

Vulnerabilitat, cura i educació

Asun Pié Balaguer*

Resum

L'article parteix del supòsit que existeix un error filosòfic i històric en la percepció que l'ésser humà s'ha construït sobre si mateix que ha exaltat els ideals d'autosuficiència i independència. En aquesta direcció es recupera una reflexió sobre la vulnerabilitat humana, la seva ocultació, silencis i marginalitzacions per tal de comprendre la necessitat d'un retorn a la consciència de vulnerabilitat. La promoció de la centralitat de la vulnerabilitat primària exigeix la democratització de la cura, un treball polític del dolor i el cos, així com una modificació de les pràctiques educatives que eviti l'apologia de l'autosuficiència i situï la vulnerabilitat primària com a bé comú.

Paraules clau

filosofia de l'educació, teoria de l'educació, vulnerabilitat comuna, vulnerabilitat problemàtica, cura

Recepció de l'original: 5 de juny de 2014

Acceptació de l'article: 28 de juliol de 2014

Introducció

«Fins ara hom tampoc no ha dubtat ni vacil·lat ni poc ni molt a assignar a allò que és bo un valor superior en relació amb allò que és pervers, un valor superior en el sentit de foment, d'utilitat, de prosperitat pel que fa a l'home en general (incloent el futur de l'home). Què passaria si la veritat fos la contrària? Què passaria si en allò que és bo hi hagués també un símptoma d'endarreriment i a la vegada un perill, una seducció, un verí, un narcòtic, mitjançant el qual el present visqués en certa manera a costa del futur?»
Nietzsche, 1887, p. 38-39

El present article està en continuïtat amb el treball postdoctoral *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia* (Pié, 2014), en el qual a partir d'una anàlisi hermenèutica de l'evolució i situació de les persones amb discapacitat, s'accepta el supòsit de vulnerabilitat negada com a realitat quasi ontològica de l'ésser humà. Aquesta és, doncs, la nostra posició d'inici. La hipòtesi és que existeix un error filosòfic i històric fonamental en la percepció que l'ésser humà s'ha construït sobre si mateix i la mal anomenada discapacitat (i especialment les reaccions socials que aquesta suscita) posa en evidència. En aquesta direcció, per tant, s'apela a

(*) Doctora en Pedagogia i educadora social. Actualment és professora dels Estudis de Psicologia i Ciències de l'Educació de la Universitat Oberta de Catalunya. La seva trajectòria de recerca se centra en l'estudi dels tipus de participació ciutadana en matèria de polítiques de dependència, els moviments socials emergents i les noves formes d'inclusió social de la diversitat funcional (discapacitat) especialment en el marc de la pedagogia social. Els seus treballs s'han articulats al voltant dels Estudis de la discapacitat, específicament intersectorials entre feminisme i *Disability Studies*, en les temàtiques de gènere, identitat política i biopolítica. És membre del LES (Laboratori d'Educació Social) de la Universitat Oberta de Catalunya. El seu darrer llibre porta per títol *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativas para la interdependencia* (2014). Adreça electrònica: apieb@uoc.edu

una recuperació d'allò que és més humà de l'humà, sense que això suposi una recerca de fonament últim sinó, més aviat, l'afirmació d'una historicitat, corporalitat humanes i encontre ètic amb l'altre.

Revisar el valor social de la vulnerabilitat permet construir aliances humanes amb un altre fonament. Ara bé, el tipus d'aproximació que s'ha de produir exigeix pensar aquest tema com a problema social i polític. L'article recupera, per tant, una reflexió al voltant de la negació de la vulnerabilitat, els seus silencis i marginalitzacions, en la línia de seguir gratant sobre aquella hipòtesi anunciada. I més enllà d'aquesta, pensa opcions, respostes i arguments que permeten construir l'educació de manera més incardinada amb la cura.

En tota la tesi entren en joc els supòsits butlerians de constitució subjectiva. És a dir, la noció de subjecte com a quelcom inestable, precari, incomplet en el que l'auto-suficiència del jo és insostenible. Aquest és, doncs, el principal motiu que ens impel·leix a haver de parlar de vulnerabilitat: no podem existir sense ser interpel·lats per un altre. Som, per necessitat, éssers exposats als altres en la nostra vulnerabilitat. I aquesta exposició constitueix la nostra singularitat, no pot eliminar-se a voluntat, és un tret de la nostra corporeïtat i de la nostra vida (Butler, 2009). I a la vegada no podem deixar d'interpel·lar l'altre des de la nostra pròpia vulnerabilitat, en el seu sentit més Levinasià. Serà aquest impacte el que ens permetrà, doncs, pensar en la politització del dolor i la vulnerabilitat. Butler, seguint a Cavarero, ens dirà que som éssers exposats els uns als altres i que, justament, la nostra situació política consisteix a aprendre la millor manera d'emprar aquesta constant i necessària exposició.

Per tant, en primer lloc, es proposa una revisió de la definició de subjecte autònom i autosuficient edificat especialment en la modernitat. En segon lloc, es revisen les obertures semàntiques i epistemològiques de les teories sobre la cura per establir aquest gir i, en darrera instància, es pensa la vulnerabilitat i la cura com a procomuns del cos i, en conseqüència, com a bens de la humanitat.

La vulnerabilitat: un assumpte humà

L'ésser humà és un ser limitat per naturalesa, és un ésser de necessitat, incapaç de subsistir per si mateix. En una societat que ha amagat sistemàticament aquesta realitat i que ha convertit la dependència en un factor d'indignitat, la fragilitat apareix com una provocació en el sentit que aquella constitueix una crida a l'altre però també perquè promou un altre paradigma antropològic (Châtel, 2011). Aquest gir de paradigma està relacionat amb una nova definició de subjecte i amb l'assumpció explícita de tot el que fa sostenible la vida. A saber: la cura i la interdependència personal.

Existeixen diferents aproximacions a la noció de vulnerabilitat. En primer lloc, sembla ser que la vulnerabilitat és sinònim o pot ser bescanviable per víctima (Agra, 2013). Ser vulnerable aquí està relacionat amb la possibilitat de ser colpejat, ferit, danyat físicament o moralment. Segons Cavarero la condició de vulnerabilitat pot suposar dues qüestions: la ferida i la cura (Cavarero, 2009). Existeix una tensió entre ambdues però el més rellevant és que vulnerables ho som sempre i ferits només en ocasions. «Lo que se subraya es la tensión de la alternativa que constituye el núcleo de la ontología relacional, es ésta la que decide el sentido. La ontología relacional se contrapone a la ontolo-

gía de la desvinculación» (Agra, 2013, p. 54). Segons l'autora, això ho veiem clarament en la infància. El nen/a és vulnerable, no pot defensar-se i està en una situació de radical desigualtat. I aquest ésser vulnerable de la infància no depèn de les circumstàncies sinó que és una condició de la pròpia infància. Aquesta és la manera com ingresseu en el món. D'aquesta qüestió importa assenyalar la necessitat de relació de l'infant. En aquesta escena el nen/a no només és el que pot ser danyat sinó també aquell que pot ser cuidat. Per això, «la escena natal contrasta y se opone a la ontología individualista, haciendo especial hincapié en la ontología de la desvinculación de Hobbes¹, por cuanto rechaza la dependencia y la relación en aras de mantener la imagen de un sujeto autónomo, soberano, racional; contra, pues la ilusión de un yo autosuficiente, omnipotente y sus perversos efectos políticos» (Agra, 2013, p. 56). Podem dir que centrar l'atenció en la cara *danyable* és fruit de l'omnipotència (i en certa manera de la preponderància de l'ètica de la justícia tradicional, o més aviat, de l'absència de l'ètica de la cura). De la mateixa manera ho és fer apologia de l'autosuficiència i autonomia enteses en termes absoluts. Cavarero indaga en les diferents circumstàncies que amplien allò *danyable* (violència, horror, tortura...), explorant la inhumanitat, el crim ontològic de la singularitat humana i defensant la necessitat de resposta del costat de la cura (Cavarero, 2009). Allò que hi ha al darrera d'aquestes qüestions és el gest de pensar la humanitat no en termes de violència sinó en la capacitat de tenir cura, de cuidar. Això és, allò que ens concerneix com a humans no és la nostra capacitat de violència, ans al contrari, la possibilitat de superar-la. S'obre aquí la tesi plantejada per Butler en la qual la vulnerabilitat és una condició humana que disposa per la relació social. En paraules de Cavarero «en este contexto relacional reconocernos vulnerables significa recuperar una responsabilidad colectiva por las vidas de los otros» (Cavarero, 2009, p. 45). Això es tradueix en haver de revisar la concepció de la cura i el lloc perifèric que ocupa en l'organització social. S'introdueix per tant una necessària modificació de les nocions filosòfiques de subjecte autònom i sobirà² que, de manera recurrent, ha desembocat en violència.

-
- (1) L'ontologia de la desvinculació ha fonamentat la noció de contracte social i les teories contractualistes de justícia social. Així, des de la filosofia política liberal es planteja que els principis polítics bàsics són el resultat de l'hipotètic contracte social hobbsià (Nussbaum, 2006, p. 30). Aquest acord està relacionat amb dues qüestions fonamentals: en primer lloc amb la situació de partida establerta per a aquest contracte en igualtat de condicions i llibertat (la qual cosa ha obviat situacions de desigualtat i manca de llibertat). La segona amb la cessió de poder delegar a instàncies supraindividuals (la qual cosa inclou molts riscos). Ambdues qüestions cal interrogar-les a partir de Nussbaum (2006) i Marion (2000). La primera pensa aquella situació ideal d'igualtat i llibertat de partida com un fi de la justícia social i no com a requeriment de partida. Una societat serà justa en la mesura que permeti als seus ciutadans desenvolupar al màxim una sèrie de capacitats. Pel que fa a Marion, soluciona en part la qüestió de la cessió del poder al dir-nos que la justícia no té a veure únicament amb la redistribució de riquesa sinó amb la participació política de la ciutadania. És a dir, inclou una idea de democràcia més radical que possibilita superar situacions de desigualtat estructural i dominació de les classes subalternes.
- (2) Butler (2006) afirma que el subjecte autosuficient cerca reconstituir-se en una idea de totalitat o de completud però això només és possible al preu de negar la pròpia vulnerabilitat. Si no s'admet la dependència i la relació és lògic que aquelles es rebutgin frontalment de diferents maneres. L'estat vulnerable i inermes constatat en la infància és el que porta l'autora a afirmar que el jo no està tancat sinó exposat i obert permanentment, motiu pel qual el gir de recerca ontològica implícit en aquestes qüestions és impossible de clausurar. Per tant, més que a una nova ontologia humana ens referim a una obertura indefinida d'aquella. Qüestió aquesta que, com es dedueix, interpel·la a l'educació cap a una posició ètica.

El poder de la vulnerabilitat

La vulnerabilitat resulta ser quelcom que col·loca el subjecte en un lloc de desarmament, a l'hora que el desarma (Butler, 2006). En quin sentit col·loca el subjecte en un lloc de desarmament? Butler respon:

Cuando pensamos en lo que somos y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no sólo quedaron asimilados al límite que me contiene (uno de los sentidos de "incorporar") sino que también rondan el modo en el que periódicamente, por así decirlo, me desintegro y me abro a un devenir ilimitado. (Butler, 2006, p. 54)

Això suposa acceptar que el cos no es posseeix en la seva totalitat sinó que es construeix en part socialment i, per tant, que ens construïm a partir de l'establiment de certa interdependència. I en quin sentit la vulnerabilitat desarma l'altre? Allò que ens col·loca en el lloc de la vulnerabilitat ens desarma en tant som éssers fràgils i precaris, sense límits estables, connectats amb el seu entorn i, per tant, *danyables*. Però justament aquest lloc de vulnerabilitat suposa una crida a l'ajuda (explícita o implícita) que empeny el subjecte a sortir de si mateix, sol·licitant una atenció afectuosa, tendre, preocupada... És aquest efecte de la crida que resulta en desarmament. Reconèixer la fragilitat de l'altre suposa haver de reconèixer també el comú primordial del que és humà (en la vulnerabilitat). És a dir, aquesta sol·licitud de tendresa, aquesta sensibilitat, aquesta capacitat d'entendre i deixar-se tocar per l'altre és lloc de desarmament i, per tant, l'ocasió que quelcom de la humanitat es produeixi. És això el que ens fa humans i en aquest punt és pertinent recuperar la noció de rostre introduïda per Lévinas (1991). L'autor ens parla de la interpel·lació moral de l'ésser humà a partir de l'encontre amb el rostre de l'altre, el moment en el qual es constitueix una demanda moral que aquí des-codifiquem en forma d'exercici de cura de l'altre. L'autor ens diu:

El abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago, (Lévinas, 1991, p. 79-80)

El rostre de Lévinas és per a Butler allò per a la qual cosa no hi ha paraules que puguin funcionar, així com l'extrema precarietat de l'altre. El que resulta rellevant i connecta amb les dues respostes davant la vulnerabilitat assenyalades per Cavarero (ferida o cura) és la sentència de Lévinas sobre el que suposa el rostre de l'altre en la seva precarietat. Això és, la temptació de matar, però també una apel·lació a la pau (no mataràs!) (Lévinas, 1995). Més endavant continua dient-nos que si aquest primer impuls de matar és constatable, la interdicció ètica consisteix precisament en lluitar en contra d'ell. Així doncs, fer apologia de la vulnerabilitat primària, de l'encontre amb el rostre de l'altre, situant la cura en el centre del llaç social i abordant aquella ambivalència³ és el que permet reconfigurar les mateixes relacions humanes.

(3) Al respecte d'aquesta ambivalència Butler planteja els següents interrogants. «¿El rostro es humanizante en cualquier situación? Y si es humanizante sólo en ciertas circunstancias, ¿cómo se produce esta humanización? ¿No hay también una deshumanización que se efectúa en y por medio del rostro? ¿Nos enfrentamos a esos rostros en el sentido de Lévinas, o se trata de imágenes que por medio de su marco producen el paradigma de lo humano –imágenes convertidas en el instrumento cultural por medio del cual se establece el paradigma de lo humano?» (Butler, 2006, p. 179).

Vulnerabilitat comuna vs vulnerabilitat problemàtica

Però si bé hem dit que la vulnerabilitat està relacionada amb el que és *danyable* i el que cal cuidar, i que aquesta resposta cau de la banda de la relació, això no ha de portar-nos a esborrar les desiguals situacions de vulnerabilitat. Així, les teòriques de la cura (Brugère, Tronto, Le Goff, Chantal, Molinier entre d'altres), tot i que de diferents maneres, subratllen allò comú de la vulnerabilitat, però també les formes de vulnerabilitat induïdes per la dominació (Garrau, 2012). Sobre aquesta qüestió és important assenyalar que ambdues no són contradictòries i que les perspectives de la cura es preocupen per la dominació i les formes de vulnerabilitat problemàtiques que aquesta engendra. Però també situen la vulnerabilitat comuna en el centre de les seves reflexions. Tant és així que, per Tronto (2009), l'aspecte més preocupant de l'atenció⁴ és la reticència a orientar-la cap als altres. Per invertir això cal fer de la cura el centre de la vida social. Que hom es preocupi dels altres és la qualitat moral més difícil d'instaurar, entre d'altres raons perquè, per tal de poder escoltar les necessitats dels altres, cal poder escoltar les pròpies i això implica haver d'afrontar la pròpia vulnerabilitat.

Dèiem que les perspectives de la cura desplacen la vulnerabilitat cap al centre de la comprensió de l'ésser humà però sense esborrar les diferents situacions de vulnerabilitat. Aquestes últimes s'entenen com a situacions produïdes per formes insatisfactòries de cura que deriven sovint en relacions de dominació i fan obstacle per instaurar una cura positiva. És a dir, en les societats actuals, on no es garanteix suficientment la cobertura d'aquella, es predisposa a la dominació, entre d'altres raons perquè la necessitat de ser cuidats és una constant (una condició humana) que no es soluciona de forma equitativa entre tota la població. Per respondre al risc de dominació induït per la dependència, Tronto (2009) insisteix en la importància de l'atenció i receptivitat dels proveïdors de cura.

Dès le moment où ces dispositions font défaut, le risque est que la relation de care laisse place à une relation de domination, assignant au bénéficiaire du care le statut stigmatisant d'une charge essentiellement définie par ses incapacités et redoublant ainsi sa vulnérabilité fondamentale d'une vulnérabilité problématique, distincte en vertu de son étiologie. (Garrau, 2012, p. 122)

Per tant, la manca de cobertura i de reconeixement del dret a ésser cuidat (com a comú denominador lligat a la vulnerabilitat) és allò que transforma aquesta cura en instrument de dominació⁵. Per altra banda, col·locar els cuidadors com a proveïdors exclusius de cura, dificultant així que es puguin pensar com a subjectes legítims de ser cuidats, incrementa la vulnerabilitat problemàtica. És a dir, compromet la qualitat de la tasca de cuidar, de manera que és important reconèixer i respondre a les seves pròpies necessitats. El camí per a subvertir la vulnerabilitat problemàtica és tornar a col·locar en el centre la vulnerabilitat primària. Per a Tronto, una societat que reconegui la vulnerabilitat comuna dels éssers humans i la necessitat universal de ser cuidat, pot eliminar o disminuir la dominació i, en conseqüència, la vulnerabilitat problemàtica. El reconeixement

(4) Primer requeriment o fase de la cura. Vegeu nota a peu de pàgina núm. 7.

(5) En el context neoliberal, això es tradueix en la transformació de la cura en mercaderia o en paraules de Brugère «la construction néolibérale passe par un primat du 'prendre soin' de soi-même largement maquillé par un néoconservatisme soucieux d'élargir le domaine de la responsabilité individuelle contre tout projet collectif qui réintroduirait de la solidarité, de l'entraide ou de la gratuité dans le lien social» (Brugère, 2012, p. 138).

ment de la vulnerabilitat primària no implica simplement respondre a les necessitats específiques, requereix també abordar la transformació dels contextos que obstaculitzen la percepció de la vulnerabilitat comuna i les relacions que obvien les necessitats humanes. En certa manera, abordar només la vulnerabilitat problemàtica o reduir tota vulnerabilitat humana a aquella té per funció continuar negant i velant la vulnerabilitat comuna.

Com pensar, doncs, en afirmar i tractar la vulnerabilitat primària? En primer lloc, ens sembla pertinent fer-ho democratitzant la cura i integrant-la a la teoria democràtica. Les relacions de cura no són igualitàries. Històricament, les teories de la democràcia i les pràctiques democràtiques solucionen el problema exclouent de la ciutadania les persones en situació de dependència. Deixant la cura darrera el mur aixecat per la distinció moderna entre vida privada i vida pública, les societats democràtiques continuen practicant certes formes d'exclusió. En aquest sentit, la inclusió de la cura constitueix una veritable frontera a superar per la teoria democràtica. Aquesta és la tesi de Tronto (2009). Així doncs, reduir la cura a un servei o a una comoditat nega la seva centralitat en l'experiència humana, genera dominació i, en conseqüència, vulnerabilitat problemàtica. Aquesta reducció introdueix una demarcació entre els ciutadans en sentit ple i els necessitats (desqualificats socialment). I això sembla autoritzar a tractar els treballadors de la cura com si no tinguessin competències específiques, sent bescanviables i prescindibles. Tot plegat alimenta una devaluació econòmica i política de la cura, afavorint també la seva mercantilització. La modificació d'això només és possible, seguint l'autora, si es col·loca la cura com a valor central de les societats democràtiques. Defensar aquest punt implica, entre d'altres, ampliar la seva noció i superar la dicotomia entre beneficiaris i dispensadors.

En l'estela deixada pels treballs de Tronto⁶, la comprensió de la cura esdevé holística i no simplement diàdica. Això és, aquella s'entén en la seva forma de relacions interpersonals però també en la forma que prenen les nostres relacions amb l'entorn, amb els objectes i les institucions. D'aquesta manera, la cura designa «une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre «monde», de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible». Aquest món comprèn «nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie». (Tronto, 2009, p. 143). Aquesta manera de comprendre la cura concentra la seva dimensió processual. S'entén, per tant, com un procés integrat en el que intervenen diferents fases⁷. Cada una d'elles suposa una disposició específica de manera que no es tracta simplement de cuidar

(6) Tronto amplia la problemàtica de la cura més enllà de la teoria moral a la teoria social i política de manera que (re)problematitza les relacions entre cura i gènere amb la finalitat de qüestionar la idea segons la qual la responsabilitat de la dependència és una tasca de dones subratllant, especialment, la correlació existent entre la devaluació de la dependència, la relegació de la cura d'aquella a l'àmbit domèstic i la seva assignació a les categories socials subalternes segons gènere, classe i raça.

(7) Tronto (2009) planteja l'existència de quatre elements implicats en la cura que permeten descriure algunes dimensions de l'ètica de la cura. La primera fase és l'anomenada «se soucier de» (caring about) que suposa fer atenció a les necessitats de cura, adonar-se'n. La segona és «prendre en charge» (taking care of), que implica assumir la responsabilitat de la cura. La tercera fase correspon al moment de «prendre soin» (caring-giving), moment en el qual es posa en joc el treball efectiu que es necessita realitzar per a donar resposta a les necessitats detectades. La quarta i darrera fase és la recepció de la cura (réception du soin/care-receiving) en la que es verifica l'adequació de la cura a les necessitats del subjecte.

prenent a càrrec. Pensar la cura com un procés social complex, permet visibilitzar la centralitat social d'aquestes pràctiques i allunyar-se d'una simple visió interpersonal. Des d'aquí no es circumscriu a qüestions de dependència (en el sentit clàssic) sinó que abraça una gamma àmplia de relacions complexes relacionades amb diversitat d'actors. Així, per Le Goff, aquesta definició permet integrar en el camp de la cura activitats diferents com el *maternatge*, la cura preventiva o curativa de cossos i subjectivitats, les activitats educatives i el conjunt de serveis, el treball social, però també l'urbanisme o l'ecologia (Le Goff, 2012). Podem dir que la visió de procés de la cura, amb les seves fases corresponents, permet interrogar-se en quina mesura l'estat i les institucions responen a les necessitats dels grups. Aquesta manera crítica de comprendre la cura obre una possible avaluació de la configuració institucional però especialment permet (re)conceptualitzar també totes les institucions democràtiques en el seu conjunt. És en aquest sentit que s'entén la cura com a clau de canvi social.

Política del dolor

Tornant a la pregunta sobre com afirmar i tractar la vulnerabilitat primària, trobem que és essencial visibilitzar el que fa sostenible la vida, així com allò que forma part de la nostra contingència i situació (el cos, el dolor, la discapacitat, el sofriment). Això és, no esborrar de l'arena pública els indicadors i símptomes d'humanitat més incontestables. Derrocar, doncs, aquell mur de la modernitat que ha separat la vida pública de la vida privada per ampliar l'esfera pública de la cura, fent motiu d'honra allò que fins ara ha estat una cosa vergonyant.

Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable? (Butler, 2006, p. 16-17).

Sabem que circumscriure la vulnerabilitat i la seva cura a l'esfera privada està relacionat amb les relacions de poder jeràrquiques i l'estratificació de la cura, perpetuant la invisibilitat d'allò que fa sostenible la vida. I això és així perquè reconèixer-se com a ésser vulnerable i, per tant, necessitat de cura, suposa (ho hem vist) reconèixer-se també com a potencialment *danyable*. Separar-se d'això ha suposat assignar la vulnerabilitat a col·lectius subalterns sense valor social. Aquest exercici s'ha aconseguit limitant l'esfera pública a determinades qüestions i temàtiques. Així, aquesta està constituïda tant per allò que no pot ser dit i que no pot ésser mostrat com pel que, efectivament, pot dir-se i mostrar-se. Això significa que «los límites de lo decible, los límites de lo que puede aparecer, circunscriben el campo en el que funciona el discurso político y en el que ciertos tipos de sujetos aparecen como actores viables» (Butler, 2006, p. 19). Allò que és narrable dins l'espai públic dóna cert accés a l'àmbit simbòlic del cos. I aquest pot canviar l'estratificació del valor de les vides que són més cos que discurs. Presentar-se com a vulnerable suposa forçar el propi reconeixement com a subjecte. Però aquesta narració (parlada o mostrada perquè no tot es pot dir) s'ha de produir en primera persona ja que parlar en boca d'altres ha suposat sovint una deshistorització de les biografies, una deshumanització o criminalització i, en conseqüència, un allunyament de la qüestió de l'ésser vulnerable i una impossibilitat de ser reconegut com a humà. Un allunyament, en definitiva, del rostre de l'altre de Lévinas. Així, si alguns cossos no es reconeixen com a cossos danyats, violentats o agredits és amb la finalitat d'esborrar la

mateixa agressió (produïda pel discurs hegemònic). No hi ha cap mal perquè es tracta de vides ja negades o amb menys valor. Aquests actes, en paraules de Butler, són actes de desrealització de l'altre. Però l'altre sempre intenta escapar-se d'aquest lloc, motiu pel qual aquests actes de desrealització (per devaluació explícita de les vides o per omissió) es repeteixen incessantment. Així, fer públic un dolor suposa forçar el seu reconeixement social. I si es reconeix un mal, es reconeix un subjecte i per tant es produeix subjectivitat. Gest, doncs, de resistència davant els actes de desrealització que el sistema produeix contra determinats col·lectius. La politització del dolor obre la seva dimensió simbòlica i això resulta encara més important en la mesura que la deshumanització d'alguns col·lectius es produeix, justament, en el límit de la vida discursiva. Límits establerts per mitjà de prohibicions i repressions, però també per una limitació d'allò que es pot dir o pensar. Així doncs, treballar la dimensió simbòlica del dolor suposa obrir una escletxa que permet multiplicar els sentits d'allò que ens succeeix. I la multiplicació de sentits, fixem-nos, és un acte de democràcia radical.

El dolor com a disparador

Com fer, doncs, política del dolor? Per contestar aquesta pregunta seguiré l'estela del darrer treball «L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia social del segle XXI» (Pié, 2013). En aquest article es plantejava l'exercici polític d'Audre Lorde⁸ en la seva trajectòria i, especialment, en l'enfrontament del càncer de pit que va haver d'entomar i com va fer nova semàntica d'aquell i política del nou cos. En síntesi, la qüestió és pensar un exercici de recreació de subjectivitat, recuperant el propi discurs silenciats per les estructures de poder hegemòniques. Aquest és un discurs que nia en l'interior dels individus i que cal fer emergir per construir significats propis sobre el que ens succeeix. Produeix noves instàncies subjectives i amplia el registre simbòlic de cossos marcats per la seva diferència. En aquest procés veiem, en primer lloc, una apropiació de la subalternitat, és a dir, un desplaçament de l'estigma de l'ocultació i la vergonya cap a la visibilització i l'orgull. I això implica haver de reconèixer la veu de l'amo interioritzada i, en conseqüència, prendre consciència dels esquemes d'autodiscriminació. En el cas d'Audre Lorde això es traduïa en l'inici d'una travessia cap a la veritat d'ella mateixa, però no de forma aïllada, sinó en diàleg amb l'entorn i, per tant, de manera compartida. Aquí s'entén el silenci com una analogia de mort en vida, per això el dolor era sinònim de vida. En aquesta direcció, el dolor del càncer de pit serà el que permetrà a Audre Lorde entendre que no la salvarà el silenci, sinó, justament, el

(8) Audre Lorde (18.02.1934-17.11.1992) nascuda a Nova York, fou escriptora, feminista i activista. Segons ella mateixa: guerrera poeta feminista, negra i lesbiana. Aquest lloc de radical subalternitat la converteix en una referent en matèria de doble i triple discriminació (per raó de raça, sexe i orientació sexual). Al llarg de la seva trajectòria fa política amb el cos, repensant-se i revisant el lloc social que ocupa com a negra i lesbiana. Els seus textos són imprescindibles per comprendre l'abast d'una política encarnada i ofereix claus de resistència a la subalternitat. Les seves obres principals són: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, New York: The Crossing Press, 1984 (Traduït al castellà com *La hermana y la extranjera*. Madrid: Horas y horas, 2003); *Zami: A New Spelling of My Name*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1982 (Traduït al castellà com *Zami. Una biomitografía: una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas, 2009). *The Cancer Journals: Special Edition*. San Francisco: Aunt lute books, així com nombrosos llibres de poesia, cap d'ells traduït al castellà.

fet de poder compartir-ho (Pié, 2013, p. 123-124). Així doncs, transforma el silenci en llenguatge i acció. Un cop s'ha acceptat l'existència real de la nostra finitud (vulnerabilitat, fragilitat) s'amplifica el poder sobre un mateix.

Quan hom travessa la discriminació, el dany, el rebuig, l'hostilitat, i es fa càrrec de la part més dolorosa, resulta que en surt amb una força renovada i poderosa. El càncer de pit serveix a Lorde per descobrir una porta d'accés al propi poder i coneixement. I són el dolor, l'angoixa i la consciència de mortalitat el que ho possibilita. (Pié, 2013, p. 126)

L'aprenentatge del procés de Lorde el trobem en la comprensió de la dualització semàntica que existeix en relació al dolor. És a dir, pels grups subalterns aquell queda circumscrit com a senyal de vergonya i deshonra, pel grup hegemònic, la marca del dolor en el cos, funciona com a significant d'honor (ferides de guerra).

El dolor està relacionat amb el que és més essencial de l'ésser humà. «(...) el sufrimiento es siempre humano aunque también conozcan el dolor los animales; tal vez, porque el dolor manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera» (Le Breton, 1999, p. 92). El camí prohibit per als grups subalterns és el camí del cos com a *Leib*, és a dir el d'un *cos-subjecte-intencional* (Merleau-Ponty, 1979). Per tant, es tracta de pensar el propi cos i el dolor més enllà del que és pròpiament físic (*Körper*), entès com a essencialment subjectiu. És a dir, diem que no hi ha espai subjectiu per pensar i narrar la pròpia malaltia, dolor o vulnerabilitat i que per tant, justament, es tracta d'activar aquest nou espai simbòlic. I això té a veure amb practicar una altra gestió de la contingència lligada a la vida, obrir espais socials i ampliar el que pot ser dit i pensat en l'arena pública.

Sobre la narrativitat del dolor cal tenir present que aquest no està tancat sobre si mateix sinó que, en part, es construeix socialment i es dona en una doble direcció. Es rep o se sent i produeix uns efectes, canvis, significats sobre els altres (recordem aquí de nou la interpel·lació moral produïda pel rostre de l'altre de Lévinas). És a dir, el dolor apareix i produeix, és fet i productor de fets. Així doncs, quins efectes produeix el dolor exterioritzat o desocultat? Com es relaciona el dolor amb la materialitat dels cossos dins i fora del dolor? (Pié, 2013, p. 131). El fet de visibilitzar el dolor, tot dotant-lo d'una nova semàntica, transgredeix l'isolament i el mateix estranyament que provoca en un mateix. Per tant té un impacte que pot ser utilitzat políticament. Dèiem més amunt que col·locar el dolor en l'esfera pública força el seu reconeixement i que reconèixer el dolor d'altre suposa atorgar-li l'estatut de subjecte.

El reconeixement del dolor permet confrontar l'ésser humà amb aquella vulnerabilitat primària negada especialment en la nostra modernitat. «Fer política del cos i especialment del dolor subverteix aquesta lògica ancestral de negació i, en conseqüència, problematitza l'apologia d'alguns valors centrals en educació, tot qüestionant-ne la presumpta bondat» (Pié, 2013, p. 134). És pertinent assenyalar aquí la cita d'entrada de Nietzsche i la crítica de les teòriques de la cura a les nocions d'independència i autonomia. I, en conseqüència, interpel·lar l'educació en la seva posició de defensa acèrrima del valor de l'autosuficiència.

L'entrada vetada a l'univers simbòlic del dolor suposa una impossibilitat per a poder apoderar-se del cos i la seva experiència. I aquest no és un tema menor perquè no tenim un cos sinó que som cos i, en conseqüència, reescriure'l té a veure amb inventar

altres maneres de ser en el món, més enllà del mandat social d'haver de ser una persona subalterna. Recordem aquí que, per a Merleau-Ponty (1979), el cos és l'àmbit més important de l'experiència humana i, per tant, de la comprensió del món. Vol dir això que una determinada imatge del propi cos condiciona irremeiablement una determinada comprensió del món i situació del cos en aquest món. Per tant, en allò que concerneix a l'educació cal comprendre la importància de les narratives d'afflicció, del dolor, de la malaltia, com a potencials activadores de significats (intra i intersubjectius) així també com a espais de problematització de les pràctiques socials que canalitzen els camins d'expressió o ocultació de la vulnerabilitat primària (Pié, 2013, p. 135). Allò que veritablement es nega des de la veu de l'amo és la narrativa sobre el mateix dolor, de manera que aquest fet ens indica la importància d'efectuar un gest d'afirmació política a través d'aquestes narratives. Narrar, anomenar, visibilitzar són els exercicis que permeten convertir un acte íntim en problema polític. I això altera la pròpia percepció del dolor. En el cas de Lorde, vam observar dues qüestions importants: en primer lloc, la ruptura amb la construcció social del dolor relacionada amb els arquetips de la cultura i, en segon lloc, la construcció de significat i subjectivitat a partir del dolor. Dos eixos de potencial treball pedagògic que, en la seva aprehensió, suposaria haver de (re)pensar un volum de pràctiques educatives més que considerable.

Vulnerabilitat, cura i altres formes d'organització social

Pensar en el reconeixement de la vulnerabilitat primària, així com en el treball simbòlic sobre el dolor, implica haver de desplaçar l'atenció dels individus cap a l'entorn. En termes pedagògics això pren la forma d'activació de dispositius de subjectivitat. Això suposa, haver de pensar el subjecte com a camí d'anada i vinguda del nosaltres, amb límits entre l'un i l'altre difusos i dinàmics circumscrits en la interdependència personal. O dit d'una altra manera, en paraules de Garcés (2013) ara sabem que la incompleció no és l'índex d'una carència, ni d'una falta ni d'una promesa sinó la condició mateixa del ser. Ser és ser inacabat i, en conseqüència, ser és ser continuat per l'altre.

Com fer, doncs, una micropolítica que amplifiqui la cura sobre la vulnerabilitat? Per a Brugère (2012), desplaçar la cura cap al centre de l'organització social té a veure, justament, amb la generació d'una dimensió comunitària oposada al neoliberalisme. D'aquí que les teòriques de la cura proposin una reflexió política amb l'objectiu d'obrir contextos socials que reconeguin la importància de la cura en cadascun de nosaltres. La tasca que cal entomar, llavors, és la de pensar les formes d'organització social adequades per a fer front a les necessitats de tots els seus ciutadans, és a dir, que l'atenció de l'altre sigui un valor comú central. En aquest punt, Tronto apel·la a una aliança entre moral i política inèdita fins avui. Garrau (2012), per la seva banda, presenta un treball de concordança entre les teories de la cura i la teoria neorepublicana, trobant en aquest encontre els fonaments adequats per a centrar una organització social en la cura.

Tandis, que le libéralisme renvoie à l'idéal d'une "liberté dans le désert" aveugle à l'interdépendance des sujets, le néorépublicanisme cherche à promouvoir une "liberté dans la cité" ou une liberté sociale, qui ne peut avoir de signification et de désirabilité que pour des sujets voués à la coexistence avec autrui et dépendants de l'attitude des autres à leur égard pour le développement de leur capacité d'action et d'expression. (Garrau, 2012, p. 121)

En síntesi, l'interès de la perspectiva neorepublicana la trobem en la preocupació per la no-dominació, així com per la definició d'institucions susceptibles de fer-ho efectiu i la vida política activa de la ciutadania. I aquesta important vida pública es pensa alhora a través de virtuts cíviques, com ara l'atenció i l'escolta. En definitiva, s'apela a una democràcia qualificada de sensible que permet fer efectiu el principi de no-dominació situant la cura en el seu horitzó. Però això que podria semblar un possible retorn a la violència ètica metafísica no és així si s'accepta la provisionalitat de qualsevol postulat i si es parteix de l'altre com a situació única (el rostre levinasià) i en permanent obertura. És a dir, si s'assumeix la contextualitat, la situacionalitat i, en darrer terme, la fragilitat de la condició humana com a universal. Però més enllà de cert romanticisme comunitarista, el resultat més rellevant és pensar la cura com a base per a superar les fronteres morals⁹ i, per extensió, el camp de la vida moral i política (Tronto, 2009).

La vulnerabilitat com a procomú

Es desprèn de la temàtica treballada fins ara la importància del cos com a text polític i educatiu. L'ocultació de la vulnerabilitat té a veure, sens dubte, amb la negació d'aquell com a instància productora de significats. Així doncs, és pertinent pensar que el valor del cos i la vulnerabilitat estan en permanent perill de ser eliminats o modificats en la seva potència productora de nous significats. També la vulnerabilitat com a instància de relació i de cura positiva dels altres, del món i d'un mateix. És en aquesta sensació de perill que convé recuperar la noció de procomú en la matèria que ens ocupa. El procomú és un bé que va més enllà del mercat (la cura com a mercaderia) i especialment més que una cosa és una determinada gestió sobre aquesta cosa. Antonio Lafuente va distingir el 2007 quatre entorns del procomú, entre ells el cos¹⁰. El cos malalt, el cos gaudint, el cos feliç o que pateix no són naturalesa, ni tampoc cultura, ni una cosa ni l'altra sinó un altre entorn on contrastar el que (ens) passa. Parlem aquí del cos no com el que ens ve donat, sense més, sinó com a text simbòlic, social i contextual. Els procomuns del cos estan relacionats amb el fet que aquest mai ha tingut un propietari i que en conseqüència sempre ha estat amenaçat (esclavitud, patologització, domesticació, interessos, manipulació de les sensibilitats...). Ser amos del nostre cos és per tant quelcom que no ens ve donat sinó que està en permanent conflicte. Sobre aquesta primera qüestió cal preguntar-se com fer visibles els procomuns del cos i quins conflictes podem trobar. Desplaçar la vulnerabilitat i la cura de la perifèria al centre significa, entre d'altres, expo-

(9) Tronto adverteix que els valors socials acceptats constitueixen el context des del qual interpretem tots els arguments morals. I algunes idees funcionen com a fronteres. Específicament l'autora en situa tres: la primera estableix una separació entre moral i política. En el pensament modern aquestes dues dimensions es pensen des d'una relació instrumental, com dos dominis de la vida que convé mantenir separats, entre d'altres raons per no fer efectiu el pas de la moral a la política. La segona es refereix al punt de vista moral que afirma l'exigència que els judicis morals siguin formulats des d'un punt de vista distant i desinteressat. És a dir, la teoria moral és fruit de les exigències de la raó i no de les condicions concretes d'una societat. Aquesta versió kantiana és la que domina la teoria moral des del segle XVIII fins avui. En tercer lloc, la frontera entre vida pública i vida privada polaritza i distribueix subjectes, tasques, discursos de manera jeràrquica. Tronto assenyala que qualsevol plantejament moral que vulgui introduir canvis ha de tenir en consideració aquestes tres fronteres. S'entén, doncs, superant aquestes concepcions, de manera que s'operi una obertura entre aquestes distincions.

(10) A saber, el cos, el medi ambient, la ciutat i l'entorn digital.

sar-se i mostrar-se com a ésser corpori, caduc, sensible, fràgil. Qüestió aquesta relacionada amb el que hem anomenat fer política del dolor. Les narratives del dolor permeten mostrar no el que som en essència, sinó com es construeix el que som en les nostres diferents maneres d'exposar-nos. Són aquestes les que ens construeixen i impacten en els altres. Per tant, no actuem des de quelcom prèviament constituït sinó que és el fet d'estar col·locats *en comú* el que ens funda, de maneres diferents, incidint sobre el que és propi de cadascú. Aquí la qüestió és com pensar aquest lloc *en comú* d'una manera que no construeixi dominació o submissió. Com modificar, doncs, la manera en què ens exposem o ens posem *en comú* per tal de transformar-nos. Són aquestes maneres d'estar (o no estar) *en comú* les que construeixen la inferioritat social. En conseqüència, el significat del que ens passa (dependència, vulnerabilitat problemàtica...) pot modificar-se a partir d'altres maneres de posar el cos *en comú*. Assajant altres modalitats d'estar en aquest comú que permetin existir perquè existir és un exercici d'exposició, un esdeveniment que succeeix en el posar-se *en comú*. Aquesta comprensió de l'existència al·ludeix a un habitar (els espais i el cos) d'una manera específica, un estar en el món que produeix la geografia que habitem. Per tant, les maneres de visibilitzar-nos i narrar-nos subjectivament incideixen directament en la construcció del cos com a procomú. I això significa resistir en la fiscalització dels cossos, en la patologització, anormalització, monstrositat, inaccessibilitat i altres formes de vulnerabilitat problemàtica.

Si hom no ha volgut saber res de la vulnerabilitat primària i de la cura caldrà, com hem vist, articular maneres que situïn ambdues qüestions com a béns comuns de la humanitat. Dit d'una altra manera, com allò que ens fa humans i ens permet una perspectiva única sobre l'existència. Es tracta, doncs, d'acceptar i valorar el nostre ésser en exposició com a possibilitat de relació i com a instrument polític de transformació. La importància del cos en aquestes qüestions no suposa un retorn a la concepció diàdica de la cura sinó, justament, a la seva comprensió holística. Com a cos situat, en un context, simbòlic, travessat per la cultura i el llenguatge. Així doncs, el cos no és quelcom aïllat sinó situat, obert i en permanent canvi. Per tant, que remarquem la importància de visibilitzar els cossos no significa que es faci des d'un retorn a les concepcions clàssiques de la cura. La importància del cos i la vulnerabilitat no té a veure amb una recerca d'ontologia específica sinó justament en mostrar la impossibilitat de tancar-la. Les formes d'exposició ens construeixen i per tant signifiquen una obertura indefinida. Valoritzar la vulnerabilitat primària, posar-la *en comú*, incideix directament sobre la seva pròpia construcció subjectiva, això és, sobre la producció de la vulnerabilitat primària com a procomú o bé consubstancial a la humanitat i el món.

Lo que resulta insoportable en nuestros días es el enfrentamiento cara a cara con la limitación de la vida individual. No logramos vernos como portadores de una antorcha que hemos de entregar al relevo, no aceptamos la cadena de entramados humanos en la que vivimos, intentamos encubrir la finitud de nuestra individualidad. (Elias, 2009, p. 13)

Conclusions

Demostredes les terribles conseqüències d'una concepció hobbsiana de les relacions humanes (apologia de la violència, organització injusta de la societat, dissolució de les solidaritats humanes, fragmentació del món de la vida, desiguals situacions de poder, exclusió i marginalització de sectors cada vegada més amplis de la societat, etc.), els plantejaments que apel·len a la centralitat de la vulnerabilitat comuna i la cura perme-

ten interrogar-nos i revisar una organització social fundada en una inexistent igualtat. La vulnerabilitat té importants conseqüències morals i polítiques. A priori, desmenteix el mite de l'eterna autonomia. Suposar la igualtat dels individus deixa de costat importants dimensions de l'existència i, el que és més important, ens aboca a greus conseqüències individuals i col·lectives de soledat, exclusió, injustícia i violència. Un ordre polític que col·loca la independència i l'autonomia com a essència de la vida posa de costat una bona part de l'experiència humana i ha de dissimular (d'una manera o altra) aquesta realitat. Per exemple separant rígidament vida pública i vida privada, ocultant la mort i el sofriment, mitificant els ideals de joventut i bellesa. Així doncs, hem apel·lat a un desplaçament d'aquells ideals, revisant el concepte de vulnerabilitat, les seves implicacions i distorsions, fins a comprendre la seva cara oculta: la cura.

Hem fet èmfasi en l'ocultament i negació contemporània que ha patit el cos, la finitud, la fragilitat i la vulnerabilitat humanes situant algunes de les seves causes i conseqüències. Per bé que cal insistir en el fet que aquesta ocultació ha distorsionat el vincle amb allò que ens és comú. I és des d'aquí que la politització de la vulnerabilitat, el dolor o la realitat encarnada ens ha semblat una possible clau de canvi social, entre d'altres raons perquè saber-se vulnerable ens nua als altres d'una manera substancialment diferent.

Significa això, també, fer públic allò que fins ara ha estat tancat en l'àmbit domèstic i privat. Això és, la cura i tot el que fa sostenible la vida. Desplaçar la lògica productiva cap a la reproductiva i, en conseqüència, pensar el que és comú des de la realitat ontològica que ens concerneix com a humans: la dependència, la vulnerabilitat i, especialment, l'obertura a l'altre indefinida. En aquest sentit, hem assenyalat alguns desplaçaments, en els quals ha d'operar l'educació per tal de possibilitar aquest retorn a la contingència, la història, la biografia, el cos i el sentit del que som, sense clausurar aquest sentit.

Reconèixer-se com a subjectes receptors de cura implica haver d'acceptar la interdependència i vulnerabilitat comuna. Potser sigui pel poder transformador i polític de la vulnerabilitat que aquesta ha caigut en les nostres societats occidentals de la banda de la vergonya i la deshonra. Perpetuant la negació i l'ocultació, instrumentalitzant la cura i convertint-la en mercaderia, la gestió de la vida continua fiscalitzada especialment pels grups subalterns. Per uns, la vulnerabilitat és inexistent per efecte d'ocultació; per als altres, és signe reprovable d'inferioritat. Per tot això, reconèixer-se com a vulnerable és una provocació que promou un altre paradigma antropològic i obre qüestions precipitadament clausurades per la modernitat. Per tant, visibilitzar i portar a l'arena pública qüestions de vulnerabilitat, sofriment o cura (en el seu sentit més holístic) resulta ser un acte polític d'incalculable valor que permet la cohesió social i, en darrer terme, no obviar el fet que la cura implica conflicte.

En definitiva, allò que permet la cohesió social i el sosteniment de la vida no pertany a l'esfera privada i encara menys ha de respondre a una lògica estratificada. D'aquí se segueix la importància de polititzar la vulnerabilitat, desmentint els ideals d'independència i autonomia i, en conseqüència, acceptant el fet que no tots els humans som iguals; que ni tant sols és desitjable que així sigui. El que hem fet, doncs, no és tant una recerca ontològica sinó més aviat un exercici d'obertura que qüestiona els supòsits edificats en la modernitat sobre l'autosuficiència humana.

Referències

- Agra, M.X. (2013) «Vulnerabilidad: injusticias y cuidados», a Boladeras, M. [ed.] *Bioética: justicia y vulnerabilidad*. Barcelona, Proteus, p. 49-82.
- Brugère, F. (2012) «Quelle politique du care dans un monde néolibéral?», a Garrau, M. i Le Goff, A. *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau, p. 133-148.
- Butler, J. (2001) *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra.
- (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona, Paidós.
- (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Cavareto, A. (2009) *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona, Anthropos.
- Châtel, T. (2011) «Éthique du prendre soin: sollicitude, care, accompagnement», a Hirsch, E. (Coord.) *Traité de bioéthique*. Paris, Eres, p. 84-94.
- Elias, N. (1982) *La soledad de los moribundos*. México, Centzontle, 2009.
- Garcés, M. (2013) *Un mundo común*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Garrau, M. (2012) «Le care est-il soluble dans la non-domination?», a Garrau, M. i Le Goff, A. *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau, p. 115-132.
- Garrau, M.; Le Goff, A. (2012) *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau.
- Lafuente, A. (2007) «Los cuatro entornos del procomún». *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 77-78, p. 15-22.
- Le Breton, D. (1999) *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral.
- Le Goff, A. (2012) «Care, participation et délibération: politiques du care et politique démocratique», a Garrau, M. i Le Goff, A. *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont, Le Bord de l'eau, p. 101-114.
- Lévinas, E. (1991) *Ética e infinito*. Madrid, Visor [La balsa de la Medusa, 41].
- (1995) *Alterité et transcendance*. Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana.
- MacIntyre, A. (1999) *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós.
- Marion, I. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.
- Merleau-Ponty, M. (1979) *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Molinier, P. (2013) *Le travail du care*. Paris, La Dispute.
- Molinier, P.; Laugier, S.; Paperman, P. (2009) *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Nietzsche, F. (1887) *La genealogía de la moral*. Barcelona, Edicions 62, 2009.
- Nussbaum, M. (2006) *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, Paidós.
- Paperman, P.; Laugier, S. (2011) *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

- Pié, A. (2013) «L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia social del segle XXI». *Educació i Història*, 21, p. 115-141.
- (2014) *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*. Barcelona, UOC.
- Tronto, J. (2009) *Un monde vulnérable: pour une politique du care*. Paris, La Découverte.

Vulnerabilidad, cuidado y educación

Resumen: El artículo parte del supuesto que existe un error filosófico e histórico en la percepción que el ser humano se ha construido sobre sí mismo que ha exaltado los ideales de autosuficiencia e independencia. En esta dirección se recupera una reflexión sobre la vulnerabilidad humana, su ocultación, silencios y marginalizaciones para comprender la necesidad de un retorno a la conciencia de vulnerabilidad. La promoción de la centralidad de la vulnerabilidad primaria exige la democratización de los cuidados, un trabajo político del dolor y el cuerpo, así como una modificación de las prácticas educativas que evite la apología de la autosuficiencia situando la vulnerabilidad primaria como bien común.

Palabras clave: filosofía de la educación, teoría de la educación, vulnerabilidad común, vulnerabilidad problemática, cuidado

Vulnérabilité, soin et éducation

Résumé: Cet article part du supposé qu'il existe une erreur philosophique et historique dans la perception que l'être humain s'est construite sur lui-même qui a exalté les idéaux d'autosuffisance et d'indépendance. De ce point de vue, nous récupérons une réflexion sur la vulnérabilité humaine, son occultation, ses silences et ses marginalisations afin de comprendre la nécessité d'un retour à la conscience de la vulnérabilité. La promotion de la centralité de la vulnérabilité primaire exige la démocratisation du soin, un travail politique de la douleur et du corps, ainsi qu'une modification des pratiques éducatives qui éviterait l'apologie de l'autosuffisance et situerait la vulnérabilité primaire comme un bien commun.

Mots clés: philosophie de l'éducation, théorie de l'éducation, vulnérabilité commune, vulnérabilité problématique, soin

Vulnerability, care and education

Abstract: The paper is based on the assumption that there is a philosophical and historical error in humans' perception of themselves, which extols the ideals of self-sufficiency and independence. In this regard, the author reflects on human vulnerability, and the concealment, silence and marginalization that surround it, to understand that we need to recover an awareness of our vulnerability. To promote the fundamental importance of basic vulnerability, we must democratize care, a political task related to pain and the body, and we must alter educational practices so that they no longer defend self-sufficiency, but place basic vulnerability as a common asset.

Key words: philosophy of education, theory of education, common vulnerability, problematic vulnerability, care