

# HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD

## ANÁLISIS Y PROPUESTAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González,  
Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma  
(coords.)



Edita: Departamento de Filosofía de la Universidad  
de Valladolid  
Con la colaboración de la Cátedra de Estudios de  
Género de la UVA

# HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD

ANÁLISIS Y PROPUESTAS DESDE LA  
PERSPECTIVA DE GÉNERO

Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González,  
Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma  
(coords.)



**Universidad de Valladolid**

Departamento de Filosofía



**Universidad de Valladolid**

Cátedra de  
Estudios de Género

Edita: Departamento de Filosofía de la Universidad de  
Valladolid

Con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género de la UVA

Primera edición: 2015

© Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González, Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma 2015

© de los capítulos, sus autores 2015

© Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid (España)



Esta obra se publica bajo una licencia libre Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 2.0. Se permite la copia, distribución, reproducción, préstamo y modificación total o parcial de la misma por cualquier medio, siempre y cuando sea sin ánimo de lucro, se acredite la autoría original y la obra resultante se distribuya bajo los términos de una licencia idéntica a esta. Para usos comerciales, se requiere la autorización del editor.

Imagen de portada: Verónica Perales Blanco

ISBN: 978-84-606-7121-3



**Universidad de Valladolid**  
Departamento de Filosofía



**Universidad de Valladolid**  
Cátedra de  
Estudios de Género



# Justicia, vulnerabilidad, sostenibilidad<sup>1</sup>

María Xosé Agra Romero<sup>2</sup>  
Universidade de Santiago de Compostela  
[mx.agra@usc.es](mailto:mx.agra@usc.es)

Tal como o bourgeois gentilhomme de Molière, que ficou maravillado ao descubrir que tiña falado en prosa toda a súa vida sem o saber, as mulleres de todo o mundo –de todas as cores, clases e culturas- têm interagido com o proceso ambiental e de desenvolvemento todos os días da súa vida, sem contudo diso se aperceberem, em números suficientemente grandes para serem consideradas elementos fundamentais no futuro do nosso planeta.

Bella Abzug

A veces se producen extrañas y oportunas coincidencias, tal ha sido lo que me ha ocurrido con el libro de Kazuo Ishiguro *Never Let Me Go* (2005). Aunque había tenido noticia de él porque había sido premiado en un certamen que se celebra anualmente en mi ciudad<sup>3</sup>, sin embargo mi acercamiento llega a través de «Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro» de Nancy Fraser<sup>4</sup>, en donde ofrece una lectura de *Nunca me abandones*, sin desmerecer otras, como una reflexión sobre la justicia. Casi al mismo tiempo, y para mi sorpresa, me encontré de nuevo con esta novela, esta vez citada en una sucinta

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación MINECO FFI2012-33557.

<sup>2</sup> Catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Santiago de Compostela. Es autora de numerosos libros y artículos sobre teorías de la justicia y teoría crítica feminista.

<sup>3</sup> *Certamen Novela Europea* que convoca el Casino de Santiago de Compostela.

<sup>4</sup> Conferencia pronunciada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona el 13 de febrero de 2012, en el marco del ciclo «Virtuts», versión en inglés y en catalán en Breus CCCB, 2012; y vers. cast. en la *New Left Review* 74 (may/jun 2012): 37-46, por la que cito.



### *Hacia una cultura de la sostenibilidad*

nota de la conocida teórica política Carole Pateman (Pateman & Mills, 2008). Estas coincidencias despertaron mi curiosidad e interés, me llevaron a leer la novela y a estimar desde mi propia lectura su pertinencia para avanzar unas reflexiones sobre la interrelación, las conexiones, entre justicia, género y sostenibilidad. Reflexiones y conexiones que en mi caso van a tomar como epicentro la vulnerabilidad, las vulnerabilidades, en los insostenibles, desiguales e injustos sistemas humanos y para las cuales dicha novela creo que aporta un material muy interesante.

Si desde Platón, de acuerdo con Fraser, la justicia “ocupa un lugar de honor en el “panteón de las virtudes” (2012:37) y, salvando diferencias, también es la primera virtud de las instituciones sociales para Rawls, desde Rawls, es conocido, mucho se ha debatido sobre la justicia social y política así como sobre la necesidad de reformular las cuestiones de justicia en términos no exclusivamente distributivos. La crítica al ‘paradigma distributivo’ de Iris Marion Young, el debate redistribución/reconocimiento dan buena cuenta de ello; así mismo un buen número de las críticas al modelo distributivo surgen desde el ámbito de los conflictos y problemas medioambientales, apuntando a la necesaria y estrecha conexión entre justicia y ecología, tratando de sacar a la luz las conexiones entre las instituciones de la explotación y opresión humana y la explotación y dominación del medioambiente natural. Las críticas al modelo distributivo de la justicia tiene uno de sus ejes en la crítica al individualismo, demandando una ontología social distinta y un modo diferente de relación con el mundo natural. Desde el feminismo, las críticas al modelo predominante de justicia dieron lugar al conocido debate sobre justicia y cuidado, poniendo en el punto de mira el individualismo liberal, el yo soberano, autosuficiente, desde una ética relacional que trae a la palestra el cuidado y los cuidados. En este contexto, es decir, tanto desde las críticas al modelo distributivo, como desde una ética relacional, el ecofeminismo y el feminismo medioambientalista o ecológico han supuesto una aportación fundamental, cuestionando las dicotomías tradicionales, mostrando la vinculación entre androcentrismo y antropocentrismos, poniendo el énfasis en el cuidado y en el cuidar de las mujeres para comprender y teorizar el compromiso de las mujeres en la ecología social y política, o incidiendo en que ‘lo natural es político’, y en las desproporcionadas cargas que recaen sobre las mujeres, los niños, la gente pobre y la gente de color y de los países empobrecidos (Warren, 1999; Agra, 1998, Puleo, 2011). Esta brevíssima síntesis tiene el único objetivo de señalar que los problemas

medioambientales y ecológicos en términos de justicia se van integrando progresivamente en los debates de la filosofía política contemporánea, avanzando en el desplazamiento de un modelo exclusivamente distributivo, configurándose como cuestiones básicas e inaplazables a abordar. No obstante, justo es indicarlo, las críticas feministas y la integración del sistema sexo-género chocan con un desarrollo teórico y político que -tanto en la filosofía política y, en particular en las teorías de la justicia, como en el pensamiento ecologista o en la teoría verde- se muestra resistente a su incorporación, en algunos casos simplemente ignorándolas, en otros con reticencias y dificultades para asumirlo plenamente.

Desde Platón, subraya A. MacIntyre, y concuerdan con él, entre otras, autoras como Martha Nussbaum o Adriana Cavarero, la historia de la filosofía ignora la vulnerabilidad humana. En los últimos años, sin embargo, hemos visto como la vulnerabilidad va adquiriendo una presencia cada vez más importante en el pensamiento filosófico, ético y político, que exige una reflexión en términos de justicia y nos conduce a pensar sobre otra distribución, a saber, la distribución de la vulnerabilidad y su relación con la sostenibilidad. Desde los años setenta, la vulnerabilidad aparece en el vocabulario de la mano del medioambientalismo y el ecologismo en referencia al daño que se causa o se puede causar a seres vivos, organismos, ecosistemas, bien por la acción humana bien por catástrofes naturales o por el clima. Se habla mucho de vulnerabilidad, se hace un uso muy extensivo del término, acrecentado después del 11 de septiembre de 2001, refiriendo a los temores, a los miedos, a las inseguridades, a la indefensión o al estar expuestos, en algunos casos con tintes claramente catastrofistas y apocalípticos, generados por la dimensión global y los cambios en la sociedad contemporánea. Tras este uso generalizado nos encontramos con que, de un lado, se habla de vulnerabilidad sin criterios muy específicos, de una forma poco precisa; de otro, suele venir ligada a una carga fuertemente negativa cuyo reverso es la seguridad. Este uso generalizado de la vulnerabilidad exige una mayor precisión, además de no quedar prendados de sus ecos apocalípticos, y, por tanto, indagar en sus articulaciones ontológicas, éticas y políticas. En lo que respecta a la sostenibilidad/sustentabilidad, basta ver su historia para afirmar que estamos ante un concepto, además de científico, político normativo, y, en consecuencia, polémico y contestado (Maíz, 2011: 255) que nos sitúa ante el problema de garantizar la sostenibilidad del medio ambiente, mas, como lo expresa J. Riechmann (CCG, 2013), eso requiere garantizar “la sostenibilidad de los hoy muy insostenibles



sistemas humanos”. Entre las insostenibilidades de los sistemas humanos, añadiremos, adquiere un lugar central aquella derivada de un sistema sexo-género en tanto fuente de desigualdades estructurales, de injusticias sociales y eco-políticas, que arroja una insostenible carga para las mujeres.

Estas observaciones introductorias vienen al caso de las interrogaciones que, a mi juicio, son básicas a la hora de abordar la articulación de justicia, género y sostenibilidad: ¿a qué llamamos vulnerabilidad y a qué seguridad? ¿hay alguna relación y de qué tipo entre vulnerabilidad y sostenibilidad? ¿la vulnerabilidad refiere a supervivencia o a justicia? ¿lo que se persigue con la sostenibilidad es la seguridad o es la justicia? ¿qué significa ser vulnerable desde la perspectiva de la justicia? ¿es posible la justicia y la sostenibilidad sin igualdad de género? Intentando dar cuenta de estas interrogantes, comenzaré, en primer lugar, por aclarar o precisar el/los sentidos de la/s vulnerabilidad/es a los efectos que aquí interesan, para, en segundo lugar, desde la lectura de Nancy Fraser, abordar la relación entre sostenibilidad y estructura básica, es decir, atender a las injusticias estructurales. Y, por último, unas reflexiones a modo de conclusión sobre la igualdad de género y el curar/cuidar en el marco de la justicia y la ecopolítica.

## **I. Vulnerables, Inermes, Precarios**

Durante los últimos años, decía, la vulnerabilidad humana deviene objeto de reflexión filosófica atendiendo a los problemas ontológicos, éticos y políticos y, por consiguiente, a plantear qué significa ser vulnerable, estar expuesto y a qué; si la vulnerabilidad es una ‘condición’, si refiere a situaciones; si siempre es un atributo negativo y en qué medida está asociada a la violencia<sup>5</sup>. Repararemos en dos autoras, Adriana Cavarero y Judith Butler, que se han ocupado y discutido sobre estas cuestiones. En sus reflexiones sobre la violencia contemporánea, a propósito de un escenario horrorista, como ella lo denomina, Cavarero establece la distinción entre ‘vulnerable’ e ‘inermes’. Partiendo de la centralidad ontológica y política de la categoría de nacimiento de Hannah

---

<sup>5</sup> Sobre la vulnerabilidad, véase ‘Vulnerabilité’ (Marie Gaille) en el *Dictionnaire de la violence*, dirigido por Michela Marzano (2011), repárese en su inclusión en un diccionario de la violencia. Y, en contraste, en su ausencia en el *Dictionnaire du corps*, dirigido también por M. Marzano (2007).



Arendt, considera la vulnerabilidad como condición; una condición que comporta una alternativa esencial, es decir, dos respuestas posibles: la herida (*vulnus*) y la cura. ‘Vulnerable’, dice, “es el ser humano en cuanto cuerpo singular abierto a la herida”, en ello no hay ninguna necesidad, sino únicamente “la potencialidad de una herida siempre inminente y ligada a la contingencia” (Cavarero, 2009: 58) al tiempo que esa misma potencialidad lo entrega a la cura. Vulnerable, entonces, es el ser humano abierto tanto a la herida como a la cura, está en la tensión de esta alternativa. Se es vulnerable mientras se vive, y será la ontología relacional la que decida el sentido. La ontología relacional va a contraponerse a la ontología de la desvinculación, a la ontología individualista, que tiene en Hobbes su máximo exponente, y que rechaza la dependencia y la relación en aras de la seguridad y la omnipotencia que acompañan a la imagen de un sujeto autónomo, soberano, racional que alimenta la ilusión de un yo autosuficiente o, con otras palabras, invulnerable.

Siguiendo a Cavarero, la vulnerabilidad es constitutiva del ser humano, es una condición, no una circunstancia, es un estatuto permanente en el ser humano, estableciendo una diferencia con el ‘inerte’. Inerte, indica, como sugiere la raíz etimológica, “es quien no tiene armas y, por lo tanto, no puede ofender, matar, herir. En el uso de la lengua común, más que esta incapacidad de ofensa, el término tiende a indicar sobre todo a quien, atacado por otro con armas, no tiene armas para defenderse” (2009: 59). El inerte, atendiendo a la escena natal, el indefenso, es el infante expuesto a la herida, a la violencia unilateral, pues se encuentra en una escena en la que la pasividad, la asimetría, la no paridad o reciprocidad le son propias, pero al mismo tiempo está abierto a “una mano que cura, nutre y acude”. Indefensión, abandono, inerte, vulnerable, son los nombres para una violencia unilateral que busca seguridad y omnipotencia. Ahora bien, dada la alternativa esencial y constitutiva de la vulnerabilidad, Cavarero insiste en la necesidad de respuestas del lado de la cura. Desde su argumentación, el infante, el niño “es el vulnerable por antonomasia y constituye el paradigma primario de todo discurso sobre la vulnerabilidad” (2009: 59) pero también lo es de todo discurso sobre el inerte, anunciando la relación como condición humana estructuralmente necesaria. Ahora bien, si vulnerable se es siempre, ser inerte, exceptuando la infancia, refiere a situaciones, a circunstancias y Cavarero prosigue indagando en sus diversas

### *Hacia una cultura de la sostenibilidad*

manifestaciones centrándose en la violencia y crueldad contemporáneas, abogando por la necesidad de adoptar la perspectiva del inerte y de dar respuestas, frente a la herida, a la violencia, desde el polo alternativo de la cura. La vulnerabilidad, por tanto, no es un atributo o condición siempre y exclusivamente negativa, aunque sí es constitutiva.

También a propósito de la violencia contemporánea y del cuestionamiento de una ontología individualista, Judith Butler, se centra en la vulnerabilidad, en la precariedad de la vida, en la precariedad constitutiva, ante la interrogación sobre qué vidas son vivibles, cuentan y son lloradas. Abundando en los marcos interpretativos de la vulnerabilidad, de lo humano y lo inhumano, va a proponer una ontología social de la interdependencia y una ética-política de la no violencia que se basa en la 'precariedad', frente a "la idea de un sujeto que tiene autonomía o control sobre sí mismo que necesita protegerse a través de sus propios límites", dado que, sostiene, "siempre estamos un poco más allá de nuestros límites y precisamente a causa de esa vulnerabilidad necesitamos cierto tipo de reconocimiento, ciertas estructuras de justicia, necesitamos protección ante la violación, ante la violencia de diversos tipos..." (Soley-Beltran/Preciado, 2007: 232). Así, para Butler, la vulnerabilidad es constitutiva y, entre otras exigencias, requiere de estructuras de justicia. En *Vida precaria* se interroga sobre lo que hace posible que una vida sea 'vivable'. La vulnerabilidad, la precariedad, aparece bajo el prisma de la violencia, Butler incide en que desde el comienzo estamos "entregados al otro", "a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales", la vulnerabilidad precede a la formación del 'yo', surge con la vida:

——— "Se trata de una condición- una condición de despojo inicial que no podemos discutir porque sería necio hacerlo, cuando no peligroso. Con esto no quiero sugerir que las necesidades de un recién nacido estén siempre aseguradas. Está claro que no es así, y que para muchos esta escena primaria es una escena de abandono, de violencia o de hambre, que sus cuerpos están abandonados a la nada, a la violencia o a la falta de sustento.

Sin embargo, no podemos comprender la vulnerabilidad como privación sin entender qué necesidad

permanece insatisfecha. Tales infantes tienen que llegar a percibirse como abandonados a la nada o a un sustento insuficiente, o entregados al abandono. Sería difícil si no imposible comprender el modo como los humanos sufren una opresión sin percibir cómo se explota y puede explicarse esta condición primaria, cómo se frustra y se reprime. Esta condición de vulnerabilidad original, de depender del contacto con el otro, incluso si no hay allí ningún otro ni ningún sustento para nuestras vidas, significa un desamparo y necesidad original por el que la sociedad debe responder. La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta” (2006: 57-58)

Resulta relevante reparar en que, como vemos, la vida se cuida y se mantiene diferencialmente, que hay formas diferentes de distribución de la vulnerabilidad física. Tal reparto diferencial descansa en nociones normativas de lo humano, de lo que debe ser un cuerpo humano, así el género, la sexualidad, la raza, la discapacidad, se inscriben en una concepción restrictiva de lo humano que comporta violencia, que da lugar a que unas vidas sean ‘altamente protegidas’ y que otras no valgan nada, no cuenten, de ahí la insistencia en la distribución diferencial de la vulnerabilidad física y su dependencia de normas de reconocimiento existentes y variables. Butler coloca la vulnerabilidad del lado del sobrevivir, abogando por formas y vínculos de protección de la vida, por lazos relacionales que rompan con el círculo de la violencia. En *Marcos de guerra* introduce una matización, diferenciando entre ‘precariedad’ y ‘precaridad’<sup>6</sup>. La ‘precariedad’ es una condición compartida, condición existencial, mientras que la ‘precaridad’, noción más específicamente política, es una condición inducida que se asigna diferencialmente. Así:

“No es que primero nazcamos y luego nos volvemos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia

---

<sup>6</sup> Seguimos aquí la traducción propuesta por Bernardo Moreno, véase N. del t. (Butler, 2010: 14)



depende de lo que podríamos llamar una **«red social de manos»**. Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir”. (2010: 32, negrita n.).

La condición de precariedad es una condición generalizada que, más que reenviar a fragilidad o finitud, refiere a las dimensiones irreductibles del carácter social y dependiente. Dada esta condición generalizada, la exigencia es pensar en patrones igualitarios para que una vida sea ‘vivable’, para que la pérdida pueda ser llorada. No es, entonces, un rasgo particular de esta o aquella vida, ni de la “vida como tal” sino que refiere a las condiciones sociales de vida y a la dependencia de redes sociales. De esta condición generalizada surgen las obligaciones sociales positivas de minimizar la precariedad y su distribución diferencial, desigual, generando los apoyos básicos: “a saber: la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión” (2010: 41). Para Butler *somos precarios* en tanto seres sociales, “dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles”. La vulnerabilidad, vinculada ahora con la precariedad como condición generalizada, compartida, tiene carácter social, no es algo contingente, ni una disposición subjetiva. Con otras palabras:

“La vida precaria implica una vida como proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico. Nuestras obligaciones son tales, precisamente, para con las condiciones que hacen posible la vida, no para con la «vida en sí»: mejor dicho, nuestras obligaciones surgen de la idea de que no puede haber una vida sostenida sin esas condiciones sostenedoras y de que esas condiciones son, a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas” (2010: 43).

Vulnerables, inermes, precarios no remiten a atributos negativos sino a la condición del ser humano, ni aluden a fallos, deficiencias, defectos, morales o materiales individuales, tampoco son achacables a la mala fortuna, la suerte o la desgracia, a la debilidad; la vulnerabilidad no es una cualidad intrínseca de un sujeto, sino una condición que va de lo existencial a poner en primer plano las relaciones sociales y de dependencia, de interdependencia del mundo y, en consecuencia, las obligaciones éticas y políticas, derivadas de la

ambivalencia, de los polos de la alternativa, es decir, ante el daño, la herida, el abandono, la indefensión, pero así mismo, ante la cura, el cuidado de la vida. En este sentido, el problema no es reducir, controlar o eliminar la vulnerabilidad, como pretenden quienes alimentan ilusiones y fantasías de control, de seguridad, de invulnerabilidad, sino que recae en nuestras obligaciones y responsabilidades éticas y políticas, de forma que las relaciones sociales, de dependencia e interdependencia del mundo humano y no humano no sean el soporte para, no sostengan condiciones, situaciones, de privación, de explotación, de opresión, de violencia. Lo que está en juego son las articulaciones de las condiciones de sostenimiento de la vida, sostenedoras y sostenibles, de ahí la importancia de la reflexión ética y política sobre la relación de los seres humanos con la naturaleza, con el medioambiente, con el habitar el mundo y la Tierra, sobre entornos sostenidos y sostenibles, sobre la insostenibilidad de los sistemas humanos. Proteger, curar/cuidar la vida, entonces, en muchos casos puede ser, y es, una cuestión de supervivencia pero igualmente nos llevan de una manera insoslayable a una reflexión en términos de justicia o, de otro modo, de injusticia, de condiciones o estructuras justas o injustas, de grupos vulnerables, dado que la vulnerabilidad, la precariedad, se distribuye de modo diferencial y es inducida social y políticamente. El abandono, la indefensión, el estar expuesto, diríamos, tiene sus modos y modalidades.

## **II. Sostenibilidad e injusticia estructural**

En «Sobre la justicia», el texto aludido al comienzo, Nancy Fraser parte de que, de acuerdo con Rawls, la justicia es una virtud primaria de las instituciones sociales, y de que para evaluar las instituciones sociales lo que hay que preguntarse, antes que nada, es si dichas instituciones son justas, aceptando, por tanto, que “la justicia se ocupa fundamentalmente de la estructura básica”, lo que quiere decir que: “Esta constatación desvía nuestra atención de la gran variedad de rasgos inmediatos de la vida social centrándola en su gramática subyacente, en las reglas de institucionalización básicas que fijan los términos de la interacción social. Sólo cuando estas se basan en un orden justo puede haber justicia en los aspectos más inmediatos de la vida” (2012: 38). La reflexión sobre la justicia tiene como centro la

estructura básica de la sociedad, los problemas de justicia son estructurales, se sitúan en los términos básicos y en las reglas de la interacción social. Con este enfoque despliega su lectura de *Nunca me abandones*<sup>7</sup> como “la descripción lacerante de un mundo injusto y del profundo sufrimiento que inflige a sus habitantes” (2012: 39). En su análisis destaca el hallazgo de dos intuiciones ‘profundas’. La primera, la justicia se piensa a través de su negación, desde las alternativas a lo que consideramos injusto. Es decir, lo que experimentamos es la injusticia, sólo así llegamos a formarnos una idea de justicia, por lo demás abstracta, que reenvía a la superación de la injusticia. La segunda, la justicia es una cuestión de ‘victimización’, no subjetiva, sino derivada de “una relación estructural en la que unos explotan a los demás, negándoles el estatus moral al que da acceso la justicia” (2012: 41).

Fraser, desmarcándose en esto de Rawls, no entiende la justicia en términos únicamente distributivos. Su análisis del orden social descrito en la novela y visto como injusto pone de relieve el carácter explotador y excluyente de toda consideración, de toda dignidad moral. Conuerdo -además de parecerme muy pertinente y esclarecedora- básicamente en su lectura de la obra de Ishiguro, si bien, desde la mía propia, pienso que la vulnerabilidad y su distribución diferencial, desigual -esa otra distribución más básica-, y su estrecha conexión con la injusticia están muy presentes en la obra, y nos permite rastrear los vínculos entre sostenibilidad y justicia. En primer lugar, vemos como una distribución diferencial de la vulnerabilidad, no la vulnerabilidad en cuanto tal, sustenta injusticias, responde a condiciones sostenidas y sustentables para unos grupos y

---

<sup>7</sup> Así resume Fraser la trama de la novela: “La historia está centrada en la vida de tres amigos, Kathy, Tom y Ruth que viven inmersos en un orden social peculiar. Cuando empieza la novela son niños que viven en lo que parece ser una especie de internado británico de elite llamado Hailsham. Pero, a medida que se desarrolla la trama, descubrimos que los niños son clones creados para proveer de órganos a no- clones a los que me referiré como los «originales». En la segunda parte de la novela, los protagonistas dejan Hailsham y se trasladan a las Cottages, una triste residencia donde van a recibir «entrenamiento». Ya adolescentes, se preparan para iniciar la obra de «donación» que presidirá sus vidas, concluyendo tras un máximo de cuatro operaciones en la «compleción». En la tercera parte, los protagonistas son adultos jóvenes. Tommy y Ruth ya se han convertido en «donantes», mientras que Kathy es una «cuidadora», un clon que atiende a los que se están recuperando de la cirugía de extracción de órganos. Cuando Tommy y Ruth «completan» Kathy no puede seguir desempeñando su papel. Al final del libro se prepara, a su vez, para convertirse en «donante» (2012: 38)



no para todos quienes comparten una estructura social básica, un esquema de cooperación social. Dicho de otro modo, el ‘Nunca me abandones’ puede ser leído en clave de vulnerabilidades, de modos de abandono. Como bien señala Fraser, Ishiguro “hace una aguda observación sobre la exclusión, la identidad y la alteridad”, la ‘otredad’ de los clones “supuestamente básica y ontológica” es “la que justifica su explotación y segregación durante toda su vida” (2012: 39). La vulnerabilidad, decíamos, requiere de estructuras de justicia, exige protección para todos y todas y, como observa Fraser, la justicia no protege a los clones, bajo el supuesto “estatus ontológico de los originales como esencialmente diferente” pero compartiendo, paradójicamente, la misma estructura básica de la sociedad:

“Ambos grupos actúan según un conjunto de reglas comunes que dictan que la esencia vital de unos se ponga a disposición de los otros, que esté ahí en beneficio de los originales al margen del daño que se inflija a los clones. Ambos grupos forman parte de una bioeconomía única y compartida, una matriz biopolítica común de vida y muerte. Los originales dependen de los clones para su supervivencia, pero les niegan la consideración de compañeros de interacción” (2012: 40)

Si ponemos en primer plano la vulnerabilidad, entonces, percibimos claramente la injusticia que deriva de su distribución diferencial, inducida social y políticamente, por cuanto, en efecto, los clones son réplicas exactas, biológicamente idénticos a los originales, quienes dependen de ellos para su supervivencia, para su sustentabilidad y para, diríamos más, fabricar su invulnerabilidad a costa de deshumanizar a las víctimas. Esa distribución diferencial genera sufrimiento y determina quien “cuenta” y choca con nuestro sentido de la justicia pues, como sostiene Fraser “nuestro sentido de la justicia nos dice que todos aquellos sometidos a un conjunto de reglas básicas deben «contar», en el sentido de pertenecer al mismo universo moral” (2012: 40). Se pone así de relieve que la injusticia es un “asunto de victimización”, no subjetiva, sino estructural. Dicho de otro modo, vulnerabilidad no es sinónimo de ser víctimas, somos víctimas en tanto pertenecientes a grupos estructurales, fruto de condiciones y procesos socio-estructurales que colocan a ciertos grupos de personas en posiciones de ser vulnerables a, en términos de privación, opresión, explotación, marginación. En este sentido, y al igual que Fraser siendo crítica con Rawls, Iris Marion Young toma la estructura básica de la sociedad como el objeto primario de la justicia e insiste en la injusticia,

### *Hacia una cultura de la sostenibilidad*

en las injusticias sociales, indicando que más bien habría que hablar de injusticias estructurales que “sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos capacitan a otros para abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance”, de ahí que por ‘injusticia estructural’ entienda “un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. La injusticia estructural ocurre como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, casi siempre dentro de los límites de normas y leyes aceptadas” (2011: 69; 2007).

La conexión entre vulnerabilidad y justicia recae del lado de la cura, del cuidar, es decir de las condiciones y procesos que hacen posible una vida sostenible, vivible. La vulnerabilidad, del lado de la herida, del daño, del abandono, se conecta con la injusticia, con las vulnerabilidades inducidas y aun teniendo un carácter negativo no es reductible a atributos de las personas sino a las desigualdades estructurales. Ahora bien, que las injusticias y, en consecuencia, dichas condiciones de sostenibilidad, sean estructurales no supone abrazar el determinismo de lo dado, de ahí que Young refuerce la importancia de los procesos socio-estructurales y de la acción, así como de sus consecuencias no intencionadas, para dar cabida a la responsabilidad individual y para sustentar la posibilidad de apertura a la transformación social.<sup>8</sup> Fraser, por su parte, en el texto que venimos comentando, sostiene que las posibilidades de respuesta a las injusticias descansan en buena medida en los medios de interpretación y comunicación social, subrayando la agudización del daño si se carece de dichos medios, si no están al alcance de todos en igual medida, si responden únicamente a las experiencias e intereses dominantes. La indignación, dice, es la reacción correcta ante las injusticias, reacción posible sólo cuando el acceso a los esquemas interpretativos “les permiten entender su situación, no ya como desafortunada, sino como injusta”. Ante la culpabilización y derivas emocionales, ante discursos individualizadores y victimizadores, “la injusticia es una organización social del discurso que produce un «apagón» psicológico” (2012: 41).

---

<sup>8</sup> Young toma la discapacidad como paradigma de la injusticia estructural, (2007; Agra, 2013).



Como lectora, Fraser ve con consternación como los clones ignoran su situación y aunque por momentos parecía que iban a descubrir la verdad, cuando finalmente lo consiguen no tienen ya capacidad para reaccionar con indignación, de canalizar su ira. En la adolescencia lo que sienten es tristeza, producida por una situación que juzgan desafortunada, no injusta, ni tampoco juzgan injusta la estructura básica subyacente, de ahí que no tiren de los indicios y anomalías que detectan y que podrían llevarle a indignarse ante un orden social injusto y a ver y abrir posibilidades de cambiarlo (2012: 42). La salida, si podemos denominarlo así, en la novela gira en torno a la posibilidad de escapar a través de una ‘prórroga’ para unos pocos, posponiendo su desmembramiento, su ‘donación’ y ‘compleción’, y apelando al amor, al enamoramiento. Una salida que, para Fraser, permite a Ishiguro introducir en el relato la paradoja del individualismo<sup>9</sup>. La novela, en efecto, nos lleva a reflexionar sobre el amor, sobre la singularidad, el carácter único e irremplazable de las personas, con valor y dignidad intrínseco y en este sentido diría yo, sobre la dimensión subjetiva a la hora de enfrentar la vulnerabilidad, el abandono, es decir, una de las posibilidades implicadas y no necesariamente excluyente en ese ‘Nunca me abandones’<sup>10</sup>. Es obvio

---

<sup>9</sup> Fraser se refiere a otra penetrante captación de la injusticia por parte de Ishiguro, que la individualidad “por un lado nos dota de dignidad y valor intrínseco, es una puerta de acceso a la consideración moral. Pero, por otro, se convierte fácilmente en una artimaña del poder, en un instrumento de dominación” (2012: 43)

<sup>10</sup> En este sentido cabría también analizar lo que parece se acerca más en la obra a una escena natal y que en ella encontremos la respuesta a de donde sale el título de la novela, además de apuntar a donde puede conducir el ansia de invulnerabilidad, en este caso, frente a las enfermedades. “Estaba llorando [...] porque al entrar de música. Pensé que algún alumno descuidado había dejado una casete puesta. Pero cuando fui a entrar en el dormitorio te vi, sola, apenas una chiquilla, bailando. [...]”

-La canción –dije– se titulaba «Nunca me abandones». –Entoné para ella un par de versos en voz muy baja, casi en un susurro-. «Nunca me abandones. Oh, baby, baby... Nunca me abandones...»

[...] -Sí, era esa canción. La he oído una o dos veces desde entonces. En la radio, en la televisión. Y siempre me ha recordado a aquella chiquilla que bailaba a solas en el dormitorio.

-Dice que no puede leer la mente –dije-. Pero quizá la leyó aquel día. Quizá por eso, al verme, se echó a llorar. Porque, fuera lo que fuere lo que decía la letra de aquella canción, yo, en mi cabeza, cuando estaba bailando, tenía mi propia interpretación. ¿Sabe? Imaginaba que trataba de una mujer a la que le habían dicho que no podía tener hijos. Pero resulta que tuvo uno, y estaba tan feliz, y lo apretaba con todas sus fuerzas contra su pecho, muerta de miedo de que algo pudiera separarlos, y no paraba de cantar baby, baby, nunca me abandones... La canción no



### *Hacia una cultura de la sostenibilidad*

que habría que desarrollar más la relación entre singularidad, individualidad, e individualismo en conexión con la vulnerabilidad y las vulnerabilidades, cuestión importante que apenas queda apuntada aquí. Me parece más pertinente ahora acudir a la referencia antes citada de Carole Pateman para incidir en las respuestas ante las injusticias.

Pateman la trae a colación como ejemplificación de lo que “un país entero “sabe y no sabe”” (2008: 162). Reflexionando sobre las realidades del presente, de nuestro tiempo, sobre la persistencia de viejas formas de subordinación social y económica de las mujeres y de superioridad racial junto con la aparición de nuevas formas, pone en relación lo que ella denomina el “contrato sexual-racial global” con el “contrato de indiferencia mutua” en la propuesta de Norman Geras (1998) quien presenta dicho contrato no como una cuestión sobre el origen o la justificación del gobierno, sino precisamente como un pacto que se concreta en cómo responden las personas, la gente ante circunstancias de extremo sufrimiento, de grandes privaciones o ante emergencias y catástrofes. Sin negar que haya respuestas humanitarias y personas que acometan esfuerzos incluso heroicos de asistencia, considera que en general “la mayoría de la gente, la mayoría del tiempo no lo hace así” (2008: 155), sino con indiferencia. El contrato de indiferencia mutua refleja un mundo de relaciones, si bien generales y no universales, en el que no hay obligación de asistir a los otros, de ayuda mutua, ni siquiera en las circunstancias más extremas. La indiferencia, el mirar para otro lado, el permanecer impassible, las relaciones de indiferencia mutua operan como modelo, como

---

trata de eso ni mucho menos, pero eso es lo que yo tenía en la cabeza entonces. Puede que me leyera usted la mente, y por eso le pareció todo tan triste. A mí no me parecía tan triste en aquel momento, pero ahora, cuando pienso en ello, sí me lo parece un poco.

[...]

-Es muy, muy interesante. [...]. Cuando te vi bailando aquella tarde, vi también algo más. Vi un mundo nuevo que se acercaba velozmente. Más científico, más eficiente. Sí. Con más curas para las antiguas enfermedades. Muy bien. Pero más duro. Más cruel. Y veía a una niña, con los ojos muy cerrados, que apretaba contra su pecho el viejo mundo amable, el suyo, un mundo que ella, en el fondo de su corazón, sabía que no podía durar, y lo estrechaba con fuerza y le rogaba que nunca, nunca la abandonara. Eso es lo que yo vi. No te vi realmente a ti, ni lo que estabas haciendo. Pero te vi y se me rompió el corazón. Y jamás lo he olvidado.” (2005: 332-333)

respuesta generalizada ante las desigualdades y la dominación, reforzándolas y, a su vez, reforzando el propio contrato de indiferencia mutua. Se pregunta Pateman por qué la gente actúa así, por qué ignora, no hace ningún esfuerzo por averiguar qué pasa, por qué permanece impasible ante dichas realidades, afirmando de la mano de Stanley Cohen, que es más fácil permanecer indiferente o “adoptar la posición en la que “sabemos y no sabemos al mismo tiempo”. Subrayando que forma parte del estar en el poder, del ser privilegiado, el tener la posibilidad de elección sobre lo que es visto u oído, de ignorar o escudarse, de protegerse de, algo que amenace su posición. Los subordinados, dice, también pueden preferir “saber y no saber”, remite aquí a nuestra novela. Este “saber y no saber” y la indiferencia, tanto ante los más próximos como ante los más distantes, para Pateman, no se restringe a situaciones y emergencias extremas sino que son parte de nuestra vida cotidiana. Y, apunta, resulta más fácil ser indiferente a la miseria de los otros si los vemos como que ellos mismos han traído su desgracia o sufrimiento, o los percibimos como muy diferentes, extraños, con menos valor o mérito, como extraños, inferiores o apenas humanos, como de otra ‘raza’. “Sus sufrimientos pueden entonces ser vistos como que cuentan poco o nada” (2008: 162).

De nuevo nos encontramos con el énfasis en relaciones sociales que establezcan, que se conformen a la necesidad básica de asistencia, de apoyo y ayuda mutua, frente al abandono, a la indiferencia ante realidades injustas, estructurales y que afectan en este sentido a grupos vulnerables. La respuesta de Pateman va en la dirección de una renta básica, de bienes comunes, y de puesta en cuestión del contrato sexual-racial global. Ante las realidades de nuestro presente, no sorprende que cada vez más se hable justo de la dimensión global de las injusticias, lo que lleva a Fraser a la necesidad de sustituir expresiones como “pobre global” por “precariado transnacional” (2010); o que Guy Standing contemple el ‘precariado’ como una nueva clase social, aludiendo a la necesidad de enfrentarse a “la mala distribución del espacio público de calidad”, a recuperar los bienes comunes<sup>11</sup>, y viniendo a afirmar que: “El precariado es de por sí la clase verde capaz de defender una sociedad más igualitaria en la que

---

<sup>11</sup> La cuestión de los ‘bienes comunes’ y el debate en torno a ello es uno de los más importantes en lo que respecta a la articulación de justicia y ecología. Así, para Vandana Shiva “En los *commons* es donde convergen la justicia y la sostenibilidad, donde se unen la ecología y la equidad” (2006: 66).

se conceda prioridad a las actividades compartidas de reproducción y conservación de los recursos” (2013: 280-281). Vulnerabilidad, vulnerabilidades, precariedad, como he intentado apuntar hasta aquí, no pueden desligarse teórica y prácticamente de la sostenibilidad, la justicia y la igualdad, hay un nexo interno y varias son las propuestas, principios y teorías de la justicia que se ofrecen como alternativa, reconociendo, asumiendo nuestra dependencia e interdependencia, estableciendo las condiciones sostenedoras y sostenibles, comprometidas con la justicia social y eco-política, pero su análisis va más allá del cometido de nuestra reflexión aquí (Agra, 2011; Nussbaum, 2007; Shiva, 2006; Braidotti, 2009). No obstante, quisiera insistir en que la sostenibilidad/sustentabilidad solo es posible en conexión con la justicia social y eco-política, el compromiso con la justicia conlleva responder, por tanto, abrir posibilidades de cambio y transformación, respuestas en las que la vulnerabilidad, las vulnerabilidades no nos colocan solo del lado del polo negativo. Con otras palabras, la vulnerabilidad, la precariedad son atributos negativos vistas desde la constatación de la(s) injusticia(s), entre ellas las de sexo-género.

### **III Reflexiones finales sobre género, justicia y sostenibilidad**

Hablando de vulnerabilidad, no es poco frecuente encontrarse con titulares periodísticos como “Más de 800.000 euros en ayudas para mujeres en situación de vulnerabilidad” “Igualdade destina la subvención a 50 entidades para el desarrollo de programas específicos orientados a este colectivo y a mujeres gestantes y lactantes” (La Voz de Galicia, 2/11/2013). Las mujeres y, en particular, las mujeres de los países empobrecidos, constituyen uno de los grupos, o el grupo, más vulnerables, también o sobre todo en relación con los problemas medioambientales y ecológicos. Ahora bien, si, como hemos dicho, la vulnerabilidad tiene dos polos, uno de ellos, del lado de la violencia, del daño, el otro del lado de la cura, del curar/cuidar, si nos colocamos de este lado, esto es, del curar/cuidar, observamos como para algunas feministas y ecofeministas las mujeres, en tanto, histórica y tradicionalmente, sus actividades y su trabajo para la satisfacción de las necesidades humanas básicas se inscriben en la esfera del curar/cuidar/cuidados, del cuidado de la vida y del cuidado de la naturaleza, van a argumentar que la igualdad de género conlleva



### *Justicia, vulnerabilidad, sostenibilidad*

asumir esa relación profunda y convertirla en “fuerza curadora”, en palabras de Vandana Shiva:

“Para que exista la igualdad de género, es necesario ver a las mujeres en su plena humanidad: como productoras y creadoras, como custodias de la cultura, como decisoras políticas, como seres espirituales. La plena humanidad de la mujer se convierte entonces en la fuerza curadora que puede romper los círculos viciosos de la violencia que surgen de tratar la inhumanidad del hombre como si fuera el baremo con el que se mide quién es humano y quién no lo es, de tratar la codicia como el principio organizador de la economía, de tratar el genocidio y el suicidio como expresiones del fervor religioso. Tras las filosofías exclusivistas de la ideología fundamentalista del mercado y de las ideologías religiosas se oculta la polarización de la identidad. En la filosofía india, pensamos en términos de so-hum: “Tú eres, luego yo soy” (2006:168-169).

Esa fuerza curadora se erige en posibilidad transformadora frente al patriarcado y al capitalismo que acaban convirtiendo a las mujeres, y a otros humanos y no humanos, en ‘prescindibles’; frente a las desigualdades generadas por el sistema sexo-género, frente a la(s) violencia(s). No obstante, aún admitiendo que haya una relación más o menos estrecha o profunda entre el cuidado de la vida y de la naturaleza y las actividades y el trabajo de las mujeres, de ahí no se sigue sin más y necesariamente, ni superioridad moral, ni más o mayor igualdad. La fuerza curadora activa y no violenta, surge de la vulnerabilidad/precariedad constitutiva y compartida, que demanda curar/cuidar procurando estructuras de justicia y sostenibilidad, removiendo las injusticias estructurales que victimizan a los grupos vulnerables y les niegan acceso a los medios de interpretación y comunicación, convirtiéndolos en, considerándolos, mudos y pasivos. Así, la ‘fuerza curadora’ conllevaría que la vulnerabilidad deje de ser, de contemplarse, como negativa, rompería con la ‘victimización’, siendo una fuerza positiva en la que las mujeres son parte activa y consciente, con la que están comprometidas y participando en la vida política. Pero, a nadie se le escapa que teniendo en cuenta las conexiones y relaciones que se han intentado poner de relieve en lo dicho hasta aquí, y aplicando las aportaciones e investigaciones

### *Hacia una cultura de la sostenibilidad*

feministas, en particular las provenientes de la economía política feminista que inciden en que las mujeres son portadoras de una ‘insostenible carga de responsabilidad por el trabajo del cuidar (Orozco/Gil, 2011; MacGregor, 2006: 70), entonces vemos como las mujeres son vulnerables en la medida en que recae sobre ellas la responsabilidad y el trabajo del curar/cuidar, del cuidado o de los cuidados, respondiendo a una distribución diferencial inducida social y políticamente y, por tanto, dando lugar a injusticias estructurales<sup>12</sup>. La fuerza curadora debe enfrentarse a las injustas condiciones de sostenibilidad de la vida, más desde la vulnerabilidad compartida, esto es, haciéndose cargo del curar/cuidar sin vincularlo a las capacidades, naturales o no, de las mujeres, quedando atrapadas en visiones románticas o, pasivamente, como ‘iconos de la vulnerabilidad’, ni tampoco cargándolas, en aras de cierta clase de superioridad moral o cercanía al mundo o medioambiente natural, con todo el peso de la carga de la fuerza curadora para sostener la vida. Los riesgos y los peligros de una visión tal son evidentes y nos llevan de vuelta a los esencialismos y naturalismos, o a reflexionar sobre las virtualidades de un ‘esencialismo estratégico’.

Dicho de otra manera, ante riesgos o peligros, cuántas veces no hemos oído y visto que se apela al principio de precaución/prevenición; es decir, que no se lleven a cabo actividades que puedan causar un daño ecológico, principio, es sabido, no exento de críticas y debates en los que no viene al caso entrar. Mejor, a propósito de precauciones y prevenciones, echar mano del conocido dicho popular “más vale prevenir que curar” y, al hilo de las reflexiones en torno al nexo vulnerabilidad/precariedad/sostenibilidad / justicia e igualdad, -si se me permite la *boutade*- proponer la necesidad de invertirlo y afirmar que “más vale curar/cuidar que prevenir”. Es decir, pasar a primer plano la vulnerabilidad constitutiva, compartida y apostar, comprometerse activamente en el curar/cuidar haciéndose cargo de la sostenibilidad de la vida humana y no humana, de las obligaciones y responsabilidades con las generaciones presentes y futuras, con la tierra, con el planeta, mediante unas estructuras de justicia que exigen cuidado con los cuidados, es decir, que no sean imputables únicamente a una parte de la humanidad, que no sean distribuidos diferencialmente de forma que sustenten asimetrías y

---

<sup>12</sup> Es decir: “El género es una variable de vulnerabilidad en términos de la capacidad de recibir cuidados adecuados, de elegir sobre los cuidados que se dan, y de los derechos laborales que se disfrutan” (Gil/Orozco, 2011, pp 187-188)

### *Justicia, vulnerabilidad, sostenibilidad*

desigualdades. Si hay que hablar de una relación profunda, esa es con la vulnerabilidad/precariedad compartida y con las condiciones y problemas del curar/cuidar que reenvían al ámbito y contexto político y normativo, a cómo articular la justicia y la política del curar/cuidar. Más vale, pues curar/politizar que prevenir, si la fuerza curadora ha de ser activa y transformadora. Lo dejaré aquí, no sin antes apuntar que en un contexto de precarización creciente, ante la emergencia de un precariado local y global, transnacional, de fuerte reprivatización de bienes y servicios, de retroceso en derechos y libertades, habrá que debatir y reflexionar, curar/cuidar/pensar, en las diferentes alternativas, por citar algunas: luchar por un “derecho universal al cuidado” (Orozco/Gil, 2011; Pérez Orozco, 2010), o defender la ciudadanía ecopolítica feminista (MacGregor, 20006), si hay que centrarse en el precariado como “clase verde”, ocuparse de los bienes comunes, la renta básica y la ayuda mutua, entre otras. En todo caso, no participando en el ‘saber y no saber’. Quizás, sobre riesgos, peligros y conexiones, puedan ayudarnos a reflexionar las ‘sirenas varadas’.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Véase “Una sirena varada de cabellos grises. El vertido de BP se convierte en portada de *Vogue* con un reportaje inspirado en la melena canosa de la modelo Kristen McMenany”, *El País*, 10/08/2010.



## **Bibliografía**

Agra Romero, María Xosé, comp. (1998): *Ecología y Feminismo*, Granada, Comares

--(2011): "Ecología e Xustiza". F.J. Barcia González (ed.): *Actas VIII Simposio Luso-Galaico de Filosofía: A razón ecológica*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións de la USC, pp. 209-230.

--(2013): "Vulnerabilidad: injusticias y cuidados" en Margarita Boladeras (ed.): *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Barcelona, Editorial Proteus, pp.: 49-82.

Braidotti, Rosi (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa

Butler, J. (2006): *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós.

--(2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.

Cavarero, A. (2009): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos.

Fraser, Nancy (2010): "Injustice at Intersecting Scales: On 'Social Exclusion' and the 'Global Poor'", en *European Journal of Social Theory* 13 (3), pp. 363-371.

-- (2012): "Sobre la justicia", en *New Left Review* 74, pp. 37-46.

Gallie, Marie (2011): "Vulnerabilité", en Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, París, PUF, pp. 1440-1449.

Ishiguro, Kazuo (2005): *Nunca me abandones*, Barcelona, Ed. Anagrama.

Maiz, Ramón (2011): *A arte do imposible. Ensaio a contraño sobre o valor da política*, espc. 5: "Para unha nova política da igualdade, o socialismo e a sustentabilidade", Vigo, Editorial Galaxia.

MacGregor, Sherilyn (2006): *Beyond Mothering Earth. Ecological Citizenship and the Politics of Care*, UBC Press, Vancouver-Toronto.

*Justicia, vulnerabilidad, sostenibilidad*

Nussbaum, Martha (2007): *Fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.

Perez Orozco, Amaia (2010): “Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida”, en *Investigaciones Feministas*, Vol. 1, pp. 29-53.

Orozco, Amaia P. y Gil, Silvia L. (2011): *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados*, New York, ONU Mujeres.

Pateman, Carole & Mills, Charles (2008): *Contract & Domination*, Cambridge, Malden, Polity Press.

Puleo, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

Riechmann, Jorge (2011): “Hacia una cultura de la sustentabilidad (valores, cambio cultural y ecosocialismo en el Siglo de la Gran Prueba), conferencia pronunciada en el Consello da Cultura Galega (CCG), Santiago de Compostela, 11 de abril de 2013.

Shiva, Vandana, (2006): *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.

Soley-Beltran, P. / B. Preciado (2007): “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”, en *Lectora*, 13.

Standing, Guy: *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona, Pasado & Presente.

Warren, Karen (1999): “Environmental Justice: some Ecofeminist worries about a Distributive Model”, en *Environmental Ethics*, Vol. 21, nº 2, pp. 151-161.

Young, I. M (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

--(2007): “Structural Injustice and Politics of Difference”, en Appiah, A., Benhabib, S., Young, I.M., Fraser, N. : *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Berlin.

-- (2011): *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata/Paideia.