, “estaban persuadidos, más que en ningún otro momento de su historia, de que el progreso podría borrar la contingencia incontrolada de la vida social”³¹. Fue un joven Platón quien en el *Protágoras* iba a poner en entredicho la tragedia, al enfrentar *tyché*³² (fortuna) contra *téchne* (ciencia humana), en una interpretación que no deja dudas Nussbaum sostiene que “Sócrates

³⁰ *Ibíd.* 135.

³¹ *Ibíd.* 135, 136.

³² Tal como referimos en la Primera Parte de esta investigación la palabra griega *tyché* equivale a la *fortuna*, más precisamente para Martha Nussbaum “el término significa lo que simplemente sucede; es el elemento de la existencia humana que los humanos no dominan” (Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 136).

afirma que el verdadero progreso de la vida social se verificará solo cuando se desarrolle una nueva *téchne* que asimile la deliberación práctica a la numeración, la ponderación y la medida”³³.

Nuestro interés no es hacer un examen del Protágoras de Platón, ya que lo que queremos es enunciar el paso que se inicia en esta separación de la *tyché* y la *téchne*, y cómo a partir de aquí se inaugura un camino en el que lo “ingobernable humanamente”, la fortuna, comienza a ser desplazada por un gobierno humano ejecutado desde la *téchne*, por medio de diferentes *technai*. La intención de Platón -como filósofo del orden- es propiciar el orden humano (gobierno), eliminar la fortuna incontrolada y de esta manera controlar lo vulnerable dependiente del exterior. Para Platón, la ciencia al oponerse a la fortuna liberaría al hombre de la violencia de los dioses, la toma de control de lo que *simplemente sucede* es una forma de alejarnos del peligro, de producir seguridad (acercándonos a aquello que revisamos en la Primera Parte de esta investigación en relación con la noción de riesgo). El gesto platónico pretende alejar a los humanos de la vulnerabilidad, de la violencia y la incertidumbre a la que nos tiene sometidos la *tyché*, teniendo como punto de partida una forma de gobierno de la vida humana por los humanos.

El mito de Prometeo es conocido y ha sido ampliamente recogido en diversas obras, pero para nuestros efectos nos interesa el relato que hace de este mito Platón en su obra Protágoras, quien recurre al mito para explicar el origen de la ciencia humana, el modo de la narración platónica deja de manifiesto lo burdo del actuar de los dioses y la serie de negligencias que hacen de la escena de la creación del mundo una teogonía espejeada con el actuar humano. Prometeo, el dios de la previsión y la planificación³⁴, quien había dejado en manos del inexperto Epimeteo la distribución de las facultades para la subsistencia de las distintas especies, se percató que su ayudante había dejado a los humanos “vulnerables” ante la naturaleza, Prometeo “ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerte”³⁵. Ante la negligencia de Epimeteo en la distribución logística de las capacidades y el apuro por la inminente entrega de los humanos a su destino final, “Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre”³⁶. Pero el fuego y las artes no eran suficientes para la subsistencia humana, puesto que “el arte que profesaban constituía un medio, adecuado para alimentarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, porque no poseían aún el arte de la política, del que el de la guerra es una parte”³⁷, de esta manera, los humanos carecían de la *sabiduría política* que se encontraba en las manos de Zeus, la que era inalcanzable para Prometeo. Con la *téchne* los humanos podían hacer frente a

³³ Ibid. 136.

³⁴ Ibid. 137

³⁵ Platón, *Protágoras* (Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1980), 123.

³⁶ Ibid. 123.

³⁷ Ibid. 125.

ciertas necesidades, pero al momento de estar juntos la falta de una política y de un arte de la guerra, hacía que los humanos se disgregaran quedando expuestos nuevamente a la *tyché*. El relato muestra que Zeus, viendo completamente vulnerable al humano, se compadecido ante su incapacidad y envió a Hermes para entregar la sabiduría política, la que fue repartida entre todos los hombres.

Tres cosas podemos rescatar de este pasaje al cual recurre a Platón, una tiene que ver con la ciencia y las artes que les son entregadas a los humanos para su salvación, la otra es la entrega de la sabiduría política, y, derivada de la anterior la capacidad de hacer la guerra. Lo que está en juego es la creación de un ser que para superar su vulnerabilidad original debe poseer la ciencia, el gobierno y la guerra, la creación, la ciudad (Estado) y su defensa. Lo que expone Platón es cómo el hombre deja de ser una figura vulnerable y expuesta a la *tyché*, parecido a los animales, para convertirse en un ser que puede tomar el control de sus acciones. Platón da el paso del desgobierno y la exposición de los humanos vulnerables a los riesgos y peligros, hacia un gobierno que por medio de las artes y la política puede controlar aquello que lo amenaza. De lo que trata el diálogo, en definitiva, es de una forma de gobernarse, de cómo “dominar el presente o el futuro”³⁸, dicho de otro modo, de cómo el humano puede ponerse por sobre la contingencia cambiante que produce la vulnerabilidad. Tal como hemos visto en la Primera Parte de nuestro trabajo, la diferencia entre peligro y riesgo se ve acá reforzada, la primera producto de la irracionalidad, la impotencia, el desorden y la fortuna, la segunda, fruto de la razón, la acción, el orden y la ciencia; en síntesis, el peligro está del lado de lo ingobernable, mientras que el riesgo -aunque incierto- es susceptible de ser gobernado. Es en este contexto que la vulnerabilidad humana debe ser reprimida, controlada, por lo que el gobierno se realiza con el objetivo de aplacar la vulnerabilidad.

Platón, al plantear la diferencia entre *tyché* y *téchne*, inclinándose por la segunda, nos permite visualizar el rol de la dominación en relación con la vulnerabilidad, puesto que para Platón existe una necesidad de control de nuestros actos, de esta forma, tanto nuestras acciones como nuestra existencia no pueden quedar expuestos a la azarocidad de la fortuna, sumidos en este desgobierno. El Protágoras es un texto de orden frente a la caoticidad de lo exterior, y es en este diálogo en donde se plantea la toma del control humano desde la responsabilidad de las acciones que toman en cuenta las elecciones humanas, de tal manera que “la *téchne* correcta de la elección práctica será aquella capaz de proporcionar una cura”³⁹. Lo que está en discusión son las técnicas de gobierno sobre sí de sí, frente al gobierno de lo exterior. La vulnerabilidad, en este esquema, resulta ser lo opuesto a la dominación y el control -debemos retener esta idea, la que nos servirá al momento de abordar la relación entre vulnerabilidad y resistencia en el capítulo

³⁸ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 141.

³⁹ *Ibíd.* 141.

final de esta tesis-, la vulnerabilidad es producto de habitar un mundo descontrolado gobernado por la fortuna, en el que las decisiones prácticas no le pertenecen a los humanos. La vulnerabilidad en Platón se relaciona a lo ingobernable, podemos decir preliminarmente que la vulnerabilidad responde a una condición *anárquica* ubicada al interior de la fortuna. La vulnerabilidad es lo opuesto al orden y al control, es lo diferente a un gobierno de la *téchne* que se afirma de la *terapéutica* en pro de una cura, ya que lo que se persigue es un dominio y un *control de sí por sí*. Aquello que puede hacer salir al ser humano de la vulnerabilidad (en donde lo que gobierna es lo exterior), es el orden expresado en el control de sí y de los otros en torno a la elección práctica, lugar en que está en juego el gobierno y también la guerra.

La *téchne*, en la lectura de Platón que hace Martha Nussbaum, se “relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción del dominio de contingencias futuras”⁴⁰, a diferencia de Protágoras quien establece una suerte de mixtura entre *téchne* y *tyché*, para Sócrates el objetivo está en la radicalización de la *téchne*, la que va más allá de la simple *technai* (entendida como las distintas técnicas que permiten la sobrevivencia humana, como son la agricultura, la construcción, la alfarería, la medicina, etc.). Los humanos, en un primer momento, “carecen de leyes, de una educación para la vida civil y de la institución del castigo”⁴¹, no tienen una política, por lo cual adolecen de herramientas de seguridad que les permitan, ya no contrarrestar la vulnerabilidad ante la naturaleza (la que se compensa por la *technai*), sino que enfrentar la vulnerabilidad que se produce frente a los otros humanos. La demanda no es por relaciones afectivas, ni de reconocimiento, sino por instituciones y marcos que permitan evitar la vulnerabilidad en la vida civil. La demanda es por la ley, la educación y el castigo, que son los dones que Zeus entregó a los humanos “movido por el temor de que “nuestro género (*genos*) sucumbiera totalmente”⁴². Los dones entregados por Zeus permiten el orden, el control y el castigo, sin estos la *polis* no es posible, son estos los que permiten un blindaje político de la ciudad y de lo humano, es así como se comienza a gobernar políticamente la vulnerabilidad.

Pero, por otro lado, las consideraciones de Protágoras incluyen una vulnerabilidad dada por las pasiones que provocan un peligro en las decisiones humanas, al que se suma una inconmensurabilidad y una pluralidad, producto de una carencia de medidas precisas en las cuestiones propiamente humanas, Sócrates deslegitima esta exposición a la vulnerabilidad, puesto que el don de Zeus “es una *téchne* precisa y metódica [...] susceptible de progreso y perfeccionamiento indefinidos, hablamos del arte o la ciencia del cálculo, el peso y la medida”⁴³. La medida y el cálculo son extrapolados también al plano ético, así los valores son para Platón

⁴⁰ *Ibíd.* 143.

⁴¹ *Ibíd.* 152.

⁴² *Ibíd.* 153.

⁴³ *Ibíd.* 158.

conmensurables⁴⁴, esto permite una vida humana que se vuelca hacia la seguridad y la previsión, lo que desemboca en una cuestión sumamente importante para la filosofía platónica, como es: “que no podemos vivir a merced del acontecer, sí de lo que lo que más necesitamos es paz y serenidad”⁴⁵. El objetivo de Platón es eliminar por medio de la *téchne* la contingencia, la *akrasía*⁴⁶ en la que se presenta la vulnerabilidad representada por el modo de gobierno de la *tyché*. Quien adhiere a la medida, al cálculo y al orden, cambia la forma de ver las cosas y el mundo, dejando de lado la inconmensurabilidad y la pluralidad que propone Protágoras (como parte del sentido común), para ver la unicidad y el orden. Asumir esta nueva comprensión y relación con el mundo, con las cosas y con los humanos, permite excluir una razón fundada en el *amor* y el *temor*, lo que nos hace menos frágiles, convirtiéndonos en seres impenetrables a la pluralidad de nuestros comportamientos.

Sin la medida no solo hay confusión, sino que “del corazón gotea, en vez del sueño, un recuerdo de dolor”⁴⁷, lo que quiere Sócrates es un arte que libere al humano del dolor y el sufrimiento, ya que a falta de este arte los griegos habían asumido el dolor como algo ingobernable, y fue en favor del dolor que inventaron la tragedia, que sería, siguiendo el hilo argumental de Platón, la expresión de la más grande vulnerabilidad de una vida. Nussbaum, parafraseando a Platón, va a decir que estos seres “llegaron incluso a inventar una forma artística que llamaron tragedia, mediante la cual meditaban sobre su dolor, de las antiguas obras trágicas se desprende que, para aquellos seres, no merecía vivirse una vida semejante”⁴⁸. De la cita anterior se desprende que el dolor era la forma de vivir de los humanos en su origen, sin separación entre vida y dolor, entre vida y tragedia, entre *tyché* y *akrasía*. Para “liberar” el dolor y la vulnerabilidad que provoca el afuera ingobernable se debe instalar un principio de orden infalible, que borre lo plural y lo acerque a lo Uno, a lo estático y a lo placentero.

El principio que se reconoce en el diálogo de *Protágoras* es el placer como medida, con este movimiento⁴⁹ se disipa el naufragio en una pluralidad de afectaciones que resultan inconmensurables, así tenemos la unidad de medida que responde a la unidad del bien. Aunque

⁴⁴ *Ibíd.* 162.

⁴⁵ El paseje del *Protágoras* en el que podemos apreciar claramente en cómo se le otorga el valor a la medida es el siguiente, dice Platón: ““Si, pues, nuestra felicidad consistiese en lo siguiente: en escoger y realizar cosas de grandes dimensiones y en rechazar y no realizar las de pequeñas dimensiones, cuál os parece que sería la salvación de nuestra vida?; ¿el arte de medir o la facultad de las apariencias?; ¿no es cierto que ésta última nos confunde y, con frecuencia, hace que tomemos unas cosas por otras o que nos arrepintamos de nuestra conducta y de la elección de lo grande o lo pequeño? El arte de medir, en cambio, dejaría sin valor estas apariencias y, mostrándonos la verdad, proporcionaría tranquilidad a nuestra alma, por mantenerse en la verdad, a la vez que constituiría la salvación de nuestra vida”. A la vista de esto, ¿reconocerían esas gentes que el arte que nos iba a salvar en ese caso es el arte de medir, o bien otro?” *Protágoras*, 213.

⁴⁶ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 171.

⁴⁷ *Ibíd.* 172.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.* 172, 173.

Platón reniega muchas veces del hedonismo y de la búsqueda del placer, la cuestión en este punto estriba en la utilidad del cálculo y en la unidad de medida. Tal como dice Nussbaum:

Identificada y clasificada toda circunstancia que podía influir en la situación de un individuo, quedaba al azar, el capricho o al arbitrio de cada cual. Todo era examinado y determinado, su número, peso y medida. en el pasado, pensadores anticuados como Protágoras afirmaban que la justicia era un fin en sí mismo, aun cuando entra en conflicto con otro fin, no se negaban ni se desentendían las obligaciones derivadas de ella. Ahora, estos seres se daban cuenta de que la virtud es una: la justicia, el valor y la piedad no son sino funciones del placer, y toda acción virtuosa contribuye a la maximización de este último.⁵⁰

La unidad de medida pone fin a la *akrasía*, es decir, a la ingobernabilidad emanada por la pluralidad de pasiones inconmensurables que entraban en juego en el ámbito práctico, como el amor, el odio, la cólera, el miedo, etc. Estas pasiones “ya no tenían la misma naturaleza ni la misma fuerza. Cuando todo se contempla en la perspectiva de un solo valor, es mucho más fácil dominar el deseo de un individuo por una cantidad menor de la misma cosa. Así, gracias a la ciencia, estas criaturas salvaron su existencia placentera.”⁵¹

Pero es claro que Platón no se refiere a cualquier placer, cuando alude a estos lo hace en vista de los “placeres puros”, que corresponden a las formas contemplativas, ideales, que solo el filósofo puede comprender. Este punto es crucial para entender la separación que debe hacerse de la vulnerabilidad, puesto que ambas están profundamente relacionadas con el cuerpo. Muy comentada ha sido la negación del cuerpo como realidad por parte de Platón en pro de un ascetismo, lo que la teoría platónica contempla es que, para llevar una vida alejada del dolor, como anhelaba Sócrates, es necesario primero realizar una valoración de aquello que es más verdadero, a la vez que se debe subordinar aquello que se relaciona con las apariencias. El cuerpo es relegado por Platón a un segundo plano, solo haciendo esta operación Platón puede elevar la vida contemplativa y librar al ser humano del dolor, preparándolo para su muerte. El cuerpo ha de separarse lo más posible para poder tener una vida óptima, esto hasta el punto de rechazarlo, lo que queda de manifiesto tanto en la *República*⁵², como en el diálogo *Fedón*⁵³. Comprender esta negación del cuerpo es crucial al momento de pensar el valor de la vulnerabilidad dentro de la concepción filosófica que va a iniciar el platonismo, y su relación con una vida más allá de la

⁵⁰ *Ibíd.* 173.

⁵¹ *Ibíd.* 174.

⁵² Véase Platón, *República. Diálogos IV* (Madrid: Gredos, 1986).

⁵³ En el diálogo *Fedón* Platón realiza una crítica potente a los *placeres del cuerpo*, es así como afirma Platón: “el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste”. *Fedón. Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1986) 42. Por lo anterior, la tarea del filósofo debe llevarse a cabo prescindiendo lo más posible del cuerpo, lo que queda de manifiesto en las tajantes palabras que se pronuncian en el diálogo, como dice Platón: “en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen alguna s enfermedades nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad. de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!”. *Ibíd.* 44.

muerte, lo que va a ser heredado en gran medida por el cristianismo. El cuerpo relegado a segundo plano, negado del ámbito de *lo real*, pone al mismo tiempo a la vulnerabilidad humana como una cuestión secundaria y del lado de las apariencias, ya que los rasgos humanos se encuentran definidos por su parte eterna e imperecedera que es el alma. Al ser partícipe de la *Idea* el alma no puede tener fisura alguna, no puede ser herida, ya que cualquier atributo vulnerable significa ceder el alma a la contingencia, rendirse a los apetitos, a las afecciones, y reposicionar el mundo de lo plural, exterior e ingobernable, recuperándose así el cuerpo como principio. La fisura, la herida, la vulnerabilidad rompen la Unidad, pero la unidad es en estricto sentido platónico lo invulnerable. Cualquier intento por reinstalar la vulnerabilidad y el dolor, como parte de una política, pasa por romper la estructura de la unidad y la promesa de invulnerabilidad, acercándose a lo indeterminado, una política de la vulnerabilidad debe romper el dominio del cálculo, abrirse al *filtro de la inmanencia*, dejando entrar *un poco de caos, azar y anarquía*.

La posición platónica de negación de los apetitos corporales y la elevación de la vida ascética establece una teoría del valor antropocéntrica, en donde los placeres del cuerpo son relegados a las formas animales, de las cuales el humano debe alejarse, tal como cita Nussbaum del libro IX de la *República*:

Ni han gustado jamás el placer puro y estable, sino que, como las bestias, mirando siempre hacia abajo y agachándose hacia la tierra y hacia sus mesas, pastan, se aparean y, para conseguir más de estas cosas, se dan coces y se cornean con cuernos de hierro y armas, y se matan por causa de su insaciabilidad.⁵⁴

Los humanos, para Platón, han de mirar hacia arriba, hacia la pureza, hacia las ideas, hacia lo inmutable, mirar hacia abajo es sucumbir ante el cuerpo, la contingencia y el cambio, de esta manera el filósofo debe alejarse de las bestialidades. La *expulsión* de la animalidad, identificada con el cuerpo y la corrupción, permite fundar el placer puro y con ello el antropocentrismo. La pretensión de eliminar el conflicto y el dolor humano pasan por adherir a una vida fuera de la contingencia, con la exigencia de que el ser humano por medio de la terapéutica puede elevar su alma racional despegándola del cuerpo.

Para corroborar la alusión al cuerpo en el discurso platónico recordemos el famoso pasaje en el que Alcibiades, quien después de ser rechazado por Sócrates, dice haber sido “mordido por algo más doloroso, y en la parte más sensible al dolor en que uno puede ser mordido: el corazón o el alma, o como se llame eso. Ahí he recibido la mordedura de los discursos filosóficos de Sócrates”⁵⁵. La conclusión que saca Martha Nussbaum es que “todo lo que es carne o semejante a la carne resulta vulnerable”⁵⁶, Alcibiades se encuentra herido en lo más profundo de su ser, esto

⁵⁴ Platón citado por: Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 216.

⁵⁵ *Ibíd.* 260.

⁵⁶ *Ibíd.* 260.

sucede porque sigue “*preso*” de las pasiones del cuerpo, sin ver lo inmutable, lo verdadero, lo inmortal y lo invulnerable. Alcibíades encarna las cualidades de Dionisios, muestra de esto es la corona de flores que porta en el banquete, Dionisios “es el Dios que muere todos los años, sufre una muerte y experimenta un renacimiento ritual, una poda y un rebrotar, como en la planta, como el deseo mismo entre los dioses, solo él no es autosuficiente, sólo él puede ser afectado por el mundo”⁵⁷. Lo anterior nos revela dos cosas importantes, una es la vulnerabilidad del dios ante la muerte, y, la otra, su dependencia. Mientras los otros dioses son autosuficientes, la fragilidad de Dionisios lo hacen depender del ritual lo que significa que depende de los humanos para renacer. Dionisios como dios frágil y vulnerable no puede estar solo, necesita de los otros, decae y brota, muere y crea, este movimiento desordenado exaspera a Platón, ya que la inestabilidad de Dionisios es una vulnerabilidad creadora. Nos interesa remarcar esta veta creadora de Dionisios como dios vulnerable, esta es una clave importante para poder mirar la vulnerabilidad y la fragilidad desde un lugar distinto a la pura condición trágica y de dolor con la que se identifica generalmente.

No pretendemos negar el dolor que hay en la vulnerabilidad, pero comprendemos que es importante ver los deslindes victimizadores y autoflagelantes al cual puede llevarnos este concepto. Rescatar esta capacidad de re-nacer, de re-crearse en la dependencia ritual, colectiva, en que los humanos y Dionisios muestran un punto de afectación, es lo que hace a los humanos partícipes de una fiesta. Dentro de la serie de expulsiones que realiza Platón se encuentra esta *vulnerabilidad dionisiaca*, lugar en el que el cuerpo y la creación se encuentran en la inestabilidad de la contingencia humana. El método Socrático se basa en eliminar cualquier elemento que no permitan la estabilidad y el gobierno de las acciones, es decir, censurar cualquier vulnerabilidad, puesto que ella es la posibilidad de la herida a la unidad y a la estabilidad; de esta manera, la vulnerabilidad ha de ser puesta bajo control, por lo que hacerse cargo de la vulnerabilidad pasa por su exclusión. El método socrático de la expulsión pretende, por lo tanto, blindar la razón, la ciudad, la filosofía y la república por medio del orden, así todo aquello que no responde a la estabilidad para Sócrates produce violencia y, en consecuencia, dolor, esta es la base para la expulsión. Para Platón lo mejor es *lo cerrado*, ya que *lo abierto* constituye la vulnerabilidad de la cual se ha de proteger al ser humano.

Esta lectura de Platón en relación con la vulnerabilidad nos lleva a plantear que, más que un olvido de la vulnerabilidad, hay aquí un intento por gobernar los aspectos que provocan la vulnerabilidad por medio del *arte de la política*. El método de la expulsión termina por negar la verdad del cuerpo, y junto con ello negar la vulnerabilidad, pero es este elemento negado de la dialéctica la que permite reconocer la verdad de las ideas platónicas. Platón deja de manifiesto

⁵⁷ *Ibíd.* 263.

que el problema de la vulnerabilidad es un problema de gobierno, un problema político, ante lo cual toma el camino que permite gestionar la vida contingente, en vistas de la vida real en que el cuerpo, el dolor y la consiguiente vulnerabilidad han de ser borradas. Sócrates expulsa la vulnerabilidad de lo real, pero no puede hacerlo del mundo del cambio y la contingencia, para eso es que la filosofía y la terapéutica ofrecen una vía que permite sortear eso que está más acá de las ideas.

1.4 Aristóteles y la inclusión de la vulnerabilidad.

A la luz del libro de Nussbaum, la discusión acerca de la vulnerabilidad no acaba en el mundo griego con Platón, para quien la vulnerabilidad como hemos visto es un objeto a gobernar, puesto que en el pensamiento de Aristóteles también es posible encontrar una consideración acerca de la vulnerabilidad. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, la vulnerabilidad corresponde a un ámbito ético que no se encuentra borrado, por el contrario, es la base de la reflexión práctica, ya que, como nos indica Nussbaum, Aristóteles “quiere investigar y, hasta cierto punto, conservar la verdad de la idea de que la suerte influye en la vida buena, que está es vulnerable al desastre”⁵⁸. A la luz de este enunciado vemos que la relación entre vulnerabilidad y desastre es abordada por Nussbaum trazando una continuidad entre riesgo y vulnerabilidad, cuestión que ya hemos trabajado en la Segunda Parte de esta investigación. Más allá de esta consideración, que nos sirve para la comprensión actual de la vulnerabilidad que abordaremos en el segundo capítulo de esta Tercera Parte, lo que preocupa a Aristóteles es que para mantener un régimen de invulnerabilidad, inmortalidad y seguridad, como el que pretende Platón, se debe renunciar a muchas cosas y valores, lo que significa un precio muy alto que pagar.

La objeción de Aristóteles está dirigida contra los críticos de la *tyché*, principalmente contra Platón, ya que al relegar el exterior material a un segundo plano lo que terminan por hacer es *inmunizar la acción*, separando de esta forma la virtud de la acción. El problema radica particularmente en que para Aristóteles la virtud (interna) muchas veces puede no coincidir con la acción virtuosa, esto porque la acción se encuentra condicionada muchas veces por el exterior, siendo esta impredecible. Hay algo que comienza a atisbarse lejanamente en el horizonte práctico que es la relación entre acción y exterior (fortuna), de la cual se desprende la vulnerabilidad. Para Aristóteles no se requiere la exclusión de aquellas cosas que provocan la inestabilidad, el riesgo y la inseguridad, por el contrario, la inestabilidad debe ser un aliciente para quienes estén “capacitados” se hagan cargo de la deliberación y la acción política, por lo que “en lugar de decretar por anticipado que lo único importante es lo que se encuentra ya sometido al control humano, hemos de empeñarnos en acrecentar nuestro dominio sobre las cosas importantes. Este

⁵⁸ *Ibíd.* 407.

es el modo correcto de buscar autosuficiencia”⁵⁹. Nussbaum ve en la filosofía de Aristóteles una forma de ejercicio autónomo sobre el control de las acciones, así la estabilidad no se encuentra en la pasividad determinada por la seguridad de las determinaciones conservadoras (aunque el tema sigue siendo el dominio), sino que el problema tiene que ver con las “capacidades” y la insistencia por el dominio de aquellas cosas que son importantes para la vida. Nussbaum ubica en el centro del problema de la acción humana, enfrentada a la inestabilidad y el riesgo, el concepto de justicia; es en esta donde comparece, en palabras de Nussbaum:

El papel fundamental desempeñado por la individualidad y la elección personal en toda vida humana. [Y agrega que] una sociedad de este género posee mayor riqueza y vitalidad, pues los seres humanos se encuentran más profundamente motivados para preocuparse por las cosas cuando piensan que el objeto de sus preocupaciones es suyo en un sentido importante.⁶⁰

Nussbaum rescata de Aristóteles tres cuestiones fundamentales: en primer lugar, está la disposición a la empresa individual, a partir del *autosacrificio* que persigue la excelencia; segundo, el riesgo en la política y la magnanimidad en las obras públicas, frente al conservadurismo; y, en tercer lugar, reponer la propiedad privada. Platón al suprimir todas estas cosas, lo que hace es desconflictuar la *polis* produciendo un quietismo y una seguridad conservadora. Introducir el riesgo, la conflictividad y el individualismo, significa para Nussbaum reponer la justicia política y los valores sociales que han sido socavados por el pensamiento Platónico⁶¹. No podemos dejar de ver en esta lectura liberal que hace Nussbaum de Aristóteles el fundamento del *Enfoque de las capacidades humanas* que desarrolla junto a Amartya Sen, en el que la vulnerabilidad es una condición que se debe superar desde la acción individual, y se relaciona directamente con las elecciones personales que hace el individuo como parte de la pluralidad. Tal como vimos en la Segunda Parte de esta investigación, la cuestión es capacitar a los individuos para que puedan tomar “buenas decisiones” recogiendo su libertad de *ser y hacer* como planteaban Sen y Nussbaum. De esta manera, la vulnerabilidad como problema de inestabilidad se combate con la autosuficiencia de un sujeto que adopta empresas riesgosas.

Aristóteles no reniega de la estabilidad, por el contrario, es en la afirmación de esta que hace entrar lo vulnerable, en tanto que la estabilidad que logramos y el riesgo que nos mueve hacia la deseada seguridad, se hace teniendo en cuenta la vulnerabilidad. Como era de esperar, la respuesta de Aristóteles estaba en el equilibrio, el que lejos de ser un descanso significa para Nussbaum la tensión “como la del arco y la lira”⁶², así no se es nunca lo suficientemente vulnerable, ni se está lo suficientemente protegido. Podemos darnos cuenta que la vulnerabilidad no está borrada ni olvidada; ahora bien, en el pensamiento de Aristóteles la discusión acerca de

⁵⁹ *Ibíd.* 441.

⁶⁰ *Ibíd.* 442.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.* 461.

la fragilidad no es sobre su presencia y su ausencia (aunque Platón la excluye y Aristóteles la reconoce), el problema principal es otro, este tiene que ver con qué hacer con la vulnerabilidad presente. Para Platón es la expulsión, para Aristóteles la integración, en ambos el problema radica en las formas de alcanzar la seguridad, el control y la dominación de aquello que se nos escapa, pero que, sin embargo, de alguna manera anhelamos gobernar.

2. Olvido, exclusión y negación.

2.1 Vulnerabilidad: exclusión-inclusiva.

En esta mirada del pensamiento griego sobre la vulnerabilidad que hemos realizado desde las pistas que nos entregan Nicole Loraux y Martha Nussbaum, podemos constatar que el problema de la vulnerabilidad no es su olvido, ni su desconocimiento, por el contrario, vemos que tanto en la narrativa epopéyica de Homero, en la tragedia de Sófocles, en los diálogos Socráticos y en las reflexiones aristotélicas, la vulnerabilidad se encuentra presente como problema crucial que determina la acción humana. Incluso, aunque Platón intenta expulsar las fuentes que provocan la vulnerabilidad no puede hacerlo del todo, es por esto que debe hacer una separación entre lo contingente y lo real para buscar formas estables que gobiernen el mundo de la contingencia. En este sentido, el tratamiento en el pensamiento clásico de la vulnerabilidad no pasa tanto por la negación u olvido, en el caso de los griegos, de acuerdo con lo que hemos expuesto, nos damos cuenta de que la vulnerabilidad se encuentra presente como rasgo fundamental de la existencia humana que se expresa bajo la forma de la contingencia, del peligro, el dolor, etc. Aun cuando sostuviéramos un abandono de la vulnerabilidad, comprendemos que este abandono se encuentra atravesado por dispositivos que controlan y atraviesan el objeto abandonado.

Dos problemas pueden haber acá en torno al problema del olvido y la negación de la vulnerabilidad, uno que estemos exigiendo a la historia de la filosofía hacerse cargo de un concepto resignificado actualmente, tensionando los contextos históricos, o que el problema sea el tratamiento que ha recibido la vulnerabilidad, que en los casos estudiados tenía que ver con un tratamiento político en términos de gobierno, además de ético. Esto no quiere decir que se haya eliminado la vulnerabilidad, sino que se la rechaza por un afán de invulnerabilidad, inmunidad y fortaleza. La cuestión puede ser entendida como un problema de formas de vida que pretenden alejarse del dolor y la vulnerabilidad, para abrazar esquemas más seguros de gestión y control de la vida, con todo lo que ello significa. Los griegos de la epopeya y la tragedia abrazaron la vulnerabilidad como (des)gobierno de la fortuna, esto permaneció en el sentido común expresado en el mito y la religión, sin embargo, la filosofía le dio una vuelta a esta *akrasía* que propiciaba la vulnerabilidad, la torsión provoca el anhelo de gobernar los aspectos que hacen al hombre vulnerable. El anhelo de invulnerabilidad e impermeabilidad humana solo es posible excluyendo

la vulnerabilidad, pero esta exclusión esta en el seno mismo de aquello que se constituye, así es que por el mecanismo de la expulsión de lo vulnerable constituimos la invulnerabilidad. En este punto específico, y a modo de adelanto de lo que abordaremos más adelante, aquello que se esta cuajando en relación con la vulnerabilidad no pasa solo por la exclusión abstracta del concepto, sino que la invulnerabilidad está en directa relación con la exclusión de cuerpos singulares que se encuentran sometidos y dispuestos a diversas vulneraciones, y que constituyen el fondo basal de la seguridad.

Pese a todo, la exclusión del cuerpo como centro de gravedad de la vida humana, la exclusión de la *zoé* por el cálculo que piensa el *bíos*, desplazan la vulnerabilidad a aquello que debe ser controlado. En la Primera Parte de este trabajo realizamos un análisis detallado de la emergencia de la política de seguridad en la modernidad, vimos como de manera correlativa a la emergencia del concepto de riesgo comenzó a gestarse un proceso de control, previsión y aseguramiento sobre las fuentes de la vulnerabilidad. Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad la encontrábamos ligada al riesgo. El cálculo, la estadística, la policía, que se vuelcan sobre la población dan consistencia a un poder que pretende impermeabilizar a ciertas poblaciones de la exposición a la vulnerabilidad. El cuerpo, negado por Platón y el cristianismo, es recuperado en la modernidad como el *objeto del poder*, es así como el cuerpo y la vida entran dentro del cálculo del poder político, constituyendo aquello que se va a comprender como biopolítica. Podemos afirmar que la biopolítica busca las regularidades que permiten al humano “anticiparse” a la muerte, propiciar los nacimientos, alejarse del dolor, enfrentar los riesgos y, con ello, restringir la vulnerabilidad humana, esto a costa de un resto (no menor en cantidad) que es excluido y vulnerable(do) que ha de ser invisible o que es incluso negado. Los saberes de la modernidad que se engarzan con el biopoder tienen como fin la producción de un sujeto autosuficiente, el que debe ser capaz de controlar su exposición al exterior, dominar la naturaleza, y sujetar a los otros humanos, quienes lo “acosan” e intentan, en ciertas circunstancias, “dominarlo”. De ahí que la obsesión moderna es por el orden, por la ciencia, por el control de las cosas, las personas y del mundo, por parte de un sujeto autofundado y autosuficiente. Los saberes modernos ocupan un papel clave en la construcción de un sujeto que toma las riendas de la vida, al mismo tiempo que el *poder produce lo real*, es en esta simbiosis que la vulnerabilidad queda nuevamente postergada. De esta manera, podemos decir que la vulnerabilidad humana, al igual que el cuerpo, se vuelven objeto del poder, es así como producir una idea de invulnerabilidad es la razón del biopoder moderno, al mismo tiempo que lo es definir su enemigo aniquilable, es de esta manera que define también quien puede y debe ser vulnerado.

Llegados a este punto, si bien hemos avanzado en ciertas consideraciones acerca de la vulnerabilidad, pareciera que estamos dando vueltas sobre un círculo, pero no es así, puesto que hemos rodeado el problema de la vulnerabilidad desde su gobierno, lo que nos permite ahora

poder leer con mayores elementos de análisis la negación que se hace de ella, lo que nos hará comprender un tratamiento distinto de la vulnerabilidad, y una emergencia singular del concepto. Asun Pie Belaguer, en su libro titulado *La insurrección de la vulnerabilidad*, publicado recientemente por la Universidad de Barcelona, se hace cargo del problema que nos convoca acerca de la negación de la vulnerabilidad en el capítulo que lleva por nombre “*La negación de la vulnerabilidad: Capitalismo, Patriarcado*”. Para la autora del libro la negación de la vulnerabilidad se lleva a cabo principalmente por “la modernidad y el desarrollo del mecanicismo”⁶³, lo que se aprecia en el deseo de control del hombre moderno de las fuerzas externas que provocaban el peligro dejando al hombre a merced de la vulnerabilidad. Nos llama la atención que el problema, pasados muchos siglos, siga siendo el mismo que se planteaban los griegos en su momento, que es el gobierno de las fuentes que producen la vulnerabilidad; ahora bien, la diferencia con los griegos, a parte de una cuestión de método que resulta decidida en el dominio de la naturaleza y del humano, es la voluntad de intervención y transformación radical del mundo a partir de la modernidad. Para Pie es decisivo el esquema basado en el anhelo de orden y el estatuto de verdad que se le otorga a la ciencia moderna, frente al resto *inapropiable* que significa la subjetividad y las emociones, de esta manera, la racionalidad moderna resuelve la intromisión de estas “negándolas y considerándolas impropias de un saber científico”⁶⁴, de la misma manera que este pensamiento transforma el carácter que ha de tener la tierra, considerada “como organismo femenino nutricional”⁶⁵, el que se cambia por un carácter productivista basado en el extractivismo. Esta visión mecanicista del mundo, que describe Pie, da cuenta de la emergencia de los “ideales de invulnerabilidad, poder y control”⁶⁶ asociados a lo masculino, que tendrían su contracara en “el mundo del cuerpo, la enfermedad, la debilidad”⁶⁷ que se asocian a lo femenino. Así, se distribuyen los estereotipos de género de la modernidad, en donde lo masculino se encuentra asociado a la fuerza, la razón y al poder, mientras que lo femenino se asocia a la debilidad, las emociones y el cuidado.

Debemos tener precaución con este tipo de generalizaciones, principalmente por dos motivos: uno es que al identificar lo vulnerable con poblaciones específicas o directamente con lo femenino, esto reproduce los estereotipos de género y, de paso, termina por instituir una cultura paternal dirigida a aquellos a los que se les asigna el rótulo de vulnerables; el otro motivo es que la vulnerabilidad, al ser un concepto reversible ligado a la condición ontológica que define al ser como vulnerable, permite una apropiación estratégica por parte de los poderes que ejercen la dominación y la violencia, haciendo del poder un uso de estos conceptos para intereses políticos

⁶³ Asun Pie, *La insurrección de la vulnerabilidad* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2019), 21.

⁶⁴ *Ibid.* 22.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

revestidos de un falso “altruismo”. Es a propósito de esto que Judith Butler en su libro *Cuerpos Aliados. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, nos advierte que:

La rápida inversión de sus términos nos muestra que la vulnerabilidad y la invulnerabilidad no son características esenciales de los hombres o las mujeres, sino más bien procesos de determinación de género, efectos de unas formas de poder que, entre otras cosas, tratan de establecer diferencias entre los géneros directamente ligadas a la desigualdad.⁶⁸

Muchos son los ejemplos que podríamos dar acerca de esta reapropiación conceptual, lo vemos en los discursos del partido de ultraderecha español VOX, quien ha aludido constantemente al ataque de su masculinidad por parte de lo que ellos denominan “hembristas radicales”, quienes tienen el objetivo de “promover que las leyes sean asimétricas, con mayores penas o privilegios dependiendo del sexo, atenta contra la constitución y los derechos y libertades de las personas. Es discriminación, no igualdad”⁶⁹. Lo mismo ocurre con el discurso de ese partido sobre lo que dominaba la “invasión migratoria”, a propósito del cruce de las fronteras y la posterior criminalización de los jóvenes migrantes, llamados despectivamente MENAS (Menores No Acompañados), quienes amenazan y ponen en peligro la soberanía y el buen vivir de los españoles. La misma inflexión estratégica la encontramos en el discurso de Israel a propósito de lo que el sionismo considera como la “amenaza” Palestina, lo que los lleva a justificar su negocio armamentista y el genocidio del pueblo palestino. La vulnerabilidad, de esta manera, puede ser asumida como un espacio estratégico, en el cual los dominadores se presentan como vulnerables, a la vez que se vanaglorian de su invulnerabilidad frente a los otros, rasgo evidente en la política de amurallamiento que utilizan países como Israel, Estados Unidos, o las decisiones de blindaje de Europa que se realizan por medio de Frontex. El amurallamiento se explica y promociona por dos argumentos antitéticos: por una parte, asume la forma de una necesidad ante la “amenaza” exterior, y, por otra, es la respuesta violenta que forma un interior protegido e invulnerable. El muro establece una relación entre ese exterior/interior, que como dice Wendy Brown, lo ubica dentro de la falacia de la soberanía masculina de la dominación:

La defensa que los muros establecen contra el asedio transforma la fantasía de impermeabilidad en una política psicológica en la que el enemigo adquiere la figura del asaltante, del invasor, del que se apodera o saquea lo que por legítimo derecho pertenece a la nación -su seguridad, su tranquilidad, su forma de vida pacífica o próspera, sus puestos de trabajo, su riqueza, sus privilegios de primer mundo, su existencia civilizada o los valores democráticos liberales-.⁷⁰

Quien se encuentra fuera de la interioridad reconocida por el poder biopolítico que traza la frontera puede ser considerado como una amenaza para la soberanía nacional, como es el caso de los migrantes, de ahí los muros “ayudan a restaurar imágenes de autosuficiencia nacional y a

⁶⁸ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Editorial Paidós, 2017), 146.

⁶⁹ Leonor Mayor Ortega, “Vox se enfrenta a las feministas el 8-M”, *La Vanguardia*, 8 de marzo de 2019, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.lavanguardia.com/politica/20190308/46918298840/vox-8-m-denuncia-feministas.html>.

⁷⁰ Wendy Brown, *Estados Amurallados* (Editor digital: Titivillus, ePub base r1.2), 283.

reducir el sufrimiento o la necesidad”⁷¹. Existe una ambivalencia en el discurso soberano (o en lo que queda de él) que se expresa en una posición de víctima que asume el poder dominante respecto del otro dominado y considerado como amenaza, mientras tanto, se instaura una posición de hostilidad desde la dominación. Esta doble cara que asume el poder se explica en palabras de Brown porque “la vulnerabilidad y la penetrabilidad están casi universalmente codificadas como femeninas; la supremacía y los poderes de contención y protección soberanos, como masculinos”⁷². Esta diferencia de carácter basa su estrategia en la consideración de vulnerabilidad de la nación, y ante esta vulnerabilidad el Estado emerge con un rol protector, el amurallamiento es el resultado de esta dialéctica que intenta restaurar un orden asumiendo la asimetría protectora sobre lo vulnerable que termina por gobernar.

Quienes asumen una posición “vulnerable” de manera estratégica, como quienes intentan vulnerar a los demás “tratan de negar una vulnerabilidad que les hace estar permanentemente, si no insoportablemente, ligados a otros individuos a los que desean dominar”⁷³. Lo que hay en esta negación es un modo de relacionarse con el otro que toma la dominación como el modo de gobernar la vulnerabilidad (tanto la propia como la del otro) y que es producida por la presencia misma del otro. Judith Butler presenta una alternativa a la relación que se da entre vulnerabilidad y dominación desde el *insoportable estar juntos*, preguntándose si hay otro modo de relacionarse, el que más que negar la vulnerabilidad la reconozca en un acto que no sea de dominio, de gobierno y de exclusión. La solución que ofrece Butler tiene que ver con la resignificación de la idea de *dependencia* -que como sabemos tiene una carga negativa que va desde lo colonial a las relaciones entre personas- despojándola del carácter de explotación que la ha acompañado, de esta forma, separando la dependencia de explotación se puede acceder a un plano relacional que no niega la vulnerabilidad al no hacerla entrar al gobierno.

Volviendo al problema que veíamos con Asun Pie, el orden mecanicista no es suficiente para explicar la exclusión de la vulnerabilidad, ya que solo da cuenta de cómo son subordinadas las sensaciones a la racionalidad y cómo se distribuyen los roles de género, por eso es que Pie recurre a la discusión biopolítica acerca de las consideraciones de la diferencia entre *zoé* y *bíos* que recoge de Giorgio Agamben mediado por un artículo titulado “Tras los monstruos de la biopoítica” de Isabel Balza, en el que se plantea que:

Así, para Balza, lo que explica la exclusión de la vulnerabilidad está relacionado con la deriva dicotómica que toma el concepto de vida: *bíos* y *zoé*. «*Bíos* remite a la forma de vida, vida articulada o regulada por la política, vida humana o vida del ciudadano, y *zoé* remite a la simple vida animal, vida sin atributos, vida desnuda o nuda vida» (Balza, I., 2013: 28). La cuestión es que la *zoé* se ha desterrado e infravalorado. Se ha ubicado en ella toda forma de vida considerada ajena a la humanidad, monstruosa o no normativa. Esta

⁷¹ *Ibíd.* 283, 284.

⁷² *Ibíd.* 308, 309.

⁷³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 148.

expulsión de la *zoé* conlleva en sí misma un destierro y negación de la vulnerabilidad. En estas circunstancias, “la cuestión política fundamental es la de hallar principios que revelen el íntimo vínculo entre ambas nociones, fraguar un modo de comunidad que no excluya a la *zoé* de sus cálculos, orquestar, en fin, una política de la vida y no sobre la vida”.⁷⁴

De esta interpretación se puede desprender que la vulnerabilidad se encuentra alojada en la vida animal, es parte de la *zōe* como resultado de la *deriva dicotómica* que toma el concepto de vida, es en esta separación que va a sostener Asun Pie que la vulnerabilidad ha sido expulsada de la vida política, es decir del *bíos*, para finalmente adherir a la propuesta de Balza en la que se ha de incluir dentro de los *cálculos de la política* a la vida animal excluida, en cuyo interior se aloja lo que podríamos denominar lo abyecto de la vida. Este modo de entender la relación entre *bíos* y *zoé* resulta problemática, ya que la cita de Balza da a entender que ante la separación de la *zoé* que hace posible la expulsión de la vulnerabilidad, la restitución posible de la vulnerabilidad dentro del plano de lo político estaría en hacer ingresar a la *zoé* a la ciencia y al cálculo del *bíos*. Salvo que se vea en la inclusión de la *zoé* al cálculo la posibilidad *destituyente* del paradigma moderno, el ingreso sin más nos deja en una posición complicada, especialmente si se quiere rescatar de manera crítica el concepto de vulnerabilidad, puesto que es esta disposición al cálculo, como hemos visto, la que capitaliza la vulnerabilidad social. Ahora bien, me parece que es importante enunciar el problema del vínculo entre *zoé* y *bíos* que pone sobre la mesa Giorgio Agamben, ya que el tratamiento que hace de ambas en *Homo Sacer I. La nuda vida y el poder constituyente* nos permite comprender de manera compleja la exclusión de la vulnerabilidad.

Agamben va a plantear que la metafísica occidental se funda en la posibilidad de politizar la *nuda vida*, por lo que la modernidad repite el gesto de distinguir la humanidad del viviente “hombre”, a partir de aquello que queda fuera de lo humano, lo cual estaría operando incluso antes de la modernidad en la distinción entre *zoé* y *bíos*. Agamben busca hacerse cargo de la dificultad que la vida política, entendida como vida cualificada, conlleva en sí:

La singular fórmula “generada con vistas al vivir, existente con vistas al vivir bien” puede ser leída no sólo como un a implicación de la generación (*ginonénē*) en el ser (*oûsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zōè* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.⁷⁵

La cuestión es cómo la *nuda vida es incluida de forma excluyente en lo político*, este movimiento reversible da cuenta que para pasar a la vida política no basta simplemente con adoptar una posición autofundante, sino que esta es producto de un movimiento particular, en que aquello que es “común”, la *vida desnuda*, ha de ser eliminada para producir la pertenencia a una *vida cualificada*. En este juego de *exclusión inclusiva* se constituye la vida política, y también lo

⁷⁴ Pie, *La inserrucción de la vulnerabilidad*, 25.

⁷⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 16,17.

humano como forma privilegiada del reconocimiento de la metafísica occidental. Similar es lo que señala Roberto Esposito en su libro *Immunitas. Protección y negación de la vida*, en donde se percata que “mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega”⁷⁶, esta lógica biopolítica se basa en la figura dialéctica de una inclusión que funciona de manera excluyente, o al modo de una exclusión que incluye. De esta forma, la inmunidad se logra integrando el mal, pero este debe quedar alejado, puesto en sus límites.

No disponemos aún las herramientas suficientes para identificar *zoé y vida desnuda* con vulnerabilidad, me parece que debemos tener esta cautela ya que la vulnerabilidad no es un rasgo exclusivo de la vida biológica, ni tampoco un efecto del espacio en que la ley se ha retirado; tal como veremos en el próximo capítulo, debemos aceptar que la vulnerabilidad es parte también de una producción del poder, más que su suspensión, o su retiro, es el reparto diferencial de la vulnerabilidad el que pone los signos de la diferencia entre la nuda vida y la vulnerabilidad. Pese a la diferencia, la operación que describe Agamben si nos sirve como guía. Ubicados en el corazón de la modernidad que busca establecer una vida política basada en principios como la autosuficiencia, el poder y la dominación, para que esto ocurra no solo la “animalidad” debe ser eliminada frente al imperio de la racionalidad, sino que todo rasgo de vulnerabilidad debe ser excluido, aun cuando este signo es lo que constituye y moviliza la inmunización, el amurallamiento, en definitiva, lo que mueve este sentimiento de invulnerabilidad. La vulnerabilidad queda excluida de lo humano, pero, al mismo tiempo, es incluida como *objeto de lo humano*: lo femenino, el cuerpo, son ejemplos claros de esta operación de exclusión, al igual que lo es la experimentación sobre los cuerpos de los delincuentes, los enfermos, etc. como cuerpos degradados que sirven para probar *qué es un humano*, los experimentos eugenésicos son el clímax de este paradigma. El deseo de invulnerabilidad es posible solo porque hay algo de vulnerable en el “Yo”, en el Estado, en definitiva, en todas las formas de interioridad cerrada que buscan la perfección, la cual solo puede mantenerse en base a una violencia sobre todo lo que muestra rasgos de vulnerabilidad. Como plantea Begonya Saez Tajafuerce, “si algún grupo o alguna institución pretende mostrarse como impermeable, se puede presuponer que aquel grupo o institución es, de hecho, vulnerable y que está negando esta condición”⁷⁷.

2.2 Vulnerabilidad y política de la memoria.

Aunque ontológicamente somos seres vulnerables, la *exclusión inclusiva* nos ubica al interior de un marco en el que debemos responder como si fuéramos seres invulnerables, lo que refuerza la exigencia de actuar de manera independiente y asumir formas de responsabilidad

⁷⁶ Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Bs. Aires: Amorrortu, 2009), 18.

⁷⁷ Meri Torras Francés, Michelle Gama Leyva, “Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero (itinerario de resonancias)”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez (Barcelona: Icaria, Barcelona 2014), 101.

individual, que, de tanto repetirlo, nos la terminamos creyendo. El afán de invulnerabilidad hace que se descargue sobre grupos, poblaciones e individuos el peso del poder, el que se expresa por la violencia que termina por constituir a estos individuos y/o colectivos como sujetos de/a la vulnerabilidad. La vulnerabilidad es la marca de algunos grupos e individuos a los cuales se les asigna esta condición, y a la que cualquiera finalmente puede echar mano dado su ser vulnerable de manera acomodaticia. Ahora bien, el problema de “negar o desmentir la condición vulnerable, aun con el fin de producir una posición de impermeabilidad, conlleva también una especie de olvido”⁷⁸, con lo cual el problema de la vulnerabilidad no solo se ubica en el ámbito de lo ontológico, ni se reduce a la *exclusión inclusiva*, ya que al ser un asunto de olvido es mnemotécnico, hemos olvidamos que somos, hemos sido y seremos en algún momento vulnerables, debemos convenir que el problema es un problema de memoria.

Judith Butler deja bastante clara esta relación con la memoria, al explicar que “el que logra impermeabilizarse suprime -es decir, elimina y externaliza- todo posible recuerdo de vulnerabilidad, con lo cual se trata de controlar la sensación que se tiene en la actualidad de una vulnerabilidad ingobernable”⁷⁹. Urge ante la negación y olvido de la vulnerabilidad producir una política de la memoria que nos permita responder (o al menos comprender) la pregunta foucaultiana por *¿cómo llegamos a ser lo que somos?* De manera rápida podemos decir que vulnerabilidad y genealogía van juntas, ya que producir una memoria de nuestra vulnerabilidad pasa por realizar, tal como denominó Michel Foucault, una “ontología del presente”⁸⁰, enfrentándonos al olvido que es en parte una *asignación del poder*, por lo que la vulnerabilidad pasa a ser un problema histórico, político y ontológico, dándonos cuenta que vulnerabilidad e invulnerabilidad corresponden a un reparto dentro de un juego de presencias y olvidos.

La producción histórica de un sentimiento de invulnerabilidad intenta borrar la memoria de la vulnerabilidad constitutiva, con el fin, como dice Butler, de “controlar la sensación que se tiene en la actualidad de una vulnerabilidad ingobernable”⁸¹; impermeabilizarse es una intervención mnemotécnica de toma de control ante la ingobernabilidad asociada a la vulnerabilidad, es decir: *olvidar para gobernar*. Olvidar para demostrar un poder que no tiene fisuras, tal como repetía enérgicamente Pinochet a sus seguidores en la conmemoración de los 21 años del golpe cívico-militar realizado al gobierno de la Unidad Popular en Chile: “la única cosa que queda, señores, es ¡olvidar!”⁸². Las políticas del olvido, del no mirar hacia atrás en una vida volcada hacia el futuro, reaparecen en esta idea de olvido de la vulnerabilidad en un sentido

⁷⁸ *Ibíd.* 101.

⁷⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 147.

⁸⁰ Michel Foucault, “Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?” en Foucault *Sobre la Ilustración* (España: Tecnos, 2006), 69.

⁸¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 147.

⁸² Manuel Délano, “Pinochet exige el olvido de muertes y torturas para que haya reconciliación en Chile”, *El País*, 15 de septiembre de 1995, acceso 10 de octubre de 2021, https://elpais.com/diario/1995/09/15/internacional/811116011_850215.html.

estratégico, como modo de gobierno y bloqueo de lo ingobernable. El olvido tiene entonces una doble función, una es borrar las violencias que han constituido lo invulnerable, como acción del poder, y la otra es que el invulnerable ahora se muestra como cerrado en sí mismo, a partir de la construcción de la falacia de la invulnerabilidad *desde el origen*. De tal manera que negar la vulnerabilidad es poner fuera aquello que está presente y que se encuentra soterrado, lo que significa estar incluido en la exclusión.

El sujeto, como enfatiza Butler en el libro *Cuerpos que importan*, se produce “a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional”⁸³. Lo negado, lo excluido, lo abyecto, lo vulnerable se constituyen como el espacio de lo “invivable”, que marca el límite sobre el cual se construye el sujeto cerrado e invulnerable. Como alude Adriana Cavarero en su libro *Horrorismo*, “el invulnerable no es dado por naturaleza, necesita producirse artificialmente”⁸⁴, de la misma manera sucede con “lo humano” que es producido de forma artificial, sobre el fondo de la monstrificación, la abyección y el dolor del otro. La vulnerabilidad, a la vez que constituye lo humano, se transforma en aquello que hay que dominar por parte del poder, pero en el momento en que se lo domina se lo hace también desaparecer, se lo niega. Por tanto, la estructura de la negación de la vulnerabilidad es un proceso complejo en el que el límite que marca lo humano, lo exterior (expulsado), es aquello que amenaza lo humano mismo, y en esa amenaza lo constituye; un ejemplo de esto es la figura del *desaparecido* quien representa a aquel otro que en su olvido constituye la grandeza de lo invulnerable, así lo afirma la construcción de la ficción nacional de la desaparición del pueblo Yagan en Patagonia, la desaparición de los adversarios políticos en la dictadura de Francisco Franco, los desaparecidos en el laboratorio neoliberal de la dictadura de Pinochet, la olvidada y permanente desaparición de las mujeres en Ciudad Juárez, la incommensurable cantidad de migrantes desaparecidos en el mediterráneo, y muchos otros casos más.

Existe, como sabemos, una memoria institucionalizada cuyo ejercicio mnemotécnico se esfuerza en esta conformación de la historia sin fisuras, que trabaja por borrar la muerte, el dolor, el genocidio, “para poder preservar la memoria de la vulnerabilidad de los cuerpos se requiere una especie de memorialización que tiene que ser repetida y establecida a través del espacio y del tiempo; incluso podría denominarse una forma de performatividad: una memorialización performativa”⁸⁵. Debemos tener en cuenta que la institucionalización y la monumentalización de la memoria dejan fuera aquella violencia que hace posible su constitución, ejemplo de esto es el elogiado Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile, cuyo objetivo es dar visibilidad

⁸³ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Barcelona: Paidós, 2002), 20.

⁸⁴ Cavarero, *Horrorismo*, 66.

⁸⁵ Torras, Gama, “Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero”, 102.

a las violaciones a los derechos humanos cometidas por la Dictadura de Augusto Pinochet entre los años 1973 y 1990, el que tuvo una amarga y poco recordada inauguración. El 11 de enero de 2010 mientras la presidenta Michelle Bachelet daba el discurso inaugural en la explanada del museo, fue abruptamente interrumpida por Catalina Catrileo (hermana de Matías Catrileo joven mapuche asesinado por las fuerzas policiales en una recuperación territorial el día 3 de enero de 2008 bajo el gobierno de la misma presidenta Bachelet) quien trepó a una torre de iluminación cerca del escenario e increpó desde ahí a quien actualmente ocupa el cargo Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, exigiendo justicia por el asesinato de su hermano. Bachelet denunció esto como una afrenta a *su* memoria, como la memoria de los desaparecidos y torturados de la dictadura, pero Bachelet no comprendió que la interpelación de Catrileo se plegaba a la petición de justicia por los miles de desaparecidos, torturados y ejecutados políticos de la dictadura, desplegando su memoria en el cuerpo asesinado en democracia de Matías, cuya espectralidad aparecía en la voz de Catalina. Con esta evocación no pretendemos cuestionar las intenciones del museo, sino que queremos reparar en la institucionalización de la memoria que se realiza dejando fuera lo abyecto que no puede aparecer dentro la constitución de la memoria del Estado de Chile, como son los crímenes cometidos en democracia contra el pueblo mapuche, que actualizan la herida de la violencia política de la dictadura y también de la conquista. Esta paradoja nos pone en un aprieto, puesto que lo memorial-institucional se transforma en lo inmemorial-infame, por lo que cabe preguntarse ¿cómo preservar una memoria de la vulnerabilidad que no caiga en este olvido fatal?

La memoria pasa por los cuerpos singulares y su persistencia, Butler acerca de esto nos dice que para recuperar una memoria de la vulnerabilidad de los cuerpos “se requiere una forma de conmemoración que debe repetirse y restablecerse en el tiempo y en el espacio”⁸⁶, por lo tanto, no es solo la memoria institucional la que se requiere para no olvidar, ya que no hay una sola memoria, sino que esta debe ser mantenida en la socialización que hacen de ella los cuerpos en su exposición y disposición a recordar, tal como aparece en el gesto de ruptura de la institucionalidad que hace Catalina Catrileo, quien pone al descubierto la violencia constitutiva del Estado sobre el *otro*, la que tiende a ser borrada a cada instante, de ahí que entre memoria y resistencia hay un vínculo mayor que se enfrenta a la violencia: “Por eso, Walter Benjamin pensaba que se debía librar una batalla por la historia de los oprimidos, precisamente porque bajo las condiciones modernas esa historia corre el riesgo de desaparecer en el olvido”⁸⁷. El gesto de insistencia de los cuerpos por la memoria los vemos en las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo de Argentina, quienes desde el año 1977 todos los jueves con un pañuelo blanco colocado en la cabeza dan vueltas alrededor de la pirámide ubicada en la plaza frente al palacio de gobierno en

⁸⁶ Judith Butler, “Vulnerabilidad Corporal, Coalición y Política de la Calle”, *Revista Nómadas*, n° 46 (2017): 21, acceso el 10 de octubre de 2021. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132003>

⁸⁷ *Ibid.* 21.

un gesto que no es melancólico, sino que clama por justicia y memoria desde los cuerpos en su aparecer. El cuerpo es el sitio de la memoria, y el medio por el que se transmite, “no necesito tener experiencia directa de tu historia para transmitir parte de ésta, pero la temporalidad de tu vida puede atravesar y atraviesa la mía, y esto es facilitado por cierto tipo de traducción, una que no pretende traducir todo adecuadamente”⁸⁸.

Si bien, el reconocimiento institucional de la memoria histórica es un acto importante, este resulta vacío si es que no va acompañado de la transmisión y la llegada a los cuerpos que se encuentran alejados temporalmente de ellos. La escritura, el grafiti, el bordado de un paño, la huella en la pared de una celda, pueden transportar la vida del cuerpo, tal como lo hacen los poemas de Abu Ghraib, tal como insiste Butler: “y si lo que le ocurre a un cuerpo no puede sobrevivir, las palabras sí pueden sobrevivir para contarlo”⁸⁹. De esta manera, el cuerpo se dispone al otro, pasa de ser respiración como signo vital, a poesía, a escritura, a testimonio, y, así, interpela al otro, provoca su llamamiento desde el sufrimiento, siendo en este gesto frágil, efímero, la forma como se resiste al silente olvido. Por eso los relatos de Primo Levi del campo de concentración, o las “arpilleras” de las presas políticas de la dictadura en Chile, tienen una importancia vital en la memoria, como el caso de Miguel Lawner, preso político de la dictadura de Pinochet, quien convirtió la repetición infinitamente tortuosa de sus pasos en el campo de concentración de Isla Dawson en Chile, en una memoria que le permitió dibujar los planos exactos del recinto en que fue encerrado, con lo que se pudo constatar que el campo de concentración más austral de Chile había sido construido siguiendo los mismos patrones arquitectónicos de Auschwitz. Los planos que dibujó Lawner nos hacen darnos cuenta que el horror tiene una repetición, atender a ella nos hace activar una memoria para resistir desde ahí. Prueba de ello son, por ejemplo, aquellos nietos y nietas que buscan entre los archivos del “Tribunal Especial para la Represión de la Masonería y Comunismo” (TERMC) de la dictadura franquista, el destino de una historia que no ha sido revelada por sus abuelos o padres, ya sea por el silencio y el miedo, o por la desaparición de las personas y la ausencia de testimonio. Algo similar ocurre con las madres que buscan a sus desaparecidas en México, quienes en el acto de preguntar por su ausencia mueven la palabra, y con ello realizan la interpelación antes mencionada. Ciertamente es también que muchas veces no escuchamos esas llamadas, aun así “aquellos a quienes los desaparecidos singularmente les faltan -los guardianes de un vacío que es la ausencia de un rostro determinado, de un preciso timbre vocal, de un gesto, de una andadura- pueden sin embargo narrar la historia y, de hecho, cada vez que se les presenta la ocasión, la cuentan”⁹⁰. Pese a estar soterrado, silenciado, lo que resulta irreductible es el sufrimiento, de ahí el acto que pugna por la invulnerabilidad intenta silenciar la

⁸⁸ *Ibíd.* 22.

⁸⁹ Judith Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (México: Paidós, 2010), 91.

⁹⁰ Cavarero, *Horrorismo*, 11.

emergencia del sufrimiento que se transmite hacia el presente, pues es ahí, en el presente, donde la memoria actúa.

Una política de la memoria tiene una doble motivación, por una parte, recupera aquella vulnerabilidad que ha sido expulsada por el afán monumentalizador e inmemorial que construye la ficción de la invulnerabilidad, y, por otro lado, trae al presente sus violencias constitutivas preservadas en los cuerpos, cuya huella se encuentra no solo en su producción de heridas, también están en un ejercicio de transmisión y de resistencia, que puja por perseverar en los restos del olvido.

2.3 La autosuficiencia liberal.

La modernización liberal, dicho esquemáticamente, representa la independencia de lo humano respecto del exterior, lo que significa la construcción de una interioridad que piensa generar las condiciones de saber y de poder para establecer una relación diferenciada entre las condiciones externas e internas que determinan la vida. La escisión del hombre con el mundo descansa sobre la convicción de la autonomía como valor antropológico fundamental, que forjan una *riesgosa superioridad*, y que persigue un vínculo antagónico con el mundo, el cual se expresa en la posibilidad de su transformación y explotación entendido desde una idea de progreso -como la visión triunfante de la modernidad liberal hegemónica- a la que se le suma la dominación del hombre y de la naturaleza. La autoconciencia del valor de la autonomía para los afanes modernizadores se sustenta en la posición antagónica con el mundo, pero también establece la distancia con los otros (no)humanos, lo que permite trazar las fronteras que lo determinan, lo fijan y lo constituyen como sujeto soberano, ontológicamente diferenciado, cerrado sobre sí y completo.

El bloqueo de la vulnerabilidad en este aspecto se produce en la construcción de un sujeto autosuficiente que, desviado de los principios de emancipación que definían la autonomía, ha terminado finalmente por separarse de los vínculos que lo *sostenían* y lo *determinaban* en relación con los otros, redefiniéndose como un ser autosuficiente y autárquico. La autosuficiencia es propiciada por la mala conciencia, la que, como refiere Judith Butler en el libro *Dar cuenta de sí*, “al ser una forma de narcisismo, rehúye del otro, de la impresionabilidad, la vulnerabilidad y la fragilidad”⁹¹. La disposición narcisista funciona como herramienta de preservación de la “amenaza” que representa la exterioridad, lo que lleva al sujeto a asumir una idea de *autoconservación* de su vida, entendida como capacidad humana personal. Para que una vida se autoconservar debe haber roto los vínculos elementales que lo ataban a los otros y al mundo, lo que es el principio de una *ontología de la desvinculación*, cuestión que Adriana Cavarero ve en Thomas Hobbes, “cuyos protagonistas son descritos como sujetos atomizados, autorreferenciales,

⁹¹ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Bs. Aires: Amorrortu, 2009), 137.

cerrados sobre sí mismos y concentrados en el deseo de mantenerse con vida, uno en detrimento del otro”⁹². La autoconservación no puede darse sin la construcción de la propiedad, que como dice John Locke: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirven en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella”⁹³. Es así como el propietario separa lo común de lo que es de él, que es obtenido por medio del esfuerzo de su cuerpo: *su* trabajo. La inviolabilidad de la propiedad refuerza esta idea de autoconservación dada por la ley natural, en la que el hombre se separa de lo común y con esto se separa de igual manera del otro. De esta forma, el gobierno es la seguridad contra la vulnerabilidad de lo común, en la que el trabajo humano no se encuentra protegido, ni menos aun su propiedad, la que se ficciona como el fruto de su fuerza de trabajo.

El proyecto liberal se nutre de esta ontología individual de la desvinculación y la autoconservación, desde donde podríamos leer la construcción de muchos de sus conceptos fundamentales como, por ejemplo, el *laissez-faire* desde el cual se define a los humanos como “agentes libres”, el *egoísmo* que moviliza la empresa humana en Mandeville⁹⁴, o las *capacidades humanas* y *el interés propio* como *amor propio self-love* de Adam Smith⁹⁵, hasta llegar a la *responsabilidad individual* que ha exacerbado el neoliberalismo contemporáneo. Estos ejemplos nos muestran cómo se forjó la idea de un sujeto escindido, en cuya separación se marcan los rasgos de fortaleza o vulnerabilidad individual dentro del capital. La astucia, la motivación y el emprendimiento son las características principales de un sujeto de decisión que manifiesta su autosuficiencia, versus la idea de inactividad y pasividad asociada a la debilidad; es en este punto en que la idea de responsabilidad individual emerge como rasgo propio del sujeto de mercado desvinculado de los demás. Así, la existencia pasa principalmente por la responsabilidad del individuo, la que depende de su fuerza de conservación, de su voluntad y su capacidad, ambas características lo erigen como sujeto soberano. La figura del emprendedor es otro ejemplo de la anhelada autosuficiencia representada en el hombre-empresa que propone la modulación neoliberal del capitalismo, bajo esta idea se intenta reponer la figura del héroe superando la concepción clásica del *homo oeconomicus*, de esta forma el emprendedor se transforma en el

⁹² Cavarero, *Horrorismo*, 49.

⁹³ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Bs. Aires: Aguilar, 1955), 52.

⁹⁴ Dentro del esquema utilitarista de Bernard Mandeville, el egoísmo del hombre es desde el punto de vista de la “competencia” aquello que lo mueve en la sociedad mercantil. De esta manera, la riqueza de una nación está en la felicidad con que los pobres aceptan su trabajo, pero también en la disposición hacia la competencia de las clases dominantes, en la medida que estas dos condiciones se cumplen es posible resguardar el orden desde un lugar diferente a la imposición de la caridad propuesta por las Leyes de pobres, contra la cual va dirigida la sátira de este filósofo. Véase Bernard Mandeville, *La fabula de las abejas*, (México: Fondo de Cultura Económica), 1997.

⁹⁵ Esto queda de manifiesto en tanto para Smith: “No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.” *La riqueza de las naciones*, 46.

“héroe” neoliberal, quien, como vimos en la Primera Parte de esta investigación, se enfrenta individualmente a la incertidumbre y el riesgo, con el fin de maximizar el capital y las utilidades, lo que redundaría en su satisfacción y goce individual.

2.4 Esquema bélico y vulnerabilidad.

La lectura que hemos realizado de la exclusión inclusiva de la vulnerabilidad que impulsa su gobierno y que adopta las formas del olvido, la exclusión y la negación, produciendo la ficción de invulnerabilidad, tiene un denominador común que es el esquema bélico que produce la occlusión de la vulnerabilidad. Es desde este esquema que surgen distintas preguntas como, por ejemplo, ¿Es posible escapar a este esquema bélico a la hora de pensar la vulnerabilidad? ¿La vulnerabilidad siempre responde a una relación con la violencia, la guerra y la muerte trágica? ¿Es posible asignar otro lugar a la vulnerabilidad que no sea desde el peso de la violencia y la guerra?

El ataque al *World Trade Center* en 2001 generó una serie de reflexiones en torno a la seguridad de los sistemas de defensa, la guerra y el terrorismo internacional; la repetición serial proyectada al infinito de los aviones desintegrándose en los edificios provocando su total destrucción, movilizó una guerra contra un enemigo difuso como es el terrorismo, que persiste hasta nuestros días. Es en este contexto que Judith Butler escribe el libro *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, cuya importancia es relevar la vulnerabilidad humana dentro del nuevo marco bélico que se consolidó a partir del golpe que significó para un Estado acostumbrado a atacar e invadir militarmente territorios fuera de sus fronteras, y que desde 1812 con ocasión de la guerra anglo-estadounidense, no había recibido ningún ataque de magnitud dentro de su territorio. El ataque produjo “que una insoportable vulnerabilidad haya quedado expuesta, que hayamos sufrido una enorme pérdida en vidas humanas, ha sido y es motivo de temor y dolor; pero también constituye un estímulo para una paciente reflexión política”⁹⁶. Si no supiéramos que Judith Butler venía trabajando desde hace más de diez años el concepto de vulnerabilidad, esta declaración nos parecería reaccionaria, oportunista y propia de un pensamiento imperialista herido, que solo considera el daño y el dolor cuando este les afecta en su propio ser, comportándose absolutamente insensibles frente al dolor provocado a los demás. Pero el ánimo del texto de Butler va más allá de esta polémica inexistente, Butler logra sortear rápidamente este que podría ser un legítimo resquemor, puesto que hace de esta sospecha la materia del libro.

El conjunto de ensayos que arman *Vida precaria*, están dedicados a este pensamiento imperialista que solo ve como parte de los suyos a quienes se encuentran reconocidos por su frontera y su nacionalidad. De ahí que de lo que se trata para Butler es de “esforzarnos por crear otra cultura política donde el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida tanto como

⁹⁶ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Bs. Aires: Paidós, 2006), 13.

la represalia violenta dejen de ser la norma de la vida política”⁹⁷. El problema pasa por desenganchar el dolor, el sufrimiento y la vulnerabilidad de la lógica de la guerra que establece la venganza y el castigo como modo de recomponerse ante la vulnerabilidad que ha sido expuesta, el objetivo es desactivar la invulnerabilidad como concepto que guía lo político, lo humano, lugar desde donde se planea la venganza ante esta desnudez en la que ha quedado el poder y que se considera como una afrenta; la respuesta al ataque fue la dominación de la vulnerabilidad por medio de la recomposición de la invulnerabilidad perdida, ocupando como medio la violencia y la guerra.

Si bien, el concepto de vulnerabilidad ya había sido incorporado y definido como dispositivo biopolítico a partir de las reflexiones de la economía política liberal que marcan la pauta de intervención del tercer mundo por medio de los organismos internacionales de control bioeconómico a finales de la década de 1980, los atentados de *ese* 11 de septiembre van a propiciar una reflexión acerca de la herida y el daño, y especialmente sobre la respuesta que se debe tener a la ofensa y la violencia, colocando la vulnerabilidad en el centro. Butler se dio cuenta que la herida sufrida ofrece la posibilidad de preguntarse por el daño mismo, por el reparto de la violencia y reconocerse con el otro que sufre también de la violencia. La lógica de la guerra que impuso al mundo Estados Unidos y los países aliados que siguieron los pasos de su política bélica, han llevado a producir un sujeto que se piensa “impermeable a la vez que definirse a sí mismo como permanentemente protegido frente a la incursión y como radicalmente invulnerable a cualquier ataque”⁹⁸. Hay un desdoblamiento que ocurre en el sujeto, puesto que se piensa al otro como vulnerable lo que hace que sea justificadamente eliminable, mientras que él se ve como indestructible y cualquier ataque en su contra resulta injustificable, y de cometerse debe ser vengado.

La sensación de la pérdida del orden es lo que motiva la respuesta rápida y violenta que realiza George Bush como venganza por los atentados del 2001, el duelo, al igual que la vulnerabilidad, como aquello que visibiliza el dolor debe “desterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado”⁹⁹. La forma de enfrentar el duelo, la pérdida, se da como reparación bélica que intenta sustituir e incluso borrar la pérdida, el poder de la venganza se opone al duelo, el orden se opone a la vulnerabilidad; lo que falló fueron las predicciones y la información, en este sentido, el problema no es el daño ni la violencia causada y por causar, la pérdida es la del orden y la predicción, de ahí que la restitución de lo perdido se da como recomposición de la capacidad de pronosticar y como ataque. Ambas estrategias brindan

⁹⁷ *Ibíd.* 16.

⁹⁸ Butler, *Marcos de Guerra*, 75.

⁹⁹ Butler, *Vida precaria*, 56.

la posibilidad de la seguridad para los ojos del poder, por sobre cualquier otra salida posible, no hay otra alternativa en que la vida se proteja por otros medios fuera de la subjetividad bélica que niega la vulnerabilidad¹⁰⁰.

Por su parte, Adriana Cavarero intenta repensar la categoría de vulnerabilidad como el objeto de la violencia que produce el horror contemporáneo, introduciendo el neologismo *horrorismo* como apuesta teórico-política que permite hacer visible desde *otro lugar*, como es *la no-violencia*, el ejercicio de la violencia y la memoria del horror en los cuerpos singulares. Introducir el concepto de horrorismo tiene por objetivo refutar la semántica de la guerra que utiliza el terrorismo como comprensión de la violencia, y, sobre todo, hacer un giro que ponga la atención en las víctimas más que en la lógica del guerrero. Introducir este neologismo, nos cuenta Cavarero, “no es cuestión de inventar una nueva lengua, sino de reconocer que es la *vulnerabilidad* del inerte, en cuanto específico paradigma epocal, la que debe venir a primer plano en las escenas actuales de la masacre”¹⁰¹. La violencia contemporánea (y toda violencia) está enfocada en provocar heridas irreparables en víctimas civiles, las que son tratadas bajo el eufemismo creado por las fuerzas armadas estadounidenses de “daño colateral”, sin embargo, este daño colateral más que una violencia periférica que impacta casualmente a la población civil, debemos comprenderla como el objetivo de la violencia contemporánea. Enfrentarse al esquema bélico que pone en el centro al guerrero y su discurso victorioso significa asumir una *estrategia sensible*, lo que quiere decir que “identificarse con las víctimas es sobre todo un disponer de su palabra para cubrir el silencio sin olvidar el alarido”¹⁰².

De lo anterior advertimos dos cosas, una tiene que ver con que re-poner la palabra de las víctimas no significa asumir una postura victimizadora ante el horror contemporáneo sino que, por el contrario, resulta un ejercicio afirmativo fundamental en la toma de posición de un discurso

¹⁰⁰ A propósito de la ausencia de duelo, el pensador brasileño Idelber Avelar en una crónica llamada *Por qué a los gringos no les gusta el fútbol*, lanza una hipótesis que contestaría a la pregunta del texto. La explicación usual es que a los gringos no les gusta el fútbol es por la baja cantidad de puntos que se dan en el juego, así esta posición argumenta que es usual que los partidos de fútbol terminen 0 a 0 o en victorias que no van más allá de las 2 anotaciones, sin embargo, Avelar va a contrariar esta posición contrastándola con los resultados del fútbol americano, y su estructura de marcación de puntos, a partir de esta la explicación de la baja cantidad de puntos es anulada. Por tanto para el pensador brasileño esta explicación no es posible, de esta forma en un juego de comparaciones y de diferencias con otros deportes, como el baloncesto, lo llevan a plantear que existe una correspondencia entre la estadística de las acciones del juego (rebotes ganados, pérdidas de balón, posesión de juego, etc.) y el marcador final de un partido, así afirma Avelar: “Si un equipo tiene un porcentaje de tiros más alto, menos pérdidas de posesión del balón, más rebotes y más conversiones de líneas de tiros libres, ese equipo ganó. Es imposible no ganar. Las matemáticas y las estadísticas dicen la verdad del juego. El fútbol americano es un juego de gestión, que puede ser radiografiado en la frialdad del cuadro estadístico”. En el fútbol, en cambio, lo impredecible de una jugada puede definir un juego, la estadística no coincide con el marcador, esta sería para él la fascinación que despierta el fútbol como deporte de la fatalidad imprevisible, de ahí su conclusión: “El estadounidense típico es el que, al descubrir que su esposa está embarazada, ahoga la alegría de la promesa de una nueva vida en el cálculo de los futuros ahorros universitarios de su hijo. En el ataque a las torres de 2001, más común incluso que el duelo por las muertes o la maldición patriótica de los brutos heridos, fue la pregunta indignada: ¿Cómo no predecir esto?”. “Por que os gringos não gostam de futebol”, 9 de mayo de 2005, acceso 10 de octubre de 2021, <http://idelberavelar.com/?s=GRINGOS>.

¹⁰¹ Cavarero, *Horrorismo*, 12.

¹⁰² *Ibid.*

acerca de la violencia contemporánea que se piensa desde un lugar otro, como ejercicio que se entrelaza con la política de la memoria, y que ubica a la *vulnerabilidad* en medio de una política que enfrenta la violencia y la brutalidad a la que estamos expuestos. En segundo lugar, el “identificarse” no debe comprenderse desde la identidad que surge de la pertenencia cultural, territorial, racial, etc. sino que desde el rechazo a las políticas de la violencia que nos dominan en la actualidad, promoviendo la escucha y la acción de rechazo ante las formas de crueldad, pero también ante las formas más sutiles y desapercibidas que adopta la violencia del capitalismo neoliberal, como por ejemplo, frente a la homogenización de las víctimas, al ponerlas en la indistinción de la estadística. La identificación a la que alude Cavarero esta dada por la común vulnerabilidad, por una vulnerabilidad universal cuyo ejemplo se manifiesta en la consigna que emergió producto de los atentados de Atocha que decía “todos íbamos en ese tren”¹⁰³, ese *todos* marca la posibilidad que tenemos de ser alcanzados por el horror de la violencia, pero a su vez marca la *ontológica diferencia* que mantenemos con el otro, lo que nos interpela a implicarnos contra la violencia, en tanto que seres diferentes. Esta común vulnerabilidad, debemos reconocer que, no quita el *diferencial* producto de una exposición desigual a la violencia que sufren ciertos colectivos.

El uso del término horrorismo no vuelve sobre el horror como una categoría del miedo, tal como tuvimos la oportunidad de ver cuando aludíamos a la vulnerabilidad del héroe epopéyico, tampoco a la condición trágica en que la vulnerabilidad se encuentra vinculada al poder y al gobierno, sino que permite desbloquear su vínculo con la lógica bélica, liberándola del modelo del horror en la cual ha estado incluida, para desde ahí poner en evidencia la construcción de una política que produce la violencia y que la hace indistinguible, lo que nos “ayuda a suponer que un cierto modelo del horror sea indispensable para comprender nuestro presente”¹⁰⁴, para desde ahí criticarlo. Pero, por otra parte, el reconocimiento de esta dañabilidad en medio de la vorágine de la violencia desatada nos hace caer los imaginarios de invulnerabilidad, fisura la autosuficiencia sobre la cual se cierra el sujeto, desde donde se construyen nuestras relaciones con los otros como individualidades no relacionales.

¹⁰³ *Ibíd.* 10.

¹⁰⁴ *Ibíd.* 58.

CAPÍTULO II. VULNUS: HERIDA Y PIEL.

Imagínate que tienes una herida en alguna parte de tu cuerpo, en alguna parte que no puedes ubicar exactamente, y que no puedes ver ni tocar, y supón que esa herida te duele y amenaza abrirse o se abre cuando te olvidas de ella y haces lo que no debes, inclinarte, correr, luchar o reír; apenas lo intentas, la herida surge, su recuerdo primero, su dolor en seguida: aquí estoy, anda despacio.
Manuel Rojas.

El gobierno muestra su efectividad en la medida en que es capaz de producir seguridad, inmunizar y fortalecer a la población, es en este estrato en que se relaciona gobierno y vulnerabilidad, puesto que una de las funciones más importantes del gobierno va a ser identificar y gestionar la vulnerabilidad para lograr la seguridad. Visto desde el ámbito de la constitución del sujeto, la vulnerabilidad tiende generalmente a ser negada, reconociéndose solo la fragilidad humana ante la muerte, aludiendo al carácter efímero y perecedero del género humano; no habría, por tanto, un reconocimiento de la vulnerabilidad como parte de lo humano más allá de su carácter de finitud. Reconocer la vulnerabilidad, como constitutiva de lo humano, supondría dejar al descubierto una debilidad al interior del sujeto que se piensa autosuficiente, lo que equivaldría a aceptar una fisura en un ser que se piensa como acabado, y cuya obsesión es la de lograr la invulnerabilidad.

El sujeto en su afán de sostener la idea de autosuficiencia, invulnerabilidad e inmunidad ha terminado por someter todo rasgo de vulnerabilidad, dejándola como un concepto residual en la definición de lo humano, ubicándolo por debajo de la idea de fortaleza que prima. Sin embargo, poco después de que el liberalismo biopolítico desarrollara un modo de control específico para las poblaciones pobres del tercer mundo -centrado especialmente en las mujeres, los jóvenes y los viejos, quienes pasaron a integrar el *campo* de la vulnerabilidad social- a finales de la década de 1990, algunas filósofas feministas fijaron su atención en el concepto de vulnerabilidad, trazando una vía paralela al despliegue biopolítico con el objetivo de reposicionar el concepto como parte de una ética y una política que, partiendo de la consideración ontológica del *ser vulnerable*, permitiría generar una concepción distinta de lo humano, a partir de la identificación con esta categoría, cuestionando con ello la violencia contemporánea; y, de paso, se criticaban los fundamentos epistemológicos de la filosofía del sujeto, su metafísica, *alterando* la filosofía misma, lo que resulta clave para una política feminista que se piensa emancipadoramente.

No deja de ser curioso que un mismo concepto con significados y alcances aparentemente distintos y que emergieron en un tiempo similar, produzcan no solo una ambivalencia de sentido

en su uso cotidiano, sino que, a la vez, sean parte de posiciones antagónicas, y que dicho antagonismo no se marque en la mayoría de las discusiones y debates acerca del concepto, haciendo por parte de ambos vectores como si la otra posición fuera completamente lejana, o simplemente haciendo como si no existiera. En lo general el concepto de vulnerabilidad construido por la filosofía feminista, minimiza el uso económico y biopolítico, aun cuando este uso tiene un impacto muy potente sobre las poblaciones empobrecidas, y especialmente sobre las mujeres pobres, ya que, como hemos tenido la oportunidad de revisar, es a partir del indicador biopolítico de vulnerabilidad desde donde se diseñan todas las políticas neoliberales de intervención y control de la población. Lo complicado de mantener esta ambivalencia de la vulnerabilidad es que permite el traslape de ambos significados, conjuntando intenciones muy diversas y diametralmente opuestas, haciendo muchas veces indistinguible el sentido que se le da a la palabra, pero, además, permite que el gobierno biopolítico se acomode y subsuma por esta indistinción el significado crítico de la vulnerabilidad. El despliegue del concepto vulnerabilidad, partiendo por los usos que se realizan en lo sanitario, lo social, lo político, lo económico, etc. se hace principalmente desde su matriz biopolítica, generando una extraña identificación complaciente con el concepto por parte de sectores militantes contrarios a las disposiciones de control neoliberal, quienes introducen el concepto de vulnerabilidad como parte de su retórica de lucha, incorporando sin percatarse un elemento que es estratégico para el gobierno de las poblaciones, integrándolo como parte de una semántica emancipadora y crítica, así la vulnerabilidad pasa a ser un concepto central de las lógicas de un poder que se conforma desde la *razón del gobierno humanitario*.

Teniendo en cuenta lo anterior, es que una de las intenciones que tiene esta investigación es señalar las operaciones que de un lado y de otro intentan darle consistencia a la vulnerabilidad, lo que no debe interpretarse como que nuestra investigación viene a dirimir sobre la “verdad” o la “falsedad” del uso del concepto, tampoco es nuestro interés evaluar su eficacia política, proponiendo su reforzamiento o su abandono, menos aún nos interesa alentar una disputa por el concepto. Nuestro interés, en este sentido, es mucho más discreto, y es anterior a cualquier evaluación, ya que nuestro objetivo busca presentar cómo emergieron distintos conceptos que nos ponen frente a un problema complejo, y que históricamente -con sus discontinuidades, variaciones y alteraciones- ha sido una de las motivaciones del gobierno humano, que es gobernar el riesgo y la vulnerabilidad.

En la Segunda Parte de esta tesis nos abocamos a rastrear la emergencia del concepto de vulnerabilidad social, lo que nos llevó a hacer un análisis de los distintos dispositivos que estaban en juego y que le han dado consistencia a un programa biopolítico cuya escala global de control de las poblaciones ha sido impulsado por las agencias gubernamentales mundiales, sean estas a nivel macro como Naciones Unidas y el Banco Mundial, o a nivel micropolítico como son las

ONGs instaladas en lo más profundo de lo social, tal como pudimos considerar en el estudio acerca de las agencias de microcréditos que organizan una parte importante del espacio en el que se asientan las poblaciones más pobres del mundo. Habiendo hecho esta caracterización de la vulnerabilidad social -lo que en un principio era el objetivo principal de esta tesis- este trabajo no se podía completar sin abordar la vulnerabilidad desde el otro vector que emerge y que corresponde a la variante ético-política, a la que nos referiremos como vulnerabilidad crítica, la que, como hemos ya enunciado, se ubica en una vereda distinta a las disposiciones que ejecuta el biopoder contemporáneo cimentado en la vulnerabilidad social.

Dado que el concepto de vulnerabilidad tiene un uso importante en distintos ámbitos desde hace ya más de dos décadas, transformándose en uno de los conceptos esenciales para pensar la política contemporánea, lo que ha hecho que la producción intelectual y técnica en torno a este concepto sea exuberante, por esto la decisión metodológica que hemos tomado es la de restringir el análisis de la vulnerabilidad a los puntos filosóficos medulares que le dan su espesor teórico y práctico. Para cumplir con nuestro objetivo hemos apostado por rastrear el concepto desde su núcleo de ruptura crítica que se encuentra en las nociones de *otro* y *exterioridad*, cuestión que implica un proceso de reconocimiento, y que va a tener un importante impacto en la conformación de una ética de la responsabilidad. Los conceptos involucrados en la trama que le dan sustento a la vulnerabilidad, como son *exterioridad*, *otro*, *cuerpo*, *responsabilidad*, *reconocimiento*, *dependencia*, etc. nos llevan inmediatamente a considerar el pensamiento del filósofo Emmanuel Lévinas, quien no solo inspira la exploración de la vulnerabilidad, sino que también le dedica varias páginas a su estudio, el que es recogido por dos de las filósofas que van a reinstalar críticamente el uso del concepto, como son la estadounidense Judith Butler y la italiana Adriana Cavarero, ambas autoras van a ser el sustento de este capítulo.

Abordar desde la dimensión filosófica crítica el concepto de vulnerabilidad exige hacerse cargo, en primer lugar, del plano ontológico que determina el *ser vulnerable*, abriendo la ya comentada dimensión existencial del ser humano, constituyéndose en el soporte para el reconocimiento y para las disposiciones (ético, político, económicas, etc.) que realiza el gobierno contemporáneo, abriendo el paso a una dimensión eminentemente política e histórica de la vulnerabilidad que caracteriza la *ontología del presente*. De lo anterior debemos remarcar que no asumimos una línea metafísica al considerar la existencia, ni tampoco proponemos la preexistencia ontológica de un sujeto dado, el camino que tomaremos en este capítulo se sumerge en la dimensión propiamente material de la vulnerabilidad, inseparable del cuerpo en su exposición, que es lo que hace posible el encuentro con el *otro*. Es en este cruce donde se deduce la *posición* de existencia que confiere la vulnerabilidad, lo que obliga una práctica ética que apunta hacia el *cuidado del otro* como responsabilidad fuera de los marcos de la violencia. La justificación del por qué nos centramos en estas ideas tiene que ver con que es en ellas en donde

reconocemos la posibilidad de la crítica al gobierno contemporáneo del riesgo y de lo vulnerable en su sentido amplio.

1 Vulnerabilidad crítica.

Para abordar la vulnerabilidad partiremos desde una obviedad, esta es que siempre estamos expuestos a la posibilidad de ser heridos, de ser dañados y de sentir dolor, esta exposición bien puede resumir la humana condición de vulnerabilidad. En primer lugar, esta situación se revela muchas veces de manera trágica, por la violencia que se asocia a la muerte y a la destrucción del otro, es así como la vulnerabilidad se inscribe en los cuerpos de las víctimas, quienes la mayoría de las veces son dejadas de lado por el discurso bélico de los vencedores, por lo que su reconocimiento significa un arduo trabajo de años, incluso siglos, análogo al tortuoso andar del familiar que busca a su desaparecido en un desierto. Debemos entender que este reconocimiento es una tarea sumamente difícil, porque su estatuto de (no) persona, o como una vida, no alcanza los “mínimos” para ser aprehendidas como una pérdida humana, quedando así solo los registros de una cifra dentro de una estadística necropolítica del poder que poco a poco se va borrando. En segundo lugar, es trágica porque en el momento en que la vulnerabilidad es reconocida en el otro, esta se hace desde una posición escindida de él, como posición de individuo separado y autosuficiente, para quien el otro es objeto de dominación y destrucción. Se da también el caso de que al momento en que el individuo amurallado reconoce un punto vulnerable en su propio ser, se desbarata su figura impenetrable, desarmándose la sensación de seguridad y acabando con la protección que poseía, desapareciendo por un momento la ficción de invulnerabilidad construida. El problema es la respuesta que la sensación de vulnerabilidad motiva, que se manifiesta en la tajante necesidad del sujeto de alcanzar por todos los medios posibles una nueva sensación de seguridad, lo que se realiza con la reconstrucción de la fortaleza, produciendo nuevas formas de inmunidad ante las posibles amenazas, lo que conlleva por lo general a la destrucción del *otro* al ser identificado como una amenaza.

Esta posición de invulnerabilidad es la que suscita las reflexiones de Judith Butler en el libro *Vida Precaria*, en el que la filósofa estadounidense abre la cuestión de la vulnerabilidad con la intención de plantear la posibilidad de una relación ético-política distintita, partiendo de los ataques al *World Trade Center* de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, como vimos en el capítulo anterior. Estos ataques pusieron en escena un *impresentable*: la vulnerabilidad de la superpotencia que se creía invulnerable dentro y fuera de sus fronteras, la que para reforzar ese sentimiento de invulnerabilidad ha cometido los más atroces crímenes contra la humanidad en las últimas décadas. Esa mañana del 11 de septiembre el mundo vio atónito y en directo el espectáculo televisado en que la potencia bélica del mundo mostraba su debilidad, Butler tiene claro que este

momento de vulnerabilidad es fugaz, y que después del *shock* que hizo por un momento saltar las series de la guerra, dejando un breve espacio para la incertidumbre, se recompuso *ipso facto* la lógica bélica que planeo y ejecuto su venganza, dando paso a una nueva era de la guerra la que fue llamada la guerra *contra el terrorismo*. La novedad que trajo esta guerra fue la de combatir contra un enemigo difuso, a partir de una declaración de guerra que no comprendía otro Estado, ya que el enemigo podía ser cualquier persona. La historia de la hegemonía bélica norteamericana la conocemos bien, y aún vemos sus coletazos a 20 años de conflicto armado en donde la retirada de las tropas estadounidenses de Afganistán deja sobre oriente nuevamente una estela de destrucción y muerte. De ahí que el libro de Butler tiene un doble objetivo: primero, mostrar una salida distinta a la venganza como única respuesta a la agresión, actitud que daría cuenta de la negación de la vulnerabilidad y del no reconocimiento de la herida, lo que lleva a la imposibilidad de asumir el dolor propio en el de los otros; y, vinculado a lo anterior, el segundo objetivo sería proponer la *herida* como aquello que facilita el vínculo con los otros, la relación se daría en torno al cuerpo el que se encuentra completamente volcado hacia afuera, y en permanente dependencia con otros seres anónimos a quienes no conozco.

La afirmación de la vulnerabilidad reanima la disposición a la dependencia (término cargado de connotaciones negativas) entre las personas, y permite un movimiento que aleja de la pasividad que reviste habitualmente las consideraciones acerca de la vulnerabilidad, entendida como pura afección. Es en este punto que el pensamiento de la filósofa italiana Adriana Cavarero resulta importante para nuestra investigación, ya que ella va a introducir elementos relevantes que friccionan la remisión a la herida como identificación única de la vulnerabilidad, liberándola así de la carga bélica que se asocia a la herida. Cavarero arma una teoría basada en la relación madre-hijo, la que se articula a partir de tres conceptos que son: *desnudez, inerme e inclinación*. Es así como se va cuajando un pensamiento sobre la vulnerabilidad que deja de estar exclusivamente ligado a la herida, quitándole valor a la imagen heroica para con este movimiento hacer aparecer el discurso de las víctimas, con lo cual se despoja a la vulnerabilidad de su imagen puramente pasiva, para asignarle una acción. De esta manera, la vulnerabilidad se convierte en un pilar significativo para realizar una crítica a la idea de gobierno sustentado en la seguridad, la invulnerabilidad y la inmunidad, el que está construido sobre los cimientos de un “yo” soberano. En consecuencia, el primer paso para pensar la vulnerabilidad, más allá de las formas que constituyen su gobierno está en alejarse de la *metafísica del sujeto*, como un “yo” interior autorreferente, para abrirse a una relación con el *otro* que ocurre en el *exterior*; es solo desde este acceso problemático que se puede pensar la vulnerabilidad como un concepto crítico de la gubernamentalidad que la rodea.

1.1 Cuerpo-límite

La vulnerabilidad surge en la medida de que salimos de nuestra “morada”¹, como espacio económico y de seguridad gobernada por un sujeto autónomo, en donde nos abrimos al exterior. Es fuera de este espacio de confort donde nuestros cuerpos se *encuentran* en la exposición en el afuera², en un mundo en el que aparecen otros cuerpos. Salir de la seguridad de la morada significa darse cuenta que aquello que hay, más que protección, es una “cohabitación extraña”³, Begonya Saez lo explica muy bien en el artículo “El cuerpo en diálogo o de la inclinación” publicado en 2014, ahí plantea que “el cuerpo además de tener representaciones, de disponer de ellas, representa algo (o a alguien), se dispone a ellas ante algo (o alguien), es decir, ante el otro, hasta el punto de salir fuera de sí, es decir, de salir fuera de lo propio”⁴. El cuerpo se expone en “una dimensión invariablemente pública”⁵, por lo que está abierto a relaciones *extáticas*, en el sentido que el cuerpo se encuentra *fuera de sí*, dispuesto como una pieza más en la zona exterior que es donde se da el encuentro. Esto quiere decir que el *límite* del cuerpo no marca un interior cerrado sobre sí mismo, sino que el cuerpo esta *del lado del afuera* más que *del lado del adentro*, lo que designa un grado de *impropiedad* de él que se da en lo abierto hacia un *cualquiera* u otro que es anónimo, que no se conoce.

En ese espacio exterior el cuerpo no elige con quien estar, simplemente se encuentra expuesto, no hay ahí interior ni tampoco voluntad que domine. Esta situación plantea un problema importante en el ámbito de la convivencia, puesto que no es posible elegir con quien vivir, lo que origina el desafío de vivir junto con aquellos con quienes en ciertas circunstancias preferiríamos no estar cerca, o derechamente con quienes no quisiéramos vivir. El desafío está precisamente, como señala Butler, en cómo a pesar de esta incomodidad debemos de todas formas procurar preservar no solo nuestra vida, sino que sobre todo las vidas de los otros⁶. Surge así una primera obligación dentro de la rareza que significa la cohabitación en un mundo diverso:

[...] no es por un amor generalizado hacia la humanidad o por un puro deseo por alcanzar la paz que nos esforzamos por vivir juntos. Vivimos juntos porque no tenemos elección, porque, como seres sociales, la vulnerabilidad que tenemos el uno con el otro significa que, para sobrevivir, debemos lograr acuerdos políticos que nos permitan proteger estas vidas corporales que intentan persistir y vivir apasionadamente.⁷

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 2002).

² Judith Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014).

³ Begonya Saez Tajafuerce, “El cuerpo en diálogo o de la inclinación”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014), 8.

⁴ Begonya Saez Tajafuerce, “Pensando, poniendo el cuerpo”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014), 91.

⁵ Butler, *Vida precaria*, 5.

⁶ Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 77.

⁷ *Ibid.* 78.

La *autosuficiencia* es la disposición del sujeto para eliminar o minimizar los riesgos de la cohabitación en que el exterior es visto de antemano como hostil, la modernidad liberal que ha prevalecido piensa la autonomía como la construcción de un espacio de protección desde un “yo” cerrado, independiente, que intenta dominar el exterior a partir de la distancia que provoca su “yo” interno, con esto se niega la formación de una “interioridad” y un “sí mismo”, como producto de una relación que más que brotar espontáneamente del interior viene del afuera, y se nutre de su pasado. Así, toda interioridad se encuentra tramada y atravesada por aquello que “no soy yo”, la posición de interioridad cerrada deshecha la idea de un cuerpo que es, al mismo tiempo, “de nosotros y para otros”, ubicándolo como un límite en el que la piel viene a ser la última frontera de “mi” soberanía. Contraria a esta forma de entender el cuerpo, está pensarlo como el límite que se forma producto de la exposición al afuera, en cuyos pliegues y despliegues el cuerpo del otro daría cuenta de una relación más que de una *in-corporación*. Para Judith Butler, la relación de los cuerpos volcados hacia afuera se explica porque “aquellos que actúan sobre nosotros son sin duda ajenos a nosotros, así que no es precisamente en virtud de su identidad que estamos unidos a ellos”⁸. El vínculo, visto de esta manera, no se construye desde los iguales, no es una referencia a la monotonía de *lo mismo*, sino que de lo diferente, es esto lo que actúa en el campo del afuera, esta es su novedad. Siguiendo esta línea Butler se había referido tiempo atrás, en su libro *Cuerpos que importan* de 1993, a la relación entre cuerpo y límite de la siguiente forma: “los cuerpos no sólo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos “son””⁹.

El cuerpo es una zona de frontera, y como tal se encuentra volcado al exterior como espacio de encuentro, hay acá un giro respecto a la idea de límite, puesto que para el sujeto moderno el límite significaba su cierre perimetral, el que era interpretado como aquello que hacía posible circunscribir la vida humana a un interior, y para quien el exterior era una zona de *exclusión de sí y del otro*. El límite entendido en esos términos propiciaba la autosuficiencia, fundando así el sujeto soberano en base a dicha exclusión, la que no es solo del afuera, sino que es de todo lo que queda también afuera: lo “abyecto”¹⁰. Esta exclusión marca la violencia y la dominación sobre el otro que no es idéntico a mi mismo, la exclusión realiza la negación de la diferencia. El límite es el hito que proclama la fijación del sujeto. Visto desde un punto de vista que tiene en cuenta el exterior y el afuera, el límite no constituye un trazo que distingue entre un interior y un exterior, el cuerpo no es la convergencia en la unidad, por tal motivo no puede ser identidad, o, como asevera Begonya Saez en el artículo “Pensando, poniendo el cuerpo”: “solo

⁸ *Ibíd.* 57.

⁹ Butler, *Cuerpos que importan*, 11.

¹⁰ *Ibíd.* 20.

ha lugar a la identidad en tanto que violencia”¹¹. El cuerpo podemos entenderlo como una zona espesa, una línea en cuyo trazo confluyen infinitos puntos, llena de relaciones múltiples, no es una delgada línea blanca que marca la separación que incluye y excluye, sino que es el espacio de habitabilidad por excelencia. El límite más que distanciar los cuerpos es lo que los hace próximos, “son a la vez un espacio de límite y adyacencia, un modo de proximidad, e incluso de entrecruzamiento espacial y temporal”¹². El límite, la frontera es un espacio de relaciones, contaminaciones, de cruce de multiplicidades, lugar quiasmático de encuentro de afectos, de seducciones y de peligros.

Lo que limita a quién soy yo es el límite del cuerpo, pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí. La supervivencia depende menos del límite establecido al yo que de la sociabilidad constitutiva del cuerpo. Pero si el cuerpo, considerado social tanto en superficie como en su profundidad, en la condición de la sobrevivencia, también es eso que, en ciertas condiciones sociales, pone en peligro nuestras vidas y nuestra capacidad de supervivencia.¹³

La frontera del cuerpo, la dermis no es estática sino que es móvil, el cuerpo-límite es una permeabilidad dispuesta al encuentro con el otro, en el que este queda abierto hacia los otros, en el que la experiencia del “yo” es más bien la experiencia de la *desintegración*, o, más precisamente, una *desposesión* dado que en la exposición algo hemos perdido; no sabemos lo que es, de todos modos estamos “implicados en vidas que no son las nuestras”¹⁴. De esta forma, cualquier pliegue es un espacio de contaminación del afuera con el afuera, no hay “yo puro”, la profilaxis es la búsqueda desesperada de seguridad de un yo que ante la pérdida de control busca construirse desde la inmunidad y de la invulnerabilidad. El amurallamiento como demarcación del límite es el acto de violencia sobre el otro que reafirma una identidad, Gaza, Melilla, el río Bravo, la valla entre Hungría y Serbia, Calais, al igual que las vallas que circunscriben los innumerables campos de refugiados desperdigados por el mundo, como el de Moria en Lesbos, o el de las Islas Canarias en España, todos ellos dan cuenta de esta actitud. Siguiendo a Butler podemos separar la violencia de la no-violencia, de esta manera: “si la violencia es el acto por el cual un sujeto procura reinstaurar su dominio y su unidad, la no violencia bien puede ser resultado de vivir el cuestionamiento persistente del dominio yoico que nuestras obligaciones para con otros inducen y requieren”.¹⁵

¹¹ Saez Tajafuerce, “Pensando, poniendo el cuerpo”, 93.

¹² Butler. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 60.

¹³ Butler, *Marcos de Guerra*, 85.

¹⁴ Butler, *Vida precaria*, 54.

¹⁵ Butler, *Dar cuenta de si mismo*, 92.

1.2 Exposición.

En la exposición nos constituimos políticamente, es el lugar en el que “pérdida y vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia en virtud de esta exposición”¹⁶. El encuentro con el otro produce una experiencia que nos obliga irremediamente a lidiar con lo social, en esta posición del cuerpo que se encuentra en riesgo frente a otro, a quien no puedo controlar, al igual como no puedo controlar el propio aparecer en este plano de exterioridad. Es en esta complejidad que Judith Butler se acerca a una definición de la vulnerabilidad que realiza en los siguientes términos:

La vulnerabilidad es el nombre atribuido a una cierta manera de apertura al mundo. En este sentido, la palabra no solo designa una relación con dicho mundo, sino que afirma el carácter relacional de nuestra existencia. Decir que cualquiera de nosotros es un ser vulnerable es, por tanto, establecer nuestra dependencia radical no solamente respecto a los otros, sino respecto a un mundo continuo.¹⁷

Esta definición de vulnerabilidad al desmarcarse de la contingencia deja de lado la connotación negativa con que estaba revestida la palabra desde el dominio del “yo”, y que la determinaba como aquella debilidad que puede significar la destrucción de un sujeto, o el aminoramiento de sus fuerzas, y que hacían de la vulnerabilidad una condición de la cual hay que salir, que puede ser mejorada, o que dispone a la miseria de la vida. El cambio que propone Butler ubica a la vulnerabilidad como una condición, por lo que en estricto sentido no es posible caer o salir de ella, puesto que se “está” en la vulnerabilidad de forma “inmodificable”. Podemos decir de manera esquemática que para Butler: a) la vulnerabilidad tiene que ver con la exposición al mundo; b) la vulnerabilidad es una condición, c) la vulnerabilidad es producto de nuestra existencia relacional, d) la vulnerabilidad nos hace seres dependientes de los otros.

Que los cuerpos se encuentren expuestos al mundo no es suficiente para explicar la condición de vulnerabilidad, ni mucho menos para afirmarla; después de todo, es esta misma condición de exposición la que sirve de comienzo para su negación y su gobierno, así podemos leerlo, por ejemplo, en “la guerra de todos contra todos” de Hobbes en el *Leviatán*. Estamos exigidos, por lo tanto, a indagar un poco más en las resonancias e implicaciones que tiene reconocer la condición de vulnerabilidad y su vínculo con la exposición: en primer lugar, en cuanto tiene implicancias éticas importantes en cómo se produce la relación de apertura en el reconocimiento del otro, lo que implica una relación de responsabilidad. Cuando se dice responsabilidad no se hace en los términos liberales que copan hoy en día el concepto, desde el cual se construye un sujeto específico demandado por las instituciones (bancos, asistencia social,

¹⁶ Butler, *Vida precaria*, 46.

¹⁷ Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 48.

ONGs, etc.), las que llevan la responsabilidad al plano individual entendido como *responsabilización*¹⁸. Debemos reconocer una diferencia entre la responsabilidad ligada a mis actos y la demanda de un proceso de responsabilidad individual, ya que este último hace al individuo responsable no solo de sus acciones, sino que especialmente de las condiciones materiales y no materiales que soportan su vida. A diferencia de lo anterior, el plano de responsabilidad que acá se propone es plural, y atañe al “otro” por sobre un “yo”, el que puede tratarse de un “tú” o de un “nosotros”, como veremos más adelante en este capítulo. En segundo lugar, asumir la condición de *seres vulnerables* implica asumir un plano ontológico, el cual debe ser revisado de manera crítica para no caer nuevamente en una fijación que determina a priori los cuerpos y sus relaciones. Y, vinculado a los dos anteriores, debemos revisar si es posible comprender la vulnerabilidad desde un ámbito político, o si su irrupción solo corresponde a los dos planos anteriores.

La experiencia exterior en que me encuentro con el otro y aprehendo la vulnerabilidad de los cuerpos no debe ser idealizada, ya que es en esta exterioridad en donde es posible que surja también la agresión como un ejercicio que se realiza sobre la vulnerabilidad de los cuerpos, la apertura nos revela “un modo por el que nos entregamos sin control a la voluntad de otro, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro”¹⁹. Es la disposición del cuerpo la que nos deja en una situación de vulnerabilidad ante el otro, frente a una amenaza que no podemos controlar del todo, ni tampoco podemos prevenir, es en el actuar del otro o sobre el otro el lugar de emergencia de la violencia, como una posibilidad de los cuerpos vulnerables que se ejerce sobre otros cuerpos vulnerables. Que se abra esa posibilidad de encuentro con el otro, y que nuestros cuerpos estén amenazados por fuerzas que no conocemos y que sin duda nos afectarán, y viceversa, no quiere decir que la relación deba propiciar la violencia. Tampoco quiere decir, y esto hay que destacarlo, que nos encontremos todos expuestos de la misma manera a la vulnerabilidad, sino que hay diferencia de grados de exposición, como igualmente hay diferencia de grados de vulnerabilidad (cuestión que veremos más adelante cuando aludamos al *diferencial de vulnerabilidad*), por tanto, se debe reconocer que “esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados”²⁰.

Si bien, nuestros cuerpos son vulnerables y todos participamos de la vulnerabilidad, esto no quiere decir que la afectación sea igual para todos, hay un diferencial que hace que unos estén más expuestos que otros a la violencia. Es el diferencial de los cuerpos vulnerables lo que hace que Butler piense que en el *reconocimiento de la vulnerabilidad* se abre la posibilidad de una

¹⁸ Butler, *Marcos de Guerra*, 60.

¹⁹ Butler, *Vida precaria*, 55.

²⁰ *Ibíd.* 55.

“solución política pacífica”²¹ a la exacerbada violencia contemporánea, la que en ciertos aspectos sería a causa de la negación de la vulnerabilidad. Tal como expusimos antes, el afán de inmunización y fortaleza llevan a los humanos al ejercicio de la violencia sobre el otro, ya que al no reconocer la vulnerabilidad no se comprende el dolor ni se asume la pérdida a partir de la acción del duelo. De ahí que el objetivo de Butler es encontrar en la “pérdida” y en el “dolor”, puestas en relación con el valor del duelo, un elemento posible del reconocimiento, de donde se desprende que la capacidad de reconocimiento del otro es fundamental, porque “la pérdida nos reúne a todos en un tenue “nosotros””²². Es la experiencia singular de la pérdida y del duelo en donde podemos ver la opacidad de lo común, es en el reconocimiento del dolor que aparece en el *rostro del otro* (utilizando la expresión de Lévinas), de cualquier otro, lo que desactivaría algunas de las formas de la violencia que vemos a diario, en este sentido, el objetivo (esperanza) de Butler es construir un nosotros en base a lo vulnerable, transformado en una condición universal.

1.3 Cohabitación.

La vulnerabilidad no es el punto de llegada, sino que el inicio de una ética que se juega en el reconocimiento del otro como vida expuesta, es decir, la dañabilidad del otro producto de su vulnerabilidad exige esta consideración previa del reconocimiento. Como decía Butler, estamos obligados a vivir con otros, a cohabitar este mundo, como señala en *Vida precaria*, porque “la vida de los otros, la vida que no es nuestra, también nos pertenece”²³. Esto se deduce de la participación de la esfera social, la que no ha sido construida por mí, sino que por otros, es en esa participación del “*mundo de los otros*”, en que la inversión de los términos produce mi pertenencia al mundo, y hace que las otras vidas, de cierta manera, también *me* pertenezcan. Si el otro me pertenece, descubriendo su vulnerabilidad en la exposición, es necesario que exista una norma ética que mande la convivencia, que ordene mínimamente la cohabitación, además de la necesidad de generar un criterio para el reconocimiento de aquello que debe ser considerado como un cuerpo vulnerable.

Butler rescata del libro de Hannah Arendt titulado *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, una razón que planteaba que la pena de muerte de Adolf Eichmann era una pena justa, Butler evocando a Arendt dice que “la razón por la cual Eichmann tenía que morir era porque cometió el trascendental error de pensar que podía escoger con quién cohabitar la Tierra”²⁴. Este error de Eichmann lo pone del lado *inhumano*, puesto que es imposible pensar humanamente que se puede vivir solo con aquellos que deseo, esto para Arendt sería la motivación del genocidio nazi, quienes en pro de una habitación de los iguales promovieron la eliminación

²¹ *Ibíd.* 55.

²² *Ibíd.* 46.

²³ *Ibíd.* 60.

²⁴ Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 64.

de todo lo que fuera distinto a lo “uno”. Los nazis en nombre del dominio y la pureza de la raza ejecutaron un modo de habitabilidad que intentó borrar la cohabitación con su diferencia, y al intentar exterminar todo residuo del otro, considerado como una amenaza a su mismidad, llevan a la práctica un ejercicio biopolítico eugenésico, el cual se encuentra arraigado en la inhumanidad de querer habitar un mundo *único*, sin diferencias, expulsando todo indicio de *alteridad*, está sería la aberración del pensamiento nazi del cual se percata Arendt. La cohabitación para Arendt es el principio de la ética y de la política, en el que la acción no puede reducirse al plano individual, puesto que esta actitud anula la libertad como posibilidad de la acción múltiple. Nadie puede elegir con quien vivir en la tierra, la alusión que hace Butler de este pasaje le permite repudiar las prácticas del sionismo israelí de expulsión y genocidio deliberado contra los palestinos de su territorio, cuestión que Butler reconoce que le es especialmente sensible, como descendiente judía y activista pro Palestina. Butler, tomando como piso la cohabitación planteada por Arendt, se entusiasma con la necesidad no solo de una ética sino que también con la creación de instituciones globales que garanticen la “convivencia indefinida y plural”²⁵ de las personas, basada en la imposibilidad de elegir con quienes habitamos el mundo, así el problema traspasa los límites directos, llevando el problema de la cohabitación hacia un planteamiento global y planetario. Ahora bien, la propuesta de Butler de la necesidad de crear instituciones a escala global que resguarden las formas de cohabitación y el reconocimiento es altamente problemática por tres razones principales: 1) Su propuesta al ser demasiado ambigua, en términos operativos, puede pensarse como una vuelta al universalismo ético desde donde se diagramaría la cohabitación y el reconocimiento humano, cayendo en lo mismo que Butler y Spivak habían criticado en su momento a propósito del feminismo universalista, cuestión que revisamos en la Segunda Parte de esta investigación a propósito de las capacidades y la deuda. 2) Al ser una propuesta global, la posición local, situada, queda subsumida por una propuesta universal, occidental y altamente academicista, en que las microprácticas del reconocimiento quedan excluidas. 3) La reposición de un “humanismo” basado en la vulnerabilidad se confunde fácilmente con las condiciones impuestas por la “razón humanitaria” de gestión e intervención de las poblaciones pobres a nivel global²⁶.

²⁵ Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 65.

²⁶ El Antropólogo Didier Fassin ha desarrollado la idea de “razón humanitaria” desde su acercamiento a la ONG Médicos Sin Fronteras y las investigaciones realizadas en América, Asia y África, a partir de estos trabajos observó el desarrollo del “humanitarismo” como modo de intervención de “la vida” de las poblaciones pobres, organizadas por instituciones que operan a escala global. Los estudios de Fassin lo han llevado a comprender que detrás del discurso político “humanitario” se encuentra una estructura moral que determina el diagnóstico de las poblaciones y desde donde también se diseña la intervención de estas (sin olvidar también toda una serie de intervenciones bélicas que se realizan en nombre de este humanitarismo). De esta manera, en el fondo de lo humanitario existen consideraciones morales que se encuentran soterradas, de ahí que la idea de neutralidad de la intervención, tanto en el ámbito de la investigación como en el ámbito de la acción humanitaria, es puesta en cuestión; deduciéndose un modo de *gobierno humanitario* que está regido por valores morales intencionados, como es, por ejemplo, la compasión hacia los afectados por los riesgos, sin reparar en las causas que provocan las condiciones de la miseria. Lo humanitario, como lo plantea Fassin, es una racionalidad que desborda la *razón de estado*, en tanto que el gobierno se haría desde esta nueva “racionalidad” que pone en funcionamiento nuevas formas de intervenir sobre el espacio social. Para ahondar en estas ideas, véase

1.4 Rostro.

El otro con quien me encuentro en la exterioridad y que me hace comprender mi vulnerabilidad, no se aparece como una cosa en el afuera -como la *mirada* en el pensamiento de Sartre-, no es un objeto entre otros objetos, sino que aquel otro esta expuesto, y en su exposición lo *reconozco* de alguna manera. Eso que hace ingresar al otro dentro de mi campo de percepción, dicho de manera simple, constituye lo público de la relación, esto es lo que Lévinas llama el *rostro*. El Filósofo francés en su libro *Totalidad e Infinito*, a propósito del rostro dice lo siguiente:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mi*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante una mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *Kaz` aútó. Se expresa*.²⁷

Pero esta percepción del rostro no es la pura y simple adecuación de lo percibido con la imagen que me represento, no se reduce a la visión, ni a la objetivación, lo que aparece es aquello que desborda los sentidos, por tanto, más que ser una cosa que ha aparecido es lo que “hay”, es una *expresión*. Dicho de otra manera, la relación del rostro está orientada a una cierta sensibilidad más que al plano cognoscente, por lo que no hay estrictamente una aparición, sino más bien un “recibimiento del rostro” sin más, este Otro en su expresión, como dice Judith Butler, “comunica lo humano, lo precario, lo vulnerable”²⁸. En este sentido, “abordar el Otro” es lo contrario de cerrarse, es abrirse a un desborde que implica “*recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito”²⁹. La *expresión* del rostro no comporta a priori una violencia, para Lévinas trae consigo una enseñanza, ya que ofrece un tipo de relación con el Otro que no alcanzo a captar del todo, y que, en ese sentido, debo comenzar desde el principio a comprender, esto es que el rostro es aquello que permite “poder captar un sentido más profundo del valor de la vida, de toda vida”³⁰. Debemos tener en cuenta que el recibimiento del rostro *altera* la idea de interioridad y especialmente las condiciones de conocimiento desde la idea de yo, “la vida interior, el yo, la separación, son el desarraigo mismo, la no-participación y, en consecuencia, la posibilidad ambivalente del error y la verdad... La verdad supone un ser autónomo en la separación”³¹. La escisión, el aislamiento, el amurallamiento y la constitución de la verdad desde la interioridad del sujeto autónomo hace posible la violencia frente al otro que no

Didier Fassin, *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente* (Argentina: Prometeo, 2016); Didier Fassin, *Por una repolitización del mundo* (Argentina: Siglo XXI, 2018).

²⁷ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 74.

²⁸ Butler, *Vida precaria*, 20.

²⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 75.

³⁰ Butler, *Vida precaria*, 21.

³¹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 84

entra dentro de los cánones propuestos por el “yo”, esta es la fuente de la exclusión del otro, tanto como ser y como epistemología autorreferencial.

Es la expresión del rostro en el campo de esta extraña percepción la que provoca, como decíamos, una alteración a la que el “yo” cerrado sobre sí mismo y autorreferente responde con la violencia de la exclusión, la expulsión y el dominio, como parte fundamental de la *integración a sí*. Es en la vulnerabilidad del rostro el lugar donde podemos captar el ejercicio de la violencia que se ejerce contra el otro, esto lo reconocemos en la medida en que nos abrimos al otro. Esta actitud, que Butler comparte con Lévinas, es el principio para oponerse a la violencia que se aplica a la vulnerabilidad. Es desde esta posición que se desprende la tesis principal de Judith Butler respecto a la vulnerabilidad de los cuerpos, esta es que: la exposición a la violencia de los cuerpos vulnerables se da principalmente por la falta de reconocimiento del otro, es de esta forma que el no reconocimiento conlleva a no comprender el mensaje que porta el rostro, que es la vulnerabilidad. Si el rostro comporta un mensaje, si el rostro comunica, si el rostro habla, debemos suponer que el rostro no es una simple pasividad muda que esta puesta ante nosotros, si bien el rostro no es para Lévinas acción, “el rostro es una presencia viva, es expresión”³². Como hemos visto antes, el rostro no es un objeto captado por mis sentidos, a diferencia de una relación objetual que transforma al rostro en cosa, desde la autorreferencialidad, lo que “autorizaría” la violencia sobre *la cosa*, como lo dispuesto al sujeto, lo que tenemos es comunicación, el rostro principalmente se *expresa*, tal como dice Lévinas: el rostro es ya palabra, discurso.

1.5 Desnudez.

La revelación del rostro produce “en su función de expresión, el lenguaje [que] mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca”³³, de ahí que el otro llama, ordena, interroga, es un maestro que a la vez que enseña, también manda. La interpelación del otro produce el *cara a cara*³⁴, es así como “ante todo hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente”³⁵. El *cara a cara* es el lugar de la *desnudez*, y como tal es el lugar en que la piel se expone, es en la *dermis* en donde para Lévinas emerge la vulnerabilidad humana en un encuentro en que no hay protección posible, no hay seguridad, puesto que en esta exposición al otro el cuerpo se encuentra desnudo. Es la palabra, la pregunta al otro formulada como “¿quién eres?”, en que “el decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda”³⁶. Para Lévinas, en el capítulo “Subjetividad y vulnerabilidad” de su libro *Humanismo del otro hombre* de 1972,

³² *Ibíd.*, 89.

³³ *Ibíd.*, 96.

³⁴ *Ibíd.*, 63.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid: La balsa de la medusa, 2000), 71.

³⁶ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1974), 101.

la apertura no intenta mostrar un interior, no expone una esencia, tampoco una conciencia que se despliega hacia afuera, sino que: “La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración”³⁷.

Este “ofrecerse” al ultraje es aquello que rompe la ilusión de la interioridad, la unidad del ser y la posibilidad de una recuperación ontológica, lo que existe es una relación que se da en el afuera, *entre* el afuera, en el *cara a cara*, y es en el “ultraje” donde ocurre el encuentro que presenta el “desnudo de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, y aun en la voluptuosidad equívocamente, es sufrimiento por el sufrimiento del otro [...] El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad”³⁸. El rostro del otro comunica su sufrimiento, a la vez, que despierta una conmoción por el otro que es también sufrimiento, una disposición en que “la franqueza expone hasta la herida”³⁹, es esta comunicación de la herida la que da testimonio de la vulnerabilidad del “Yo”, del *ser humano*, pero en la misma medida que es vulnerabilidad, el ser desnudo despierta ternura⁴⁰, demanda *caricia*. El encuentro despierta el sufrimiento producto de la exposición de los cuerpos del cual deviene el ultraje, y, al mismo tiempo, es esa misma exposición en que el rostro demanda del otro la cura. Lévinas comprende que la vulnerabilidad humana contiene una dimensión dual: de violencia y cura. Por otra parte, la desnudez del rostro es signo de pobreza, por lo que “reconocer a otro es reconocer un hambre”⁴¹. En la indigencia de la desnudez aparecen tres figuras significativas que expresan la miseria del rostro, que por su vulnerabilidad dominan, estas son: el extranjero, la viuda y el huérfano⁴². Estas tres figuras paradigmáticas comparten en su miseria el haber sufrido una pérdida, el extranjero su patria, la viuda su esposo y el huérfano sus padres, son tres figuras del abandono que se unen por la singularidad de la pérdida y por el daño que esto significa. Sin duda, es en este punto que rostro y pérdida se cruzan en la posibilidad del duelo, es este reconocimiento de la pérdida la que hace que las vidas, como indica Butler, puedan o no ser objeto de duelo, puedan ser lloradas, y en definitiva sus vidas puedan ser reconocidas⁴³.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *El humanismo del otro hombre* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 122.

³⁸ *Ibid.* 123.

³⁹ *Ibid.* 125.

⁴⁰ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 269.

⁴¹ Lévinas, 98.

⁴² *Ibid.* 228.

⁴³ Butler, *Marcos de Guerra*, 32.

1.6 No matarás.

En el *cara a cara* se ofrece el otro, y en este ofrecerse surge el deseo de matar, tal como dice Maurice Blanchot en *La conversación infinita*. Blanchot, cuyo pensamiento del afuera inspiró notablemente la filosofía de Lévinas, va a decir que esta motivación, la de matar, “representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de Poder”⁴⁴. De estas palabras de Blanchot podemos desprender dos cosas que van a ser importantes para la salida ética que va a realizar Lévinas, una es que hay un rechazo al “Otro”, una repulsión que suscita el deseo de matar al otro, y, dos, existe acá una extraña negación del “Poder” en el deseo de matar. Respecto al primer punto, el “Otro” provoca rechazo, esto se explica porque el otro me hiere con su expresión, pero, en tanto que el otro es *reconocido* como rostro, al tocar su desnudez, al ver su franca vulnerabilidad se manifiesta su “pobreza esencial”, tal como dice Lévinas en *Ética e infinito*: “el rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia”⁴⁵. Esta exposición no es simple, sino que es altamente paradójica, dado que el rostro en su miseria expuesta incita al asesinato, pero esa desnudez comunica, “su expresión indica el “no matarás””⁴⁶. Ese reconocimiento es anterior a cualquier juicio teórico o de conocimiento, ya que su *expresión* es la de un mandato, una obligación, y es en la medida en que soy demandado por el otro, como rostro, que quedo a la vez desposeído de mi mismo, entregado al otro, por lo que se debe cumplir el precepto ético.

Tocado por el rostro, dice Lévinas, me vuelco completamente hacia afuera: “soy el otro”, el reconocimiento del rostro me interpela, “el rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: “No matarás””⁴⁷. Del mandato brota la renuncia a *mi propiedad* y en ese mismo momento, despojado de “mi”, emerge la responsabilidad por el otro, el “No matarás” es una orden, es un mandamiento en el que el otro se impone sobre mí.

La posesión niega la independencia del ser, sin destruirlo, niega y mantiene. El rostro, en cuanto a él, es inviolable; esos ojos absolutamente desprotegidos, la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen sin embargo una resistencia absoluta donde se inscribe la tentación del asesinato: la tentación de una negación absoluta. El otro es el único ser respecto del cual se puede estar tentado de matar. Esta tentación del asesinato y su imposibilidad constituyen la visión misma del rostro. Ver un rostro, ya es escuchar: “No matarás”. Y escuchar: “Justicia social”.⁴⁸

El segundo punto es el deseo de matar, el que como decía Blanchot: “no se mide en términos de Poder”. El rostro, como hemos repetido en varias ocasiones, me habla, me interpela, y en este sentido *desarma el poder que tengo de poder*, para Lévinas visto de esta manera “matar

⁴⁴ Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini* (Paris: Gallimard, 1969), citado por: Lévinas, *Ética e infinito*, 9.

⁴⁵ Lévinas, *Ética e infinito*, 51.

⁴⁶ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 9.

⁴⁷ Lévinas, *Ética e infinito*, 51.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (Bs. Aires: Lilmod, 2004), 94, 95.

no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder”⁴⁹, no quiere decir que no tenga poder, sino que se presenta en una zona paralela, puesto al lado, en cuya distancia se encuentra de forma independiente, fuera de la relación. Es así como para Lévinas percibir la independencia del otro no es percibir el rostro, el aniquilar suspende la relación, no hay ahí posibilidad de “uso”, no hay intercambio; el Otro, en este sentido, es matable ya que “sobrepasa absolutamente mis poderes”⁵⁰, no hay una comprensión del rostro, ya que: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de este hambre instauro la proximidad misma del Otro”⁵¹. La desnudez con la que se expresa el rostro desarma, en el sentido de que se desnuda también del poder, es así como se presenta en el reconocimiento del otro el “No matarás”, como obligación y como impotencia.

2 Responsabilidad y reconocimiento.

Antes de responder al otro se debe saber captar su llamada, esto significa que, en primer lugar, la relación con el otro en el *cara a cara* no se da desde un plano cognitivo, ni tampoco en el ámbito puramente sensible, se da al interior del campo de la ética como *apertura*, así comprendemos que la responsabilidad ética es una apertura en la que más que atender al “yo”, desde el “yo” *se* responde al otro. Este punto resulta especialmente problemático, ya que inscribir la vulnerabilidad del otro, como parte fundamental de la relación ética, nos abre hacia una doble dimensión del reconocimiento. Una de estas dimensiones tiene que ver con el reconocimiento mismo de la vulnerabilidad y su afirmación, como nos muestra Judith Butler en *Vida Precaria*: “así, cuando decimos que todo niño es vulnerable, evidentemente es verdad; pero en parte es verdad porque precisamente nuestro enunciado es el que lleva a cabo dicho reconocimiento, lo que prueba que la vulnerabilidad se sostiene en el acto de reconocimiento”⁵². Reconocer la vulnerabilidad es afirmarla en un “hay” vulnerabilidad, cuestión que no es a priori, no corresponde a un dato previo de la causa, sino que es en el reconocimiento donde lo afirmamos, dicho en palabras de Butler: “resulta tan importante este marco por el cual las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como condición de lo “humano”; por eso necesitamos y deseamos que estas normas estén en el lugar apropiado, que luchemos por su establecimiento y que evaluemos su acción amplia y continua.”⁵³

⁴⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 211.

⁵⁰ *Ibíd.* 212.

⁵¹ *Ibíd.* 213.

⁵² Butler, *Vida precaria*, 71.

⁵³ *Ibíd.*

La segunda dimensión, a nuestro juicio mucho más problemática, versa sobre el reconocimiento del otro, motivando la pregunta por el reconocimiento mismo expresado en la pregunta ética que formula Butler en el libro *Dar cuenta de sí mismo*, que es: “¿Cómo debería yo tratar al otro?”⁵⁴. Formulada la pregunta en estos términos repone el carácter individual, cerrado, en donde exposición del otro depende principalmente de un “yo”. Butler en este punto, le da un vuelta a la idea de reconocimiento hegeliano, la que, como sabemos, se enmarca dentro de una relación recíproca, por lo que el reconocimiento “no puede darse de manera unilateral”⁵⁵, es en la reciprocidad que lo distinto es integrado en el reconocimiento, en donde generalmente se da un acto de *apropiación* por *asimilación*, en la que parte de un sujeto “incorpora” aquello que se encuentra afuera de sí mismo, ya sea bajo la dominación o la sumisión o el intercambio, esta sería la expresión que funda la idea de una justificación imperialista hegeliana⁵⁶. Sin embargo, Butler ve que en la *Fenomenología del espíritu* las relaciones que surgen del encuentro con el otro impactan sobre el yo: “el reconocimiento se convierte en el proceso por el cual devengo distinta de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era. Hay, entonces, una pérdida constitutiva en el proceso del reconocer, dado que el “yo” se transforma merced al acto de reconocimiento”⁵⁷.

Habría en esta lectura de Butler un “yo” que queda tocado en el encuentro, que ha sido modificado, por lo que ““el retorno a sí” resulta imposible”⁵⁸, esta cuestión no es menor, puesto que Butler muestra que en el sujeto hegeliano el movimiento hacia afuera mueve también el sí mismo, impidiendo que el “yo” se reconozca por la primera persona. Contrariamente, el reconocimiento se haría por el encuentro con el otro, el que estaría tramado por una serie de criterios “para establecer, en todos los casos, lo que ha de ser reconocible y no reconocible en el yo, un marco para ver y juzgar también quién soy yo”⁵⁹. Pero la lectura de Lévinas, que sostiene también Butler, va contra Hegel al criticar que la ética pueda basarse en la reciprocidad entre “yoes”, ya que esto significaría fundamentar la ética en la contingencia, reduciendo el fondo del asunto a una transacción de la relación como resultado de intereses individuales, lo que, según Butler, “haría de la relación ética todo menos que absoluta y obligatoria; y, además, establecería mi instinto de conservación como una clara y delimitada especie de sujeto primario, por encima de cualquier relación que pueda establecerse con el Otro”⁶⁰. Al reducir la ética a la contingencia del encuentro, la posición de reciprocidad establece un plano transaccional, constituyendo así una

⁵⁴ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 41.

⁵⁵ *Ibid.* 43.

⁵⁶ *Ibid.* 44.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* 45.

⁵⁹ *Ibid.* 46.

⁶⁰ *Ibid.* 59.

economía de la relación, y no una ética obligatoria, como pretende Butler de acuerdo finalmente con Lévinas.

La estructura del reconocimiento no puede ser diádica como explica Butler, no es recíproca, sino que incluye un tercero, no nos referimos a un tercer sujeto de la relación, como el juez que dirime el reconocimiento, nos referimos a una estructura que otorga la posibilidad del reconocimiento, este tercero es a lo que Butler se refiere como “marco”. Es decir, hay un “marco de reconocimiento” que corresponde a la normatividad, así el rostro para ser reconocido debe caber dentro del marco, “si mi rostro es, en efecto, legible, sólo llegó a serlo ingresando a un marco visual que condiciona su legibilidad”⁶¹. La posibilidad de reconocimiento de un rostro vulnerable depende de la inclusión/adecuación de este al interior de un marco, este es el lugar en que se juega su visibilidad, su legibilidad, en definitiva, su reconocimiento y existencia como humano. De ahí que:

La posibilidad de una respuesta ética al rostro exige así una normatividad del campo visual: ya hay no sólo un marco epistemológico dentro del cual el rostro aparece, sino también una operación de poder, pues únicamente en virtud de ciertos tipos de disposiciones antropocéntricas y marcos culturales un rostro determinado se mostrará ante cualquiera de nosotros como una cara humana.⁶²

Existen condiciones normativas e históricas para el reconocimiento del otro en cuanto que vulnerable, que dependen de las condiciones de poder dispuestas como una red sobre la cual se teje el plano que sostiene el reconocimiento, transformándolo en un dispositivo de gobierno sobre lo vulnerable. Es a partir de esta operación que se otorga reconocimiento a unos y se les quita a otros, lo que tiene implicancias vitales fundamentales, ya que es ahí donde se juega en definitiva la vida y la muerte.

Las condiciones históricas, materiales y de poder, conforman el *diferencial de reconocimiento*, lo que un sujeto *es* lo es en función de ser un sujeto reconocido, y no tanto como un ser dado de reconocimiento. Este problema, si bien tiene que ver con lo ontológico, se refiere principalmente a las condiciones históricas que se organiza desde las relaciones de poder y las posiciones epistemológicas que *realizan* un *marco ontológico* del reconocimiento, el que responde a un régimen de verdad altamente normado. Este planteamiento influido ciertamente por las lecturas de Michel Foucault que realiza Judith Butler, la conducen en su libro *Marcos de Guerra*, a considerar que la “vida” excede las condiciones normativas del reconocimiento, hay ahí una tensión en que la norma presiona por conservar las formas del reconocimiento, adquiriendo una función de contención, a parte de las operaciones conductuales que realiza. Es desde aquí que atisbamos que la “vida” aparece como una resistencia por exceso a la normatividad. El reconocimiento, aunque sea en relación con el afuera, intenta fijarlo en sujetos

⁶¹ Ibíd. 46.

⁶² Ibíd. 47.

construidos que ocupan posiciones independientes, reconocer es un ejercicio epistemológico y político que consiste en trazar límites, o, deberíamos decir que reconocer es responder a unos límites ya definidos, “fijar al Otro y a la relación en el reconocimiento comporta desposeer al sujeto de su flexibilidad y desconsiderarlo, por tanto, en calidad de sujeto dispuesto para lo ético, lo moral y lo político”⁶³. Lo que hay, en consecuencia, es una “reconocibilidad” entendida como la condición de posibilidad del reconocimiento del otro, que se enuncia como “variable e histórica”⁶⁴, que va más allá de la fijación que realiza el reconocimiento, lo que lleva a Butler a proponer una distinción crucial entre el “aprehender” y el “reconocer”, la que se formula en los siguientes términos:

El “reconocimiento” es un término más fuerte un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones críticas durante muchos años. La “aprehensión”, por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre -o todavía no- una forma conceptual de conocimiento.⁶⁵

El aprehender al otro flexibiliza la fijación acometida por el reconocimiento, pero, además, establece una relación que se desmarca del plano conceptual resultante del conocimiento, para entrar en un plano sensible del otro. Esto es importante de considerar, puesto que en la medida que hablamos de la vulnerabilidad como inseparable de la corporalidad, la relación no puede ser comprendida de manera puramente conceptual, sino que debe ser aprehendida sensiblemente; el cuerpo herido no es un cuerpo del todo reconocible y fijable, sino que al ser vulnerable este entra en un campo de percepciones que desarma las fijaciones conceptuales. Pero no solo la aprehensión se nos revela en la relación cuerpo-vulnerabilidad en la exposición, ya que existe un tercer término que Judith Butler integra como vector que constituye las “formas” del reconocimiento, este es la inteligibilidad del otro, la que es “entendida como el esquema -o esquemas- histórico general que establece ámbitos de lo cognoscible. Esto constituirá un campo dinámico entendido, al menos inicialmente, como un *a priori* histórico”⁶⁶. Es decir, el *a priori histórico*, tal como lo formuló Michel Foucault en la *Arqueología del saber*, hace que la inteligibilidad del otro no responda a un sujeto, sino que se inscribe en los enunciados que se ubican en la historia como juego de continuidades y de rupturas.

La vida y la muerte están consideradas al interior de un marco de reconocimiento, pero la normatividad no puede reproducir toda la vida, solo reproduce la vida reconocible, hay algo en la “vida” que se *fuga*, al igual que hay algo en la norma que intenta *capturar*; debemos subrayar

⁶³ Adriana Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014), 14

⁶⁴ Butler, *Marcos de Guerra*, 19.

⁶⁵ *Ibid.* 18.

⁶⁶ *Ibid.* 20.

que hay algo que queda fuera, un “resto de “vida -suspendida y espectral”⁶⁷, lo que tiene un doble significado: uno tiene que ver con que hay un resto *inapropiable* que resulta *irreconocible* por el marco que produce aquello que entra dentro de la “vida”, una vulnerabilidad que se fuga y que resiste (cuestión que veremos en el último capítulo de esta tesis); el otro significado, es que hay un “resto” que en cuanto es *inapropiable* es excluido por el marco de reconocimiento, expulsando a aquello que queda definido fuera de la vida⁶⁸. Es de esta manera que la vida reconocida produce su doble excluido que la constituye.

En realidad cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural. La figura no reivindica un estatus ontológico cierto, y aunque pueda ser aprendida como viva no siempre es reconocida como una vida. De hecho, una figurativa fuera de las normas de la vida no sólo se convierte en el problema que ha de gestionar la normatividad, sino que parece ser eso mismo lo que la normatividad está obligada a reproducir: está viva, pero no es una vida. Cae fuera del marco suministrado por las normas, pero sólo como un doble implacable, cuya ontología no puede ser asegurada pero cuyo estatus de ser está abierto a la atención.⁶⁹

Aquello que se encuentra fuera de la consideración de “lo vivo” lo está no porque haya sido expulsado, sino porque el ámbito del reconocimiento no lo integra como un *inapropiable*, esta idea no es del todo distinta de la del caso anterior, pero su diferencia está en que la exclusión es producto de la fijación de aquello que es “lo vivo” desde el antropocentrismo, el que no deja entrar lo otro, salvo como recurso explotable y no como “vida”. Esta es la base de las políticas extractivistas que distingue vida de recurso.

Nos encontramos ante un escenario complejo que nos muestra que hay cosas que deben ser reconocidas dentro de ciertos planos políticos, que tienen que ver principalmente con la precariedad, “y que ello debería adoptar la forma de una política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico”⁷⁰. Esto es una especie de reconocimiento de las necesidades que propician una vulnerabilidad material, pero hemos podido ver que la vulnerabilidad está más acá del plano de las necesidades, cuestión de la que nos enteramos por la condición inmanente de la exposición al otro, de ahí que hay una zona de la vulnerabilidad que resulta ser *inapropiable*, y que, por lo mismo, se mantiene

⁶⁷ *Ibíd.* 22.

⁶⁸ Resulta interesante pensar el gesto del fotógrafo Antoine d'Agatha quien hace ingresar al interior del encuadre de sus fotografías una serie de seres que no se corresponden con los cánones “reconocibles” de la figura humana. En las fotografías reunidas en su libro *Antibodies*, se exponen la vulnerabilidad de drogadictos y prostitutas las que son presentadas como formas “vivas”, pero que claramente no corresponden a una vida cualificada. Es así como en los retratos y autoretratos del fotógrafo francés *algo* salió movido, *algo* quedo fuera de foco, revelándose unas vidas monstrificadas captadas como imágenes fotográficas similares a las de Francis Bacon en la pintura. El “exceso como método” para retratar escenas que desbordan lo cotidiano, pero que, a la vez, lo constituyen, se logran a partir de una alta *exposición* del objeto-objetivo a una velocidad de obturación lenta, captando así lo “inhumano” al interior del marco de la fotografía. Para ahondar en la fotografía de Antoine d'Agatha véase: Antoin d'Agatha (Documental), *With the Noise* (Francia, 2019); Antoine d'Agatha, *Antibodies* (Uk: Prestel, 2014)

⁶⁹ *Ibíd.* 22.

⁷⁰ *Ibíd.* 31.

en una zona ingobernable. Así como la precariedad exige una normatividad y unas lógicas de reparto, la vulnerabilidad ha de exigir la “preservación” de esta zona de exposición, lo que no quiere decir que se deba vivir aceptando la violencia del otro, sino que en esta zona ingobernable es donde se da la aprehensión de la vulnerabilidad misma, permitiendo relacionarse de manera sensible con el otro vulnerable:

Puede ser aprendida, captada, encontrada y ser presupuesta por ciertas normas de reconocimiento, al igual que puede ser rechazada por tales normas. Sin duda debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, con una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos); pero no deberíamos pensar que el reconocimiento de la precariedad domina, capta o incluso, conoce plenamente lo que reconoce. Así, aunque debería sostener (y sostengo) que las normas del reconocimiento deberían basarse en una aprehensión de la precariedad, no creo que esta sea una función o un efecto del reconocimiento, ni que el reconocimiento sea la única o la mejor manera de registrar la precariedad.⁷¹

2.1 [I]nclinación.

Este recorrido que hemos realizado desplaza el eje del reconocimiento, que en un principio se encontraba afianzado en el “yo” como sujeto, sin embargo, el fracaso de poder dar cuenta cabalmente de *quién se es*, por la mera recurrencia a la figura del “yo”, muestra la incapacidad de plantear la ética solo como relación entre “yoes”, esto en virtud de que el otro irreductible provoca una herida que desplaza el problema hacia el “tú”, lo que abre una discusión ética acerca de los pronombres, de la cual se ha hecho cargo la filósofa italiana Adriana Cavarero, quién ha tematizado el problema de la vulnerabilidad en varios de sus libros, como en *Horrorismo. Nombrando la violencia Contemporánea* publicado en 2007, y en *Inclinaciones. Crítica de la rectitud* publicado en 2013. Es en este último libro en que Cavarero da cuenta de un movimiento que impacta lo que va a llamar como la *geometría de la relación*, cuestión que desplaza la actitud de *rectitud* del sujeto autónomo y autosuficiente que niega su vulnerabilidad, cambiándola por la *inclinación* que asume el reconocimiento del otro y su responsabilidad por su original vulnerabilidad. Para mover el eje de la ética desde la *rectitud* hacia la *inclinación*, Cavarero recurre a la escena del nacimiento, momento en “que el infante es un ser vulnerable entregado del todo al otro y, por consiguiente, abierto a una respuesta que Butler tiende a leer en términos de violencia”⁷². Cavarero constata, al igual como lo hemos hecho siguiendo a Lévinas y Butler, que la exposición dispone, de cierta manera, al ser humano a la violencia, de ahí que se deban crear mecanismos de protección ante la exposición y los resultados que esta tiene. Ahora bien, en este aspecto, la posición de Butler respecto de la vulnerabilidad es la de un ser cuya vida

⁷¹ *Ibíd.* 29, 30

⁷² Cavarero, *Horrorismo*, 46.

se encuentra atravesada por la herida y la violencia, la impronta de Lévinas en la lectura de Butler es total.

La vulnerabilidad para Judith Butler se explica por la remisión al *vulnus* (herida en latín), más que desde otro lugar de procedencia. Cavarero es crítica de la filósofa norteamericana en la remisión a la herida de la vulnerabilidad, su vía de aproximación al problema del *vulnus* no es solo desde Emmanuel Lévinas, sino que la consistencia del concepto de vulnerabilidad esta dado por sus lecturas de Hannah Arendt, de quien rescata el *nacimiento* como categoría decisiva que explica la vulnerabilidad humana. Aunque Cavarero reconoce que la despreocupación de Arendt por las cuestiones del cuerpo no le permitieron ver la vulnerabilidad, si reconoce en ella que el nacimiento es un momento decisivo que permite un acercamiento al concepto de vulnerabilidad desde una posición distinta a la que hemos realizado en estas páginas. Adriana Cavarero nos aclara que no se debe identificar la vulnerabilidad solo con el momento del nacimiento, tal como ella explica en su libro *Horrorismo*, “en cuanto cuerpos, la vulnerabilidad nos acompaña para toda la vida, sólo en el neonato ésta se expresa teatralmente viniendo a coincidir con la condición de un vulnerable que es, al mismo tiempo, inerme”⁷³. Lo primero que debemos considerar, es que la vulnerabilidad humana, para la filósofa italiana, se revela en el nacimiento, es ahí donde salta de inmediato una diferencia de lectura del nacimiento y la infancia con lo que hace Judith Butler. Mientras la posición de Butler pone la exposición del infante a las necesidades que no pueden ser satisfechas por el mismo, quedando abierto a la posibilidad del daño, para Cavarero esta misma exposición motiva una relación primera que es la *inclinación* de la madre por el cuidado del infante. Esta idea de inclinación le permite separarse y denunciar lo que llama una *ontología de la desvinculación*, que se puede identificar claramente en el individualismo que inicia Hobbes⁷⁴, quien funda la responsabilidad del cuidado y del abandono del infante, como responsabilidad de la madre, así el nacimiento hace entrar en escena no solo al infante, sino que también a la madre, dando un paso más allá de la comprensión de la vulnerabilidad como herida.

Aquí resulta pertinente referir a la etimología de la vulnerabilidad que trabaja Cavarero, la que como sabemos viene del latín *vulnus* que significa herida, la vulnerabilidad designa la susceptibilidad de ser herido. En primera instancia, Adriana Cavarero acepta que “vulnerable es el ser humano en cuanto cuerpo singular abierto a la herida”⁷⁵, la vulnerabilidad es una capacidad del cuerpo de ser herido que no puede ser negada, ya que “el vulnerable permanece tal mientras vive, entregado, en cualquier momento, al *vulnus*”⁷⁶, de ahí que nos encontramos en todo momento expuestos a la posibilidad de la herida. Pero la vulnerabilidad no puede entenderse solamente desde la visión de quien ejerce una acción contra el otro, el que al herirlo lo deja en

⁷³ *Ibíd.* 44.

⁷⁴ *Ibíd.* 47, 48.

⁷⁵ *Ibíd.* 58.

⁷⁶ *Ibíd.* 58.

condición de vulnerable, puesto que la herida producto de la exposición -como cuerpo expuesto a la aprehensión de los demás- permite el abandono, pero lo que le interesa relevar a Cavarero es que la exposición abre la posibilidad de la cura y el cuidado. El vulnerable parece estar siempre en medio de una tensión, *entre* la herida y la cura. La vulnerabilidad, plantea Cavarero, esta presente en todos ya que es “un exponerse al otro que dura el arco de una vida entera, convierte esta ausencia en improbable. Es más, dado que todo ser humano que existe ha nacido y ha sido niño, es materialmente imposible”⁷⁷.

La infancia confirma que la vulnerabilidad es una condición por la que todos hemos pasado, como ya hemos dicho, la infancia es ese lugar peculiar en que el ser humano se encuentra completamente *a merced* del otro, ya sea como sujeto a modelar y construir, como sujeto de cuidado, y también como sujeto del abandono. La infancia es un momento clave para la filosofía, ya que es en este tiempo en que se muestra la condición de vulnerables, coincidiendo precisamente con la condición de inerme (desarmados), además, es importante porque es esta consideración de la infancia y la vulnerabilidad el punto de partida para desmontar la idea de rectitud y autonomía, desde donde la modernidad ha establecido sus bases. La ruptura con la filosofía kantiana que realiza Cavarero está marcada por lo que podría llamarse como el *desprecio por la infancia* que sostiene en varios pasajes de su obra Immanuel Kant. Uno de esos momentos lo encontramos en la respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué es la ilustración?* donde el filósofo de Königsberg ha presentado su famosa separación teórica respecto de la infancia, cuestión que está en la misma definición de aquello que es la ilustración:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro.⁷⁸

El término alemán que ocupa Kant es *unmündigkeit* que es traducido habitualmente como *minoría de edad*, pero este término significa también *dependencia*, de aquí que nos percatamos que aquello que está en juego en la infancia es principalmente la condición de dependencia, para Kant la ilustración debe ir en un sentido contrario de la dependencia, requiriéndose de un yo autónomo, autosuficiente, liberado ya del yugo de las estructuras que impiden su libertad, de ahí que Kant proclame el “*¡sapere aude!*”⁷⁹ como consigna epistemopolítica de la ilustración. Aunque el objetivo de Kant es liberarse de los lastres que hacen del pensamiento dependiente de la metafísica, pretendiendo un giro en el conocimiento, la ciencia y, por supuesto, la ética. Cavarero no deja pasar esta oportunidad para afirmar lo que Kant quiere decir en definitiva con

⁷⁷ *Ibíd.* 58.

⁷⁸ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta *¿Qué es la ilustración?*” en *¿Qué es la ilustración?* (Madrid: Alianza, 2004), 83.

⁷⁹ *Ibíd.*

este alejamiento de la dependencia, ya que para la filósofa italiana Kant “no necesita que los otros se inclinen amorosamente hacia él”⁸⁰. Esta afirmación no se sustenta solo con este pasaje de la demanda de la salida de la minoría de edad y la dependencia, sino que se ve en la necesidad de producir un control racional de las inclinaciones humanas, en donde Kant, leído por Cavarero, realizaría “la denuncia de una “inclinación natural”, típicamente femenina, hacia la criatura humana necesitada de cuidado y en estado de dependencia se inscribe en este cuadro”⁸¹. Cavarero va a realizar una inversión del valor del concepto de *inclinación* que propone Kant, enfrentándose desde ahí a la *rectitud* moderna, poniendo por sobre esta la acción materna hacia el ser vulnerable. Kant ve de manera negativa la *inclinación* que tanto las madres como las tutoras tienen con los niños, puesto que esta actitud retrasa y en ocasiones coarta la independencia y la autonomía que debe caracterizar al sujeto:

En los escritos éticos y antropológicos de Kant, la inclinación (Neigung) es tratada bajo la rúbrica de los deseos y, más en general, de las afecciones que pertenecen al hombre como ser natural [...] la inclinación -en tanto afección, justamente, sufrida, sentida-es definida por el filósofo como “un deseo sensible habitual”, es decir, un deseo que, representándose, se convierte en un hábito. desde este punto de vista, observa Kant, la inclinación se parece peligrosamente a la adicción, es decir “a una necesaria coacción física interna coma que empuja a continuar comportándose exactamente como se lo ha hecho hasta este punto”. lo cual, precisa el filósofo, suscita náuseas porque “se transparenta el animal del ser humano, que se guía *según el instinto* por la regla del hábito, casi como si fuese de otra naturaleza (no humana), corriendo así el peligro de determinar clasificando en una única y misma categoría junto a las bestias”.⁸²

Kant se distancia tanto de la inclinación materna por el cuidado del infante vulnerable, como también del infante que no puede valerse por sí mismo, la imagen de la inclinación de la madre y de la *dependencia* del infante son el vestigio de la habituación del animal, que preferiría la comodidad a apostar por la independencia, es el hábito aquello que impide su autonomía. Es en el texto la *Antropología en sentido pragmático*, donde Cavarero evidencia claramente el repudio que Kant tiene sobre la figura de la *inclinación*, ahí el filósofo de Königsberg va a decir que, como cita Cavarero:

A diferencia del resto de los animales, incluso el niño, que, apenas ha salido del vientre materno, realiza su ingreso al mundo dando fuertes gritos, en cuanto advierte como una constricción su incapacidad para servirse por sus propios medios de sí, anuncia así la propia aspiración a la libertad (de la cual ningún otro animal tiene representación alguna).⁸³

El llanto del recién nacido es insoportable para el tímpano de la razón, el grito operaría como demanda de autonomía, siendo la expresión de la falta de libertad que demanda el infante quien aun no ha desarrollado sus facultades, al que solo le queda lamentarse estruendosamente

⁸⁰ Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, 17.

⁸¹ *Ibíd.* 17, 18.

⁸² Adriana Cavarero, *Inclinaciones. Crítica de la rectitud* (Chile: Palinodia, 2020) 36, 37.

⁸³ Immanuel Kant citado en Cavarero, *Inclinaciones, Crítica de la rectitud*, 37.

por su falta de autonomía. El grito de la infancia kantiana no es un grito de auxilio o de necesidad, tampoco es un grito que busca llamar la atención, es el grito por la ausencia de libertad, este argumento que muestra la escandalosa aparición del infante en el mundo y su desesperación, puede parecer un gesto ingenuo e irrisorio de Kant para explicar la falta de autonomía en la niñez, pero Cavarero se toma con absoluta seriedad aquello que se inscribe en esta metáfora, puesto que lo que se jugaría aquí es la aversión de la filosofía kantiana a la dependencia en nombre de la autonomía. Kant, nos dice Cavarero, “como filósofo moral [...] parece obsesionado por el modelo autista de un yo que legisla sobre sí y se obliga a sí mismo, un yo vertical y autoequilibrado que se alinea, en horizontal, sobre la entera superficie terrestre, junto a los otros yo, igualmente autárquicos, que son una réplica”⁸⁴. Es en este momento en donde podemos apreciar cómo la vulnerabilidad y la dependencia son negadas por el principio de autonomía moderno kantiano.

Cabe entonces preguntarse: ¿Puede seguir Cavarero sosteniendo la idea de vulnerabilidad como herida, pensándola sobre todo como herida individual? ¿En qué sentido la herida forma parte del ideal de rectitud de un sujeto autosuficiente, que, en términos teóricos al menos, no depende de otro para curar sus heridas? En este aspecto es necesario realizar un giro en la concepción de la vulnerabilidad como herida, el que le sirve a Cavarero para fundamentar dos operaciones, por una parte, le permite reposicionar la vulnerabilidad desde la idea de *inclinación*, y, por otra, le permite salirse -al menos en términos formales- del espacio bélico al cual se encuentra asociada la vulnerabilidad como remisión a la herida. Para esto Cavarero recurre a la etimología de la palabra vulnerabilidad lo que le permitirían sostener ambas operaciones, como habíamos indicado hace un momento, vulnerabilidad viene del latín *vulnus* que significa herir, sin embargo, Cavarero escarba en el significado de *vulnus* para comprender aquello a lo que alude específicamente, es así como “el significado primario [de *vulnus* que] remite a la rotura de la “derma”, a la laceración traumática de la piel”⁸⁵, esto demuestra su ligazón al lenguaje guerrero en que la herida es producto de la violencia entendida como marca de guerra, no obstante, Cavarero más que dejarse convencer por la lógica guerrera, que hace alarde y eleva las heridas del combate como trofeos inscritos en un cuerpo heroico, pone el acento en la *dermis* que ha sido lacerada, invirtiendo la mirada sobre la herida, apuntando a la piel como esa parte extrema del cuerpo, el límite abierto, para esto recurre a una extraña relación etimológica del *vulnus* con la raíz latina “*vel*”, esta :

Aludiría sobre todo a la piel depilada, lisa, desnuda y, por ello, expuesta en grado máximo: palabras como “vellón” y “avulsión” o el inglés “avulsed”, forman parte de esta

⁸⁴ Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, 21.

⁸⁵ *Ibid.* 25.

familia [...] Vulnerable es aquí el cuerpo humano en su absoluta desnudez, enfatizada por la ausencia de pelos, de revestimiento, protección⁸⁶.

Esta conjetura etimológica, dirige el significado de la vulnerabilidad hacia la piel expuesta, el giro de sentido del *vulnus* es radical ya que descentra la lógica de la vulnerabilidad, arrebatándosela a la lógica guerrera, con lo cual el énfasis está puesto en una zona humana desnuda, de desprotección “como condición esencial de lo humano”⁸⁷.

La conjetura etimológica de Cavarero nos ha hecho volver a la desnudez desde un lugar distinto del que vimos con Lévinas, al afirmar que vulnerable es lo que carece de pelaje para su protección, de esta manera, la vulnerabilidad es inmediatamente asimilable al cuerpo de los niños, vulnerable es quien carece de armas para defenderse, es el inerme. El inerme y el vulnerable confluyen en el infante, siendo en este cruce donde la vulnerabilidad deja atrás la impronta bélica, “dicho con una fórmula, los conceptos de vulnerable, de mortal y de matable rompen su asociación usual y se separan”⁸⁸. Con esto Cavarero nos alumbró un asunto importante, ya que al desintrincar la vulnerabilidad de la lógica de la violencia guerrera, en primer lugar, la coloca fuera del campo del riesgo y la seguridad, y, como consecuencia de lo anterior, la separa de los afanes de invulnerabilidad e inmunidad. En segundo lugar, la operación que realiza le permite sustraer la vulnerabilidad de la equivalencia habitual con la “matabilidad”, la vulnerabilidad se deslinda así de la mortalidad (como indicador biopolítico) y de la matabilidad (como condición de la violencia). Cavarero logra despojar a la vulnerabilidad de su valor negativo, para posicionarse como un valor ético afirmativo. Al integrar la desnudez a la vulnerabilidad establece un doblez con respecto a lo que había sido su significado dominante como herida, reconceptualizándola, haciendo entrar la *caricia* como el anverso de la *herida*, reafirmando el gesto levinasiano que le imprimía al rostro.

Lo relevante es que con la desnudez y el ingreso del cuidado Adriana Cavarero reivindica una relacionalidad que se da en la *dependencia*, que no es un acto recíproco, ni igualitario, definiéndolo como “una relación desequilibrada, estructuralmente asimétrica, entre sus dos protagonistas”⁸⁹. La conclusión de esta posición es que la relación ética no se da entre iguales, es una *relación desequilibrada*, siendo ahí donde la vulnerabilidad se ve como una asimetría que se expresa en la *geometría de la inclinación*, la que es producto de la dependencia que no se da nunca entre términos análogos. Inclinarsé es salir de la posición fija y erecta que plantea el “yo” autosuficiente, para establecer una relación oblicua con el otro, por lo que inclinarsé es salir de la quietud egoísta para abrirse al exterior que teje lazos de dependencia.

Autoequilibrado por su postura erecta, el sujeto de la filosofía no se asoma, no se inclina, si acaso teme y controla sus inclinaciones internas, a menudo

⁸⁶ *Ibíd.* 26.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *Ibíd.* 33.

llamadas pasiones, deseos y pulsiones. La inclinación materna, si está resituada en la geometría de la escena natal, más que reforzar un estereotipo deplorable, adquiere una fuerza detonante.⁹⁰

La relación desequilibrada con el otro implica un desplazamiento de la primera a la segunda persona de la acción, la relación al otro implica disponerse hacia el exterior, fuera de sí, la ética tiene que ver desde esta perspectiva con el “tú” más que con la posesividad y reflexividad del “yo”. La geometría de la inclinación se percibe en el lenguaje con la verticalidad de la palabra inglesa “I” que significa “Yo”, imagen que Cavarero recoge de un interesante texto de Virginia Woolf que dice “*it was a straight dark bar, a shadow shaped somethink like the letter “I”*”, esta barra recta que se proyecta como una sombra sobre el papel es el “Yo”, como sinónimo de rectitud, su geometría coincide con su imposición⁹¹, con la marca del “I” en el papel:

Sin otra vocal que lo acompañe y siempre en mayúscula, el “I” está solo: es, por así decir, una letra autosuficiente y solitaria, solista, autárquica, compacta [...] Esta postura se produce de tal forma que su función gráfica es casi la de sintetizar, en una letra del alfabeto, la quintaesencia del Homo erectus, o bien, desfachatamente, la erección fálica.⁹²

La geometría de la inclinación impacta no solamente al yo, sino que también instala de manera privilegiada al “tú”, poniéndola por sobre el “yo” de la rectitud, y, además, por sobre el “nosotros” de la relación:

El “tú” está antes que el *nosotros*, antes que el *ustedes* y antes que el *ellos*. De manera sintomática, el “tú” es un término que no se siente cómodo en los planteamientos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Es ignorado por las doctrinas individualistas, que se preocupan en exceso por elogiar los derechos del yo [I], y el “tú” queda enmascarado por una forma kantiana de ética que sólo es capaz de presentar un yo [I] que se interpela a sí mismo como un “tú” conocido. El “tú” tampoco encuentra refugio en las escuelas de pensamiento que despiertan la oposición del individualismo; en su mayor parte, estas se revelan afectadas por un vicio moralista que, a fin de evitar hundirse en la decadencia del yo [I], elude la contigüidad del *tú* y privilegia los pronombres plurales colectivos. En efecto: muchos movimientos revolucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la hermandad) parecen compartir un curioso código lingüístico basado en la moralidad intrínseca de los pronombres. El *nosotros* siempre es positivo, el *ustedes* es un posible aliado, el *ellos* tiene el rostro de un antagonista, el yo [I] es impropio y el *tú*, desde luego, es superfluo.⁹³

Cavarero se desprende de esta ética de la rectitud marcada por el “yo”, reemplazándola por el “tú”, pero la crítica va también hacia la primera persona “plural” del nosotros, yendo más allá en esta curiosa “moral de los pronombres” que achaca a una determinada política de izquierda y a un “feminismo de la hermandad”, la sobrevaloración del “nosotros”. El “nosotros” para Cavarero es signo de unidad e identidad, frente a este es que opone la singularidad del “tú” que se da en la exposición. El cambio de la posición de privilegio de los pronombres no es solo para

⁹⁰ *Ibid.* 35.

⁹¹ Cavarero, *Inclinaciones, Crítica de la rectitud*, 47.

⁹² *Ibid.* 48.

⁹³ Cavarero citada por Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 50.

la ética, ya que también debe serlo para la política, lo que intenta prevenirse con este cambio es la incorporación de lo otro en lo uno, identidad que debe ser rechazada en lo singular y en lo plural. Con esto Cavarero pretende restarse a la “subsunción” de la singularidad del “tú” por parte del “nosotros”. Cuestión que no deja de ser un gesto interesante, ya que lo que hace es colocar las *diferencias* por sobre la *igualdad* en el marco del reconocimiento, sin embargo, al “tú” lo rodea la soledad, salvo que hagamos explícita la multiplicidad que aparece ahí con lo cual se repone el “nosotros”. Judith Butler respecto a este desplazamiento referencial de los pronombres va a decir que: “Cavarero defiende la irreductibilidad del ser de cada uno que se manifiesta en las historias distintas que tenemos para contar, de modo que cualquier intento de identificarse plenamente con un “nosotros” colectivo será un fracaso obligado”⁹⁴. La crítica a la sustitutibilidad del uno por el otro, o, en este caso, del otro en el uno, no es suficiente para borrar el “nosotros”, aunque debemos advertir que este “nosotros” no puede responder a la universalización, puesto que más que formar identidad es una pluralidad, en que, por lo demás, hay que tener la precaución de no transformar el “tú” en una especie de “yo” o “I” escrito en letra cursiva, como un “yo” inclinado.

Volviendo al problema de la exposición, esta no solo niega la posición de un sujeto autónomo, por el contrario, afirma la exposición ante el otro, los otros, es así como el reconocimiento de la herida y la desnudez nos abren hacia un campo en el que prima la dependencia. La complejidad de la exposición es imposible abordarla desde *uno mismo*, la individualidad amurallada se muestra como una ilusión que es continuamente desbordada, así el recurso a la violencia permite sostener el cierre perimetral del sujeto, apareciendo lo *inhumano* como barrera que impide el paso del *otro*, como dice Butler: “ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho”⁹⁵. En la apertura a la exterioridad el ser humano no es solo dependiente de los otros humanos, sino que también lo es del medio que puebla el mundo al que nos exponemos, siguiendo a Donna Haraway se afirma que “las distinciones analíticas que solemos establecer entre las máquinas, los humanos y los animales cubren de un modo u otro las relaciones de dependencia o de conjunción”⁹⁶. La dependencia pasa a ser la base para la relación de un ser vuelto al exterior, sin embargo, que seamos seres dependientes no indica automáticamente la *acogida* de esta exterioridad, incluso parece no ser la forma más adecuada para referir a la relación entre los cuerpos, ya que la palabra dependencia soporta una carga negativa que no se puede apaciguar tan fácilmente, en tanto remite, por una parte, a las relaciones de dependencia desde donde se derivan las prácticas de dominio, la explotación humana y de la tierra, y, por otra, es la dependencia uno de los fundamentos principales del colonialismo en sus distintas dimensiones. Debemos consignar que el concepto de dependencia justifica el desequilibrio en el que se sostiene

⁹⁴ *Ibíd.* 52.

⁹⁵ Butler, *Vida precaria*, 14.

⁹⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 133.

la práctica colonial, es a partir de esta idea que “habría ciertas poblaciones que son dependientes por naturaleza, que necesitan del dominio de la metrópolis, y que esa es la única forma de guiarlas hacia la modernidad y la civilización, por lo menos a algunas de ellas”⁹⁷.

De acuerdo con lo anterior, resulta inevitable plantear la pregunta: ¿Se debe seguir ocupando este concepto para referirse a las relaciones que se dan entre los cuerpos vulnerables? Butler en el texto *Cuerpos Aliados*, ensaya difusamente una posibilidad de hacer frente a la vulnerabilidad producto de la exposición desde otro lugar, que no es la dependencia, sino que es el *apoyo*. Primero, debemos decir que ser dependiente no es lo mismo que ser apoyado, por el contrario, la dependencia es una constatación que surge de la relación, y que puede descansar en la pasividad por mucho tiempo, sin embargo, el apoyo es una acción que rompe la pasividad en un movimiento que se dirige a un otro que es anónimo propiciando el encuentro. Butler lo explica así:

Afirmar que la vida es precaria equivale a afirmar que la posibilidad de ser sostenido se apoya, fundamentalmente, en unas condiciones sociales y políticas, y no sólo en un postulado impulso interno a vivir. sin duda, todo impulso tiene que estar apuntalado, apoyado por lo que está fuera, razón por la cual no puede haber persistencia en la vida sin coma al menos coma algunas condiciones que hagan “vivable” una vida.⁹⁸

Las vidas al ser altamente vulnerables se encuentran condicionadas en el sentido de que necesitan de unas condiciones para poder emerger y sostenerse: alimentación, techo, cuidados, etc. para Butler estas condicionantes no son negativas, sino que son parte de un movimiento que surge de la dependencia del otro que se da en el exterior, del cual yo también dependo. Que una vida este condicionada no tiene que ver con que esa vida este producida de antemano, no es la vida sometida y determinada, a lo que se refiere esta afirmación es a una vida que se sostiene en las otras, que se apoya, más allá del marco institucional que procuran los dispositivos, de esta manera, el soporte material de la vida tiene que ver con el apoyo. Que la vida tenga que ver con la dependencia respecto a las necesidades que la hacen posible no quiere decir que esta debe ser explotada, la dependencia no es subyugación, ni dominación.

3. Ontología de la vulnerabilidad.

El vínculo entre ontología y vulnerabilidad es un nudo en el que comparecen varios problemas que se presentan en esta tesis, lo primero que aparece es la condición del ser humano como ser vulnerable, producto de la vulnerabilidad entendida como universal plasmada en el *slogan* “todos somos vulnerables”. Ya sea que lo constate el nacimiento (Cavarero) o la posibilidad de sufrir una pérdida (Butler), asumir esta posición que define ontológicamente al ser humano parece ser a estas alturas una obviedad, sin embargo, asumir el marco ontológico conlleva

⁹⁷ *Ibíd.* 149.

⁹⁸ Butler, *Marcos de Guerra*, 40.

conjugar una serie de elementos que están involucrados, uno de ellos es la crítica a la ontología como fijación del ser, desde donde se desprende un punto importante para nuestra investigación como es el reconocimiento del otro, el que desemboca en la interpelación arendtiana por medio de la pregunta “¿Quién eres?”. Pregunta que puede ser interpretada éticamente, pero que, a la vez, es una pregunta ontológica y, por que no decirlo, también una pregunta policiaca; pero, en primer lugar, debemos reconocer que esta interpelación no alude a un ser dado con anterioridad, cuya respuesta a la pregunta implicaría una adecuación al ser. Por el contrario, esta pregunta nos lleva hacia otra cuestión que habíamos enunciado antes en el texto, que es la ontología del presente, asumir la posición foucaultiana nos hace desplazar la pregunta hacia otra que se expresa en: “¿Cómo se llega a ser lo que somos?”. Es en esta última pregunta que la vulnerabilidad se comprende desde los marcos históricos que definen la ontología, y que, por lo tanto, tejen una relación entre ontología, historia y política.

3.1 La captura ontológica.

Es sabido que la filosofía de Emmanuel Lévinas se opone radicalmente al nazismo, identificando tempranamente una *filosofía del hitlerismo*, y, además, es una respuesta sentida, *imperdonable*, e irreductible a la filosofía de Martín Heidegger acerca del ser, lo que vincula la relación del filósofo con el nazismo. Lévinas, en el parágrafo “la metafísica precede a la ontología” de *Totalidad e Infinito* va a indicar sin aspavientos que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo”⁹⁹, esto quiere decir que la operación ontológica occidental procura, por medio de la aprehensión que resulta del conocimiento de lo Otro, restarle su alteridad. La distancia entre el Otro y el Mismo es eliminada por la *mediación* como forma privilegiada de la operación filosófica de occidente, es en este arrebató de la alteridad en que el Otro se hace el Mismo en la mediación. En este sentido, la operación ontológica de reducción del Otro al Mismo, que plantea Lévinas, consiste principalmente en “neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo”¹⁰⁰, las consecuencias de este atrapamiento de lo Otro por lo mismo afirman un “yo autárquico” a partir de la violencia que implica a la vez una “supresión” y una “negación” del otro.

La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en “yo puedo” en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado.¹⁰¹

La violencia resulta de la posesión que convierte lo Otro en *mi propiedad*, que incorpora en *lo mismo* aquello que yo no tengo, y que de ahí en adelante lo poseo. Es en este sentido, que

⁹⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 66.

¹⁰⁰ *Ibíd.* 69.

¹⁰¹ *Ibíd.* 70.

el Estado para Lévinas, resulta ser una maquina de violencia productora de posesiones e incorporaciones, este es el lugar donde radica su potencia, por medio de la cual el poder realiza la negación de la vulnerabilidad. La ontología es violencia sobre el otro como modo de captura al interior de lo Mismo, como negación de las singularidades en la incorporación y como posesión. De esta manera, la violencia no se entiende como una falta de razón, como una acción irracional, sino que la violencia se encuentra en el momento en que “la razón se apodera de lo existente”¹⁰². La operación heideggeriana en la que el ente es subordinado al ser, es interpretada por Lévinas como acto de apropiación de la singularidad por lo Mismo, es decir, la anulación de las diferencias que comporta lo Otro:

La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.¹⁰³

Para Lévinas, la filosofía de Martín Heidegger, al igual que la filosofía primera, al no reparar en la operación de violencia del Mismo complicitan con ella, ambas son consideradas por el filósofo francés como una filosofía del poder, no en el sentido de que se ocupen del poder, sino que poseen un poder que ejercen sobre lo Otro, por medio del cual lo transforman en una posesión que es apresada en el Mismo.

Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas -que equivale a construir y cultivar-, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra.¹⁰⁴

La crítica a la técnica realizada por Heidegger, si bien rompe con la “soberanía” de la técnica sobre el hombre, no obstante, al instalarse en el estado pre-técnico no logra salirse del ámbito de la posesión, es así como la lectura de Lévinas va a afirmar que en el asentamiento humano se afirmaría la posesión por medio del construir y del habitar, y, de pasada, del pensar como inclusión de lo Otro a lo Mismo.

Lo que nos interesa, llegados a este punto, es comprender que la ontología es una forma de fijación de lo singular en el ser, un apresamiento del otro, por medio del cual la filosofía afirma al ente en su incorporación al ser, esto nos sirve para entender cómo opera la fijación y neutralización del Otro al ser contenida en lo Mismo como posesión. Pero nos interesa porque es a través de esta operación ontológica donde se define finalmente aquello que ingresa al rango del ser y aquello que es excluido, siendo este el lugar donde se nos abre el problema del reconocimiento del otro. Por otra parte, Lévinas rechaza la ontología para asumir una posición ética desde la no-violencia, tal como ya hemos visto en los apartados precedentes. Teniendo en

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid. 70.

cuenta la captura ontológica de las singularidades del otro, nos alejamos de las formulaciones de Lévinas las que desembocan finalmente en una metafísica de la alteridad, para ver desde otro vector la ontología, y apreciar cómo esta define la relación entre vulnerabilidad y reconocimiento, en tanto hay ahí una violencia que incluye y que también excluye, las singularidades del reconocimiento que permite considerar qué es una vida. Debemos, por tanto, comprender los mecanismos ontológicos del poder que ligan de esta manera la vida a la vulnerabilidad.

3.2 ¿Quién eres?

La exposición de los cuerpos hace constatar que la vulnerabilidad es una condición universal, como dice Cavarero, “somos todos vulnerables, esto es, al pie de la letra, heribles, porque la vulnerabilidad de nuestros cuerpos singulares, expuestos el uno al otro, constituye la condición humana que nos pone en común pero dejándonos distintos”¹⁰⁵. Para Cavarero es necesario pensar la universalidad en clave de vulnerabilidad para comprender, pero, sobre todo, para rechazar la violencia extrema que se despliega sobre el planeta, y que produce lo que llama como “la condición humana ultrajada”¹⁰⁶, la que no cesa de repetirse a cada momento. Cuando se alude al universal no se hace desde una “condición universal” cualquiera, sino que esta se encuentra atravesada por la facticidad de la violencia y del horror. La vulnerabilidad es, en consecuencia, una especie de *universal fáctico*, el que es tomado por Cavarero más allá de la constatación simple de la condición de seres heribles o matables que tendría el ser humano; de manera distinta, su planteamiento tiene como objetivo oponerse a la violencia extrema, aquella que “no contentándose con matar, porque sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad”¹⁰⁷. La escena de la tortura “institucionalizada” por las dictaduras y repetida en muchas de las prisiones del mundo “democrático” es signo de ello, como también lo son las masacres de la guerra que transforman las ciudades en campos de sangre, o lo que ocurre con las matanzas acontecidas en las universidades y escuelas de Estados Unidos, o la práctica de la violencia *narco-neoliberal* por el control de las plazas de la droga. Todos estos ejemplos hacen de la humillación y del abuso extremo sobre el cuerpo una práctica recurrente, la que incluso repercute como fenómeno de masas que consume estas prácticas como parte de una estética de ultraviolencia, la que es recreada en series de televisión, blogs de internet y videojuegos, produciendo una industria siniestra de entretenimiento en que el horror es un espectáculo, que se aloja al interior del “*capitalismo gore*”¹⁰⁸, como llama a este fenómeno la filósofa mexicana Sayak Valencia.

¹⁰⁵ Cavarero, *Horrorismo*, 14.

¹⁰⁶ *Ibid.* 14.

¹⁰⁷ *Ibid.* 25.

¹⁰⁸ Véase Sayak Valencia, *Capitalismo Gore* (España: Melusina, 2010).

Aunque el análisis de Cavarero toma como principales ejemplos de esta forma de violencia los atentados ocurridos en el tren de Madrid el día 11 de marzo de 2004 y los ataques en Londres del día 7 de julio de 2005, su certero análisis es extrapolable a otras situaciones de ultra violencia ocurridas en el mundo. Más que una descripción de hechos violentos y lamentables, Cavarero nos ofrece una herramienta de análisis que permite desplazar el problema de la violencia desde la heroificante posición del *terrorismo y la venganza*, hacia una posición que se presenta del lado de las víctimas; es este movimiento que realiza un cambio de foco respecto a la afectación de la violencia, el que la autora llama *horrorismo*. Pasar del *terror* al *horror*, como vimos en el capítulo anterior, no es una sofisticación etimológica, tampoco representa una exacerbación de la erudición, ya que con este neologismo lo que se busca es sustraer y neutralizar -sin dejar de ponerlos en evidencia- los conceptos bélicos que marcan y afirman el uso de la violencia extrema. Por lo que referirse en los términos que comprende el horror es incluir en la discusión sobre la violencia la posición de las víctimas que ha sido negada.

En este sentido, la acción que perpetra el horrorismo no tiene que ver con la realización de una simple violencia contra el otro, ya que en el acto que desmiembra el cuerpo y baña de sangre las calles, la violencia extrema e inusitada intenta provocar la pérdida de la individualidad del otro:

La violencia que lo desmiembra ofende a la dignidad ontológica que la figura humana posee y lo hace inmirable. La cabeza más que cualquier otra parte resulta sobre todo repugnante, el resto más marcado humanamente donde el rostro singular aún se muestra.¹⁰⁹

El acto del horror es un acto que se hace público, produciendo que la repugnancia del cercenamiento del cuerpo sea percibida por las demás personas, por lo que el crimen ejecutado no apunta a la singularidad de la víctima, sino que el crimen es contra la condición humana misma, es decir: “el crimen ontológico que, concentrándose en la ofensa al ser humano, en cuanto esencialmente vulnerable, hace del herir una desfiguración y un desmembramiento”¹¹⁰. Dicho *crimen ontológico* tiene por objetivo deshumanizar el cuerpo, tal como ocurre con Medusa, símbolo del horror, que es representada por una cabeza y cuyo grito mudo da cuenta del crimen contra la humanidad y su universal vulnerabilidad, de esta manera, “quien comparte la condición humana, comparte también la repulsión por un crimen ontológico que busca golpearla para deshumanizarla”¹¹¹. La universalidad fáctica de la vulnerabilidad obliga que ante el crimen ontológico no podamos ser indiferentes, puesto que al ser todos susceptibles de ser heridos, en tanto vulnerables frente a la exposición cotidiana respecto a este tipo de crímenes, se hace inevitable que el cuerpo singular participe de la vulnerabilidad. Como sugiere Begonya Saez

¹⁰⁹ *Ibid.* 25.

¹¹⁰ *Ibid.* 35.

¹¹¹ *Ibid.* 36.

Tajafuerce: “cuando la vulnerabilidad es considerada condición ontológica universal, la pregunta por el ser experimenta un giro irreversible, en virtud del cual ya no cabe la fórmula “¿qué soy?” sino “¿quién eres?”¹¹².

El encuentro con el otro se expresa en el *cara a cara*, es en esa misma instancia en el que se produce el reconocimiento del otro, pero este no se da por el ofrecimiento de aquello que soy, eso significaría tener resuelto un plano de interioridad del que las autoras que hemos revisado rehúyen, por el contrario, se da en la exposición propiciada por la palabra que pregunta, siendo en esta interpelación que se produce el reconocimiento. La pregunta no es por ¿quién soy?, ya que esta alude al ámbito de la reflexividad que intenta fundar el sujeto que recurre al afuera para construir luego una interioridad, un “yo”, la pregunta por el reconocimiento no es introspectiva, ya que interpela al otro. La pregunta se formula en términos de un ¿quién eres? Esta pregunta es abordada en el libro de Judith Butler *Dar cuenta de sí mismo*, y surge a propósito del libro de Adriana Cavarero titulado *Relating Narratives*, en el que la filósofa italiana le dedica un capítulo a esta pregunta a propósito del trabajo realizado por Hannah Arendt en su libro *La condición humana*. Arendt afirma, como cita Butler, que: “La acción y el discurso muestran una relación tan estrecha porque el acto primordial y específicamente humano debe responder al mismo tiempo a la pregunta hecha a todo recién llegado: “¿Quién eres?”¹¹³. La acción se da para Arendt en una dimensión que es pública, remitiendo la pregunta ontológica al ámbito político, de esta manera a juicio de Cavarero: “tiene más sentido seguir el proceso que Arendt hace de lo ontológico a lo político, que aquel de Lévinas, que va de lo ético a lo político”¹¹⁴. Este punto marca una diferencia radical entre Cavarero y Butler, pero, más allá de esta crítica que compartimos, la lectura de Butler acerca de la pregunta ¿Quién eres? que explora Cavarero nos dice, en primer lugar, que debemos considerar que la sinceridad de la pregunta hace suponer que nos encontramos *cara a cara* ante un “otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro”¹¹⁵.

La pregunta ¿Quién eres? no debe ser minimizada, ya que expone un punto de partida distinto en el plano relacional con el otro, saliéndose del marco “dado” del sujeto mediado por el estigma institucional; el otro aparece aquí sin marcas y sin el peso del (pre)juicio que se hace, por ejemplo, al hablar del delincuente, del migrante, del mal estudiante, del pobre, del loco, etc. La pregunta ¿Quién eres? no es solo una pregunta ética, sino que es altamente política. La interpelación considera el desplazamiento del “yo” hacia el “tú”, como el pronombre que marca el movimiento de la *inclinación*, pero, además, varía la estructura del reconocimiento fundado en

¹¹² Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, 9.

¹¹³ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 49.

¹¹⁴ Torras, Gama, “Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero”, 101.

¹¹⁵ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 48, 49.

la reciprocidad hacia un esquema que se basa en la interpelación asimétrica; de esta manera, se deja fuera la igualdad simétrica del “yo” para abrirse a la singularidad y la diferencia manifiesta del “tú”, en que la aprehensión del otro no puede completarse del todo. Lo que está en juego en la pregunta ¿Quién eres? es “establecer una política relacional, en la cual la exposición y la vulnerabilidad del otro representen para mí una demanda ética primordial”¹¹⁶.

Retrocedamos un poco y repasemos qué decía Judith Butler acerca de la interpelación en el interesante libro titulado *Lenguaje, poder e identidad* publicado en 1997, en este libro Butler aborda la idea de la interpelación desde los distintos actos del lenguaje que se relacionan con el poder y la política. Butler intenta hacerse cargo del problema del *lenguaje de odio* desde un lugar distinto al de la censura y el derecho, las que a juicio de la autora realizan un reduccionismo del lenguaje a la conducta. La apuesta del texto está por la fisura no-institucional intervencionista, a diferencia del intervencionismo que se da a nivel jurídico y a nivel estatal, puesto que estas intervenciones limitan la posibilidad de resignificar el lenguaje. La estrategia jurídica que busca la censura de cierto tipo de lenguaje ofensivo, pese a su buena intención, termina entregando a otros la decisión sobre el lenguaje, como nos dice Butler: “todas estas estrategias tienden a incrementar la regulación estatal sobre el lenguaje, potencialmente concediendo poder al Estado para utilizar tales precedentes contra los mismos movimientos que un día se esforzaron por su introducción en la doctrina legal”¹¹⁷.

Butler realiza un análisis de los actos de habla como interpelación para explicar el lenguaje de odio como un acto de habla de tipo ilocucionario, el insulto como lenguaje de odio actúa “hiriendo a través y en el momento mismo del habla, y constituyendo al sujeto a través de esa herida”¹¹⁸. Lo primero que debemos apuntar, es que este tipo de habla produce un efecto al mismo tiempo que se pronuncia, ese efecto es la herida, esto la lleva a comprender que la forma ilocucionaria constituye al sujeto en el acto del habla en la herida. Aparece un vector que no habíamos mencionado hasta este momento, y que no podemos pasar por alto, que es la relación entre lenguaje y vulnerabilidad; para nuestros objetivos, lo importante está en reconocer que el acto del habla constituye al sujeto, lo que en el caso del lenguaje de odio lo hace hiriéndolo, es así como el acto de habla actúa sobre un cuerpo que es susceptible a la herida y que es en su interpelación insultante donde radica su vulnerabilidad.

De manera similar, nos dice Butler, opera este problema en Louis Althusser, para quien la interpelación se daría ejemplarmente en el llamado de la policía al transeúnte cuando este dice “he, tú”. Desde el punto de vista más simple y descriptivo, lo que cabe ante esta llamada es el girarse inmediatamente, en este girarse el interpelado por la policía se reconoce en la llamada, de

¹¹⁶ *Ibíd.* 49.

¹¹⁷ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, (España: Síntesis, 2009), 48.

¹¹⁸ *Ibíd.* 48.

esta forma, “el paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia”¹¹⁹. El “he, tú” constituye a un sujeto, lo saca de su deambular anónimo y fundido en la exterioridad para traerlo a una “existencia” reconocible, lo separa para identificarlo, el peso de la culpa se inscribe en la llamada del policía, en la densidad de la palabra hay una llamada anterior que se posa sobre la vulnerabilidad de quien la recibe.

Ambos ejemplos de interpelación, uno en que se recoge la violencia del insulto y el otro en la violencia culpabilizante, vienen a representar una suerte de *don* de la existencia, ilustran de buena manera la vulnerabilidad de la exposición en la llamada del otro, confirmando que la dependencia del otro actúa como posibilidad de la existencia. Tanto el lenguaje de odio, como la llamada de atención del policía, hacen constatar la vulnerabilidad frente al otro y la correlativa dependencia, acá no “hay oídos sordos”, ante la llamada que no controlo, ante el insulto que me cae, ante la palabra que me interpela no hay forma de protegernos, así la autonomía como posibilidad de seguridad propia ante el otro queda fisurada por la llamada. Lo mismo sucede con el nombre y su *original* violencia expresada en el poder de nombrar, así cada vez que pongo nombre a alguien, nos dice Butler, lo hago porque ya he sido nombrado; no hay un control total del nombre, ya que este viene dado de afuera, incluso como *dador* de un nombre debo haber pasado por el afuera que me nombró y que me da esta posibilidad de existencia lingüística. La expansión del acontecimiento de la interpelación y la llamada nos abre hacia un pasado y también hacia un futuro, distiende esta historicidad como un exceso que atraviesa lo que se nombra, y que no se puede controlar. De un lado, es pasado realizado por un lenguaje ya armado que impacta sin consentimiento, del otro lado, es porque hemos sido llamados que podemos dar nombres. Aparece claramente marcada la doble estructura de la interpelación en que, por una parte, está la vulnerabilidad y, por otra, la agencia lingüística. Esta relación que no es de contrarios sino de excesos, es lo que hace saltar la autoproducción del sujeto, su autodependencia, la que es reemplazada por un sujeto a quien su existencia lingüística le viene dada desde el afuera, “la propia "existencia" del sujeto esta implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que exceden al sujeto que habla. Y sin embargo, este "exceso" es lo que hace posible el habla del sujeto”¹²⁰.

Debemos reconocer que las cosas para Butler son un poco más complejas en el ámbito de la interpelación, ya que así descritas parece que basta con el insulto hiriente, con la llamada culpabilizadora policial o con la violencia del nombre, para que el otro al que se alude tome su existencia lingüística; sin embargo, la operación del habla no es como la del Dios que crea por la

¹¹⁹ *Ibíd.* 50.

¹²⁰ *Ibíd.* 54.

palabra (logos), tampoco es la voz de mando del soberano, esto exigiría un sujeto ya constituido y un esquema de poder centrado en la posesión de la autoridad. Ahora bien, dado que el poder está dislocado de la persona, o, dicho de manera más precisa, el poder atraviesa a las personas, es que “el policía que grita a la persona que cruza la calle puede hacer esa llamada gracias a la fuerza de una convención reiterada”¹²¹. No es el poder del policía aquello que hace que me gire, que siga caminando, o que huya sin mirar atrás, sino que hay un tercero que funciona y que da sustento al nombrar, ya que esto se da en el plano “citacional”¹²², que es la convención repetida y que se acumula como algo que es sabido, dicho en jerga foucaultiana-deleuziana, no hay *un sujeto del poder*, lo que hay es un *diagrama* que opera sin un sujeto, pero que a la vez produce y fija al sujeto en su exposición a los *dispositivos*. Se comprende que hay una operación de poder que suspende el movimiento por la reiteración que condensa las diferencias y las singularidades en la nominalización que interpela¹²³.

3.3 La persecución preontológica.

Aunque la filosofía levinasiana ha abierto varios flancos importantes para la comprensión de un pensamiento ético que se opone a la estructura ontológica de occidente, a partir de las ideas de exterioridad, alteridad, rostro, etc., no podemos dejar pasar que la crítica realizada por Lévinas termina transformándose en el doblez de aquello que intentaba desmontar, constituyéndose en una suerte de dialéctica en que lo Mismo y la alteridad terminan presentándose como cara y contra-cara (y no como el rostro frente a otro rostro). Para explicar esta posición problemática y contradictoria en el pensamiento de Lévinas debemos atender dos puntos de tensión imbricados entre sí: uno de ellos tiene que ver con la posición judeocristiana como “rescate” de occidente, el otro es el racismo que se desprende sobre aquello que no responde a la tradición señalada.

Judith Butler, quien basa su posición ética acerca de la responsabilidad en Lévinas, nos advierte del problema político y filosófico que habría en el pensamiento del autor respecto de la posición de la “persecución” del pueblo judío, en su libro *Dar cuenta de sí mismo*, Butler nos indica que ““en el trauma de la persecución” lo ético consiste en “pasar del agravio padecido a la responsabilidad por el perseguidor (...) del sufrimiento a la expiación por el otro”¹²⁴. El problema de la afirmación levinasiana tiene que ver con la dimensión del reconocimiento del pueblo judío como *el* pueblo perseguido, determinación que estaría ubicada en un plano preontológico, por lo tanto, fuera de lo histórico, determinando así la esencialidad del pueblo perseguido. En relación con esto, la filósofa estadounidense nos trae a colación un párrafo clave del libro de Lévinas *Difícil Libertad*, en el que dice:

¹²¹ *Ibíd.* 61.

¹²² *Ibíd.* 62.

¹²³ *Ibíd.* 65.

¹²⁴ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 128.

La esencia última de Israel deriva de su predisposición innata [*innée*] al sacrificio involuntario, su exposición a la persecución. No hace falta pensar en la expiación mística que cumpliría como un huésped. Ser perseguido, ser culpable sin haber cometido delito alguno, no es un pecado original, sino el complemento de una responsabilidad universal -una responsabilidad por el Otro [*l'Autre*]- que es más antigua que cualquier pecado. ¡Es una universalidad invisible! Es el reverso de una elección que expone al yo [*moi*] antes de que tenga siquiera la libertad de aceptar ser elegido. Corresponde a los otros ver si desean abusar [*abuser*] de él. Y toca al yo libre [*moi libre*] fijar los límites de esa responsabilidad o reclamar entera responsabilidad. Pero sólo puede hacerlo en nombre de esa responsabilidad original, en nombre de ese judaísmo.¹²⁵

El párrafo anterior tiene varias cuestiones complejas, una de ellas tiene que ver con la *exposición a la persecución* desde la cual se fundamentaría una responsabilidad universal, la que por encontrarse antes del pecado (incluso del “pecado original”) queda fuera de la historia, transformándose en el verdadero *signo* del judaísmo, adquiriendo una posición central dentro de la ética, o, derechamente sólo hay ética en y desde el judaísmo. Es complejo, por decir lo menos, arrogarse la condición de ser el único pueblo perseguido, ya que con ello no solo se obvian las condiciones de persecución que sufren otros pueblos, sino que se afirma que aquel que es perseguido no puede ser nunca un perseguidor, cuestión que caracterizaría para Lévinas al pueblo de Israel. Con esto se intenta borrar la cadena de violencias que hay en la historia, y especialmente las violencias ejercidas por parte del Israel contra el pueblo palestino; esto, como plantea Butler, permite “autorizar una irresponsabilidad inaceptable y un recurso ilimitado a la agresión en nombre de la “defensa propia””¹²⁶. Después de leer esto parece que nada ha cambiado, quedando todo como estaba, ya que la lógica de la persecución validaría cualquier agresión que realiza el estado de Israel, esto por la amenaza en la que se encuentra como perseguido. Lo que hace posible la adopción de esta posición de Lévinas, es que la estructura que hace de Israel el pueblo perseguido está fuera de la ontología y de la historia, con lo cual la dislocación del plano histórico, hace que Lévinas lo descarte por el plano preontológico, esto permitiría obviar la violencia de Israel contra los palestinos, y hacer invisible la violencia que ejerce como promotor de la guerra global en curso.

Como sabemos, Lévinas se opone a la estructura ontológica de occidente desde la estructura ética judeo-cristiana, la cual va a tomar ribetes declaradamente racistas, al afirmar, como lo indica Butler, que:

El judaísmo y el cristianismo son las precondiciones culturales y religiosas de la propia relacionalidad ética, y [en el artículo “El pensamiento judío hoy” publicado en 1961 Lévinas] advierte contra el “ascenso de las masas innumerables de los pueblos asiáticos [*des masses innombrables des peuples*]

¹²⁵ *Ibíd.* 129.

¹²⁶ *Ibíd.* 132.

asiaticas] y subdesarrollados [que] amenazan la autenticidad recién hallada”.¹²⁷

Si la profundidad del pensamiento filosófico, como afirmaba Martín Heidegger, se encontraba en los griegos y en los alemanes, para Lévinas los portadores de la ética universal se encuentra en la tradición judeo-cristiana, con esto se reproduce la misma operación excluyente que colocaba a occidente como portadora de la filosofía, ahora colocando a la tradición judeo-cristiana como el centro de la responsabilidad ética, ubicándose así por sobre otras culturas que amenazan estos valores. Pero la cuestión se torna todavía más problemática cuando Butler en la conferencia en Barcelona titulada “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación” va a decir sobre Lévinas que “fue él quien se encargó de afirmar en una entrevista que los palestinos no tenían rostro, y que las obligaciones éticas solo deberían extenderse a aquellos que estaban unidos por ciertos lazos, bajo su versión judeocristiana y de orígenes clásicos griegos”¹²⁸.

Al desconocer y no reconocer el rostro de los palestinos, de los asiáticos, americanos, africanos y, en definitiva, de todos quienes no comparten los valores judeo-cristianos, se hace que todo este resto quede fuera de la ética y, por tanto, se transforman en una amenaza, puesto que no portan los valores morales, principalmente el más importante que es el “no mataras”. De ahí que reconocer el modelo de la persecución no solo establece una diferencia en el ámbito ético, sino que al no estar reconocidos la violencia que se ejerce sobre el “resto” se desvanece, no quiere decir que la violencia se justifique, sino que de manera radical, dentro de este esquema, esta no podría ser considerada como violencia, puesto que aquel que no tiene rostro está excluido de la violencia, y no puede ser perseguido. Las definiciones esencialistas y universales del pueblo judío, bajo la lógica de la persecución, ponen en el límite la estructura del pensamiento de Lévinas, por esta razón es que la pregunta que realiza Fina Birulés como comentario a la conferencia de Butler sea absolutamente atingente: “¿por qué apostar por Lévinas, que nos señala la ubicuidad de la violencia humana y niega el “rostro” a los palestinos, entre otros, y no optar por la idea arendtiana de fragilidad de la acción?”¹²⁹.

El problema se fija entonces en el límite del reconocimiento en el que Lévinas vuelve a lo Mismo, reponiendo por medio de la confusión preontológica, que pone en el centro la persecución al pueblo judío, la borradura de la alteridad radical; ya que el reconocimiento de esta alteridad radical, a diferencia de lo que piensa Lévinas, no está en la esencia del pueblo judío, ni

¹²⁷Ibíd. Según Emmanuel Lévinas: “El crecimiento de las innumerables masas de los pueblos asiáticos y subdesarrollados, ¿no amenaza el reencuentro de esta autenticidad? Vemos sumarse a la escena del mundo pueblos y civilizaciones que no se refieren ya a nuestra Historia Santa -para quienes Abraham, Isaac y Jacob no significan más nada-. Se impone, como en el comienzo del Éxodo, un rey nuevo que no conoce ya a José”. “El pensamiento judío hoy”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (Bs. Aires: Lilmod, 2004), 194.

¹²⁸Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, 58.

¹²⁹Fina Birulés, “Lo dado y las responsabilidades éticas globales”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014), 86, 87.

en ninguna otra esencia, sino que en el reconocimiento de lo singular-plural que escapa a cualquier esencialismo. La confusión de la dimensión preontológica que desecha la historia es el nudo problemático, de ahí que debamos considerar y repensar la posición ontológica e histórica relacionada con la violencia y la producción de vulnerabilidad.

3.4 Ontología del presente.

La pregunta ¿Quién eres? nos puede llevar a una zona en que se nos aparece el diagrama, que es aquello que permite el reconocimiento en la estructura “citacional” que produce la norma, ahora bien, debemos tener en cuenta que el sentido de la interpelación no remite a un interior reflexivo que responde “Yo soy...” (al igual que lo hizo Yahvé, el Dios que crea por la palabra, ante Moisés,), ya que la misma pregunta nos lleva hacia una zona de exterioridad en el que no hay un “yo” interior, de ahí que la interpelación inexorablemente nos hace cuestionar el rol de la ontología en su relación con la vulnerabilidad. La pregunta que intenta abordar esta relación debe hacerse de forma oblicua, para no incorporar ni un “yo” ni un “tú” como sujetos dados, por lo que, para desmarcarnos de la metafísica del sujeto, moviéndonos por sus límites, vale plantear la pregunta de otro modo, así la pregunta la recogemos de Michel Foucault: ¿Cómo se llega a ser lo que se es? El vuelco que hace esta pregunta no interpela al sujeto, sino que interpela, como diría el filósofo francés, al *régimen de verdad*, es decir, interpela al modo de producción del sujeto y la episteme que está detrás de ésta.

Este cuestionamiento aparece en Foucault de manera paradójica, puesto que posicionándose en la tradición crítica que pregunta por la ilustración toma como referencia la pregunta kantiana acerca de la *Aufklärung*. Esto da la impresión que más que alejarse de las ideas del sujeto y del “yo” -que él mismo ha puesto en cuestión- los estaría reponiendo subrepticamente, o, dicho de otro modo, que por medio de un rodeo retórico estaríamos llegando nuevamente a una interioridad que a lo largo de este capítulo hemos criticado. Este recurso a la *Aufklärung* que realiza Foucault, y que para nosotros es imprescindible para pensar la vulnerabilidad desde su vector ontológico, no tiene como intención reponer el sujeto, ni menos una interioridad, ya que el énfasis está puesto en el cómo de la ilustración y no en el quién. Para darle más claridad a lo anterior y despejar las dudas que puedan haber, revisemos un breve escrito de Foucault que lleva el mismo título que el artículo de Kant, “¿Qué es la Ilustración?”:

Cuando en 1784 Kant preguntó, "Was heisst *Aufklärung*?" quería decir: ¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo?
O en otras palabras: ¿Quiénes somos? ¿Quiénes somos como *Aufklärer*, como testigos del siglo de las luces? Compárese esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy yo? ¿YO, como sujeto único, pero universal y ahistórico? ¿YO, para Descartes, es cualquiera, en cualquier parte, en cualquier momento?

Pero Kant pregunta algo distinto: ¿Quiénes somos, en este momento preciso de la historia? La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

Creo que este aspecto de la filosofía adquirió cada vez más importancia. Pensemos en Hegel, en Nietzsche...

El otro aspecto, el de la “filosofía universal”, no desapareció. Pero la tarea de la filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es cada vez más importante. Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento.¹³⁰

En la reproducción del texto anterior vemos como Foucault produce una herramienta de análisis que toma la pregunta por la *Aufklärung* kantiana para incorporar un tercer elemento, como es la subjetivación, el que vendría a completar y a corregir la asfixia que provocaban sus análisis acerca del poder y el saber, y que habían motivado sendas críticas a dos de sus más importantes libros, como son *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. Centrase en la pregunta por el *cómo* permite desprenderse del problema cartesiano del “Yo”, para ubicar el problema en el cruce entre la historia y el presente que se formula en la pregunta por el “¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?”. Esta pregunta enfrenta de manera oblicua al sujeto al interrogar por aquello que lo produce, y no por lo que el sujeto es. Esto pude llevarnos a pensar, como lo hace Butler que “para Foucault, un régimen ontológico determinado fija un límite dentro del cual el pensamiento binario no deja de constreñirnos”¹³¹. Debemos tener cuidado con esta afirmación, ya que hay un plan de fugas que se gesta en la idea misma de subjetivación.

Maurice Florance, en un acto de desdoblamiento del autor, presenta a Michel Foucault a comienzo de los años 1980 en el “*Dictionnaire des philosophes*”, en el que describe el objetivo principal de la filosofía del autor francés el que correspondería el problema del sujeto, desplazando con esta afirmación a la centralidad que se le había dado al análisis del poder como definición de su filosofía. En el diccionario se dice que “la cuestión [para Foucault] es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de “subjetivación””¹³². Lo mismo lo encontramos escrito, esta vez en primera persona, en el texto de Foucault “El sujeto y el poder”: “mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”¹³³. Foucault asume la tradición crítica que se pregunta por el sujeto, como interrogación respecto de las condiciones que realizan el presente de este, tomando en cuenta las consideraciones históricas que lo producen, por eso en la pregunta por el *cómo* resuena fuertemente la *Genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. La

¹³⁰ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, n° 3 (1988): 10, 11, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.jstor.org/stable/3540551>.

¹³¹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 152.

¹³² Michel Foucault, “Foucault”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 364.

¹³³ Foucault, “El sujeto y el poder”, 3.

pregunta es histórica, más precisamente es genealógica, y tiene como pretensión “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente”¹³⁴, esta es otra vía que le permite a Foucault vaciar el contenido autorreferencial del “yo”, el que expuesto al *afuera* se forma en la tensión de las fuerzas exteriores de la contingencia, son estas fuerzas en definitiva las que constituyen lo que somos.

En búsqueda de aquello que compone al sujeto desde el exterior, en otro texto sobre Kant, publicado bajo el título de “Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?” Foucault va a afirmar que “no se trata de una analítica de la verdad, se trata de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos”¹³⁵. Esta variante investigativa no tiene como misión reponer un sujeto, sino que asume una actitud diferente, ya que se pone en relación con los límites que constituyen la actualidad de lo que *somos nosotros mismos*. Asumir la crítica, por lo tanto, es dejar de posicionarse desde un adentro o en un afuera, por el contrario, esta actitud pretende *pensar los bordes*, incluso debe dar un paso más allá, en el sentido que debe ser un pensamiento capaz de *habitar la frontera*; esto significa que en vez de determinar al modo kantiano los límites del conocimiento, esta relación *al* o *desde* el límite busca la transgresión de las imposiciones categoriales de universalidad, necesidad y obligatoriedad. El desafío, como plantea Foucault, es procurar “el *ethos* filosófico propio a la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear”¹³⁶. La ontología de la actualidad no es unívoca, es bífida, puesto que, por una parte, requiere del recurso histórico que hurguea las discontinuidades del pasado, y se abre, por otra, a “someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y al mismo tiempo para determinar la forma precisa que hay que dar a ese cambio”¹³⁷. Ahora bien, el encontrarse en el límite no da cuenta de un espacio de quietud y comodidad, ya que el lugar del límite es la zona de máxima tensión móvil, lo que exige que el trabajo teórico y práctico esté obligado a estar en constante iniciación, tal como insiste Foucault.

Hecha esta precisión acerca de la ontología del presente, nos encontramos en condiciones de enfocar la vulnerabilidad desde un punto de vista distinto al que iguala el ser con la vulnerabilidad, entendida como el rasgo propio de la existencia. De lo que se trata es de hacer emerger “cómo el “ser” de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este “ser” fuera de las operaciones de poder”¹³⁸. De esta forma pensar *qué es una vida vulnerable*, es pensar cómo una vida, y especialmente algunas vidas, son producidas como vulnerables. Abordar el problema en estos términos, requiere una perspectiva que, en primer

¹³⁴ Michel Foucault, *Nietzsche la genealogía y la historia* (Valencia: Pre-Textos, 2004), 28.

¹³⁵ Foucault, “Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”, 69.

¹³⁶ *Ibid.* 93.

¹³⁷ *Ibid.* 92.

¹³⁸ Butler, *Marcos de Guerra*, 14.

lugar, *toca* a la ontología, la que entendemos como un marco definido de captación; y, en segundo lugar, nos percatamos cómo las relaciones de poder producen los mecanismos y tecnologías que definen las vidas de acuerdo con criterios de selectividad desde un *diferencial de vulnerabilidad*. Es en este punto en que ontología, biopolítica y vulnerabilidad se cruzan produciendo un modo de gestión específico que lleva a cabo el reparto de la vulnerabilidad y la encarnación de lo vulnerable. Esto nos permite aterrizar la vulnerabilidad y remarcar, como sostiene Butler, que existen:

Condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, y ciertas muertes más dolorosas que otras[...]La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta¹³⁹.

El diferencial de vulnerabilidad hace una gradación de vidas en las que incluye también *un diferencial de protección*, el paradigma de la seguridad no deja de estar presente en esta distribución en que hay vidas que se deben proteger y que se deben cuidar, y otras que simplemente son abandonadas al daño, a la violencia, a la muerte. Signo de esto es la biopolítica acerca del SIDA la que es enfrentada de manera absolutamente diferente a las estrategias medico-sanitarias desarrolladas para enfrentar otras enfermedades, resulta evidente que el desarrollo de medicamentos que contrarresten o prevengan la enfermedad del SIDA se encuentran mediados por razones económicas y morales, ya que al estar afectadas poblaciones que son consideradas de “menor” rango en lo sexual, en lo racial y en lo económico, y ,además, al ser poblaciones que viven principalmente en los países más pobres del planeta, los intereses “científicos” de las universidades, centros de investigación y laboratorios son pospuestos por otras “prioridades” que les signifiquen mayor rentabilización y mayor rédito social. Ligado a lo anterior, podemos mencionar el grosero y miserable “reparto” de vacunas para controlar la pandemia de COVID-19, en donde los países del primer mundo corrieron a acaparar dosis para inmunizar a su población, y que hoy se encuentran caducadas, bloqueando las posibilidades de acceso oportuno a los países más pobres, lo que produce poblaciones inmunes y poblaciones vulnerables al virus, y que además comienza a producir un control redoblado al integrar lo sanitario a la ciudadanía que puede moverse libremente por las fronteras de los países.

3.5 Hacia otra ontología.

Los ejemplos anteriores se suelen explicar aludiendo a los recursos económicos, pero lo que hay detrás de esa actitud es una posición ontológica que hace operar el diferencial de vulnerabilidad, la ontología como la piensa Butler “no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes, al contrario, ninguna de estos términos existe fuera de su organización e interpelación

¹³⁹ Butler, *Vida precaria*, 58.

políticas”¹⁴⁰. La estructura ontológica no es previa al diagrama de poder, de manera inversa, esta se deduce de ella, siendo las relaciones de poder las que configuran un campo ontológico determinado, en el que se encuentra el cuerpo expuesto que está atravesado por la norma, lo social, la ciencia y la política¹⁴¹, produciendo el reparto y la diferencialidad de la vulnerabilidad; es decir, que unos sean más vulnerables que otros es cuestión de un gobierno ontológico basado en lo biopolítico. De ahí que, cuando aludimos a la vulnerabilidad como condición existencial dentro de la ontología, no podemos soslayar la producción histórica de los vulnerables y las vulneraciones, lo que nos lleva inevitablemente a considerar la dimensión política de producción de la vulnerabilidad. Lo que testimonia el diferencial de vulnerabilidad es que las vidas son producidas al interior de un régimen de verdad que les otorga su realidad y su posición, o, más bien, su gradación, degradación e incluso su no-pertenencia en una escala ontológica.

Lo anterior hace que abordar el problema de la vulnerabilidad sea más complejo que la inclusión de las vidas vulnerables en el plano del reconocimiento y del aseguramiento de aquello que pertenece a lo humano, esto lleva a Butler al llamamiento de una *insurrección ontológica*, lo que significa un replanteamiento del criterio -en cuanto criterio de realidad en el sentido literal- que hace que ciertas vidas sean consideradas como humanas y otras no, que unas sean percibidas como reales o irreales, lo que desemboca en que existan vidas “dignas” de protección y cuidado, y otras que sean *arrojadas* a la explotación, a la violencia y a la muerte¹⁴². Esta insurrección ontológica busca cambiar las condiciones que determinan que “haya” unos seres considerados “reales” y otros que sean “irreales” desde el punto de vista del reconocimiento. Es evidente que para el poder hay unos seres que existen y otros que no, los irreales son los depositarios de la violencia, pero sobre “ellos”, como “irreales”, “no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas”¹⁴³. Este argumento, muy utilizado por los supremacistas blancos quienes niegan la condición humana de los negros, ubica la violencia fuera del ámbito de lo humano, lo que es una violencia aun mayor, porque negar al otro es hacerlos desaparecer: “la desrealización del "Otro" quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro”¹⁴⁴. El espectro, el desaparecido, los “nadie”, son aquellos que han sido negados, y que por lo mismo no tienen existencia, ni derechos, ni menos pueden tener justicia.

La *desrealización* permite la objetualización y cosificación de los otros, tal como ocurrió con los llamados zoológicos humanos muy populares en toda Europa durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en los que se ostentaba la supremacía colonizadora de los hombres

¹⁴⁰ Butler, *Marcos de Guerra*, 15.

¹⁴¹ *Ibíd.* 15.

¹⁴² Butler, *Vida precaria*, 59, 60.

¹⁴³ *Ibíd.* 60.

¹⁴⁴ *Ibíd.* 60.

blancos en la exposición de familias completas de nativos traídos de las colonias, estas podían ser exhibidas de manera deshumanizada debido a que se encontraban fuera de los marcos de la modernidad. Uno de los casos más famosos es el de la exhibición de once indios yaganes del sur de América, que fueron presentados en 1881 en el Jardín de Aclimatación de París y después llevados de “gira” por distintas ciudades alemanas y suizas. Estas “exposiciones etnológicas” o “ciudades de negros” como se les llamaba en la época, son el símbolo de la construcción de la identidad europea por medio del *otro* que es inventado como el salvaje, esta idea básica da “sustento” al exterminio de muchos pueblos cuya existencia era incompatible con la producción y la ganancia económica que se apoderaba de un territorio específico. Es así como en la Patagonia, de donde provenían los indios yaganes, para desarrollar las grandes estancias productoras de lana de oveja se tuvo que eliminar el bosque nativo en un proceso de deforestación violento, y, junto con esto, eliminar la población indígena que ahí habitaba, así los usurpadores de las tierras que se convertían en finos estancieros europeos llegaban a pagar una suma determinada por cada par de orejas de los hombres y un precio mayor por los senos de las “salvajes” indias¹⁴⁵. Esta actitud deshumanizadora no puede ser redimida como práctica epocal o un signo de los tiempos, puesto que esta práctica tenía como fondo una validación epistemológica, una práctica de poder colonial y la extracción del plusvalor, para lo cual la *desrealización de lo humano* resulta el argumento perfecto para la constitución de lo humano, cuestión que se arrastra hasta nuestros días. En otro sentido, es esta misma diferencia ontológica del reconocimiento, como desrealización, lo que le gana la espalda a Lévinas, cuando niega que los palestinos tengan rostro, que como vimos no solo es una cuestión personal, sino que también hace manifiesto los límites de su propia teoría.

Para Butler una vida es aquella que puede producir un sentimiento de dolor ante su pérdida, de lo contrario “no califica como vida y no tiene ningún valor”¹⁴⁶, la vida cualificada como vida y como humana es aquella que se encuentra al interior de los límites que determinan la ontología, es decir, sometida, o en concordancia, con los dispositivos que hacen que algo llegue a ser una vida; cuestión que para Butler es denominada como el *marco (framed)*¹⁴⁷; de esta manera, la vida en su capacidad de ser sufrida o llorada excede el marco, produciendo la capacidad de una vida de provocar el duelo. El giro que hace Butler es importante, y se distingue de otras consideraciones de la vida que se cierran sobre sí misma, para presentarse como una vida que está dispuesta al afuera, dispuesto a lo Otro, al provocar la posibilidad del llanto, este no

¹⁴⁵ Respecto a los zoológicos humanos véase los libros: Nicolas Bancel, *et. al, Zoos humains: Au temps des exhibitions humaines* (France: La Découverte, 2004) y Christian Baez Allende, *Cautivos, Fueguinos y patagones en zoológicos humanos* (Chile: Pehuen, 2016). Esta temática ha sido desarrollada en los documentales: Hanz Mülchi, *Calafate. Zoológicos humanos* (Chile, 2010), DVD; Patricio Guzmán, *El botón de nácar* (Chile 2015), DVD. Y también ha sido la temática de la película de Théo Court, *Blanco en blanco* (Chile: 2019), DVD.

¹⁴⁶ *Ibid.* 61.

¹⁴⁷ Butler, *Cuerpos que importan*, 22.

refiere a mi capacidad individual, a mi autonomía, como hace Nussbaum al recurrir a la falta de capacidad para explicar la vulnerabilidad.

Visto desde otro lado, tampoco es posible asignar el reconocimiento de la vulnerabilidad desde un enfoque de derechos, es decir, afirmando que hay vidas que tienen el derecho de ser reconocidas, puesto que “las personas serían entonces entendidas como sujetos de derechos, en especial del derecho de protección contra el daño y la destrucción, lo que no se podría aplicar a las no-personas (o a las pre-personas, por así decirlo [en el caso de la discusión sobre el aborto]”¹⁴⁸. Con esto se cae en una ontología individual que aísla al sujeto, el que se distingue de aquellos que no poseen este estatuto. El caso de los migrantes y la adjetivación de “ilegales” reproduce esta forma de reconocimiento, puesto que una persona sea declarada como ilegal reactiva la condición espectral de una vida desrealizada y negada, y, por lo tanto, blanco “legitimado” de la violencia, con lo que se reproduce la idea que estar fuera del derecho es estar en condición de no-persona. Esto no quiere decir que se esté en contra de la lucha por los derechos, lo que Butler quiere decir es mas profundo y dice relación conque:

no existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas, lo que implica unas relaciones sociales reproducibles y sostenedoras, así como unas relaciones con el entorno y con formas de vida no humanas consideradas de manera general.¹⁴⁹

Esto es la *ontología social*, en que el perseverar de una vida no se hace de manera individual, por lo que no basta con el *impulso interno* para vivir, sino que se requieren de las condiciones sociales y políticas para la vida, la persistencia en la vida necesita del afuera, y ese afuera es apoyo. Estos apoyos no son solo del colectivo, sino que también se requiere de los apoyos del medio externo, con esto Butler se desmarca de las posiciones liberales que sitúan la vida en un individuo dado, a priori e independiente, *discreto* como lo suele llamar. Además, comprender la ontología social permite pensar un esquema que se encuentra fuera de la posición antropocéntrica que asigna solo a la vida humana un valor como tal, abriéndose a una serie de reconocimientos que han sido velados.

De lo anterior surgen varias preguntas, como: ¿Hay una decisión por brindar ese apoyo? ¿Quién decide qué vidas se reconocen como vidas que hay que apoyar? ¿Vuelve Butler a una posición soberana sobre la decisión de la vida que merece vivir y aquella que debe ser dejada de lado? Lo primero que debemos aclarar es que en ningún caso se puede hablar de decisión soberana en el apoyo, puesto que:

No es simplemente una cuestión política sobre si apoyar o no una vida o suministrar las condiciones para una vida “vivable”, pues en nuestras

¹⁴⁸ Ibíd. 38.

¹⁴⁹ Ibíd.

reflexiones está implícita una postura sobre la ontología de la vida como tal punto dicho llanamente, la vida exige apoyo y unas condiciones capacitadoras para poder ser una vida “vivable”.¹⁵⁰

Ontológicamente la vida se muestra como vulnerable, desde este punto de vista la vida solo puede ser entendida para Butler como ontología social, lo que implica considerar la vida desde el apoyo; es así como la misma vulnerabilidad es la que requiere y obliga “apoyos básicos que intentarán minimizar la precariedad de manera igualitaria; a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión”¹⁵¹. Dicho de otro modo, es la condición vulnerable la que obliga a la colocación de un piso mínimo para la vida humana, esto podría llegar a confundirse con la propuesta de la *vulnerabilidad social* que vimos en la Segunda Parte de este trabajo, pero la diferencia radica en la consideración colectiva de esta propuesta, que invierte la lógica de responsabilidad individual en la que se basa la biopolítica de la vulnerabilidad social, por una responsabilidad colectiva fundada en el apoyo. Debemos añadir otra diferencia con la vulnerabilidad social, esta tiene que ver con que las necesidades de apoyo están puestas por sobre las capacidades individuales, lo que marca una diferencia radical con la biopolítica de la vulnerabilidad.

De lo que se trata en el fondo es de atender a las condiciones sociales que exige la vulnerabilidad para una vida que pueda ser caracterizada como vivible, o digna de ser vivida, lo que no pasa por generar una red asistencial humanitaria o simplemente fortalecer las instituciones sociales, menos por determinar los mínimos materiales para que una vida pueda sobrevivir, ya que con esto confundimos vida con sobrevivencia, de esta forma que la vida sea vulnerable no significa que tenga que ser miserable. De ahí que apelar por las “condiciones de vida”¹⁵², como hace Butler, tiene que ver con entender estas condiciones como el plano de dependencia con el afuera que otorga las posibilidades afirmativas de sostener la vida, y no entendidas como las “condicionantes”, en un sentido negativo, que circunscriben lo que es la vida a un marco determinado. Entender las condiciones como condicionantes, es pensar que son las limitaciones las que harían persistir y prosperar las vidas como tales, cuestión que era el objetivo de las sociedades basadas en la disciplina; o, lo que es lo mismo, apelar a un interior en el cual se reconoce la vida, ya que si bien las vidas se reconocen en los marcos, estos marcos están siempre en constante movimiento, *atrapando el afuera*, de ahí que la cuestión del límite de las condiciones de vida sea un punto importante al cual se debe poner atención.

La ontología de la vulnerabilidad es el lugar en que, como decíamos, lo universal y lo fáctico de la vulnerabilidad se cruzan, es el lugar en que vemos confluír la condición de

¹⁵⁰ Butler, *Marcos de Guerra*, 40.

¹⁵¹ *Ibíd.* 41.

¹⁵² *Ibíd.* 43.

vulnerabilidad como existencia de seres heribles y dependientes, con las formas por las cuales se produce un sujeto vulnerable. En este sentido, nos sirve la diferencia que hace Butler entre *precariedad* (*precariousness*) y *precaridad* (*precarity*), para quien “las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo”¹⁵³, es a esto a lo que referimos con vulnerabilidad existencial, el rasgo que comparte lo existente en tanto que seres expuestos. Y la *precaridad* como aquello que “designa esa condición políticamente inducida en las que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyos sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños como la violencia y la muerte”¹⁵⁴. Este último corresponde al diferencial de vulnerabilidad, el que es histórico y político, el cual se forma desde las relaciones de poder, es este el lugar en el que aparece el gobierno de manera absolutamente nítida, como el reparto de la vulnerabilidad y adquisición de seguridad. Así el problema no es el ingreso a la vulnerabilidad, sino que el problema radica en cómo desactivamos el carácter independiente e individual con el que se ha caracterizado la gestión de la vida neoliberal que distribuye la vulnerabilidad.

¹⁵³ *Ibíd.* 46.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

CAPÍTULO III. VULNERABILIDAD-RESISTENCIA.

Atravesar la noche es pasar de la noche del malestar a la noche de la resistencia.

Santiago López-Petit.

La vulnerabilidad desde su dimensión crítica que pone en cuestión cierta estructura relacional humana, cuestión que hemos desarrollado en el capítulo anterior, nos hace comprender otros usos contemporáneos del concepto. Su aparición y puesta en escena, como parte de un pensamiento crítico feminista, busca romper la continuidad de las determinaciones patriarcales del poder sustentadas en posiciones éticas, políticas y ontológicas, que determinan modos de ser que se erigen desde la invulnerabilidad, la inmunidad, y la autosuficiencia, los que decantan como parte importante de los valores que impone el capitalismo contemporáneo. De ahí que el poder genera una serie de invisibilizaciones y obturaciones estratégicas respecto al concepto, que dan pie a la modulación gubernamental que llamamos el *gobierno de lo vulnerable*, que es el lugar desde donde se diseñan los dispositivos de seguridad y control en la sociedad contemporánea, bajo la promesa de invulnerabilidad en el marco de una sociedad definida desde el riesgo.

Como hemos podido ver, resulta hoy en día innegable el reconocimiento de la vulnerabilidad, incluso podríamos afirmar que es un signo de nuestro tiempo, la problemática que conlleva se ha extendido y ha sido recogida por variados ámbitos de la crítica social. Sin embargo, la exaltación guiada por el entusiasmo de ciertos grupos políticos que propician el autoreconocimiento de sujetos y/o poblaciones como vulnerables, sumados a la determinación y taxonomización de poblaciones vulnerables por parte del poder gubernamental, dejan de ser disposiciones neutras, esto porque permiten instalar formas de dominación sutiles que trastocan muchos de los soportes de la vulnerabilidad crítica integrándolas como formas de control. Es el caso, por ejemplo, de la responsabilidad individual y de los planes de intervención gubernamental diseñados para los sujetos y poblaciones (auto)definidas como vulnerables, las que al reconocerse o ser reconocidas (identificadas) como vulnerables quedan expuestas a la intervención “paternal” del gobierno promoviendo la *interdicción política* de estos grupos. Así, la acción de los sujetos y poblaciones clasificadas como vulnerables deberá estar acompañada y tutelada por el aparato de captura micropolítica de las fundaciones y las ONGs que gestionan a estos colectivos.

Nos encontramos al interior de un círculo en que la crítica a los conceptos de autosuficiencia, fortaleza, inmunidad, que permiten la emergencia del concepto de vulnerabilidad, terminan finalmente decantando en formas de dominación e intervención neoliberal mucho más efectivas, y que acaban por subsumir la posibilidad de ruptura crítica que comportaba el concepto:

esto se da porque es el mismo reconocimiento exacerbado de la vulnerabilidad lo que moviliza la intervención biopolítica y neoliberal. Aunque consideramos que el concepto de vulnerabilidad crítica sigue teniendo un valor estratégico muy importante en términos de antagonismo con las formas de gestión y gobierno neoliberal, no podemos desentendernos que la vulnerabilidad ha sido integrada como parte importante de la misma política neoliberal, en al menos tres aspectos: 1) como indicador biopolítico estratégico para clasificar, intervenir y distribuir las poblaciones al interior de operaciones humanitarias; 2) la incorporación estratégica del concepto por parte de los sectores dominantes que a través de una inversión de los papeles terminan asumiéndose como vulnerables, cuestión que les permite justificar la violencia que ejercen contra aquello que los “amenaza”; 3) la promoción de una idea de vulnerabilidad neoliberal que transforma sus operaciones en objetos de consumo, como por ejemplo, el denominado fenómeno “cuqui” el que promueve una estética de la fragilidad y la debilidad tanto como una amenaza como una forma destructiva¹.

Este diagnóstico que resume el camino recorrido en esta última parte de la investigación nos interpela respecto de varias cuestiones, en especial respecto de la posibilidad que ofrece el uso del concepto de vulnerabilidad para producir *antagonismos*, de ahí que nos preguntamos: ¿A pesar de estas críticas al concepto de vulnerabilidad, este sigue siendo estratégico para una política que pone en cuestión la dominación y la violencia del capitalismo contemporáneo? ¿El juego de reapropiaciones de la vulnerabilidad, como ejercicio biopolítico, o como forma capitalizada, debería propiciar el abandono del concepto, su resignificación, o promover una disputa por el concepto?

Por una parte, tenemos la apropiación estratégica del concepto realizada por las políticas neoliberales llevadas a cabo por instituciones como el Banco Mundial o el PNUD, y, por otra parte, tenemos el reconocimiento de la vulnerabilidad lo que permite relevar los fundamentos de la violencia contemporánea, generando formas colectivas que permiten denunciarla y contrarrestarla. Estamos ante una palabra que aparte de ser polisémica es especialmente ambivalente tanto en la política que moviliza como en los efectos que genera. El problema parece estar en la posición central que ha venido a ocupar el concepto dentro del espacio de politización, especialmente por parte de algunos feminismos y sectores políticos, quienes no han advertido (o no han querido advertir) los problemas que reviste este concepto, con lo cual de la ambivalencia del concepto se pasa a su ambigüedad que hace indistinguible su uso emancipatorio de su uso como dominación. De ahí que, reconociendo que el concepto de vulnerabilidad opera transversalmente permitiendo la interseccionalidad de la clase, la raza, el género, la edad, etc., el problema se encuentra principalmente en su ambigüedad e indistinción. El gobierno, como hemos

¹ Véase el libro de Simon May, *El poder de lo cuqui* (Barcelona: Alpha Decay, 2019).

revisado, ha tenido como objetivos principales obturar, negar e invisibilizar la vulnerabilidad, lo que trasunta en la creación de dispositivos que buscan gestionarla y controlarla. El relato gubernamental que borra la parte espuria que lo constituye, hoy en día realiza un gesto inverso de reapropiación del concepto, haciendo emerger la vulnerabilidad de manera ambigua, lo que significa integrarla desde tres lugares diferentes: 1) como aquello que sostiene su narrativa de fortaleza, heroísmo y seguridad, 2) como aquello que hay que controlar en tanto es parte de la naturaleza humana innegable, y 3) como aquello de lo que hay que compadecerse, produciendo sentimientos capitalizables y que llaman a un quietismo.

Lo anterior nos lleva a la pregunta ¿cuál es la posición política que ocupa la vulnerabilidad hoy? Si, como vimos anteriormente, la vulnerabilidad no remite a la pasividad ni a la quietud, sino que, por el contrario, la vulnerabilidad es un tipo de movimiento, ya sea una *acción* como sugiere Butler, o una *inclinación* como piensa Adriana Cavarero; entonces, lo que nos queda por revisar, para ver si es posible salirse del marco neoliberal de reapropiación de la vulnerabilidad, es ahondar en el tipo de movimiento al que corresponde la vulnerabilidad, para desde ahí intentar comprender cómo se relaciona con los conceptos de fuerza y de poder inmanentes al movimiento y al antagonismo. Es en este nudo problemático donde emergen otras interrogantes, a saber: ¿Este movimiento que realiza la vulnerabilidad es capaz de generar una fuerza antagónica? Y, de ser así ¿es capaz de producir un poder de enfrentamiento ante la violencia contemporánea? O ¿Su movimiento está referido a aguantar la adversidad como modo de resistencia ante la hostilidad?

Este capítulo final tiene como objetivo atender a las posibilidades de la politización de la vulnerabilidad, para lo que recurriremos a la exploración de un concepto que parece entrar en relación con ella, como es el de resistencia. Su (no)relación nos permitirá comprender si la vulnerabilidad forma parte de lo que, siguiendo a Foucault, se denomina *relaciones de fuerzas* y cuyo vínculo con la resistencia generaría una forma singular de vínculo con el poder, lo que haría posible replegarnos en la relación resistencia-vulnerabilidad, que se abre al poder y piensa su vínculo con las fuerzas de manera distinta. O, de otra manera, podemos pensar la relación resistencia-vulnerabilidad fuera del marco del poder, aunque relacionado a este, teniendo en vista la máxima que dice: “solo se resiste al poder”. Si aceptamos la primera línea de aproximación, la resistencia se convierte rápidamente en lo que nos permite superar la vulnerabilidad, con lo que ¿no estaríamos volviendo nuevamente a la oclusión de la vulnerabilidad, esta vez efectuada por la *fuerza menor* de la resistencia? ¿Se deben, por lo tanto, oponer vulnerabilidad y resistencia, asumiendo con esto las consecuencias de devaluar una fuerza cuya característica principal pareciera ser *no estar del lado del poder y la violencia*? ¿Al reponer la vulnerabilidad desde la politización, debemos entonces deslindarnos de la fuerza, asumiendo una disposición principalmente pasiva?

Para intentar responder a estas preguntas debemos, en primer lugar, revisar el concepto de vulnerabilidad y su relación con la resistencia, lo que haremos desde los textos más recientes de la filósofa Judith Butler, para desde ahí explorar el concepto de resistencia y su relación con las fuerzas y el poder, lo que nos retrotrae inevitablemente a revisar lo que sobre el concepto de resistencia trabajaron los filósofos Michel Foucault y Gilles Deleuze, quienes ponen el plano relacional de estos conceptos en el *afuera*, teniendo un punto de apoyo común con la vulnerabilidad, asumir esta posición nos permite pensar la “fuerza” política de ambos conceptos, desde un posible vínculo entre la vulnerabilidad y la resistencia. Esta aproximación problemática nos permitiría repositionar la vulnerabilidad en el campo de lo político, desde una distancia con la *parálisis sufriente* que muchas veces genera el concepto, pero también nos permitirá revisar la política de intervención gubernamental contemporánea, lo que podría llevarnos a una *vulnerable resistencia*.

1 Efectuaciones de la vulnerabilidad y la resistencia.

1.1 Política menor

La resistencia generalmente se asocia a un tipo de fuerza singular, a simple vista es una respuesta *frente* a la dominación, el poder y la violencia, por parte de quienes se encuentran afectados por una fuerza mayor que los oprime. La relación entre vulnerabilidad y resistencia no parece ser muy evidente, el vínculo de ambas parece estar dado por su oposición: un sujeto o grupo vulnerable comúnmente es entendido como desprovisto de fuerza, vulnerable se dice de quien o quienes no pueden resistir, de quienes no poseen una capacidad para enfrentar lo adverso. La vulnerabilidad, así entendida, se define negativamente respecto de la fuerza y de la potencia, de ahí la diferencia que se establece comúnmente entre vulnerabilidad y resistencia, que radica en que la primera se presenta como una disposición pasiva frente al poder, y la segunda se caracteriza como una acción o una respuesta al poder. La diferencia está en la forma de *tomar posición, sistire* en latín, ante el poder: padecerlo o enfrentarlo. Otra forma habitual de definir la resistencia es desde la capacidad de aguantar, de soportar, en definitiva, la capacidad de oponerse a unas fuerzas que intentan dominarlo, pero que en su acción de resistencia parece que solo “soportan” el poder. En cambio, la vulnerabilidad desde su acepción habitual aparece como lo contrario, es decir, una incapacidad de hacer frente al poder. Desde este acercamiento básico a los conceptos podemos rescatar que aquello que une vulnerabilidad y resistencia es su relación al poder, la que, en cualquiera de los dos casos, significa una relación asimétrica con el poder. Las fuerzas que constituyen al poder parecen ser siempre superiores a las de la resistencia y de la vulnerabilidad, de ahí que no decimos nunca que “el poder resiste”, ya que esto sería una contradicción, pero si que afirmamos con facilidad y soltura que “se resiste *al* poder”.

Para adentrarnos en la relación entre vulnerabilidad y resistencia, lo haremos desde el análisis de algunos de los trabajos recientes de Judith Butler, en donde la pensadora estadounidense se ha abocado a esta relación. En primer lugar, debemos recoger la advertencia que Butler realiza en su libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, publicado en el año 2017, en que se refiere a la efectuación de la política que ha ido tomando las calles, en alusión directa a las múltiples manifestaciones callejeras que hemos podido ver en los últimos tiempos, tomando en cuenta la llamada *primavera árabe*, el movimiento del 15-M en España, el movimiento feminista del 8-M, entre muchos otros que podríamos mencionar. Que la política tiene una efectuación en la calle parece ser obvio, sin embargo, debemos dejar claro que muchas expresiones políticas no se dan en el espacio callejero, eso es manifiesto en distintos espacios de lucha que se dan al interior de espacios institucionales, en donde la política y la protesta rara vez logran salir a la luz, como, por ejemplo, en las escuelas, en los lugares de trabajo, y especialmente en las prisiones, los psiquiátricos y los asilos de ancianos. El ejercicio político permanente que atraviesa muchas de las relaciones y disposiciones al interior de las

cárceles es comúnmente minimizada, subestimada, e incluso inexistente, tanto como son para la mayoría las prisiones y los presos. En el caso específico de las prisiones no nos referimos a los motines, que son los momentos de ruptura en que el espacio interior penetra el exterior haciendo visible por un momento la prisión tomada por los presos, imagen inquietante que provoca el terror social y que el imaginario liberal ha sabido explotar muy bien. A lo que nos referimos es a algo menor, puesto que es en las prisiones donde la micropolítica se presenta como la resistencia del día a día, en la comida, en las visitas “conyugales”, en la revisión de las penas, o derechamente el cese de la violencia y la tortura de los carceleros, estas son reivindicaciones políticas que la mayoría de las veces no alcanzamos a ver y ni siquiera a comprender. Lo mismo ocurre con el caso de los trabajadores precarios, que sufren de restricciones tan mínimas como son los permisos para ir al baño, lo que acosa constantemente a las cajeras de los supermercados, el derecho a descanso de los trabajadores de reparto callejero, o la exigencia mínima de cumplir con el salario pactado con los migrantes recolectores de alimento en los campos de comida saludable. Todas estas quejas y enfrentamientos a estas condiciones corresponden a acciones políticas, y tienen la mayoría de las veces un carácter invisible, incluso son desdeñadas por una política “mayor”, pero, aunque esto sea así la mayoría de las veces, esto no quiere decir que estas prácticas políticas no existan, ni tampoco que carezcan de la potencia como lo tienen las revueltas más grandes y espectaculares.

Por otra parte, Butler realiza una crítica a la centralidad política que se le ha otorgado en los últimos años al concepto de vulnerabilidad, tomando una marcada distancia con Adriana Cavarero, al exponer que “las coaliciones se pueden formar sobre la base de cualquier inclinación, no necesariamente a partir de una sensación compartida de vulnerabilidad”², lo que brinda la oportunidad para introducir nuevos conceptos políticos y otros reconocimientos a las luchas que no están dadas solo por la “condición” de vulnerabilidad. De lo que se trata es de no hacer una simple “*apología de la vulnerabilidad*”, como si en ella recayera el sentido único de las luchas políticas, por lo que es necesario, de cierto modo, desmitificarla como concepto nuclear y como única forma de producción de sentido para las luchas contemporáneas. Por tal razón es que nuestra investigación se ha planteado el objetivo de realizar un examen crítico de los distintos conceptos que están en la orbita actual de lo que podríamos llamar como una política de la vulnerabilidad, y su relación con el gobierno neoliberal, lo que no significa su negación, por el contrario, se trata de *descentrarla* para reagruparla junto con otros conceptos que nutren la politización contemporánea, para comprender su importancia en el vínculo con una *política menor* que nos permita hacer frente a los desafíos actuales. Debemos relevar, como lo hace Butler de manera explícita, que “ninguna palabra aislada puede describir adecuadamente el carácter y propósito de este empeño humano, de este esfuerzo en concierto o este esforzarse juntos que parece forjar un

² Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 125.

significado del movimiento o de la movilización política”³. La cuestión de la politización pasa más que por la univocidad de un concepto existencial que reagruparía las fuerzas políticas, por la construcción de un *nosotros* dentro de una política que toma la multiplicidad y no la centralidad como base de la movilización.

1.2 Poner el cuerpo.

El descentramiento de la política de la vulnerabilidad pasa por integrar otros conceptos, y establecer otras relaciones posibles e imposibles, de ahí que la práctica de la *resistencia* resulta ser un pivote que nos permite abrirnos a la vulnerabilidad y a la acción. Resistencia, acción y vulnerabilidad, arman una serie que nos interesa explorar como parte del entramado de la política contemporánea, que hemos venido rastreando en el desarrollo de esta investigación. Ahora bien, varias líneas de trabajo parecen coincidir en que la politización de nuestro tiempo tiene que ver con una posición especial que ocupa el cuerpo, dicho sin rodeos, de lo que se trata la política contemporánea es de *poner el cuerpo*, enunciado difuso que se repite hoy más que nunca en las prácticas de resistencia política de todo tipo. Tal como refiere Begonya Saez en su artículo “Pensando, poniendo el cuerpo”, la materialidad y la singularidad incalculable del cuerpo hacen que este a parte de significar, este puesto en relación con la acción lingüística, “no se cierra en una significación unívoca que lo conforma una y otra vez como sentido pleno”⁴. Por el contrario, la acción (lingüística) del cuerpo no persigue una unidad de sentido pleno, dado que es una *apertura* en donde el sentido único es reemplazado por una *impropiedad*. *Poner el cuerpo*, así entendido, es vérselas con el límite en cuyo borde lo que aparece es el exterior abierto, zona en donde aparecen los otros, los objetos, el mundo en su *caoticidad ácrata*.

La política y su relación al cuerpo no se refiere a un problema de constitución de un sujeto interior, autosuficiente, que busca su emancipación, ya que nos referimos a un plano de exterioridad en el que los puntos referenciales y la fuerza de los conceptos de la política moderna han naufragado, por lo que no nos sirven como guía. Tiene razón Marina Garcés cuando nos sugiere en su libro *Un mundo común*, a propósito de los inicios de las protestas de la llamada “Primavera árabe” en Túnez recordando la inmolación de Mohammed Bouazizi, que nos encontramos en una política otra, distinta a la moderna, dado que “en la crisis de palabras en la que nos encontramos, ensordecida por el rumor incesante de la comunicación, *poner el cuerpo* se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar. No se trata de que todos empecemos a arder. O sí...”⁵. Esta afirmación, nos hace preguntarnos ¿No estamos siempre en una suerte de *crisis de las palabras*, en el tartamudeo de la lengua, lo que obliga a que la política y el cuerpo vayan siempre juntas?, y por lo mismo: ¿Acaso no es la misma crisis la que hace que

³ *Ibíd.* 135.

⁴ Saez Tajafuerce, “Pensando, poniendo el cuerpo”, 92.

⁵ Marina Garcés, *Un mundo Común*, (Barcelona: Bellaterra, 2013), 67.

la fuga de los acontecimientos haga que la filosofía este llegando siempre tarde a la *fiesta del estallido*? Intentar responder estas preguntas nos aleja demasiado del objetivo que tenemos, intentar abordarlas nos obligaría a examinar qué es esa “crisis de las palabras” en un contexto de *hipercomunicación* actual, y ver su papel en los estallidos sociales que ha habido últimamente, al igual que el rol de la filosofía y su vínculo con el cuerpo, para no perdernos de nuestro objetivo nuestra intención debe ser mucho más acotada, por lo que solo dejaremos enunciadas estas preguntas. Lo cierto es que ardiendo o no, como dice Marina Garcés, de lo que se trata es que el cuerpo aparece ahora como centro de gravedad de la política, como el soporte de la resistencia. Podemos decir que *poner el cuerpo*, lo mismo que las palabras, es *ex-poner (ex-sistere)* el cuerpo, hacer *existir* el cuerpo en la política, a veces de manera directa y otras de manera indirecta, en ocasiones funciona como un impulso, en otras, da cuenta de una estrategia. Poner el cuerpo es lo mismo que *re-sistere*, cuya forma básica está dada por manifestarse en situaciones de apremio, violencia, dominación, encierro, precariedad, etc. Pero este *ponerse* no siempre se da de la misma manera, puesto que la resistencia tiene sus formas de exponerse que incluye los momentos en que debe hacerse invisible y anónima, como parte de un juego de visibilidades e invisibilidades, de palabras dichas y de silencios profundos.

1.3 La vulnerabilidad como catalizador de la resistencia.

Cuando preguntamos por la relación entre vulnerabilidad y resistencia comúnmente esta se presenta como una pareja de opuestos, cuyo único vínculo estaría en ser una posición asimétrica puesta en frente del poder, pero debemos preguntarnos si es posible que existan otros vínculos más allá de la simple oposición entre ambos. Ubicada en el problema que comprende la relación entre vulnerabilidad y resistencia, Judith Butler se pregunta por la temporalidad de estos dos conceptos ¿Cuál es primero? ¿Resistimos y luego somos vulnerables, como cuando se sale a la calle a protestar y la policía utiliza su fuerza infinitamente superior en contra de los manifestantes, y cuya violencia brutal hace vulnerables a quienes protestan? o ¿Es antes la vulnerabilidad y luego aparece la resistencia, tomado en el sentido de que es la necesidad de suplir las condiciones mínimas para sobrevivir las que la gatillan? Esta última posibilidad remite a una idea que “defiende que los cuerpos han de contar con todo lo necesario para sobrevivir”⁶, reactivándose nuevamente la política de la necesidad (Marx) por sobre la capacidad (Smith), esta vez en la condición de precariedad. En una conferencia titulada “*Repensar la vulnerabilidad y la resistencia*” pronunciada en la Universidad Autónoma de México, Butler plantea que:

Esa condición de precariedad indica una vulnerabilidad que precede a la que las personas encuentran bastante gráficamente en la calle. Si además decimos que la vulnerabilidad a la desposesión, la pobreza, la inseguridad y el daño, que constituye una posición precaria en el mundo, conduce en sí misma a la resistencia, entonces parece que revertimos la secuencia: somos, en primer

⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 135.

lugar, vulnerables y entonces superamos esa vulnerabilidad, al menos provisionalmente, a través de actos de resistencia.⁷

El nexo entre vulnerabilidad y las necesidades que se requieren para vivir, como: la falta de vivienda, la falta de trabajo, la explotación laboral, el hambre, la miseria, etc. son elementos movilizados de la resistencia. Lo complejo de entender el vínculo de esta manera es que caemos una vez más en la idea de la vulnerabilidad como aquello a superar, en este sentido, la resistencia tendría como objetivo superar esta vulnerabilidad, la que se entiende lisa y llanamente como las necesidades básicas para la vida, igualando vulnerabilidad con precariedad. Desde esta perspectiva, todo parece indicar que la resistencia se opone a la vulnerabilidad, o que, por lo menos, aparece como el movimiento por el cual se intenta aplacar la vulnerabilidad producto de la carencia, el daño y la violencia que ejerce el capitalismo contemporáneo. Asumir esta postura ¿Significa enfrentar vulnerabilidad y resistencia, haciéndolas participar de una oposición simple? ¿No busca nuevamente negar la vulnerabilidad, esta vez por medio de la superación material de esta? O ¿más que la superación de la vulnerabilidad, aquello que se intenta indicar es que la vulnerabilidad opera como el soporte catalizador de la resistencia, y que cuando resistimos lo hacemos movilizándolo también nuestra propia vulnerabilidad?

El problema se produce al ver de manera dicotómica la vulnerabilidad y la resistencia, puesto que, como decíamos antes, la resistencia expresada como exposición en el espacio público, conlleva una vulnerabilidad del cuerpo que se expone, por ejemplo, a la violencia policial. Si algo tienen en común las protestas recientes de Chile y Colombia, es que se ha confirmado que salir a protestar “te puede costar un ojo de la cara”⁸, esta alusión no es metafórica, ya que se confirma trágicamente en la serie de casos de trauma ocular que han sufrido los manifestantes que asisten a las protestas. El daño ocular a manifestantes por disparos de balines es producto de acciones premeditadas y alevosas por parte del gobierno y la policía, esto ha generado campañas de autocuidado entre los manifestantes que incluyen el reparto de gafas con norma antibalística para quienes asisten a las marchas en Chile, como también la confección y difusión de manuales para el cuidado de los ojos para asistir a las marchas⁹, esto ante el peligro de una policía que se encuentra desbocada, y que siempre lo ha estado, sobre todo en las zonas marginales y en los oscuros calabozos. Por otro lado, lo que hace salir a la calle, pese a que significa exponerse a la violencia salvaje de las fuerzas del orden público, es una vulnerabilidad que se explica por las condiciones materiales de existencia, las que pueden ser necesidades específicas, o también la violencia propia del capital que ya no se puede soportar. Un ejemplo de esto son las protestas por

⁷ Judith Butler, *Resistencias: un libro de Judith Butler*, (México: Paradiso, 2018), 25.

⁸ Véase “It’s Mutilation: The Police in Chile Are Blinding Protesters”, *The New York Times*, 11 de noviembre de 2019, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.worldpressphoto.org/collection/storytelling/2020/39747/Police-in-Chile-Blinding-Protestors-OVY-nominee>.

⁹ “Para evitar daños oculares por balines: Realizan campañas para regalar antiparras en las marchas”, *24 horas.cl*, 12 de noviembre de 2019, acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.24horas.cl/tendencias/redessociales/para-evitar-danos-oculares-por-balines-realizan-campanas-para-regalar-antiparras-en-las-marchas-3720696>.

el hambre generadas por la pandemia en distintos lugares de África, América Latina y el mundo en general. Si ponemos atención a estos fenómenos, podemos darnos cuenta que la cuestión no se trata de la pura superación de la vulnerabilidad por la resistencia, como la idea que había tras la consigna de “superación de la pobreza”, de lo que nos damos cuenta es que hay un lazo que las une, y que está dado por el elemento movilizador que constituye la vulnerabilidad, la que desde la “exposición que implica la precariedad”¹⁰ empuja a los cuerpos hacia la resistencia, por lo que es en la exposición de los cuerpos que se expresa la vulnerabilidad. El problema no estriba en que la resistencia busque adquirir las capacidades individuales adecuadas para alejarse de la vulnerabilidad, la resistencia es de distinta índole que la capacidad, la diferencia estaría en que resistir es moverse junto con la vulnerabilidad, y que ser vulnerable es de alguna manera tener la potencia de resistir.

1.4 Resistencia como apoyo.

La resistencia está del lado de la física en tanto acción propia de los cuerpos, es la superficie de los cuerpos el medio principal por el que circulan las demandas y reivindicaciones políticas, y el lugar en que se inscriben, de ahí que debemos prestar atención a ese cuerpo que realiza la demanda. Al respecto Butler nos indica que hay que fijarse en el cuerpo expuesto en la protesta callejera, el que no solo está dispuesto a la violencia, sino que es un cuerpo que se *apoya* en otros para su exposición, tal como esbozamos en el capítulo anterior.

Hay una resistencia corporal plural y performativa operando que muestra cómo las políticas sociales y económicas que están diezmando las condiciones de subsistencia hacen reaccionar a los cuerpos. Pero estos cuerpos, al mostrar esta precariedad, también están resistiendo esos mismos poderes; escenificando una forma de resistencia que presupone un tipo específico de vulnerabilidad y que se opone a la precariedad.¹¹

Los “comedores populares” y “ollas comunes” que se han organizado de forma autogestionada por los propios pobladores en las distintas partes del mundo para hacer frente al hambre provocada por la pandemia del COVID-19, junto con la profundización de la crisis del modelo de trabajo precario de sobrevivencia que desde hace décadas se venía produciendo, nos permite ver esta forma de resistencia en que el hambre obliga a los cuerpos a organizarse y movilizarse por conseguir alimento, y en este aparecer y encontrarse resisten juntos a las condiciones políticas y sociales que producen la miseria. La “olla común”, en este sentido, establece una doble resistencia, se resiste al hambre provocado por la falta de alimento, a la vez que se resiste al poder que reproduce las condiciones de desigualdad que provocan estos efectos. Este ejemplo nos permite comprender las relaciones que establecen los cuerpos, la “olla común” es una red de la cual los cuerpos múltiples participan desde su singularidad, solidaridad y no desde el

¹⁰ Butler, *Resistencias*, 28.

¹¹ *Ibíd.* 30, 31.

asistencialismo, la creación de una “olla común” es además la constatación de que el cuerpo mismo se encuentra limitado, en este caso por el hambre individual o familiar, y que este límite individual al hacerse relacional permite comprender la vulnerabilidad como parte de un entramado que conforma la resistencia al individualismo del capital, por lo “común” que hay en la olla. Es así como se actualiza la noción de dependencia y de apoyo, que vimos en el capítulo anterior, con lo cual la vulnerabilidad se manifiesta en la necesidad que se tiene del otro, en la dependencia; pero, del otro lado, la vulnerabilidad se presenta frente a la carencia de apoyo, tanto de las otras criaturas como de la infraestructura adecuada para la vida¹².

Pensar la resistencia desde la clave del cuerpo plural, el apoyo y la dependencia, como plantea Butler, permite conectarla con la vulnerabilidad, deshaciendo la oposición binaria desde donde se suelen presentar ambos conceptos. Lo anterior, permite asumir una lógica distinta reposicionando el concepto de vulnerabilidad, por fuera de tres disposiciones en las que veíamos sumido al concepto: en primer lugar, permite alejarnos del *gobierno de lo vulnerable* que se encuentra mediado por el control biopolítico y neoliberal de los cuerpos identificados como cuerpos intervenibles y administrables bajo el reconocimiento institucional de la vulnerabilidad. En segundo lugar, entender la relación de la resistencia y la vulnerabilidad permite salir del paternalismo y la intervención que el uso del concepto ha propiciado¹³. Y, en tercer lugar, se deja atrás la pasividad que el concepto suscita como parte de su significación, desligándolo de la imposibilidad de la acción que su teorización provoca, y que reducía el problema político a una cuestión de puro padecimiento y dolor.

1.5 Vulnerabilidad, agencia, resistencia.

Hay que reconocer que para Butler el concepto de vulnerabilidad ha sido y sigue siendo central para el desarrollo de su trabajo teórico, lo que podemos confirmar en la dedicación a este problema en varios de sus textos como, por ejemplo, en *Lenguaje, poder e identidad* publicado originalmente en 1997, en el que dedica la introducción al problema de la vulnerabilidad lingüística; o en *Vida precaria* del 2004, en el que la vulnerabilidad se posiciona como concepto estratégico en la lucha contra la violencia, también aparece tematizada la vulnerabilidad en el libro *Dar cuenta de sí mismo* publicado en 2005, en donde se vincula vulnerabilidad y responsabilidad desde la lectura de Lévinas, hasta llegar a *Cuerpos aliados y lucha política* de 2017, en donde realiza una crítica importante al concepto de vulnerabilidad; todo esto sin contar la infinidad de artículos y conferencias que ha dedicado al tema. Como hemos podido constatar en los capítulos anteriores, en los que hemos tomado como referencia los libros antes mencionados, la vulnerabilidad es uno de los conceptos de la reflexión crítica de esta autora, sin

¹² *Ibíd.* 37.

¹³ *Ibíd.* 43.

embargo, en los últimos años la misma Butler ha comenzado a deslindarse del concepto desarrollando una fuerte crítica a las posiciones políticas que se han anclado al concepto, considerando la subsunción del concepto por parte de los sectores gubernamentales, cuestión que se puede apreciar especialmente en el capítulo cuarto de *Cuerpos aliados y lucha política* titulado “Vulnerabilidad del cuerpo y la política de coaliciones”. Hecha esta precisión bibliográfica, lo que nos interesa ahora es pensar si el concepto de vulnerabilidad sigue siendo útil para desarrollar una crítica a la explotación y a la violencia del capitalismo neoliberal, o, dada su apropiación por parte del gobierno biopolítico, es un concepto que al ser criticado debe abandonarse, o incluso podemos ver si existe una tercera posibilidad, que es simplemente pensarlo en su “ambivalencia” y de esta manera considerar la posibilidad de su uso estratégico.

Siguiendo los argumentos de Butler, el problema radica principalmente en que “cuando nos oponemos a la “vulnerabilidad” como término político es, por lo general, porque nos gustaría vernos como agentes o pensamos que las consecuencias políticas serían mejores si nos viéramos de ese modo”¹⁴. Si enfrentamos de esta manera la relación con la vulnerabilidad nos mantenemos dentro de la postura que la niega, asumiendo las preferencias de la *acción* por sobre la *pasión*, o, dicho de otro modo, desde el *poder de afectar* por sobre el *poder de ser afectado*; en definitiva, esta opción nos puede llevar a reinstalar un sujeto que intenta a toda costa evitar la pérdida del control sobre la acción, que es aquello que lo constituye como sujeto soberano. Por el contrario, tampoco se trataría de colocar la preeminencia de la *afección* por sobre el *afectar*, del *padecer* por sobre la *acción*. Butler para darle salida a este problema recurre a la dimensión dual que tendría la resistencia y la vulnerabilidad, así “pensar el cuerpo como algo primordial o característicamente activo es igual de erróneo que concebirlo como algo primordial o característicamente vulnerable y privado de actividad”¹⁵. La relación dual, que ya había trabajado Butler en sus textos acerca de la performatividad, plantea que a diferencia de la “*performance* libre, individual”¹⁶, el cuerpo se encuentra siempre en relación con unos límites, y aunque queramos rebasarlos tenemos que vérnoslos con ellos, estos límites están ahí antes que nosotros estemos, esto es lo que hace que seamos “bastante a pesar de nosotros mismos, vulnerables y afectados por discursos que nunca escogimos”¹⁷.

Como hemos venido insistiendo, resistencia y vulnerabilidad son también parte de una relación dual, en donde, por una parte, hay una resistencia psíquica a la vulnerabilidad y, por otra, hay una resistencia política que se activa desde la misma vulnerabilidad. La primera, se opone a las relaciones de dominio y poder que nos son históricamente impuestas, con lo que se busca erigir al sujeto soberano de la decisión, cuestión que ya vimos en el primer capítulo de esta Tercera

¹⁴ *Ibíd.* 45.

¹⁵ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 140.

¹⁶ Butler, *Resistencias*, 46.

¹⁷ *Ibíd.* 46.

Parte. La segunda, tiene que ver con hacer parte de la resistencia a la vulnerabilidad por medio de un proceso de integración, en el que la vulnerabilidad al hacerse participe de una política de la resistencia deja de ser pura pasividad, y se muestra en su radical exposición, con lo cual dejamos de lado la vulnerabilidad como condición ontológica y fundamento epistemológico del que se desprende la política, ya que como cuerpo vulnerable este pasa a ser agente. Como se alude en el libro *Marcos de Guerra*, el cuerpo “no es una mera superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad”¹⁸. Butler planea una conjunción entre vulnerabilidad y agencia para redefinir la idea de resistencia del cuerpo, ya que es imposible pensar esta fuerza de manera unilateral tomando posición por uno u otro concepto, es decir, lo que hay es un “activar la vulnerabilidad en conjunción con otros”¹⁹, de esta manera, la exposición del cuerpo vulnerable y la agencia pasan a estar unidas en la acción de la resistencia²⁰. Al igual que lo hace la vulnerabilidad, al ingresar la agencia en la resistencia, esta obliga a cambiar su consideración y definición, lo mismo debe ocurrir con la resistencia, quien al alojar a la vulnerabilidad como parte de sí no queda incólume, lo que exige repensarla de manera distinta al enfrentamiento directo con el poder. En este acople entre vulnerabilidad y resistencia debemos repensar ambos conceptos en su correspondencia.

Que la vulnerabilidad se relacione con la resistencia, quiere decir que esta pasa a ser una posición en la que se encuentran los *cuerpos plurales* producto de la dependencia y el apoyo que se requiere para movilizar los cuerpos en esta zona, por lo que “estas formas colectivas de resistencia están estructuradas de forma muy distinta a la idea de un sujeto político que establece su agencia venciendo su vulnerabilidad”²¹, esta posición es similar a la crítica que en su momento hicimos al *enfoque de las capacidades* de Amartya Sen y Martha Nussbaum, en donde comprobamos cómo se desprendía del *enfoque de la vulnerabilidad social* un sujeto individual que producto de su “esfuerzo” personal y asumiendo su responsabilidad individual ante las condiciones adversas de la vida que les ha tocado vivir, abandona la vulnerabilidad. La vulnerabilidad no se supera nunca y, por lo mismo, debe estar presente en lo colectivo como apoyo. La agencia es reconceptualizada por Butler, y en este gesto que hace la agencia plural es recuperada del uso de las ciencias sociales afines a la economía desarrollista, quienes asumen que el objetivo de la agencia es combatir y vencer la vulnerabilidad.

La agencia para Butler -a diferencia de lo que esta significa para Amartya Sen, como vimos en la Segunda Parte de nuestro trabajo- “comienza allí donde la soberanía declina”²². La

¹⁸ Butler, *Marcos de Guerra*, 58.

¹⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 141.

²⁰ Butler, *Resistencias*, 47.

²¹ *Ibíd.*

²² Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 37.

agencia se aparta de la acción entendida por el liberalismo que la define desde la idea de “libertad soberana” y de la “autonomía”, acorde con la “metafísica del sujeto”. En cambio, pensamos que la acción se da en tanto que el sujeto se produce como actor en el pliegue de un determinado campo lingüístico, lo que produce un marco o un régimen de verdad, de esta manera, son las restricciones las que hacen posible la acción como fricción, como agencia. Este reposicionamiento crítico de la agencia alejada de la metafísica del sujeto, le permite a Butler ponerla en relación con la vulnerabilidad, ambas son parte de una política del cuerpo, cuestión que hace posible interrumpir la visión desarrollista que se tiene de la vulnerabilidad y la agencia, como conceptos fundamentales desde dónde se diseñan las intervenciones y los dispositivos sociales, económicos, políticos, subjetivos, policiales, etc., que permiten el reconocimiento biopolítico del individuo y los grupos, promoviendo una lógica de control “humanitario” de las poblaciones. Al relacionar vulnerabilidad y agencia como partes de la resistencia, es posible remover la posición que ocupa la agencia como pieza importante del dispositivo neoliberal que liga este concepto a la empresa y al emprendimiento que definen al *homo oeconomicus* contemporáneo.

Otra consecuencia de este cruce de la vulnerabilidad con la resistencia (en el plano fáctico) es que al sacar del quietismo y la pasividad con la que se suele identificar a la vulnerabilidad se rescata un movimiento intrínseco a ella, de esta manera advertimos no solo una posibilidad de acción como *inclinación*, como sugiere Cavarero, ya que nos permite además dejar de lado la intervención y el paternalismo que se encuentran al acecho de la vulnerabilidad. Butler en este aspecto es categórica ya que critica explícitamente aquello que denomina como “movimientos de la autenticidad”, estos son la manifestación de una política que intenta “abrazar la vulnerabilidad, o estar en contacto con nuestros sentimientos, o mostrar nuestras fisuras como si eso pusiera en marcha un nuevo modo de autenticidad o inaugurará un nuevo orden de valores Morales o un brote súbito y repentino de la noción de “cuidado””²³. La crítica de Butler a estos movimientos quiere destrabar la vulnerabilidad del quietismo victimizador y negativo, resultante de posiciones políticas que llevan al extremo la vulnerabilidad y el cuidado, de ahí que restituir la agencia junto con la vulnerabilidad, desde una posición no dicotómica, permiten promoverla como el catalizador de la resistencia.

Debemos aclarar que, disolver la oposición binaria entre vulnerabilidad y agencia -como busca Butler-, no quiere decir que la agencia funcione como el validador de la vulnerabilidad en la resistencia, hacerlo significaría nuevamente un retroceso, puesto que estaríamos sucumbiendo a la consideración de un elemento *inmunizador* frente a la vulnerabilidad, reponiendo la negación, y el gobierno de la vulnerabilidad. Por el contrario, se busca disolver estas oposiciones que establece el poder por sobre la vulnerabilidad, para mostrar como esta se mueve junto con la

²³ Butler, *Resistencias*, 49.

resistencia, y así explicar esta relación con la agencia, lo que para Butler es fundamental como tarea para el feminismo²⁴. La identificación de la pobreza, las minorías y a las mujeres con la idea de vulnerabilidad, ha permitido su “protección” en base al reconocimiento de sus derechos, pero el dispositivo jurídico como enfoque de derechos, no permiten comprender en toda su amplitud las “formas de resistencia feminista que son populares e ilegales, la dinámica de los movimientos multitudinarios, las iniciativas de la sociedad civil y todas esas modalidades de resistencia política que son activadas y conformadas por la vulnerabilidad de las mujeres”²⁵, por esto resulta urgente poder romper con este esquema.

Como analizamos en el capítulo anterior, la vulnerabilidad más que ser entendida como concepto que determina la existencia, o como una disposición interna del sujeto, debe entenderse como un proceso que se encuentra volcada hacia la exterioridad:

Como un modo de estar relacionado con lo que no soy yo y que no es plenamente controlable, la vulnerabilidad es un tipo de relación que pertenece a esa ambigua región en que la receptividad y la capacidad de respuesta no son claramente separables una de otra y no se distinguen como momentos separados en una secuencia.²⁶

De esta manera no se está negando la vulnerabilidad, no es una condición que hay que vencer, sino que una relación con aquello que está dispuesto hacia el exterior, en contacto con una zona difusa, incontrolable e ingobernable, en la que el cuerpo como límite se abre a la afectación, a la vez, que afecta a otros cuerpos igual de expuestos, con ello la acción y la pasión no son dos elementos distintos, tampoco son lo mismo, sino que la vulnerabilidad es un pliegue entre ambos, produciendo una indistinción dentro del campo de fuerzas de la exterioridad, en el que receptividad y respuesta no se separan, sino que corresponden a un doblez que permite entender de otra forma la vulnerabilidad, fuera de la oposición binaria, pudiendo así pasar a ser parte de la “fuerza” de resistencia.

El problema que se nos aparece llegados a este punto es el de *las fuerzas*, el que podríamos resumirlo en la siguiente pregunta ¿Puede la vulnerabilidad ser entendida como parte de las relaciones de fuerza, llegando a constituirse ella misma como una fuerza distinta? Al pasar a ser parte de la resistencia, para Butler “la fortaleza no es lo contrario de la vulnerabilidad, y esto resulta evidente, diría yo, cuando esta última se pone en acción por sí sola, no como estrategia individual, sino como iniciativa conjunta”²⁷. Esto no quiere decir que la fuerza se sobrepone a la vulnerabilidad, si fuera así estaríamos obturando la vulnerabilidad, esta vez convirtiéndola en fuerza. Debemos, en lo que nos resta como última tarea, ahondar en cómo se dan las relaciones entre resistencia y fuerza, entre resistencia y poder, para aclarar si es posible mantener la posición

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 143.

²⁶ Butler, *Resistencias*, 49.

²⁷ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 152.

de la vulnerabilidad en relación con estos conceptos, todo con el objetivo de despejar si se debe reponer la vulnerabilidad por afuera del gobierno sin invocar su olvido y su negación.

2 Poder, fuerza, resistencia.

2.1 Impasse.

En una entrevista a Michel Foucault publicada como “*No al sexo rey*” realizada en el año 1977, su entrevistador Bernard-Herri Lévy ponía en “aprietos” al filósofo francés respecto de su concepción del poder, tocando las fibras más sensibles de lo que hasta ese entonces había sido su trabajo, cuestión que exponía de la siguiente manera:

“*Usted escribe: “Donde hay poder, hay resistencia.” ¿No entra así otra vez en juego esa misma naturaleza de la que usted declaraba hace un momento que había que liberarse?”*.”

y más adelante insiste:

“*¿la imagen invertida del poder? Equivaldría a lo mismo. Los adoquines bajo la playa...”* para rematar enseguida: “*“donde hay poder, hay resistencia”, es casi una tautología, por consiguiente...”*.”²⁸

Estas preguntas, de uno de sus más duros críticos, parecían remecer la concepción del poder que había desarrollado Foucault en sus últimas investigaciones, puesto que al momento de esta entrevista Michel Foucault había publicado hace algo más de un año *Vigilar y Castigar*, y algunos meses antes *La voluntad de saber*, dos libros que se encuentran atravesados por el problema del poder y del saber, los que además habían recibido sendas críticas por parte de los medios intelectuales y políticos de la época. Lévy ponía el acento en la que sin duda es una de las más célebres frases del pensador francés: “que dónde hay poder, hay resistencia”²⁹, frase que aparece en la parte del “Método” de *La voluntad de saber*, y que sin duda marca gran parte del libro. Esta frase era puesta en cuestión como una afirmación tautológica, con esto Lévy hacía hincapié en que, expresado de esta manera, el poder como la resistencia eran parte de la misma naturaleza. El poder y el contrapoder eran dos caras de la misma moneda, decir resistencia no es solo aludir al poder, sino que *ser poder*, ya que en el fondo entre ellas no había ningún elemento diferenciador. Leído de esta forma dentro del esquema foucaultiano no habría posibilidad de escapar al poder.

Gilles Deleuze decía, en una entrevista publicada en el año 1986 en la revista *Liberación* bajo el título “Hender las cosas, hender las palabras”, que Foucault se encontraba en un “impasse teórico”; en una línea similar, en el libro dedicado a Foucault publicado el mismo año,

²⁸ Michel Foucault, “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza, 2000), 161, 162.

²⁹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber* (México: Siglo Veintiuno, 2007), 117.

manifestaba que “el fracaso final del movimiento de las prisiones, después de 1970, ya había entristecido a Foucault; otros acontecimientos posteriores, a escala mundial, habían aumentado esa tristeza”³⁰. Por su parte, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez nos entrega algunos datos que corroboran dicho *impasse* de Foucault, como son, por ejemplo, sus notas para el periódico italiano *Corriere della Sera*, a partir del cual había sido tachado como pensador eurocéntrico, y sus escritos definidos como patéticos; por otra parte, Castro-Gómez nos indica que “se le reprochó que su analítica del poder estaba irremediabilmente atrapada en el dualismo dominación-resistencia, lo cual lo hacía ciego frente a los objetivos y medios con que se llevan a cabo las luchas de liberación”³¹. En esta dialéctica la resistencia y el poder se tornan indiscernibles, y con ello las violencias se traspasan del poder a la resistencia y viceversa, cuestión que queda de manifiesto en la crueldad del régimen islamista impuesto en Irán, como lucha por la liberación. Esto motiva la pregunta de Castro-Gómez: “¿Acaso toda resistencia popular es plausible, sin importar su grado de violencia, tan sólo por enfrentar la dominación?”³². Pero más que pensar si la violencia se cuela de una u otra forma en la resistencia en esta relación ambigua con la dominación, nuestra preocupación es ver si la resistencia corresponde al mismo orden que el poder y la dominación, si participan de la misma “naturaleza”, y si su diferencia es cuantitativa o hay un salto cualitativo entre una y otra. Se debe despejar la tautología que denuncia Levy en la comentada frase de Foucault, no podemos minimizarla como él filósofo lo hizo en su respuesta, puesto que dilucidar este problema repone la discusión acerca de la sublevación, la revuelta y la violencia, transformándose en un problema absolutamente actual que nos permite ver la posición que ocupa la vulnerabilidad en torno al poder y la resistencia.

La salida de Foucault parece no ser tan sencilla ante el bloqueo que se produce en el seno mismo de las relaciones de saber-poder, sus planteamientos sobre la afirmatividad del poder habían terminado por “asfixiar” las posibilidades de la teoría y la acción política desde un punto de vista “emancipatorio”, lo que lo llevaban, como el mismo Foucault decía, a una “*incapacidad para franquear la línea...*”³³, pareciendo imposible salir del esquema del poder. Foucault piensa la resistencia desde un vitalismo, lo que lo lleva a decir que la resistencia es “*el punto más intenso de las vidas*, aquel en el que se concentra su energía, se sitúa allí donde éstas se enfrentan al poder, forcejean con él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas”³⁴. Pese a estas potentes palabras, Foucault debía superar el *impasse teórico* en el que había entrado al establecer los puntos de análisis desde el saber y el poder, su prolongado silencio escritural de ocho años, entre la publicación del primer tomo de la historia de la sexualidad hasta la publicación de *La inquietud*

³⁰ Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987), 125.

³¹ Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, (Bogotá: Siglo del hombre, 2010), 18.

³² *Ibid.* 17.

³³ Citado por: Deleuze, *Foucault*, 125.

³⁴ *Ibid.* 125. Las cursivas son nuestras.

de sí, así lo hacían sentir. Pero flanquear la línea no era cosa sencilla, en palabras de Deleuze: “sólo existiría una salida si el afuera entrará en un movimiento que lo arranca al vacío, si en el afuera se produjera un movimiento que lo aparta de la muerte”³⁵. La salida no consistía en negar el saber y el poder, sino que de lo que se trataba era de agregar una tercera línea, una tercera dimensión, que se traza en la relación con el afuera, este tercero es la subjetivación, la que como nos dice Miguel Morey “es tanto condición de posibilidad del *pensar* como del *resistir*”³⁶. Atender a este *impasse* nos permite acercarnos al concepto de resistencia y su relación con las ideas de fuerza, poder y violencia, es en este sentido que la incorporación de la idea de afuera, en cuyo pliegue se encuentra la subjetivación, permitirá a Foucault salvar la situación agobiante en que se encontraba, y que para nosotros corresponde al punto de intersección en el que se nos aparece la relación vulnerabilidad-resistencia.

2.2 Donde hay poder hay resistencia.

Explicado el contexto en el que surge este problema, estamos en condiciones de retomar las cosas desde el principio, que es “donde hay poder, hay resistencia”³⁷ como decía Foucault en *La voluntad de saber*. ¿Quiere decir esto que la resistencia es de la misma “naturaleza” que el poder, correspondiendo a su contracara? o ¿Debemos pensar que ambas son de “naturaleza” distinta? Para poder aproximarnos a una respuesta plausible, primero debemos tener en cuenta que Foucault no trata de hacer una teoría de “el Poder”, escrito con mayúscula, Foucault como el mismo reconoce, no tiene “una concepción global y general del poder”³⁸, su acercamiento lo realiza a tientas, se mueve “como un empirista ciego”³⁹, su método es bastante rudimentario ya que consiste en ir produciendo herramientas que le permitan acercarse a los objetos por donde el poder circula. Foucault es una especie de artesano, que va creando artefactos falibles y frágiles que lo acercan poco a poco a los problemas. Es por lo que a la hora de hablar del poder Foucault tiene siempre la necesidad de revisar los instrumentos que utiliza y confeccionar otros nuevos, al igual que debe ir constantemente volviendo atrás, recomenzando la teoría, en cada paso va corrigiendo sus instrumentos táctiles del poder. En esto consiste la tarea genealógica, es un proceso meticuloso y oscuro en el que se ingresa a un enmarañado compuesto de muchas hebras, tantas como el acontecimiento mismo, para la cual tenemos pocas herramientas. Atendiendo a esta dificultad y por las exigencias de su propio “método”, Foucault no va a intentar resolver ¿qué es el poder?, no pregunta por su esencia, sino que pregunta por el cómo, por sus operaciones, por su funcionamiento; lo que le interesa del poder son sus movimientos, sus ramificaciones, sus

³⁵ *Ibid.* 127.

³⁶ Miguel Morey, Prólogo a la edición española de *Foucault* de Gilles Deleuze (Barcelona: Paidós, 1987), 18.

³⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 116.

³⁸ Michel Foucault, “Poder y Saber”, en Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (Bs. Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012), 71.

³⁹ *Ibid.* 4.

estrategias, su despliegue y sus ejercicios más ínfimos, la pregunta por el poder está dirigida hacia su inmanencia más que a la estructura que lo explica.

Michel Foucault procuró siempre advertirnos de los posibles “malos entendidos” que se han dado a la hora de pensar el poder, por esta razón es que en *La voluntad de saber* va a puntualizar algunas *precauciones de método* que se deben tener en cuenta, cosa que también hizo en *Vigilar y castigar*, y en varias entrevistas y cursos. Gilles Deleuze en su libro *Foucault*, va a sintetizar las precauciones de método en seis postulados del poder de los cuales hay que alejarse, los que resumimos de manera esquemática:

- a) *Postulado de la propiedad*: el poder no es “propiedad” de una clase que lo ha conquistado, se debe “a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos”; “se ejerce más que se posee no es el privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas”.
- b) *Postulado de la localización*: El poder no se encuentra ubicado en el Estado, sino de manera inversa, el Estado es un “efecto de conjunto” de una multiplicidad de juegos de poder en una “microfísica del poder”.
- c) *Postulado de la subordinación*: el poder no está separado a priori respecto de su efectuación, sino que es inmanente a los cuerpos, se encuentra descentrado de un núcleo de poder.
- d) *Postulado de la esencia o del atributo*: el poder es una operación, por lo cual “no es un atributo, es una relación”.
- e) *Postulado de la modalidad*: el poder no solo reprime, tampoco es puramente violento, sino que el poder es afirmativo, “produce realidad...más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad”.
- f) *Postulado de la legalidad*: la relación del poder con la ley no está del lado de producir legalidad, sino que de “gestionar ilegalismos”.⁴⁰

Con esta aproximación al pensamiento de Foucault que nos brinda Deleuze acerca del poder, podemos enfrentar de mejor forma, y con herramientas más precisas, el problema que nos convoca que es: comprender la relación entre el poder y la resistencia. A diferencia de la crítica marxista que planteaba que el trabajo de Michel Foucault no consideraba la resistencia dentro de la práctica política, e incluso que su analítica del poder terminaba por ahogar la resistencia como posibilidad de lucha, debemos tener en cuenta que, aunque Foucault no dedicó la misma cantidad de trabajo a la resistencia como las que dedico al análisis del poder, este nunca dejó de lado la resistencia. Que el poder emane de todos lados no coarta la posibilidad de rebelarse, sublevarse y resistir *al* poder, muy por el contrario, lo que hace Foucault es radicalizar sus posibilidades, así lo intenta aclarar en la entrevista que le hace Shigchiko Hasumi publicada como “Sujeto y Saber” en el año 1977, en la que dice: “lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador”⁴¹. La resistencia forma parte del enfrentamiento, la hipótesis bélica de Nietzsche resuena en las consideraciones de la historia que proviene de la idea de lucha, esta hipótesis bélica es la base de *Vigilar y castigar*, y se expresaba con la fórmula *poder-contrapoder* (contra la dominación, contra la explotación,

⁴⁰ Deleuze, *Foucault*, 51, 52, 53, 54, 55.

⁴¹ Foucault, “Poder y Saber”, 77.

contra la sujeción, etc.). El problema de esta idea es que el poder se presenta como *lo primero*, por lo que el contrapoder o la resistencia serían *efectos secundarios* del poder. Pero no es solo esta derivación de la resistencia desde el poder lo único que nos genera ruido, ya que podemos identificar otra fricción en esta articulación del poder-contrapoder, que consiste en que hacer del poder lo primero lo ubica como centro ontológico de sentido, dejando de lado las instancias múltiples que traman las efectuaciones que describen al poder, revistiéndolo no solo de un peso causal, sino que transformándolo en una figura monolítica. Otro problema que se presenta al asumir la lógica poder-contrapoder, es que con esto se hace participe a la resistencia de la lógica del poder, la consecuencia de esto es que ambas se tornan indiscernibles e iguales, con lo que tendríamos que afirmar que *resistir es poder*.

La hipótesis bélica se encuentra muy presente en los textos de lo que se ha llamado la etapa genealógica de Michel Foucault, en la que destacan textos como *Vigilar y castigar*, *Nietzsche la filosofía y la historia* y *La voluntad de saber*, a esta hipótesis recurre principalmente para explicar las relaciones de poder, el saber, la acción de los dispositivos y la instalación de los regímenes de verdad, en las que abundan las metáforas guerra y el uso de palabras como enfrentamiento, lucha, fuerza, resistencia. Bernard Levy hace hincapié precisamente en este aspecto al preguntarle a Foucault por la constante remisión a la guerra para explicar el poder, la respuesta de Foucault ante esta interrogante no tiene mayor complejidad, al afirmar que para realizar un análisis de las relaciones de poder solo con dos modelos: el de la guerra y el derecho. Este último sitúa el problema en la serie poder/contrato/opresión, por lo que el poder sigue anclado a la represión, cuestión que Foucault ha descartado de plano, por lo que solo le quedaría como analizador del poder las metáforas de la guerra. Foucault reconoce que estas metáforas han sido poco referidas para explicar las *relaciones de fuerzas*, lo que se manifiesta en la multitud de estudios marxistas que en sus análisis de la “lucha de clases” han puesto el énfasis en la “clases” más que en el de la “lucha”⁴².

El problema de lo bélico como principal analizador del poder es una parte importante de su *impasse teórico*, ya en el inicio del curso del *College de France* del año 1975-1976 publicado como *Defender la Sociedad*, había planteado las dificultades que le producía la llamada “hipótesis de Nietzsche”, puesto que esta le significaba nuevamente situar el problema del poder dentro del esquema lucha/represión; la insatisfacción que le provocaba este esquema lo llevó a reconsiderar esta hipótesis: “a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado -diría, incluso, que carece por completo de elaboración- y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse”⁴³. Es aquí donde Foucault comienza a desprenderse del concepto de

⁴² Foucault. “No al sexo rey”, 163.

⁴³ Michel Foucault, *Defender la Sociedad*, (Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 30.

represión, que tiene una connotación negativa del poder, para acercarse a una dimensión afirmativa. Alejarse de la hipótesis bélica, y del consiguiente ejercicio soberano del poder, va a llevar a Foucault a poner las relaciones de poder en un plano distinto, como es el de la gubernamentalidad, emergiendo las consideraciones de un poder que tiene la población y la vida en general por objeto, lo que va a ser llamado como biopolítica. En este sentido, *La voluntad de saber* al igual que los cursos que le van a seguir a *Defender la sociedad*, como son *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la Biopolítica*, son una especie de bisagra que comienzan a hacer el giro en la consideración de las relaciones de poder y el gobierno contemporáneo.

Lo relevante para nuestra investigación es el desplazamiento de la guerra hacia la consideración de la gubernamentalidad, lo que modifica la comprensión que el propio autor tenía sobre las relaciones de poder, con lo cual, además, se cambia el modo de leer la resistencia como la parte “menor” de dos poderes que se enfrentan. Abandonar la hipótesis bélica (o al menos restringirla) permite identificar una *línea oblicua* que marca tenuemente un lugar de la resistencia, una línea de acción que se disloca del enfrentamiento directo que presenta el esquema poder-contrapoder. Este movimiento milimétrico es clave, ya que nos permite comprender la resistencia como un ejercicio afirmativo, separándose del “aguantar”, del “soportar” y del “sufrir”; es en el acto afirmativo en donde podemos ligar la vulnerabilidad con el resistir.

2.3 Desustancializar el poder.

Las dificultades que reviste la comprensión del poder y la resistencia, nos hace volver una y otra vez al enunciado de Foucault de la *Voluntad de saber*, esta vez consideraremos la frase completa de Foucault: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”⁴⁴. La complejidad de la frase completa nos obliga ir más allá de la consigna, para plantear que en Foucault no hay una contraposición en la que encontramos de un lado el poder y del otro lado la resistencia, afirmar lo anterior sería “admitir que el poder es omnipotente, o que es totalmente impotente”⁴⁵. Pregonar la exterioridad de la resistencia respecto del poder, hace que este último tenga como objeto reprimir a la resistencia, con lo que el poder adopta una dimensión negativa, cuestión que Foucault se ha encargado especialmente de derribar al sostener que el poder es productivo y afirmativo. La resistencia no es un *bloque-sustancia* que se enfrenta al poder erguido en frente como otro *bloque-sustancia*, no podemos pensar un “sujeto de la resistencia” que se enfrenta al poder, como era el “sujeto revolucionario”, de manera distinta debemos pensar que la resistencia en su multiplicidad es una práctica sin sujeto. No existe hasta acá una preeminencia del sujeto, ni tampoco hay una preeminencia del poder, ni menos aun de la resistencia por sobre estos. El poder al extenderse

⁴⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 117.

⁴⁵ Michel Foucault, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine* (Viña del Mar: Catálogo, 2016), 71.

como una red, al ser principalmente relacional e inmanente, genera puntos de resistencia múltiples, no hay una gran fuerza que se opone a otra gran fuerza, lo que hay son enfrentamientos que se producen en zonas irregulares, *anomalías*. Lo que hay son *focos de resistencia* dentro del tejido inmanente que van produciendo las relaciones de poder, teniendo en cuenta esto, Foucault piensa a las resistencias como *algo distinto*, como aquello que “constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador”⁴⁶.

Foucault, al igual que lo hace con el poder, pone a la resistencia dentro de un plano relacional, móvil y transitorio, irreducible al poder, con lo que sustrae al enfrentamiento toda posible “unidad” que se daría en la conformación de dos bloques enfrentados e inamovibles. En el esquema foucaultiano las resistencias son flexibles y producen la *ruptura acontecimental* dentro de la red que teje el poder. Nos oponemos a pensar la resistencia tal como lo hace Michel de Certeau en su libro *La invención de lo cotidiano*, para nosotros esta no puede ser vista como la mera práctica de la “astucia” o la “táctica”, tampoco como el recurso de los débiles determinado por “*la ausencia de poder*”, ni como aquellas estrategias que se organizan simplemente en oposición al poder⁴⁷; no se trata, como insiste De Certeau citando a Clausewitz, de “convertir la posición del más débil en la más fuerte”⁴⁸. Dar crédito a las ideas de De Certeau nos lleva solamente a un intercambio de posición en los sujetos de poder, como si se tratara de dar vuelta una tortilla, donde el objetivo de la resistencia consistiría en pasar de una posición de debilidad a una posición de la fuerza, y viceversa. De Certeau no solo está confundiendo la posición en el campo de fuerzas con la práctica de la resistencia, sino que también confunde la situación misma de las fuerzas, estableciéndola como una función pasiva a superar por medio de la estrategia. Siguiendo este hilo argumental, la ausencia de poder debería ser contrarrestada con otra forma de poder, como es la astucia, el engaño y la trampa, cuestión que ya está presente en la famosa “guerra de todos contra todos” de Thomas Hobbes. Esta forma de concebir la idea de resistencia, como un enfrentamiento por el poder, nos remite nuevamente al gobierno de la vulnerabilidad y su negación por parte del poder, ya que entendida de esta forma la resistencia hace que el débil se convierta en fuerte, y que, por lo tanto, producto de sus tácticas y argucias puede llegar a dominar. Este elemento es precisamente lo que hace diferir este argumento de la fuerza con el que planteaba Judith Butler, en que la vulnerabilidad se relaciona con la fortaleza, puesto que en la filósofa estadounidense esta relación es derivada de la diferencia y no en la igualación con el poder.

La resistencia, al igual que el poder, no es una sustancia -cuestión que Foucault no se cansó de repetir-, no hay independencia ni anterioridad de la resistencia al poder, como le

⁴⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 118.

⁴⁷ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana, 2000), 44.

⁴⁸ *Ibíd.*

respondía a Levy en la entrevista ya mencionada, sino que “es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea”⁴⁹. Ser coextensiva no es lo mismo que su opuesto, no es la imagen espejada del poder, simplemente invertida, por el contrario, la resistencia es *como* el poder, debe ser “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él...es preciso, que, como él, se organice, se coagule, y se cimente. Que vaya de abajo a arriba, como él, y se distribuya estratégicamente”⁵⁰. Ser *como* el poder no hace que la resistencia sea otra sustancia que se enfrenta al poder, no es su imagen invertida, sino que al ser coextensiva a ella hace que *ante el* poder exista siempre una *posibilidad* de resistir, de moverse: “siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa”⁵¹. Afirmar que la resistencia no es exterior al poder, sino que es coextensiva a este dentro del plano inmanente que la produce, quiere decir acaso que ¿la resistencia se produce como límite al poder, que funciona como su doblez, como el coto que hace que el poder no se extralimite?

El diagrama de las relaciones de poder deja una ventana entreabierta, ya que “hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o reacia, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapada”⁵². Hay algo que huye a la captura de las fuerzas, que no se da solo a nivel macro, sino que está en cada cuerpo, es absolutamente singular, minoritario, nimio, pequeño; hay algo que salta del torbellino en el que se encuentran las relaciones de poder, en esta tensión de las fuerzas; hay un elemento que emprende una fuga, que se escapa, ese elemento no es exterior, pero si marca la zona exterior, esto es lo que Foucault llama la “plebe”. La “plebe”, esa forma menor, la encontramos descrita en el artículo “Poderes y Estrategias” publicado en *Les revoltes logiques* de 1977, pero aludir a la “plebe” ¿quiere decir que volvemos a instalar un sujeto político, esta vez de la resistencia? En ningún caso podemos pensarlo así, la “plebe” no es susceptible de ser considerada un sujeto político, no alcanza a ser un sujeto, menos podríamos decir que es el ansiado “sujeto de la rebelión” que tanto busca y añora por estos días la izquierda. Cuando dice “plebe” Foucault no se refiere a un sujeto, sino que a un movimiento: “la “plebe” no existe, pero “hay” plebe”⁵³, ella es el “contrapunto” del poder, lo minoritario, lo que marca su límite, y en esta fuga, que es el escape de la idea del “sujeto de la revolución”, la plebe moviliza el despliegue de las relaciones de poder, como el juego de la ola en la playa. Debemos advertir que no se trata de un afán reformista, la fuga no puede tener un fin estabilizador, ante un poder que se muestra desbocado, todo lo contrario, “se trata de la desestabilización de los mecanismos de poder, de una desestabilización

⁴⁹ Foucault, “No al sexo rey”, 162.

⁵⁰ *Ibid.* 162.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Michel Foucault, “Poderes y Estrategias”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza, 2000), 77.

⁵³ *Ibid.*

aparentemente sin fin"⁵⁴. Al igual que lo hace la erosión del viento en la roca, en donde no es la roca la que *resiste* el paso del viento, sino que es el viento quien *resiste* a la roca, de esta manera el viento soporta a la roca en su correr, en un movimiento sin fin, es así como el viento resiste para no ser capturado, el viento se *resiste* a ser roca ... para no ser nunca reformado.

2.4 Afuera, resistencia y poder.

Para comprender las relaciones de poder y la resistencia debemos considerar la relación de fuerzas, ya que son estas las que, en primera instancia, parecen constituir el vínculo entre ambas. La relación de fuerzas tiene como objetivo principal las acciones de los individuos, en consecuencia, estas no pueden ser inmediatas ni directas, ya que las fuerzas son “una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras”⁵⁵, este es elemento diferenciador entre las fuerzas y la violencia, lo que se fundamenta en que la violencia es una acción directa sobre los cuerpos -sin mediación- que los “fuerza, somete quiebra, destruye”⁵⁶, de ahí que el opuesto de la violencia sea la pasividad, no hay ahí relación, no hay en ella posibilidad alguna de responder, salvo con otra violencia, incluso cualquier oposición es dominada, controlada o eliminada por la violencia. En este sentido, la libertad aparece para Foucault como una cuestión clave, no solo para el ejercicio de la resistencia, sino que, para el ejercicio del poder, como escribe en el prefacio del libro de Drayfus y Rabinow titulado *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, “el poder se ejerce únicamente sobre "sujetos libres" y sólo en la medida que son libres. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos”⁵⁷. Esto se debe a que si no existe la posibilidad de respuestas distintas a la fuerza, lo que hay es solo determinación, una relación vertical y unidireccional de mando-obediencia, no habiendo un enfrentamiento entre libertad y poder, al igual que tampoco hay una exclusión de uno por el otro, lo que existe es una co-implicación bidireccional entre ambos, en que “la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder[...] pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente”⁵⁸. Esto explica que, para Foucault, la ausencia de libertad lleve a la ausencia de poder, lo que decanta finalmente en la coerción, que no es una relación de poder, puesto que se lleva a cabo por medio de la violencia. Foucault introduce estos argumentos con el claro objetivo de separar el poder de la violencia, de aislar cualquier elemento negativo del poder.

⁵⁴ Michel Foucault citado en Edgardo Castro, *El Vocabulario de Michel Foucault* (Argentina: La torre literaria, 2004), 250.

⁵⁵ Foucault, “El sujeto y el poder”, 14.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.* 15.

⁵⁸ *Ibíd.* 16.

Sorteado el primer escollo el que tenía que ver con desintrincar las relaciones de poder de la violencia, podemos acercarnos a la constitución de las relaciones de poder desde un lugar afirmativo, de esta forma, para que se compongan las relaciones de poder deben darse dos condiciones: una tiene que ver con que debe haber un reconocimiento de quién ejerce el poder hacia “el otro”, quién recibe la acción del poder, en este *medio* se produce un campo de tensión en el que intervienen la relación de fuerzas existentes, por el cual se cruzan “respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”⁵⁹. Ahora bien, salvo en la exposición a la violencia en que los afectados son pasivos, en las relaciones de poder lo que hay son cuerpos, cuya característica, como hemos visto, es la de ser afectados y la de afectar, en donde el cuerpo funciona como ese soporte donde se constituyen unas fuerzas susceptibles de ser reconocidas. La relación de poder comprende una *relación de fuerzas*, dicho en plural, esto porque las fuerzas nunca están solas, siempre se encuentran en relación con otras fuerzas, lo que hay son relaciones de *ida y vuelta*, por lo que la fuerza nunca puede estar sola, siempre actúa sobre algo (fuerza), o algo actúa sobre ella (fuerza), las fuerzas se producen y se reconocen en la tensión, esto conforma un “campo de fuerzas” determinado, un arco, un diagrama como dice Gilles Deleuze. Al definir las relaciones de poder como relación de fuerzas, tal como nos explica Deleuze:

Un ejercicio de poder aparece como un afecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogas) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto “útil”, constituyen afectos reactivos.⁶⁰

Lo que esta en juego son las fuerzas en el campo de las relaciones de poder que están ofrecidas a los cuerpos de acuerdo con el *poder de afectar* y de *ser afectados*. Las relaciones de poder, en consecuencia, van más allá de un campo específico que define sus partes como activas o pasivas, esto porque al interior del campo hay fuerzas, es ahí donde se da una diagramación del poder, el espacio en que se desenvuelven un conjunto de acciones posibles; la novedad que trae esta idea es que al proponer las fuerzas como base de las relaciones de poder se supera la dicotomía activo pasivo, puesto que, en el diagrama *el poder pasa por todos los involucrados*.

Debemos recalcar que las fuerzas no pueden ser entendidas como violencia, fuerza y violencia no son palabras sinónimas, aquello que las distingue es que las fuerzas movilizan las relaciones de poder produciendo un diagrama, estas al vincularse con el saber dejan atrás su virtualidad actualizándose “en el “ver y hacer hablar”⁶¹. Las relaciones de poder y saber corresponden a planos distintos, el poder es la *relación de las fuerzas* en el diagrama, por lo tanto, son virtuales ya que no están en el ámbito de las formas, sino que solo de las fuerzas, es la flexibilidad con que se relacionan las fuerzas “lo que hace que el poder sea diagramático, moviliza

⁵⁹ *Ibíd.* 14.

⁶⁰ Deleuze, *Foucault*, 100.

⁶¹ Deleuze, *El poder*, 178.

materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentaridad muy flexible”⁶². En cambio, el saber en tanto propicia el ver y el hacer hablar corresponde a la *relación de las formas*, actualizando las fuerzas en los dispositivos y las instituciones, la operación del saber es la de realizar “funciones formalizadas, distribuidas segmento a segmento [...] está, pues, estratificado, archivado, dotado de una segmentaridad relativamente dura”⁶³. El saber le permite a Foucault hacer que las relaciones de poder se actualicen y realicen, es en esta operación de estratificación en donde las fuerzas pierden su flexibilidad, produciéndose con esto los regímenes de verdad. Esta operación aparentemente limpia no implica que no exista violencia en la producción de la verdad, de hecho la hay, puesto que no hay nada más violento que una verdad, pero también hay consensos, aceptaciones y deseos; la diferencia principal radica en el *modo* en que opera el poder, que no es la acción directa sobre los cuerpos, sino que acciones mediadas que tienen como objetivo la conducta, esto se logra a través de coerciones que ofrecen múltiples posibilidades en la cual se desenvuelven los sujetos que actúan. El poder, en este sentido, debe ser entendido más que como un acto de enfrentamiento como un acto de *conducción*, el poder tiene como finalidad guiar a los individuos, para lo cual se modela su conducta, “es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno”⁶⁴. Desde esta perspectiva, el poder deja de lado el dominio bélico ejercido por la acción violenta y directa (lo que no significa que lo abandone del todo), para instalarse en el plano del control gubernamental de las poblaciones por medio de la conducta.

El poder, como veíamos, concerta el movimiento de los afectos en su doble dimensión, entendidos como el *poder de afectar* y el *poder de ser afectado*. El poder no se refiere a una sola dimensión, por el contrario, corresponde a una multiplicidad de fuerzas actuando, de ahí que la fuerza debe expresarse en plural como *relación de fuerzas*, por eso el poder no puede ser entendido solo como la fuerza dominante, sino que también integra la fuerza dominada de una relación. Gilles Deleuze en el curso sobre Foucault dictado en el año 1986 en la Universidad de Vincennes, publicado bajo el título *El poder*, llamaba *espontaneidad* a la fuerza de afectar y *receptividad* a la fuerza de ser afectado, lo que se quiere enfatizar con esto es el movimiento que hace Foucault al incluir lo dominado como una fuerza (cuestión que se encontraría de manera embrionaria ya en Nietzsche, del que se desprende gran parte del pensamiento de Foucault sobre el poder, al considerar las ideas de voluntad de dominio y voluntad de ser dominado), pero lo que más le importaba a Foucault no era la voluntad, sino que “son *las miles maneras de ser dominado*, las miles maneras de *ser dominante*. Es decir, la multiplicidad cuenta mucho más que dualismo”⁶⁵. Resaltando por un lado la multiplicidad, y sobre todo la singularidad de las fuerzas, ambas dan

⁶² Deleuze, *Foucault*, 102.

⁶³ *Ibíd.* 102.

⁶⁴ Foucault, “El sujeto y el poder”, 15.

⁶⁵ Deleuze, *El poder*, 198.

cuenta de su condición minoritaria, lo que permite que aparezcan en cualquier momento, por lo que las fuerzas, no marcan un interior de las relaciones, sino que estas “vienen del afuera”⁶⁶. Esto no quiere decir que se muevan en un plano *exterior*, ya que el plano exterior en Foucault tiene que ver con el dominio de las *formas* (el saber) que estabilizan y estratifican las relaciones que hay entre fuerzas, con lo cual surge una distinción entre exterior y afuera. Tanto el poder de afectar como el de ser afectado no se dan en la interioridad, tampoco en la exterioridad comprendida como el mundo exterior, sino que en este *afuera* lejano -la influencia de Blanchot en el pensamiento de Foucault es innegable- es ahí donde emergen las singularidades desbordantes, las que son captadas por el diagrama en el cual son integradas (codificadas) como relación de fuerzas, y posteriormente actualizadas en las formaciones de saber, lo que conforma la serie *singularidades-relación de fuerzas-formas*.

Volviendo a la distinción entre afectos activos y afectos reactivos, en principio, podríamos decir que toda fuerza afectada tiene una capacidad de resistencia, pero esto significa reconocer que estas fuerzas reactivas no pueden confundirse con la resistencia, dado que *ser obligado* o *incitado* no es resistir, como tampoco lo es *responder* o *soportar*. La resistencia es una acción de otro tipo, que va más allá de la simple acción y reacción como metáfora de la física newtoniana a la cual se suele aludir al hablar de fuerza. La *resistencia* a la cual aludimos se refiere a otra cosa, ya que esta no es producto de las fuerzas que se contraponen frente a frente, sino que la resistencia es un “salto”, una “interferencia”, pero especialmente es una “alteración” del *continuum* de las fuerzas, tal como la “plebe”, lo minoritario y lo vulnerable, la resistencia es una fuerza que se fuga de la relación de poder, durante el momento que dura su huida esta no se deja atrapar, la resistencia *se resiste al poder* en la inmanencia, en su acción remece al poder el que no queda incólume. La singularidad de la resistencia hace que no podamos confundirla como parte de una dialéctica en entre el poder y la resistencia, lo que hemos ido descubriendo en esta exploración es que la resistencia es un salto hacia el lado, una fuga, una alteración *del/al* modelo de las fuerzas. Esto nos lleva a comprender a la resistencia como una “tercera fuerza” que *altera* la relación de poder y las fuerzas constituidas, es el *tercero en fuga* de la relación de poder, aunque debemos reconocer que las relaciones de poder le siguen la pista a la resistencia, lo que hace entrar esta huida en el juego de “desterritorialización” y “territorialización”⁶⁷, como planteaban Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, pero lo complicado de sostener este planteamiento es que puede llevarnos a pensar que el poder no solo cohabita la resistencia, sino que también, la desea como parte de su movimiento, incluyéndola.

Asumir esta posición nos devuelve al problema de la indistinción entre poder y resistencia, para evitarlo solo nos queda darle una vuelta a la relación que tiene la resistencia con

⁶⁶ Ibíd. 202.

⁶⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas* (España: Pre- Textos, 2004), 16, 17.

el afuera, para ver ahí si podemos separar a ambas. La relación de las fuerzas constituye el diagrama del poder el que, tal como nos explica Deleuze en su libro *Foucault*, “procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de “extraer” de ellos otros nuevos. De esa forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea”⁶⁸. El diagrama capta las fuerzas en el afuera, transformando la singularidad en virtualidad (metamorfoseado como figura de la repetición) es en esta infinita producción de singularidades donde acontece la disposición al futuro; por tanto, siempre habrá algo que se escapa, que estará fuera del diagrama, que no es relación de poder, un tercer espacio allá afuera, o, mejor dicho, una tercera fuerza: la resistencia. Así entendida, la resistencia es “el potencial de la singularidad en tanto que no se deja agotar por una relación de fuerzas dada en el diagrama. Hay resistencias”⁶⁹.

El diagrama no capta todo el afuera, no puede “encerrar el afuera”, es esa abundancia, esa exuberancia y esa rareza que comparte con el acontecimiento, lo que hace que se exceda las relaciones de poder, eso es lo que emprende la fuga de la captura. En ese movimiento de las singularidades en resistencia el diagrama “es él mismo removido por el afuera, de modo tal que puede haber puntos de resistencia irreductibles al diagrama”⁷⁰. De aquí se concluye que *la resistencia es lo primero*. El diagrama intenta captar las singularidades en resistencia del afuera, por lo que el movimiento va desde el diagrama a la singularidad, pero el afuera no se deja capturar, esto marca la posición de las singularidades en resistencia. Que la resistencia sea lo primero determina el hecho que la singularidad sea aquello que *se* resiste al poder en el afuera. La consecuencia de todo esto es que el esquema poder-contrapoder ha sido por lejos superado, el poder no es lo primero como suele pensarse, sino que, en este giro insospechado, derivado de la interpretación de Deleuze de Foucault la resistencia pasa a ser lo primero. En desacuerdo con Foucault, Deleuze y Guattari decían en *Mil Mesetas* que: “El diagrama o la máquina abstracta tienen líneas de fuga que son primeras, y que no son, en un agenciamiento, fenómenos de resistencia o de respuesta, sino máximos de creación y de desterritorialización”⁷¹. Es esta desviación la que nos da pie para pensar la resistencia como *fuera alterna*, oblicua a las relaciones de poder, la resistencia queda *afuera* del poder, lo que hace posible pensarla no solo como una acción específica, sino que afirmarla como acto de creación.

Llegados a este punto, nos encontramos obligados a definir la posición de la vulnerabilidad en este nuevo esquema de la resistencia que se plantea como relación oblicua al poder. Como hemos visto en el capítulo anterior, la vulnerabilidad resulta de la exposición de los cuerpos en el afuera, cuestión que Butler y Cavarero rescatan principalmente del pensamiento de

⁶⁸ Deleuze, *Foucault*, 119.

⁶⁹ Deleuze, *El poder*, 207.

⁷⁰ *Ibid.* 208.

⁷¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 153.

Emmanuel Lévinas, quien toma varios elementos de Maurice Blanchot, del mismo modo que lo hace Michel Foucault; pero los planteamientos de uno y otro se dirigen hacia planos distintos, e incluso en varios momentos absolutamente opuestos. El afuera es una línea transversal importante en el pensamiento de estos autores, y de toda la filosofía contemporánea que se deriva de ella, pero, debemos advertir que, aunque tengan como base el *pensamiento del afuera* esto no hace que sus objetivos y finalidades sean las mismas. Pero para el caso de la vulnerabilidad y la resistencia el afuera es un punto de contacto importante que nos ayuda a comprender su relación.

Ahora bien, un primer impulso nos lleva a pensar que la vulnerabilidad es parte de las relaciones de fuerzas (de cierto modo podemos decir que lo es) siendo susceptible de ser ubicada en la *fuerza de ser afectada o receptividad*; pensar este vínculo más que la asociación con la pasividad, el problema que conlleva es que la vulnerabilidad se entendería como *un efecto del poder*, así la afectación produciría lo vulnerable. Avalar esta identificación entre vulnerabilidad y afectación es un error que se da por dos razones, la primera, porque poder de afectar y poder de ser afectado constituyen las relaciones de poder, con lo cual estaríamos ubicando a la vulnerabilidad inmediatamente como parte de las relaciones de poder; la segunda, es considerar que la vulnerabilidad relacionada al ser afectado sería correlativa al poder, de ahí que la vulnerabilidad se abre a la posibilidad de identificarse con el gobierno, opción que hemos descartado. Frente a la imposibilidad de vincular vulnerabilidad con la fuerza de ser afectada, es que nos queda considerar la resistencia como una tercera fuerza, lo que nos abre a la posibilidad de comprender la vulnerabilidad al igual que la resistencia, es decir, de manera oblicua al poder, solo así se nos presenta la vulnerabilidad y la resistencia fuera del diagrama del poder.

2.5 Poder/violencia, resistencia/Vulnerabilidad.

Santiago López-Petit en su libro *Entre el ser y el poder* nos entrega una importantísima clave de lectura para poder abordar la resistencia y la vulnerabilidad “fuera” del ámbito del poder, partiendo de su apuesta que es la de un “resistir sin esperar nada”⁷², en este enunciado se traza una línea en la cual la resistencia se fuga fuera de la posibilidad de establecer una dominación, es aquí donde aparece una “sujetividad que se resiste” a la coincidencia entre lo real y el capital. El filósofo barcelonés hace una crítica a la tesis foucaultiana que arma una correspondencia entre poder y resistencia, la que resume de la siguiente forma: “el poder [dice Foucault] está en todas partes, y la resistencia al mismo, aunque siempre existente, también está atravesada por él”⁷³, su oposición a esta afirmación en que poder y resistencia van juntas se construye por la posibilidad de realizar una sustracción de la resistencia en el poder, de esta forma, “poder y resistencia no constituyen una dualidad simple, lo que significa que la resistencia no es necesariamente el mero

⁷² Santiago López-Petit, *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* (Madrid: Traficantes de sueños, 2009), 16.

⁷³ *Ibíd.* 205.

reflejo del poder”⁷⁴. Dos cosas queremos destacar de la crítica que realiza López-Petit a la fórmula de Foucault, la primera es que la resistencia no forma parte de un proceso que asomaría como el reflejo del poder, la resistencia, en este sentido, se desmarca de la dialéctica fuga-captura que completa las relaciones de poder, dejando así de ser su imagen invertida. Lo que ocurre es algo más complejo, puesto que el problema no está en el reflejo como imagen idéntica del poder en la resistencia, sino que la resistencia da cuenta de que algo le ha ocurrido al espejo. La irrupción de la resistencia es una trizadura en la superficie del espejo, un estriamiento en el que el diagrama se encuentra fisurado, es en esa diferencia de nivel casi imperceptible entre las superficies separadas por la trizadura ocurrida al espejo, que hace que el reflejo que se proyecta tenga una anomalía respecto del “original”. De la misma forma que en el espejo, la resistencia es *como* el poder, es *como* si fuera su imagen, pero si nos fijamos bien el reflejo tiene una *rareza*, la imagen no está solamente del otro lado, sino que la trizadura proyecta una imagen en un punto distorsionada, esto corta la correspondencia exacta entre poder-resistencia. La resistencia resulta ser esa anomalía en el espejo que notamos en su reflejo, la resistencia no es el reflejo imperfecto por la trizadura, sino que es la interrupción de lo liso en el espejo, una fisura de lo que había sido fijado por el poder, lo que ocurre le ha ocurrido al espejo.

La segunda cuestión que desprendemos de la afirmación de López-Petit es especialmente decidora, como vimos antes, Foucault separa el poder de la violencia, en que la primera se da al interior de un marco de libertad y de reconocimiento de las fuerzas, que son la base para comprender la resistencia, en cambio, la violencia al estar relacionada con la acción de sometimiento no solo hace imposible la producción de la resistencia, de manera más radical en el momento que aparece la resistencia la aniquila. Para incluir la resistencia dentro de las relaciones de poder como plano afirmativo Foucault se ve obligado a deslindarse de los elementos negativos que pueden constituir al poder, para esto realiza una operación en la que separa la violencia del poder y de las fuerzas. La respuesta de López-Petit a esta escisión es tajante, afirmando que: “no podemos admitir que las relaciones vehiculadoras de esta lógica que es el poder, se purifiquen de violencia”⁷⁵. No existe una distinción entre dominación, violencia y poder, para López-Petit su diferencia es de cantidad y no de cualidad, por tanto “la gradación [entre dominio, violencia y poder] es asimismo simultaneidad”⁷⁶. El poder, si bien produce, es afirmativo, no es ajeno a la violencia que lo constituye como poder, es por eso que borra su infamia, intenta siempre blanquearse (tal como el neoliberalismo lo hace separándose discursivamente de la violencia de las dictaduras) “sea como fuere, la intención de vaciar de violencia el poder, y de civilizarlo, reposa en una idea previa: el uso de la fuerza significa el fracaso del poder”⁷⁷. Nos encontramos

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.* 206.

⁷⁶ *Ibíd.* 206, 207.

⁷⁷ *Ibíd.* 207.

con una *ruptura de evidencias* que se aplica al pensamiento foucaultiano, la que nos permite abrir una fisura a la circularidad del poder y la resistencia. Aunque reconozcamos que nos encontramos en una sociedad de control, como plantea Deleuze, la violencia se repone dentro de las relaciones de poder desenmascarándolo, y de paso contrariando la posición que plantea que el exceso de fuerza -su manifestación explícita- constituiría la debilidad del poder, de esta forma la *serie del poder* se compone de *poder-dominación-violencia*. Podría objetarse que con esta idea se vuelve a una dimensión negativa del poder, en el que este se entiende como dominación y represión, pero esto no es así, puesto que el poder sigue manteniendo su ambigüedad como puesta en escena coreográfica, y la gradación cuantitativa se encarga precisamente de matizar el ejercicio del poder, a veces más cercano y duro, otras más lejano y afable.

El corte que realiza Santiago López-Petit al centro de la idea de poder implica reconocer que la resistencia tiene una diferencia *cualitativa* con el poder y no *cuantitativa*, la resistencia pertenece a otro orden, y en ese otro espacio tiene también una gradación distinta, o, lo que es lo mismo: pertenece a una configuración diferente a la *serie del poder*, formando una nueva serie. Es así como en la serie de la resistencia López-Petit distingue tres grados, que son: “La ingobernabilidad, desorden asociado al mismo ejercicio del poder, tendría una acción de *frenado*. La resistencia (-), oposición desde otro poder, supondría una acción de *neutralización*. La resistencia (+) tendría que ver con el *querer vivir*, e implicaría un *coartar* el poder”⁷⁸. Las dos primeras se vinculan con las relaciones de poder, su vínculo es directo, y está dado por la oposición simple, ya sea en el enfrentamiento o visto en la ingobernabilidad. Pero la que nos llama la atención, marcando la diferencia con las dos anteriores, es la resistencia (+), es en torno a esta tercera forma sobre la que hemos estado rondando desde hace un largo rato. Esta forma es un vector de fuga (el *querer vivir*) y se ubica *en* el torbellino de las relaciones de poder sin formar parte de ellas. La resistencia es un escape y una rareza, una anomalía, las relaciones de poder siguen ahí moviéndose, pero la resistencia se ha separado de ellas, obviamente que no es inmune al torbellino, puesto que arma una relación oblicua a las relaciones de poder, constituyendo una no-relación con el poder.

Aunque muchas veces resulta imperceptible el *salto hacia el lado* de la resistencia desde el torbellino de las relaciones de poder, la resistencia está ubicada en otro estrato, en una zona límite que es de suyo ingobernable y que no forma parte del diagrama de poder, es por esto que cuando acontece la resistencia el diagrama la pone bajo búsqueda y captura. Fuera de las relaciones de poder la resistencia es ingobernable, de ahí que una de las funciones del poder sea fijar el movimiento anómalo al introducirlo en la relación de poder, como parte del diagrama que compone las relaciones de fuerzas, en este caso la resistencia deja de ser la tercera fuerza diferente

⁷⁸ *Ibíd.* 208.

para convertirse en repetición distribuida en afectar o ser afectado. Todo este movimiento que hemos descrito reinscribe la serie poder-dominación-violencia, como el resultado de un juego de continuidades y relevos que se activan o descansan en las relaciones de poder, la resistencia es otra agrupación distinta de la *línea* o la *serie del poder*. La resistencia es el escape y fuga de las relaciones de poder y del diagrama, de ahí que su relación con el poder este dislocada. La *resistencia (+)*, como el *querer vivir*, se alojan junto a la vulnerabilidad como una fuerza afirmativa en su *irreductible relación al poder, por fuera del poder*. La vulnerabilidad es una posición, al igual que lo es la resistencia en el “estar”, como diferencia del omnipresente “es” del poder, tal como lo distingue López-Petit. La (ex)posición es lo que conecta la vulnerabilidad con la resistencia, más que en el sentido de la oposición asimétrica de poder y fuerzas, se encuentra en el límite del poder, que no es poder, puesto que la resistencia y la vulnerabilidad se encuentran siempre del lado inapropiable del afuera.

La canción “Resistiré” fue el “himno de batalla” frente a la primera ola de la pandemia del COVID-19 en España, esta canción se coreó cada día desde la individualidad que habitaba los balcones durante los meses del confinamiento, la diferencia del “resistiré erguido frente a todo...” -como dice el coro de la canción- con nuestro concepto de resistencia, se encuentra en la relación a lo vital que uno y otro establecen, el “resistiré” de la canción es concebido neoliberalmente como aceptación de la normalización, lo neoliberal lo podemos entender siguiendo a Diego Sztultwark como “el esfuerzo por difundir códigos de conducta”⁷⁹. De esta manera, en el coro mayoritario resuena solo lo individual como posición de fortaleza que rechaza la debilidad, canto de un sujeto que quiere pensarse como invulnerable y que se encuentra en búsqueda de la inmunidad dentro de la “guerra” contra la enfermedad. El sujeto del “resistiré” en su anhelo de invulnerabilidad se acopla a la “nueva normalidad”, la que no es inventada por los sujetos que la conciben cantando a toda voz, no es un producto individual ni colectivo, sino que su participación de esta “resistencia” la hacen como sujeto de consumo dentro del mercado global, el que esta vez está relacionado con lo sanitario y las farmacéuticas. Por el contrario, el resistir(*se*) al que aludimos corresponde a “la persistente no adecuación”⁸⁰, el “salto”, la alteración, la rareza, la anomalía, o, como hemos insistido: la relación oblicua con(tra) aquello que se encuentra fijado en el diagrama.

2.6 Resistencia y Creación.

Desde el reconocimiento de la serie del poder y de la serie de la resistencia, hemos llegado a un momento en que la resistencia se encuentra dislocada del poder, para esto se ha debido reposicionar la relación entre el poder y la violencia, medio en broma podemos decir que *desde*

⁷⁹ Diego Sztultwark, “Resistencia”, *Lobo Suelto*, acceso 10 de octubre de 2021, <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/05/resistencia-diego-sztulwark.html>.

⁸⁰ *Ibíd.*

Foucault hemos llegado a ponernos *contra* Foucault, o, mejor dicho, estamos en posición de *resistir a Foucault*. Lo cierto es que la ambigüedad y la complejidad de los términos que definen la resistencia hacen que solo podamos tantear estos problemas, con lo cual reafirmamos que la resistencia es *oblicua* al poder, se da *fuera* de él, en esta suerte de no-relación expuesto al más absoluto afuera. Yendo a tientas se nos aparece la resistencia como lo primero, de donde emerge una posición que no es fijable en el diagrama, que se fuga, y en su huida teje complicidades con otras singularidades resistentes: no se resiste solo, se resiste en red, ya que son las singularidades resistentes las que al tirar líneas de fuga se cruzan con otras líneas formando el entramado acontecimental de la resistencia. Como dice Deleuze en el *abecedario*: “Eso es. La función de la red es resistir. Resistir y crear”⁸¹. Resistir es crear, hay que crear conceptos, como insisten Deleuze y Guattari en la introducción de *¿Qué es la filosofía?*, pero por sobre todo *crear*, lo que significa remecer la relación de poder, incluso más, es hacer un corte a la realidad, como la trizadura del espejo, tal como lo describen en el epílogo del mismo libro titulado “Del caos al cerebro”, en donde recurren a una imagen magistral de Lawrence sobre la operación de la poesía, de la cual no podemos prescindir:

Los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne, silueta de Macbeth o de Acab. Entonces aparece la multitud de imitadores que restaura el paraguas con un paño que vagamente se parece a la visión, y la multitud de glosadores que remiendan la hendidura con opiniones: comunicación. Siempre harán falta otros artistas para hacer otras rasgaduras, llevar a cabo las destrucciones necesarias, quizá cada vez mayores, y volver a dar así a sus antecesores la incomunicable novedad que ya no se sabía ver.⁸²

Esta imagen nos muestra cómo *lo real*, el diagrama, las instituciones, etc. son removidas por el corte que hace aparecer el afuera, rompiendo así la continuidad de aquello que había sido fijado, por cuya *herida* fluye el caos, por un momento *todo* se inunda de la caoticidad desbordante del orden, excediendo las relaciones de poder y con ello el régimen de verdad, los marcos epistemológicos... ¡todo naufraga! La emergencia de esta singularidad provoca una ruptura con lo establecido y aparece por fin algo nuevo. La revuelta, la minoría volcada a las calles, la plebe, una barricada, o la más simple capacidad de “imaginar un orden social contrafáctico”⁸³, corresponden a ese momento, al acto destituyente que no es la Revolución, ni tampoco la concertación hegemónica del poder, en la que no hay heroísmos pese a estar en contacto con la muerte. Es mucho menos que todo esto, y quizás mucho más, puesto que es una “alteración

⁸¹ Gilles Deleuze, Claire Parnet “*El abecedario de Gilles Deleuze*”, *Televisión Francesa* (1988), acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=sQX6VhU4nKI>.

⁸² Gilles Deleuze, Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1997), 204, 205.

⁸³ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 2000), 108.

(creativa) del orden”, contra la policía en su sentido más amplio; en dicha alteración, “su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él”⁸⁴. Para Deleuze la operación del arte es análoga a este momento de la revuelta como acto creativo, o, podemos decir que la revuelta sigue al arte, “el arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza”⁸⁵. El pueblo y el arte confluyen en la resistencia deleuziana entendida como creación, una relación ambigua con el orden, con la mayoría, que solo se mantiene por el instante en que se encuentra al margen de la fijación de un modelo de mayoría. Ambas, pueblo (plebe) y arte, son modos de crear, una rajadura, un corte, sin embargo, la alteración producida debe ser recompuesta, suturada por la repetición sin diferencias del gesto de ruptura: lo hace el artista que repite, lo hace la constitución de un gobierno sobre la revuelta. Es así como deben constituirse las fuerzas, en esa aparición las singularidades son momentos vulnerables y efímeros, frente a la recomposición de un nuevo diagrama que las capta en las relaciones de fuerzas, y que finalmente les da forma como acto instituyente, para recomponer *de otro modo* el paraguas roto, aun así, algo apareció como un irreductible, como un inapropiable, lo que aconteció fue la fuerza creadora de la resistencia.

2.7 resistencia-vulnerabilidad.

La resistencia es el tercer término que se encuentra fuera del bloqueo de las estratificaciones y fijaciones que realizan el poder y el saber, de los cuales se derivan los regímenes de verdad. Como hemos podido darnos cuenta, la resistencia no es reactiva ni tampoco defensiva, no se encuentra dentro de las relaciones de fuerza, ni podemos confundirlas con el poder de afectar y de ser afectado. La resistencia es, por una parte, afirmativa, y por otra, se presenta como una mirada oblicua al poder, en esto último consiste su rareza: es una *fuerza* que se fuga del torbellino de las relaciones que hay entre las fuerzas. La resistencia entendida como el crear no se ubica al interior de la capacidad de afectar, ni en la capacidad de ser afectado, no es solo potencia (acción) ni puro padecimiento (quietismo) -como podríamos pensar de manera rápida- es acción de creación. Por su parte, la vulnerabilidad tampoco se encuentra en el orden de las relaciones de fuerza, podemos decir que vulnerabilidad y resistencia corresponden a una serie distinta a la del poder, y constituyen el *tercer espacio* que se mueve por afuera de la relación de fuerzas. Dicho de otro modo, tanto la resistencia como la vulnerabilidad no son parte de las relaciones de poder, y, sin embargo, podemos decir que *hay resistencia* y que *hay vulnerabilidad*, ambas son una *posición (sistire)* que se encuentran en el afuera, en donde se cruzan y se

⁸⁴ Gilles Deleuze, “Control y devenir”, *Conversaciones* (Philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad), Edición en PDF, 146. Acceso 10 de octubre de 2021, <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>.

⁸⁵ *Ibíd.* 147.

entrelazan. La pregunta que surge es ¿a qué tipo de relación nos referimos cuando hablamos de este “encuentro” entre vulnerabilidad y resistencia?

Lo primero que debemos considerar es que resistencia y vulnerabilidad no son lo mismo, tampoco son sinónimos, ambos son conceptos *diferentes*, de ahí que la relación entre ellos no está del lado de la igualdad, ni tampoco del lado de la oposición binaria, sino que, siguiendo a Deleuze, podemos afirmar que aquello que *hay entre ambas* es una “síntesis disyuntiva”, nos referimos a una relación que arma un “pasaje” conceptual, que remite en principio a la idea de “*afirmación suprema*”, que propone Friedrich Nietzsche en su *Ecce homo*, la que surge “de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa, misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia”⁸⁶. Aquí Nietzsche afirma la vida en la exuberancia “y” en el dolor, como afirmatividad radical del decir sí, cuestión que para el filósofo alemán es el elemento básico para crear lo nuevo. En *Así habló Zaratustra* Nietzsche identificaba en la figura del “niño” la potencia creadora, el cual se enuncia como el “santo decir sí”⁸⁷, el que no es solamente un simple afirmar, sino que se redobra en una afirmación reincidente, esto significa “por una parte *decirle sí al sí, y, además, decirle sí al no*”: como dice Nietzsche la “*auténtica antítesis*”⁸⁸.

Deleuze abraza la idea nietzscheana de afirmatividad, pero da un paso más al distinguir tres tipos de síntesis: la síntesis conectiva (“si..., entonces”), la síntesis conjuntiva (“y”); y, la síntesis disyuntiva (“o bien”)⁸⁹. Tomando esta distinción estamos en condiciones de ubicar la relación entre vulnerabilidad-resistencia en el tercer espacio de la síntesis, con esto podemos perfectamente poner en relación la resistencia y la vulnerabilidad, sin negar una y otra, sin excluir sus diferencias, incorporar la síntesis disyuntiva como parte del vínculo entre ambas nos permite forjar una relación que se constituye a partir de sus diferencias. El énfasis lo ponemos en el *pasaje* que las separa, aquí la disyunción no corresponde a la exclusión de uno u otro, no es analítico, no separa para negar -y con esto hacemos que no se niegue la vulnerabilidad- sino que la disyunción nos permite afirmar ambos conceptos como tales, con lo cual afirmamos la divergencia en el espacio de resonancia de la síntesis disyuntiva, por el cual no remitimos la vulnerabilidad-resistencia a la conjunción, a la pura “y”, sino que la divergencia permite que los conceptos se abran fuera de la exclusión.

⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 1997), 77. En relación a la afirmatividad dice Nietzsche : “Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia”. *Ecce homo*, 77.

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1993), 51.

⁸⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, 77.

⁸⁹ Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido* (Barcelona: Paidós, 1994), 180.

Ahora bien, la distancia entre la resistencia y la vulnerabilidad es abismal, y es en ese abismo el espacio en que se encuentran, en este *pasaje diferenciante* que es el espacio intensivo sobre el cual van apareciendo nuevas diferencias, es el lugar donde aparece la creación en el afuera, como aquella zona en que se manifiesta el pensamiento como afirmación, y no como fuerza reactiva. La resistencia, como decíamos, es la alteración creativa del orden, y la vulnerabilidad es el espacio de la *akrasía*, lo ingobernable de suyo, ambas afirman a su manera una cierta caoticidad, ambas rajan el paño del mundo, de la seguridad prometida por la voluntad de poder bajo la forma del dominio del exterior, de la institución que tiene como objetivo aplacar, expulsar o eliminar, tanto la resistencia como la vulnerabilidad. De esta manera, la vulnerabilidad solo existe como espacio anárquico, ingobernable, y es en ese lugar en que se intersecta con la resistencia, sin formar una unidad homogénea.

Al concebir la relación vulnerabilidad-resistencia desde el tercer espacio de la síntesis, nos desmarcamos de la construcción de identidad entre vulnerabilidad y resistencia, y a la vez remarcamos su diferencia en la cual se afirman ambos conceptos, como otra forma del *apoyo mutuo*, de tal modo que “no es la síntesis de los diferentes la que nos lleva a su reconciliación en la extensión (pseudoafirmación); por el contrario, es la *diferenciación* de su diferencia la que las afirma en intensidad”⁹⁰. Afirmar la diferencia entre resistencia-vulnerabilidad, nos permite desmarcarnos de su comprensión como conceptos *alternos*, puesto que la alternancia implica la negación de uno por el otro, con lo que se presenta una secuencialidad, resistir no significa dejar de ser vulnerable, como ser vulnerable no es una incapacidad de resistencia, la alternancia implica una relación de relevo de uno por sobre el otro, que es como se entiende generalmente la relación de la vulnerabilidad no solo con la resistencia, sino que también con la potencia, por lo mismo que es un error negar la potencia por el reconocimiento de la vulnerabilidad.

A lo que nos negamos es a explicar la relación por medio de la oposición de los contrarios, ya que ambas se encuentran fuera de las relaciones de poder, no es posible que las consideremos en una relación antagónica, que comprenda la resistencia como una fortaleza y a la vulnerabilidad como una debilidad, de la misma manera, que no podemos comprenderlas como términos del “aguante” en el enfrentamiento al poder, adherir a estas imágenes significa mantener los conceptos capturados por la negatividad y la exclusión. En este sentido, como dice Deleuze, “se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que “diferentes””⁹¹. La apuesta es la de afirmarse en su diferencia, eso es el apoyo: *se resiste, se es vulnerable*. Es en este re-afirmarse mutuo en donde disolvemos la relación exclusión/inclusión y sus distintas gradaciones que identificamos en la negación de la vulnerabilidad. La operación que hemos

⁹⁰ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Bs. Aires: Amorrortu, 2002), 253.

⁹¹ Deleuze, *Lógica del Sentido*, 180.

realizado nos permite deshacernos de la práctica integradora y excluyente, para afirmarnos de la vulnerabilidad, al igual que nos afirmamos de la resistencia; sin que la resistencia niegue la vulnerabilidad, la excluya, ni que la integre como proceso de subsunción, ni mucho menos que una gobierne a la otra. El pasaje de la vulnerabilidad-resistencia mantiene la irreductibilidad de una a otra, a la vez que mantiene la *akrasía* como distancia del poder.

INSISTIR EN LA TENSIÓN (CONCLUSIÓN)

La actualidad parece estar “tomada” por la vulnerabilidad, ya que es a partir de ella que se intentan explicar diversas disposiciones que tienen que ver, por una parte, con los modos de intervención de lo social y el gobierno contemporáneo, y, a la vez, la misma palabra vulnerabilidad inspira acciones en que se afirma y reconoce la vida por fuera de los modos de control gubernamental.

El trabajo que hemos realizado ha intentado referir de manera crítica a esta actualidad en que “todo” se ha vuelto vulnerable. La complejidad que significa abordar el término vulnerabilidad radica en la aparición casi simultánea de dos acepciones del término que tanto en su teorización como en su práctica impactan de manera distinta las ideas referidas a lo social, lo ético y lo político. Nuestra investigación ha hecho una revisión del término como indicador biopolítico desde el cual se realiza una mutación radical en el ámbito de lo social, poniéndose en marcha a través de las políticas neoliberales especialmente en los países del tercer mundo. Por otra parte, nuestra investigación ha seguido la pista a una emergencia completamente distinta de la vulnerabilidad, que surge del pensamiento feminista y aparece como concepto crítico que se distancia de la concepción biopolítica de la vulnerabilidad social, propiciando un giro importante en el ámbito de la ontología, la ética y la política que pone al descubierto la producción de la violencia contemporánea por parte de un sujeto que se piensa como soberano y autosuficiente. Las distancias epistemológicas y políticas que hay entre ambos enfoques de la vulnerabilidad hacen que estos, en términos generales, se indistingan, cuestión que no ha sido lo suficientemente problematizado por las corrientes que trabajan la vulnerabilidad las que piensan el concepto de manera endógena, produciendo un sesgo metodológico autorreferente que resulta incapaz de advertir otros usos de la vulnerabilidad y reconocer la complejidad que estos usos diversos puedan presentar. Es así como la intención principal de esta tesis ha sido comprender dos de las formas con que se ofrece el concepto de vulnerabilidad para plantear la tensión invisibilizada e irresuelta que existe *entre* ambos modos de entenderla.

Esta *memoria* de la vulnerabilidad que hemos realizado no pretende fijar su significado, tampoco dirimir el uso “verdadero” y “original” que el concepto debiera tener. En este sentido, nuestra investigación no busca imponer una tesis “de finales”, sino por el contrario podemos decir que sus aspiraciones se inclinan por *lo menor*, ya que al no plantear un gran sistema analítico lo que intenta hacer es dar cuenta de la ambigüedad que presenta el concepto y las consecuencias que esto ha tenido: esta tesis va tras las huellas de la herida y las violencias que las produce y administra, deteniéndose en las cicatrices que componen el cuerpo y en sus inclinaciones. A pesar del vestigio que deja la vulnerabilidad y su sobreexposición llevada hasta el punto de saturación, esta tesis nos ha permitido darnos cuenta que el concepto marca un punto *inmemorial*, en tanto la vulnerabilidad tiende a ser ocultada e incluso negada por la consideración de una ilusión que

intenta convencer al ser humano de su invulnerable soberanía, donde el capitalismo promueve un sujeto que debe ser capaz de enfrentar de manera individual los riesgos que se le presentan.

La vulnerabilidad “es lo que hay”: esta afirmación hace pensar que es una condición dada al ser humano, a las cosas y al mundo, de ahí que sea asumida con toda naturalidad y, en muchos casos, de manera acrítica; sin embargo, como hemos podido comprobar a través del texto, la vulnerabilidad es producida, pero esta realidad de la vulnerabilidad es bloqueada por el enunciado que dice “todos somos vulnerables”. Este eslogan realiza una doble operación que permite el establecimiento multidimensional de la vulnerabilidad: a la vez que reconoce el plano ontológico del *ser vulnerable*, oculta la producción diferenciada que hace que exista una gradación que expone a unos más que a otros a la vulnerabilidad. De esta manera, la violencia que ejerce el capitalismo sobre distintos cuerpos es neutralizada en la afirmación de la vulnerabilidad como significación homogénea. Este punto de bloqueo de la producción de los *vulnerables* y las *vulneraciones* es producto de la omisión y de la falta de insistencia crítica respecto al gobierno biopolítico de la vulnerabilidad, y a la falta de reconocimiento de su ambivalencia. Es así como el concepto arrojado a la ambigüedad produce un peligroso traslape entre el sentido biopolítico y su sentido crítico, lo que hace que el gobierno de lo vulnerable pase desapercibido para algunos sectores intelectuales y para los círculos militantes que centran en el concepto de vulnerabilidad la posibilidad de una política emancipatoria; discurso, el de la vulnerabilidad, que termina siendo absorbido por las prácticas gubernamentales y biopolíticas que establecen una relación de dominio paternal sobre quienes son (auto)reconocidos como vulnerables. Nuestra insistencia procura atender a las zonas críticas en que la vulnerabilidad a sido des-cuidada, por lo que aludir a esta *tensión irresuelta* nos permite hacer frente al “marco” en que la vulnerabilidad resulta ser un elemento neutralizador y despoltizador, reubicándose a la vulnerabilidad en un plano en que se encuentra junto a la resistencia.

Varias son las conclusiones que hemos podido extraer del estudio del gobierno de lo vulnerable, algunas son bastante obvias, otras parecen no serlo tanto y revisten una complejidad mayor siendo enunciadas como aperturas problemáticas. A modo de conclusión nos gustaría relevar cinco operaciones que ha intentado dar cuenta esta tesis, las que sintetizaremos en los siguientes puntos.

1. El concepto de riesgo parece ser uno de esos conceptos que han sido superados por el tiempo y que han dejado de estar de moda dentro del circuito intelectual de avanzada que va siempre tras la novedad. Sin embargo, las operaciones que se realizan a partir de la noción de riesgo siguen siendo actuales y es uno de los factores principales que le otorga consistencia al concepto de vulnerabilidad desde la dimensión social. Debemos reconocer que la política del riesgo lleva a cabo una serie de acciones que sin ellas el gobierno de lo vulnerable no sería posible. En primer lugar, la “sociedad del riesgo” como relevo de la “sociedad industrial”-tal como pudimos ver en

el primer capítulo de esta tesis con las posturas de Ulrich Beck, Niklas Luhmann y Anthony Giddens- describe un marco social y político en que la lucha de clases y los antagonismos han quedado “anulados” dadas las formas en que se ha de asumir el riesgo en una sociedad en que estos son distribuidos de forma equitativa. Es así como la transformación social, especialmente para Giddens, no se propone desde las bases sociales, tampoco de los poderes conservadores, sino que desde una nueva élite que corresponde a los poseedores de un *saber de experto*. En la primera parte de la tesis vimos como apareció una nueva forma de articulación entre *saber y poder* que tiene en vistas el riesgo, y cómo desde este saber experto va a producir una política social que requiere una experticia para gestionar los riesgos producto del desarrollo, los que poco a poco van a ser traspasados a los individuos.

Plegado a esta idea, el concepto de vulnerabilidad social que revisamos en la Segunda Parte de esta investigación va a proponer la *autorrealización individual* como forma por la cual se han de asumir los riesgos, cuestión que se logra con la adquisición de habilidades, capacidades y competencias que tributan a las modulaciones del capitalismo contemporáneo. Desde el punto anterior es que los enfoques basados en las capacidades humanas y en la vulnerabilidad social van a poner en el centro de la gestión social del riesgo al individuo, propiciando la responsabilización individual y deslindando de responsabilidad, de esta manera, a los factores externos que producen la vulnerabilidad. La indistinción que realiza el enunciado “todos somos vulnerables” a partir de estos enfoques pretende *desconflictuar* la situación de vulnerabilidad, en tanto que ubica en los individuos las causas de la pobreza debido a la falta de capacidades para enfrentar los riesgos, cuestión que ha sido aceptada e introyectada sin oposición hoy en día. La posición estratégica que adoptan los planteamientos del enfoque de las capacidades de Amartya Sen y de Martha Nussbaum, y los mecanismos que llevan a cabo las agencias financieras como el Banco Mundial y los programas gubernamentales del Desarrollo Humano como el PNUD, intentan producir una subjetividad que sea incapaz de reconocer la producción de riesgos fuera del individuo. Es en este sentido que el movimiento que realiza el reemplazo de la pobreza por el de vulnerabilidad difumina y dispersa la idea de *clases* permitiendo un control mucho más específico de los colectivos e individuos, lo que con la ampliación del concepto de vulnerabilidad indistingue, a la vez que intenta dejar fuera de lugar, los antagonismos que antes eran asumidos bajo la idea de clase.

Cabe señalar que el impulso que ha tenido a todo nivel -y especialmente en los sectores denominados como vulnerables- la introducción de la idea de “emprendedor” viene a validar formas de (auto)explotación laboral, permitiendo la desregulación del mercado de trabajo y produciendo la baja de salarios; pero, además, la *falacia del emprendedor* subjetivamente iguala bajo un mismo concepto a quien realiza un trabajo de sobrevivencia con aquel que efectivamente posee y administra una empresa. La adopción generalizada de los conceptos de *emprendedor* y

de *empresario* pretende borrar las desigualdades originadas por el modelo capitalista igualando a actores diversos a partir de la construcción de la empresa, pero esta inclusión subjetiva no se trata de que “todos” tendremos una empresa, sino que todos y especialmente los pobres deben gestionarse como si fueran una.

Debemos destacar que la introducción de la vulnerabilidad como indicador biopolítico de relevo de la pobreza, más que la separación en clases sociales, lo que busca es reforzar un mecanismo que *incluye* a quienes adquieren y aceptan aspectos actitudinales y habilidades que permiten la adaptación a las condiciones del trabajo actual- precario y mal pagado- exponiéndolos a condiciones ambientales desfavorables y a la violencia como parte de su *exclusión*. Es así como la vulnerabilidad, más que corresponder a una clase definida, propicia una *indiferenciación abstracta* aparentemente flexible y móvil, una sobreclasificación y codificación, pudiendo constatar que la vulnerabilidad como indicador biopolítico no borra los límites que dividen las poblaciones, sino que la clasificación que realiza hace que el límite que dividía a los pobres de los no-pobres se multiplique en una infinidad de casillas y posibilidades de *taxonomización transclasista*: de ahí que nadie es igualmente vulnerable dentro del indicador, con lo cual la intervención de los cuerpos es mucho más específica y personalizada. Por lo tanto, el régimen biopolítico basado en el gobierno de la vulnerabilidad contemporánea solo es posible en la medida que se ha “liberado” lo social de las clases por medio de una *igualación* altamente *diferencial* que hace participe a todos los individuos de la vulnerabilidad, pero que se encuentran expuestos de manera muy diversa al riesgo. Es así como la *libertad* se transforma en un concepto clave para la producción de un sujeto que tiene en cuenta su vulnerabilidad como parte de su *modo de vida*.

2. El estudio de la vulnerabilidad social nos ha permitido comprender el movimiento de apropiación de lo social que realiza el neoliberalismo. La producción del concepto de vulnerabilidad social por parte de la política desarrollista hace que el neoliberalismo deje de ser una propuesta económica para convertirse en una política eminentemente social. El giro hacia lo social y la torsión de lo social que realiza el neoliberalismo va de la mano con las transformaciones que expusimos anteriormente, puesto que una vez neutralizados los antagonismos de clase es posible para las políticas neoliberales realizar el descenso a la *zona oscura*, lo que va a requerir una serie de dispositivos técnicos que recojan la información acerca de la población para diseñar las intervenciones sociales y la producción de subjetividad acorde al modelo capitalista. El indicador biopolítico de la vulnerabilidad es la matriz a través de la cual se va a producir una forma específica de *extractivismo social* que replica el modelo de extracción capitalista de los recursos naturales y que es aplicado a los sectores vulnerables bajo el modo de extracción-producción de saberes. Esta gran maquinaria requiere la movilización de una masa importante de “trabajadores sociales” que son repartidos entre el “área de estudios” y la “zona de intervención”, las que muchas veces llegan a coincidir. Esta intervención se hace desde la privatización de lo

social, la que luego de la *desistencia estatal*, deja en manos de las fundaciones, ONGs y corporaciones de derecho privado la gestión de lo social. Al estar privatizadas las protecciones básicas, la seguridad social deja de ser de responsabilidad estatal para pasar a ser responsabilidad de los individuos, siendo los propios individuos quienes deben pagar los costos del desarrollo. Son las agencias privadas de ejecución de proyectos las que tienen la misión de instruir a las poblaciones pobres en capacidades y competencias ligadas al emprendimiento y la integración financiera. La transformación de lo social se hace en varios ámbitos siendo uno de ellos la *tercerización* del sector del “trabajo social”, lo que implica dos cosas: 1) La precarización de los trabajadores del área, quienes se mueven con contratos precarios a tiempo parcial con duración fija y que en la mayoría de los casos deben competir por la adjudicación de proyectos concursables -es así como el trabajo social se transforma también en un modo de autogestión por fondos concursables-. 2) Se produce un régimen de *privatización de lo social* que hace recaer el costo social del desarrollo en los individuos, los que son gestionados por privados bajo la figura de ONGs, fundaciones y grandes corporaciones de la pobreza.

3. El cambio conceptual de la pobreza por la vulnerabilidad no es una cuestión inocua, puesto que es sobre esta base que se va a realizar una transformación sustancial en el modo de gestión de la miseria: nos referimos a la “inclusión financiera”, que va a tener como principal herramienta los “microcréditos”. Estas disposiciones estratégicas, que va a llevar a cabo la banca internacional, se van a posicionar globalmente de manera inclusiva respecto de la miseria, cuestión que pudimos ver en los capítulos finales de la Segunda Parte de nuestra investigación. El cambio de pobres por vulnerables a simple vista parece una sofisticación lingüística, o un simple eufemismo que oculta la pobreza, sin embargo, este cambio permite consagrar el dispositivo del crédito y, por lo tanto, de la deuda como un elemento fundamental de la política social y del control neoliberal.

Debemos enfatizar que en el pasaje de pobres a vulnerables se juega una concepción antropológica clave para afianzar los procesos de subjetivación neoliberal al interior de aquellos sectores que habían sido excluidos y relegados a su función de mano de obra desechable. La pobreza al fijar una determinada población, clasificaba a los grupos e individuos dejándolos “estancados” en una posición que entregaba pocas posibilidades de salida a esta condición; de forma diferente, la ilusión que se va a imponer -a partir del reemplazo de la pobreza por la vulnerabilidad- es que una vez “liberados” los individuos de los antagonismos de clases se ingresará en un estadio en que la gestión de la población produce subjetividades flexibles, móviles y resilientes, que son los valores desde los que se articula el capitalismo contemporáneo. Es así como la vulnerabilidad permite la creación de un nuevo vínculo entre el vulnerable y la banca; esto solo es posible en la medida que se tiene en cuenta que la vulnerabilidad es una condición “transitiva” y que su condición está dada principalmente porque no han adquirido las capacidades

suficientes para lograr, por ejemplo, activos de capital que les permitan salir de su pobreza, o que no poseen capacidades para gestionar sus vidas en el contexto de desarrollo. Es el carácter no cerrado de la vulnerabilidad, abierto a la posibilidad de la capacitación -a diferencia de la pobreza definida como una condición estructural de los sujetos- la que propicia un cambio de enfoque para el tratamiento de los sectores que no acceden a los privilegios del capitalismo. Adquirir capacidades, poseer activos de capital, acceder al crédito se hace bajo la promesa de producir una vida autosuficiente que por medio del emprendimiento y la bancarización permitirá obtener seguridades, las que se ofrecen como productos de mercado. La *integración financiera* -anhelada por la banca internacional en complicidad con las organizaciones gubernamentales que tienen la pobreza como objetivo- rompe con los sistemas de seguridades en base a lo colectivo, lo solidario, y también con el marco de la asistencia social por parte del Estado: es en nombre de las capacidades y la inclusión financiera que se comienza a dismantelar los ya deteriorados servicios sociales públicos referidos a la salud, la educación, el trabajo, etc.

La *neutralidad* con la que se ha promovido la *inclusión financiera* impulsa un sujeto autosuficiente y emprendedor capaz de hacerse cargo de sí; esta neutralidad intenta pasar por alto la dependencia de una vida bancarizada que termina por someter a los individuos al potente dispositivo de la deuda, además que oculta las distintas violencias que este dispositivo produce - como tuvimos la oportunidad de revisar en el apartado acerca de la *mortificación financiera*-. El *ser empresario*, la *capitalización individual*, el *management*, el *coaching*, la *accountability*, la *responsabilización*, son los discursos que llenan lo social, donde las cosas se han de gestionar como una empresa: el *sujeto de lo social* es comprendido hoy en día como un sujeto que se ha de gestionar bajo los mismos parámetros que una *empresa*. La inclusión financiera realiza un gesto que es fundamental al interior del capitalismo en su modulación neoliberal: en tanto alinea los “deseos” a partir de la promesa de autosuficiencia que se lograría por el crédito. El sujeto “independiente” es aquel que, delimitado por el crédito, va produciendo las condiciones de lo que hemos nombrado bajo la *lógica del cautiverio*.

La lógica del cautiverio promovida por la microfinanciación hace posible que prácticas que hasta hace poco se ubicaban en el estrato de la sobrevivencia y que hacían uso de apoyos y colaboraciones entre los individuos, comiencen a ser promovidas como una forma de vida definida dentro del sistema de gestión de lo social; es así como la economía “sumergida”, “informal” o en “negro” pasa a tener un lugar dentro del capital social. Es con la implantación del sistema de microcréditos y la promoción de la subjetividad empresarial que se incentivan estas formas de economía, en donde la *gestión de los ilegalismos* se realiza de manera diferenciada y arbitraria; ya que las mercancías y el dinero son legitimados o “blanqueados” por las operaciones que se llevan a cabo por la microfinanciación, mientras los sujetos que llevan a cabo estas actividades son criminalizados, excluidos o derechamente tachados como no-personas: *ilegales*.

La promesa de que el *crédito nos hará libres* se resquebraja en la medida que la deuda aumenta, y con esto las presiones que se ejercen sobre quienes se encuentran sujetos a la deuda. La cara amable con la que en un inicio se presentaba el sistema de la microfinanciación comienza a desfigurarse con los altos intereses, la cobranza insistente, las presiones sociales, produciendo un dominio mortificante sobre las personas vulnerables que han caído en el juego de las microfinanzas.

Ahora bien, debemos recalcar que la promoción de los microcréditos se realiza desde una diferencia generizada, siendo las principales destinatarias de los programas de integración financiera las mujeres, que han sido refrendadas por los organismos internacionales, como fue la creación del Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo de la Mujer, tal como vimos en los apartados en que presentamos las políticas del Grameen Bank de Muhammad Yunus. Estos programas han sido promocionados por un feminismo de corte “universalista” que busca incluir a las mujeres al gran proyecto del desarrollo humano, como hemos podido ver en el discurso de Martha Nussbaum en defensa de la microfinanciación. Es así como Gayatri Chakravorty Spivak, Silvia Federici, Verónica Gago, Luci Caballero, entre otras importantes autoras, han denunciado la promoción de los créditos como una estrategia que ha sido tomada por las agencias financieras globales que recogen los discursos de un feminismo universalista y liberal. La alianza entre el Banco Mundial y el *feminismo universalista no revisado*, como nos sugiere Spivak, motivan el discurso del desarrollo humano que ha terminado arrojando a muchas mujeres a nuevas formas de explotación laboral, al mismo tiempo que impone nuevos patrones culturales occidentales basados en formas patriarcales consagrando una nueva modulación colonial.

4. El punto de inflexión del concepto de vulnerabilidad solo es posible realizarlo una vez que hemos descrito críticamente las operaciones que realiza el vector de la gubernamentalidad. Prestar atención a los dispositivos de gobierno de la vulnerabilidad como el enfoque de las capacidades humanas, el enfoque de activos/vulnerabilidad, los programas de inclusión financiera, los microcréditos, etc. hacen posible advertir que estos intentos programáticos tienen como objetivo el bloqueo de la vulnerabilidad y su dominio neoliberal. Es en este sentido que solo podemos distanciarnos de la razón gubernamental de la vulnerabilidad una vez que hemos comprendido sus bloqueos, dominios y modos de gestión. En este punto nos preguntamos por la posición que mantiene la vulnerabilidad, la que no por su omnipresencia discursiva deja de ser negada y olvidada como parte de la construcción de lo humano. Abordar el gobierno de lo vulnerable significa poner el énfasis en las acciones y en las disposiciones que producen la obturación de la vulnerabilidad, lo que exige, además, remarcar las formas en que se presentan los desbloqueos, los escapes y las fugas.

Por lo tanto, recurrir a la emergencia histórica del concepto de vulnerabilidad nos ayudó a comprender un nudo problemático sobre el cual se funda una antropología que tiene en vistas

el control y el dominio del riesgo en pro de la seguridad humana; de ahí que gobernar lo vulnerable se realiza a partir de una definición del hombre que busca alcanzar la invulnerabilidad, la inmunidad, la impermeabilidad, por medio de la creación de un “yo” autosuficiente y cerrado sobre *sí mismo*. El análisis de los textos de Nicole Loraux, Martha Nussbaum y Adriana Cavarero han sido muy importantes para poder afirmar que la vulnerabilidad es aquello que, de cierta manera, hace que las cosas se escapen al dominio humano, a la vez que muestra la debilidad de la existencia, de las acciones humanas y de sus creaciones. De este análisis -presentado en el primer capítulo de Tercera Parte de la tesis- desprendemos que la vulnerabilidad se encuentra en una directa oposición no solo a sus modos de gobierno, sino que también al gobierno mismo que impone las condiciones del orden y la fortaleza, y cuyo fin es prometer la invulnerabilidad humana. La vulnerabilidad, en este sentido, se encuentra del lado de la *akrasía* y el *desgobierno*, por lo cual la lógica basada en la seguridad debe combatirla.

El poder, como hemos insistido, intenta bloquear la vulnerabilidad, por lo que para construir la ficción de lo invulnerable la vulnerabilidad debe ser negada, lo que significa dejar fuera, sacar, excluir y expulsar aquello que, aunque negado, se encuentra presente en el sujeto. Lo que se intenta es borrar aquello que está presente y que constituye de cierta manera aquello que somos: esto lo leemos principalmente como un ejercicio de *olvido* que debe ser reforzado a cada momento, y que de tanto repetirlo nos terminamos creyendo la ficción de lo invulnerable. Nuestra obstinación por la memoria se da en el momento en que tomamos en cuenta los cuerpos, como dice Judith Butler, en el momento en que hacemos presente el dolor por la ausencia de aquello que ha sido eliminado violentamente; nuestra *memoria obstinada* toma como herencia la acción de los cuerpos, recuperando la resistencia de aquellos cuando estaban presentes. La insistencia por la memoria es la insistencia por la vulnerabilidad del cuerpo frente al poder, por lo que invocar la vulnerabilidad es realizar una *política de la memoria* que -como afirmamos en el cuerpo de la tesis- no pasa solo por lo institucional, ya que una política de la memoria es siempre *plural*: no depende de la ley, de un monumento o de un museo; lo que, si bien puede ser importante, si estas no logran una conexión con los cuerpos se transforman en piezas monumentales huecas. Sin quererlo nuestro estudio de la vulnerabilidad se ha topado con la necesidad de la memoria; una vez más, como la persistente marea, de lo que se trata es de vencer el olvido, de activar los silencios para comprender el cuerpo y la herida.

La vulnerabilidad, como hemos sostenido, se encuentra en profunda conexión con el cuerpo. En su etimología más profunda descansan la *herida* y la *piel*, por lo que resulta imposible separar la vulnerabilidad del cuerpo, esto nos hace comprender que en la medida que se niega el cuerpo se niega la vulnerabilidad, como veíamos que pasaba en Platón. Pero, por otra parte, teniendo en consideración que el cuerpo para la modernidad se transforma en “objeto del poder” y en “objeto de estudio”, en torno al cual se organizan una serie de saberes que lo atraviesan, lo

hieren, lo diseccionan, y que tienen por finalidad proveer la seguridad humana, esto nos hace entender que la vulnerabilidad humana es uno de los blancos del poder y del saber en la búsqueda de la invulnerabilidad, de la cual las prácticas eugenésicas que se prolongan hasta hoy son su brutal constatación.

En la medida en que el cuerpo es recuperado como singularidad se reconoce también la contingencia y la vulnerabilidad como elementos que forman parte de lo humano. Ahora bien, la cuestión a la que apunta esta recuperación del cuerpo y la vulnerabilidad -a la que nos hemos abocado en el segundo capítulo de la Tercera Parte de la tesis- intenta romper con la concepción de un *cuerpo interior* cuya frontera sería la *dermis*. Las filósofas que hemos considerado para el examen de la vulnerabilidad desde este vector, como Adriana Cavarero y Judith Butler, coinciden en que el cuerpo, más que delimitar aquello interior *distinto* de lo exterior, es la zona de contacto con el afuera, por lo que el cuerpo no solo se dispone hacia el exterior, sino que *es afuera*. La piel no delimita, sino que abre: lo importante es que el cuerpo así entendido, va a romper con la *política de la propiedad del cuerpo* desde donde se posiciona el gobierno liberal; de esta forma, el cuerpo se caracteriza por su condición *extática*, lo que marca su *impropiedad*. El cuerpo volcado al exterior hace que la idea de voluntad de dominio quede literalmente fuera de lugar, abriéndonos a otras presencias que no podemos controlar, exigiéndonos un modo de relación distinto. Ante el otro, como plantea Lévinas, no tengo elección ya que el otro simplemente aparece, lo que plantea un problema en torno a la convivencia y la cohabitación del que tanto Butler como Cavarero se hacen cargo.

Desde esta idea de cuerpo y alteridad se puede plantear la crítica al “yo” soberano, autosuficiente y autónomo, en donde el *cuerpo-limite* -como nos hemos referido en la última parte de la tesis- más que una frontera (que divide) se plantea como una *zona de habitabilidad permeable* en donde el sujeto pierde el control de las cosas, de los otros y del mundo. La alternativa ante este *descontrol* de la respuesta no es la aceptación, sino que, por el contrario, la búsqueda de la invulnerabilidad, la inmunidad y el amurallamiento frente a lo que se le presenta al sujeto como *distinto*. La ruptura que intenta hacer la vulnerabilidad crítica desde esta filosofía feminista es mover la idea monolítica del sujeto de la dominación hacia una forma de reconocimiento de la exposición de los cuerpos. Es importante dejar en claro que es en esta exposición al exterior, y sobretodo en las posibilidades de reconocimiento del otro, donde se juega la posibilidad de la herida y la exposición a la violencia, como también se produce la posibilidad de la cura y los cuidados. La vulnerabilidad en que los cuerpos se encuentran producto de la exposición no solo define nuestros modos de relación, sino que desde la idea de reconocimiento del otro podemos observar como aparece un *diferencial de vulnerabilidad* que, como nos sugiere Butler, arrojan a ciertos cuerpos a la violencia mientras que otros se disponen hacia el cobijo. De

ahí que la cuestión ética en relación con el otro sea un punto importante tanto para Lévinas como para Butler y también para Cavarero.

El problema de la vulnerabilidad, desde esta perspectiva, pasa por desactivar la posición que tomando en consideración el riesgo y la seguridad construye un sujeto cerrado sobre sí mismo; es en este punto en donde se establece un puente crítico con las formas de gobierno de la vulnerabilidad. De lo que se trata es de levantar y resignificar una serie de categorías que permitan contrarrestar la impermeabilidad que buscan ejercer una dominación en relación con el otro: esta *alteración* que produce el ingreso de la vulnerabilidad como concepto crítico pretende remover el reconocimiento entendido como la relación entre los iguales. La propuesta que hace Adriana Cavarero es significativa para nuestro trabajo y nos ha hecho comprender el cruce que hay entre la vulnerabilidad crítica enfrentada al gobierno de lo vulnerable, la importancia de la propuesta de la filósofa italiana está en el intento de despojarse de la lógica guerrera que se encuentra en sus planteamientos. La atención que pone Cavarero en el concepto de *desnudez* permite sustraer la vulnerabilidad al sentido restrictivo que tiene la herida, la cual es signo de exaltación para los vencedores y marca de la deshonra para los vencidos. Invertir la lógica bélica significa una comprensión distinta del cuerpo que toma la acción como *inclinación*, lo que permitiría desactivar las formas de aseguramiento desde las relaciones de dominación y las posiciones de fortaleza inexpugnable, descolocando los deseos de invulnerabilidad, inmunidad y fortaleza del yo. La vulnerabilidad pensada de esta forma se resta también a la pura representación de la “dañabilidad”, con lo que la vulnerabilidad se afirma como una acción (*inclinación*) y no como una pasividad que habría que controlar. Es así como la revisión del concepto de vulnerabilidad, considerando las distintas posiciones críticas que hemos revisado en la última parte de la tesis, se desmarcan de la quietud inmovilizante y despolitizadora con que se ha venido cargando al concepto, cuestión importante de destacar.

5. Como hemos planteado en varios lugares de esta investigación, lo que hemos intentado realizar es un análisis acerca de los límites de la vulnerabilidad, para lo cual hemos revisado distintos enunciados como su gobierno, su negación y su reconocimiento, con esta intención hemos procurado franquear las distintas limitaciones y cierres conceptuales que nos presentaba la vulnerabilidad. Más que proponer una definición de lo que es la vulnerabilidad, lo que nos ha movido son las preguntas que hacen nuestro trabajo problemático: ¿Qué es lo que hace que una vida sea considerada como vulnerable? ¿Cómo se llega a ser vulnerable? Para poder acercarnos a estas preguntas nos hemos internado en la densidad histórica que nos permite comprender el modo por el cual ciertas vidas -unas más que otras- son históricamente producidas como vidas vulnerables. Esto nos ha obligado a revisar el plano de lo ontológico como un marco histórico de captura, desde donde se reconoce aquello que se considera como existente.

El énfasis de nuestra investigación lo hemos puesto en el modo de gestión que realiza el reparto de la vulnerabilidad, que como producción histórica y ontotecnológica nos ha permitido identificar la producción diferencial de esta vulnerabilidad. Las vidas son graduadas por el poder de acuerdo con una taxonomización que las ubica *entre* la vulnerabilidad expuesta al riesgo o la protección, cuestión que se intenta esconder en el *slogan* “todos somos vulnerables”, es así como la indistinción de los grados de esta *vulnerabilidad producida* busca neutralizar la conflictividad y los antagonismos, produciendo la adaptabilidad y la resiliencia al modelo de gestión de lo social, tal como hemos descrito latamente. Teniendo esto en consideración, nuestro interés ha estado direccionado hacia identificar los límites que componen la producción ontotecnológica de la vulnerabilidad, y si es posible removerlos. Dicho de otra manera, lo que ha intentado hacer nuestra investigación es visualizar las formas por las cuales se ha pretendido correr o borrar los límites del reconocimiento que dispone algunos cuerpos a la violencia.

Ante las formas de producción ontotecnológica de la vulnerabilidad recogemos el desafío de Michel Foucault de “franquear la línea”, que en nuestro caso significaría reconocer las posiciones que ven en la vulnerabilidad la posibilidad de activar una fuerza antagónica a las disposiciones neoliberales que intentan capturarla. En definitiva, de lo que trata esta tesis es de pensar la politización del concepto de vulnerabilidad, y en qué sentido se ofrece esta posibilidad.

Pero la vulnerabilidad planteada en términos de “fuerza”, “potencia”, “poder”, “antagonismo”, nos presentaba un problema mayor que debíamos sortear, en tanto que explicada desde estos términos la vulnerabilidad queda subsumida por aquello que no es, lo que no solo resulta contradictorio, sino que se encuentra al filo de repetir el gesto de obturación de la vulnerabilidad. La pregunta que nos apareció y que marca la reflexión final de nuestra investigación tiene que ver con lo siguiente: ¿Es posible llevar a cabo una politización desde el concepto de vulnerabilidad sin caer en ideas que plantean su negación? ¿Es posible que la vulnerabilidad sea una forma de resistencia?

Pensar la vulnerabilidad en relación con la resistencia permite reposicionar la vulnerabilidad más allá de las consideraciones que la identifican con el sufrimiento y la pasividad. En este sentido, los últimos libros de Judith Butler fueron de gran ayuda al permitirnos visualizar y afirmar una crítica profunda al concepto de vulnerabilidad, y poner en cuestión la adhesión ciega que realizan algunos movimientos que ubican a la vulnerabilidad como el centro de la política actual. La crítica está dirigida a los discursos que hacen una apología de la vulnerabilidad como el *único* concepto que permite comprender la posición humana actual desde el dolor y el sufrimiento; este reposicionamiento de la vulnerabilidad no se hace en términos críticos, sino que se lleva a cabo en términos que se confunden o son decididamente parte del gobierno de la vulnerabilidad. El reconocimiento de la vulnerabilidad de manera acrítica acarrea a lo menos dos problemas que hemos podido advertir: el primero tiene que ver con el reconocimiento de

colectivos específicos como vulnerables, ya sea como parte de un *autoreconocimiento* o como parte de una designación del biopoder cuestión que se puede evidenciar, por ejemplo, en la identificación de lo femenino con la vulnerabilidad. El problema radica en que dicho reconocimiento hace posible que se desplieguen dispositivos de intervención, paternalismo y control de los cuerpos, generando con esto una serie de inclusiones y exclusiones legitimadas en la falta de capacidad y en la dependencia que demostrarían estos colectivos. El segundo problema es que la vulnerabilidad ofrece la posibilidad de una *reversibilidad estratégica* por parte del poder, que se da en la exacerbación ontológica que define lo humano desde ella; esto queda puesto en evidencia al momento en que ciertos grupos de poder se reconocen como vulnerables, cuestión que les permite legitimar la violencia contra aquello que “los amenaza”. De lo anterior se desprende que la vulnerabilidad debe ser considerada de manera crítica, de no ser así el gobierno biopolítico o las posiciones políticas de un poder que asume la victimización, se cuelan en medio neutralizando y apropiándose del concepto, impidiendo con esta operación toda posibilidad crítica.

Considerando estos problemas, la posibilidad crítica de la vulnerabilidad la encontramos en su reagrupación con una serie de conceptos y prácticas que constituyen modos de resistencia política al ubicarla, por ejemplo, dentro del plano minoritario, en la producción de un *nosotros* o en el reconocimiento de una política de la multiplicidad, tomar en cuenta estas posiciones hace posible enfrentarnos a la univocidad conceptual que permite explicar todos los fenómenos de dominación. Es así que, para comprender la vulnerabilidad como parte de una política que se enfrenta a la dominación, esta se debe mover de la centralidad solipsista y ubicarse en la constelación problemática de la resistencia. El reconocimiento de la vulnerabilidad como parte de una política del cuerpo tiene como principal característica la exposición, y es en este exponerse del cuerpo que reconocemos su capacidad de resistir. La politización contemporánea tiene como rasgo característico “poner el cuerpo”, lo que significa abrirse al exterior, a un campo de fuerzas que lo atraviesan; es en la tensión del afuera donde hemos podido comprobar que el cuerpo resiste. Poner el cuerpo, resistir, exponerse, no es solo abrirse, ya que es ingresar en un juego estratégico, *un juego de visibilidades e invisibilidades, de palabras dichas y de silencios profundos* en que se dan momentos de lo visible y momentos del anonimato.

Más que sostener la anterioridad de la vulnerabilidad por sobre la resistencia -como lo hace Butler al afirmar que la vulnerabilidad es lo primero-, nuestro trabajo se aboca a re-posicionar de forma crítica la vulnerabilidad *junto con* la resistencia. Este acercamiento hace que nos alejemos de la dimensión biopolítica de la vulnerabilidad a la vez que hace posible enfrentar *oblicuamente*, como hemos propuesto sobre el final de la tesis, las formas de gobierno que se realizan a partir de lo vulnerable. Abordar la vulnerabilidad desde claves de lecturas que la ponen en contacto con, por ejemplo, las ideas de *cuerpo plural*, la resignificación de la *dependencia*, la

acción, la revaloración de la vieja idea de *apoyo mutuo*, entre otros, pone freno al biopoder taxonomizador que utiliza el concepto de vulnerabilidad. Son estos mismos conceptos los que abren una fisura al quietismo inmovilizador, victimizante y despolitizador al que se le ha asociado últimamente a la vulnerabilidad. Poner la vulnerabilidad y la resistencia en un plano concomitante impide que los cuerpos puedan ser tratados como objetos de intervención, administración y dominio a través de los mecanismos institucionales de captura; por lo tanto, el vínculo entre vulnerabilidad-resistencia abre el plano de la acción por fuera de un nuevo ordenamiento de valores morales derivados de la *ética del cuidado*, la cual ha redundado en la dominación frente a la pasividad, y principalmente el desarrollo de políticas proteccionistas que intentan borrar la resistencia de los cuerpos.

Centrarnos en el análisis de la concomitancia entre vulnerabilidad y resistencia nos lleva a pensar la relación más allá del plano de las equivalencias y las identidades que habría entre ambas, puesto que ni la resistencia es vulnerabilidad, ni la vulnerabilidad es resistencia. Como hemos mostrado sobre el final de la tesis, la relación vulnerabilidad-resistencia está dada por su diferencia, que se da en un espacio en el que ambas, al referir al cuerpo, se encuentran completamente volcadas hacia el *afuera*. Debemos advertir que la *diferencia* de ambos conceptos no significa proponer una relación alterna entre ambas, en la que una funciona como el relevo de la otra y viceversa. Su relación no es dialéctica en el sentido de la alternancia, ni tampoco se da como parte de una dialéctica de oposición de contrarios. Como hemos explicado en los capítulos finales de la investigación, no es que una excluya a la otra, al modo en que cuando se da la resistencia la vulnerabilidad retrocede, o, de manera inversa, que en el momento en que somos vulnerables no hay resistencia posible, puesto que asumir esta postura nos llevaría a una dialéctica de la negación. *Afirmar* la vulnerabilidad y la resistencia en su diferencia concomitante hace posible comprender la vulnerabilidad fuera de la relación exclusión/inclusión: se afirma la vulnerabilidad como se afirma la resistencia, y en este afirmarse *mutuo* es posible la *alteración de lo real*.

Michel Foucault afirmaba que “donde hay poder hay resistencia”, después del análisis que hemos realizado la relación entre el poder y la resistencia debe ser reformulada, esto porque la resistencia se encuentra dislocada del poder; de esta manera, nuestro planteamiento asume el enunciado “donde *hay* resistencia *hay* vulnerabilidad”, esto significa que ambos conceptos dan un paso hacia el lado del curso del poder, no para mirar impávidos el paso de este, sino que para desde ahí enfrentarlo de manera oblicua.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 2013.
- Amin, Samir. *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona: Fontanella, 1973.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Atria, Fernando, et. al. *El otro modelo: Del orden neoliberal al régimen de lo público*. Chile: Debate, 2013.
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos*. México: UACM, 2008.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI, 2004.
- Blaikie, Piers, et. al. *Vulnerabilidad, el entorno social, político y económico de los desastres*. Colombia: Tercer Mundo Editores, 1996.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta, 2015.
- Blixen, Samuel. *Operación Cóndor. Del archivo del Terror y el asesinato de Letelier al caso Berrios*. Barcelona: Virus, 1998.
- Borges, Jorge Luis. *Historia Universal de la infamia*. Madrid: Alianza, 1971.
- Brown, Wendy. *Estados Amurallados*. Editor digital: Titivillus, ePub base r1.2, 2010.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* Bs. Aires: Paidós, 2006.
- _____ *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis, 2009.
- _____ *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Bs. Aires: Amorrortu, 2009.
- _____ *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós, 2010.
- _____ *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- _____ *Resistencias: un libro de Judith Butler*. México: Paradiso, 2018.
- Caballero y Verónica Gago. *Una lectura feminista de la deuda*. Bs. Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2019.
- Cantillon, Richard. *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Capmany, Antonio. *Libro del Consulado del Mar*. Barcelona: Cámara Oficial de Comercio y Navegación, 1965.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, Bogotá: Siglo del hombre, 2010.
- Castro, Edgardo. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Argentina: La torre literaria, 2004.
- Cavarero, Adriana. *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos, 2009.
- _____ *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Chile: Palinodia, 2020.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- Cocco, Giuseppe. *Mundo Braz*. España: Traficantes de Sueños, 2012.
- D'Agatha, Antoine. *Antibodies*. Uk: Prestel, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- _____ *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.

- _____ *Diferencia y repetición*. Bs. Aires: Amorrortu, 2002.
- _____ *Conversaciones*. Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>
- _____ *El Leibniz de Deleuze*. Bs. Aires: Editorial Cactus, 2009.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1997.
 - _____ *Mil Mesetas*. España: Pre-Textos, 2009.
 - Dión de Prusa. *Discursos LXI-LXXX*. Madrid: Gredos, 2000.
 - Ekelund, Robert y Hebert, Robert. *Historia de la teoría económica y de su método*. México: McGraw-Hill/Interamericana Editores, 2006.
 - Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: El perro y la rana, 2007.
 - Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Bs. Aires: Amorrortu, 2009.
 - Fassin, Didier. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Argentina: Prometeo, 2016.
 - _____ *Por una repolitización del mundo*. Argentina: Siglo XXI, 2018.
 - Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1979.
 - _____ *La imposible prisión debate con Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, 1982.
 - _____ *Tecnologías del yo y otros textos*, Barcelona: Paidós, 1990.
 - _____ *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.
 - _____ *La vida de los hombres infames*. Bs. Aires: Altamira, 1996.
 - _____ *Estrategias de Poder. Obras Esenciales, Volumen II*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - _____ *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - _____ *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
 - _____ *El orden del discurso*. Bs. Aires: Tusquets, 2004.
 - _____ *Sobre la Ilustración*. España: Tecnos, 2006.
 - _____ *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno, 2007.
 - _____ *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
 - _____ *Nacimiento de la biopolítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2008.
 - _____ *Vigilar y castigar*. Bs. Aires: Siglo XXI, 2010.
 - _____ *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Bs. Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.
 - _____ Foucault. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Viña del Mar: Catálogo, 2016.
 - Fukuyama, Francis. *Fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta, 1993).
 - Gago, Verónica. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.
 - Garcés, Marina. *Un mundo Común*. Barcelona: Bellaterra, 2013.
 - Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus, 2000.
 - _____ *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2002.
 - Gómez Gil, Carlos. *El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016.
 - Graeber, David. *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel, 2012.

- Guattari, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Habermas, Jurgen. *La modernidad un proyecto incompleto*. México: Kairós, 1988.
- Illanetz, María Angélica. *En el nombre del pueblo, del Estado y de la Ciencia*. Santiago: Ministerio de Salud, 2010.
- Kafka, Franz. *El proceso*. Barcelona: Círculo de lectores, 1983.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*. Madrid: Alianza, 2004.
- Knight, Frank. *Riesgo, Incertidumbre y Beneficio*. Madrid: Aguilar, 1947.
- Laval, Christiane y Dardot, Pierre. *La nueva Razón del Mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.
_____ *La pesadilla que no acaba nunca*. Barcelona: Gedisa, 2017.
- Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*. Bs. Aires: Amorrortu, 2013.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1974.
_____ *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la medusa, 2000.
_____ *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
_____ *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Bs. Aires: Lilmod, 2004.
_____ *El humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Locke, Jhon. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Bs. Aires: Aguilar, 1955.
- López-Petit, Santiago. *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.
_____ *La movilización Global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.
_____ *Hijos de la noche*. Bs. Aires: Tinta Limón, 2015.
- Loraux, Nicole. *La experiencia de Tiresias. (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona: Acantilad, 2004.
- Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Bs. Aires: Tinta Limón, 2015.
- Lorey, Isabel. *Estado de inseguridad. Gobernar la Precariedad*. España: Traficantes de Sueños, 2016.
- Luhman, Niklas. *Sociología del riesgo*. México: Editorial Universidad Iberoamericana, 1992. Edición en PDF. Acceso el 20 de octubre de 2021. <https://analisisinstitucionaluba.files.wordpress.com/2013/08/sociologia-del-riesgo-niklas-luhmann.pdf>.
- Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- Lyotard, Jean. *La condición postmoderna*. Barcelona: Editorial Cátedra, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependentdientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Mandeville, Bernard. *La fabula de las abejas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. España: Melusina, 2011.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *El Manifiesto comunista*. Madrid: Ayuso, 1976.
- Marx, Karl. *Crítica del programa de Gotha*. Moscú: Progreso, 1977.
_____ *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política. Borrador 1857-1858. Volumen I*. Bs. Aires: Siglo XXI, 2007.
- Moser, Caroline. *Gente del Barrio. Vidas Extraordinarias*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 2010.
- Nancy, Jean-Luc. "El ser abandonado". Edición en PDF. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://frenteprecario.files.wordpress.com/2013/03/el-ser-abandonado-nancy.pdf>.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1993.

- _____ *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1997.
- Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: A. Machado libros, 2003.
 - _____ *Las Mujeres y el Desarrollo Humano, el Enfoque de las Capacidades*. Barcelona: Herder, 2002.
 - _____ *Crear Capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2012.
 - Nussbaum, Martha y Sen. *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
 - O'Malley, Pat. *Riesgo neoliberalismo y justicia penal*. Bs. Aires: Ad-Hoc, 2006.
 - Pie, Asun. *La inserrucción de la vulnerabilidad*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2019.
 - Píndaro, *Odas y fragmentos*. Madrid: Losada, 1984.
 - Pinto, Julio y Salazar, Gabriel. *Historia Contemporánea Chilena, Tomo I*. Santiago: LOM, 1999.
 - Platón, *Protágoras*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1980.
 - _____ *Fedón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1986.
 - _____ *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1986.
 - Rodríguez, Aparicio. *Salmos 1-4*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2005. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/crauib/47762?page=>.
 - Rosen, George. *De la Policía Médica a la Medicina Social*. México: Siglo XXI, 2005.
 - Salazar, Gabriel. *Ser niño "huacho" en la historia de Chile (S XIX)*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
 - Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, Socialismo y Democracia (Tomo I)*. España: Ediciones Folio, 1996.
 - _____ *Ensayos de Joseph A. Schumpeter*. Barcelona: Oikos-Tau, 1996.
 - Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era, 2000.
 - Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1999
 - _____ *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
 - _____ *El nivel de vida*. Madrid: Complutense, 2001.
 - Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza, 1994.
 - Sófocles, *Antígona. Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000.
 - Spivak, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
 - Sztultwark, Diego. *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Bs. Aires: Caja Negra, 2019.
 - Thayer, Willy. *La crisis no moderna de la Universidad moderna: Epílogo del conflicto de las facultades*. Santiago: Cuarto Propio, 1996.
 - Thomas, Hélène. *Les vulnerables. La démocratie contre les pauvres*. Francia: Éditions du Croquant, 2010.
 - Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. España: Melusina, 2010.
 - Yunus, Muhammad. *El banquero de los pobres: los microcréditos y la batalla de la pobreza en el mundo*. Barcelona: Paidós, 2006.

FUENTES SECUNDARIAS

- Agathangelou, Anna y Ling, L.H.M. *Transforming World Politics: From empire to multiple Worlds*. New York: Routledge, 2009. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://books.google.es/books?id=lnOTAgAAQBAJ&pg=PT95&lpg=PT95&dq=Transforming+World+Politics:+From+empire+to+multiple+Worlds+shackles&source=bl&ots=CRabqWI8Bo&sig=ACfU3U32uD2tmOK8VePNbTpgjRFPQvkFfA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewjUmOFYkMfzAhXLSSAKHTdJB7cQ6AF6BAgaEAM#v=onepage&q=Transforming%20World%20Politics%3A%20From%20empire%20to%20multiple%20Worlds%20shackles&f=false>.
- Alonso, Cristian y Fracchia, Eduardo. “El emprendedor schumpeteriano aportes a la teoría económica moderna”. *Revista de Administración, Finanzas y Economía*, vol. 5 (2010): 1-22. Acceso el 10 de octubre de 2021. https://www.academia.edu/14413162/EL_EMPRENDEDOR_SCHUMPETERIANO
- Anderson, Perry. “Neoliberalismo: un balance Provisorio”, en *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, compilado por Sader, Emir y Gentile, Pablo, 11-18. Bs. Aires: CLACSO, 2003.
- Avelar, Idelber. “Por que os gringos não gostam de futebol”. 9 de mayo de 2005. Acceso el 10 de octubre de 2021. <http://idelberavelar.com/?s=GRINGOS>.
- Bateman, Milford. “La Era de las Microfinanzas: Destruyendo las economías desde abajo”, *Revista Ola Financiera*, vol. 6, n° 15. (2013): 1-77. Acceso 10 de octubre de 2021. <http://dx.doi.org/10.22201/fe.18701442e.2013.15.40261>.
- Becker, Gary. “Crimen y Castigo” (1974). Acceso el 10 de octubre de 2021. http://ebour.com.ar/ensayos_meyde2/Gary%20S.%20Becker%20-%20Crimen%20y%20Castigo.pdf
- Fina Birulés, “Lo dado y las responsabilidades éticas globales”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, ed. por Begonya Saez Tajafuerce (Barcelona: Icaria, 2014).
- Brunet, Ignasi y Alarcón, Armando “Teorías sobre la figura del emprendedor”, *Papers: revista de sociología*, n° 73 (2004): 81-103. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://raco.cat/index.php/Papers/article/view/25785>
- Butler, Judith. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”. En *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Editado por Begonya Saez Tajafuerce , 47-80. Barcelona: Icaria, 2014.
_____ “Vulnerabilidad Corporal, Coalición y Política de la Calle”, *Revista Nómadas*, n° 46 (2017): 13-29. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132003>
- Castañeda, Víctor y Díaz-Bautista, Omar. “El Consenso de Washington: algunas implicaciones para América Latina”, *Apuntes del CENES*, vol. 36, n° 63 (2017): 15-41. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://doi.org/10.19053/01203053.v36.n63.2017.4425>
- Cavarero, Adriana. “Inclinaciones desequilibradas”. En *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. editado por Begonya Saez Tajafuerce , 17-38. Barcelona: Icaria, 2014.
- Chambers, Roberts. “Editorial Introduction: Vulnerability, coping and policy”. *IDS Bulletin: “Vulnerability: How the Poor Cope?”*, vol. 20, n°2 (1989):1-7. DOI: 10.1111/j.1759-5436.1989.mp20002001.x
- Colomer, Josep. “Teoría de la democracia en el utilitarismo” *Revista de Estudios Políticos*, n° 57 (1987): 7-30. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26945>.

- Cortina, Adela. “La pobreza como falta de libertad”. En *Pobreza y libertad : erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, editado por Adela Cortina y Gustavo Pereira, 15-30. Madrid: Tecnos, 2009.
- De los Ríos Gutiérrez, Iván. “La experiencia griega del azar y el concepto de TYXH en la filosofía de Aristóteles”. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2009. Acceso 10 de octubre de 2021. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1337/16403_rios_gutierrez_ivan.pdf?sequence=1
- Epalza, Mikel. “Nota sobre la etimología árabe-islámica de “riesgo””, *Sharq Al-Andalus*, nº 6 (1989): 185-192. Acceso 10 de octubre de 2021. <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1989.6.14>.
- Federici, Silvia. “Crisis doméstica/reproductiva permanente”. *TRAFICANTES*, 2013. Entrevista realizada por Marina Vishmidt. Acceso el 10 de octubre de 2021, <https://traficantes.net/noticias-editorial/%E2%80%9Ccrisis-domesticareproductiva-permanente%E2%80%9D-una-entrevista-con-silvia-federici>.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, nº 3 (1988): 3-20. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.jstor.org/stable/3540551>.
- Fuertes, Ana y Chowdhury, Nazrul. “Los microcréditos como instrumento de erradicación de la pobreza”, en *Pobreza y libertad : erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*. Editado por Adela Cortina Gustavo Pereira, 235-262. Madrid: Tecnos, 2009.
- Gago, Verónica. “La pobreza”. Reseña de *La pobreza un gran negocio. Un análisis crítico sobre Oeneges, microfinancieras y banca*, de Graciela Toro, *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 16, nº 36 (2011): 239-243. Acceso 10 de octubre de 2021. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2035.
- Garcés, Marina. “Mi vida que no es mía”. *Revista Archipiélago*, nº68 (2005): 103-108.
- Gil, Silvia. “¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma?” en *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Editado por Sonia Arribas y Antonio Gómez Villar, 99-112. Barcelona: Artefacte, 2014.
- Gómez Gil, Carlos. “El colapso de los microcréditos en la cooperación al desarrollo”. Conferencia pronunciada en la Cátedra de Economía del bien común, Universitat de Valencia. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.uv.es/catedra-economia-bien-comun/es/lista-videos-1286043289413/Recurs.html?id=1286057422600>.
- Guy Petit, Jaques. “Pobreza, beneficencia y políticas sociales en Francia (siglo XVIII-comienzos del XX)” en *Revista Ayer*, nº 25 (1997): 179-210. Acceso el 10 de octubre de 2021. https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/25-7-ayer25_PobrezaBeneficenciayPoliticaSocial_EstebandeVega.pdf.
- Hayek, Friedrich. “Richard Cantillon: una presentación”. *The Journal of Libertarian Studies* 7, nº 2 (1985): 217-247. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://mises.org/es/library/richard-cantillon-una-presentacion>.
- Hernández, Alberto. “Hacia un concepto ético de "rendición de cuentas" en las organizaciones civiles” *Revista En-Claves del pensamiento*, vol.3, nº5 (2009): 47-70. Acceso 10 de octubre de 2021. <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v3n5/v3n5a3.pdf>
- Holzmann, Robert y Jørgensen, Steen. “Manejo social del riesgo: un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá”. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 21, nº 1 (2003): 1-38. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.redalyc.org/pdf/120/12021106.pdf>.
- Houtart, François. “El sentido de la “lucha contra la pobreza” para el neoliberalismo”. En *El perfil social del desarrollo. Situación y perspectiva contra la pobreza mundial en 2007*. Editado por Icaria. 125-130. España: Icaria, 2007.

- Ibarra, Claudio “*Pandemic Management as a Globalitarian Coup*”, *Newsletter del European Group For Study of Deviance and Social Control* (Mayo 2019): 11-16. Acceso el 10 de octubre de 2021. https://www.academia.edu/43242828/Pandemic_Management_as_a_Globalitarian_Cup.
- Ibarra, Claudio y Figueroa, Alejandra. “Control neoliberal en Chile: coreografías del poder”, en *Revista Crítica Penal y Poder*, nº 20 (2020): 76-90. Acceso el 10 de octubre de 2021. [file:///Users/claudioibarra/Documents/30794-Texto%20del%20arti%CC%81culo-74823-1-10-20200705%20\(1\).pdf](file:///Users/claudioibarra/Documents/30794-Texto%20del%20arti%CC%81culo-74823-1-10-20200705%20(1).pdf)
- Jevons, William. *Richard Cantillon and the Nationality of Political Economy*. *Liberty Found*. Edición en PDF. Acceso 10 de octubre de 2021. <http://files.libertyfund.org/econtalk/CantillonNature/SingleChaps/Jevons.pdf>
- Lampis, Andrea. “¿Qué ha pasado con la Vulnerabilidad Social en Colombia? Conectar libertades instrumentales y fundamentales”. *Revista Sociedad y Economía-CIDSE Universidad del Valle Colombia*, nº 19 (2011): 229-261. Acceso el 10 de octubre de 2021. <http://www.scielo.org.co/pdf/soec/n19/n19a12.pdf>.
- Lazzarato, Maurizio. “Biopolítica/Bioeconomía”, *Multitudes*, nº 22 (2005): 1-8. Acceso el 10 de octubre de 2021. https://www.multitudes.net/wp-content/uploads/2008/06/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf.
- López-Petit, Santiago. “¿De qué está hecha una vida política?”. *Revista Archipiélago*, nº 68 (2005): 127-130.
- Luhman, Niklas. “El concepto de riesgo”. En *Las consecuencias Perversas de la modernidad*, editado por Jostein Beraiin, 123-154. Barcelona: Anthropos, 1996.
- Macleod, Alasdair. “Jhon Law y la burbuja de Mississippi: 300 años después”. *Mises Wire*. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://mises.org/es/wire/john-law-y-la-burbuja-de-mississippi-300-anos-despues>.
- Madrid, Antonio. “Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento”. En *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*. Editado por Solé Blanch y Pié Belaguer, 55-72. Barcelona: Icaria, 2018.
- Mawby, Robert y Wright, Alan. “Accountability policial: ¿es bueno para el resto del mundo lo que es bueno para Occidente?”. *Estudios Sociológicos*, vol. 23, nº 69 (2005): 901-912. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6164963>.
- Moreno, Juan Cristóbal. “El concepto de vulnerabilidad social en el debate en torno a la desigualdad: problemas, alcances y perspectivas”. *Working Paper Series* nº 9, Center for Latin American Studies University of Miami (2008): 1-38. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.coursehero.com/file/72135408/El-Concepto-de-Vulnerabilidad-Social-en-El-Debate-Juan-C-Moreno/pdf/>
- Moreso, José Juan. “Jeremy Bentham: Luces y sombras” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 47 (2013): 241-248. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://doi.org/10.30827/acfs.v47i0.2165>.
- Morey, Miguel. Prólogo a la edición española de *Foucault*, de Gilles Deleuze, 11-22. Barcelona: Paidós, 1987.
- Pardo, José Luís. “Zona de sombra. *Notas para una genealogía del concepto de riesgo*”, en *Ciudades Posibles*, 215-238. Madrid: Ediciones Lengua de Trapo, 2003.
- Pérez de Armiño, Karlos “Vulnerabilidad y desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África”. *Cuadernos de trabajo HEGENOA*, nº 24 (1999). Edición en PDF. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4462259>.
- Pradier, Pierre-Charles y Teira Serrano, David. “Frank Knight y los positivistas” en *Enfoques filosófico-metodológicos en economía*. Editado por González, Wenceslao, et. al. Universidad

Europea de Madrid, 2002. Edición en PDF. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://www2.uned.es/personal/dteira/docs/knight.pdf>.

- Quintela del Rio, Alejandro. *Estadística Básica Edulcorada*. 2019. Edición en PDF. acceso 10 de octubre de 2021, <https://bookdown.org/aquintela/EBE/EBE.pdf>.
- Ríos, Alejandra, et. al. “Accountability: aproximación conceptual desde la filosofía política y la ciencia política”, *Colombia Internacional*, nº 82, (2014): 261-288. Acceso el 10 de octubre de 2021. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5468794>.
- Saez Tajafuerce, Begonya. “Pensando, poniendo el cuerpo”. En *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Editado por Begonya Saez Tajafuerce, 89-98. Barcelona: Icaria, 2014.
- Saez Tejaferce, Begonya. “El cuerpo en diálogo o de la inclinación”. En *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. editado por Begonya Saez Tajafuerce , 7-16. Barcelona: Icaria, 2014.
- Sen, Amartya. “Sobre conceptos y medidas de pobreza”. *Revista Comercio Exterior*, vol. 42, nº 4, 1992, 1-17. Acceso el 20 de octubre de 2021, <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/sobre-conceptos-y-medidas-de-pobreza.pdf>.
- Sztultwark, Diego. “Resistencia”. *Lobo Suelto*. Acceso 10 de octubre de 2021. <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/05/resistencia-diego-sztulwark.html>.
- Torras Francés, Mery y Gama Leyva, Michelle. “Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero (itinerario de resonancias)”, en *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Editado por Begonya Saez Tajafuerce , 99-120. Barcelona: Icaria, 2014.
- Urquijo, Martín. “El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcance y límites”. Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2010. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9862/urquijo.pdf.txt;jsessionid=028FCAA28534690DC85538DCEB09905.tdx2?sequence=2>.
- Yunus, Muhammad. “Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz de 2006”. Pronunciado en la ciudad de Oslo 10 de diciembre de 2016. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://ecosinfronteras.files.wordpress.com/2011/03/discurso-del-premio-nobel-de-la-paz.pdf>.

INFORMES Y COMUNICACIONES GUBERNAMENTALES

- Annan, Kofi. “Mensaje del Secretario General: Lanzamiento del Año Internacional del Microcrédito”. *División de Noticias y Medios de Información del Departamento de Información Pública de Naciones Unidas*. 18 de noviembre de 2004. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.un.org/es/events/pastevents/microcredit/sgmessage.html>.
- Banco Mundial, “Informe sobre el Desarrollo Mundial 1990. La Pobreza, 13”. Washington: Banco Mundial, 1990.
- Banco Mundial. “Informe Sobre el Desarrollo Mundial: 2000/2001. Lucha Contra la Pobreza”. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2001.
- CELADE-CEPAL. “Vulnerabilidad Sociodemográfica: viejos y nuevos riesgos para comunidades, hogares y personas”. Naciones Unidas: CEPAL-ECLAC, 2002. Acceso el 10 de octubre de 2021. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/13051/S2002632_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Kaztman, Rubén y Filgueira, Carlos (CEPAL). “Marco conceptual sobre activos, vulnerabilidad y estructura de oportunidades”. Uruguay: CEPAL, 1999.
- N. U. “Informe del Secretario General de las Naciones Unidas. Función del microcrédito en la erradicación de la pobreza. Observancia del Primer Decenio de las Naciones Unidas para la Erradicación de la Pobreza (1997-2006)”. 10 de agosto de 1998, acceso 10 de octubre de 2021. <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/53/223>.
- N. U. “Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de diciembre de 2004 59/246: La función del microcrédito y la microfinanciación en la erradicación de la pobreza”. 2005. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2005/3755.pdf>.
- N. U. “Resolución aprobada por la Asamblea General 52/194. Función del microcrédito en la erradicación de la pobreza) la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1998”. 18 de febrero de 1998. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:-m8GPUKsCmIJ:https://undocs.org/pdf%3Fsymbol%3Des/A/RES/52/194+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>.
- N.U. DESA. “Informe Sobre La Situación Social En El Mundo 2003: Vulnerabilidad Social Fuentes y Desafíos. Resolución aprobada por la Asamblea General 58/221. Programa de Acción para el Año Internacional del Microcrédito (2005, 2004)” (Nueva York: Naciones Unidas, 2003). Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.un.org/es/events/pastevents/microcredit/docs.html>.
- N.U. Estrategia Internacional para la Reducción de Desastres. “Directrices para la Prevención de los Desastres Naturales, la Preparación para Casos de Desastre y la Mitigación de sus Efectos”. Yokohama: 1994. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://eird.org/fulltext/Yokohama-strategy/YokohamaEspa%F1ol.pdf>.
- Pizarro, Roberto (CEPAL). “La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina”. Santiago de Chile: CEPAL. División de Estadística y Proyecciones Económicas. Impreso en Naciones Unidas. 2001.
- PNUD. “Informe sobre Desarrollo Humano 1990”. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990. Acceso el 10 de octubre de 2021. http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1990_es_completo_nostats.pdf.
- PNUD. “Informe sobre Desarrollo Humano 1994: Nuevas dimensiones de la seguridad humana”. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Acceso el 10 de octubre de 2021. http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1994_es_completo_nostats.pdf.

REGISTROS AUDIOVISUALES

- *Blanco en blanco*. Dirigido por Théo Court. Chile: 2019. Película. DVD.
- *Calafate. Zoológicos humanos*. Dirigido por Hanz Mülchi. Chile: 2010. Documental. DVD.
- Deleuze, Gilles y Parnet Clarise. “El abecedario de Gilles Deleuze”. *Televisión Francesa*. 1988. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=sQX6VhU4nKI>.
- *El botón de nácar*. Dirigido por Patricio Guzmán. Chile: 2015. Documental. DVD.
- *Withe Noise*. Dirigido por Antoin d'Agatha. Francia: 2019. Documental. DVD.

NOTICIAS

- “Iran: “este es un virus democrático” dice el viceministro de salud diagnosticado por coronavirus”, *Ruptly*. 25 de febrero de 2020. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://ruptly.tv/es/videos/20200225-069>.
- “It’s Mutilation: The Police in Chile Are Blinding Protesters”. *The New York Times*. 11 de noviembre de 2019. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.worldpressphoto.org/collection/storytelling/2020/39747/Police-in-Chile-Blinding-Protestors-OVY-nominee>.
- “Las deudas conducen al suicidio a más de 300.000 campesina/os en India entre 1995 y 2015”. *Femenino Rural*. 8 de agosto de 2017. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.femeninorural.com/?p=558>.
- “Para evitar daños oculares por balines: Realizan campañas para regalar antiparras en las marchas”. *24 horas.cl*. 12 de noviembre de 2019. Acceso 10 de octubre de 2021. https://www.24horas.cl/tendencias/redessociales/para-evitar-danos-oculares-por-balines-realizan-campanas-para-regalar-antiparras-en-las-marchas-3720696_
- Délano, Manuel. “Pinochet exige el olvido de muertes y torturas para que haya reconciliación en Chile”, *El País*, 15 de septiembre de 1995. Acceso 10 de octubre de 2021. https://elpais.com/diario/1995/09/15/internacional/811116011_850215.html.
- Fuentes, Cristian. “Los candados a la democracia de la Constitución de 1980”. *Universidad de Chile Noticias*. 14 de noviembre de 2019. Acceso 10 de octubre de 2021. <https://www.uchile.cl/noticias/159199/los-candados-a-la-democracia-de-la-constitucion-de-1980>.