

Pensar *desde* la fragilidad

Cómo citar este artículo: Domínguez Rubio, F. (2023). Pensar desde la fragilidad. *Diseña*, (23), Article.2. <https://doi.org/10.7764/disena.23.Article.2>

DISEÑA | 23

Agoŝto 2023

ISSN 0718-8447 (impreso)

2452-4298 (electrónico)

COPYRIGHT: CC BY-SA 4.0 CL

Artículo de investigación original

Recepción

08 abril 2023

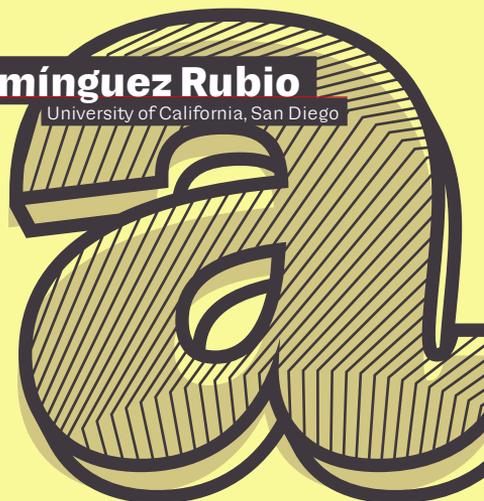
Aceptación

10 agosto 2023

[English translation here](#)

Fernando Domínguez Rubio

University of California, San Diego



El objetivo de este artículo es reclamar la necesidad de re-imaginar vocabularios éticos y políticos contemporáneos desde un radical reconocimiento de, y confrontación con, la fragilidad. Más concretamente, el artículo quiere reclamar la necesidad de cultivar una atención por aquellos momentos en los que los cuerpos, las cosas y los mundos que habitamos empiezan a resquebrajarse, revelando su fragilidad, y la importancia de recuperar estos momentos como espacios desde los que abrir otras formas de pensar e imaginar. El artículo argumentará, por un lado, la necesidad de pensar desde la fragilidad como una oportunidad de corregir al arrogante rechazo a pensar los límites que ha caracterizado gran parte del pensamiento moderno, a través de una atención a las prácticas de cuidado, reparación y mantenimiento. Y, por otro, reclamará pensar desde estas prácticas para cultivar formas de atención a aquello que permanece tras la ruptura, y reclamarlo como un espacio desde el que imaginar qué éticas y políticas son posibles más allá del colapso.

Palabras clave

 vulnerabilidad

 ecología

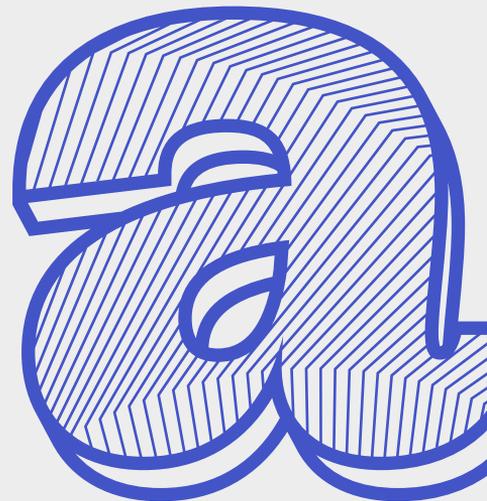
 mantenimiento

 reparación

 cuidados

 mimeografía

Fernando Domínguez Rubio—Profesor en el Departamento de Comunicación de la Universidad de California San Diego. Doctor en Sociología por la Universidad de Cambridge. Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación se sitúa en los márgenes de la sociología, los estudios de ciencia y tecnología, la antropología, el arte, el diseño y la arquitectura. Ha escrito sobre cultura material, arte e infraestructuras urbanas. Es autor de *Still Life: Ecologies of the Modern Imagination at the Art Museum* (University of Chicago Press, 2020), que fue el ganador 2021 del Premio Mary Douglas, otorgado por la Sección Sociología de la Cultura de la American Sociological Association; ganador 2021 del Premio Anual del Libro de la Association for the Study of the Arts of the Present (ASAP) y Mención Honorífica del Premio al Libro Robert K. Merton 2021, otorgado por la sección de Ciencia, Conocimiento y Tecnología de la American Sociological Association. Es coeditor de *The Politics of Knowledge* (Routledge 2012). Actualmente trabaja en varios proyectos, incluido un volumen editado con Jérôme Denis y David Pontille, titulado *Fragilities: Essays On The Politics, Ethics And Aesthetics Of Maintenance And Repair* (MIT Press, de próxima publicación).



Pensar desde la fragilidad

Fernando Domínguez Rubio

University of California, San Diego
Departamento de Comunicaciones
San Diego, EE. UU.
dorubio@ucsd.edu

Ésta es una época de sustracción de certezas. Una época en la que figuras que antes parecían sólidas se revelan ahora como frágiles y quebradizas. Hechos que parecían concluyentes, o verdades que se pretendían inapelables, pueden ser fácilmente desbaratadas con apenas dos clics de ratón. Vemos cómo basta la afilada lengua de un trilerista populista cualquiera para hacer tambalear los cimientos de instituciones políticas centenarias. Vemos también cómo el peso cada vez más insostenible de las desigualdades raciales, de género y económicas amenaza con fracturar las frágiles *politeias* que organizan la vida en común. Y por si esto fuera poco, vemos cómo el cambio climático ha reconfigurado un planeta que no hace mucho operaba como una suerte de constante eterna sobre la que construir posibles futuros y que ahora se revela como un exceso que cortocircuita la propia posibilidad de imaginar esos futuros.

A lo largo de la última década, esta sustracción de certezas ha ido operando un cambio radical de paradigma en el pensamiento social y político. Hasta hace no mucho, éste era un pensamiento centrado, sobre todo, en explicar los procesos de producción y reproducción de diversas formas sociales, económicas y culturales. Ahora, sin embargo, éste es un pensamiento centrado en la pregunta de cómo evitar que dichas formas se rompan. El pensamiento social actual ya no gira en torno a aquellos optimistas modelos de crecimiento y desarrollo que, hasta bien entrado el siglo XX, aún soñaban con controlar la Naturaleza mientras nos impulsaban hacia un futuro que se imaginaba sin fin. De lo que se habla ahora es de la necesidad de reemplazar aquellas “dulces” ensoñaciones desarrollistas por modelos que nos permitan afrontar estos “tiempos catastróficos” (Stengers, 2015) en un “planeta dañado” (Tsing et al., 2017).

En los últimos años han venido surgiendo propuestas que buscan re-imaginar vocabularios éticos y políticos que sean capaces de enfrentar los retos que nos acechan. Noción como la de “natura-cultura” (Haraway, 2008), o figuras como las de Gaia (Latour, 2017), el Antropoceno (Chakrabarty, 2021) o el Capitaloceno (Moore, 2016), han surgido como intentos de capturar este nuevo tiempo en el que la Naturaleza ya no puede ser imaginada como una variable externa y constante, en el que ni el crecimiento ni el progreso pueden ser ya asumidos como inevitables, o en el que adjetivos como “verde”, “sostenible” o “responsable” no pueden ocultar el hecho de que el capitalismo se ha quedado sin planeta que devorar.

En este breve texto quiero reclamar la necesidad de re-imaginar estos vocabularios éticos y políticos desde un radical reconocimiento de, y confronta-

ción con, la fragilidad. Más concretamente, quiero reclamar la necesidad de cultivar una atención por aquellos momentos en los que los cuerpos, las cosas, los imaginarios y los mundos que habitamos empiezan a resquebrajarse revelando su fragilidad, y la importancia de recuperar estos momentos como espacios desde los que abrir otras formas de ser, hacer, pensar e imaginar.

Ahora bien, en un momento como el actual, en el que es fácil caer en una melancolía derrotista, cuando no en el pesimismo más absoluto, esta invitación a pensar la fragilidad podría no parecer lo más aconsejable o esperanzador. Lo que intentaré mostrar en las páginas que siguen será que pensar la fragilidad no tiene por qué ser un proyecto pesimista o derrotista, sino más bien todo lo contrario. De hecho, lo que pretendo argumentar es que pensar en y, sobre todo, *desde* la fragilidad es un paso necesario para abrir la posibilidad de articular vocabularios éticos y políticos alternativos y esperanzadores.

Reclamar la fragilidad como espacio propio desde el que pensar puede parecer un tanto paradójico, en especial si tenemos en cuenta cómo se ha entendido tradicionalmente este concepto. Si echamos la vista atrás, vemos que gran parte del pensamiento moderno se ha caracterizado por un rechazo total a pensar la fragilidad, y más aún, a pensar *desde* la fragilidad. La fragilidad ha sido una figura ausente en un pensamiento que se ha centrado, sobre todo, en analizar los procesos de producción y reproducción de diferentes formas sociales, culturales y económicas. Como tal, éste ha sido un pensamiento enfocado, sobre todo, en analizar las variables que animan estos procesos (p. ej. agencias, intenciones, intereses, estructuras) y no tanto en aquellos momentos en los que las cosas se resquebrajan, dejan de funcionar o colapsan. Puede decirse, por tanto, que la fragilidad ha sido una figura huérfana de pensamiento social.

Es cierto, no obstante, que en los últimos años ha habido un pensamiento sobre la vulnerabilidad, en especial desde el feminismo (Butler, 2016, 2020; Mackenzie et al., 2014). Sin embargo, y a pesar de su semejanza, la vulnerabilidad no es lo mismo que la fragilidad. La vulnerabilidad nos remite a la posibilidad inmanente, y por ello siempre abierta, de ser dañados. La fragilidad, sin embargo, se refiere a un tipo de daño específico, aquél que hace que algo se rompa. O dicho de otra forma, mientras la vulnerabilidad nos habla de la posibilidad de que algo sea dañado, la fragilidad nos sitúa ante ese momento en el que algo dañado se quiebra y deja de ser.

La vulnerabilidad y la fragilidad nos remiten, por tanto, a dos umbrales distintos. Mientras la vulnerabilidad nos sitúa ante el umbral del daño, ante aquel momento en que se revela la radical exposición de algo a un otro capaz de herirlo o lesionarlo, la fragilidad nos remite a la propia idea de final, a aquel umbral en el que algo cesa de ser. La diferencia entre estos dos umbrales explica por qué pensar desde la vulnerabilidad y la fragilidad son ejercicios que, aun complementarios, nos llevan a preguntas distintas. El pensamiento de la vulnerabilidad abre

la pregunta sobre el tipo de responsabilidades, obligaciones y prácticas para con aquello que puede ser dañado, o que ha sido dañado, pero que aun así persiste. Esto explica por qué gran parte del pensamiento en torno a la vulnerabilidad suele tener un carácter preventivo, profiláctico y repositivo, centrado, sobre todo, en pensar marcos y prácticas que protejan o palién la posibilidad y los efectos del daño (pensamos, por ejemplo, en cómo los debates sobre “poblaciones vulnerables” suelen girar en torno a políticas asistenciales de prevención y protección, o en aquellos vocabularios de conservación, mitigación y adaptación que dominan la discusión sobre “ecosistemas vulnerables”). Desde la fragilidad surgen otro tipo de preguntas, pues ésta nos sitúa ante el final de las cosas y los cuerpos, obligándonos así a asumir y pensar desde su pérdida y a preguntarnos qué tipo de horizontes y posibilidades surgen *desde* ella.

Las anteriores líneas nos dan una pista de por qué la fragilidad ha permanecido impensada en el pensamiento moderno. De hecho, pocos conceptos son tan anatema para el pensamiento moderno como el de la fragilidad. Se podría decir que se trata de una figura casi impensable para este pensamiento. En parte porque, tal y como nos recuerda Achille Mbembe (2019, p. 64), el pensamiento moderno se ha caracterizado, precisamente, por ser un pensamiento que jamás ha pensado propiamente su propia finitud. El gran relato moderno no es sino la historia de una progresiva superación de la fragilidad. No en vano, una de las narrativas más frecuentes en las ciencias sociales, desde Comte hasta Latour, ha sido aquella que diferencia y jerarquiza sociedades en función de su habilidad para diseñar sistemas que nos permitan superar, o cuando menos domesticar, la fragilidad. Aunque las voces, letras y arreglos cambian, la melodía y el estribillo de estas narrativas nos remiten siempre a una misma historia: aquella que nos cuenta el tránsito desde sociedades pre-modernas/frías en las que la fragilidad aparece como una tragedia debido a su escasa capacidad para confrontar su entorno, a sociedades modernas/calientes que, gracias a sus avances tecnocientíficos, han logrado diseñar sistemas e infraestructuras capaces de domesticar la fragilidad hasta conseguir conquistar un cierto grado de lo que Anthony Giddens (1991) denominaba, allá por los noventa, “seguridad ontológica”.

Se puede entender por qué, desde una perspectiva moderna, la fragilidad no aparece como una figura desde la que pensar o imaginar, sino como una figura a superar. Ahora bien, esto no quiere decir que la fragilidad haya sido completamente ignorada. Más bien, lo que ha caracterizado estos discursos modernos es un peculiar juego de manos analítico que ha permitido integrar la fragilidad en estos discursos, sin necesidad de tener que ser pensada y mucho menos enfrentada. El ejemplo más claro y extremo son los discursos tecno-utópicos solucionistas en los que la fragilidad aparece como un problema de diseño a resolver y, más importante aún, resoluble. Al igual que en las epopeyas clásicas, o en el Hollywood actual, en estos discursos no hace falta pararse a pensar, y mucho menos angustiarse, por las

fragilidades expuestas por fenómenos como el cambio climático, ya que el héroe —posición que en nuestro tardocapitalismo actual suele ocupar alguna variante del emprendedor visionario—, acudirá en el último suspiro para resolverlas gracias al ingenio de diseños científicos y técnicos que salvarán así al planeta y a la humanidad. En esta mitopoética, la fragilidad aparece como un problema temporal, pues es simplemente cuestión de tiempo, de esperar hasta que el ingenio humano sea capaz de diseñar la solución socio-técnica adecuada.

Otro ejemplo de cómo se ha escamoteado un pensamiento de la fragilidad son los diferentes vocabularios de “riesgo”, “resiliencia” y “sustentabilidad” que han aflorado en las últimas décadas en ámbitos tan diversos como el pensamiento sociológico o el económico, el ecologismo, la arquitectura, el diseño o el desarrollo. A diferencia de la estructura mitológica de los discursos solucionistas, en estos discursos la fragilidad no aparece como algo derrotable, pero sí como algo asimilable y, hasta cierto punto, controlable. Lo que se propone desde estos discursos es el diseño de sistemas socio-técnicos que nos permitan transformar la fragilidad de tragedia inescapable a “riesgo” medible, calculable y, por tanto, gobernable.

Estos —y otros— juegos de manos analíticos han hecho posible que la fragilidad pueda ser incorporada a discursos y prácticas contemporáneas, sin interrumpir el gran relato secular de crecimiento ni tener que enfrentar la idea de su posible fin. No hay necesidad de enfrentar tal fin, ya que la inagotable creatividad prometeica del ingenio humano hará posible el diseño de tecnologías e infraestructuras que permitirán o bien superarla o bien reducirla a algo controlable.

Ahora bien, nos encontramos ya en un mundo en el que la fragilidad no puede ser diluida en fantasías tecno-utópicas, o domesticada en reconfortantes imaginarios sustentables. No lo puede ser porque, tal y como nos recuerda Michel Serres (1995, p. 16), nos encontramos en un mundo en el que la fragilidad ha cambiado de lado. Éste es un mundo en el que las infraestructuras y tecnologías, que hace unas pocas generaciones parecían justificar esa sensación de “seguridad ontológica”, se revelan impotentes para contener el exceso de un planeta implacable y capaz de poner en jaque los modelos económicos, sociales y urbanos que organizan la vida, o en el que vemos cómo un virus puede cobrarse millones de vidas en apenas un par de años a pesar de nuestro celebrado poder científico y tecnológico.

Nos encontramos ante un mundo que desborda, por órdenes de magnitud, la capacidad humana para hacer frente a sus transformaciones. No hay diseño humano capaz de frenar los devastadores efectos del deshielo polar y la consiguiente subida del nivel del mar a escala global, la acidificación oceánica o las mortíferas olas de calor e inundaciones que nos acechan, por citar sólo unos cuantos ejemplos. Si algo está claro es que aquel gran relato moderno que imaginaba el comienzo de una nueva época en la que el progreso sería una gradual, e imparable, subordinación de la Naturaleza a los designios humanos, no fue más que el sueño

de una noche de verano. Ahora, tras el fin de esta breve ensoñación moderna, nos encontramos de vuelta frente a un mundo excesivo, un mundo donde la fragilidad no aparece como una condición que puede ser eliminada o domesticada, sino como una condición insoslayable e insuperable. Un mundo, en definitiva, donde la fragilidad no es ya un problema a resolver, sino una realidad que tenemos que enfrentar y con la que tenemos que convivir.

La posibilidad que me gustaría plantear aquí es que esta confrontación con la fragilidad no tiene por qué ser vista con temor, o como un problema, sino como una oportunidad para elaborar nuevos vocabularios éticos y políticos. En este texto quiero reivindicar la necesidad de pensar *desde* la fragilidad como una oportunidad de corregir al arrogante rechazo a pensar los límites que ha caracterizado gran parte del pensamiento moderno, sus experiencias y prácticas. Pensar *desde* la fragilidad no sólo nos obliga a enfrentarnos a estos límites y a aprender a pensar desde ellos, sino que nos obliga también a enfrentar la precariedad de los mundos que habitamos y a dar cuenta de los costos sociales, económicos y ecológicos de mantenerlos. Ahora bien, mi interés aquí no será tanto explorar la fragilidad como figura negativa desde la que ejercer una crítica o contra-narrativa al pensamiento moderno, sino como espacio generativo desde el que pensar alternativas. Tal y como argumentaré en las páginas que siguen, pensar *desde* la fragilidad nos ofrece tanto una invitación a pensar en y desde los límites, como una oportunidad para pensar en aquello que hay más allá de ellos. O dicho de otra forma, es simultáneamente una invitación a pensar en aquello que se pierde cuando algo se rompe, como una oportunidad para pensar desde aquello que permanece en la ruptura, y reclamarlo como un espacio desde el que imaginar qué éticas, políticas y prácticas pueden ser construidas más allá del colapso.

Ahora bien: ¿Cómo pensamos *desde* la fragilidad? ¿Qué nos ayuda a ver la fragilidad? ¿Qué tipos de preguntas nos permite plantear? ¿Por qué son importantes esas preguntas? ¿Qué tipos de políticas y éticas pueden surgir desde la fragilidad? Y quizás, lo más importante, ¿qué es, exactamente, lo que queremos decir con “fragilidad”?

¿QUÉ ES LA FRAGILIDAD?

Si nos atenemos a la definición básica que nos brinda el *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española & Asociación de Academias de la Lengua Española, s. f.), lo frágil se define conforme a las siguientes tres acepciones:

1. adj. Quebradizo, y que con facilidad se hace pedazos.
2. adj. Débil, que puede deteriorarse con facilidad. (...)
3. adj. Dicho de una persona: De escasa fuerza física o moral.

En esta definición podemos detectar dos asunciones que han anclado el sentido común en torno a la noción de fragilidad. La primera es la asun-

ción de que al hablar de fragilidad estamos hablando de una propiedad de las cosas y los cuerpos. Y más concretamente, que estamos hablando de una de esas “propiedades primarias” de las que hablan los filósofos, que son aquellas que se entienden como inherentes a las cosas y que no dependen de ningún observador externo para existir. Que algo sea o no frágil depende, según esta definición, de su composición interna. La fragilidad así definida es algo que pertenece a la ontología, al propio ser de las cosas, y, por tanto, como algo fijado y dado de antemano en su naturaleza, del mismo modo que lo es tener una densidad material o una composición molecular específicas.

La segunda asunción que subyace a esta definición es la descripción de la fragilidad en términos negativos. La fragilidad se entiende como algo que subtrae y disminuye, como una tara, carencia o insuficiencia. Lo frágil es aquello que no es suficientemente sólido, suficientemente fuerte, suficientemente duradero, suficientemente autónomo. Siguiendo esta definición, la fragilidad nos refiere a una condición deficitaria y, por tanto, como una condición a evitar o, si esto no es posible, a reparar, superar o, como mínimo, a paliar. No es de extrañar que esta noción de fragilidad haya sido frecuentemente instrumentalizada por diferentes discursos morales y políticos para explicar, legitimar y fijar una posición de superioridad sobre aquellos que se entienden como inherentemente más frágiles y, por tanto, más débiles e inferiores, y que, casualmente, suelen ser aquellos en posiciones subalternas como mujeres, ancianos, niños, discapacitados, minorías racializadas, poblaciones empobrecidas, refugiados, inmigrantes, pueblos originarios, etc. (ver, por ejemplo, Quijano, 1999; Wynter, 1994). Y tampoco ha de extrañar cómo esta noción clásica de fragilidad ha sido utilizada por estos mismos discursos morales y políticos como coartada para justificar intervenciones sobre estos grupos. No hay que ir muy lejos para recordar, por ejemplo, cómo la noción de “estados frágiles” ha sido movilizada para justificar guerras injustificables, o cómo la noción de “economías frágiles” es rutinariamente utilizada por organismos como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional para justificar la imposición de sus modelos económicos y sociales.

Esta definición clásica de la fragilidad nos sitúa ante un mundo en el que las identidades y posiciones aparecen fijadas de antemano. Un mundo en el que están, de un lado, aquellas cosas y cuerpos cuyas propiedades hacen que sean frágiles, y cuyas precarias existencias hacen que sean perennemente dependientes y necesitados de ayuda y atención. Y, de otro, aquellos cuerpos y cosas cuyas propiedades los hacen sólidos, robustos y, por tanto, autónomos.

Lo que esta definición de la fragilidad olvida es que, a veces, las rocas más sólidas pueden quebrarse tan fácilmente como las pompas de jabón, de igual forma que una humilde hoja de papel puede llegar a ser más duradera que la más sólida de las rocas. En otras palabras, lo que esta definición olvida es que la

fragilidad no es una propiedad inscrita en las cosas y los cuerpos, sino una condición que emerge de sus relaciones. O dicho de otra forma, que cuando hablamos de fragilidad no estamos hablando de una propiedad ontológica, sino de una *forma ecológica*.

Para ilustrar qué quiero decir con esto, pensemos en un objeto aparentemente frágil, por ejemplo, la humilde hoja de papel que acabamos de mencionar. Si la dejáramos al aire libre no pasarían más de unos días antes de que se echase a perder, confirmando así que se trata de un objeto inherentemente frágil. Ahora bien, si decidiéramos guardar esta misma hoja en un clima controlado, pongamos que a 35 °C y 80 por ciento de humedad relativa, su vida hábil pasaría de un par de días a unos tres años, punto en el cual quizá empezaríamos a dudar si “frágil” es la mejor forma de definirla. Si bajáramos un poco la temperatura, digamos a 20 °C, nuestra hoja de papel pasaría a convertirse en un objeto notablemente sólido que puede perdurar alrededor de un siglo. Y si la colocáramos a 10 °C y 40 por ciento de humedad relativa, su vida se prolongaría hasta los 1.200 años, lo que haría que nuestra otrora frágil hoja de papel sea ahora tan sólida y duradera, si no más, como el propio hierro o la piedra. Este paso desde la fragilidad a la solidez no puede ser explicado únicamente por referencia a las propiedades del papel, pues nada ha cambiado en él. No ha sufrido ninguna transfiguración alquímica que le haya hecho adquirir nuevas propiedades. Lo único que ha cambiado son las condiciones ambientales en las que nuestra hoja de papel está inserta.

El ejemplo de la humilde hoja de papel revela un hecho tan sencillo como fácilmente obviaable. A saber: *nada es frágil por sí mismo*. Y no lo es, porque nada es por sí mismo. La fragilidad no es una propiedad dada de antemano en la naturaleza de las cosas, sino una condición devenida. No hay cosas frágiles, sino cosas que *son hechas* frágiles. Esta idea tiene cuatro importantes corolarios:

El primero es que la fragilidad es un concepto relacional y déictico y, por tanto, vacío. Tal y como ocurre con conceptos como los de “cerca” o “alto”, la fragilidad sólo adquiere significado propio a través de las relaciones en las que un objeto o cuerpo está inserto. Esto es, precisamente, lo que nos muestra nuestra hoja de papel. El papel no es en sí mismo ni frágil ni sólido. Deviene una u otra cosa dependiendo de las relaciones en las que se encuentra, o de los fines para los que pretendamos utilizarlo. Algo puede ser frágil en unas condiciones, o para un propósito específico, y puede ser sumamente sólido en otras. Es más, algo puede ser simultáneamente frágil y sólido. Por ejemplo, una telaraña nos puede parecer frágil a nosotros, pero es perfectamente sólida para una mosca.

El segundo corolario, que se sigue de lo anterior, es que no hay tal cosa como una única fragilidad dada de antemano en la naturaleza de las cosas. Lo único que existe es una pluralidad de fragilidades producidas (y reproducidas) por diferentes configuraciones. Esto es fácilmente comprobable con un simple vistazo a nuestro alrededor. Vivimos inmersos en un sistema capitalista estructurado en

torno a la producción sistemática de fragilidad, un sistema que depende de que las cosas se rompan para alimentar el infernal ciclo de producción, consumo y desecho en torno al cual se organiza la extracción contemporánea de beneficio. Esto explica, por poner un ejemplo, el hecho de que la mayoría de nuestros dispositivos informáticos y electrónicos se rompan tras apenas un par de años, cuando no meses, de funcionamiento. Estas no son fragilidades explicables simplemente por la propensión natural de las cosas a romperse, sino que son el resultado de meticulosas estrategias de diseño destinadas a incrementar artificialmente su fragilidad, ya sea a través de sellar estos objetos tanto física como legalmente con el fin de prevenir su reparación, o de someterlos a continuas actualizaciones que los hacen obsoletos y disfuncionales en apenas un par de ciclos (Jackson & Kang, 2014).

El tercer corolario es que la fragilidad no es una cualidad adscrita a un grupo concreto de cosas. Todo, desde una hoja de papel a una estrella, puede ser hecho frágil en función de las relaciones en las que esté inserto. Por tanto, cuando describimos algo como frágil no estamos describiendo una "propiedad" inherente a ese algo, sino la *posición* que ese algo ocupa en una determinada correlación de fuerzas en un momento concreto. Esta es, precisamente, una de las enseñanzas fundamentales de los estudios críticos en discapacidad cuando nos recuerdan que lo que hace frágiles y dependientes a los cuerpos discapacitados no es una propiedad o carencia inscrita en estos cuerpos, sino la posición que ocupan en determinadas configuraciones socio-materiales que substraen, inhiben o impiden la realización de sus capacidades (McRuer, 2006).

El cuarto corolario es que describir algo como frágil no es una operación neutral e inocente. No lo puede ser porque, de la misma forma que no podemos describir algo como "lejano" sin asumir un punto de referencia particular, no es posible describir algo como "frágil" sin inscribir simultáneamente un marco concreto de relaciones y asumir nosotros una posición dentro de él. Cuando describimos algo como frágil, por tanto, estamos necesariamente eligiendo insertarlo en un marco de referencia particular y no otro. Por ejemplo, cuando describimos una telaraña como frágil estamos optando por insertarla en un marco de referencia humano, en lugar de, por ejemplo, un marco insectil desde el que probablemente jamás se describiría así. De la misma forma que cuando describimos un cuerpo con discapacidad como frágil lo hacemos asumiendo un marco de relaciones capacitista que asume como referencia una determinada definición de qué es un cuerpo.

Si partimos de esta definición ecológica de la fragilidad nos encontramos ante un mundo muy diferente. Un mundo en el que la fragilidad no es una categoría natural y fija, sino una condición relacional y contingente. Un mundo en el que las cosas no son frágiles, sino en el que las cosas son hechas frágiles. Un mundo en el que la pregunta por la fragilidad no nos remite ya al interior de las cosas, sino a las relaciones en las que están inscritas. Un mundo, en fin, en el que la pregunta

de la fragilidad nos remite siempre y necesariamente a un Otro: ¿Frágil en comparación a qué? ¿Frágil para qué? ¿Frágil para quién? ¿Qué o quién lo mantiene frágil? ¿Por qué o para qué lo mantiene así?

Estas preguntas nos sitúan ante una tarea muy diferente. Entender la fragilidad ya no es cuestión de identificar qué propiedades hacen tal cosa o cuerpo frágil, sino que se trata de explorar los marcos éticos y políticos que hacen que sean ciertas cosas, y *no otras*, las que devengan, o sean descritas, como frágiles. Ahora bien, para investigar estos marcos no basta simplemente con prestar atención a las relaciones en las que algo está inscrito, sino que se hace necesario estudiar qué tipo de prácticas previenen, o hacen que, sean ciertas cosas, y *no otras*, las que se hagan frágiles y qué consecuencias conlleva esto. Y esto nos lleva a desplazar nuestra atención a prácticas que han sido tradicionalmente dejadas fuera de nuestras narrativas, como son aquellas del cuidado, el mantenimiento y la reparación.

TRABAJOS MIMEOGRÁFICOS

Los trabajos de cuidado, mantenimiento y reparación son parte de lo que en otro lugar he llamado “trabajos mimeográficos”, y que podemos definir de forma general como aquellas prácticas que hacen posible que los frágiles mundos que habitamos no se desmoronen (Domínguez Rubio, 2020). Ejemplos de esta labor mimeográfica son los trabajos de mantenimiento que sostienen las diferentes infraestructuras y sistemas tecnocientíficos (Callén & Criado, 2016; Jackson, 2014); los trabajos de cuidados que mantienen las relaciones, los cuerpos y los afectos que tejen nuestras vidas (Murphy, 2015; Puig de la Bellacasa, 2017); o aquellos trabajos que hacen posible que los órdenes simbólicos que dotan de sentido nuestras narrativas no se vengán abajo (Domínguez Rubio, 2016).

A pesar de su ubicuidad, estas labores mimeográficas han tendido a estar fuera del foco del pensamiento social. Las labores mimeográficas han sido vistas como tareas mecánicas carentes de valor político, estético o histórico real, ya que su papel se ha entendido como puramente reproductivo o paliativo, destinado simplemente a “mantener las cosas tal y como son”. Esto explica, por ejemplo, por qué los diferentes agentes de estas prácticas mimeográficas, ya sean amas de casa, artesanas, limpiadoras, enfermeras, técnicas, mecánicas, cuidadoras, etc., han estado casi completamente ausentes en las narrativas de las ciencias sociales. Narrativas que han preferido centrarse casi exclusivamente en aquellos a cargo de producir “lo nuevo”, como políticos, filósofos, artistas, científicos, arquitectos o diseñadores, quienes han sido considerados como los únicos capaces de producir cambio político, económico o histórico real.

Durante la última década, un número creciente de autores ha venido cuestionando esta descripción del trabajo mimeográfico (para un panorama, ver, por ejemplo, Denis & Pontille, 2022; Strebel et al., 2019). Partiendo de las críticas femi-

nistas contra el olvido del trabajo doméstico en el pensamiento crítico de los años setenta, estos autores han reclamado la necesidad de cambiar el guion en torno a la importancia y posición que ocupan los trabajos mimeográficos en nuestras narrativas. Lo han hecho con dos argumentos distintos.

El primero ha sido señalar que, al contrario de cómo han tendido a ser descritas, estas labores de cuidado, mantenimiento y reparación no son simplemente complementarias o secundarias, sino que son una parte esencial de las prácticas que definen la posibilidad de los frágiles mundos que habitamos. Entre otras cosas, porque es gracias a estos trabajos mimeográficos que se hace posible mantener, *o cambiar*, los vínculos que sostienen y dan forma a los órdenes sociales, políticos, estéticos y éticos en que vivimos. Para ilustrar este punto sólo hace falta imaginar cómo sería el mundo que nos rodea sin estas labores mimeográficas de cuidado, mantenimiento y reparación. Imagina, por ejemplo, qué pasaría en tu casa sin el esfuerzo diario del trabajo doméstico que se necesita realizar día tras día para mantenerlo habitable. O qué sucedería con las calles, los edificios, los parques de tu ciudad sin el trabajo rutinario de los trabajadores de mantenimiento, jardineros, recolectores de basura, etc. O qué pasaría con tu ordenador, tu coche o cualquiera de tus electrodomésticos sin el trabajo continuo de cuidarlos, repararlos y actualizarlos. Lo que pasaría es que, *pace* Marx, todo aquello que parecía sólido se desvanecería en el aire.

El segundo argumento ha estado enfocado en romper la falaz ecuación que equipara los trabajos mimeográficos con reproducción (Denis & Pontille, 2023; Domínguez Rubio, 2020; Jackson & Houston, 2021). Ecuación esta que ha servido para describir peyorativamente estos trabajos como puramente reactivos o como inherentemente conservadores, y para acusarlos de reducir nuestros horizontes éticos y políticos a marcos puramente paliativos y continuistas. Ahora bien, estos trabajos mimeográficos jamás suponen una vuelta a lo mismo, *aunque así lo pretendan*. A pesar de lo que suele suponerse, la labor mimeográfica de mantenimiento y reparación nunca “devuelve”, “restaura”, “recupera” o “reproduce” una identidad perdida. No pueden devolvernos tal identidad porque, como nos recordaba Deleuze (1995), no hay posibilidad de repetición sin diferencia, ni reproducción sin producción. El trabajo mimeográfico no es una excepción. Éste es un trabajo que *siempre* opera a través de sustituciones, adiciones, sustracciones y ajustes que dejan cicatrices, pérdidas y cambios a su paso. Por eso, cuando miramos a nuestro alrededor, no nos encontramos con un mundo de identidades prístinas e imperturbables, sino con un mundo de identidades abiertas, hechas y re-hechas a base de continuos remedos, parches, retoques y cambios. Las labores de cuidado, reparación y mantenimiento, por tanto, no son jamás ejercicios puramente mecánicos destinados a conservar lo mismo, sino espacios donde se genera y negocia constantemente la frontera entre continuidad y cambio, entre pasado y futuro, entre identidad y diferencia, entre recordar y olvidar, entre presencia y ausencia.

Las labores mimeográficas de cuidado, mantenimiento y reparación nos recuerdan que los órdenes que habitamos no están nunca dados de antemano, sino que tienen que ser producidos y sostenidos día a día. Esto es, nos recuerdan que todo orden tiene que ser producido continuamente, pero también que, por ello mismo, tiene que ser continuamente reinventado, reconfigurado y reensamblado. Como Sísifo, estamos condenados a estar incesantemente ocupados en esta labor mimeográfica de mantenimiento y reparación. La labor mimeográfica es, por definición, siempre inacabada e inacabable. Y lo es porque, por mucho que invirtamos trabajos mimeográficos en nuestros órdenes, cuerpos y objetos, éstos nunca dejan de ser frágiles. Ahora bien, aunque parezca paradójico, eso no quiere decir que por ello sean menos sólidos. Lo que quiere decir, más bien, es que la fragilidad y la robustez no son estados mutuamente excluyentes, sino que son anverso y reverso de la misma moneda. Es decir, que todo es siempre simultáneamente frágil y sólido.

Si observamos la fragilidad desde estas prácticas mimeográficas, ésta no aparece ya como una falta que se pueda arreglar, eliminar o superar, sino como un *exceso* ineliminable a confrontar. Esta condición excesiva e ineliminable de la fragilidad nos enfrenta a una serie de dilemas éticos y políticos. Y es que mientras la necesidad de atender lo frágil es siempre infinita, nuestra capacidad para atenderla es vanamente finita. Atender una fragilidad implica desatender otra, de la misma forma que decidir cuidar algo implica necesariamente decidir descuidar otra cosa.

Hay que recordar, además, que no todo el mundo tiene la misma capacidad de establecer qué es frágil y qué necesita de estas labores mimeográficas. Están aquellos que tienen el poder de describir algo como frágil conforme a su criterio e intereses, y aquellos para quienes la fragilidad es una condición impuesta a pesar de su criterio e intereses. Cada intervención mimeográfica implica, además, un juicio de valor en torno a qué merece o necesita ser cuidado, reparado y mantenido y qué no. Lo que esto significa es que, al contrario de lo que suele suponerse, las labores mimeográficas no son lo otro del olvido o el abandono, sino que son, ellas mismas, formas de producir olvido y abandono. Es por ello que las labores de cuidado, reparación y mantenimiento no pueden ser jamás inocentes, y por lo que debemos evitar romantizarlas. Lo que nos confronta con las siguientes preguntas: ¿Cómo responder a la demanda de fragilidad? ¿Qué o quién merece ser descrito como frágil? ¿Qué o quién tiene la capacidad para establecer tal descripción? ¿Qué fragilidades han de ser atendidas y cuáles pueden ser olvidadas, abandonadas? ¿Qué es lo que estamos dispuestos a preservar y qué estamos dispuestos a desechar y a qué coste?

HACIA ÉTICAS Y POLÍTICAS FRÁGILES

Éstas son preguntas difíciles. Preguntas cuyas respuestas nos emboscan en callejones éticos sin salida. Porque cada respuesta implica dar preferencia a una fragilidad sobre otra, resolver un conflicto para crear otro, ganar algo a costa de perder

algo. Pero esto es, precisamente, lo que hace importante insistir en estas preguntas, sentarse con ellas y pensar desde ellas, y hacerlo desprovistos de la tentación de resolverlas. Porque es tan necesario abandonar el pesimismo y el derrotismo como lo es abandonar aquellas narrativas que nos arrullan con la promesa de que es posible resolver estos dilemas y conflictos apelando a una fragilidad común, o aquellas fábulas de cohabitación que imaginan la posibilidad de pacificar estas fragilidades acomodándolas en edulcorantes pluriversos que permitan disolver los conflictos y dilemas que generan. Lo que estos discursos obvian es que no habitamos un mundo de fragilidades comunes, sino un mundo de fragilidades divergentes y antagónicas que nos obligan constantemente a enfrentar estos dilemas sin el comodín de una respuesta que los resuelva.

Confrontar estas fragilidades divergentes y antagónicas no tiene por qué ser paralizante. Más bien, lo que se hace necesario es cultivar una relación diferente con la fragilidad. Pasar de un pensamiento *contra* la fragilidad, esto es, un pensamiento que sólo se relacione con ella como algo a superar, a un pensamiento *desde* la fragilidad, esto es, un pensamiento que nos invite a relacionarnos con ella sin el afán de conquistarla, apropiarla o superarla. Esto no significa, ni mucho menos, que debamos aceptar, celebrar o abrazar la fragilidad. De lo que se trata, más bien, es de cultivar un pensamiento que tenga el coraje de no rehuirla o escamotearla, que confronte el hecho de que vivimos en un mundo de identidades y formas precarias, quebradizas, divergentes y antagónicas.

Un pensamiento que, como diría Haraway (2016), tenga el valor de habitar y permanecer en el problema que la fragilidad nos presenta. Y, quizá más importante, un pensamiento que no vea la fragilidad únicamente como una figura negativa para pensar en límites, finales e imposibilidades. Un pensamiento que sea capaz de confrontar los límites, las divergencias, las cicatrices y las pérdidas de este mundo, no simplemente como tragedia, o como algo a subsanar, sino como una oportunidad de cultivar formas de responsabilidad y obligación hacia aquello que se quiebra.

Que nos recuerde, como hace Hartman (2019), que incluso desde la más cruel imposición de fragilidad es posible afirmar y generar vida. Que vea la fragilidad como una oportunidad de emanciparnos de ese anhelo nostálgico por recuperar o restaurar identidades perdidas y sea capaz de abrir un vocabulario político y ético que confronte la pérdida, la divergencia y la alteridad sin el afán de conquistarlas o de apropiarse de ellas (de la Cadena, 2015). Un pensamiento que no vea en aquellos trabajos mimeográficos de cuidado, reparación y mantenimiento simplemente una promesa de recuperar o devolvernos lo perdido, sino una oportunidad de reclamar aquellos fragmentos que permanecen como puntos de inicio desde los que construir otras formas de pensar, hacer y relacionarse (Rafanell i Orra, 2015). Un pensamiento, por tanto, que vea la fragilidad como un espacio generativo desde

donde abrir el espacio para pensar, diseñar y experimentar un mundo a venir. Pero que asuma que cualquier mundo a venir será siempre una creación frágil atravesada, como nos recuerdan Pignarre y Stengers (2021, p. 66), por causas divergentes y antagónicas que ninguna apelación a una fragilidad común podrá jamás aunar o resolver, ni mucho menos, pacificar.

Se trata, pues, de reivindicar un pensamiento que no escamotee o difiera fricciones, divergencias y conflictos, sino que nos obligue a dar cuenta de ellos, que nos interpele a dar una respuesta. Pero, y esto es quizá lo más importante, que lo haga asumiendo y haciéndose cargo de su propia fragilidad. Porque de lo que se trata no es simplemente de reivindicar la necesidad de un pensamiento que piense la fragilidad, sino de uno que piense *con* fragilidad. Un pensamiento que tenga la audacia de ser frágil. Que se rebele contra la tentación de tener la última palabra, que se atreva a confrontar la incomodidad de no tener respuestas definitivas, que sea capaz de aceptar el hecho de que cualquier relación que construyamos, cualquier interpretación que aventuremos, será siempre frágil, parcial, incompleta, tentativa. Un pensamiento, como diría Glissant (2020, p. 88), comprometido a permanecer siempre abierto y a rechazar cualquier pulsión por declarar, decidir o fijar de forma definitiva. Que nos invite a confrontar la incomodidad de vivir en un mundo de fragilidades diversas y antagónicas, un mundo donde estar juntos no implica identidad, donde la divergencia y el conflicto son simultáneamente tragedia y posibilidad. Un pensamiento que reclame la fragilidad como espacio propositivo para que lo efímero, lo precario, lo quebradizo puedan emerger e interpelarnos. Un pensamiento, en fin, que confronte la fragilidad como una invitación abierta a vivir un mundo que no está compuesto de objetos e identidades perennes, sino de identidades frágiles y, por ello, siempre por hacer y deshacer. □

REFERENCIAS

- BUTLER, J. (2016). *Frames of War: When Is Life Grievable?* (Reimpresión). Verso.
- BUTLER, J. (2020). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Reedición). Verso.
- CALLÉN, B., & CRIADO, T. S. (2016). Vulnerability Tests. Matters of "Care for Matter" in E-waste Practices. *Tecnoscienza: Italian Journal of Science & Technology Studies*, 6(2), Article 2.
- CHAKRABARTY, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age* (1a ed.). University of Chicago Press.
- DE LA CADENA, M. (2015). *Naturaleza fuera de lo común*. Simbiología. <https://simbiologia.cck.gob.ar/publicaciones/naturaleza-fuera-de-lo-comun-por-marisol-de-la-cadena/>
- DELEUZE, G. (1995). *Difference and Repetition* (P. Patton, Trad.; ed. revisada). Columbia University Press.

- DENIS, J., & PONTILLE, D. (2022). *Le soin des choses : Politiques de la maintenance*. La Découverte.
- DENIS, J., & PONTILLE, D. (2023). Cultivating Attention to Fragility: The Sensible Encounters of Maintenance. En D. Papadopoulos, M. Puig de la Bellacasa, & M. Tacchetti (Eds.), *Ecological Reparation: Repair, Remediation and Resurgence in Social and Environmental Conflict* (1a ed., pp. 344-361). Bristol University Press.
- DOMÍNGUEZ RUBIO, F. (2016). On the Discrepancy between Objects and Things: An Ecological Approach. *Journal of Material Culture*, 21(1), 59-86. <https://doi.org/10.1177/1359183515624128>
- DOMÍNGUEZ RUBIO, F. (2020). *Still Life: The Behind-The-Scenes Struggle to Preserve Art at MoMA* (1a ed.). University of Chicago Press.
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. John Wiley & Sons.
- GLISSANT, É. (2020). *Introduction to a Poetics of Diversity: By Édouard Glissant* (C. Britton, Trad.). Liverpool University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12pntsm>
- HARAWAY, D. J. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press. <https://www.upress.umn.edu/book-division/books/when-species-meet>
- HARAWAY, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (1a ed.). Duke University Press.
- HARTMAN, S. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women and Queer Radicals* (1a ed.). W. W. Norton & Company.
- JACKSON, S. J. (2014). Rethinking Repair. En T. Gillespie, P. J. Boczowski, & K. A. Foot (Eds.), *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9042.003.0015>
- JACKSON, S. J., & HOUSTON, L. (2021). The Poetics and Political Economy of Repair. En J. Swartz & J. Wasko (Eds.), *Media: A Transdisciplinary Inquiry* (pp. 244-264). University Of Chicago Press.
- JACKSON, S. J., & KANG, L. (2014). Breakdown, Obsolescence and Reuse: HCI and the Art of Repair. *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, 449-458. <https://doi.org/10.1145/2556288.2557332>
- LATOUR, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (C. Porter, Trad.; 1a ed.). Polity.
- MACKENZIE, C., ROGERS, W., & DODDS, S. (Eds.). (2014). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. OUP USA.
- MBEMBE, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.
- MCRUER, R. (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. NYU Press.
- MOORE, J. W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (1a ed.). PM Press.
- MURPHY, M. (2015). Unsettling Care: Troubling Transnational Itineraries of Care in Feminist Health Practices. *Social Studies of Science*, 45(5), 717-737. <https://doi.org/10.1177/0306312715589136>
- PIGNARRE, P., & STENGERS, I. (2021). *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell* (1a ed.). Palgrave Macmillan UK (trabajo originalmente publicado en 2007).
- PUIG DE LA BELLACASA, M. (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds* (3a ed.). University of Minnesota Press.
- QUIJANO, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 24(51), 137-148.

- RAFANELLI ORRA, J. (2015). *Fragmentar el mundo*. Melusina.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, & ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (s.f.). *Frágil*. Diccionario de la lengua española (ed. del Tricentenario). <https://dle.rae.es/>
- SERRES, M. (1995). *The Natural Contract* (ed. lustrada). University of Michigan Press.
- STENGERS, I. (2015). In *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press.
- STREBEL, I., BOVET, A., & SORMANI, P. (2019). *Repair Work Ethnographies: Revisiting Breakdown, Relocating Materiality* (1a ed.). Palgrave Macmillan.
- TSING, A. L., BUBANDT, N., GAN, E., & SWANSON, H. A. (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene* (3a ed.). University of Minnesota Press.
- WYNTER, S. (1994). "No Humans Involved" An Open Letter to My Colleagues. *Forum N.H.I: Knowledge for the 21st Century*, 1(1), 1-17.