Isegoría. Revista de Filosofía moral y política
N.º 70, enero-junio, 2024, 1361
ISSN-L: 1130-2097 | eISSN: 1988-8376
https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1361

ARTÍCULOS

Crisis de vida y desastres: una discusión sobre la ética (anticapitalista) del cuidado

Life crises and disasters: a discussion on the (anti-capitalist) ethics of care

Noelia Bueno Gómez
Universidad de Oviedo
buenonoelia@uniovi.es
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-8764-6549

Resumen: En este artículo se argumenta a favor de una resignificación del concepto de desastre, que sea capaz de reconocer el papel de las injusticias socio-económicas estructurales en las catástrofes. Al concebir los desastres como fenómenos naturalizados repentinos, que es la tendencia general de los organismos internacionales, queda excluida por principio la actual crisis mundial de vida y cuidados (que incluye, en general, los graves problemas que diferentes grupos humanos afrontan para poder auto-gestionar su subsistencia de un modo que no comprometa la habitabilidad presente y futura). En este contexto, se discuten las aportaciones y los problemas de la ética del cuidado a la ética de desastres, incluyendo el paternalismo/maternalismo, el sacrificio y la explotación. Lo que la ética del cuidado puede aportar a los contextos de desastres es, sobre todo, la idea de que cultivar procesos de acompañamiento, apoyo y atención mutuos mejorarán la gestión de las crisis de vida, pero si no se quiere limitar a cumplir una mera función paliativa o retórica, la ética del cuidado ha de adquirir un compromiso con la modificación de aquellas condiciones de injusticia estructural que agudizan o provocan esas crisis. En este sentido, una ética anticapitalista del cuidado no solo destaca las virtudes de cuidar, sino que atiende a la necesidad de reconfigurar la dialéctica entre la lógica del capital y la del "dejar crecer y hacer crecer" de los cuidados, de tal modo que la primera no se anteponga a ni se apropie de la segunda.

Palabras clave: ética del cuidado; desastres; justicia; ética anticapitalista.

Cómo citar este artículo / Citation: Bueno Gómez, Noelia (2024) "Crisis de vida y desastres: una discusión sobre la ética (anticapitalista) del cuidado". *Isegoría,* 70: 1361. https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1361

Abstract: This article argues in favor of a resignification of the concept of disaster, capable of recognizing the role of structural socioeconomic injustices in catastrophes. By conceiving disasters as sudden naturalized phenomena, which is the general tendency of international organizations, the current global crisis of life and care is excluded in principle (which includes, in general, the serious problems that different human groups face in being able to self- manage their subsistence in a way that does not compromise present and future habitability). In this context, the contributions and problems of care ethics to disaster ethics are discussed, including paternalism/maternalism, sacrifice and exploitation. What the ethics of care can contribute to disaster contexts is, above all, the idea that cultivating processes of accompaniment, support and mutual attention will improve the management of life crises, but if we do not want to limit ourselves to complying mere palliative or rhetorical functions, it must acquire a commitment to modifying those conditions of structural injustice that exacerbate or cause these crises. In this sense, an anti-capitalist ethic of care not only highlights the virtues of caring, but also addresses the need to reconfigure the dialectic between the logic of capital and that of "letting grow and making it grow" (the logic of care) in such a way that the former does not precede or appropriate the second.

Keywords: care ethics; disasters; disaster ethics; justice; anti-capitalist ethics.

Recibido: 31 julio 2023. *Aceptado*: 17 junio 2024. *Publicado*: 28 octubre 2024.

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

La ética de desastres ha de ir acompañada de una resignificación del concepto de desastre, capaz de reconocer el papel de las injusticias estructurales en las catástrofes a las que asistimos, al menos desde el inicio de la industrialización y la era tecnocientífica, caracterizada por un aumento extraordinario del alcance de la acción humana.[1] En este artículo se argumenta a favor de esa resignificación, partiendo de un resultado que comparten (en cierto modo) las investigaciones ecofeministas y la ética del cuidado: es preciso poner el cuidado, el sostén de la vida y la habitabilidad en el centro.[2] Esta posición incluye elementos generales de las éticas animalistas y principios de justicia medioambiental vinculados a la sustentabilidad (Riechmann, 2005) y la habitabilidad (Latour, 2022).[3] Poner el cuidado y el sostén de la vida como *bios* en el centro supondría también una reconfiguración integral de la economía política existente, como apunta el ecofeminismo (Mies y Shiva, 1993) y otras líneas de estudio emparentadas con él, como la de Weber (2022) desde la estética, la de Agenjo Calderón (2021) desde la economía política feminista o la de Martínez Alier (2009) desde el "ecologismo de los pobres".

El sostén de la vida y la posibilidad de cuidar están en crisis, y esta crisis se percibe como catastrófica y angustiosa en lugares del mundo muy diferentes.[4] Es, en buena medida, el resultado de ciertas estructuras de explotación y expropiación, de sistemas de injusticia estructural nacionales, transnacionales e internacionales, algunos de los cuales ya fueron descritos por el marxismo clásico, aunque no todos; bien porque el análisis marxista no alcanzó a conceptualizarlos, como por ejemplo la explotación de las mujeres y del cuerpo femenino en el ámbito del trabajo no asalariado o en la prostitución, como señalaron Kollontai (2016, 2017) y Goldman (2017), entre otras, o bien porque hoy se dan nuevas circunstancias históricas como la virtualización del trabajo (Bueno Gómez, 2023)

En este artículo se describen, en primer lugar, algunos problemas de las definiciones actuales de los desastres, incluyendo la cuestión de los conceptos de vulnerabilidad empleados, desde la perspectiva que ubica en el centro los cuidados, el mantenimiento de la vida y la habitabilidad en los términos mencionados. La tesis central es que las definiciones actuales no tienen suficientemente en cuenta, por razones principalmente económicas, las condiciones de injusticia estructural en que ocurren hoy los desastres, tanto aquellos considerados "naturales" como aquellos considerados como "antrópicos". La ética que se deriva de este tipo de perspectivas acaba resultando meramente paliativa o retórica, porque no permite plantear como catastróficas las situaciones subyacentes y persistentes de hambre, pobreza, carencia de recursos básicos, salud y habitabilidad en general.

En segundo lugar, se revisan las contribuciones y problemas de la ética del cuidado a la ética de desastres. Admitiendo que sus aportaciones son muy relevantes en este contexto, se detecta la necesidad de revisar algunos de sus presupuestos y de trabajar en la inclusión de principios de justicia que eviten la reintroducción de la explotación en el ámbito de los cuidados y el mantenimiento de la vida, así como para reconfigurar la dialéctica entre la lógica del capital y la de los cuidados (del "dejar crecer y hacer crecer"), para que la primera no se alimente de la segunda (de un modo opresivo, que puede ser legitimado por el discurso del cuidado como virtud, sobre todo femenina). En definitiva, una ética del cuidado feminista y anticapitalista, en el sentido de que antepone la vida y el cuidado a la acumulación y movilización del capital encaminadas a su autopromoción (la autopromoción del capital en manos de élites de propietarios, insostenible desde un punto de vista medioambiental).

---

1 Sobre el aumento del alcance de la acción humana, *vid*. Jonas (1979), en relación con el riesgo, Beck (1998) y, más recientemente a partir, por ejemplo, de las nuevas técnicas de bioingeniería, Linares (2018), entre otros muchos estudios.

2 Nos referimos a la vida humana y no humana como *bios*, la vida humana no apropiada y la vida no humana vista desde el reconocimiento de sus estilos propios en desarrollo, y no como mero recurso o reducida a fuerza bruta, y atendiendo a la habitabilidad presente y futura, esto es, a la posibilidad de continuar habitando un entorno que podrá seguir sosteniéndonos.

3 En el sentido también de obras como Herrero, Pascual y González Reyes (2018).

4 Sobre el panorama de los cuidados en España, *vid*. la recopilación de testimonios de Llopis (2021). Sobre la grave crisis de cuidados en otros lugares del mundo, Mies (1999) o el informe de Oxfam https://www.oxfam.org/es/el-mundo-inmerso-en-una-pandemia-de-hambre-los-conflictos-el-coronavirus-y-la-crisis-climatica, consultado el 3 de mayo de 2023.

2. LOS CUIDADOS Y LOS DESASTRES

La definición de "desastre" de la UNDRR (Oficina de las Naciones Unidas para la Reducción del Riesgo de Desastres), incluye la idea de que los desastres se deben a "acontecimientos azarosos en interacción con condiciones de exposición, vulnerabilidad y capacidad" de las comunidades afectadas.[5] Sin embargo, en las presentes circunstancias de grave crisis medioambiental asociada al cambio climático y a otras intervenciones humanas sobre la naturaleza basadas en la explotación, que ponen en peligro la habitabilidad de la Tierra, puede resultar engañoso hablar de "acontecimientos azarosos", incluso admitiendo que interaccionan con condiciones previas de vulnerabilidad. Si bien siempre pueden admitirse componentes azarosos en lo que ocurre o deja de ocurrir, sabemos, por ejemplo, que la Covid-19 no fue exactamente una desgracia natural sobrevenida, puesto que hay diversos factores impulsados por la actividad humana que aumentan el riesgo de zoonosis (enfermedades trasmitidas entre animales y humanos) y de enfermedades infecciosas emergentes.[6] De igual modo, sabemos que el cambio climático provoca y va a provocar más fenómenos climáticos extremos, como pueden ser las sequías y olas de calor, que propician, por ejemplo, un aumento de los incendios, o las lluvias torrenciales, que pueden dar lugar a inundaciones y a problemas en el acceso a agua potable y no contaminada. Estando probada la naturaleza antropogénica del cambio climático, no cabe pensar que sus consecuencias son fruto del azar o de la naturaleza, aunque esto no sea obvio a simple vista.

Tampoco la vulnerabilidad de ciertos grupos que suelen resultar más perjudicados en caso de desastres es ontológica, en el sentido de que venga dada de un modo natural, independiente de las condiciones socioeconómicas de vida, como sostienen Wisner *et al*. (2004). Amplios grupos de población de los países con peor calidad de vida,[7] y determinados grupos en cualquier país, requieren de protección adicional en circunstancias de desastres, pero persiste una tendencia generalizada a pasar por encima de las condiciones de vulnerabilización, o todas aquellas circunstancias que vuelen vulnerables a determinados grupos de personas. Además, en este modelo de gestión tecnocrática de la vulnerabilidad no se tienen en cuenta las estrategias de resiliencia, experiencia, conocimiento y autogestión de los denominados "grupos vulnerables" a la hora de determinar el concepto, grado y características de su vulnerabilidad. Es decir, se maneja un concepto de vulnerabilidad como debilidad, que resulta fácilmente paternalista si no admite la capacidad de acción, resiliencia y resistencia, también propias de los cuerpos vulnerables.[8] Dicho de otro modo: "La vulnerabilidad ocurre en la brecha (en la salud global) entre quienes tienen el poder de decidir y descartar conocimiento y necesidades, y quienes están siendo definidos y descartados" (Ahmad *et al*., 2020).[9] Es fácil caer en definiciones de la agencia moral que no hacen sino perpetuar las vulnerabilizaciones creadas por situaciones injustas.

Por otra parte, al hablar de disrupciones graves del funcionamiento de una comunidad, se presupone que ocurre algo que interfiere en un desenvolvimiento normal de la vida en ella, de modo que el desastre adquiere una dimensión puntual, excepcional, en el transcurso de un proceso en el que la vida humana y no humana se sostienen y desenvuelven. Así ocurrió en España durante el terremoto de Lorca de 2011, la riada del camping de Biescas de 1996 o la catástrofe de Ribadelago de 1959. Estos tres eventos podrían considerarse como "desastres disruptivos", que causaron vícti-

---

[5] https://www.undrr.org/terminology/disaster, consultado el 3 de mayo de 2023. La definición de la UNDRR es la siguiente: "A serious disruption of the functioning of a community or a society at any scale due to hazardous events interacting with conditions of exposure, vulnerability and capacity, leading to one or more of the following: human, material, economic and environmental losses and impacts".Esta definición ya supone un avance con respecto a posiciones previas que no tenían en cuenta expresamente, o no lo suficiente, las condiciones de vulnerabilidad, como señalan Wisner *et al*. (2004).

[6] Estas acciones son: el desplazamiento de animales salvajes y sus parásitos hacia nuevas áreas, a consecuencia del cambio climático, el mercado global y los viajes; la intrusión humana en nuevas áreas naturales, para cultivarlas, extraer materiales o materias primas, construir viviendas…; el consumo de animales salvajes; el incremento de la movilidad humana; el abuso de agentes antimicrobianos que puede promover la aparición de infecciones resistentes a los antibióticos. *Climate Change 2022. Impacts, Adaptation and Vulnerability. Frequently Asked Questions*, IPCC. Traducción y elaboración propias.

[7] En realidad, son los más explotados y expropiados los que menos contribuyen a crear o propiciar desastres ecológicos y medioambientales a escala global, y quienes más padecen sus consecuencias. Hay muchos estudios sobre ello; por ejemplo, Riechmann (2005).

[8] Sobre estas cuestiones, *vid*. Mbonda (2016); Phillips (2018); Coors (2022).

[9] La traducción es mía.

mas mortales y graves daños en las infraestructuras; fue necesario realizar un esfuerzo para atender a las personas heridas y reparar y restaurar los medios de vida de las comunidades afectadas. Se suelen distinguir de los "desastres bien circunscritos", que afectarían a sociedades bien organizadas en términos de prevención, infraestructuras y capacidad de respuesta, y que tendrían un efecto temporal y asumible; y de los "desastres dobles", que afectan a grupos humanos en situaciones de inestabilidad y pobreza extrema, como el terremoto de Haití de 2010.[10] Al hablar de "desastres dobles" parece entenderse que existía una situación crítica con anterioridad, pero esta clasificación (desastres bien circunscritos, desastres disruptivos, desastres dobles) no nos permite categorizar aquellas crisis de larga duración en las que la vida está diariamente comprometida por falta de alimento, agua potable, servicios sanitarios y educativos básicos, seguridad y desplazamientos forzosos o asentamientos precarios. Dicho de otro modo, no hay disrupción cuando el momento en el que se iniciaron los graves problemas de subsistencia se pierden en la memoria individual y colectiva, como podría ocurrir en Siria[11] o en la República Democrática del Congo[12] después de la salvaje colonización de Bélgica (1908-1960), por mencionar solo dos casos. La ontología actual de los desastres adolece de cierto sesgo: se plantea desde el *statu quo* de los países occidentales, en los que un desastre sí es un acontecimiento disruptivo de una vida cotidiana estable, al menos para muchos. Cuando hablamos de situaciones históricas de extrema gravedad persistente, los desastres, que también ocurren allí (y con mayor frecuencia e impacto) aunque tengamos menos o ninguna noticia de ello,[13] añaden una mayor desgracia a la situación catastrófica preexistente. De hecho, en la literatura especializada y en los posicionamientos de los organismos internacionales, existe cierta vacilación a la hora de considerar a estas situaciones de larga duración como "desastres" o como "crisis", porque es obvio que no encajan en la categoría de "desastre" tal y como se la conceptualiza normalmente. No son tragedias repentinas, y también es dudoso que se puedan considerar "slow-onset disasters" ("desastres de aparición lenta", como propone Kumar (2010), siguiendo el informe de UNDP 2004), porque en estos casos, que contrastan con los "rapid-one-set disasters" ("desastres de aparición rápida") como terremotos o tsunamis, se considera que la capacidad de las agencias implicadas para apoyar las necesidades de la gente se degradan durante semanas o meses, y el elemento azaroso se puede sentir como un estrés continuado durante semanas, meses o años. Ponen ejemplos como las sequías, las hambrunas, la salinización del suelo, la erosión del suelo o la epidemia de enfermedades de transmisión sexual. Cuestiones, todas ellas, que no pueden simplemente "resolver" las "agencias implicadas" obviando los mecanismos históricos internacionales, derivados del colonialismo y el neo-colonialismo, que explotan y expropian aquellos territorios y pueblos, vinculados a estas graves crisis de sostenimiento y reproducibilidad de la vida. El arco temporal de estas crisis supera ampliamente, además, el de las "semanas, meses o años".

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, proponemos entender los desastres como crisis graves que afectan al funcionamiento de una comunidad o sociedad con serias pérdidas de tipo humano, material y medioambiental, con dificultad para sostener la vida y los cuidados de un modo auto-gestionado o con recursos propios. De este modo, se amplía mucho el concepto de desastre, un primer paso para replantear los términos de su gestión.

Los desastres, sean de la etiología que sean, agudizan las necesidades de cuidados, acentúan la crisis de cuidados generalizada a la que asistimos, o pueden comprenderse como un subproducto de dicha crisis. Hay, hoy, más de 520.000 personas al borde de la hambruna en el mundo; 155 millones en niveles extremos de inseguridad alimentaria severa, ambas cifras incrementadas por la pandemia de la Covid-19.[14] El estado crítico de estas comunidades humanas no es un hecho inde-

[10] La clasificación es de Barilan *et al*., y está explicada en Gil (2020). Un concepto distinto es el de los "composite disasters", que ocurren cuando dos catástrofes independientes ocurren a la vez, como un terremoto que acontece durante una inundación, por ejemplo.

[11] https://www.medicosdelmundo.org/actualidad-y-publicaciones/noticias/siria-crisis-sobre-crisis, consultado el 3 de mayo de 2023.

[12] https://www.acnur.org/emergencia-en-republica-democratica-del-congo.html, consultado el 3 de mayo de 2023.

[13] *Vid*. los informes anuales de Médicos Sin Fronteras sobre las crisis olvidadas por los medios de comunicación.

[14] https://www.oxfam.org/es/el-mundo-inmerso-en-una-pandemia-de-hambre-los-conflictos-el-coronavirus-y-la-crisis-climatica, consultado el 3 de mayo de 2023.

pendiente de la prosperidad económica de las élites. Para observar esa conexión es preciso tener en cuenta su historia de colonización (Mignolo, 2003), imperialismo, esclavitud (Mbembe, 2011), explotación y expropiación de tierras y materias primas (Mies, 1999; Fraser, 2022) y del capital simbólico y cultural (Thiong'o, 2017), procesos que continúan hoy. Las conexiones entre la situación de extrema pobreza de una parte de la humanidad y el exceso insostenible de la otra son las de los entresijos del actual sistema socioeconómico del capitalismo financiero. Este se vale de la deuda para sujetar a aquellas personas, comunidades y recursos necesarios para mantener la acumulación y movimiento de capital, por encima de otras consideraciones básicas para la supervivencia, como el libre acceso y gestión de los alimentos (soberanía alimentaria) y los otros servicios básicos. A mi modo de ver, no se puede plantear, hoy, una reflexión filosófica crítica sobre los desastres sin atender al carácter estructural de las situaciones de crisis permanente en las que habita una parte de la humanidad, la que menos contribuye a alimentar el cambio climático y el resto de amenazas medioambientales y la que más los padece. No solo están injustamente distribuidos los riesgos y los daños, sino que existe un atentado directo o indirecto contra las capacidades de supervivencia de quienes no pueden reproducir su vida porque les han sido expropiadas sus tierras y medios de subsistencia o son explotadas sus capacidades.

La crisis de cuidados y de vida a la que me he referido al principio de este apartado incluye (1) el grave problema mundial de inseguridad alimentaria y hambruna, (2) el problema, en general, de acceso y autogestión de los medios de subsistencia, cuidado y autocuidado (3) las diferentes formas en que son explotadas o esclavizadas las personas (en su mayoría, mujeres) encargadas de cuidar (4) la relación extractiva e insostenible con la naturaleza, incluyendo tanto a los ecosistemas como a los animales, que hoy amenaza seriamente con llevarnos a un estado de cambio climático plagado de catástrofes, entre otros riesgos globales.[15] En definitiva, la extrema dificultad o imposibilidad que arrostran millones de seres humanos a la hora de cuidar de sí y de los suyos, de mantenerse y mantener su entorno y su reproducibilidad, así como la inminente amenaza de que esta situación empeore en todo el mundo.

3. LA ÉTICA DEL CUIDADO

Hay diferentes éticas del cuidado, cuya diferencia principal podría ser que unas consideran posible conciliar el enfoque de la moral como justicia con el enfoque de la moral como cuidado (como Carol Gilligan, 1982) y otras piensan que se trata de enfoques mutuamente excluyentes, y relegan la justicia a un segundo plano, considerando la prioridad del cuidado desde un punto de vista moral, tanto en el plano personal como en el intersubjetivo y cívico (como Virginia Held, 2005). En este segundo grupo se encontrarían también aquellas éticas del cuidado que podríamos denominar "maternalistas", que se basan en la experiencia de la maternidad, como es, paradigmáticamente, la de Nel Noddings (2013), y también la de Sara Ruddick (2002). El planteamiento que sostengo en este trabajo se enmarca en el primer grupo, no solo porque pienso que no se puede sostener una ética del cuidado sin tener en cuenta el contexto patriarcal en el que las mujeres han cuidado históricamente, ni que el cuidado se ha llevado a cabo en condiciones de explotación, sino también porque no es admisible poner el cuidado en el centro (las necesidades de cuidado y el valor de cuidar) sin evaluar la justa o injusta distribución de necesidades satisfechas e insatisfechas, de tareas y de cargas. No tener en cuenta estas consideraciones es lo que lleva a Nel Noddings (2013, p. 84) a afirmar que, desde la posición de la clase media norteamericana, no existen obligaciones de cuidado con los niños que padecen hambre en África; esto es lo que se sigue de asumir un enfoque basado en obligaciones personales que no tiene en cuenta el análisis de las relaciones internacionales de explotación, ni admite las deudas históricas de las colonias con las metrópolis, las estrategias neocoloniales y el vínculo estructural que existe entre el consumismo del mundo "desarrollado" y la expropiación y la explotación en las periferias —lo que Santiago Alba Rico (2007) denomina la "dialéctica del hambre y la mirada"—.

La ética del cuidado podría entenderse como un tipo de ética de la virtud en sentido aristotélico, y, en cierto modo, reconoce esta herencia, pero se distingue de ella por su contexto de aparición y porque tiene una tradición feminista propia. En

[15] Tampoco la transición energética hacia energías renovables se libra de la misma lógica expropiatoria de la naturaleza, catastrófica en términos de salud humana y medioambiental, como prueba el nuevo mercado de los metales raros, necesarios para sostener la producción de energías verdes o renovables y los aparatos electrónicos que utilizamos (Pitron, 2019).

común tienen, por ejemplo, la importancia dada a los contextos y las particularidades, el rechazo de la formulación de principios para guiar la conducta moral, así como el rechazo de que los juicios éticos tengan que ser universalizables y el carácter relacional del sujeto moral, junto con la posibilidad de integrar las emociones en el razonamiento moral. Sin embargo: la ética aristotélica de la virtud no se entiende fuera de la *polis*; es una ética para ciudadanos libres e iguales (y por tanto, en su contexto, tiene un carácter aristocrático; la libertad e igualdad de los ciudadanos se erigía sobre el sometimiento o esclavitud de mujeres y sirvientes que se hacían cargo, precisamente, de las labores de cuidado).

Por el contrario, la ética del cuidado nace de valorar las experiencias de cuidado que las mujeres habían acumulado como resultado de estructuras patriarcales que no las consideraron, tradicionalmente, como libres e iguales. Las madres de la ética del cuidado subrayan el hecho de que las mujeres, excluidas del campo de la ética de los libres e iguales, han desarrollado y cultivado experiencias morales valiosas en sus relaciones de cuidado y atención a la dependencia y la vulnerabilidad. En el caso de Carol Gilligan (1982), reivindica el valor e igual dignidad del razonamiento moral identificado en las niñas y mujeres, frente a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, basada en el estudio del modo en que los niños y los hombres alcanzaban las máximas capacidades de argumentación moral (en términos de derechos y justicia) y posteriormente aplicado a la evaluación de las mujeres y las niñas.[16] El razonamiento moral de las mujeres y las niñas, basado en las necesidades y compromisos de cuidado (que, tradicionalmente se les han asignado) y en el mantenimiento de las relaciones, no sería incompatible con las argumentaciones basadas en cuestiones de justicia, y contribuiría, además, una vez superado el sesgo de género en las investigaciones y los planteamientos, a comprender el fenómeno moral de una forma más rica y diversa.

[16] Lejos de sostener un binarismo de género, Carol Gilligan rechaza explícitamente el que existan unas "cualidades naturales" femeninas y otras masculinas; limita su estudio a mostrar las diferencias en el razonamiento moral siendo consciente de la influencia social, cultural y educativa en la adquisición de estas capacidades diferenciadas. En un texto más reciente hace una crítica al modelo binario de género inserto en la jerarquía patriarcal, modelo que "menoscaba la capacidad de saber en las chicas y la capacidad de preocuparse por los otros en los chicos" (Gilligan, 2013).

La ética del cuidado reivindica el valor moral de cuidar, acompañar y atender. Los cuidados y atenciones son todas aquellas tareas o formas de *estar con* enfocadas al apoyo, mantenimiento y promoción de las vidas y las relaciones de un modo que pueda ser sostenible. Frente a la explotación y la expropiación, la lógica de los cuidados es la del "dejar crecer y hacer crecer", en términos de María Mies (1999).

Para comprender el valor moral de los cuidados es preciso realizar una genealogía fenomenológica (tal vez también hermenéutica) de los cuidados. Es a partir de las experiencias mismas de cuidados, de sus problemas y sus dificultades, como podemos comprender cómo se puede hacer eso que es cuidar y que tiene un valor moral. No se trata de elaborar una serie de principios de cómo cuidar para imponerlos como normas, sino de aprender de las experiencias de cuidado y formarnos, desde ese aprendizaje, en el cuidado, en el mismo sentido en que Aristóteles pensaba que la virtud se podía enseñar y aprender mediante el hábito. Para ello, es preciso acudir a obras como la de Florence Nightingale, cuyas *Notes on Nursing* (1860) invitan a la auto-formación de las enfermeras y de todas las personas que cuidan en general, apelando a sus capacidades cognitivas e intelectuales para formarse libremente a partir de su experiencia. De este modo se dignifica las labores de cuidado de la salud, en la medida en que se las asocia a un conocimiento (*knowledge*), y se dignifica con ello a las cuidadoras, cuyas tareas no habrían de ser serviles y tendrían un valor propio, fundamental para la superación de la enfermedad y el mantenimiento de la vida (Nightingale, 1860). Nightingale, además, adquirió su experiencia en el desastre sanitario que padecía el ejército británico en plena guerra de Crimea. Con un equipo de 38 enfermeras, mejoró radicalmente la limpieza e higiene en el hospital militar en Scutari, al que llegó en 1854, y logró que bajara la tasa de mortalidad, sobre todo por enfermedades infecciosas contraídas durante la hospitalización, lo que podríamos considerar una intervención histórica exitosa, centrada en proporcionar cuidados adecuados, en un contexto de desastre. Posteriormente, inició una reforma higiénica de los hospitales ingleses y en la India (entonces colonia británica), además de introducir la estadística en el ámbito de la enfermería y la salud pública (Macho, 2020).

Las labores de cuidado han sido minusvaloradas e invisibilizadas, y han sido desempeñadas,

tradicionalmente, por mujeres y por sirvientes o esclavos en una situación de inferioridad de derechos y de reconocimiento. Ni siquiera Marx, cuando describió las características y consecuencias de la explotación y la alienación de los obreros y obreras asalariados en el marco de producción capitalista, identificó aquellas actividades dedicadas al mantenimiento de la vida como un ámbito en el que también podía haber explotación y alienación (tal vez con características propias). Pero, más allá de este hecho, sabemos que el capitalismo necesita intrínseca y estructuralmente, para que la acumulación de capital continúe siendo posible, del patriarcado—un tipo de relaciones hombre-mujer en las que las mujeres producen vida y productos en condiciones de explotación, alienación y esclavitud como fuente inagotable de rendimiento gratuito o muy barato en términos de capital (Mies, 1999)—y de la actividad socio-reproductiva, unida a la explotación de la naturaleza (Fraser, 2022). Si estas tesis son ciertas, no basta con identificar la lógica del cuidado (dejar vivir y hacer vivir) y promoverla con el fin de alimentar los cambios necesarios para afrontar la crisis de cuidados (y atender, así, estructuralmente, a los desastres involucrados en ella). No basta porque los frutos de los cuidados y el caudal de vida seguirían siendo integrados en la lógica de la expropiación (apropiación de tierras, cuerpos, vidas, recursos) y la explotación (apropiación del rendimiento de las capacidades y productividad de las trabajadoras). La crisis de cuidados solo se puede abordar, hoy, estructuralmente, desde el desmantelamiento de la lógica capitalista y de la dialéctica existente entre esta y la lógica de los cuidados, unido a una compensación (que nunca va a ser justa, porque sería imposible de pagar), histórica y social, por los abusos previos, como en cualquier proceso de justicia transicional.

4. POTENCIAL DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

La ética del cuidado apela a nuestras capacidades para dar respuesta a necesidades humanas (y no humanas) y a la vulnerabilidad que nos es constitutiva, incluyendo el cuidado del arraigo existencial a la vida (del deseo de vivir y aquello que lo favorece) y el de las relaciones mismas. Así, realiza una revisión ontológica y normativa de las concepciones previas del sujeto moderno, tal y como fue asumido por las ciencias sociales desde la modernidad (*vid*. la crítica de Braidotti, 2015). La razón es que se plantea desde una antropología que entiende a los seres humanos, los animales y los ecosistemas como seres insertos en relaciones de dependencia mutua, capaces de resistir y adaptarse, pero también frágiles. Por eso la ética del cuidado corrige la idea de autonomía en el sentido de una "autonomía relacional" (Casado da Rocha, 2014), frente a posiciones más individualistas. Además, una ética del cuidado consecuente incorporaría la vulnerabilidad y la dependencia como factores intrínsecos a lo humano y a la vida en general, y no como excepciones a una norma, que sería la independencia. Contribuye, así a des-estigmatizar la dependencia y permite pensar la ética y la política desde la vulnerabilidad (Feder Kittay, 2006).

Así entendida, la ética del cuidado obliga a revisar las teorías de la justicia, en la medida en que se entienda la justicia no solamente en términos de una distribución equitativa de recursos, bienes y servicios, sino también como el acceso a comunidades de cuidado mutuo, donde las propias necesidades y potencialidades se pueden satisfacer y se contribuye a la satisfacción de las necesidades y potencialidades de otros/as. Un ejemplo en este sentido son las denominadas "comunidades de práctica" (CoP, por sus siglas en inglés), que funcionaron muy bien a la hora de gestionar el estrés moral del personal sanitario durante la pandemia de la Covid-19, como explican Delgado *et al*. (2021). De igual modo, las iniciativas de manejo de los desastres basadas en la comunidad (*vid*. el caso que plantean Gaillard y Le Masson, 2007) resultan las mejores a la hora de lidiar con los traumas colectivos que pueden suponer. Cuando las personas afectadas por un desastre pueden formar parte de la gestión del mismo de un modo u otro (que puede incluir el voluntariado) en todas sus fases, el trauma suele ser más manejable, porque se establecen estrategias colaborativas en el seno de la comunidad de la que se forma parte (Van der Kolk, 2014).

La ética del cuidado no es una ética deontológica ni una ética formal; se basa en experiencias que, moduladas culturalmente, son universales. Esto constituye una ventaja en la medida en que se pone el acento en la posibilidad de formarnos responsablemente sin postular o imponer obligaciones generales. Finalmente, si, como pienso, la crisis de cuidados es la más crucial y decisiva de las que afrontamos, resulta indispensable la discusión acerca de qué ética y qué economía política nos han traído hasta aquí y cuáles pueden sacarnos del pozo.

5. PROBLEMAS DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

Como ya advirtió Florence Nightingale, el primer problema que plantea la ética del cuidado es su posible paternalismo o maternalismo, es decir, que se resuelvan las necesidades ajenas imponiendo el criterio propio sobre el de la persona atendida, dándole lo que no desea, aprovechando su situación de vulnerabilidad para conducirlo de un modo contrario a su estilo propio o sobreprotegiéndola. Se podría ver como el conflicto entre el principio de autonomía y el principio de beneficencia en la bioética clásica, aunque posee matices diferentes relevantes. En cualquier caso, si el paradigma del cuidado es el del cuidado de los menores, la relación de cuidado puede volverse incapacitante para la persona atendida, sobre todo si entendemos la crianza como moldeamiento y no como acompañamiento del crecer.

El segundo problema es el sacrificio, o el conflicto entre cuidar de otros/as y cuidar de sí. Este problema aparece en las éticas del cuidado maternalistas; para Nel Noddings, el héroe moral en una ética del cuidado es quien puede cuidar sin el sustento de ser cuidado. Esta idea hipostatiza el sacrificio y puede legitimar moralmente la explotación. Sacrificarse es dar más allá de las propias posibilidades de recuperación, de igual modo que la explotación es la exigencia de dar más de lo que se remunera y a costa también de la posibilidad de recuperación. El sacrificio puede ser un acto de generosidad, pero para ello no puede ser impuesto, obligatorio. Existe una desmesura del sacrificio, incluso cuando este es libremente elegido: la del sacrificio por el sacrificio mismo o el sacrificio inútil, que puede basarse en la idea de que existe algo moralmente superior en el sufrimiento *per se*.[17] El héroe moral de la ética del cuidado no es, en tal caso, aquel capaz de cuidar sin apoyo, sino que es capaz de cuidar de un modo en que tanto su vida como la vida atendida se pueden reproducir; es posible reponerse del desgaste que supone cuidar, la persona cuidada es apoyada en su continuidad vital y los recursos para cuidar son reproducibles, no está amenazada la sostenibilidad del propio cuidado ni la habitabilidad.

Como señala Virginia Held, defender una ética del cuidado no significa defender un modelo tradicional de cuidado; al contrario, reivindicamos la experiencia de las mujeres y los cuidadores silenciados, pero no la jerarquía ni la falta de reconocimiento en el ejercicio de sus tareas. Si hemos revisado las ideas de justicia y ya no defendemos la ley del talión (que era un principio de reciprocidad) también hemos de revisar las ideas de cuidado. Esto incluye la reflexión sobre las implicaciones del paternalismo y el maternalismo. Es preciso combinar el cuidado con el respeto de la libertad y los estilos del otro/a, aunque es justamente en esa definición de libertad o autonomía donde aparecen los problemas y los dilemas morales.

La ética del cuidado no debe perder de vista la asimetría entre la cuidadora y la persona cuidada. Para mantener el equilibrio, podría avanzar hacia relaciones de cuidado mutuo, y hacia la reflexión y la práctica del autocuidado. Habrá personas o animales que no puedan cuidar en absoluto, pero existe un amplio abanico de posibilidades de cuidado, que van desde tareas como alimentar hasta acompañar o prestar atención (atender es una forma de cuidar de una relación que no se vuelve paternalista o maternalista tan fácilmente).

6. ¿HACIA UNA ÉTICA ANTICAPITALISTA DEL CUIDADO PARA AFRONTAR LOS DESASTRES?

La lógica del cuidado (dejar crecer y hacer crecer) se contrapone a la del capitalismo, porque este se basa en la acumulación y reinversión de capital obtenido mediante la expropiación y la explotación de la naturaleza, los recursos, los cuerpos humanos y no humanos más allá de sus límites de recuperación (de un modo "insostenible"). Es esta lógica capitalista la que nos ha conducido a la actual crisis de cuidados, porque si bien en esa apropiación del rendimiento del cuidado y del crecimiento y almacenamiento natural, el capitalismo siempre jugó con los límites de la reproducibilidad (tratando de llevarla al extremo), en la situación actual ha traspasado ya las posibilidades de recuperación (Fraser, 2022). Con el problema del cambio climático, unido a otras amenazas medioambientales, que generan una situación de alto riesgo y gran incertidumbre, el modelo y la lógica capitalista se han vuelto perfectamente in-sostenibles. Eso no significa que el capitalismo no vaya a continuar, pues podrá hacerlo mientras tenga cuerpos y/o recursos de los que apropiarse, pero sí que los actuales desastres y crisis de vida se irán volviendo más y más agudas y mortíferas, y que las injusticias continuarán agravándose. Más aún, el capital sabe, y ha sabido siempre, adaptarse a todo tipo de circunstancias,

[17] *Vid*. el análisis de esta cuestión realizado por Levinas (1991) en "El sufrimiento inútil".

e incluso a aquellas que parecían más adversas y generar sus propios discursos de autolegitimación (Boltanski y Chiapello, 2002). En el más reciente informe sobre cambio climático se plantea que en los desastres naturales ya ocurridos y en los que se avecinan, así como en los cambios que se esperan, habrá oportunidades de negocio. Es lo que Paulo Tavares denomina la "lógica de la destrucción creativa" a escala climática global: la utilización de "los mismos medios para infligir violencia contra la naturaleza [desplegados como] instrumentos para su sanación".[18]

La lógica del capital, por sí misma, no se puede mantener; necesita de (se asienta sobre) los cuidados, y de una relación extractiva e in-sostenible con naturaleza. Sería imposible remunerar y capitalizar todos los cuidados y toda la relación con la naturaleza. El "dejar y hacer crecer" no son un "otro" del capitalismo, sino parte elemental de la sociedad capitalista (Fraser, 2022). Si estamos en lo cierto, entonces, no basta con apoyar y promover los cuidados, su lógica vital y el entramado valorativo articulado en torno a ellos, ni siquiera una vez que hemos revisado sus cuestiones problemáticas, relativas al paternalismo/maternalismo, la explotación y el sacrificio. Si la esfera de los cuidados se ampliara, en un contexto capitalista, el capital tendría aún más recursos, cuerpos y vida de los que apropiarse. Podríamos encontrar recursos morales en los cuidados para afrontar los desastres, pero seguiríamos sin ir a la dimensión estructural del problema. A la luz de esta posibilidad, comprendemos mejor las dimensiones de la afirmación de Nel Noddings, que no veía obligación de cuidar a los niños de África. La ética del cuidado también se puede convertir en retórica ética que envuelve de legitimidad moral lo que es intolerable. Por eso, una ética del cuidado que sirva, estructuralmente, para afrontar las circunstancias de desastres, ha de vincularse a la crítica económico-política. El escenario, sin embargo, no es halagüeño. La lógica del capital es más poderosa que la lógica del "dejar y hacer crecer" y sabe cómo imponerse sobre ella. La segunda es desinteresada, lenta, no se concilia bien con los deseos individuales y colectivos de dinero y poder.

¿Sería posible, si estas hipótesis son ciertas, una ética anticapitalista del cuidado que pudiera aportar elementos para una mejor gestión (también estructural), de los desastres? En primer lugar, los contextos de desastres son contextos de desbordamiento, tanto si pensamos en emergencias puntuales para las que hay recursos disponibles como si pensamos en desastres cuyo abordaje requiere de apoyo externo a la comunidad afectada, o de condiciones de vida desastrosas (como las que se dan en circunstancias en que no se puede conseguir lo necesario para vivir). El desbordamiento conlleva demandas urgentes de atención sanitaria y psicosocial que superan la capacidad de respuesta del personal disponible y vuelven los recursos rápidamente insuficientes, incluso cuando hablamos de sistemas de protección bastante desarrollados, como hemos visto en muchos países durante la pandemia de la Covid-19. Como en los estados de desgracia o aflicción extrema, aparecen crisis personales, morales y existenciales muy fuertes. El personal asistencial se ve compelido a sacrificarse más allá de sus capacidades y a tomar decisiones de gran carga moral. Jornadas de trabajo sin fin o exigencias extraordinarias, como la de renunciar a convivir con la propia familia para evitar los contagios de quienes estaban en primera línea de atención a las personas afectadas por la Covid-19, son algunos ejemplos. Esta circunstancia rebaja la calidad de la atención sanitaria prestada o la vuelve prácticamente inexistente ante la carencia de personal, temporal o persistente, como en países con sistemas sanitarios débiles.

Ante esto, una ética del cuidado pondría en el centro la autogestión de las necesidades de subsistencia de las comunidades asediadas por el desempleo, las condiciones laborales infrahumanas, la desposesión o la deuda. Ninguna razón podría justificar que este no fuera el centro de toda consideración ético-política, ni que la libre definición y gestión de esas necesidades se mantuviera al margen del capital. En aquellas comunidades en las que los desastres constituyen verdaderas disrupciones de un estado de cosas en que la vida puede ser atendida, la ética del cuidado admitiría la necesidad de distinguir entre lo urgente y lo

[18] Paulo Tavares toma como ejemplo paradigmático el vertido de petróleo de BP al mar en el Golfo de México, el 19 de mayo de 2021, de consecuencias ecológicas planetarias, con daños para las especies de animales y plantas marinas, para los arrecifes de coral y con afectación de la corriente oceánica de Florida, lo que habría acabado afectando al clima global. La estrategia utilizada para minimizar los efectos del vertido, la utilización de Corexit, un compuesto químico cancerígeno que se utiliza para dispersar el crudo (fabricado por Naco, una empresa en cuyo consejo de administración hay ejecutivos de BP), resultó un tipo de "destrucción creativa", puesto que, si bien permitía descomponer el petróleo, era un tóxico que daña o elimina distintas formas de vida marina (Tavares, 2022).

que puede esperar, como proponen los métodos de triaje (Gil, 2020). Sin embargo, y teniendo en cuenta que, en el contexto tecnocientífico, la atención sanitaria tiende a materializarse en medidas higiénicas y profilácticas exacerbadas, y en una medicina eminentemente farmacológica, la ética del cuidado advierte que cualquier medida sanitaria que reduzca los cuerpos a cuerpos físicos, sin atender a la salud mental, psicosocial y medioambiental,[19] repercutirá en forma de sufrimiento, y de sufrimiento y depresión social, como ha ocurrido con ciertas medidas estrictas de confinamiento adoptadas durante la pandemia en países como España (García Álvarez y Bueno Gómez, 2022)

Frente a modelos bioéticos individualistas, tanto a nivel clínico como de salud pública, la ética del cuidado se preocupa por las relaciones, y esto incluye el acompañamiento entre los cuerpos vivos, con los cuerpos enfermos, con los cuerpos al final de la vida y con los cuerpos fallecidos. Una comprensión holística de la salud incluye todas estas dimensiones, y también el vínculo entre salud y medio ambiente que estamos estableciendo desde el principio. Resolver una crisis sanitaria con un remedio que causa, a su vez, daños masivos, aunque sirva al capital y sea una oportunidad de negocio, es algo que una ética del cuidado de este tipo consideraría injustificable. Asimismo, limitaría la aplicación de medidas utilitaristas, y trataría de abordar la escasez de personal y recursos mediante el cultivo de relaciones de apoyo y cuidado mutuo que permitieran compensar la eventual falta de expertos/as. En este sentido, puede haber asociaciones ciudadanas de apoyo a los servicios sanitarios o de emergencia en niveles de cuidado o atención que no requieran especialización, pero que puedan acompañar en momentos cruciales, tanto a las personas afectadas como a los/as profesionales, como las ya mencionadas "comunidades de práctica" (CoP) (Delgado *et al*., 2021). Esta vía es válida tanto en el momento de la respuesta a una catástrofe repentina como en situaciones de necesidad persistente, y vale igualmente para fases preventivas. El debilitamiento de las relaciones sociales que acentuó la pandemia va en contra de esta tendencia, lo que, a su vez, va en contra de la capacidad de respuesta frente a situaciones críticas de todo tipo, personales y sociales.[20]

En este punto, la ética del cuidado, de un modo general, nos invitaría a cultivar hábitos de cuidado mutuo (incluyendo la atención) generalizadas, y no solamente entre el personal sanitario y asistencial, aprendiendo de las experiencias pasadas. De igual modo, a organizar bien las necesidades de cuidado existentes, detectando las formas de explotación de las personas que cuidan y los elementos paternalistas o maternalistas que se imponen o coartan, como apuntaba Florence Nightingale, las posibilidades de recuperación de los cuerpos.

7. CONCLUSIÓN

Asistimos a una crisis mundial de vida y cuidados experimentada en diferentes lugares del planeta como catastrófica, y vivida, como no podría ser de otro modo, con profunda angustia individual y colectiva. Esta situación se debe a graves injusticias estructurales basadas en la dialéctica capitalista existente entre la lógica explotadora-expropiatoria y la lógica del hacer crecer y dejar crecer. Las definiciones predominantes de los desastres (manejadas por las agencias internacionales) adolecen de sesgos culturales, epistemológicos y tecnocráticos, por tres razones:

- Al hacer excesivo hincapié en la dimensión azarosa de los desastres, no admiten las causas de injusticia estructural que apuntan al modelo capitalista y su relación con la naturaleza, como prueba el carácter antrópico del cambio climático y otras amenazas medioambientales como las pandemias por zoonosis.

- Al plantear los desastres como una relación entre un acontecimiento azaroso y unas condiciones de vulnerabilidad, se establecen patrones de vulnerabilidad asignados de arriba abajo, sin distinguir entre vulnerabilidad y vulnerabilización, imponiendo así definiciones y clasificaciones de grupos vulnerables que no atienden a las estrategias y situaciones que los vuelven vulnerables de facto (naturalizando así situaciones de injusticia social), e imponiendo también determinados modos de comprender la vulnerabilidad que no escuchan las posiciones de las personas concernidas ni atienden a sus capacidades de autogestión.

- Al insistir en el carácter disruptivo de los desastres de la "vida normal" de una comunidad, queda en el aire la cuestión de aquellas situaciones en que las circunstancias de "vida normal" son de crisis permanente, en la medida en que están amenazados el acceso y la gestión de los medios de subsistencia y la reproducibilidad de la vida.

[19] Vid, sobre la cuestión de la salud medioambiental Dupras *et al*. (2014).

[20] Sobre el debilitamiento de las relaciones sociales, *vid*. Sennett (2000, 2012).

Por otra parte, se nos ha planteado la necesidad de vincular la ética del cuidado a cuestiones de justicia, pues pensamos que lo contrario supondría obviar tanto el contexto patriarcal en el que las mujeres han cuidado tradicionalmente, como las condiciones de explotación en que se ha realizado la labor de cuidar, así como olvidar que la opulencia de las élites ocurre a costa del sometimiento a la miseria de la mayoría. Desde esta óptica, hemos revisado dos problemas de la ética del cuidado: el paternalismo/maternalismo y la moral del sacrificio, sosteniendo la necesidad de ampliar la noción de cuidado hacia procesos de acompañamiento, apoyo y atención, por un lado, y de "cuidado mutuo" por otro. Así, lo que la ética del cuidado puede aportar a los contextos de desastres es, sobre todo, la idea de que cultivar procesos de acompañamiento, apoyo y atención mutuos fortalecerán las posibilidades de gestión de las crisis de vida. En general, la ética crítica puede (y debe) contribuir a identificar la retórica moral y los discursos de autolegitimación capitalistas y biopolíticos. Sin embargo, la ética sola no basta para poner en marcha los cambios necesarios para abordar estructuralmente los problemas de fondo, y ha de acompañarse de acciones económicas y políticas que atiendan a la necesidad de reconfigurar la dialéctica entre la lógica del capital y la del "dejar crecer y hacer crecer" de los cuidados, de tal modo que la primera no se anteponga a ni se apropie de la segunda. Por eso tampoco basta con cuidar, aunque siga siendo necesario, y también sea necesaria la tarea de replantear la organización y los modelos de cuidados desde posiciones feministas y epistémicamente más justas.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo es resultado de la participación de la autora en el proyecto "Deberes éticos en contextos de desastres". Convocatoria 2021 de Ayudas Fundación BBVA a Proyectos de Investigación Científica [SV-22-FBBVA-1]

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Noelia Bueno Gómez: conceptualización, investigación, metodología, visualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

Agenjo Calderón, Astrid. 2021. *Economía política feminista. Sostenibilidad de la vida y economía mundial.* Madrid: Catarata.

Ahmad, Ayesha; Chung, Ryoa; Eckenwiler, Lisa; Ganguli-Mitra, Agomoni; Hunt, Matthew; Richards, Rebecca; Saghai, Yashar; Schwartz, Lisa; Scully, Jackie Leach; Wild, Verina. 2020. What does it mean to be made vulnerable in the era of COVID-19? *Lancet* 395, 1481-1482. https://doi.org/0.1016/S0140-6736(20)30979-X

Alba Rico, Santiago. 2007. *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada.* Madrid: Akal.

Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad.* Madrid: Paidós.

Boltanski, Luc y Chiapello, Ève. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo.* Madrid: Akal.

Braidotti, Rosi. 2015. *Lo posthumano.* Barcelona: Gedisa.

Bueno Gómez, Noelia. 2023. La virtualización del trabajo académico universitario y la nueva explotación burocrática. *Bajo Palabra.* II Época, 33, 175-190. https://doi.org/10.15366/bp2023.33.007

Casado da Rocha, Antonio. 2014. *Autonomía con otros.* Madrid: Plaza y Valdés.

Coors, Michael (ed.). 2022. *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen: Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik.* Berlin, Boston: De Gruyter.

Delgado, Janet; Siow, Serena; De Groot, Janet; McLane, Brienne y Hedlin, Margot. 2021. Towards collective moral resilience: the potential of communities of practice during the COVID-19 pandemic and beyond. *Journal of Medical Ethics* 47: 374-382. https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106764

Dupras, Charles; Ravitsky, Vardit y Williams-Jones, Bryn. 2014. Epigenetics and the Environment in Bioethics, *Bioethics* 28 (7), 327-334. https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2012.02007.x

Feder Kittay, Eva. 2006. The concept of care ethics in biomedicine. The case of disability. En Christoph Rehmann-Sutter, Marcus Düwell y Dietmar Mieth (eds.), *Bioethics in Cultural Contexts* (pp. 319-339). Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Fraser, Nancy. 2022. *Cannibal Capitalism*. London: Verso.

Gaillard, Jean-Christophe y Le Masson, Virginie. 2007. 'Traditional Societies' Response to Volcanic Hazards in the Philippines. *Mountain Research and Development*, 27 (4), 313-317. https://doi.org/10.1659/mrd.0949

García Álvarez, Alicia y Bueno Gómez, Noelia. 2022. *La filosofía ante los retos de la pandemia y la nueva normalidad.* Madrid: Catarata.

Gil Martín, Francisco Javier. 2020. Triaje y ética de desastres. *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 24 (1-2), 1-17. https://doi.org/10.15304/telos.24.1-2.7154

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development.* Harvard: Harvard University Press.

Gilligan, Carol. 2013. El daño moral y la ética del cuidado. En *La ética del cuidado* (pp. 10-39). Cuadernos de la Fundación Víctor Gífols i Lucas 30. Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas.

Goldman, Emma. 2017. *Feminismo y anarquismo.* España: Enclave de Libros.

Held, Virginia. 2005. *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press.

Herrero, Yayo; Pascual, Marta y González Reyes, María. 2018. *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas*. Madrid: Libros en acción (Ecologistas en acción).

Jonas, Hans. 1979. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.

Kollontai, Alexandra. 2016. *Mujer y lucha de clases.* Madrid: El Viejo Topo.

Kollontai, Alexandra. 2017. *Escritos sobre feminismo y revolución.* Madrid: Fundación Federico Engels.

Kumar, Madan (ed.). 2010. *Natural and Anthropogenic Disasters*. Nueva Delhi: Springer.

Latour, Bruno. 2022. *How to inhabit the Earth.* Cambridge: Polity Press.

Levinas, Emmanuel. 1991. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Valencia: Pre-Textos.

Linares, Jorge Enrique. 2018. *Adiós a la naturaleza.* Madrid: Plaza y Valdés.

Llopis, María. 2021. *La revolución de los cuidados.* Tafalla: Txalaparta.

Macho Sandler, Marta. 12/05/2020. Florence Nightingale, mucho más que la dama de la lámpara. Tribuna Feminista. *Tribuna Feminista* https://tribunafeminista.org/2020/05/florence-nightingale-mucho-mas-que-la-dama-de-la-lampara/

Martínez Alier, Joan. 2009. *El ecologismo de los pobres.* Barcelona: Icaria.

Mbembe, Joseph-Achille. 2011. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

Mbonda, Ernest-Marie. 2016. Développement humain, sécurité humaine et vulnérabilité humaine : quelle approche pour l'analyse de la situation des "sociétés entravées"? *Ethica* 20 (2): 151-167.

Mies, María. 1999. *Patriarcado y acumulación a escala mundial.* Madrid: Traficantes de sueños.

Mies, María, y Shiva, Vandana. 1993. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas.* Barcelona: Icaria.

Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.

Nightingale, Florence. 1860. Notes on Nursing. New York: D. Appleton and Company.

Noddings, Nel. 2013. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, 2nd ed. Berkeley: University of California Press.

Phillips, Stephen. 2018. Vulnerability in Immigration Detention. Are some more Vulnerable than Others? *Asylum Insight.* https://www.asylu minsight.com/c-stephen-phillips?rq=phillips#.Xbl1RyV7m3U.

Pitron, Guillaume. 2019. *La guerra de los metales raros: La cara oculta de la transición energética y digital*. Barcelona: Península.

Riechmann, Jorge. 2005. *Todos los animales somos humanos.* Madrid: Los libros de la catarata.

Ruddick, Sara. 2002. *Maternal thinking. Toward a politics of peace*. Boston: Beacon Press.

Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter.* Barcelona: Anagrama.

Sennett, Richard. 2012. *Juntos: Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama.

Tavares, Paulo. 2022. *Derechos no humanos y otros ensayos acerca de la arquitectura del bosque.* Madrid: Bartlebooth.

Thiong'o, Ngũgĩ wa. 2017. *Desplazar el centro*. Barcelona: Rayo Verde.

Van der Kolk, Bessel. 2014. *The body keeps the score: brain, mind, and body in the healing of trauma*. New York: Viking Penguin.

Weber, Andreas. 2022. *Vivificar. Una poética para el Antropoceno.* Barcelona: Kairos.

Wisner, Ben; Blaikie, Piers; Cannon, Terry; Davis, Ian (eds.). 2004. *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability, and Disasters*. London: Routledge.