

Cuerpos vulnerables. Apuntes críticos sobre vulnerabilidad, interdependencia y mediaciones políticas

Bruno MonfortUniversidad Complutense de Madrid **Jesús Aguilera**Universidad Complutense de Madrid <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.105787>

Recibido: 31/10/2025 • Aceptado: 25/01/2026

Resumen: El presente artículo ofrece una crítica de la expansión del término “vulnerabilidad” como fundamento ético-político en la literatura feminista contemporánea. Distingue entre un uso sociológico-descriptivo -exposición diferencial a condiciones materiales de existencia- y otro ontológico-universalista -condición humana compartida-, argumentando que este último deshistoriza el conflicto, moraliza la negatividad y convierte el daño y la miseria en objetos de gestión. Examina, además, su institucionalización biopolítica, causa de que los sujetos definidos como “vulnerables” se transformen en sujetos administrados y tutelados a expensas de su propia autonomía, así como su ambigüedad política, al ser susceptible de apropiación tanto por proyectos de corte progresista como por victimismos reaccionarios. Frente a las lecturas que naturalizan la interdependencia sobre la base de una vulnerabilidad universal procedente de la dimensión corporal de la vida humana, el texto propone reinscribir el cuerpo en el campo de la reproducción social y en sus mediaciones histórico-materiales, evitando tanto el fetichismo moral del cuidado como la reducción de la política a demandas de reconocimiento y protección. Concluye reivindicando una política de mediaciones y composición: no un universal pre-político -“todos somos vulnerables”-, sino una unidad construida desde experiencias situadas de explotación y desposesión, donde la negatividad se recupere como potencia emancipadora.

Palabras clave: vulnerabilidad; biopolítica; cuerpo; cuidado; negatividad.

EN Vulnerable Bodies: Critical Notes on Vulnerability, Interdependence, and Political Mediations

Abstract: The article offers a critique of the proliferation of the term “vulnerability” as an ethical-political foundation in contemporary feminist literature. It distinguishes between a sociological-descriptive use -differential exposure to material conditions of existence- and an ontological-universalist one -shared human condition- arguing that the latter dehistoricizes conflict, moralizes negativity, and turns harm and misery into objects of management. It also examines its biopolitical institutionalization, which causes subjects defined as “vulnerable” to become subjects who are administered and placed under guardianship at the expense of their own autonomy, as well as its political ambiguity, as it is susceptible to appropriation by both progressive projects and reactionary victimization narratives. In contrast to readings that naturalize interdependence on the basis of a universal vulnerability stemming from the bodily dimension of human life, the text proposes re-inscribing the body within the field of social reproduction and its historical-material mediations, avoiding both the moral fetishism of care and the reduction of politics to demands for recognition and protection. It concludes by advocating for a politics of mediations and composition: not a pre-political universal -“we are all vulnerable”- but a unity constructed from situated experiences of exploitation and dispossession, where negativity is reclaimed as an emancipatory force.

Keywords: vulnerability; biopolitics; body; care; negativity.

Sumario: Introducción. Vulnerabilidad institucionalizada, biopolítica interiorizada. La vulnerabilidad como horizonte interpretativo de nuestro tiempo. Cartografía contemporánea de una categoría. La jerga de la vulnerabilidad. Inmediatez, pseudoconcreción y mala abstracción. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Aguilera, Jesús, Monfort, Bruno (2026). Cuerpos vulnerables. Apuntes críticos sobre vulnerabilidad, interdependencia y mediaciones políticas. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.105787>

Introducción

En el pensamiento occidental, la vulnerabilidad ha tendido a asociarse con la fragilidad y el peligro y ha sido conceptualizada en términos negativos, como una situación que debía ser superada para sostener la figura de un sujeto autónomo. Aquel designado “vulnerable” solía aparecer como víctima potencial, despojado de agencia y en posición de desventaja. Por ello, durante siglos, las sociedades modernas europeas han exaltado el ideal de autosuficiencia y fortaleza individual, tratando de desvincular la vulnerabilidad del ideal del sujeto/agente racional. El vulnerable era, siempre, el Otro: el anciano, el enfermo, el pobre, la mujer, el niño; es decir, todos aquellos individuos o grupos humanos considerados inherentemente “débiles”, mientras que el sujeto trascendental se comprendía a sí mismo como sustancia sin cuerpo, esto es, una *res cogitans* cuya dimensión corporal era evacuada en un proceso de abstracción. Tales ilusiones de invulnerabilidad pudieron sostenerse apoyándose en los preceptos del pensamiento moderno: independencia, autosuficiencia, trascendencia e individualismo.

No obstante, si bien es cierto que estos ideales echaron raíces profundas, en la literatura contemporánea, como ha señalado Camilo Sembler (2019), la vulnerabilidad ha cobrado un amplio protagonismo asociándose principalmente a dos significados diferentes. Por un lado, existe un uso *sociológico* o *descriptivo* de la categoría: la vulnerabilidad describe “la situación de individuos o grupos que –como consecuencia de sus específicas condiciones socioeconómicas o culturales–, se encuentran especialmente expuestos a padecer distintos tipos de daños o injusticias” (Semblar, 2019, p. 3); esto es, alude a condiciones materiales específicas de desventaja, riesgo o indefensión que afectan de manera diferencial a ciertos individuos o grupos en determinadas circunstancias históricas. Por otro lado, existe un uso *ontológico* o *universalista* que “busca precisar las consecuencias éticas de una supuesta vulnerabilidad compartida o común a los seres sociales, en especial para fundamentar la idea de obligaciones morales recíprocas y una visión de justicia posliberal” (Semblar, 2019, p. 3); es decir, la vulnerabilidad apelaría a un atributo fundamental y permanente, transhistórico, de la condición humana: todos los seres humanos compartimos, por el mero hecho de estar vivos y encarnados, una exposición basal al daño o la violencia, la enfermedad y, finalmente, la muerte (Dana, 2016). Este segundo uso ontológico-universalista absolutiza la vulnerabilidad como *esencia* compartida, en oposición al uso sociológico-descriptivo, que concibe la vulnerabilidad como un *hecho* socialmente distribuido.

A primera vista, ambos usos podrían considerarse complementarios: el reconocimiento de una vulnerabilidad universal o generalizada permitiría fundamentar una nueva ética, así como una nueva acción política, que prestaría atención a las vulnerabilidades concretas (Turner, 2006; Gilson, 2014). Sin embargo, advertimos una tensión conflictiva latente entre ambas concepciones: ontologizar la vulnerabilidad, elevarla a un *factum brutum*, convertirla en una categoría transhistórica, puede conducir a deshistorizar y despolitizar cuestiones de índole sociohistórica corriendo el riesgo de naturalizar sufrimientos y violencias diferencialmente distribuidos por diversas estructuras de poder. En lugar de analizar las causas sociohistóricas que producen la condición de vulnerabilidad, la atención se desplaza hacia una condición ahistórica que, supuestamente, todos los seres sociales compartimos “por igual”.

En este artículo nos gustaría argumentar que la vulnerabilidad, en su sentido ontológico-universalista, tiende a oscurecer analíticamente más que a revelar elementos pertenecientes al campo de lo social, naturalizando las relaciones sociales históricamente específicas que producen diferencias a nivel estructural e, incluso, neutralizando la capacidad de agencia política de los grupos considerados en situación de vulnerabilidad. Este es, precisamente, el peligro de las políticas de la vulnerabilidad que queremos subrayar: paradójicamente, un discurso concebido para visibilizar las situaciones de injusticia o desventaja padecidas por ciertos sectores de población puede terminar consolidando su desarticulación política al encasillarlos, a expensas de su propia autonomía (Brown, 2019/1995), en la posición de “víctimas” necesitadas de protección y cuidado paternalista.

Como señaló Marina Vishmidt (2021), en gran parte del discurso sobre la vulnerabilidad “se tiende a omitir la cuestión de cómo y por qué se producen y mediatizan tales cuerpos vulnerables”, convirtiendo su fragilidad y su sufrimiento en una suerte de “plenitud ética” a contemplar pasivamente. En otras palabras, la vulnerabilidad deviene una meta-categoría ética que agrupa a personas dispares bajo una misma condición precaria, pero a costa de ocultar las mediaciones histórico-materiales que generan esa precariedad (Vishmidt, 2021). En cierto sentido, la movilización de la categoría de la vulnerabilidad se presenta, en términos políticos, como una posible solución al manido problema de la constitución del sujeto del conflicto. A partir del reconocimiento de una situación compartida –“todos somos vulnerables”– se articula una coalición política que es capaz de sobrepasar los intereses particulares de cada grupo en favor de una interdependencia ética universal que deriva del carácter compartido de esa vulnerabilidad (Clover, 2019). Como se argumentará más adelante, la viabilidad de esta propuesta política se apoya sobre una pretendida inmediatez que permite nombrar un ser-juntos o un actuar-juntos, una especie de *Dasein* heideggeriano colectivo que coordina un conjunto de sujetos dispares sin necesidad de una propuesta política compartida de antemano.

La primera sección del presente artículo ofrece una panorámica de la adopción y el desarrollo del discurso de la vulnerabilidad en diferentes ámbitos, tanto teóricos como políticos e institucionales, para subrayar la centralidad que la categoría ha tomado dentro de los marcos de racionalidad biopolítica gubernamentales.

En la segunda sección se llevará a cabo una genealogía del concepto de “vulnerabilidad” con el propósito de dar cuenta de su impacto en la literatura contemporánea, incluyendo los estudios feministas, el giro afectivo, los nuevos materialismos y el poshumanismo, así como la obra de Judith Butler. Por último, en la tercera sección acudiremos a la obra de Theodor W. Adorno para argumentar que el discurso de la vulnerabilidad y su movilización de la categoría de “cuerpo” incurre en una “pseudoconcreción” como consecuencia de una pretensión de inmediatez. Creemos, en definitiva, que la pretensión de identidad entre el concepto y su objeto elimina la reflexión sobre las mediaciones que constituyen al cuerpo como objeto de reflexión y elemento no-idéntico.

Vulnerabilidad institucionalizada, biopolítica interiorizada

Desde la década de 1970 asistimos a un proceso sostenido de desmantelamiento del Estado del bienestar que continúa en 2025 bajo nuevas formas de austeridad permanente y privatización social. Como han señalado David Harvey (2005), Wolfgang Streeck (2014) o Thomas Piketty (2019), este proceso no constituye una retirada del Estado, sino su reorientación hacia la protección del capital y la gestión de poblaciones precarizadas bajo nuevas formas. Autores como Christian Laval y Pierre Dardot (2013/2009, 2017) o Nancy Fraser (2015, 2023) han mostrado cómo la ofensiva neoliberal ha transformado la provisión de derechos sociales en responsabilidad individual y moralización del riesgo, mientras que Jamie Peck (2001, 2010) y Loïc Wacquant (2010/2009) señalan que el *workfare*¹ y el Estado penal han sustituido las garantías sociales propias del keynesianismo. La conclusión es clara: el Estado social tradicional está siendo desmantelado de forma progresiva como parte de la estrategia contemporánea de acumulación capitalista.

En este contexto de desmantelamiento del Estado del bienestar, la adopción institucional del discurso de la vulnerabilidad se ha visto reflejada en el desarrollo de un conjunto de políticas estatales. De este modo, es posible observar durante los últimos años una tendencia internacional hacia la expansión de políticas de cuidados enmarcadas en el discurso de la protección de la vulnerabilidad y la redistribución del cuidado. La Estrategia Europea de Cuidados (Comisión Europea, 2022) y la Directiva de Conciliación 2019/1158 han impulsado reformas nacionales como el permiso parental no transferible en España (RDL 5/2023), la nueva política de guardería universal en Portugal (Creche Feliz), la expansión de educación infantil gratuita desde los 9 meses en Reino Unido (Department for Education, 2024), el modelo educativo \$10/día en Canadá (Government of Canada, 2024) o las reformas en permisos de cuidados en Japón (Ministry of Health, Labour and Welfare, 2024). En todos estos casos la justificación institucional recurre al léxico de la vulnerabilidad (infancia, dependencia, familias monoparentales) y la retórica de la corresponsabilidad social del cuidado, aunque sin cuestionar la arquitectura neoliberal de la protección social (Jenson, 2016; Fraser, 2016).

En España, la creación en 2020 del Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, popularmente asociado al lema “Poner la vida en el centro”, refleja cómo el lenguaje de la vulnerabilidad y los cuidados ha entrado de lleno en el discurso gubernamental. La adopción de esta retórica no puede comprenderse sin atender a la fuerza política de un movimiento feminista que durante varios años ha convocado a millones de personas a las calles cada 8 de marzo y a la coalición entre grupos políticos de corte aparentemente progresista para la formación de gobierno. En este sentido, podría parecer que la adopción de un conjunto de demandas surgidas de un movimiento social como es el feminismo es una muestra de un avance en derechos al reconocer socialmente esferas históricamente no valorizadas como, por ejemplo, la relativa al trabajo reproductivo. Sin embargo, es preciso alertar de la ambigüedad de dicha institucionalización. Por ejemplo, en el Plan Director de la Policía Municipal de Madrid de 2016 en el que se propone un modelo de policía ciudadana, democrática y de proximidad bajo el título “Madrid, Ciudad de los Cuidados”, aprobado bajo el mandato de Manuela Carmena, podemos leer lo siguiente:

Entendemos que la responsabilidad de cuidar se encuentra no solo en las familias y en las instituciones, sino también en la comunidad social. [...] Proteger es una manera de cuidar y ahí, por seguir con el ejemplo, la tarea de la Policía Municipal, en su articulación con las instituciones y el entramado comunitario va a ser crucial (Ayuntamiento de Madrid, 2016, p. 2).

La adopción del discurso de los cuidados y la vulnerabilidad por parte de una institución como la policía muestra el nexo entre disciplinamiento y cuidados que opera en el interior del gobierno de las poblaciones. Como han apuntado algunas autoras feministas negras (Davis, 2016/1981; Roberts, 1997), bajo las políticas de bienestar estatales que tienen por objetivo proveer y redistribuir recursos subyace una racionalidad de tipo biopolítico que disciplina a aquellos segmentos de población a los que se dirigen a través de un marco normativo que dictamina la forma que debe tomar la reproducción social, esto es, la reproducción del

¹ El término *workfare* define el giro neoliberal de las políticas sociales que subordinan el acceso a prestaciones socioeconómicas al cumplimiento de requisitos laborales coercitivos, sustituyendo el derecho social por la obligación de trabajar. Este modelo opera como un dispositivo de disciplinamiento de la población desempleada y precarizada, empujándola a aceptar trabajos degradados bajo la amenaza de perder sus ingresos mínimos (Peck y Theodore, 2000; Wacquant, 2010/2009). Más que una retirada del Estado, el *workfare* constituye su reorientación en favor de los imperativos de acumulación, dando lugar al llamado *Workfare State* (Peck, 2001; Jessop, 2002, 2015). En este marco, la categoría de “vulnerabilidad” opera como justificación moral y administrativa: lejos de ser un concepto crítico, funciona como un criterio de clasificación estatal que distingue entre “pobres merecedores” e “improductivos culpables” (Fassin, 2021; Fraser, 2015, 2023). Así, el *workfare* no solo reorganiza el acceso a la subsistencia mediante trabajo precario, sino que gubernamentaliza la vulnerabilidad, transformándola en un instrumento para legitimar la intervención estatal selectiva y reforzar la obligación individual de adaptarse al mercado laboral. De este modo, la política social deja de garantizar derechos y pasa a gestionar riesgos, seleccionando qué vidas son “rescatables” y cuáles quedan expuestas a formas normalizadas de abandono social.

conjunto de relaciones sociales –y, por lo tanto, de individuos– que requiere un modo de producción para perpetuarse en el tiempo (Marx, 2017/1867).

Esta preocupación por el gobierno de la vida –y su disciplinamiento– es una problemática que emerge con el advenimiento de la Modernidad como producto de la institucionalización de un marco de racionalidad de tipo biopolítico. El concepto de “biopolítica”, desarrollado por Michel Foucault, opera como el nexo que hace inteligible la articulación entre la gestión política de las poblaciones a través de medios que impactan directamente sobre el cuerpo –produciéndolo, transformándolo, convirtiéndolo en objeto de saber– y aquellos procesos históricos más amplios vinculados con la consolidación y transformación del Estado-nación moderno (Foucault, 2009, 2019; Vishmidt, 2021). La doble libertad que identifica Marx como propia del capitalismo –libertad respecto a los medios de producción y libertad para vender la fuerza de trabajo– requiere, sin embargo, de una “coacción muda” (Mau, 2023); es decir, del despliegue de un conjunto de aparatos y técnicas disciplinarias que aseguren, por un lado, la separación continua de una parte de la población respecto a los medios de reproducción y, por otra parte, la necesidad de intercambiar la fuerza de trabajo por un salario (Marx, 2017/1867).

En América Latina, el despliegue de programas de transferencias monetarias condicionadas y dispositivos de asistencia focalizada destinados a los denominados “sectores vulnerables” ha constituido una de las respuestas más extendidas frente a la precariedad generalizada desde finales de los años noventa. Si bien tales políticas han demostrado cierta eficacia en la reducción de la pobreza extrema y la mejora de algunos indicadores de capital humano como la escolarización infantil o los controles sanitarios básicos, sus efectos han sido parciales y limitados a la administración del síntoma, antes que a la transformación de sus causas (Schild, 2000; Molyneux, 2006; Grugel & Riggirozzi, 2012; Cecchini & Atuesta, 2017; Lavinias, 2017, 2020). Dichos programas han operado principalmente como mecanismos de alivio, sin modificar la estructura productiva precarizada, la dependencia de exportaciones primarias y la regresividad tributaria que sostienen la reproducción social de la pobreza en la región (Cecchini & Madariaga, 2011). De este modo, la “inclusión social” promovida por el asistencialismo neoliberal ha tendido a basarse en lógicas de compensación que se articulan sobre la continuidad de la desigualdad estructural y construyen formas de ciudadanía condicionada donde el acceso a la asistencia depende del cumplimiento de criterios conductuales y evaluaciones tecnocráticas, antes que del reconocimiento de derechos sociales universales. La vulnerabilidad se convierte, entonces, en objeto de gobernanza: se crean índices, se mapean “grupos vulnerables” (mujeres, minorías étnicas, etc.), se diseñan intervenciones focalizadas. Surge, en definitiva, todo un campo discursivo que conforma al cuerpo individual y social como un objeto de saber, intervención y reflexión (Foucault, 2009, 2019). Este proceso hace emerger problemáticas importantes entre núcleos de población históricamente ignorados, pero también puede implicar un encasillamiento burocrático de poblaciones enteras bajo la etiqueta de “vulnerables”, con las implicaciones de tutelaje que ello conlleva. El despliegue de políticas de bienestar a partir de un reconocimiento de la vulnerabilidad revela la inseparabilidad entre el cuidado y la gestión de la vida y su disciplinamiento y sujeción de acuerdo a un marco de racionalidad que ve en el cuerpo individual o social un objeto a producir, moldear e intervenir.

En el terreno de los movimientos sociales, si bien encontramos usos críticos del concepto de vulnerabilidad, estos tampoco están exentos de dilemas. El movimiento *#MeToo* (2017) logró visibilizar a escala global la vulnerabilidad de las mujeres y otros sujetos feminizados frente al acoso y la violencia sexual, especialmente en ámbitos donde tienen lugar relaciones de poder asimétricas. La oleada de testimonios *#MeToo* rompió el silencio en torno a violencias normalizadas, mostrando cuán extendida y estructural era la vulnerabilidad de los sujetos feminizados en sociedades *aparentemente* igualitarias como las occidentales. Aquí la categoría de vulnerabilidad sirvió para denunciar una injusticia: la industria cultural o la cultura mediática habían expuesto a las mujeres al abuso sin repercusiones para los perpetradores. En este sentido, *#MeToo* politizó la vulnerabilidad: la convirtió en un movimiento de indignación colectiva y demanda de rendición de cuentas de los agresores y las estructuras que los protegen. Sin embargo, con el tiempo surgieron ciertos interrogantes. Algunas voces cuestionaron si la narrativa del “todas somos vulnerables” podría trivializar las diferencias de gravedad –por ejemplo, ¿es equivalente la vulnerabilidad de una actriz famosa acosada en Hollywood a la de una trabajadora doméstica migrante expuesta a explotación sexual?– o incluso reforzar la imagen de la mujer como víctima permanente. Numerosas activistas insistieron en que mostrar la vulnerabilidad vivida no implicaba negar la agencia; por el contrario, hablar desde la herida podría suponer un acto de empoderamiento. Ahora bien, estas prácticas políticas basadas en la herida pueden terminar atando a los sujetos vulnerabilizados a la posición de víctimas demandantes de reconocimiento. Es lo que Wendy Brown (1993) llamó “apegos heridos”² [*wounded attachments*]: formas de subjetivación política que se organizan en torno a la reinscripción de una herida social fundante como principio de identidad y reclamación de derechos, generando un régimen afectivo de resentimiento político que conserva aquello mismo contra lo que lucha. Se trata de una economía moral del daño, funcional al reconocimiento estatal y compatible con formas neoliberales de subjetivación jurídica. En todo caso, el desafío para *#MeToo* y otros movimientos

² En línea con la tradición psicoanalítica y la teoría crítica, traducimos “*wounded attachments*” como “apegos heridos” siguiendo la acepción de “*attachment*” no como vínculo emocional puro, sino como forma de sujeción subjetiva y política, y “*wounded*” no como daño psicológico contingente, sino como herida histórica y estructural que organiza identidades políticas marcadas por la injuria. Esta traducción preserva la dimensión ambivalente que Wendy Brown atribuye al concepto: la herida funciona como fundamento de legitimidad de la demanda política y al mismo tiempo como límite que la ata a la reproducción del orden que impugna (Brown, 1993, 2019/1995).

similares acontecidos posteriormente ha sido trascender la etapa testimonial –visibilizar la vulnerabilidad– hacia cambios materiales que disminuyan *de facto* y no solo *de iure* esa vulnerabilidad.

En el plano internacional, la categoría de “grupos vulnerables” o “grupos en situación de vulnerabilidad” se ha vuelto un lugar común en documentos de derechos humanos, políticas de migración y ayuda humanitaria. Refugiados, minorías étnicas, personas LGBTIQ+, niños, ancianos: todos aparecen en informes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Unión Europea (UE)³ u ONG como “poblaciones vulnerables”. Sin embargo, teorías poscoloniales han criticado la figura del “sujeto vulnerable global” –a menudo personificado en imágenes de víctimas: el refugiado sirio, el niño hambriento, la mujer oprimida del tercer mundo– por reforzar relaciones paternalistas Norte-Sur. La politóloga Chandra Mohanty (2003) argumentó que cierta retórica humanitaria construye a las mujeres del sur global como figuras eternamente vulnerables y dependientes de la salvación por parte de Occidente, contribuyendo a la perpetuación de los tradicionales estereotipos colonialistas y misóginos. La política de los derechos humanos post-1989 se presenta, en palabras de Sami Khatib (2024), “como una trascendencia ética de la política de la revolución y la contrarrevolución que, en conjunto, produjeron los horrores del siglo XX” (Khatib, 2024, p. 21). Así, la cuestión de la trascendencia de lo político será fundamental para entender la forma en que el discurso sobre la vulnerabilidad se relaciona de forma simultánea con el ámbito de la política y la ética. Análogamente, Didier Fassin (2021) ha analizado la denominada “razón humanitaria” y ha mostrado cómo las políticas migratorias europeas, bajo la apariencia de compasión hacia migrantes “vulnerables” –mujeres embarazadas, menores migrantes no acompañados, etc.–, siguen operando como dispositivos de gestión y control de poblaciones no deseadas. Aquí, la vulnerabilidad se convierte en criterio de cribaje: solo aquellos que cumplen con los requisitos jurídicos propios de la figura del “vulnerable” establecidos por los marcos europeos obtienen protección; aquellos que quedan excluidos lo son por no considerarse suficientemente vulnerables, sino potencialmente amenazantes.

Finalmente, cabe mencionar cómo incluso discursos conservadores o de extrema derecha han empezado a apropiarse de la retórica de la vulnerabilidad, aunque dotándola de un sentido explícitamente excluyente. Algunos movimientos reaccionarios en Europa y EE. UU. alegan que los “verdaderos vulnerables” son ahora los ciudadanos nativos, amenazados por la inmigración masiva (Brubaker, 2017; Eberl, Meltzer, Heidenreich, *et al.*, 2018; Bambra & Lynch, 2020; Landini, 2021; Eick & Larsen, 2022; Morieson, 2023). Estos se presentan a sí mismos como poblaciones vulnerables cuya identidad está en peligro y, por lo tanto, precisa de protección, justificando así la xenofobia y la “mano dura” por parte del Estado (Del Campo, 2022).

De este modo, vemos que la noción de vulnerabilidad *in abstracto* es políticamente neutra: puede ser invocada tanto para causas emancipadoras como para victimismos reaccionarios. Su posible potencial emancipatorio y su movilización política efectiva dependen de cómo se articule junto con un diagnóstico del poder y un proyecto de sociedad. De ahí la importancia de mantener un análisis crítico: si la ultraderecha identitaria puede hacer política de la vulnerabilidad erigiéndose en víctima colectiva es debido a que la categoría “vulnerabilidad” no garantiza por sí sola un contenido emancipatorio; este depende de la lectura de lo social que la acompañe.

En conclusión, las políticas de la vulnerabilidad muestran un panorama ambivalente. Como concepto bisagra, la “vulnerabilidad” ha permitido visibilizar ciertas injusticias y exigir algunas respuestas –casos de #MeToo, activismo de cuidados, etc.–, pero también ha sido institucionalizada e instrumentalizada de formas que tienden a diluir su *posible* potencial transformador, convirtiéndola incluso en categoría insignia de la reacción. La retórica de la vulnerabilidad se ha convertido en un lenguaje común –desde asambleas callejeras hasta informes estatales– y eso conlleva inevitables disputas por su significado. Estas disputas confirman que no basta con proclamar una vulnerabilidad universal compartida.

La vulnerabilidad como horizonte interpretativo de nuestro tiempo. Cartografía contemporánea de una categoría

El auge contemporáneo de la vulnerabilidad como categoría filosófico-política no puede entenderse al margen de ciertos giros teóricos recientes. Entre ellos, destacan las teorías del afecto en las humanidades, el surgimiento de la ética del cuidado en la filosofía política, así como las diversas corrientes que de un modo u otro enfatizan la relacionalidad ontológica del sujeto humano. Todos estos enfoques, con sus matices, convergen en desplazar el foco desde el individuo autosuficiente, protagonista por antonomasia del proyecto moderno, hacia la interdependencia corporal basada en una vulnerabilidad en sentido ontológico o universalista, la exposición al Otro y la importancia de las tareas de cuidados que sostienen la vida comunitaria.

Un referente central y ampliamente reconocido de este contexto teórico sería Judith Butler, cuya obra ha situado la vulnerabilidad en el corazón de la reflexión ética y política contemporánea. En obras como *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (2006/2004) o *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (2010/2009), Butler parte de la premisa de que la existencia humana es intrínsecamente corporal y, por lo tanto, finita y dependiente. A partir de esta premisa, le autore propone distinguir entre “precariedad” [*precariousness*], entendida como condición ontológica de vulnerabilidad corporal compartida por todos los seres humanos, y “precaridad” [*precarity*], entendida como condición de vulnerabilidad socialmente producida y distribuida de

³ Instituciones como la Unión Europea (UE) realizan cada vez con más frecuencia evaluaciones de vulnerabilidad social para orientar la cooperación; por ejemplo, el Índice de Vulnerabilidad al Cambio Climático (CCVI) identifica países que requieren apoyo urgente ante los efectos del calentamiento global (European Environment Agency, 2022).

forma diferencial con base en estructuras de poder que modulan la exposición al daño (Butler, 2006/2004, 2010/2009, 2017/2015).⁴ Así lo expresa:

La concepción de la “precariedad”, más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de “precaridad”. Y es la asignación diferencial de precariedad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo –y atravesando– las categorías de la identidad (Butler, 2010/2009, p. 16).

Para Butler, la vulnerabilidad es, entonces, “una condición de la sociabilidad y de la vida política” (Butler, 2017/2015, p. 212): ninguno de nosotros nace autosuficiente; por el contrario, todos dependemos de un entramado social para sobrevivir. Desde el momento de su nacimiento, la vida de cada individuo está siempre en manos de los demás, expuesta al cuidado –o a la agresión– de otros. Esta vulnerabilidad ontológica implica que vivir socialmente es vivir expuesto: requerimos de ciertas condiciones materiales como alimento, refugio, atención médica y, en general, redes de apoyo, para sostenernos, para vivir una vida vivible. De hecho, aun quienes alcanzan cierto grado de independencia lo logran gracias a estructuras sociales que lo hacen posible (familia, comunidad, infraestructuras estatales). En suma, ninguno de nosotros llega al mundo como un ser autosuficiente, pues siempre somos, en mayor o menor grado, “seres vulnerables a los demás y a las instituciones” (Butler, 2017/2015, p. 211).

A partir de esta ontología de la interdependencia, Butler insta a la formulación de una ética de la vulnerabilidad. Según elle, reconocer la precariedad humana compartida debería engendrar nuevas obligaciones para con los otros, de modo que habríamos de dar con “una manera más incluyente e igualitaria de reconocer la precariedad” (Butler, 2010/2009, p. 29) como base de políticas sociales concretas en materia de salud, vivienda o cuidados. Dicho reconocimiento implica considerar cada vida como valiosa *per se* y, por lo tanto, digna de duelo si se pone en riesgo o, en última instancia, se pierde. Butler vincula así ontología y política: solo advirtiendo que todos los seres vivos somos vulnerables y dependientes, podremos cuestionar las desigualdades que hacen que en la práctica unos cuerpos sean más vulnerables que otros. Esta conexión entre lo universal y lo particular es crucial: todos somos vulnerables, pero Butler reconoce que no todos somos vulnerables del mismo modo y por las mismas razones y subraya que la vulnerabilidad ontológica universal (*precariousness*) se manifiesta en formas de precariedad concretas distribuidas de forma diferenciada –esto es, desigual– por factores como la guerra, la pobreza, el género o la raza (*precarity*). Su propuesta normativa consiste en que la toma de conciencia de nuestra vulnerabilidad común funcione como base para contrarrestar activamente las distribuciones desiguales de violencia y desamparo. En otras palabras, Butler confía en que aprehender una condición general de vulnerabilidad nos conduzca a prácticas más solidarias unos con otros y nos inste a denunciar las condiciones económicas, políticas y sociales que vuelven más vulnerables –o precarios– a ciertos sectores de población.

Este énfasis en la vulnerabilidad corporal, presente en Butler, converge con el “giro afectivo” de la teoría crítica y cultural. Desde finales del siglo XX, numerosas teóricas, especialmente en estudios de género, teorías queer y poscoloniales, han reivindicado la experiencia corporal y emocional como eje de la política al mismo tiempo que han cuestionado los dualismos mente/cuerpo, acción/pasión, público/privado o interior/exterior (Macón, 2013; Solana, 2017). El denominado *affektive turn* sostiene que fenómenos como el miedo, el dolor, la empatía o la indignación son componentes fundamentales de lo político y no meros asuntos individuales y que las emociones circulan socialmente y construyen comunidades (Mendus, 2001; Ahmed, 2015/2004, 2019/2010; Berlant, 2004, 2011). En esta corriente, la vulnerabilidad suele valorarse positivamente: es lo que nos abre al Otro, la condición de posibilidad de la ética. Influenciadas por Emmanuel Lévinas (2002/1961), quien afirma que la responsabilidad no es producto de un contrato social, ni de una decisión autónoma del sujeto, sino una exigencia que procede del Otro, una interpelación ética que antecede a la libertad y al conocimiento (Lévinas, 2002/1961, p. 216), teóricas como Carolyn Pedwell (2014) sostienen que reconocer la vulnerabilidad, la propia y la ajena, puede cimentar una deseable política de la empatía y el cuidado; otras, como la pensadora italiana Adriana Cavarero (2009/2007), definen al ser humano como “un ser expuesto”, siempre susceptible de ser herido, y de esa exposición irrenunciable extraen la necesidad de una ética de la no violencia y la responsabilidad. En síntesis, el giro afectivo revaloriza la corporalidad vulnerable como centro desde el cual pensar la comunidad política desplazando la imagen del ciudadano autónomo y racional hacia la del cuerpo vulnerable, sensorial y emotivo que requiere apoyo, reconocimiento y cuidado.

De forma paralela, la llamada “política de los cuidados” ha cobrado un protagonismo similar en la reflexión política. Desde los años noventa, las teóricas feministas del *ethics of care* han venido cuestionando la ética liberal de la justicia abstracta y la autonomía del sujeto moral, propias del modelo kantiano, proponiendo en su lugar una ética centrada en la interdependencia humana, la responsabilidad situada y relacional y las necesidades humanas de cuidado. Carol Gilligan (1982) y Joan Tronto (1993) argumentaron que la moral tradicional ocultaba la red de cuidados (domésticos, pero también comunitarios) sin la cual la sociedad no podría sostenerse. Para estas autoras, el cuidado sería una actividad genérica que incluye todo lo que hacemos para mantener y reparar nuestro mundo de modo que podamos vivir en él lo mejor posible (Tronto, 1993, p. 103). Incorporando esta perspectiva, otras filósofas políticas como Virginia Held (2006) han abogado por

⁴ Si bien la distinción expuesta por Butler sería oportuna en tanto distingue la vulnerabilidad en sentido ontológico o universalista de la vulnerabilidad en sentido sociológico o descriptivo, consideramos que, en términos generales, su enfoque pone más peso en la dimensión ética de reconocer al Otro vulnerable (*precariousness*) que en la dimensión política, esto es, en el análisis de las estructuras de poder que producen la vulnerabilidad diferencial (*precarity*).

“democratizar el cuidado” en tanto práctica moral y política universal, es decir, distribuir equitativamente las labores de cuidado y convertir el sostén de la vida en prioridad pública. De este modo, la vulnerabilidad también juega un papel central en esta corriente: se reconoce que todas las personas pasaremos por etapas de mayor o menor dependencia (infancia, adultez y, finalmente, vejez), de manera que la interdependencia no es la excepción, sino la norma de la existencia humana. Martha A. Fineman (2008) lo expresa del siguiente modo: la vulnerabilidad es un rasgo universal y constante de la condición humana (Fineman, 2008, p. 1) producto de nuestra condición corporal [*embodiment*] y su exposición a contingencias (Fineman, 2008, p. 9). Así, según ella, la verdadera igualdad requeriría que el Estado asumiese la responsabilidad de mitigar las desventajas asociadas a esa vulnerabilidad natural compartida proveyendo cuidados de salud, seguridad social o educación pública cuya distribución debe ser supervisada como asunto de igualdad sustantiva (Fineman, 2008, pp. 14-15, 20, 22). En su teoría del sujeto vulnerable, Fineman critica el paradigma liberal de la autonomía (Fineman, 2008, p. 2) y propone reemplazarlo por un paradigma centrado en la vulnerabilidad y la resiliencia: dado que no podemos eliminar la vulnerabilidad inherente a nuestros cuerpos, la sociedad justa será aquella que refuerce la resiliencia mediante un robusto apoyo institucional. Esto implica un Estado activo y presente, maximalista, con un deber de cuidar las condiciones básicas de la vida de sus ciudadanos, en contraste con el Estado minimalista neoliberal. Vemos aquí cómo la ontología de la vulnerabilidad, entendida como dependencia corporal inevitable, se traduce en prescripciones político-institucionales concretas: legislación laboral con permisos de cuidado, sistemas nacionales de salud, redes de protección social robustas, etc.

Así pues, tanto el giro afectivo como la ética del cuidado apuntan hacia lo que podríamos llamar una ontología relacional. A diferencia de la ontología individualista clásica, donde el ser humano era concebido como entidad independiente y autosuficiente, la ontología relacional postula que *ser es ser-con*: la existencia está constituida por las relaciones con otros humanos, con otras formas de vida no humanas y, en un sentido amplio, con el entorno material. En consonancia con esta posición, filósofos contemporáneos como Maurice Merleau-Ponty (1993/1945, 1970/1964) o Jean-Luc Nancy (2001/1986, 2003/2000, 2006/1996, 2007/2006) han insistido en la intersubjetividad corporal: uno está siempre entrelazado en un tejido de relaciones corporales y significantes. Desde esta perspectiva, el cuerpo no es un ente aislado, sino un nudo de relaciones (familiares, económicas, ecológicas) que lo hacen posible y lo afectan en cada momento. Así, el sujeto deviene “cuerpo relacional”: vulnerable no solo porque puede ser herido física y emocionalmente, sino porque siempre está atravesado por numerosos vínculos de cuidado, de dependencia mutua y de poder. Esta ontología relacional confluye al mismo tiempo con corrientes como los nuevos materialismos o el poshumanismo (Barad, 2007, 2012; Braidotti, 2015, 2022) que, enfatizando la interdependencia entre lo humano y otras fuerzas no humanas (animales, objetos, sistemas ecológicos), diluyen las bases del sujeto/agente racional y el individuo autónomo.

En todos estos enfoques, la vulnerabilidad del cuerpo se entiende no como una debilidad a corregir, sino como una condición fundamental que nos vincula e interpela: es la base sobre la cual se edifican tanto la opresión como la solidaridad, tanto la explotación como la justicia. En síntesis, la teoría contemporánea ha elevado la vulnerabilidad corporal a pilar ontológico y ético-político. Teóricas del giro afectivo o del feminismo, así como de otras corrientes recientes como los nuevos materialismos o el poshumanismo, sostienen que reconocer la vulnerabilidad compartida puede fundamentar una ética más compasiva y unas políticas más inclusivas orientadas al cuidado, la reducción del daño y el sostenimiento de una vida digna. La afectividad, los cuidados y la relacionalidad han pasado al centro de la escena tratando de desafiar los ideales previos de independencia, autosuficiencia, trascendencia e individualismo propios del sujeto/agente racional moderno. No obstante, esta revalorización de la vulnerabilidad no está exenta de tensiones teóricas y riesgos políticos. Desde una posición crítica cabría preguntarse: ¿se ha convertido la vulnerabilidad en un nuevo universal abstracto? ¿Qué ocurre con las mediaciones históricas de clase, género o raza en un discurso que nos iguala a todos como vulnerables? ¿Impulsa la vulnerabilidad una política radicalmente transformadora vinculada a la emancipación o, por el contrario, corre el peligro de deslizarse hacia una moralización exenta de radicalidad?

La jerga de la vulnerabilidad. Inmediatez, pseudoconcreción y mala abstracción

El impacto, tanto político como académico, que ha tenido el desarrollo de las perspectivas teóricas que presentan la vulnerabilidad como nuevo fundamento ético para la práctica política merece un análisis de su uso en el plano epistemológico. En esta sección nos centraremos en analizar de forma crítica los usos de las categorías de “cuerpo” y “vulnerabilidad” en su sentido ontológico-universalista que hemos señalado al inicio de este texto.

Escribe Theodor W. Adorno (1971) que la crítica a la ideología debe desarrollarse en el presente a través de una crítica del lenguaje; la ideología actúa hoy en los modos del decir. Es a partir de este apunte que Vishmidt (2021) identifica en la terminología de los cuerpos una “jerga de la autenticidad”; es decir, un uso del lenguaje que asume un “porte de unicidad” (Adorno, 1971, p. 14) en las palabras y, tanto para el locutor como para el oyente, “un espejismo de inmediatez física” (Adorno, 1971, p. 14). Así, lo que la crítica a la jerga de la autenticidad de Adorno pretende señalar es la pretensión del concepto de elevarse por encima de lo fáctico, del ámbito de la experiencia –lo que equivale a evacuar el contenido experiencial del concepto–, para adentrarse en el ámbito de la trascendencia, negando así la constelación conceptual que dota de significado al propio concepto mediante su aislamiento (Adorno, 1971, p. 14). De esta forma, el concepto asume una “aureola”, en términos de Adorno, que ubica su significado como algo que determina, pero no es determinado; como elemento que se refiere de forma no mediada a la realidad, a un ser en-sí.

Marina Vishmidt (2021) identifica en la terminología de los cuerpos las operaciones de esta jerga que asume que un concepto como el de cuerpo se refiere a algo fundamental y básico, un presupuesto conceptual que “produce, pero no es producido; condiciona, pero no es condicionado”. Así, el cuerpo “se convierte en el lugar donde toda política tiene que comenzar, pero que logra evitar el escrutinio como problema político o enunciado contradictorio” (Vishmidt, 2021). Es decir, la asunción del cuerpo como un sustrato material fundamental compartido, como aquello que nos une en una interdependencia ética debido a su carácter vulnerable, no permite interrogarse por aquello que constituye un cuerpo, por las mediaciones sociales que permiten que el concepto se haga inteligible materializándose en un ámbito específico de lo social, y tampoco arroja luz sobre la historicidad de esa interdependencia. En este contexto, la categoría de cuerpo corre el peligro de presentarse como inmediatamente idéntica a su objeto: un término que pretende una unicidad entre el *concepto* y la *cosa*, ignorando la tensión entre ambos (Bauman, 2022). Este uso del concepto asume que ya sabemos de entrada qué es el cuerpo cuando, en realidad, es un concepto cargado de historia que no debería darse por supuesto de antemano.⁵ Al absolutizar el cuerpo como algo inmediato, el discurso potencia “la cerrazón de la inmanencia”. Por otro lado, la interdependencia es asumida como un hecho dado, un elemento constante en todas las sociedades, cuya forma, sin embargo, es omitida. Como ha mostrado Jeta Mulaj (2023), la interdependencia bajo el modo de producción capitalista adopta una forma cualitativamente distinta de aquella que caracteriza los modos de producción anteriores. La caracterización butleriana de la interdependencia como aquello que nos une en tanto iguales en virtud de una vulnerabilidad compartida ontologiza elementos propios del modo de producción capitalista (Mulaj, 2023). La interdependencia bajo el modo de producción capitalista presupone una situación de igualdad abstracta entre diferentes sujetos “doblemente libres” (Marx, 2017/1867):

La naturalización de la interdependencia capitalista en Butler puede explicarse por el hecho de que la interdependencia posee, por un lado, un carácter específico en la sociedad capitalista y, por otro, constituye un rasgo necesario de toda existencia humana. En la obra de Butler, esta necesidad se confunde con su forma históricamente determinada en el capitalismo, apareciendo como una expresión de la condición humana: se es dependiente de otros para la supervivencia (Mulaj, 2023, pp. 496-497).

La interdependencia bajo el capitalismo asume un carácter coactivo que se deriva de la reproducción de la relación de clase capitalista, esto es, de la continua separación de una parte de la población de los medios de producción y subsistencia necesarios para su reproducción social (Marx, 2017/1867; Mulaj, 2023). Esta interdependencia coactiva debe ser entendida como una forma de dominación abstracta, una forma de integración en el modo de reproducción social capitalista, y no como un elemento transhistórico. Sin embargo, la forma objetiva de interdependencia del capitalismo no aparece directamente como tal, sino que asume la forma de una individualización y atomización social debido a la disolución de los lazos comunitarios previos. La expansión del capitalismo y de su forma objetiva de interdependencia no puede ser desligada de las tecnologías de individualización que constituyen al sujeto moderno (Foucault, 1976; Brown, 2019/1995).

Por otro lado, el registro empirista en el que aparentemente opera la terminología de los cuerpos denota, si nos proponemos llevar a cabo una lectura sintomática, una ansiedad respecto al reconocimiento de la materialidad de las abstracciones reales que organizan el presente, siendo quizá el “valor” la más destacable de ellas (Vishmidt, 2021). En busca de aquello más concreto, la terminología de los cuerpos acaba por reproducir una falsa inmediatez o una pseudoconcreción que sacrifica el análisis de las mediaciones en favor de atribuir a nociones como la de cuerpo el mérito de “estar ahí, al amparo del doble sentido de ‘positivo’: existente y dado; y digno de afirmación” (Adorno, 1971, p. 30). El término “pseudoconcreción” se refiere a aquellas categorías que se presentan como concretas e inmediatas, pero, en realidad, encubren una abstracción no reconocida (Adorno, 1971).⁶ Hablar insistentemente del “cuerpo vulnerable” y de la “experiencia inmediata del cuerpo” puede dar la impresión de una concreción indudable, pues ¿qué hay más concreto que el cuerpo, con sus sensaciones, sus placeres y sus dolores? No obstante, aquello más concreto se vuelve más abstracto en la medida en que es despojado de las determinaciones a las que el concepto se ve sometido una vez entra en relación con el juicio, la proposición y el pensamiento, es decir, una constelación que vuelve inteligible la realidad sociohistórica mediante la cual el concepto adquiere su objetividad (Buck-Morss, 2011/1979, p. 245). Esta forma de operar con el concepto lleva a la formulación de una “mala abstracción” en el sentido marxiano del término, esto es, un concepto cuyo significado aparece independientemente de la relación inmanente con los otros elementos que la determinan, modificando la aparente identidad entre el concepto y su objeto (Marx, 2017/1857-1858).

En otras palabras, ciertos discursos contemporáneos sobre el cuerpo desechan la abstracción teórica para ensalzar “lo corporal concreto” sin percatarse de que el cuerpo mismo es el producto de múltiples abstracciones sociales tales como la división sexual del trabajo o las jerarquías raciales, por nombrar algunas. Lejos de ser una esencia inmediata, el cuerpo humano es también historia encarnada. En efecto, la crítica

⁵ Adorno (1971) advierte contra la coacción de la identidad [*Identitätszwang*] del lenguaje filosófico que pretende tener ya, en la palabra, la plenitud del ser. Aplicando esa idea, podríamos decir que hablar del cuerpo como fundamento incuestionable es incurrir en tal coacción identitaria: se identifica la palabra con la cosa, clausurando la apertura interrogativa. Como argumenta Charlotte Bauman (2022), el concepto de lo no-idéntico en Adorno implica que el cuerpo nunca puede convertirse completamente en instancia del concepto y esto se verifica en el remanente de sufrimiento que el proceso de identificación entre concepto y objeto deja tras de sí.

⁶ Adorno (1971) critica el lenguaje existencialista –el “ser”, la “vida auténtica”– que plagia la jerga de la autenticidad precisamente por su pretensión de concreción que ignora las mediaciones históricas al interior del concepto.

adorniana del lenguaje nos previene: cuando ciertos conceptos se naturalizan en el discurso (por ejemplo, el “cuerpo”), corremos el riesgo de fetichizar el resultado de procesos históricos específicos. Además, en términos políticos, la extensión indiscriminada del concepto de vulnerabilidad a todo cuerpo conduce a un deslizamiento de lo político hacia lo ético. Los discursos contemporáneos que agrupan bajo la misma etiqueta ética a grupos dispares (trabajadores precarios, mujeres víctimas de violencia, minorías raciales o sexuales, migrantes, etc.) en nombre de una vulnerabilidad corporal compartida pueden estar eludiendo preguntas de mediación política fundamentales. Tradicionalmente, la teoría política revolucionaria se preguntaba por la composición del sujeto colectivo que llevaría a cabo la superación del estado actual de cosas: ¿cómo unir a las clases oprimidas con experiencias distintas en un frente común? Históricamente, la respuesta ha pasado por pensar las mediaciones políticas necesarias para llevar a cabo tal unidad organizativa y de acción. Las políticas de la vulnerabilidad parecen ofrecer un atajo: en lugar de construir unidad mediante la organización consciente, apelan a un denominador ético común inmediato: “todos somos vulnerables, todos sufrimos; unámonos para cuidarnos mutuamente” (Clover, 2019). Pero este atajo tiene su coste: elimina las mediaciones organizativas y antagonistas a través de las cuales se constituye un verdadero sujeto político colectivo con potencial emancipador.

Asimismo, al centrarse exclusivamente en la minimización del daño y en la gestión del sufrimiento, los mencionados discursos sobre el cuerpo vulnerable pierden de vista el horizonte de la acción transformadora. Dicho de otro modo: el pliegue de la política al campo de la ética sustituye la productividad de la negatividad y el antagonismo por la mera exigencia de reconocimiento y protección estatal. La insistencia en la reducción del daño de una política de la vulnerabilidad perfila como horizonte la minimización de la miseria producida por un modo de organización social que, sin embargo, queda intacto. Si la política se limita a garantizar que los cuerpos vulnerables sobrevivan –lo cual es, sin duda, necesario–, pero no cuestiona por qué ciertas vidas son expuestas sistemáticamente a la vulnerabilidad, entonces corremos el riesgo de terminar legitimando una forma de biopolítica asistencial. De hecho, podría decirse que la interiorización del discurso de la vulnerabilidad supone aceptar las premisas de la biopolítica moderna en los mismos términos en los que Foucault (1971) la describió: el poder que se ejerce sobre poblaciones en cuanto cuerpos vivientes, regulando la vida, administrando la salud, la enfermedad y la muerte. Como sugiere Vishmidt,

la terminología reciente en torno a los cuerpos parece una internalización de estas ideas que han permeado la academia y las políticas radicales en las últimas décadas, junto a una serie de críticas feministas, queer e interseccionales del control (gestión y producción de cuerpos) que en gran parte se quedan en el reconocimiento del dilema en lugar de proponer historizaciones (2021).

De esta forma, en lugar de desafiar ese paradigma, la retórica de las políticas de la vulnerabilidad lo introduce con “buenos modales”. “Si, somos cuerpos vulnerables y dependemos del cuidado del Estado”, pero las políticas de la vulnerabilidad no se preguntan cómo se produce históricamente esa vulnerabilidad, ni cómo se trasciende. En su obra, Foucault (1976) mostró que el cuerpo y sus potencias no son datos fijos de la naturaleza, sino que han sido valorizados y moldeados por relaciones de poder (por ejemplo, la emergencia del cuerpo disciplinado con el capitalismo industrial o la gestión diferencial de la salud según clases y razas en la biopolítica colonial). El discurso de “somos vulnerables y no queremos ser gobernados así” es insuficiente si no profundiza en el análisis de las modalidades históricas de gobierno que producen y reproducen situaciones de vulnerabilidad.

En conexión con lo anterior, cabe resaltar la falta de especificidad analítica en algunos planteamientos sobre la vulnerabilidad. Por ejemplo, en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017/2015), Butler reconoce los efectos de la ofensiva neoliberal contra las infraestructuras públicas que sostienen la vida; es decir, reconoce que hay políticas que incrementan la precariedad, aunque no profundiza en una contextualización histórico-social de dichas tendencias; habla de vulnerabilidad y cuidados en términos éticos universales, pero sin nombrar claramente fenómenos como la financiarización global, la sobreacumulación de población excedente a ojos del capital o la escalada de conflictos bélicos que caracterizan nuestro presente (Ucrania, Gaza, Yemen o Ruanda). Además, a lo largo del texto, el término “precariedad inducida” parece funcionar como un eufemismo de “capitalismo”, término que Butler omite en su escritura. Esta falta de anclaje en la estructura socioeconómica concreta redundante en una ambigüedad política: la invocación ética a cuidar la vida vulnerable puede ser apropiada tanto por proyectos de izquierda como por estrategias neoliberales represivas. De hecho, Butler postula crear condiciones para “vidas más dignas y habitables” y oponerse a la precariedad impuesta, una intención “progresista” *a priori*, pero, en la práctica, esa aspiración parece resolverse en la mera puesta en escena de cuerpos vulnerables en el espacio público (Butler, 2017/2015). Desde esta posición, la protesta se concibe como la reunión de cuerpos que exhiben su vulnerabilidad y demandan ser reconocidos, de modo que el horizonte de transformación queda reducido a la ampliación del reconocimiento estatal: que el Estado incluya a más cuerpos, antes marginados, dentro de sus políticas de cuidado. Sin embargo, la dimensión antagonista, esto es, el enfrentamiento con las lógicas del capital que generan precariedad, queda significativamente atenuada y la lucha de clases es reemplazada por una política de la gestión del daño ocasionado. En consonancia con el liberalismo humanitario (Fassin, 2021), la solución a la desigualdad económica, política y social pasa por administrar y minimizar el sufrimiento de ciertos cuerpos.

Adorno (1971) enfatizaría que, al positivizar la relación entre el orden social dado y los cuerpos –es decir, al aceptar esa relación como base ética ineludible–, se pierde la negatividad necesaria para impulsar un cambio cualitativo en el orden social. En el discurso de la vulnerabilidad parece operar una curiosa inversión: la negatividad –la no coincidencia entre el sujeto y la objetividad social– es positivizada y convertida en un

hecho ético. En otras palabras: en lugar de que la inconformidad de los cuerpos con su situación sirva de motor para la crítica radical, esa misma inconformidad queda codificada éticamente como algo que debe gestionarse. El sufrimiento deja entonces de operar como índice del carácter coactivo del orden social capitalista, como índice de la dominación (Bauman, 2022), y pasa a ser objeto de políticas públicas mitigativas dentro de un marco de operación estatal. Así, la trascendencia del capital –esto es, la posibilidad de imaginar y luchar por salir de las coordenadas de dominación generadas por el capital– es negada en favor de una inmanencia administrada: el límite de lo político se alcanza garantizando la mera supervivencia de cuerpos vulnerables en el aquí y ahora, sin cuestionar las bases de ese *aquí y ahora*.

Conclusiones

En el interior del discurso de la vulnerabilidad opera una neutralización u omisión de la negatividad al codificarse enteramente en términos éticos positivos: compasión, cuidado, reconocimiento. La no-identidad entre el sujeto y el orden social, que antes podía articularse en antagonismos, es recodificada ahora en términos de un agravio moral universal –el sufrimiento del ser humano vulnerable– que debería ser aliviado. Así, la relación de negatividad entre las condiciones sociohistóricas y los cuerpos que las habitan, motor de la intervención política, es positivizada y codificada en términos éticos, emergiendo como único horizonte la gestión de la miseria por parte del sistema. En otras palabras: la posible trascendencia del capitalismo en términos concretos, su superación revolucionaria, es negada en favor de una inmanencia política: la inmediatez del cuerpo vulnerable exhibido en el espacio público. Así, la protesta política deviene una suerte de espectacularización del dolor. Frente a esto, abogamos por recuperar la negatividad, tanto en la teoría como en la práctica política. Esto no significa no significa otra cosa que reintroducir el conflicto y la mediación organizada en el centro de la política emancipatoria. Si la vulnerabilidad ontológica propone un común denominador pre-político –“todos somos vulnerables”, “todos sufrimos”, etc.–, nosotros proponemos un común denominador construido políticamente a partir de la experiencia compartida de la explotación, la opresión, la desposesión o la negación de ciertas necesidades. Ese común denominador no preexiste como base natural –no es la especie humana vulnerable en abstracto–, sino que se construye a través de la praxis.

La cuestión de la composición del sujeto político se vuelve entonces un asunto clave. Observábamos que la propuesta de agrupar a todos los cuerpos bajo la condición común de vulnerabilidad pretendía solucionar el viejo problema de la composición del sujeto revolucionario: ¿cómo unir a los oprimidos? Sin embargo, esa tentativa de resolución elimina las mediaciones organizativas y la dimensión política del proceso, ofreciendo una unidad ficticia preestablecida basada en la empatía ética. En lugar de ello, deberíamos retomar la pregunta de la composición reconociendo las diferencias específicas –clase, género, raza, sexualidad, etc.–, pero articulándolas mediante la experiencia de la negatividad respecto a las diversas formas en que se expresa la dominación. Es decir, la unidad de la lucha no preexiste a la articulación organizada del conflicto y el antagonismo social.

La movilización acrítica del cuerpo como unidad básica de lo político muestra que la impotencia del sujeto “en una sociedad petrificada como segunda naturaleza se convierte en el motor de la fuga hacia una presunta primera naturaleza” (Adorno, 2024). Esa segunda naturaleza –el individuo corporal vulnerable– es tomada como un dato incuestionable, como algo dado y no mediado. La materia natural, un sustrato biológico, pasa a convertirse en un elemento fijo y universal que serviría de nueva base para la política. Como hemos señalado, incluso Butler, quien en trabajos anteriores como *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (2002/1993) subrayaba la materialidad del sexo-género como producida por regulaciones discursivas, en sus escritos recientes, sin embargo, parece alejarse de esa postura al hablar de cuerpos y necesidades como pre-políticas (Butler, 2017/2015). La inmediatez somática se declara ya políticamente significativa *per se*, atribuyéndole una suerte de resistencia inherente a cualquier condicionamiento social, así como a las dinámicas de abstracción contemporáneas, casi como si los cuerpos tuvieran una agencia espontánea contra la opresión. Así, ciertas corrientes de pensamiento imputan a la materialidad corporal una capacidad cuasi automática de escapar a las estructuras sociales (considérese, por ejemplo, la idea de que el placer sexual, o la afectividad, tienen en sí mismos algo subversivo frente al poder disciplinario). No obstante, si bien hay experiencias corporales que desafían normas, reducir la resistencia política a una inmediatez somática es altamente problemático, pues carece del necesario análisis institucional y organizativo.

Lo que aquí se propone no es abolir la noción de vulnerabilidad, sino rescatarla tanto de su deriva ontológica como de su neutralización moral. Mantener abierta la tensión entre sus dos registros –sociológico-descriptivo y ontológico-universalista– es condición de posibilidad para pensar políticamente el presente. Reconocer una vulnerabilidad común, propia del capitalismo como forma histórica específica de organización social, no equivale a considerarla un rasgo transhistórico de la condición humana o un principio metafísico del ser social. Implica, más bien, interrogar su producción diferencial: desentrañar cómo ciertas políticas económicas, propias de una configuración concreta de lo social, exponen a ciertos cuerpos a la precariedad y a la dependencia. De este modo, la aproximación al cuerpo que se ha defendido se distancia de una ontología convencional de la vulnerabilidad en varios aspectos fundamentales: a) no abstrae al cuerpo de sus determinaciones de clase, raza, sexo-género, entre otras, sino que parte de ellas; b) no fetichiza la vulnerabilidad como una constante transhistórica, sino que busca aprehender su forma históricamente situada; c) no sacraliza el *statu quo* ético –el cuidado de lo dado–, sino que impulsa la negatividad transformadora, esto es, la creación de lo que aún no existe, pero podría hacerlo; en este sentido, evita tanto el “realismo reproductivo” (Vishmidt, 2018) –la tendencia propia de ciertos discursos que buscan “afirmar la vida” o “valorar el

cuidado” y terminan naturalizando la esfera de la reproducción social al convertirla en un espacio que debe ser “reconocido”, “cuidado” o “protegido” y, de esta forma, neutralizan la negatividad crítica del pensamiento sustituyéndola por un humanismo basado en la gestión del daño y una política de la afirmación– como el fetichismo moral del cuidado o la abstracción moralizante de categorías que, al universalizarse, borran las mediaciones histórico-materiales que producen la vulnerabilidad y ocultan las jerarquías clasistas, racistas y sexistas, entre otras, que determinan quién cuida y quién es cuidado (Farris, 2025; Nash & Pinto, 2025); y, por último, d) concibe a los sujetos en situación de vulnerabilidad no como seres indefensos objeto de tutela, sino como agentes políticos capaces de transformar las condiciones materiales de su existencia.

En definitiva, sostenemos que tanto la teoría como la práctica política deberían evitar convertir la vulnerabilidad en una categoría fetichizada. Antes bien, esta debe ser empleada como punto de partida crítico: reconocer la interdependencia común al ser social bajo el régimen de producción y reproducción capitalista –en todo caso coactiva–, sí, pero, sobre todo, analizar las formas históricamente específicas que adopta la vulnerabilidad como un efecto del capitalismo. Solo una teoría que mantenga abierta la no-identidad y preste atención a las mediaciones sociales puede recuperar la potencia transformadora de la negatividad y articular una práctica política que no se limite a gestionar la miseria estructural, sino que se proponga abolir las condiciones que la producen de un modo específico en términos históricos.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1971). *La ideología como lenguaje* (J. Pérez Corral, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1967).
- Adorno, Theodor W. (2024). *Teoría estética* (J. Navarro Pérez, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1970).
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones* (C. Olivares Mansuy, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México: Programa Universitario de Estudios de Género. (Trabajo original publicado en 2004).
- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (H. Salas, Trad.). Caja Negra. (Trabajo original publicado en 2010).
- Ayuntamiento de Madrid (2016). *Plan Director de la Policía Municipal de Madrid*. https://diario.madrid.es/wp-content/uploads/2016/03/plandirector_version_web_final.pdf
- Bambra, Clare & Lynch, John (2020). Welfare Chauvinism, Populist Radical Right Parties and Health Inequalities; Comment on “A Scoping Review of Populist Radical Right Parties’ Influence on Welfare Policy and its Implications for Population Health in Europe”. *International Journal of Health Policy and Management*, 1:10(9), 581-584. <https://doi.org/10.34172/ijhpm.2020.149>
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* [Encontrarse con el universo a medio camino: la física cuántica y los enredamientos de materia y significado]. Duke University Press.
- Barad, Karen (2012). On Touching—The Inhuman that therefore I Am. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 23(3), 206-223.
- Bauman, Charlotte (2022). Adorno, the New Reading of Marx, and Methodologies of Critique. En W. Bonefeld y C. O’Kane (Eds.), *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy* [Adorno y Marx. Dialéctica Negativa y la Crítica de la Economía Política]. Bloomsbury.
- Berlant, Lauren (Ed.). (2004). *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion* [Compasión: la cultura y la política de una emoción]. Routledge.
- Berlant, Lauren (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* (V. Schussheim, Trad.). Fondo Cultura Económica.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano* (J. C. Gentile Vitale, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2013).
- Braidotti, Rosi (2022). *Feminismo posthumano* (S. Serra Lopes, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2021).
- Brown, Wendy (1993). Wounded Attachments. *Political Theory*, 21(3), 390-410.
- Brown, Wendy (2019). *Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía* (G. Cano Cuenca, Trad.). Lengua de Trapo. (Trabajo original publicado en 1995).
- Brubaker, Rogers (2017). Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1294700>
- Buck-Morss, Susan (2011). *El origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (N. Rabotnikof, Trad.). Eterna Cadencia. (Trabajo original publicado en 1979).
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (A. Bixio, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 2004).
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (B. Moreno Carillo, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 2009).
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. Viejo Pérez, Trad.). Paidós. (Trabajo originalmente publicado en 2015).
- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorism: Naming Contemporary Violence* [Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea]. (W. McCuaig, Trad.). Columbia University Press. (Trabajo original publicado en 2007).

- Cecchini, Simone & Madariaga, Aldo (2011). Conditional Cash Transfer Programmes: The Recent Experience in Latin America and the Caribbean. *Cuadernos de la CEPAL*, 95. CEPAL.
- Cecchini, Simone & Atuesta, Bernardo (2017). Conditional Cash Transfer Programmes in Latin America and the Caribbean: Coverage and Investment Trends. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3037640>
- Clover, Joshua (2019, 24 de marzo). Two Questions of Assembly. *Praxis* 13/13. <https://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/joshua-clover-two-questions-of-assembly/>
- Comisión Europea. (2022). *European Care Strategy*. Publications Office of the European Union.
- Consejo de la Unión Europea. (2019). *Directive (EU) 2019/1158 of the European Parliament and of the Council on work-life balance for parents and carers*.
- Consejo de la Unión Europea. (2022). *Council Recommendation on access to affordable high-quality long-term care* (2022/C 476/01).
- Dana, Miriam Jerade (2016). *Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler*. Redalyc. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/4216/421643624008/html/>
- Davis, Angela Y. (2016). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado en 1981).
- Del Campo, Felix (2022). New Culture Wars: Tradwives, Bodybuilders and the Neoliberalism of the Far-Right. *Critical Sociology*, 49(4-5), 689-706. <https://doi.org/10.1177/08969205221109169>
- Departamento de Educación del Reino Unido. (2024). *Early education and childcare: Entitlement expansion 2024-2025*.
- Eberl, Jakob-Moritz, Meltzer, Christine E., Heidenreich, Tobias, Herrero, Beatrice, Theorin, Nora, Lind, Fabienne, Berganza, Rosa, Boomgaarden, Hajo G., Scherer, Christian y Strömbäck, Jesper (2018). The European Media Discourse on Immigration and its Effects: A Literature Review. *Annals of the International Communication Association*, 42(3), 207-223. <https://doi.org/10.1080/23808985.2018.1497452>
- Eick, Gianna Maria & Larsen, Christian Albrekt (2022). Welfare Chauvinism Across Benefits and Services. *Journal of European Social Policy*, 32(5), 515-529. <https://doi.org/10.1177/09589287221081281>
- European Environment Agency. (2022, 22 noviembre). *Índice de Vulnerabilidad al Cambio Climático (CCVI)*. Climate-ADAPT. <https://climate-adapt.eea.europa.eu/es/metadata/tools/climate-change-vulnerability-index-ccvi>
- Farris, Sara R. (2025). Towards a Critique of Care Fetishism: Social Reproduction Feminism and the Ethics of Care. *Feminist Theory*, 0(0), 1-22. <https://doi.org/10.1177/14647001251376299>
- Fassin, Didier (2021). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente* (M. C. Padró, Trad.). Prometeo Libros. (Trabajo original publicado en 2012).
- Fineman, Martha Albertson (2008). The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. *Yale Journal of Law & Feminism*, 20(1), 1-23.
- Foucault, Michel (1971). *Microfísica del poder* (J. Varela & F. Álvarez-Uriá, Trads. y eds.). Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad. Vol. I: La voluntad de saber* (U. Guinzázu, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, Michel (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Akal.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad. Vol. IV: Las confesiones de la carne* (H. Pons, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2018)
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador y Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2016). Contradictions of Capital and Care. *New Left Review*, 100, 99-117.
- Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia* (E. Odriozola, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2022).
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* [En una voz distinta: teoría psicológica y el desarrollo de las mujeres]. Harvard University Press.
- Gilson, Erinn (2014). *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* [La ética de la vulnerabilidad: un análisis feminista de la vida y la práctica social]. Routledge.
- Gobierno de Canadá. (2024). *Canada-Wide Early Learning and Child Care Plan: Progress report*.
- Gobierno de España. (2022). *Plan de choque en dependencia 2021-2023*.
- Gobierno de España. (2023). *Real Decreto-ley 5/2023, de 28 de junio*. BOE-A-2023-14893.
- Grugel, Jean & Riggirozzi, Pía (2012). Post-Neoliberalism in Latin America: Rebuilding and Reclaiming the State After Crisis. *Development and Change*, 43(1), 1-21.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism* [Breve historia del neoliberalismo]. Oxford University Press.
- Harvey, David (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo* (J. Madariaga, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado en 2010).
- Held, Virginia (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* [La ética del cuidado: lo personal, lo político y lo global]. Oxford University Press.
- Jenson, Jane (2016). Modernising the European Social Paradigm: Social Investments and Social Entrepreneurs. *Journal of Social Policy*, 1(1), 1-17.
- Jessop, Bob (2002). *The Future of the Capitalist State* [El futuro del Estado capitalista]. Polity Press.
- Jessop, Bob (2015). *The State: Past, Present, Future* [El Estado: pasado, presente, futuro]. Polity Press.

- Khatib, Sami (2024). Against Singularity: Palestine as Symptom and Cause. *Radical Philosophy*, 216, 21-33. <https://www.radicalphilosophy.com/article/against-singularity>
- Landini, Ilaria (2021). The Exclusion of Migrants and Refugees from Welfare: A Review of the Welfare Chauvinism Literature. *The Social Science Journal*, 58(4), 419-432. <https://doi.org/10.1016/j.soscij.2020.03.005>
- Laval, Christian & Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (A. Díez, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2009)
- Laval, Christian & Dardot, Pierre (2017). *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia* (A. Díez, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2016)
- Lavinas, Lena (2017). *The Takeover of Social Policy by Financialization: The Brazilian Paradox* [El control de la política social por la financiarización: la paradoja de Brasil]. Palgrave Macmillan.
- Lavinas, Lena (2020). The Collateralization of Social Policy by Financial Markets in the Global South. En P. Mader, D. Mertens, & N. Van der Zwan (Eds.). (2020) *The Routledge International Handbook of Financialization*, 312-323. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315142876-26>
- Lévinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guilloit, Trad.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1961)
- Macón, Cecilia (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto en la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Marx, Karl (2017). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* (P. Scarón, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1857-1858)
- Marx, Karl (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I* (P. Scarón, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1867)
- Mau, Søren (2023). *Mute compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital* [Coacción muda: una teoría marxista del poder económico del capital]. Verso Books.
- Mendus, Susan (2001). *Feminism and Emotion* [Feminismo y emoción]. Palgrave.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Planeta-De Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).
- Merleau-Ponty, Maurice (1970). *Lo visible y lo invisible* (J. Escudé, Trad.). Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1964)
- Ministerio de Salud, Trabajo y Bienestar de Japón. (2024). *Revisions to the Child and Family Care Law*.
- Ministério do Trabalho, Solidariedade e Segurança Social de Portugal. (2024). *Programa Creche Feliz – Relatório de Execução*.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* [Feminismo sin fronteras: descolonizando la teoría, practicando la solidaridad]. Duke University Press.
- Molyneux, Maxine (2006). Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme. *Social Policy & Administration*, 40(4), 425-449.
- Morieson, Nicholas (2023). Understanding Civilizational Populism in Europe and North America: The United States, France, and Poland. *Religions*, 14(2), 154. <https://doi.org/10.3390/rel14020154>
- Mulaj, Jeta (2023). Ontology as Ideology: A Critique of Butler's Theory of Precariousness. *Constellations*, 31(4), 491-505. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12673>
- Nancy, Jean-Luc (2001). *La comunidad desobrada* (P. Perera, Trad.). Arena Libros. (Trabajo original publicado en 1986)
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus* (P. Bulnes, Trad.). Arena Libros. (Trabajo original publicado en 2000)
- Nancy, Jean-Luc (2006). *Ser singular plural* (A. Tudela Sancho, Trad.). Arena Libros. (Trabajo original publicado en 1996)
- Nancy, Jean-Luc (2007). *58 indicios sobre el cuerpo* (D. Alvaro, Trad.). *Extensión del alma*. La Cebra. (Trabajo original publicado en 2006)
- Nash, Jennifer C., & Pinto, Samantha (2025). On Exhaustion: Toward a Post-Care Feminism. *Differences*, 36(1), 87-114. <https://doi.org/10.1215/10407391-11788717>
- Peck, Jamie & Theodore, Nik (2000). 'Work First': Workfare and the Regulation of Contingent Labour Markets. *Cambridge Journal of Economics*, 24(1), 119-138. <https://doi.org/10.1093/cje/24.1.119>
- Peck, Jamie (2001). *Workfare States* [Estados de bienestar por empleo]. The Guilford.
- Peck, Jamie (2010). *Constructions of Neoliberal Reason* [Construcciones de la razón neoliberal]. Oxford University Press.
- Pedwell, Carolyn (2014). *Affective Relations: The Transnational Politics of Empathy* [Relaciones afectivas: la política transnacional de la empatía]. Palgrave Macmillan.
- Piketty, Thomas (2019). *Capital e ideología* (D. Fuentes, Trad.). Deusto.
- Roberts, Dorothy (1997). *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty* [Asesinar al cuerpo negro. Raza, reproducción y el sentido de la libertad]. Vintage Editions.
- Schild, Verónica (2000). Neo-liberalism's New Market Citizens: The 'Civilizing' Dimension of Social Programmes in Chile. *Citizenship Studies*, 4(3), 275-305.
- Semler, Camilo (2019). Políticas de la vulnerabilidad. Cuerpo y luchas sociales en la teoría social contemporánea. *Athena Digital*, 19(3), e2487. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2487>
- Solana, Mariela (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía*, 69, 87-103. <https://doi.org/10.34096/cf.n69.6117>
- Streeck, Wolfgang (2014). *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism* [Comprando tiempo: la crisis tardía del capitalismo democrático]. Verso Books.

- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* [Límites morales: un argumento político para una ética del cuidado]. Routledge.
- Turner, Bryan (2006). *Vulnerability and Human Rights* [Vulnerabilidad y derechos humanos]. Pennsylvania University Press.
- Vishmidt, Marina (2018). Reproductive Realism: Towards a Critical Aesthetics of Gendered Labour. *Histórias Feministas Seminar, Museu de Arte de São Paulo*. https://www.academia.edu/38307312/Reproductive_Realism_Towards_a_Critical_Aesthetics_of_Gendered_Labour
- Vishmidt, Marina (2021). Cuerpos en el espacio: En los extremos de la vulnerabilidad. *Concreta: Sobre creación y teoría de la imagen*, 17, 33-46. <https://editorialconcreta.org/revista-concreta/concreta-17/contexto-cuerpos-en-el-espacio-en-los-extremos-de-la-vulnerabilidad-marina-vishmidt/>
- Wacquant, Loïc (2010). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social* (M. Polo, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2009).