



UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## ¿Com cuidar en temps ateus? La interpel·lació de l'altre en Butler i Levinas

Berta Sáenz Almazán



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesi doctoral

# ¿Com cuidar en temps ateus?

## La interpel·lació de l'altre en Butler i Levinas

Autora: Berta Sáenz Almazán

Director i tutor: Josep Maria Esquirol i Calaf

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Facultat de Filosofia

Juny 2023



*Al Lama Norbu, tot vigília i casa per a altres*

# Agraïments

Tinc una molt bona amiga, àvida lectora, que en part avalua els llibres pels agraïments que inclouen. Els agraïments, diu, són una part importantíssima de l'obra que sovint passa per alt. És fàcil veure, en aquestes poques línies, una forma de reconèixer que ens devem a altres i una oportunitat exquisida de mostrar que fem valdre que ens hagin ajudat a pensar, a sentir, a llegir i, al nostre torn, a ajudar a d'altres.

Això no és una obra, només és una tesi; és a dir, el rastre d'unes lectures i d'un estudi inacabats. Però també requereixen uns quants agraïments. Per començar, cap al Josep Maria Esquirol, un gran hoste, com l'anomena Erika Soto en la dedicatòria de la seva investigació doctoral. Més enllà de la guia d'aquesta tesi, li dec que m'hagi ofert a la universitat, enmig de la fredor de la competitivitat i altres misèries, un espai d'amistat i d'acollida. Estic en deute també amb la Mar Rosàs que, sense necessitat de cap distintiu oficial, m'ha compartit des de l'ombra orientacions clau per a aquesta investigació i, sovint, també per al benestar de la seva autora en el laberint de l'acadèmia. Més enllà dels seus llibres, aquest és també l'espai per agrair l'ajuda, en forma de diàleg i de consell, de la Fina Birulés, en François-David Sebbah i la Fabienne Brugère, entre altres companys de camí, com ara Jean-Michel Salanskis i Emmanuel Levine. Aquesta investigació no hauria arribat a bon port sense elles.

Com que no som éssers que només estudien i llegeixen, sinó que ens calen moltes altres coses essencials per viure i per viure bé, vull agrair també la companyia a les *colocs* i a les amigues dels mesos a París, els més intensos de la tesi: a la Lívia, l'Albert i el Max; al Toni, la Maria i la Sofia. I només puc acabar amb dos agraïments molt especials a les meves dues famílies. El primer, per al Carles i la Lola, que mai llegiran la meva tesi - ni falta que fa -, i que han estat tota l'empara que fa possible qualsevol pensament lúcid i gest bondadós en mi. I el segon, per a la comunitat de Casa Virupa: el Lama, la Glòria, la Laia, la Cristina, el Pau, l'Eli, l'Oscar i la Irene; a la Queralt, el Bernat i l'Andrea. Elles són les companyes de vida que m'ensenyen que el pensament és capaç de canviar-nos de debò, persones que posen el que sí que podem decidir al servei d'aprendre a abraçar tots els lligams no escollits amb alegria. Gràcies de tot cor.



## Taula de continguts

Resum.....	8
<b>Introduction.....</b>	<b>9</b>
<b>1. Capítol I: Crítica al subjecte sense lligams.....</b>	<b>15</b>
1.1. Un imaginari: Robinson Crusoe o l'individu com a partícula primera.....	16
1.2. Un discurs polític: el liberalisme.....	18
<i>El subjecte sense lligams, fonament del deontologisme liberal / La comunitat s'esmicola en societat / L'individu estava buit</i>	
1.3. Crusoe era home i només home.....	40
1.4. No només: Crusoe era blanc i ric.....	48
1.5. El jo nacional i la guerra latent.....	54
1.6. A l'arrel, la promesa d'una falsa llibertat.....	59
1.7. Esbossar una alternativa.....	61
<b>2. Capítol II: Emmanuel Levinas. La sortida del jo, la cura de l'altre.....</b>	<b>67</b>
2.1. El problema: ningú respon.....	67
<i>«Ne pas chercher à comprendre» / Il y a / Totalitat / L'ésser com a interès / De la totalitat al totalitarisme</i>	
2.2. La crida de l'altre.....	83
2.2.1. El jo separat.....	84
<i>El subjecte com a posició / La desfeta: patiment i mort / Vèncer la mort: cap a un sentit encarnat</i>	
2.2.2. Una pista en la situació de llenguatge.....	94
2.2.3. La relació ètica.....	104
2.2.3.1. Què diu la interpel·lació.....	105
2.2.3.2. Qui és l'altre.....	109
<i>Els primers altres: feminitat i filiació / El rostre: fragilitat i autoritat / Altre, absolutament altre / ¿Déu?</i>	
2.2.3.3. «Aquí em tens».....	129
<i>De la llibertat a la responsabilitat / Consciència moral i mala consciència / Desig, desinterès, bondat / Només jo puc respondre / Amb les mans plenes</i>	
2.2.4. El tercer, i tota la resta.....	158
2.2.4.1. Ètica i filosofia crítica.....	162
2.2.4.2. Ètica i política.....	167

	<i>Tensió incòmoda, tensió necessària / «És l'hora de la justícia» / Fins a cert punt: els perills d'una política entotsolada / Política assetjada, política inspirada / Entre dues aigües: l'embasta en la política</i>	
2.2.5.	La utopia que ens parla.....	187
	<i>Exigència ètica i necessitat ontològica / La prioritat de l'ètica / La prova de la crida és la resposta / La pau de no estar en pau</i>	
<b>3.</b>	<b>Capítol III: Judith Butler. Interdependència, condició comuna.....</b>	<b>205</b>
3.1.	El problema: la violència.....	209
3.2.	El vincle que ens crida.....	212
3.2.1.	El subjecte desfet.....	214
3.2.2.	Pistes en l'escena d'interpel·lació .....	222
3.2.3.	La relació ètica.....	230
3.2.3.1.	Paisatge redibuixat.....	230
3.2.3.2.	El rostre en els altres i el món.....	238
	<i>¿L'altre, on? / Interdependència: vida singular i comuna / Cal percebre un rostre</i>	
3.2.4.	De la ferida a la no-violència.....	251
3.2.4.1.	La filosofia: crítica esmolada com a solidaritat.....	253
	<i>Contra la lògica bèl·lica / Sospita dels sentiments morals / Orientar la mirada: un nou relat / Llenguatge per a l'acció / Autopoiesi</i>	
3.2.4.2.	La política: acció col·lectiva al servei de la vida.....	275
	<i>L'ètica i la política / Institucions sí, però compte / Que el patiment no ens paralitzi / Acció com a llibertat compromesa</i>	
3.2.4.3.	No-violència: una contra-fantasia.....	300
	<i>El somni que és el pa / La interpel·lació de la no-violència / Resistència: per sobre de sobreviure / Horitzó i pràctica</i>	
<b>4.</b>	<b>Capítol IV: Butler i Levinas en diàleg.....</b>	<b>315</b>
4.1.	Sorprenentment a prop.....	315
4.2.	Dissonàncies massa evidents.....	318
4.3.	Aprofundint en la diferència.....	327
4.3.1.	Mediacions.....	327
4.3.2.	¿Interdependència i ètica?.....	330
4.3.3.	El rastre de transcendència.....	336
4.3.4.	Registres.....	344
	<b>Conclusions : une lecture féconde.....</b>	<b>356</b>
	<b>Bibliografia.....</b>	<b>366</b>



# Resum

La investigació parteix del repte de pensar-nos deixant enrere l'ideal modern de sobirania i independència propi de l'individu autònom. Aquest exercici implica dos gestos: per una banda, familiaritzar-nos amb la condició vulnerable, interdependent o precària que han explicitat les successives crítiques a la modernitat; i, per altra, resistir-nos a condemnar la nostra agència a la incomunicació i el relativisme. En especial, volíem preguntar-nos per les possibilitats de la solidaritat com a resposta davant de l'altre que pateix.

Havent constatat que el repte anterior no equival a un problema local, sinó que és molt viu en el pensament ètico-polític contemporani, recorrem a dos autors que es fan càrrec del mateix problema des d'influències i inquietuds prou diferents: Emmanuel Levinas i Judith Butler. No partim del no-res, sinó que aprofitem el diàleg que la darrera estableix amb el primer, especialment fructífer en les últimes dècades de la seva reflexió. Ambdós pensen la responsabilitat des de l'assumpció de la vulnerabilitat i, de fet, possibilitada per ella: responem perquè l'altre ens afecta tant si ho volem com si no. Aquesta idea de base ens permet posar-los en relació a través del concepte clau de *la interpel·lació de l'altre*. Al voltant d'aquesta idea, explorem el pensament de cadascun d'ells, tot i que, en el cas de Butler, ens limitem als punts de trobada o de possible relació amb Levinas. Com no pot ser d'una altra manera, explicitem els friccions entre les seves propostes, com ara el paper de la interdependència i les mediacions en la trobada ètica amb l'altre. I, alhora, assagem una lectura complementària que ens permeti partir del plantejament ètic levinassà i sumar-hi els desenvolupaments polítics de Butler, aprofitant, al nostre entendre, el millor de l'un i de l'altre.

**Paraules clau:** Levinas, Butler, vulnerabilitat, altre, responsabilitat, interdependència, ètica.

# Introduction

En faisant l'économie de préambules excessifs, nous indiquerons très clairement l'intention de ce travail de recherche afin que la lectrice puisse décider au plus tôt si elle est intéressée par une lecture longue, académique et donc parfois quelque peu fastidieuse. Ce que nous voulions, c'était avant tout se demander si un sujet non souverain est possible et, en même temps, capable de répondre à la souffrance d'autrui. En d'autres termes, nous avons voulu comprendre si supposer que nous sommes vulnérables et perméables à toutes sortes de préjugés involontaires nous condamne à l'impuissance. C'est-à-dire, à la reproduction inertielle de forces historiques, inconscientes ou politiques et à la non-communication de quiconque ne partage pas le même contexte étroit qui me détermine - somme toute, envers n'importe qui d'autre. Ou s'il est au contraire compatible de s'éveiller du rêve éclairé, qui avait surestimé l'humain comme petit Dieu autonome, rationnel et désincarné, et de préserver une marge d'action dans laquelle on peut encore se protéger, et où existe l'horizon d'une sorte de paix pour ceux qui sont différents et fragiles.

Évidemment, nous ne sommes pas seules dans cette recherche ; présenter notre question comme une invention originale serait outrageusement arrogant. Si nous en sommes venues à la formuler, à la penser en ces termes, c'est parce que nous l'avons rencontrée dans de nombreuses lectures effectuées à d'autres fins. Une grande partie de la recherche a consisté, et nul n'en sera surpris, à en formuler la problématique. Et heureusement, avant de trop s'y perdre, nous avons compris que ce qui nous interrogeait au sein de la pensée contemporaine était la même agitation, la même perplexité et le même effort obstiné pour penser l'agentivité après les Lumières. Et, en particulier, considérer la solidarité d'un sujet qui a traversé toutes les critiques - pertinentes et méritées - de la postmodernité.

Rejoignant cette réflexion dont nous héritons avec respect, nous nous l'approprions en ces termes : comment prendre soin en temps athées ? Par « temps athées », nous entendons une période qui prend en charge « la mort de Dieu » diagnostiquée par Friedrich Nietzsche et qui, en ce qui nous concerne, ne peut plus tirer de solidarité d'aucune entité personnelle transcendante ; ni d'une rationalité humaine à l'image et à la ressemblance de l'Occident ; ni d'une nature essentielle. Notre question cherche à articuler deux pôles conceptuels : d'une part, la vulnérabilité que révèlent les temps athées, une façon de parler d'un sujet qui n'est pas souverain, mais qui se découvre plutôt au milieu de toutes sortes de dépendances. De l'autre, la possibilité hypothétique de l'agentivité sous forme de solidarité, de soin ou de compassion. Voilà le défi auquel nous sommes confrontées, celui qui nous projette dans une époque sans garantie où nous résistons au relativisme pur et dur. La

solidarité nous interpelle encore en quelque sorte, nous interpelle comme une exigence intime, mais nous devons formuler l'éthique en d'autres termes que ceux d'un individu autonome qui connaît rationnellement le bien et le mal, qui les tire d'un ordre moral du monde ou d'une religion révélée. Ainsi, il n'est pas non plus utile de concevoir l'éthique comme un engagement qui peut être pris ou non avec l'autre, comme un choix qui dépend du caractère vertueux de chacun. À terme, nous voulons réfléchir à l'obligation de ne pas nuire à autrui et de répondre à sa souffrance par un nouveau vocabulaire qui, faute d'être renouvelé, demeurera naïf et peu convaincant.

Nous avons trouvé un indice dans le concept d'« interpellation de l'autre », qui désigne l'agentivité comme quelque chose qui ne commence pas chez un sujet autosuffisant, mais qui est vécue comme une affection à laquelle il faut répondre : seul un être vulnérable est capable de se sentir interpellé. On aime aussi y faire référence à partir de l'expression catalane « *la crida de l'altre* » (« l'appel de l'autre »), qui associe le lien avec le cri (« *crit* ») de celui qui souffre et l'acceptation de la convocation (« *fer una crida* », « convoquer »). Si nous n'utilisons pas trop cette expression, au fond, c'est à cause de l'arrière-plan religieux qu'elle véhicule (« *la crida de Déu* », « l'appel de Dieu »). Cependant, le fait qu'elle pointe vers une certaine transcendance ne nous effraie pas, tant que la notion de transcendance que nous déployons dans cet ouvrage est prise en compte. Il ne s'agit aucunement de s'élever vers une autre réalité idéale et supérieure à notre existence concrète - c'est précisément de cela dont nous garde la mort de Dieu. Nous parlons plutôt d'un changement de perspective jamais parfait qui, de temps en temps, interrompt notre façon habituelle d'être dans le monde. La suite de la recherche expliquera ce que nous exposons si sommairement ici.

Après avoir établi la question qui guide ce travail, nous présentons le texte pour qu'il soit le plus praticable possible. Tout commence par un état des lieux, qui est, comme nous l'avons dit, l'exercice préalable qui nous a permis de mettre des mots sur ce qui nous préoccupe. Nous avons goûté à petites doses, sans doute partielles, à la réflexion éthique et politique contemporaine de diverses écoles et courants, du féminisme au communautarisme en passant par les réflexions d'héritage socialiste et les révisions libérales. Et nous avons été surprises de constater que Joan Tronto converge avec Alasdair MacIntyre, ou que la réflexion intersectionnelle trouve sa place aux côtés de la critique de la rationalité instrumentale. Sous divers angles, nombreux sont ceux qui considèrent que l'imaginaire de l'individu autonome et l'idéal de liberté comme indépendance qui en découle sont dépassés, voire nuisibles. Grâce au dialogue avec ces auteurs, nous avons mis des mots sur l'inquiétude que nous partageons. Ainsi, nous nous appuyons sur un diagnostic d'époque, qui prend acte du caractère dépassé d'un imaginaire éthique et politique qui pivote sur les idées d'individu, d'autonomie et de souveraineté ; une critique qui nous pousse à chercher une alternative.

Il découle de tout ce qui précède que de nombreuses voix auraient pu nous aider à penser autrement la vulnérabilité et l'agentivité. Cependant, opter pour le concept d'interpellation de l'autre a quelque peu limité les candidats et, du fait d'affinités qui ne se justifient jamais pleinement, nous avons privilégié l'apport d'Emmanuel Levinas et de Judith Butler. Le premier nous apprend à revaloriser la sensibilité et, à partir de là, à repenser le sujet comme un être avant tout lié à l'autre. La base de sa réflexion éthique part d'une interpellation qui nous blesse, qui montre la fragilité de l'autre et, en même temps, y reconnaît une autorité qui nous exige et nous inquiète, et qui se traduit par une responsabilité. Pour Levinas, cette expérience inaugure le terrain de l'éthique, préalable à toute délibération rationnelle et au travail nécessaire avec les lois, les codes moraux et les organisations humaines. Cette responsabilité involontaire équivaut, ni plus ni moins, à l'excellence humaine, le plus humain de l'humain.

De son côté, Judith Butler assume une grande partie de la démarche éthique décrite par Levinas, qu'elle exprime dans ses termes comme une éthique de la non-violence, comme une résistance délibérée à faire du mal quand on pourrait le faire pour, au contraire, reconnaître le lien social qui nous unit à l'autre. Au-delà de la continuité, elle ajoute des nuances et des critiques à ce point de départ. De sa contribution, nous soulignons le fait que la sensibilité soit conditionnée par certains cadres perceptifs résultant de l'histoire, du contexte, de la culture et d'autres interférences. Ainsi, pour elle, l'éthique doit inclure la prise de conscience de sa propre surdité morale et, par conséquent, l'engagement d'élargir notre sensibilité envers l'autre. De plus, dans la réflexion de l'autrice, l'éthique est soutenue par le caractère interdépendant de notre existence, élément qui n'est pas même évoqué dans l'éthique lévinassienne.

Pour être honnêtes, c'est Levinas qui détermine la structure de cette recherche. Puisqu'il est le point de départ de notre approche de Butler, c'est par lui que nous isolons les sujets qui nous permettront de les lier, même quand l'influence se veut indirecte ou quand Butler y est étrangère, mais leurs interrogations se recourent et parfois, les réponses également. Revenant au texte, l'état des lieux est suivi d'un chapitre entièrement consacré à Levinas. Nous commençons par retracer le problème auquel il est confronté, que nous résumons ici comme un rapport allergique ou indifférent à l'altérité. Ensuite, on s'ouvre à une alternative à travers l'appel de l'autre qui fait tout chavirer. Comprenant en premier lieu la conception du sujet comme point de départ du philosophe, nous identifions comme un tournant la situation de langage, une nouvelle manière de penser le rapport à l'altérité. Ainsi, parler du rapport à l'autre ou du rapport éthique oblige à comprendre l'interpellation, l'altérité et le sujet transformé par cette situation. Ensuite, nous exportons l'interpellation éthique vers le champ de la politique et de la philosophie, pour voir comment elles en sortent aussi

renouvelées. Enfin, nous observons l'interpellation comme une porte vers une certaine utopie, vers un idéal qui heurte notre sensibilité et qui aide à comprendre le registre de la réflexion éthique lévinassienne.

Dans le troisième chapitre, nous essayons de reproduire cette structure comme s'il s'agissait d'un miroir du chapitre précédent pour composer notre approche de la pensée de Judith Butler. De cette façon, on commence par isoler le problème qui l'occupe, la violence de l'un contre l'autre, qui se nourrit de l'imaginaire individualiste dont nous parlions au début. Ensuite, nous présentons sa compréhension du sujet et recherchons de nouveaux indices dans la scène d'interpellation à partir de laquelle la relation éthique sera comprise. Cette dernière implique d'au moins repenser la responsabilité et l'altérité. Dans ce travail, nous appliquons les résultats à la réflexion politique qui intéresse le plus Butler, qui redéfinit le rôle de la philosophie, de la politique, et de l'utopie.

Malgré la continuité du schéma, la réflexion que nous renvoie le troisième chapitre n'est pas identique au deuxième, car Butler n'est pas Levinas, et cette différence est déjà apparente au niveau de la structure. Dans le troisième chapitre, nous devons inclure des thèmes sans rapport avec le philosophe lituanien, tels que l'interdépendance, les cadres perceptuels ou l'*autopoïèse*. De plus, la plus petite extension de la section consacrée uniquement à la relation éthique au profit d'un traitement plus étendu de la réflexion éthico-politique et critique qui la suit, dénote que cette dernière est le principal domaine de travail de notre autrice.

Bien que le chapitre de Butler repose sur la conversation qu'elle établit avec Levinas, incluant de nombreuses références à ce dernier, le dialogue entre eux deux trouve sa place légitime dans le quatrième chapitre. Nous nous consacrons à y expliquer toutes les confluences et points de tension que nous identifions entre leurs deux réflexions, et nous partagerons également nos pistes de lecture. Cette interprétation, qui tend à privilégier une alliance plutôt qu'à les comprendre comme inconciliables, sera défendue dans les conclusions de la recherche.

Les sources qui nourrissent cette recherche sont variées, notamment en ce qui concerne l'état de la question, dont nous soulignons les contributions de Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair Macintyre, Carol Gilligan et Joan Tronto. Concernant l'œuvre de Levinas, bien que n'ayant pas traité de manière exhaustive tous ses textes, nous avons travaillé sur les principaux : les incontournables *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être* (1974), ainsi que quelques ouvrages qui représentent les débuts de sa propre réflexion, au lendemain de la seconde guerre mondiale, et d'autres textes de maturité dans lesquels se

reflète sa réflexion politique. Dans le cas de Butler, le traitement de ses œuvres est encore plus restreint : nous nous sommes limitées surtout aux textes dans lesquels elle développe sa réflexion éthico-politique à partir de 2001. Nous n'avons épargné aucun ouvrage dans lequel la mention de Levinas est explicite, tels que *Giving an Account of Oneself* (2005), *Prekarious Life* (2004) ou *Parting Ways* (2012), entre autres, bien que nous ayons parcouru d'autres textes qui incluent une partie de ses réflexions sur le genre et autres questions dans lesquels les problèmes traités par Levinas sont également abordés à partir d'autres références. Et nous tenons à remercier en particulier la contribution des lecteurs de nos auteurs qui, les travaillant en parallèle ou séparément, ont été indispensables pour construire notre propre interprétation. Nous soulignons la contribution de François-David Sebbah, Jean-Michel Salanskis, Josep Maria Esquirol, Mar Rosàs Tosas et la thèse doctorale d'Erika Soto Moreno sur Derrida et Levinas, entre autres interlocuteurs précieux.

Avant de terminer le préambule, mentionnons l'écriture. Comme vous l'avez peut-être déjà remarqué, le sujet qui écrit est un pluriel féminin. Ce choix renvoie, d'une part, à la communauté de disciples et d'enseignantes, d'écrivaines et de lectrices, qui ont permis cette recherche ; pour que l'écrivaine ne soit pas un individu isolé. Et, d'autre part, profitant de la modeste voix que le travail d'écriture autorise, nous choisissons le féminin pour compenser un biais historique dans ce qui a été considéré comme un sujet valable. Nous voulons donc que des sujets qui ont été trop longtemps invisibles puissent percer. Le féminin nous est apparu comme une forme dissidente du masculin supposément neutre, et assez large pour rassembler tout ce qui n'a pas sa place dans le sujet modèle, tout le moi marginal. En particulier, nous voulons mettre à l'honneur ce qui a été lié aux femmes et qui joue un rôle essentiel dans les propositions éthiques qui nous intéressent : la sensibilité aux liens, la responsabilité et le soin. Malheureusement, nous n'avons pas pu appliquer ce choix aussi largement que nous l'aurions souhaité. Dans le concept central d'« autre », par exemple, en catalan nous avons gardé le masculin (« *altre* », et pas « *altra* »), car en extrayant cette notion principalement du discours lévinassien, nous avons voulu éviter de mêler l'altérité à la féminité si connotée dans son œuvre.

D'autre part, sur un plan strictement linguistique, nous avons choisi de conserver toutes les citations dans la langue des ouvrages que nous avons utilisés, qui dans certains cas sont les originaux et, dans d'autres, des traductions. Nous préférons éviter de retraduire les traductions plutôt que de conserver un texte homogène, nous restons ainsi donc proches des sources utilisées dans le cadre académique de la thèse. Cependant, ce choix peut rendre la lecture moins fluide, puisqu'il mêle quatre langues différentes : le catalan, l'espagnol, l'anglais et le français. Nous espérons que ce ne sera pas un obstacle pour la lecture.

Nous cédonc la place au texte, avec toutes les inexactitudes et les manques qu'un préambule, si long soit-il, ne saurait résoudre. Nous demandons seulement à celle qui lit de faire preuve d'un peu de patience et de bonne volonté pour apprécier une question urgente et quelques intuitions brillantes qu'il nous tient à cœur de partager avec qui voudra les accueillir.

# Capítol I: Crítica al subjecte sense lligams

Tota ètica, tota manera d'estar en el món, descansa en un cert imaginari, que és alhora l'ideal en què s'emmiralla l'acció col·lectiva o individual i la font de la seva legitimitat. Després de segles d'experimentació política, econòmica i filosòfica des dels termes que proposa l'individualisme, el pensament contemporani s'ha inundat de revisions crítiques d'aquest ideal que provenen de les fonts, influències i escoles més diverses, però que coincideixen a retratar-lo com a concepció errònia de l'ésser humà, farcida de contradiccions empíriques i inadequada com a horitzó normatiu tant de la vida individual com col·lectiva. En altres paraules, diagnostiquen que l'individualisme està obsolet i s'esmercen a endevinar alternatives que estiguin a l'alçada dels reptes del present.

Abans de dedicar-nos a l'exploració d'aquestes concepcions alternatives de la vida humana que ocuparan el gruix de la investigació, cal que ens aturem a entendre la crítica unànime a l'individu independent per fer-nos conscients de la profunda influència que encara exerceix en tots els àmbits de la nostra vida i convèncer-nos de la necessitat de generar nous paradigmes que orientin el nostre pensament i acció. Així doncs, situarem l'imaginari que ha guiat les societats occidentals democràtiques des de l'època de les Llums: l'individu autònom.

D'entrada, presentarem breument aquest imaginari, somni de la Il·lustració, a través de la imatge simbòlica de Robinson Crusoe. De seguida situarem aquest ideal en el seu context històric i polític, ja que apareix de mà del liberalisme i, de fet, n'és l'element justificatiu. La Il·lustració troba en l'autonomia la font de dignitat i respecte per a qualsevol persona i l'eina per culminar l'emancipació de la tradició i dels vells ordres polítics que eren incapaços de reconèixer un estatus igualitari a tot individu. Malgrat les bones intencions, aquest fonament i una certa interpretació de la proposta política que sosté, el liberalisme, compten amb nombroses flaqueses i incoherències, d'entre les quals aïllarem el tipus de subjecte i de comunitat que pressuposa i si, a fi de comptes, satisfà l'ideal emancipador que donà ales al liberalisme il·lustrat i a l'expansió dels sistemes democràtics occidentals. Tota aquesta anàlisi s'aplicarà a la versió filosòfica del liberalisme més influent de les últimes dècades, la teoria de la justícia de John Rawls.

Després d'aquest examen teòric, aterrem la investigació a un nivell més experiencial per constatar el tipus de comunitats polítiques que es construeixen des de l'anterior discurs, els mals que pateixen i el fet que són irresolubles des del paradigma individualista liberal. A continuació, ens preguntarem si, malgrat les comunitats en surtin malmeses, l'individu pot per



contra florir a través d'aquest ideal que protegeix la seva acció sense constriccions; i avancem que la resposta serà negativa.

Més enllà del malestar col·lectiu i individual, apujarem una mica l'exigència de l'anàlisi incloent una altra perspectiva crítica, la interseccional, que desvela com aquest ideal d'autosuficiència perpetua formes de patiment sistèmiques. Aprenem que l'ideal d'autonomia està íntimament relacionat amb el gènere masculí, amb la classe econòmica benestant i amb la identitat occidental. Per tant, tot el que divergeix d'aquestes identitats s'allunya també de l'excel·lència humana i queda als marges del que rep valor i atenció socials. Per últim, atendrem a l'escenificació més clara d'aquest imaginari d'autosuficiència i els seus perills, que es troba en la relació hostil entre diferents nacions i cultures. Així, observarem quines conseqüències ha tingut l'ideal d'autonomia i sobirania i quines relacions propicia amb tot allò que es considera altre, aliè a la pròpia identitat.

Tot i el vastíssim abast d'aquesta crítica, hem de reiterar que el que podem oferir no és més que una mostra per situar-nos, sent conscients que ometrem nombroses aportacions significatives a aquesta revisió. El que pretenem en el primer capítol de la nostra investigació no és pas esgotar la crítica a l'individu autònom, sinó tan sols fer-ne una selecció parcial dissenyada per preparar el terreny a la reflexió que ens ocuparà més endavant: preguntar-nos quines possibilitats té una relació ètica, solidària, amb l'altre un cop constatem que no hi ha cap ordre moral essencial i transcendent que ens reveli un ésser diví o una figura profètica ni tampoc que es dedueixi d'una raó universal abstracta.

Per comptar amb una base, tot i que sigui modesta, obrim-nos a les múltiples veus que apunten a la problemàtica que acompanya l'ideal de l'individu autònom constatant com les fonts més diverses desemboquen en un mateix diagnòstic estancat, fins que la fortor de la seva podridura ens desvetlli i trobi noves lleres inspiradores per al nostre pensament i acció.

## 1.1. Un imaginari: Robinson Crusoe o l'individu com a partícula primera

En el cas que ens ocupa, en lloc d'imaginari bé podríem parlar de fantasia<sup>1</sup>, com ho fa Judith Butler. Seguint aquesta autora, ens sembla suficientment il·lustrativa la imatge que recupera de Karl Marx<sup>2</sup>, que equipara l'ideal de l'individu autònom a Robinson Crusoe, el

---

<sup>1</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 54.

<sup>2</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 132: «Individuos que producen en la sociedad y, por tanto, la producción socialmente determinada de individuos: este es, naturalmente, el punto de partida. El cazador y el pescador individuales y aislados, por los que comienzan Smith y Ricardo,

famós personatge de la novel·la homònima de Daniel Defoe en què el protagonista relata en primera persona la seva experiència com a naufrag que passà vint-i-vuit anys en una remota illa deserta.

Hi hauria moltes maneres d'interpretar aquesta història: com a reflexió sobre el colonialisme, sobre la necessitat de conversió espiritual en situacions extremes, sobre la relació amb la soledat... La que escull Marx per retratar un ideal majoritari de la nostra cultura destaca que Crusoe era un home adult, autosuficient i solitari, el model o partícula primera de la societat, la posició originària de cadascuna de nosaltres. El que és més pròpiament humà, doncs, seria el fet de valdre's per una mateixa, de no necessitar els altres, de ser autosuficient. Com diu Marx, es tractaria d'un símbol del subjecte modern, segons el qual:

el individuo aparece desembarazado de los lazos naturales, [...] [ los profetas del siglo XVIII] No lo asocian a un resultado histórico, sino al punto de partida de la historia, porque consideran a ese individuo como algo natural, conforme a su concepción de la naturaleza humana; no como un producto de la historia, sino como dado por la naturaleza.<sup>3</sup>

Des d'aquest punt de vista, l'aparició dels altres és l'origen de tots els problemes per a l'individu que, sense aquesta limitació, podria perseguir i satisfer tots els seus desitjos i objectius. Assumint una situació de partida de recursos limitats i interessos contraposats o incompatibles - les conegudes «condicions de la justícia» en la teoria liberal<sup>4</sup> - la conseqüència natural és l'enfrontament violent entre aquests individus sobirans i primordialment separats, i això explica - i, sobretot, justifica - el sorgiment del contracte social per tal d'assegurar una convivència pacífica.

¿Per què en parlem com a fantasia, com a ficció o, amb Marx, com una «ilusión ingenua»<sup>5</sup>? Perquè, per poc que atenguem a aquesta imatge, hi trobem un home - i aquí el gènere és significatiu - caracteritzat per la falta de dependència, i que apareix de cop i volta com a adult; com diu Butler, «he is capable, never supported by others, without

---

forman parte de las alicortas ficciones del siglo XVIII. Robinsonadas que no expresan en modo alguno, contrariamente a lo que se imaginan algunos historiadores de la civilización, una simple reacción contra excesos de refinamiento ni el retorno a una vida natural mal comprendida. Tampoco descansa en grado alguno sobre tal naturalismo el *Contract social* de Rousseau, que por medio de un pacto establece relaciones y nexos entre sujetos independientes por su naturaleza. El naturalismo es aquí una apariencia, apariencia de orden puramente estético, originada por las robinsonadas pequeñas y grandes. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad burguesa", que venía preparándose desde el siglo XVI y, en el XVIII, avanzó a pasos gigantescos hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia, el individuo aparece desembarazado de los lazos naturales, etc., que en épocas históricas anteriores hicieron de él un elemento de un conglomerado humano determinado y restricto».

<sup>3</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 132 - 133.

<sup>4</sup> Sandel, *Liberalism and the limits of Justice*, 28 - 29.

<sup>5</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 132.

relationships»<sup>6</sup>. La crítica a aquest imaginari és prou clara: «no one stands on their own and no one feeds oneself. [...] Dependency follows us and it never lets us escape it»<sup>7</sup>.

Més enllà d'aquesta primera observació que la idea de l'autosuficiència no troba cap correspondència possible en la nostra experiència, ens aturarem una mica més per repassar com algunes veus contemporànies han problematitzat aquest imaginari filosòfic, polític i ètic que ubica l'excel·lència humana en la independència.

## 1.2. Un discurs polític: el liberalisme

Tot i que és previsible que ben aviat el liberalisme serà objecte d'un exercici crític, abans d'encetar-lo cal aclarir que aquesta revisió és totalment compatible amb reconèixer que aquesta tradició política ha suposat una gran aportació en la nostra història, especialment pel seu anhel d'igualtat i de llibertat; el fet que, com diu Josep Maria Esquirol, «tothom compti». La reivindicació que tots els éssers humans son valuosos impregna tan profundament la nostra manera de pensar-nos que, com diu Will Kymlicka<sup>8</sup>, filòsof polític canadenc, no hi ha cap proposta política i ètica contemporània que ens puguem prendre seriosament si no assumeix aquest principi, encara que després interpreti de diferents maneres què és el que cal repartir equitativament o què és el que ens fa ser iguals. Per molt evident que ens sembli, aquest punt de partida ha estat una conquesta, i no podem estar més que agraïdes a la tradició liberal de pensament i d'acció política que ha jugat un paper imprescindible per fer-la possible. Així doncs, deixem dit que estarem discutint una part del liberalisme i especialment una versió, la rawlsiana, sense descartar el conjunt i sense separar-nos ni un mil·límetre del seu anhel de llibertat i d'igualtat.

### **El subjecte sense lligams, fonament del deontologisme liberal**

Per deconstruir aquest ideal del subjecte autònom, és útil no deixar-nos despistar per la pretesa situació individual i atendre al context col·lectiu i històric de la seva aparició. Aquesta matriu de condicions articula implícitament una manera de pensar-nos i d'explicar-

---

<sup>6</sup> Butler, «Ethics and Politics of Non-violence».

<sup>7</sup> *Ídem*.

<sup>8</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 3 - 4: «I want to explore a suggestion, advanced by Ronald Dworkin, that modern political theories do not have different foundational values. On Dworkin's view, every plausible theory has the same ultimate value, which is equality [...] more abstract and more fundamental, idea of equality in political theory – namely, the idea of treating people “as equals”. [...] each citizen is entitled to equal concern and respect».

nos políticament, i s'identifica amb l'aparició del liberalisme com a pensament i sistema polític dominant en el món occidental.

Judith Butler<sup>9</sup> desgrana quines condicions polítiques i econòmiques donen llum a aquesta ficció i identifica, per una banda, una situació de conflictivitat social, d'enfrontament de classes i d'explotació d'uns en mans dels altres, associada a l'aparició del capitalisme. D'altra banda, assenyala que al llarg de la modernitat el poder de l'Estat s'anà enfortint, guanyant terreny a la voluntat popular, un procés que se suma a la sensació d'opressió que pesa sobre l'individu. Aquestes condicions propicien l'anhel de fugir dels patiments propis d'aquest context, de poder *deslligar-se* de la càrrega de les circumstàncies.

D'aquest brou de cultiu emergeix el liberalisme. Abans d'aprofundir en el lligam indissoluble entre l'imaginari de l'individu autònom i aquesta proposta política, mirarem de situar aquest últim. Seguint Philippe Van Parijs<sup>10</sup>, podríem definir el liberalisme com el sistema polític que descansa en l'afirmació que la justícia en l'ordenació de la societat és compatible amb qualsevol convicció de la vida bona. Entre els seus defensors, n'hi ha que consideren que hi ha una concepció liberal de la vida bona que identifica una societat justa amb una societat bona - John Rawls entre ells. N'hi ha d'altres, més aviat resignats, que, tot i que considerin que seria molt millor construir una societat sobre una concepció compartida de vida bona, alhora conclouen que aquest assumpte no és discutible racionalment i, per tant, des d'una reflexió postmetafísica, no hi ha alternativa a articular una convivència entre ideals de vida bona dissonants. No hi pot estar més d'acord Adela Cortina, filòsofa moral d'arrel kantiana i defensora del liberalisme, que conclou en aquesta línia el seu llibre *Ética mínima* (1986):

algunos éticos nos hemos refugiado humildemente en una ética de mínimos, y nos limitamos a decir a nuestros oyentes y lectores: al decidir las normas que en su sociedad van a regular la convivencia, tenga en cuenta los intereses de todos los afectados en pie de igualdad [...] La felicidad... A la felicidad todos los hombres aspiran, pero no la entienden de igual modo ni el vulgo ni los sabios, ni los jóvenes ni los adultos, ni las distintas sociedades entre sí. Tal vez porque sea un concepto vacío. Tal vez porque no sea la filosofía quien haya de ocuparse de ella.<sup>11</sup>

Deixarem de banda el debat sobre la possible conciliació o no de la justícia i de la felicitat que és, en altres paraules, la de l'ètica pública i la privada<sup>12</sup>, per atendre al que ens

---

<sup>9</sup> Butler, «Ethics and Politics of Non-violence».

<sup>10</sup> Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, 198 - 199.

<sup>11</sup> Cortina, *Ética mínima*, 200 - 201.

<sup>12</sup> Per situar la distinció entre ètica privada i ètica pública o, anàlogament, entre vida bona i vida justa, consulteu Tugendhat, *Problemas de la ética*, «Ética antigua y moderna».

ocupa principalment: ¿quina relació manté el liberalisme amb l'imaginari d'aquest «home fet a si mateix»?

Will Kymlicka expressa aquest lligam assenyalant el fonament del raonament liberal, que consisteix en la convicció que els subjectes tenen el mateix valor moral, que totes hem nascut lliures i iguals, sense cap subordinació ni lligam inherent a altres<sup>13</sup>. Per tant, la nostra condició de ciutadanes sotmeses a una determinada estructura social seria sempre una situació derivada i secundària, deguda a les condicions de justícia ja esmentades. En la mateixa línia, Adela Cortina identifica aquest fonament liberal en el concepte de «persona moral»<sup>14</sup> que troba en Kant per referir-se, senzillament, a l'excel·lència humana, que no és altra cosa que l'autonomia, la nostra capacitat autolegisladora. L'exercici d'aquesta capacitat d'autodeterminació valida les lleis de les societats democràtiques, entenent que són aquestes les úniques que ens donaríem a nosaltres mateixes fent ús de la nostra raó pràctica pura<sup>15</sup>.

Aquest plantejament equipara entendre'ns com a éssers autònoms i independents dels altres a tota possibilitat de llibertat per a les persones; i, per contra, no compartir aquesta autoimatge implicaria sotmetre'ns a l'esclavitud de les circumstàncies o de la voluntat d'altri, que és el terror de què es volia desempallegar la Il·lustració, una recerca que hem heretat indiscutiblement. Intentant pensar altrament, al llarg del primer capítol investigarem si aquest ideal humà es pot sostenir per, més endavant, explorar si hi ha alguna comprensió alternativa del subjecte que sigui compatible amb reconèixer-hi llibertat o, si més no, un cert tipus de llibertat.

Ocupem-nos, en primer lloc, d'analitzar el subjecte que descansa en la base de la teoria política del liberalisme de la mà de Michael Sandel. Amb ell, compartim la intuïció que l'individu separat dels altres no és un fonament ni realista ni desitjable per a un sistema polític que protegeixi la llibertat. Ens servirem de *Liberalism and the Limits of Justice* (1989), en què sotmet a una rigorosa crítica el liberalisme, d'arrel kantiana, i especialment la formulació més recent que en fa John Rawls a *A Theory of Justice* (1971).

En poques paraules, Rawls descriu la societat liberal com aquella que evita imposar un únic model de vida bona per tal de permetre que siguin els seus integrants els qui lliurement escullin els propis valors i objectius. Per tant, aquest sistema procurarà establir certs principis de justícia per regular la societat que no pressuposin cap visió particular de la vida bona. Davant d'aquesta empresa, Sandel es pregunta si de debò es poden trobar principis de

---

<sup>13</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 61.

<sup>14</sup> Cortina, *Ética mínima*, 99.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 98.

justícia que gaudeixin d'aquesta neutralitat i, si fos el cas, quines serien les conseqüències de mantenir la justícia com a ideal moral i social prioritari. El que més ens interessa és que bona part d'aquest qüestionament se centra en la concepció de persona que sosté el liberalisme i les implicacions que té aquesta comprensió respecte a la comunitat.

Sandel anticipa a l'inici de la seva reflexió que el sistema liberal, que descansa en la justícia entesa com a neutralitat respecte a tota concepció de bé, no és sostenible: «Justice cannot be primary in the deontological<sup>16</sup> sense, because we cannot coherently regard ourselves as the kind of beings the deontological ethic – whether Kantian or Rawlsian – requires us to be»<sup>17</sup>.

¿De quin tipus de subjecte es tracta? D'un que, seguint l'expressió de Rawls, és «previ als seus fins». En altres paraules, que és digne perquè és primordialment autònom i, per tant, pot escollir els seus objectius sense que res que no tingui a veure amb la seva elecció el condicioni ni molt menys el determini. Aquest subjecte és el que anomena «persona moral»<sup>18</sup> i compta amb una unitat prèvia a allò que escull lliurement<sup>19</sup>.

Només aquest subjecte deontològic permet construir una teoria política que es compromet amb la justícia tal i com l'hem definida anteriorment: com a neutralitat respecte a una concepció substantiva de la vida bona. Així ho explica Sandel just després de presentar-nos la definició de subjecte «previ als seus fins» que és la base del liberalisme, desenvolupant les implicacions polítiques d'aquesta premissa:

As long as it is assumed that man is by nature a being who chooses his ends rather than a being, as the ancients conceived him, who discovers his ends, then his fundamental preference must necessarily be for the conditions of choice rather than, say, for conditions of self-knowledge. [...] Since the self owes its constitution, its antecedent status, to the concept of right, we can only express our true nature when we act out of a sense of justice. [...] justice is not merely one important value among others but truly the first value of social institutions.<sup>20</sup>

Així doncs, la justícia es considera la virtut primera perquè protegeix les persones d'una concepció general de bé assumida col·lectivament que pogués violar els drets individuals o, en termes sandelsians, d'uns lligams a la comunitat que no permetessin les «condicions d'elecció» a través de les quals el subjecte pot expressar la seva naturalesa, que

---

<sup>16</sup> Per aclarir el significat de deontologisme, consulteu Camps, *Breve historia de la ética*, «Kant. La autonomia moral».

<sup>17</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 14.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>19</sup> *Ídem*: «The antecedent unity of the self means that the subject, however heavily conditioned by his surroundings, is always, irreducibly, prior to his values and ends, and never fully constituted by them».

<sup>20</sup> *Ídem*.

és la de ser lliure en el sentit d'ésser independent dels seus fins, d'allò que escull, de les relacions amb què es compromet, dels objectius que emprèn amb altres, de les influències i els reclams del seu context. Recuperarem més endavant el contrast mencionat en la cita anterior entre escollir i descobrir per tal d'ocupar-nos en primer lloc de presentar breument la proposta de Rawls, només pel que fa als seus punts imprescindibles per entendre la crítica que estem resseguint<sup>21</sup>.

Rawls se sent inspirat per la idea kantiana d'un paràmetre moral de justícia que sigui universal, compartit per tots els subjectes racionals i independent de les concepcions particulars de la vida bona i que faci possible una ordenació social justa compatible amb la pluralitat d'estils de vida. Compromès amb la recerca d'un ideal que permeti la convivència pacífica i el respecte cap a tot ésser humà, s'esforça per presentar una manera d'establir aquest estàndard moral prescindint de la metafísica de Kant; és a dir, el seu subjecte noumènic i un regne moral pur que, de tan allunyat de la nostra experiència, acaba resultant arbitrari i perd credibilitat. Per això, busca un «punt de recolzament d'Arquímedes» com a fonament dels principis de justícia que vol presentar que no sigui ni totalment contingent, totalment producte de la situació històrica i cultural - com seria el cas de l'utilitarisme, la proposta ètica a què s'oposa principalment el deontologisme<sup>22</sup> -; ni tampoc tan llunyà que es trobi més enllà del nostre món i, per tant, que sigui massa abstracte i, així, infundat respecte a la nostra experiència.

Com a alternativa al plantejament kantià, presenta la «posició original», en la qual tots els subjectes participen de l'elecció dels principis de justícia que han de regir la societat de què formaran part. Es tracta d'una situació hipotètica caracteritzada pel vel de la ignorància<sup>23</sup>: cap dels subjectes sap quina posició ocupa en la societat resultant d'aquesta deliberació, quins talents o discapacitats, quina situació de salut, edat, gènere, ètnia o qualsevol altre tret circumstancial, l'acompanyaran. Aquesta manera de pensar sobre la política empeny a una obligada imparcialitat ja que, per molt que es vulgui protegir els propis interessos, en no poder identificar clarament quins són, els subjectes han d'atendre a totes les situacions que experimenten la resta de persones. La volguda abstracció del context d'aquest raonament es compensa amb el pressupòsit de quelcom que ens arrela a la nostra condició humana, que

---

<sup>21</sup> Per comptar amb una presentació més general de la proposta rawlsiana, consulteu Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, capítol III: «Liberal equality»; i Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, capítol III: «La doble originalidad de Rawls».

<sup>22</sup> Com a introducció general a l'utilitarisme ja criticat des de la revisió liberal, consulteu Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, capítol II «Utilitarianism»; Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, capítol II: «Los avatares del utilitarismo».

<sup>23</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 24.

és el que Rawls anomena «la teoria prima del bé»<sup>24</sup>, que assumeix que tothom desitja certs béns bàsics, com ara salut, longevitat, recursos econòmics, seguretat...; que no es persegueixen com a fins - ja que això implicaria lligar-se a una única concepció substantiva de la vida bona - sinó com a mitjans per assolir els fins que lliurement s'escullin, siguin els que siguin. D'aquesta manera, incloent còmodament unes necessitats humanes bàsiques en el seu raonament fonamental, Rawls es distancia de l'abstracció kantiana per plantejar un recurs persuasiu per a subjectes de carn i ossos, pels qui *de facto* són importants certs béns primaris.

A través d'aquesta situació fonamental, emmarcada en la tradició liberal del contracte social, Rawls dedueix tres principis de justícia, que només esmentarem com a base de la crítica posterior. El primer és el principi de la llibertat, la igualtat de llibertats bàsiques per a tothom (llibertat de culte, de reunió, d'expressió, d'orientació sexual...) que és un tret definitori del liberalisme. El segon, i ben conegut també, és el principi de la igualtat d'oportunitats, per la qual tothom ha de poder accedir als càrrecs i funcions socialment més valorats, la qual cosa justifica els mecanismes que tinguin en compte les diferències de punt de partida i les compensin per tendir a la igualtat d'oportunitats - com són les polítiques de discriminació positiva. I tercer principi i més pròpiament original de Rawls és el principi de la diferència, pel qual és just permetre que es donin certes desigualtats en la distribució dels béns socials (salaris, patrimoni, educació...) sempre que aquestes acabin beneficiant els més desfavorits de la societat. Si, per exemple, pagar uns sous notablement alts als metges del sistema públic permet que hi hagi més accés a la sanitat per a aquelles persones que no podrien permetre's una sanitat privada, aquesta diferència en el salari està alineada amb els paràmetres morals de justícia derivats de la situació original.

A partir d'aquesta presentació mínima de la proposta rawlsiana, podem observar l'íntima relació entre la justícia liberal i el subjecte previ als seus fins. Ens trobem de fet davant d'un plantejament anàleg: de la mateixa manera que la justícia o el deure són previs i deslligats de tota concepció substantiva de la vida bona, igualment el subjecte moral pot exercir la seva autonomia independentment dels fins que escull, que només el fermen després de la seva elecció radicalment lliure. I, així mateix, el que és correcte és prioritari al que és bo i el deontologisme està per sobre de la teleologia, incloent la proposta utilitarista.

Prenent consciència de la centralitat d'aquesta concepció del subjecte per al deontologisme liberal, el que pretén Sandel és emprendre una recerca del subjecte moral en el camí invers al que recorre Rawls. *A Theory of Justice* pressuposa aquesta concepció de la

---

<sup>24</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 26.



persona moral en la situació original i en deriva els principis de la justícia. En canvi, Sandel pretén fer certa genealogia i, assumint la posició original com a premissa, analitza l'antropologia filosòfica que amaga i n'avalua la raonabilitat i plausibilitat.

Fent-ne una síntesi, el que destaquem d'aquest subjecte moral és, en primer lloc, que parteix d'un principi d'individuació absolut. És a dir, separant-se de la proposta utilitarista que pressuposa una unitat que preval per sobre de les diferències entre individus (la maximització del benestar de la majoria), el punt de partida del liberalisme és la pluralitat de persones i de fins que poden no tenir res en comú. La cooperació i la comunitat es poden donar, però no es poden pressuposar abans d'atendre a l'experiència, a la contingència de les situacions. El que sí que és prioritari és la individualitat diferenciada.

A més a més de la pluralitat d'individus, una altra característica de la persona moral consisteix a ser un subjecte que posseeix els seus fins. Aquesta relació li permet dominar i, així, distanciar-se dels seus fins, de tal manera que els canvis en ells no afecten essencialment el subjecte que els posseeix. Alhora, permet descriure certa proximitat articulada des del control, mantenint la prioritat del subjecte respecte a allò que escull i persegueix.

Aquest estudi, que treu a la llum el que està implícit en el subjecte moral de la teoria de Rawls, permet a Sandel presentar dues comprensions d'agència del jo: una alineada amb el subjecte previ als seus fins i una altra d'alternativa. En primer lloc, presenta una comprensió «voluntarista» del subjecte, per a qui la pregunta primordial és «¿què vull?» i la seva facultat definitòria és la voluntat o autodeterminació. Aquesta és la que troba en Rawls i que considera massa allunyada dels seus fins. Per contra, presenta una concepció «cognitiva» del subjecte, la facultat principal del qual seria la reflexió, guiada per la pregunta: «¿qui soc?»; un individu totalment lligat als seus fins, massa a prop d'ells, com diu l'autor. En el primer cas, el subjecte apareix amb unes fronteres fixades i més tard estableix relació amb les coses i éssers que té al seu voltant, apropant-se i apropiant-se d'allò que escull. En la segona interpretació, els límits o caràcter del subjecte no estan pas determinats, i és des d'una confusió originària amb l'entorn que la persona busca aclarir-se i descobrir allò que la defineix més essencialment. En síntesi, «the self-command that is measured in the first place in terms of the scope and reach of my will is determined in the second by the depth and clarity of my self-awareness»<sup>25</sup>. Més que comprometre's amb aquesta segona explicació del subjecte, presentar-la permet a Sandel demostrar que la concepció rawlsiana de l'individu no és més que una opció entre

---

<sup>25</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 59.

altres i, de fet, una opció un pèl extrema que exclou altres facultats certament importants de la persona.

En resum, el subjecte que rau a la base de l'argumentació de Rawls està primordialment separat dels altres, té una relació de possessió amb els seus fins, i expressa el que li és més propi escollint voluntàriament allò amb què es relaciona des de la seva posició prèviament individualitzada. ¿Com justifica Rawls aquesta comprensió de la persona com a essencialment separada?

Al primer que ha de respondre Rawls és a l'exercici de sentit comú de posar en dubte el subjecte desvinculat, independent o autònom i desinteressat respecte als altres que es presenta en la situació original en contrastar-lo amb la nostra experiència<sup>26</sup>. Però aquesta crítica és fàcilment rebatuda per Rawls. Com explica Will Kymlicka a *Contemporary Political Philosophy* (2002), la situació originària, el vel de la ignorància, no és cap teoria d'una identitat personal, sinó un criteri intuïtiu de justícia, una «estratègia explicativa», en paraules de Rawls, que ens ha de servir per deduir les conseqüències de la justícia<sup>27</sup>, una «an admitted fiction. A heuristic device designed to constrain our reasoning about justice in certain ways»<sup>28</sup>. Per tant, qualsevol crítica que es basi en assenyalar que el vel d'ignorància és psicològicament impossible - és a dir, que, amb Sandel, no ens podem entendre a nosaltres mateixes com el tipus de subjecte que el deontologisme ens demana que siguem - és irrellevant, de la mateixa manera que ho és afirmar que la posició original no és realista.

Tanmateix, si la situació originària i el subjecte previ als seus fins no se sostenen en la nostra experiència, sinó que són meres hipòtesis, ¿per què fonamentar tota una teoria política en base a elles en lloc d'altres? Rawls les privilegia perquè encaixen amb el que anomena «reflective equilibrium»<sup>29</sup>, una combinació de, per una banda, les nostres intuïcions respecte al que és just - que, per exemple, tenen a veure amb la imparcialitat més que amb la defensa dels interessos particulars - i, per altra, sí que inclou una part descriptiva respecte al subjecte i les motivacions que el mouen que, diu Rawls, és raonable i plausible. De nou, cal preguntar-se per què aquesta concepció de l'humà, i el filòsof estatunidenc proporciona dues raons: perquè es tracta d'una comprensió de nosaltres mateixes àmpliament compartida i perquè té «weak assumptions», que encaixen amb el que observem majoritàriament, com

---

<sup>26</sup> Vegeu Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, «Objecció sociològica», 11 - 12; «The Circumstances of Justice: Empiricist Objections», 28 - 40.

<sup>27</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 64.

<sup>28</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 42.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 43 - 45.

ara que les persones tendeixen a perseguir objectius egoistes més que no pas altruistes, o que en la persecució dels seus fins es mouen deslligant-se de la comunitat.

Si seguim l'aguda anàlisi de Sandel, estarem d'acord que les dues raons definitives que defensen aquesta concepció del subjecte segueixen depenent de la correspondència amb l'experiència: queda per demostrar, doncs, si aquesta és la comprensió més «àmpliament compartida» de l'ésser humà i també si la descripció que se'n fa - com a ésser més aviat egoista i deslligat de la comunitat - és tan «dèbil» i innocent com sembla. D'això últim s'ocupa l'autor de *Liberalism and the Limits of Justice*, i nosaltres hem seleccionat algunes de les crítiques que més ens serveixen per mostrar les profundes - i gens «dèbils» - implicacions d'aquesta manera d'entendre'ns filosòficament, ètica i política.

Malgrat l'obvietat amb què Rawls justifica aquest raonament moral, hi ha objeccions serioses que problematitzen aquest plantejament identificant-hi un biaix individualista. Per exemple, Rawls diu que l'assumpció que els subjectes en la posició original tenen una relació de desinterès mutu és una pressuposició dèbil que no se sustenta en cap concepció substantiva de l'ésser humà. Tanmateix Sandel afirma que «The original position seems to presuppose [...] a liberal, individualistic conception according to which the best that can be wished for someone is the unimpeded pursuit of his own path, provided it does not interfere with the right of others»<sup>30</sup>.

Rawls respon a aquest objecció negant que la seva concepció del subjecte i la conseqüent societat liberal tinguin cap biaix individualista, ja que són perfectament compatibles que les persones desenvolupin i persegueixin motivacions altruistes<sup>31</sup>. No obstant, Sandel està parlant d'un individualisme més profund i menys evident que consisteix a pressuposar un subjecte «antecedently individuated»<sup>32</sup>, la identitat del qual és invulnerable als altres; és a dir, que no s'altera pels compromisos que pren o els esdeveniments de la vida o els seus lligams, sempre secundaris a la seva essència i voluntat impermeables. En la línia del que explicàvem abans, aquest tipus de concepció de la persona exclou «ways of conceiving the subject that do not assume its bounds to be given in advance» a qualsevol altra experiència o lligam, com podria ser una concepció intrasubjectiva d'una mateixa o una concepció intersubjectiva<sup>33</sup>, per esmentar algunes alternatives possibles. Per contra, Rawls

---

<sup>30</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 60.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 63: «Intersubjective conceptions allow that in certain moral circumstances, the relevant description of the self may embrace more than a single, individual human being [...] Intrasubjective conceptions, on the other hand, allow that for certain purposes, the appropriate description of the moral subject may refer to a plurality of selves within a single, individual human being, as when we account for inner deliberation in terms of the pull of competing identities».

assumeix que a cada persona li correspon un únic sistema de fins o de desitjos independent de la comunitat, la qual ostenta sempre un estatus subordinat als fins que escull el subjecte. Així, aquesta «assumpció dèbil» de Rawls de mutu desinterès entre éssers individualitzats abans que vinculats descarta autoconcepcions més expansives o inclusives i, en definitiva, implica pressuposicions fortes, especialment respecte a la comunitat. Per tant, l'antropologia filosòfica de la qual Rawls deriva els principis d'una societat justa no és neutral respecte a la concepció del que és bo, sinó que identifica el que és pròpiament humà amb una idea de subjecte que és digne i és lliure perquè està primàriament separat i desvinculat del seu entorn.

A més de descartar la pretesa neutralitat que és un argument fonamental de la proposta liberal de Rawls, Sandel prossegueix a avaluar si aquesta teoria de la justícia és possible i desitjable. I constata que l'estatus del bé és una de les víctimes d'aquest raonament, que la noció de fins de l'individu, la concepció del bé que en principi s'escull, es persegueix i es realitza lliurement, queda profundament malmesa en aquest paradigma. En realitat, per molt que el liberalisme s'esforci a distanciar-se d'una teoria utilitària del bé, el sistema deontologista no està pas tan lluny d'aquesta mateixa comprensió del bé. Ambdues propostes creuen que el que és bo consisteix a satisfer els desitjos arbitraris que venen donats, l'única diferència és que l'utilitarisme pren la societat en el seu conjunt com un únic sistema de desitjos i el liberalisme aplica la mateixa lògica als individus per separat. La teoria del que és valuós és molt pobre en tots dos casos, ja que prescindeix de la funció reflexiva que permetria avaluar els fins i dirimir quins tenen més sentit que altres. Veiem aquesta crítica amb més deteniment.

En primer lloc, Sandel observa que no hi ha una justificació clara que a cada individu li correspongui un únic sistema de desitjos; és a dir, que en cada persona no es donin anhels contradictoris entre si (concepció intrasubjectiva) ni tampoc fins compartits amb col·lectius més amplis que l'individu i de què, de fet, en forma part (concepció intersubjectiva). En segon lloc, el fet que es parli de sistema de desitjos implica que hi ha una col·lecció endreçada dels diferents fins i no pas un aplec totalment arbitrari. Però a un subjecte definit principalment per la seva voluntat i no pas per la seva reflexió li manca la base per discernir la vàlua dels diferents fins: ¿com podria escollir quins són millors que altres? No pot fer-ho atenent al seu valor intrínsec, ja que el guanyen un cop són escollits, donat que no es pot pressuposar cap concepció de bé independent o prèvia a l'exercici de la voluntat de l'individu. Així mateix, tampoc es poden prioritzar descobrint la connexió que mantenen amb la identitat del subjecte, ja que no hi ha cap relació significativa ni definitòria entre el subjecte i els seus fins, sinó un mer nexce de possessió. Paradoxalment, aquesta concepció voluntarista del subjecte humà resulta en el mateix que Rawls objecta a l'utilitarisme, que és que barreja indiscriminadament els desitjos; l'única diferència és que aquesta fusió en què incorre l'utilitarisme es dona entre

individus i el liberalisme la reproduïx dins de l'individu mateix<sup>34</sup>. Al final, l'objecció de Sandel que conclou aquesta revisió de l'estatus del bé en el liberalisme rawlsià posa sobre la taula que, si els fins que persegueix l'individu no formen part de cap sistema, sinó que són producte de la pura contingència que domina la seva voluntat, ¿aleshores per què és tan important permetre que cadascú pugui perseguir el que considera que és bo? ¿Per què la justícia, que és la virtut dissenyada per protegir aquesta recerca, és tan primordial? En altres paraules, ¿què fa valuós allò que escollim?

Estirarem d'aquest últim fil una mica més endavant de la mà de Charles Taylor i la seva reflexió sobre el subjecte modern. De tota manera, aquesta no és pas l'única objecció que exposa Sandel al final de *Liberalism and the Limits of Justice*. La principal és, probablement, el fet que el liberalisme no compleix la seva promesa inspiradora, el que el filòsof anomena «deontology's liberating project». Certament, aquesta teoria va néixer de la millor de les intencions, que era pressuposar i propiciar un univers moral fruit de la llibertat dels individus, en què subjectes no programats prèviament per una finalitat inherent o bé per la seva naturalesa o bé per la voluntat d'un Déu omnipotent o bé per la voluntat de la majoria, actuessin moralment i responsable donant sentit a la seva existència i a la comunitat política. Així doncs, els «jos» noumènics que trobem en la posició original són la font de legitimació dels principis de justícia, de la mateixa manera que els «jos» reals escullen les seves concepcions del bé dins d'estructures socials justes que permeten un exercici lliure de la voluntat. Així doncs, la justícia, primera de totes les virtuts, és la que permetria a cadascú dur a terme el seu projecte emancipador.

Fent aquest exercici mínim de retrospecció històrica, conclourem que el deontologisme no és neutral a nivell moral, sinó que l'*ethos* il·lustrat, tal i com diu Adela Cortina, no és pas una raó desinteressada, ans al contrari: veritablement interessada en la seva emancipació<sup>35</sup>. L'únic canvi rau en la convicció que l'home es defineix a través de la seva *praxis*, però no qualsevol acció l'acosta a la seva alliberació. Per això, proclama:

La praxis racional se entenderá ahora como liberación frente a un forzamiento exteriormente impuesto; la teoría deviene esclarecimiento guiado por el interés liberador. La razón ilustrada no es, pues, aséptica: en su propia estructura contiene un interés liberador, que confía en satisfacer progresivamente en el transcurso de la historia mediante su actividad propia, la reflexión.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 166 - 167.

<sup>35</sup> Cortina, *Ética mínima*, 121.

<sup>36</sup> *Ídem*.

L'atractiu del subjecte deontologista com a ideal rau en blindar la capacitat autodeterminadora de l'individu, permetent que s'emancipi de les circumstàncies concretes i del seu caràcter particular, resultat de l'erosió esclavitzadora de la tradició, la religió o el col·lectiu. És per això que la situació original es presenta com un escenari de deliberació en què les diferents parts, respectant la seva pluralitat i individualitat, escullen lliurement els principis de justícia que els regiran. Amb tot, Sandel es pregunta què és el que realment passa rere el vel de la ignorància<sup>37</sup>. Sorprenentment, en lloc de l'exercici d'autonomia anteriorment descrit, el que observa és que en veritat no hi ha pluralitat de subjectes perquè s'han abstret totes les diferències entre les parts; per tant, tothom es troba idènticament situat i només hi ha una elecció possible. En rigor, no hi ha tria perquè no hi ha opcions, així com no hi ha acord ni discussió ni deliberació perquè no hi ha diferents interlocutors. Esgotant les vies per protegir els agents i la seva voluntat de tota influència i lligam extern, es desemboca en una situació poc atractiva per al deontologisme: «For contracts, like discussions, require a plurality of persons, and when the veil of ignorance descends, this plurality dissolves [...] What goes on in the original position is not a contract after all, but the coming to self-awareness of an intersubjective being»<sup>38</sup>.

Així doncs, la posició original contradiu la concepció del subjecte en què en principi se sosté. Més aviat consisteix en la descoberta d'uns límits o principis que ja hi eren, tal com descriu la concepció cognitiva del subjecte, no pas un exercici genuí de la voluntat. Així mateix, a nivell hipotètic, no hi ha cap contracte resultat d'un exercici de l'autonomia dels subjectes, sinó que es respon a la necessitat. Completant el quadre, aquest nivell hipotètic pretenia donar les condicions perquè els subjectes de carn i ossos realitzessin els seus fins lliurement, però el que trobem és que els individus, que no tenen cap lligam constitutiu amb el que escullen, no poden fer més que perseguir desitjos arbitraris sense disposar de cap criteri per mesurar-ne la vàlua<sup>39</sup>. En lloc de la necessitat, el que els regeix és el caprici<sup>40</sup> i estan, per tant, a la mercè de les forces esclavitzadores que, en primera instància, volia combatre el deontologisme: les influències del mercat, l'opinió pública, els aprenentatges inconscients, la reproducció de rols socials i demés. En aquest punt, ens ha de tornar a assetjar la sospita: ¿quin sentit té protegir amb tanta contundència les condicions d'elecció d'un subjecte que només pot perseguir fins «moralment irrellevants»<sup>41</sup>?

---

<sup>37</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, «What Really Goes on behind the Veil of Ignorance», 122 - 132.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>40</sup> *Ibidem*, «Agency and the role of choice», 161 - 164.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 165.

Fins aquí, hem explicat tres de les crítiques que ens semblen més rotundes a l'imaginari del subjecte autònom que es troba en la base del liberalisme: el seu biaix individualista que descarta altres concepcions possibles de la subjectivitat; la seva comprensió empobrida del bé que el redueix a mer caprici; i la frustració del seu projecte emancipador, ja que el subjecte deontològic, buit de tot lligam i caràcter, és incapaç d'escollir res, sinó que arriba a conclusions per necessitat, no fent ús de la seva pretesa voluntat lliure. Per acabar, voldríem afegir un parell més d'objeccions a aquest ideal, una de la mà de Michael Sandel, amb la seva impagable lectura atenta del liberalisme rawlsià, i l'altra per part de Will Kymlicka, que és, a grans trets, un clar defensor del liberalisme.

Tal vegada l'objecció que més preocuparia a Rawls és la que assenyala una incoherència entre el subjecte deontològic i un dels tres principis de justícia que es deriven de la posició original, concretament el principi de la diferència. Recuperem les conclusions de la situació original explicada anteriorment. El tercer dels principis de justícia és l'argument principal que esgrimeix Rawls per demostrar que les desigualtats socials no són compatibles amb una ordenació social justa. Per tal de defensar-lo, l'autor raona que el subjecte no mereix els seus talents i els fruits que en deriven, ja que gran part de l'obtenció d'aquells talents i del fet que es considerin valuosos i es recompensin socialment no depèn pas de l'individu, sinó d'una conjunció de condicions col·lectives i històriques contingents. Per tant, poc tenen a veure amb la vàlua del subjecte i, així, és permisible que les diferències entre individus beneficiïn els més desfavorits, ja que ells tampoc són mereixedors de les seves misèries. Així doncs, en lloc de parlar de mèrits, Rawls proposa la noció d'expectatives legítimes per explicar que els individus, tot i que no mereixin moralment els fruits associats a l'exercici de les seves capacitats, sí que poden legítimament esperar-ne resultats que els encoratgin donades certes regles de joc encarnades en unes institucions que valorin uns talents per sobre d'altres.

Tot i així, reflexiona Sandel, que els talents o els valors no siguin moralment propietats dels individus no justifica que siguin propietat de la comunitat i que, per tant, el seu exercici legítim hagi de repercutir en el benefici dels més desfavorits, com li agrada pressuposar a Rawls. Des del paradigma deontologista pel qual el subjecte és digne gràcies a la seva autonomia, utilitzar-lo com a mitjà en benefici d'altres és desempoderar-lo, és condemnar-lo a estar radicalment situat; és, clarament, caure en el mateix error que l'utilitarisme, que no protegeix els individus del col·lectiu. En aquest punt, Sandel fa el gir de guió més interessant d'aquesta crítica, en deduir que l'única manera d'adherir-se al principi de la diferència sense instrumentalitzar la persona és considerar-la membre de la comunitat a la qual està beneficiant; és a dir, deixar de contraposar els seus interessos als del col·lectiu. Però això implicaria deixar de considerar que el subjecte es troba essencialment sense compromisos,

que és previ als seus fins, perquè hi hauria lligams amb la comunitat que el concernirien més enllà que els escollís o no. Tant instrumentalitzar el subjecte com considerar-lo constitutivament lligat a la comunitat contradiu el projecte emancipador del liberalisme. Per això, Sandel conclou que «we cannot be persons for whom justice is primary and also be persons for whom the difference principle is a principle of justice»<sup>42</sup>.

A més de treure a la llum que aquesta noció de persona està en dissonància amb parts del discurs de Rawls en què s'atorga un paper definitori a la comunitat de què l'individu és part, hi ha altres maneres de qüestionar la credibilitat del projecte liberal. Per acabar, sumem a aquesta revisió una crítica presentada per Will Kymlicka. En visitar la proposta rawlsiana, el filòsof canadenc mostra que la pressuposició de mutu desinterès entre els subjectes en la posició originària és innecessària per arribar al principi de diferència i a la teoria de justícia general que vol defensar Rawls. D'entrada, Kymlicka assumeix el caràcter heurístic de l'argument contractualista, explicitant que està dissenyat per encaixar amb una determinada concepció de la justícia com a imparcialitat que ens és intuïtiva (equilibri reflexiu); és a dir, que ens ha persuadit abans que elaborem la situació originària. Tot i així, li concedeix un paper útil ja que permet fer paleses les nostres intuïcions<sup>43</sup> i les seves conseqüències<sup>44</sup>. A més, aquest recurs explicatiu permet dirimir intuïcions contradictòries des d'una perspectiva que ens distancia de les inclinacions de la posició que cadascú ocupa en la societat. Tot i compartir l'argument anterior, Kymlicka observa que la posició originària, amb el corresponent supòsit que els individus estan mútuament desinteressats, no és l'únic escenari que expressa una consideració igual per a tots els membres de la societat. Sense entrar-hi en profunditat, deixem esmentat que hi ha altres situacions ideals que propicien perfectament el mateix exercici de distanciament dels propis biaixos i resulten en estructures socials que protegeixen de les desigualtats, com és el cas dels «simpatitzants ideals» de Hare<sup>45</sup> en lloc dels contractistes imparcials de Rawls:

Both theories instruct the moral agent to adopt the impartial point of view but whereas impartial contractors view each person in society as one of the possible future locations of their own good, ideal sympathizers view each person in society as one of the component of their own good, since they sympathise with and so share each person's fate.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 178.

<sup>43</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 68.

<sup>44</sup> Kymlicka, per exemple, il·lustra que la concepció predominant de la igualtat d'oportunitats ignora la distribució dels talents naturals i, per tant, no mira de compensar aquest tipus de desigualtats de què tampoc som moralment mereixedores.

<sup>45</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 39.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 69.



Encara més: Kymlicka observa que no caldria cap escenari ideal per atorgar a tothom el mateix valor sense que això depengués de la capacitat del subjecte de promoure el propi benefici, perquè en el cas de la situació originària aquesta imparcialitat s'aconsegueix alimentant una perspectiva egocèntrica que només atén a l'interès individual, sense que els altres tinguin importància per si mateixos, sinó únicament com a possibles situacions en què es podria trobar aquest subjecte no concernit pels altres. En conseqüència, malgrat no ho pretengui, l'estratègia rawlsiana no acaba de servir al seu objectiu. Com diu Kymlicka:

Indeed, there is a curious sort of perversity in using either the contractarian or ideal sympathizer device to express the idea of moral equality. The concept of a veil of ignorance attempts to render vivid the idea that other people matter in and of themselves, not simply as a component of our own good. But it does so by imposing a perspective from which the good of others is simply a component of our own (actual or possible) good.<sup>47</sup>

Aquest discurs filosòfic, ètic i polític no debilita únicament el reconeixement de la vàlua dels éssers humans, sinó que també té efectes problemàtics en les comunitats que en beuen, com reflecteixen algunes anàlisis de les societats contemporànies que exposarem a continuació.

## **La comunitat s'esmicola en societat**

### *La neutralitat intolerable*

Hi ha un diagnòstic general de la nostra època en què coincideixen pràcticament totes les ments que es dediquen a reflexionar sobre com ens trobem en el món occidental avui en dia. I no cal ser filòsof per arribar-hi: la sensació general és de desànim, de desorientació, d'apatia. No hi ha res que ens faci sentir part del col·lectiu humà que puguem confiar que compartim, res veritablement important pel que lluitar, i, en cas que trobem algun motiu, cadascuna se sent impotent en la seva parcel·la individual per dur a terme cap canvi significatiu.

Tot i que, com dèiem, no cal ser filòsof per identificar aquesta manera desencantada d'estar en el món, no està de més fer ús de la reflexió filosòfica per formular-la amb rigor i veure quines condicions ens hi han abocat i, així, poder endevinar una sortida. Abans de deixar de recolzar-nos en Michael Sandel, recuperem el diagnòstic que conclou *Liberalism and the Limits of Justice*<sup>48</sup>. Allí, reflexiona sobre la traducció política efectiva del liberalisme en les democràcies occidentals, centrant-se sobretot en l'estatunidenca, i identifica que la

---

<sup>47</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 69.

<sup>48</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 215 - 217.

pretesa neutralitat respecte a les concepcions del bé, l'esforç per separar el que és just del que és bo, l'ètica pública i l'ètica privada, té uns costos polítics inquietants. El que es vol protegir són els valors de la tolerància i el respecte mutu entre diferents estils de vida i concepcions del bé dissonants. Malauradament, la manera en què això s'ha portat a la pràctica és ignorant aquestes diferències, procurant mantenir-les a banda del debat públic, entenent que aquest perd legitimitat si es fan explícites les referències morals, religioses i personals dels interlocutors. Aquesta vida pública «so abstract and decorous» queda massa allunyada de les qüestions que ens commouen i ens preocupen, i acaba resultant en un desencantament general o «lack of moral resonance»; és a dir, hi ha un divorci insalvable entre les estructures que organitzen el conjunt de la vida social i allò que mou els individus o que necessiten com a orientació de la seva existència. Donat que la proposta liberal ni tan sols dona espai per a una comprensió moral més completa que orienti la vida dels individus i que desperti convicció respecte a la manera d'ordenar-nos col·lectivament, altres propostes morals i polítiques arrelades en valors absoluts i dogmàtics, gens tolerants amb la diversitat, s'enforteixen per omplir aquest buit, com demostra l'auge dels fonamentalismes religiosos i de les polítiques d'extrema-dreta i feixistes que ja fa dècades que patim i davant dels quals no s'ha erigit cap resposta convincent.

Seria un error inferir que Sandel estigui demanant al liberalisme que es casi amb una proposta moral substantiva i excloent. En canvi, el que vol és desmitificar la pretesa neutralitat liberal per tal de permetre un debat polític menys restrictiu que propiciï la deliberació pública entre diferents concepcions del bé, ja que la manera de dirimir conflictes no es resol procedimentalment en tots els casos com pretén el liberalisme, aplicant tres principis de justícia, sinó que sovint la decisió depèn del valor moral que apreciem o atorguem a cadascuna de les visions enfrontades. Per il·lustrar aquesta crítica, aprofitarem els casos històrics que ens facilita l'autor i que qüestionen una aplicació «neutral» del dret d'expressió<sup>49</sup>.

Considerem dos col·lectius que volen manifestar-se en un espai que domina un grup amb una opinió contrària: uns són neonazis que volen fer les seves protestes marxant per Skokie, una comunitat d'Illinois amb un gran nombre de supervivents de l'Holocaust, i l'altre grup protagonitza les marxes en defensa dels drets humans que va dirigir Martin Luther King durant els anys cinquanta i seixanta en comunitats segregacionistes. ¿Quina diferència hi ha entre totes dues protestes? ¿Com s'hauria de posicionar l'Estat en cada cas?

Si ens lliguem a una de les concepcions de bé substantives que parteixen que el subjecte està essencialment lligat a una identitat que no pot revisar, posem que sigui la dels

---

<sup>49</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, xiv - xvi.

segregacionistes, evidentment les reivindicacions de Martin Luther King són una ofensa a la seva manera d'entendre's i a allò que aprecien i, per tant, el dret d'expressió que posa en perill la seva identitat és intolerable. Sigui quina sigui, qualsevol postura podria defensar-se reivindicant el seu lligam essencial amb una determinada empresa o projecte polític i així arribaríem a un conflicte irresoluble.

Evidentment el liberalisme no pot estar més lluny d'aquest panorama. La premissa que el subjecte és previ als seus fins està feta a mida per permetre un espai de revisió i crítica d'allò amb què ens identifiquem i, promovent aquesta distància, fa possible la convivència pacífica entre concepcions de bé oposades. Ara bé, des d'una neutralitat liberal taxativa, com que el govern no es pot posicionar respecte al contingut del discurs que protegeix el dret d'expressió, no hi ha manera de distingir entre totes dues protestes, i ambdues han de ser tolerades. Si seguíssim l'argument al peu de la lletra – extremant-lo com a descripció psicològica –, el subjecte previ als seus lligams tampoc hauria de sentir-se afectat pels insults que rep «la seva gent», ja que aquests lligams comunitaris serien sempre secundaris i el subjecte en si no es veuria vulnerat per les crides neonazis, per molts horrors que hagués viscut en els camps de concentració o éssers estimats que hi hagués perdut.

La resposta de Sandel a aquesta qüestió escapa aquestes dues concepcions extremes del subjecte i de la política amb una apel·lació directa al sentit comú. Ras i curt, constata que:

The obvious grounds for distinguishing the cases is that neo-Nazis promote genocide and hate, whereas Martin Luther King, Jr, sought civil rights for blacks. The difference consists on the content of the speech, in the nature of the cause. There is also a difference in the moral worth of the community whose integrity was at stake.<sup>50</sup>

Més enllà del desencís moral, la neutralitat liberal de manual troba en la història riscos que cap individu ni comunitat pot estar disposat a córrer. Sense pretendre-ho, no voler prendre partit posa en perill el respecte mutu i el cultiu de l'autonomia que es volia cuidar en primera instància, resultant en un «moral void that opens the way for the intolerant, the trivial, and other misguided moralisms»<sup>51</sup>.

### *La servitud als mitjans*

Aquesta estètica liberal de la neutralitat que hem resseguit a nivell de la teoria política s'expressa també com un fenomen més ampli. Fins i tot trobem un diagnòstic similar per part

---

<sup>50</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, xv.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 217.

d'Adela Cortina que, per una banda, està molt d'acord amb John Rawls; però, de l'altra, parteix de la constatació que la Il·lustració - amb la seva promesa emancipadora - és «un proyecto moral fracasado»<sup>52</sup>.

El fracàs de la Il·lustració i, en part, el del liberalisme com a proposta política corresponent, s'emmarca en una crítica molt interessant sobre l'era de la tècnica o la raó instrumental - entre les fórmules filosòfiques més esteses -, de què participen Martin Heidegger<sup>53</sup>, Jan Patocka<sup>54</sup> i Josep Maria Esquirol<sup>55</sup> entre altres. Amb prou feines deixarem apuntada aquesta crítica tan pròpia de la reflexió contemporània. Seguint la versió de Cortina, es constata que el que ha ocupat el centre de la nostra existència és la lògica instrumental, que hauria excedit els límits del seu camp d'aplicació - el de la tècnica - per colonitzar tots els àmbits de la vida, des de la política fins la psicologia i la filosofia. Així, la lògica dels mitjans hauria usurpat el tron que els il·lustrats reservaven a la raó pràctica, la capacitat d'autolegislar-nos després de la «muerte sociológica de Dios»<sup>56</sup> - la fi d'aquesta font de legitimitat política i ètica col·lectiva - en què es confiava com a clau de l'emancipació de totes les velles servituds.

La traducció ètica i política d'aquest fenomen resulta en el buit moral que diagnosticàvem a l'inici de l'apartat. Com és sabut, la raó pràctica pressuposava un horitzó comú d'acord, encara que ja no fos extern a l'ésser humà sinó dictat internament per l'ús del seu raciocini. La confiança en un criteri moral universal trasllueix en totes les propostes ètiques que es forgen en l'era de les Llums o beuen de la seva herència i confiança en l'ésser humà, com són l'idealisme, l'utilitarisme, el marxisme o l'anarquisme<sup>57</sup>. Per contra, «el triunfo de la razón instrumental supuso la muerte del universalismo moral»<sup>58</sup>, ja que no es reconeix una font comuna de legitimitat i, per tant, es desemboca en el relativisme moral i en una falta d'orientació claudicadora. La moral es privatitza, segmentant-se en morals incommensurables i irracionals pròpies de cada individu. El que s'enceta com un procés de subjectivització honest i empoderant - retornar la moral als éssers humans i fer-los responsables, més enllà d'instàncies transcendentals - s'extremitza en una individualització de la moral<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> Cortina, *Ética mínima*, 80.

<sup>53</sup> Heidegger, «La pregunta por la técnica».

<sup>54</sup> Patocka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*.

<sup>55</sup> Esquirol, *El respeto o la mirada atenta* i *Los filósofos contemporáneos y la técnica*.

<sup>56</sup> Cortina, *Ética mínima*, 80.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>59</sup> Poseu en relació amb Taylor, *The Ethics of Authenticity*, capítol VI: «The Slide to Subjectivism», 55 - 70.

## *Tot s'hi val. ¿Què s'ho val?*

Les conseqüències de l'hegemonia de la raó instrumental en tots els àmbits humans són devastadores a diversos nivells<sup>60</sup>. Destaquem que l'expulsió de la reflexió moral de l'àmbit comú impossibilita la deliberació i ordenació de la vida col·lectiva i personal, de la justícia i de la vida bona per igual. D'aquesta manera, es condemna al conflicte irresoluble la coexistència entre diferents morals perquè, intentant protegir-les, les convertim en incommensurables, irracionals, no revisables i, així, dinamitem la possibilitat d'arribar a una mínima moral compartida que permeti la tolerància entre elles.

Malgrat el problema col·lectiu, cada individu podria sentir-se empoderat per la concepció de vida bona que pot perseguir lliurement, sense la constricció de cap criteri compartit més enllà d'ell mateix. Malauradament, no és això el que s'observa en l'experiència. És interessant veure que el relativisme moral genera el mateix conflicte que una concepció essencialista i determinista del subjecte i de seva moral: ambdós estrets de mires, deixen l'individu enclaustrat en un criteri monàdic i, justament per això, extremadament fràgil, superficial i, a fi de comptes, irrellevant. De nou en els termes d'Adela Cortina, l'efecte d'aquesta «des-moralització» es tradueixen en «des-ánimo». Entre les causes d'aquesta realitat psicològica aclaparadora destaca justament que el triomf de la raó instrumental en tots els àmbits de l'existència colonitza la nostra autocomprensió, de tal manera que els subjectes humans s'acaben entenent com a mitjans que serveixen a fins que se'ls escapen, que no acaben d'entendre ni molt menys d'escollir i, per tant, perden la confiança en si mateixos com a agents significatius de la vida, sigui individual o compartida: «Junto a la cosificación, la urgencia pragmática del instante, del presente, impide enfrentar ese quehacer moral, esa tarea de la moralización individual y colectiva que supone arraigo en el pasado, en la tradición, y proyecto de futuro»<sup>61</sup>.

### **L'individu estava buit**

Estirarem el fil d'aquesta experiència psicològica que marca els nostres temps i que no es pot menystenir com a individual en el sentit d'incomparable, d'irrellevant i de particular. Per contra, en reivindiquem la seva condició compartida i la urgència igualment comuna de donar-hi resposta. I la primera resposta no pot ser cap altra que aprofundir en la comprensió d'aquesta situació per poder-nos-hi orientar.

---

<sup>60</sup> Cortina, *Ética mínima*, 82.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 91.

Fins ara, hem presentat un imaginari d'un tipus de subjecte desvinculat i lliure respecte al seu entorn que, per irreal que sigui, té efectes a nivell polític - com a base del sistema que regeix la major part del món globalitzat - i a un nivell encara més bàsic, experiencial. Atentent a aquesta última dimensió, hem mencionat dos trets de les comunitats que es construeixen sobre l'individualisme ferotge: el perill d'una neutralitat política irresponsable i la instrumentalització dels individus i dels col·lectius, que han perdut el rumb de les seves existències i anhels. Per completar la caracterització filosòfica d'aquest individu separat que Sandel ofereix, ens aturarem en la part experiencial que hi correspon a través de veus ideològicament tan variades que podran ser un argument més en la crítica a l'individualisme malaltís.

En primer lloc, seguirem la reflexió de Charles Taylor, filòsof canadenc i estudiós de la modernitat i de la construcció del subjecte que s'hi forja<sup>62</sup>, que analitza de manera molt fina la situació anímica en què es troba l'individu entotsolat dels nostres temps. I ho fa a través de tres dolències<sup>63</sup> que pateix el subjecte contemporani i que expressen de manera endreçada el que hem anat apuntant en l'apartat anterior. Els tres malestars que identifica en el present són la pèrdua de sentit o «fading of moral horizons»; l'eclipsi dels fins de la mà de l'hegemonia de la raó instrumental; i la pèrdua de llibertat<sup>64</sup>. En farem una presentació concisa aturant-nos en el primer, que és també el que més ocupa Taylor i que relaciona directament amb l'individualisme.

Recuperant la constatació del buit moral imperant, Taylor mostra com la llibertat moderna que s'emancipà dels ordres transcendents ha tingut els seus costos: per una banda, en descartar tota font de sentit que no sortís de l'ésser humà, ha begut i ha alimentat el desencantament del món<sup>65</sup> i, encara més important, ha implicat la pèrdua de propòsits significatius. En les paraules de Taylor, ja no comptem amb «the larger social and cosmic horizons of action [...] people lost the broader vision because they focussed on their individual live»<sup>66</sup>. Segons aquest autor, el resultat de la modernitat es pot explicar com un desplaçament cap al subjectivisme («slide to subjectivism»), que troba una expressió comuna i irreflexiva en les formes més trivials d'egocentrisme, però també una de més sofisticada i legitimada en el nihilisme propi dels discursos d'alta cultura que, servint-se de Nietzsche i reforçant-se en el postmodernisme, neguen l'existència d'horitzons de significació previs a l'individu. A nivell teòric, la crítica se serveix en qüestionar la idea de subjecte i de llibertat assenyalant les

---

<sup>62</sup> Taylor, *Sources of the Self*.

<sup>63</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, capítol I: «The Malaises», 1 - 12.

<sup>64</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 10.

<sup>65</sup> El concepte «desencantament del món» va ser popularitzat per Max Weber en el marc de la seva teoria sobre el procés racionalització des de la Il·lustració.

<sup>66</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 3 - 4.

incomptables influències socials, econòmiques, psicològiques..., que treuen credibilitat a tota pretensió d'universalitat i que, alhora, animen la realització personal amb independència de tot context compartit. Paradoxalment, però, en la pràctica aquest qüestionament es tradueix a enrobustir el narcisisme i la indiferència cap als altres, la realitat política i les lluites històriques, sumant-se a les formes més trivials d'egocentrisme però amb la consciència tranquil·la que dona una aparent justificació filosòfica. En definitiva:

This is what the trendy doctrines of «deconstruction» involve today. They stress (A.i), the constructive, creative nature of our expressive languages, while althogether forgetting (B.i) [the openness to horizons of significance (for otherwise the creation loses the background that can save it from insignificance)]. And they capture the extremes forms of (A.ii), the moralism of creativity, while forgetting (B.ii), its dialogical setting, which binds us to others.<sup>67</sup>

Tot i que ens esmercem a no entrar en l'àmplia anàlisi cultural a través de la qual Taylor explica el sorgiment de la subjectivitat moderna, és inevitable fer-hi algun esment per entendre el seu diagnòstic i completar la qüestió de la creativitat a què tot just s'ha fet esment. En poques paraules, el subjecte modern i el projecte emancipador del que és part retornen les regnes de la nostra existència a l'ésser humà i el responsabilitzen i encoratgen a autodeterminar-se, a ser l'artífex i creador de la seva vida i de la història. Aquesta crida a l'autonomia tan pròpia de la Il·lustració troba una forta aliada, més commovedora, en el Romanticisme del s. XVIII i l'ideal de la «*Bildung*»<sup>68</sup>, en què, no obstant, es dona un pas més en aquest desplaçament cap al subjectivisme. En lloc de la Humanitat com a subjecte de la Història i de la Raó pràctica, com a font de criteris morals universals, el Romanticisme exalta especialment la idea de l'individu creador que, des del geni, expressa la seva veritable naturalesa *individual* a través de la seva obra i la seva vida<sup>69</sup>. Perdem, així, les majúscules que apunten a quelcom universal i compartit i derivem tot l'ímpetu de l'emancipació a una forma de realització personal capaç de separar-se del jou col·lectiu. Taylor anomena «expressivisme» aquest tipus de deriva de la qual som hereves i que, des de la perspectiva que dona la distància temporal, podem concloure tranquil·lament que no ha desembocat en l'autèntica realització d'individus creatius que somiaven els romàntics.

Ni tanta llibertat ni tanta creativitat ni tanta originalitat. ¿Quines efectes té aquest buit de sentit que pateix un subjecte massa individualitzat a nivell de la seva agència? L'individu alliberat de tota referència col·lectiva queda, més aviat, desorientat i desprotegit a l'hora de

---

<sup>67</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 67.

<sup>68</sup> Com a treball molt complet sobre el romanticisme, recomanem la lectura de Safranski, *Romanticismo*; i especialment els capítols I, IV i V pel tema a què fem esment.

<sup>69</sup> Per resseguir la influència del canvi de model en l'art, de la *mimesi* a la *poiesi*, que es troba darrere d'aquesta deriva cultural, veieu Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 61 i, més extensament, Abrams, *Doing Things with Texts*, «Cultural History and the History of Criticism», 113 - 190.

respondre a una influència epocal com és la instrumentalització del nostre món. En poques paraules, aquest procés s'explica atenent a la primacia de la tècnica, que resulta en l'aplicació de la lògica de costos i beneficis a camps que no li són propis, com la política, l'ètica i la medicina entre altres; i també als mercats, que es converteixen en l'intercanvi de productes efímers i la lògica dels quals també s'estén a altres àmbits, com al de les relacions humanes. En diàleg amb Sandel, aquesta manera d'entendre'ns és incompatible amb reconèixer vincles constitutius amb l'entorn, que queda limitat, al seu torn, a ser un instrument al servei de la persecució dels nostres desitjos o empreses inercials. A nivell individual, la conjunció d'aquests processos col·lectius resulta en la vivència d'habitar una «gàbia de ferro» - recuperant la famosa expressió de Max Weber - dins de la qual el subjecte se sent incapaç d'intervenir en una dinàmica general impersonal en la qual no té res a dir ni a fer.

La sensació d'impotència, de falta de sentit i de llibertat es comprèn millor si s'emmarca en un context de fragmentació, en el qual els lligams entre els éssers humans, la responsabilitat cap a l'altre, la cura de l'entorn, l'apropiació conscient de l'herència del passat així com el compromís amb el futur s'han vist greument debilitats. En aquesta línia, Taylor assenyala:

The danger is not actual despotic control but fragmentation – that is, a people increasingly less capable of forming a common purpose and carrying it out. Fragmentation arises when people come to see themselves more and more atomistically, otherwise put, as less and less bound to their fellow citizens in common projects and allegiances. They may indeed feel linked in common projects with some others, but these come more to be partial groupings rather than the whole society.<sup>70</sup>

Taylor, juntament amb tants d'altres, llegeix en la col·laboració entre més burocràcia, més atomisme social i més sensació d'impotència les condicions òptimes per a un «soft despotism», que es reflecteix en una participació democràtica minvant. ¿Com és possible tirar endavant una democràcia si no hi ha projectes comuns que l'articulin més enllà de les identitats locals, donades i enfrontades de què partim?

Recuperem la base d'aquest escenari tan preocupant: l'imaginari d'un individu autònom i separat del seu context. Hem vist com la proposta política que s'hi construeix, malgrat néixer de les millors intencions, deixa l'individu buit de lligams significatius i relega el paper de la comunitat a ser un instrument al servei d'individus *a priori* separats. Atenent a la vivència que acompanya aquesta mentalitat, ens trobem enfrontades amb la impotència, l'atomisme i la falta de sentit que coneixem millor del que voldríem, i constatem que aquesta

---

<sup>70</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 112 - 113.



experiència està lligada al predomini de l'individualisme que il·lustràvem de bon principi a través del personatge de Robinson Crusoe.

L'ordre en què hem presentat aquests elements - l'imaginari, el sistema polític, la vivència existencial col·lectiva i la individual - no segueixen pas una lògica causal; tan sols pretenen posar sobre la taula la reunió de condicions i processos que, de base, pressuposen i alimenten una determinada concepció del subjecte que ens sembla poc desitjable quan resseguim els seus efectes.

Mirem una mica més d'a prop aquest imaginari per descobrir més implicacions problemàtiques que sosté, més enllà de les treballades a nivell dels individus i de les comunitats afeblides i atomitzades, conformades per persones mútuament desinteressades. Obrim-nos a una perspectiva interseccional que és, afortunadament i cada cop més, un requisit de tot discurs que tard o d'hora vulgui assenyalar la interdependència de què estem fetes.

### 1.3. Crusoe era home i només home

En la mateixa entrevista en què Judith Butler presenta la imatge del supervivent de Defoe, no triga a assenyalar que l'economia i les relacions de gènere que resulten d'aquest imaginari ens compliquen l'existència, construint i privilegiant la identitat masculina. La masculinitat, com és sabut a hores d'ara, s'equipara a l'autosuficiència, mentre que la feminitat s'invisibilitza, així com s'omet el suport que les altres han hagut d'oferir a Crusoe per aguantar-se dret, per arribar a adult i per tenir prou recursos com per sobreviure en la intempèrie.

Aquesta observació ens empeny a atendre un altre aspecte del paradigma que fa de matriu de l'imaginari de l'individu autònom: el patriarcat. Seguint bell hooks, escriptora que s'ocupa de la interseccionalitat entre raça, classe i gènere, n'assumim la definició següent:

El patriarcado es un sistema político-social que insiste en que los machos son inherentemente dominantes, superiores a todos los seres y a todas las personas consideradas débiles (especialmente las hembras), y dotados del derecho a dominar y reinar sobre los débiles y a mantener esa dominación a través de distintas formas de terrorismo y violencia psicológicos.<sup>71</sup>

El fragment anterior és un extracte de l'article «Understanding Patriarchy» (2004), en què s'insisteix que el patriarcat és un sistema de dominació que afecta tant a homes com a

---

<sup>71</sup> hooks, «Entender el patriarcado», 2.

dones, de la perpetuació del qual totes som partícips i còmplices<sup>72</sup>. L'autora s'esforça a treure a la llum la corresponsabilitat d'homes i dones per tal de superar la polarització de rols de gènere i sortir de l'estructura home-opressor i dona-víctima. Aquesta premissa, assumida còmodament pel feminisme actual, era tanmateix revolucionària en els anys vuitanta, en què bell hooks escrivia, per exemple, «Men: Comrades in Struggle» (1984) per tal de mostrar que totes les persones sortim malparades d'aquest sistema de dominació<sup>73</sup>. I el mal que ens assetja és, com bé explica hooks:

la dinámica entre aquellas cualidades consideradas «masculinas» y «femeninas» en las que la mitad de nuestros rasgos humanos son exaltados mientras la otra mitad son devaluados. Tanto hombres como mujeres participan en este atormentado sistema de valores. [...] el no reconocido paradigma de relaciones que ha impregnado a la civilización occidental generación tras generación, deformando a ambos sexos, y destruyendo el apasionado vínculo entre ellos.<sup>74</sup>

Observarem la deformació i caricaturització de la manera com hem d'estar en el món segons la norma patriarcal a través d'una obra crucial del pensament feminista i, especialment, del que s'ha acabat denominant «l'ètica de la cura»: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), de Carol Gilligan. En aquesta obra, la filòsofa i psicòloga estatunidenca critica la teoria sobre les fases de desenvolupament moral dels infants defensada per Lawrence Kohlberg i àmpliament abraçada per la psicologia tradicional. El mètode de Kohlberg, presentat en la seva tesi doctoral el 1958 i desenvolupat al llarg de la seva vida, tendeix a privilegiar un tipus de raonament moral més comú en els nens per sobre d'una altra manera de deliberar centrada en les relacions que trobava més habitualment en nenes. La conclusió era, doncs, que a nivell general els nens - futurs homes - eren més madurs i complets moralment que les nenes - futures dones. En paraules de Gilligan, els dos objectius que persegueix *In a Different Voice* i que vertebren les dues parts del seu estudi pretenen descartar dues falses creences:

the lie in psychological theories which have taken men as representing all humans, and the lie in women's psychological development in which girls and women alter their voices to fit themselves into images of relationship and goodness carried by false feminine voices<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> hooks, «Entender el patriarcado», 5 - 6: «Real utiliza la frase "patriarcado psicológico" para describir el pensamiento patriarcal común a mujeres y varones. A pesar del visionario pensamiento feminista contemporáneo que deja en claro que alguien con pensamiento patriarcal no necesariamente es un varón, mucha gente sigue viendo a los hombres como el problema del patriarcado. Esto no es así, de ninguna manera. Las mujeres pueden estar tan involucradas en el pensamiento y la acción patriarcales como los varones».

<sup>73</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 13 -14.

<sup>75</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, xxvi.

Malgrat les successives revisions i crítiques que ha rebut aquesta obra i que sovint fan presentar-la com una reflexió «superada» pel feminisme actual, pel que fa a la nostra empresa de comprendre l'imaginari de l'individu autònom en relació amb el patriarcat, és de gran servei recórrer a la il·lustrativa caracterització que ofereix Gilligan del subjecte femení i el subjecte masculí així com al seu desplegament en l'àmbit moral, en la dimensió de les relacions, dels drets i deures, i de l'orientació existencial amb o contra el proïsme.

Entre altres, reconeixem en Gilligan la vàlua de qüestionar l'estatus privilegiat de tot allò relacionat amb la masculinitat, fent relativa aquesta manera de ser a altres actituds humanes que queden eclipsades i que són, tanmateix, imprescindibles per a la nostra supervivència individual i col·lectiva. Per introduir aquesta anàlisi, Gilligan fa ús d'una eina inherent a la crítica, que consisteix a treure a la llum allò que quedava silenciada per un únic sentit, una única imatge de l'humà: la «veu diferent» en què s'expressaven majoritàriament les nenes, joves i dones que van participar en els seus estudis i el ressò d'aquesta actitud que impregnava novel·les, llegendes, experiències personals i cada racó de la nostra cultura<sup>76</sup>.

Així mateix, aprofitem Gilligan per l'accessibilitat del seu plantejament, ja que es presenta en un contrast, la dicotomia entre masculinitat i feminitat. Per poder-nos-en servir tranquil·lament, cal en primer lloc aclarir que no estem parlant de dos gèneres veritables ni de dues maneres d'estar en el món impermeables, sinó de dos pols i la jerarquia que els articula. Més aviat té sentit entendre'ls com a actituds que tendeixen a encarnar homes i dones, però que no els concerneixen inherentment, sinó que es reproduïxen per inèrcia cultural si no es posa en marxa un moviment contrari de revisió, crítica i transformació. Malgrat l'objecció majoritària a l'obra de Gilligan assenyala que la psicòloga essencialitza aquestes dues veus enfortint, a fi de comptes, els gèneres masculí i femení, la prudència respecte a aquesta qüestió, que distingeix cos i gènere, vida i personatge cultural, es troba explícitament assumida per l'autora<sup>77</sup>, tot i que no tan emfatitzada com en les reflexions feministes posteriors.

---

<sup>76</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, 1: «I began to hear a distinction in these voices, two ways of speaking about moral problems, two modes of describing the relationship between other and self. [...] This book records different modes of thinking about relationships and the association of these modes with male and female voices in psychological and literary texts and in the data of my research».

<sup>77</sup> *Ibidem*, 2: «The different voice I describe is characterized not by gender but theme. Its association with women is an empirical observation and it is primarily through women's voices that I trace its development. But this association is not absolute, and the contrasts between male and female voices are presented here to highlight a distinction between two modes of thought and to focus a problem of interpretation rather than to represent a generalization about either sex».

Deixant de banda aquesta controvèrsia, seleccionem alguns aspectes en què s'expressa aquesta diferència, com dèiem, idealitzada o generalitzada entre els subjecte masculí i femení: en primer lloc, com es viuen les relacions i les dependències; en segon lloc, la manera de deliberar moralment; i, per últim, què manca a cadascuna d'aquestes identitats.

Pel que fa a l'aproximació d'aquests dos gèneres als vincles, és interessant aturar-nos en l'apartat «Images of Relationship»<sup>78</sup>, en què s'explora quin imaginari de fons acompanya els participants de l'estudi de Gilligan. L'autora observa que, pel que fa als nens, els vincles impliquen un escenari de violència i de confrontació perillosa, mentre que, quant a les nenes, apareixen com un espai de protecció i cura. En la mateixa línia, la responsabilitat cap a l'altre es viu, en el cas dels nens, com quelcom negatiu que restringeix els propis desitjos i, pel que fa a les nenes, consisteix en una obligació positiva, en una activitat naturalitzada de fer coses per a altres. D'aquesta investigació, Gilligan conclou que:

Consequently, relationships, and particularly issues of dependency, are experienced differently by women and men. [...] Since masculinity is defined through separation while femininity is defined through attachment, male gender identity is threatened by intimacy while female gender identity is threatened by separation.<sup>79</sup>

Malgrat no puguem reproduir tota l'anàlisi de Gilligan i els esclaridors casos reals que sostenen les seves conclusions, deixem establert que la representació femenina de les relacions tendeix a expressar-se en forma de xarxa de suport horitzontal i interconnectada, mentre que la representació masculina de les mateixes troba seguretat en la jerarquia i les diferències - o, com diu l'autora en l'anterior cita, en la separació -, i a cada imaginari corresponen, respectivament, la por de trobar-se desamparada pels altres i l'angoixa de ser ofegat pels vincles<sup>80</sup>.

En segon lloc, atenent a la manera en què aquestes dues identitats enfronten els dilemes ètics, Gilligan formula dues moralitats: una de la justícia i els drets, i l'altra de la cura o la responsabilitat. El subjecte masculí tendeix a voler resoldre els dilemes morals assumint d'entrada la separació entre individus i establint certes normes, drets i deures, que resolguin els conflictes morals; fent referència, per tant, a un criteri universal que estableixi quin mínim

---

<sup>78</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, «Images of Relationship», 24 - 63.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 62: «The images of hierarchy and web, drawn from the texts of men's and women's fantasies and thoughts, convey different ways of structuring relationships and are associated with different views of morality and self [...] As the top of the hierarchy becomes the edge of the web and as the center of a network of connection becomes the middle of a hierarchical progression, each image marks as dangerous the place which the other defines as safe. [...] different modes of assertion and response: the wish to be alone at the top and the consequent fear that others will get too close; the wish to be at the center of connection and the consequent fear of being too far out on the edge. These disparate fears of being stranded and being caught».

hem de donar als altres alhora que preservi un espai d'independència en què l'altre no ens concerneix. Per contra, la moral de la cura parteix que, en tota situació conflictiva, els subjectes estan primordialment relacionats, i l'esforç consisteix a generar una escala de prioritats entre reclams contradictoris que demanen resposta. La diferència de perspectiva no ateny només la resolució del dilema sinó, en primera instància, la lectura del conflicte, ja que:

In this conception [morality of care], the moral problem arises from conflicting responsibilities rather than from competing rights and requires for its resolution a mode of thinking that is contextual and narrative rather than formal and abstract. This conception of morality as concerned with the activity of care centers moral development around the understanding of responsibility and relationships, just as the conception of morality as fairness ties moral development to the understanding of rights and rules.<sup>81</sup>

Per molt que procurem no detenir-nos en el gruix de casos concrets que dona cos a *In a Different Voice*, reproduïrem un exemple que acabarà de completar la presentació, fins ara teòrica, d'aquestes dues moralitats. I, d'entre tots els casos que forneixen l'estudi, escollim el famós dilema moral que Kohlberg presentava a adolescents d'onze anys per avaluar el seu raonament moral: el dilema de Heinz.

Heinz té una dona que està greument malalta. Hi ha una medicina que es ven a les farmàcies i que la pot salvar, però és força cara i Heinz no se la pot permetre, així que es planteja robar la medicina. ¿Seria moral que ho fes per tal de salvar la vida de la seva dona? En Jake i l'Amy seran els representants reals de les dues perspectives respecte a allò que és moral. Com reproduïx Gilligan, en Jake hi respon tal i com resoldria un exercici de matemàtiques, fent ús del pensament abstracte i d'una jerarquia de drets que han de ser respectats. Així doncs, comença per establir que el dret a la vida val més que el dret a la propietat; que perdre una persona, que és única, no és el mateix que perdre un objecte, que sí que es reproduïble. Tot seguit, dedueix que el que seria correcte en aquesta situació és robar el medicament. Quan se li pregunta sobre l'hipotètic judici en què Heinz seria acusat de robatori, argumenta que es podria convèncer el jutge que en aquest cas el robatori estaria moralment justificat ja que, tot i que hagués trencat la llei, les lleis concretes tenen defectes i s'han de contrastar amb un criteri moral universal que en permeti la crítica; distingint així entre moral i llei<sup>82</sup>.

Per contra, l'Amy té una manera d'operar molt menys contundent i confiada, i la seva primera intuïció és que no és moral ni deixar que la dona mori ni robar la medicina. En lloc de concebre el dilema com una situació individual que Heinz ha de resoldre, s'hi aproxima des

---

<sup>81</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, 19.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 26.

d'un escenari comunitari, en què la falta moral concerneix la resta de relacions: el farmacèutic que no empatitza amb la situació de Heinz i la resta de persones que no donen diners a l'home per tal de poder comprar la medicina. Així mateix, en lloc de veure una decisió atomitzada, és conscient de la necessitat de la persona malalta de cura continuada i del vincle del matrimoni; i, per tant, de com patiria la dona si, a causa seva, el seu marit fos empresonat. Per això argumenta que l'opció que Heinz vagi a la presó tampoc és permissible, així de cap manera pot robar la medicina. L'error, des del seu punt de vista, no es troba pas en no respectar certs drets, sinó en no respondre a les relacions que ens envolten. En base a aquestes entrevistes, Gilligan analitza que:

Instead, seeing a world comprised of relationships rather than of people standing alone, a world that coheres through human connection rather than through systems of rules, she [Amy] finds the puzzle in the dilemma to lie in the failure of the druggist to respond to the wife [...] she assumes that if the druggist were to see the consequences of his refusal to lower his price, he would realize that «he should just give it to the wife and then have the husband pay back the money later». Thus, she considers the solution to the dilemma to lie in making the wife's condition more salient to the druggist or, that failing, in appealing to others who are in a position to help. [...] Both children thus recognize the need for agreement but see it as mediated in different ways – he impersonally through systems of logic and law, she personally through communication in relationship.<sup>83</sup>

La formulació d'aquestes dues moralitats és, per a Gilligan, una revelació<sup>84</sup>, ja que permet donar espai a la diferència i posar en valor una via alternativa de desenvolupament i maduració com a persona que no està dissenyada a mida d'un subjecte masculí ideal; una perspectiva que, segons el parer de l'autora, completa l'aproximació majoritària a les relacions i a les problemàtiques que inevitablement comporten.

En tercer lloc, és esclaridor aprofitar la desmitificació del desenvolupament moral masculí per assenyalar en què coixeja cadascuna d'aquestes dues construccions del jo i, així, veure què els cal aprendre. Com podem imaginar, el nen, noi o home, que s'hauria desenvolupat a través d'una representació eminentment jerarquizada, separada i enfrontada dels vincles, ha d'aprendre la igualtat que l'agermana amb els altres, incloent-los com a iguals i descansant en relacions que pugui viure com a fonts de seguretat i d'empara. Per altra banda, la nena, noia o dona, que hauria crescut en uns vincles que viuria indissociables de si mateixa i des del reclam evident de la cura, des de la necessitat constant de resposta que sempre la preocuparia, caldria que s'inclogués a si mateixa com a subjecte que necessita cura

---

<sup>83</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, 29.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 19.

i que, per tal de procurar-se-la, descobrís en la separació una eina que pot suposar a vegades una protecció per a si mateixa i no només una amenaça d'aïllament i abandó<sup>85</sup>.

Assumim que aquests contrastos ens han permès situar-nos en l'imaginari de la masculinitat, definida com a enfrontada i superior al subjecte femení, dèbil i marginal. Ara bé, ¿de què ens serveix tenir en compte aquesta dicotomia? Seguint Gilligan, treure a la llum diferents maneres d'abordar el raonament moral, les relacions, l'èxit, la felicitat i l'autoimatge, posa els fonaments d'una visió complementària del desenvolupament humà en lloc de jeràrquica, que corregeix la «deformació» que bell hooks diagnostica en tot subjecte partícip d'un sistema patriarcal. L'obra de Gilligan va posar paraules a una profunda revisió del discurs de la psicologia, que fins aleshores se sumava a «the apogee of separation»<sup>86</sup>, segons el qual la maduresa es basa en la vivència individual d'un mateix i en la productivitat, relegant les relacions, la intimitat i els afectes a un estatus secundari.

Reconèixer que tant la vivència de la interconnexió com la de la separació són experiències fundacionals de la condició humana per a tota persona, i no pas per a un gènere únicament, permet donar espai a la fèrtil tensió d'aquestes dues veritats de l'experiència humana<sup>87</sup> en lloc de privilegiar-ne una<sup>88</sup>. Aquest plantejament obre la possibilitat de corregir la nostra mirada bòrnia i deixar de donar l'esquena a quelcom que ens afecta íntimament; que és, en el cas del patriarcat i especialment dels nostres temps d'individualisme ferotge, la veritat de la interrelació i la responsabilitat.

Aquesta veritat de la interdependència no es troba en una contemplació abstracta, sinó que es descobreix en cada àmbit de la vida concreta i, especialment, en els espais que menys ha visitat la reflexió filosòfica, el reconeixement social i el debat públic: l'àmbit de la casa, de la quotidianitat, de la cura, de la malaltia i de tota altra forma de vulnerabilitat humana. Per això posar en valor aquelles actituds que *In a Different Voice* identifica especialment en les dones té tant de potencial revolucionari<sup>89</sup>: perquè reorienta la nostra mirada cap allò de la nostra condició que passem per alt i que és indispensable si ens interessa poder viure plenament com a humans; és a dir, com a éssers que no només són

---

<sup>85</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, 39

<sup>86</sup> *Ibidem*, 151.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>88</sup> Concepció en clara sintonia amb la comprensió de l'humà com a juntura que trobem a Esquirol, *La resistència íntima*, capítol X: «Una metafísica de l'ajuntament», 159 - 173, així com a Humà, *més humà*, capítol X: «Dia a dia, i alguna nit fosca», 141 - 151.

<sup>89</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, 171: «the observation that women's embeddedness in lives of relationships, their orientation to interdependence, their subordination of achievement to care, and their conflicts over competitive success leave them personally at risk in mid-life seems more a commentary on the society than a problem in women's development».

individus separats, sinó també inherentment socials; que no només produeixen, sinó que també reposen; que no només creen, sinó que també cuiden.

A nosaltres, la reflexió feminista i especialment la de l'ètica de la cura ens serveixen per tenir en compte aquests aspectes de la condició humana que queden en la penombra i per saber on toca mirar. D'aquesta manera, ens sumem a una reformulació del que vol dir la política, posant entre parèntesis la controvertida distinció entre l'àmbit privat i l'àmbit públic que ha deixat la vida domèstica fora d'aquest aparent equilibri<sup>90</sup>. És interessant constatar que fins i tot pensadors liberals convençuts com és el cas de Kymlicka reconeixien a finals de segle passat que bona part de l'opressió que es manté en un sistema democràtic formalment igualitari és deu a no haver observat amb interès els llocs on es perpetuen els sistemes de dominació: les relacions familiars, les nostres cases, els jocs d'infància i demés. Com diu el filòsof canadenc, la majoria de pensadors polítics que han teoritzat sobre una societat justa s'han centrat en els principis que haurien de regular-la, assumint que les disposicions afectives per encarnar-los - l'empatia, l'amor, la responsabilitat, la solidaritat... - s'aprenen a les llars, en el context de la família, l'escola de la moralitat, el primer socialitzador dels ciutadans justos, tal i com la concep Rawls. Sorprenentment, però, mai s'ha estudiat amb prou interès si aquest aprenentatge, que ens capacita per cuidar dels altres i de nosaltres mateixes i sostenir amb maduresa acords col·lectius, era veritablement efectiu i fiable i, en el moment que això es posa en qüestió, tota teoria política de la justícia trontolla. Es pregunta Kymlicka, citant a trossos la filòsofa feminista Susan Moller Okin:

And «if gendered family institutions are *not* just but are, rather, a relic of caste and feudal societies in which responsibilities, roles, and resources are distributed, not in accordance with the two principles of justice but in accordance with innate differences that are imbued with enormous social significance, then Rawls's whole structure of moral development seems to be built on uncertain ground» [...] For example, who ensures that children are learning about equality rather than despotism, or reciprocity rather than exploitation? Investigating the justice of the family is important, therefore, not only as a potential site of inequality between adult men and women, but also as a school for the sense of justice in boys and girls.<sup>91</sup>

Així doncs, quan parlem de política, no ens estem referint pas a una dimensió pública per contrast a una dimensió privada, sinó que descansem en una comprensió més àmplia i permeable de la política, inseparable de l'ètica i la filosofia, i entesa com el pensament i acció que responen al «problema de vivir juntos»<sup>92</sup>, en paraules de Marina Garcés. Així doncs,

---

<sup>90</sup> Veieu l'apartat «The public and the private» a Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, capítol IX: «Feminism», 386 - 398.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 402. En total consonància amb tot l'article de bell hooks, «Entender el patriarcado».

<sup>92</sup> Garcés, *Un mundo común*, 118.



assumim que la nostra vida no és deslligable dels altres, sinó que es dona sempre en un escenari compartit i, per tant, reconeixem la dimensió omniabastant de la política com a possibilitat de revisió, deliberació, construcció de futur i resistència en tots els àmbits de la vida.

## 1.4. No només: Crusoe era blanc i ric

La comprensió àmplia de la política que ha guanyat terreny en les últimes dècades i que ha revisat amb especial rigor la problemàtica de l'individu autònom que havia servit com a ideal en la modernitat, ha adoptat un paraigües que aplega totes les víctimes que no encaixen amb aquest ideal d'autosuficiència: la interseccionalitat.

«Interseccionalitat» és un terme que va encunyar a finals dels anys vuitanta Kimberlé Crenshaw, acadèmica estatunidenca, dona i negra, per poder pensar les injustícies i subordinació que pateixen les dones negres i que escapaven a les anàlisis tant del feminisme com de l'antiracisme, amb la consciència clara que, mentre no hi hagués un nom per a aquell fenomen, romandríem incapaces de veure'l i, per tant, de resoldre'l<sup>93</sup>. Seguint els aclariments que en fa, la interseccionalitat no s'ha d'entendre com «otra teoría identitaria o totalizadora»<sup>94</sup>, sinó més aviat com un marc explicatiu políticament fructífer per poder visibilitzar «las interacciones de la raza y el género en el contexto de la violencia contra las mujeres»<sup>95</sup>, assumint que aquests dos factors són determinants en la distribució dels diferents béns socials i privilegis, així com les desigualtats que deriven d'aquest repartiment.

Del discurs de Crenshaw és especialment interessant la relació que estableix amb categories centrals de la seva crítica, com són el gènere i la raça<sup>96</sup>. Malgrat el seu ferm compromís polític, manté una distància lúcida amb aquestes identitats, entenent-les com a constructes socials i no pas com a categories veritablement existents. Tot i així, assumir la crítica postmoderna no treu força a la constatació que, per molt artificials que siguin, aquests conceptes tenen un efecte innegable en les vides de persones de carn i ossos i, de la mateixa manera que poden servir per perpetuar dinàmiques d'opressió, per tal de revertir-les és útil que els col·lectius marginals i oprimits se n'apropriïn, s'autoidentifiquin, facin comunitat i generin estratègies polítiques efectives al voltant d'aquestes categories. Reconeixent còmodament que aquestes identitats no són pas substancials, sinó buides d'un referent real,

---

<sup>93</sup> Crenshaw, «The urgency of interseccionality».

<sup>94</sup> Crenshaw, «Cartografiando los márgenes», 89.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 117 - 118.

no cau en el que ella anomena «construccionismo vulgar»<sup>97</sup>, una postura antiessencialista que és incapaç de veure la pertinença de la reivindicació de determinades categories per tal d'alleugerir el patiment de col·lectius oprimits. En el context en què estem, diu, «las estrategias clave de resistencia de los grupos desempoderados están situadas en ocupar y defender una política de localización social en lugar de vaciarlas y destrozarlas [las categorías]»<sup>98</sup>. En poques paraules, assenyala la prometedora relació que es pot establir - i que, de fet, ja ha donat fruits - entre la crítica antiessencialista postmoderna i la lluita social de les polítiques identitàries. Sumar a aquesta coalició la consciència interseccional permet seguir reconeixent les diferències dins dels grups als que pertanyem i dissenyar polítiques grupals que no les neguin i que s'obrin a aliances amb diferents grups sense necessitat de compartir una identitat comuna sinó, en un determinat context, un conjunt de necessitats oblidades que demanen resposta<sup>99</sup>.

Incloure en la nostra mirada la reivindicació interseccional permet visibilitzar que la cura entre éssers que no són autònoms i independents no només troba obstacles derivats de les construccions del gènere, sinó també pels prejudicis de raça i classe<sup>100</sup>, les desigualtats de les quals no queden recollides en la decorosa igualtat formal de les democràcies liberals<sup>101</sup>, fent encara més difícil identificar-les i, per tant, respondre als seus cops. Per no generar confusió, aclarim que aquest apartat no pretén de cap manera presentar el pensament interseccional i les seves crítiques interconnectades, les aliances que el sostenen i els reptes que l'acompanyen. Senzillament, voldríem que aparegués amb un reconeixement especial enmig del qüestionament de la subjectivitat monàdica per obrir-nos a les múltiples dimensions que conformen les nostres identitats interdependents. En fem menció, doncs, com a línia de reflexió impagable en un pensament polític que, incloent aquesta perspectiva, no pot més que guanyar en coherència i sensibilitat.

Més enllà d'aquest petit homenatge, ens servirem de la reflexió sobre l'ètica de la cura de Joan Tronto, politòloga feminista que incorpora la perspectiva interseccional i, d'aquesta manera, corregeix i completa les anàlisis de Carol Gilligan en una obra també de capçalera per a la reflexió feminista: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (1993). D'aquest treball, seleccionem alguns aspectes que pretenen, d'una banda, afeblir la construcció de «l'ètica de les dones» i, de l'altra, visibilitzar quins pilars constreixen el

---

<sup>97</sup> Crenshaw, «Cartografiando los márgenes», 116, nota 23.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 120.

<sup>100</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, x.

<sup>101</sup> Crenshaw, «Cartografiando los márgenes», 87 - 88.

potencial polític de la cura - és a dir, de l'imaginari, pensament, habilitats i pràctiques que s'han presentat en l'anterior apartat associades al subjecte femení.

A parer de Tronto és crucial, en primer lloc, historitzar la moral de les dones per tal de deixar de prendre-la com quelcom natural i donat. Relacionar la cura, la sensibilitat, les emocions..., amb la feminitat, i la raó amb la masculinitat no ha estat un lligam evident en totes les èpoques, sinó que sorgeix en un context molt concret: l'Europa del segle XVIII<sup>102</sup>. No és pas que la jerarquia patriarcal aparegués aleshores, ni molt menys: fins al segle XVII, el paper social de les dones era clar: servir els homes duent a terme tasques domèstiques<sup>103</sup>. No era tan òbvia, però, la distinció entre una ètica abstracta i una ètica contextual que es correspongués als gèneres. La naturalització de la dicotomia entre dos sexes és part de l'èxit d'una mentida que consolida l'expulsió de les dones de la vida pública i moral, identificada amb la raó, i que les relega a la llar<sup>104</sup>; alimentant la sospita que les dones ni tan sols tinguessin la capacitat de raonar de manera moral i moure's en l'esfera pública<sup>105</sup> - una creença que germina, entre altres, en l'aparentment seriosa i acadèmica teoria psicològica de Kohlberg.

El primer esforç obliga a explicitar les condicions històriques, econòmiques i polítiques que mantenen aquesta concepció alienada de l'ésser humà i, d'aquesta manera, treure-li tota credibilitat normativa. Aquesta aproximació és prou diferent del tarannà descriptiu del treball de Gilligan, a qui Tronto recrimina una certa ingenuïtat. Tot i que aprecia que es desempallegui del model explicatiu de Kohlberg, alhora afirma que «the problem with this view of psychological development is that it makes gender the only relevant category of difference»<sup>106</sup>. En aquest sentit, és sorprenent ampliar la mirada i deixar de fixar-nos en el melic de les construccions socials europees. En fer-ho, Tronto constata que «a more telling finding is that the differences Gilligan found between men and women may also describe the differences between working and middle class, white and ethnic minorities»<sup>107</sup>. Trobant suport en nombrosos estudis postcolonials, Tronto reflexiona que allò que Gilligan relacionava amb la feminitat troba unes correspondències innegables en, per exemple, la moralitat afro-cèntrica que, a més, se sustenta en una:

coherent analysis of the place of humans in the cosmos. In contrast to the analytical, logical, cognitive, rational, step by step thinking of Europeans and Euro-Americans, African thought

---

<sup>102</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, capítol II: «Universalistic Morality and Moral Sentiments», 25 - 59.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 55 - 56.

<sup>105</sup> *Ibidem*, «Can Women Reason?», 56.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 82.

relies on a syncretistic reasoning, [and] intuitive, holistic, affective patterns of thought in which comprehension comes through sympathy.<sup>108</sup>

Aquesta manera d'estar en el món, en sintonia amb el que havíem anomenat la veritat de la interrelació i la responsabilitat, no se serva en l'àmbit privat de la llar i les dones en general. Això només s'ha donat en el cas d'una cultura que durant segles no ha explorat el potencial polític de la cura i la mentalitat que l'acompanya, una vivència expandida d'un mateix, i la cooperació i responsabilitat col·lectiva<sup>109</sup> com a principis de la vida comuna, com sí que ha ocorregut en altres col·lectius humans. ¿Per què, doncs, ha trobat més ressò l'estudi de Gilligan que relaciona la feminitat amb la cura que no pas una revisió que llegeix aquest valor travessat per les diferències ètniques i de classe? Justament perquè la crítica de Gilligan, per incòmoda que fos, només requeria revisar la situació de dones blanques i de classe mitjana, sense posar en valor grups humans oprimits per diferents formes de dominació. No era tan punyent com per qüestionar els pressupòsits liberals de la nostra cultura, que trontollen si mirem amb interès ordenacions polítiques alternatives a la nostra que han florit des d'altres marcs. A aquests pressupòsits inqüestionats, Tronto els anomena «fronteres morals».

Aniríem ben errades si creguéssim que Tronto rebutja de cap a peus la democràcia liberal i proposa que ens organitzem socialment com ho feien els clans africans o els nadius nord-americans. De fet, tresoreja les llibertats liberals i l'ideal d'igualtat en què es fonamenten els nostres sistemes polítics, si més no teòricament. Aquests exemples li serveixen no pas per abolir, sinó per revisar certs pressupòsits que ens limiten enormement i que, davant de determinades formes de patiment, fan inefectiu el nostre pensament ètic. Les fronteres morals de què ens parla són la distinció entre moralitat i política<sup>110</sup>, el límit del punt de vista moral universal<sup>111</sup> i el límit entre la vida pública i la vida privada.

En primer lloc, la frontera entre la moral i la política incomunica ambdós àmbits. En conseqüència, els sentiments i valors morals que ens disposen cap a l'altre - com l'empatia, la solidaritat, la justícia o l'altruisme - es fan ineficients, perquè la virtut que representen i el poder, propi de la política, ni tan sols es freguen. Des de cadascun d'aquests punts de vista, o bé es condemna la política per la seva perversió moral o bé es desestima la moral per la seva ineficiència i falta de realisme. Tronto, per contra, troba en la cura un principi que pot ser orientador tant en l'àmbit de la moral privada com en l'àmbit de la política col·lectiva.

---

<sup>108</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 84 – 85.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 85; «Moral boundaries as preservers of privilege», 92 - 94.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 9; «The Public-Private Boundary», 96.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 6; «The Moral Point of View and Universalism», 94 - 95.

En segon lloc, trobem una frontera assumida en forma d'un únic punt de vista moral, que s'identifica amb una posició distant de les situacions experiencials: només són «disinterested and disengaged moral actors»<sup>112</sup>. Aquest ideal ressona en el subjecte previ als seus fins que habita la posició original, el fonament de la teoria de la justícia liberal rawlsiana. I, a aquestes alçades, en llegir Tronto és inevitable establir connexions, no només amb Rawls, sinó també amb el paràmetre de moralitat de Kohlberg<sup>113</sup> i l'ideal de la masculinitat. Llegim la descripció de l'agent moral en Tronto: «he (and perhaps she?) is detached and autonomous, willing to surrender special connections and circumstances when necessary to achieve a rationally justifiable account of morality»<sup>114</sup>. Tot el que prové, per tant, de les emocions, del reclam dels vincles, de la vida quotidiana i de les circumstàncies polítiques concretes queda, evidentment, fora de l'àmbit de la moral, és secundari. Aquesta exclusió, que pot semblar poc greu, pren forma quan es concreta en una falta d'empatia i una freda irresponsabilitat cap al patiment aliè. Per això és útil llegir com Tronto fa palpable el que estem deixant de banda des d'aquesta manera de pensar la moral, encara deutora del model kohlbergsià:

Except when confronted with a real, (hypothetical!) moral dilemma, there is nothing in Kohlberg's theory that requires that humans be attentive to, or responsible for, others in their society. In the end, bad moral conduct is no challenge to the correctness of this model of moral development [...] no matter how many people are homeless, how many are beaten (sometimes to death) in anti-Black, anti-gay, or anti-Semitic violence. We should ask, is this what we want a theory of moral development to do?<sup>115</sup>

I, per últim, trobem un límit que ja hem problematitzat anteriorment: la frontera entre la vida privada i la vida pública. Aquesta separació ha de ser «redrawn», observa Tronto, per tal de «include the possibilities of women» - i, podríem afegir, d'altres subjectes marginals - «as full participants of public life»<sup>116</sup>. A més a més, revisar aquest límit respecte a les activitats de cura permetria entendre'ns connectades més enllà de relacions personals individuals cap a «larger units, such as one's extended family, community, and so forth»<sup>117</sup>.

Les fronteres morals de què ens parla Joan Tronto presenten un angle més des del qual podem observar la problemàtica de concebre'ns en primera instància com a éssers

---

<sup>112</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 9.

<sup>113</sup> *Ídem*: «morality becomes a realm beyond the world of emotions and feelings, and thus a part of reason only. [...] it should appear to be as universal as the capacities of humans to reason. [...] insofar as there are local variations, they must be attributed to a lower order of moral thought. [...] moral philosophers need to concentrate on the nature of the moral thought, not on how to make certain that actors act morally».

<sup>114</sup> *Ibidem*, 9 – 10.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 96.

separats, amb una individualitat prèvia als lligams i protegida justament per aquestes distincions entre obligacions polítiques mínimes, pròpies de la dimensió pública, i responsabilitats privades, voluntàries, de què sempre ens podem desfer. La connexió amb el cor d'aquest capítol, l'examen de l'ideal del subjecte autònom, no és pas una remota hipòtesi. Ella mateixa ho assenyala quan parla del context ideològic de la cura, preguntant-se com pot ser que, si bé les activitats de cura, de manteniment, de repòs, consumeixen una part enorme del nostre dia a dia, s'hagin ignorat sistemàticament<sup>118</sup>. La resposta es troba en un tipus de mentalitat i una distribució del poder i el privilegi que coneixem bé:

The connection between fragmented views of care and the distribution of power is better explained though a complex series of ideas about individualism, autonomy and the «self-made» man. These «self-made» figures would not only find it difficult to admit the degree to which care has made their lives possible, but such admission would undermine the legitimacy of the inequitable distribution of power, resources, and privilege of which they are the beneficiaries<sup>119</sup>

Bona part de l'empresa de *Moral Boundaries* consisteix a assenyalar les diferents maneres com s'ha restringit el potencial de la cura, com se li ha negat l'estatus de principi polític rector<sup>120</sup>. Pel cap baix, observa que es tendeix a entendre la cura únicament com una feina acotada a un gènere, raça i classe inferior; se la relaciona amb la satisfacció de les necessitats dels privilegiats; se la concep com una debilitat; i se la limita a una activitat privada. Sent conscients que ometem gran part d'aquesta anàlisi, ens refugiem tot i així en algunes de les seves conclusions, que serveixen per acabar amb algunes pistes de com pensar i viure altrament.

L'alternativa que vol presentar Tronto es guia per l'esperança de «provide a glimpse into a different world, one where the daily caring of people for each other is a valued premise of human existence»<sup>121</sup>. Aquesta altra visió de la vida, afegeix, s'ha de centrar en la cura i interdependència humanes<sup>122</sup>, que són, de fet, inseparables: és perquè som éssers interdependents, i no pas deslligats, que ens cal cura i que retrobem el que som a través de la cura, d'una mateixa i dels altres. Quan ens interessem a entendre els biaixos que eclipsen aquesta activitat irrenunciable de l'ésser humà, ens cal tenir en compte la perspectiva interseccional que evidencia que la cura està limitada i vehiculada pel gènere, la raça i la

---

<sup>118</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 111.

<sup>119</sup> *Ídem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, capítol IV: «Marginalizing Care», 111 - 122.

<sup>121</sup> *Ibidem*, x. I afegeix: «My answer to this question [what moral life should be?] is simple: our account of moral life should provide us with a way to respect and deal justly with others. In order to do so, we must honor what most people spend their lives doing: caring for themselves, for others and for the world».

<sup>122</sup> *Ídem*.

classe, així com per l'assumpció errònia de situar l'excel·lència humana en ser «autonomous, distant, moral actors who use abstract rationality as their guide»<sup>123</sup>, un sistema de valors que segueix negant i relegant el paper central de la vulnerabilitat i la manera que tenim de respondre-hi a través de la cura.

## 1.5. El jo nacional i la guerra latent

La mirada àmplia que ens obre Joan Tronto amb *Moral Boundaries* ens fa no només revisar el fonament teòric del liberalisme i els rols de gènere, sinó també la jerarquia de classes i racials. En aquest apartat observarem per sobre la traducció política d'aquesta subjectivitat autònoma i independent a nivell nacional, perquè les identitats dels Estats escenifiquen de manera especialment il·lustrativa el caràcter i, sobretot, els perills de l'imaginari que hem anat resseguint fins ara.

El lligam entre liberalisme, patriarcat, nacionalisme, i l'imaginari que equipara l'excel·lència humana a la falta de lligams, no és una idea original d'aquest treball. La mateixa Carol Gilligan, tot i que no se la reconegui especialment per la seva consciència interseccional, lliga l'ètica dels drets - relacionada amb el subjecte masculí - amb el model social imperant:

Within the context of U.S. society, the values of separation, independence, and autonomy are so historically grounded [...] that they are often taken as facts: that people are by nature separate, independent from one another, and self-governing. To call these «facts» into question is seemingly to question the value of freedom. And yet this is not at all the case. [it has to do] with seeing and speaking about relationships.<sup>124</sup>

Deixarem momentàniament de banda l'aparent contraposició entre llibertat i lligams a què apunta la cita, que recull una de les intuïcions rectoras del liberalisme. Si seguim la pista de Gilligan respecte als valors de la independència i la societat, trobem en Judith Butler un tractament molt més explícit sobre el subjecte nacional i l'obstacle que suposa per prendre consciència de la nostra condició interrelacionada i, sobretot, de prendre'n cura deixant de perpetuar la violència entre poblacions humanes. Tot i que ens submergirem en el pensament butlerià en el tercer capítol d'aquesta investigació, ens permetem mencionar algunes de les línies de reflexió de *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009), ja que és de justícia incloure la construcció dels subjectes nacionals en el preàmbul crític que justifica la pertinència d'aquest estudi. El llibre a què ens referim analitza la lògica que justifica els

---

<sup>123</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 179.

<sup>124</sup> Gilligan, *In a Different Voice*, xiv – xv.

conflictes bèl·lics per posar sobre la taula la fragilitat del vincle social. Alhora, es dedica a repensar una noció del «nosaltres» molt estreta, una identitat construïda sobre una forta oposició entre els bons i els dolents, els amics i els enemics, la nació i l'altre o, en paraules de Butler, les vides que mereixen ser plorades quan es perden - i, per tant, que són també mereixedores de vida, de protecció i d'estima - i altres que queden fora de la nostra capacitat de dol<sup>125</sup>.

Malgrat el seu llenguatge abstracte i terminologia que, sovint, requereix d'una lectura reiterada per poder entreveure'n el missatge<sup>126</sup>, el recorregut del pensament butlerià té una base molt arrelada en l'experiència: s'inicia abordant una problemàtica política ben concreta i, referint-s'hi, desenvolupa la seva anàlisi, sense separar-se'n mai gaire. És el cas d'aquest llibre, que vol pensar el discurs legitimador del combat contra l'Islam que Estats Units va començar a perpetrar a través de les guerres d'Irak i d'Afganistan després dels atemptats de l'onze de setembre de 2001.

Més enllà del dolor i l'horror, Butler llegeix en els atemptats de l'onze de setembre la revelació d'una veritat que fins aleshores no s'havia fet mai tan palpable per als Estats Units: el fet que cap nació, ni la més forta potència mundial, és invulnerable, sinó que totes compartim una condició precària bàsica. En el moment que es revela que tota frontera és permeable i la pròpia identitat se sent amenaçada, hi ha dues reaccions possibles: la primera, moguda per la por, és l'autodefensa, la reivindicació territorial que implica un enfortiment de les pròpies fronteres<sup>127</sup>. Aquesta és la via que van prendre els Estats Units i la que és més esperable d'un jo nacional que, per definició, s'entén com a sobirà; una versió del subjecte que, observa Butler, s'ha reforçat en les seves guerres recents. El discurs que perpetua és el de ser impermeable i, paradoxalment, a la vegada haver d'estar en constant alerta defensiva. Ometent aquesta evident contradicció, el subjecte nacional s'entrega a un cicle de violència en què els arguments cedeixen tot l'espai a un discurs emocional de por i d'agressió, segons el qual la pròpia acció destructiva és justificable mentre que la pròpia vulnerabilitat a la destrucció és intolerable<sup>128</sup>. Des d'aquest marc conceptual, sostingut pels mitjans de

---

<sup>125</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 11.

<sup>126</sup> És curiós constar que Butler és conscient de la dificultat que, a voltes, ofereix la seva escriptura, i com hi dona una certa justificació. Veieu Butler, *El género en disputa*, 22: «Considero que el estilo es un terreno fangoso, y desde luego no es algo que se elija o se controle unilateralmente. [...] Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es imbuirse del lenguaje normalizado, y el precio que hay que pagar por no conformarse a él es la pérdida misma de inteligibilidad [...] no hay nada radical acerca del sentido común. Considerar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para exponer puntos de vista radicales sería un error [...] Los lectores tienen que hacer un esfuerzo».

<sup>127</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 70 - 71.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 76.



comunicació, l'opinió pública, els representants polítics i, com no, un imaginari cultural determinat, no ens pot sorprendre l'expressió del nacionalisme estatunidenc:

recordemos que se trata de un país que extiende su jurisdicción más allá de sus fronteras, que pone entre paréntesis sus obligaciones constitucionales dentro de esas fronteras y se considera exento de muchos acuerdos internacionales. Asimismo, vela celosamente por su derecho a la autoprotección soberana mientras hace incursiones autojustificadas al interior de otras soberanías o, en el caso de Palestina, negándose a reconocer cualquier principio de posible soberanía.<sup>129</sup>

Observem com aquest subjecte sobirà demostra la seva autodeterminació subordinant altres subjectes i, així, es convenç de la seva pròpia immunitat. D'aquesta manera, pretén resituar la condició precària compartida desplaçant-la fora del propi territori i exercint-la en l'espai d'algú altre, intentant convertir la vulnerabilitat en un tret cultural, específic, aliè. En conseqüència, s'entra en la lògica bèl·lica en què l'opressor nega la seva pròpia danyabilitat i l'oprimit s'identifica amb el dany, s'autoconcep com a víctima i legitima les seves posteriors accions violentes<sup>130</sup>.

Hem dit, tot i així, que hi ha dues possibles reaccions en el moment en què s'evidencia la pròpia vulnerabilitat. Una és l'autodefensa, però també podem adonar-nos que no hi ha manera de no ser tocades, afectades, suportades o malmeses pels altres que creiem que queden fora del nosaltres, fora de les nostres fronteres; que no hi ha manera, en definitiva, que els altres no ens concerneixin. Quan aquesta veritat es fa palesa, no només podem tancar-nos: també s'inicia la possibilitat d'establir certa relació<sup>131</sup>.

Butler es pregunta què està en joc en aquesta disjuntiva entre dues reaccions davant el dolor rebut, i conclou que ens hi juguem la pròpia existència, tant els opressors com els oprimits, ja que:

si mi capacidad de supervivencia depende de una relación con los demás, con un «tú» y un «vosotros» sin los cuales yo no puedo existir, entonces mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien soy.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 76.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 244 - 245.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 72.

És des d'aquesta visió que Butler presenta una «ontologia social» per la qual la vida humana és impensable en termes individualistes, i únicament es pot entendre des de la interrelació amb altres vides humanes, no humanes i amb l'entorn inert:

No existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas, lo que implica unas relaciones sociales reproducibles y sostenedoras, así como unas relaciones con el entorno y con las formas de vida no humanas consideradas de manera general.<sup>133</sup>

Malgrat tot, en la major part de casos no ens adonem que arrisquem precisament el que més busquem preservar perquè els nostres marcs cognitius no ens permeten entendre'ns com a éssers interconnectats, sinó més aviat parcel·lats, individualitzats, sobirans; un imaginari que poc té a veure amb l'observació empírica de la vida de qualsevol ésser sintent o col·lectiu humà.

Havent fet una revisió, per superficial que sigui, del profund impacte de l'ideal d'autosuficiència tant a nivell individual com polític i cultural, podem entendre el repte que, per contra, suposa assumir que no tenim les regnes de la nostra vida, que vivim, com diu Marina Garcés llegint Butler, «els uns en mans dels altres»<sup>134</sup>. Tanmateix, hi ha discursos que poden ajudar a estovar aquesta falsa esperança d'independència. De fet, per a Butler la tasca de la política democràtica consisteix a «minimizar la condición de la precariedad de una manera igualitaria»<sup>135</sup>, assumint d'entrada que totes hi estem exposades i que qualsevol distribució diferencial de la vulnerabilitat està injustificada i gira l'esquena a la veritat de les nostres vides interconnectades; posant la supervivència de totes en perill. D'altra banda, hi ha discursos que poden reforçar un imaginari mentider, i la guerra, quan es legitima en els nostres dies, no pot fer més que això últim, ja que «es precisamente un esfuerzo por minimizar la precariedad para unos y maximizarla para otros»<sup>136</sup>. Les fronteres nacionals, que són un prerrequisit de la guerra, també pressuposen aquest imaginari de sobirania de manera latent: fronteres veritablement impermeables que s'han de defensar, que protegeixen una unitat que pot valdre's per si sola i, encara més, que *ha* de valdre's per si sola.

Ens esforçarem a no reproduir el que hauria de tenir en compte l'alternativa segons Butler en aquest apartat crític. Així i tot, és inapel·lable que tots els pensadors mencionats coincideixen que, abans de cap proposta, cal ser conscient de la falta, la contradicció o, com

---

<sup>133</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 38.

<sup>134</sup> Garcés, «Interdependència i acció política».

<sup>135</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 84.

<sup>136</sup> *Ibídem*, 84.

dirà Butler, la «fisura no razonada en el corazón del tema del nacionalismo»<sup>137</sup>, com a condició per obrir camí a la «pretensión de la no-violencia», que tracta en l'últim capítol de *Frames of War* i en obres posteriors<sup>138</sup>. En aquest llibre, l'autora fa:

un llamamiento a superar este cisma y a movernos hacia el reconocimiento de una condición generalizada de precariedad. No puede ser que el otro sea destructible mientras yo no lo soy; ni viceversa. [...] Es un cisma en el que el sujeto afirma su propia destructividad con superioridad moral al tiempo que busca inmunizarse contra el pensamiento de su propia precariedad.<sup>139</sup>

Aprofundint en aquest cisma veiem que, malgrat el discurs del subjecte nacional sobirà pivoti en un ideal d'independència respecte a la resta de nacions, és indiscutible que aquesta subjectivitat no es construeix monològicament, sinó en contracte amb algú altre, amb allò no està inclòs en les fronteres de l'Estat-nació. Un dels contextos en què aquesta separació entre el jo i el no-jo, entre l'amic i l'enemic<sup>140</sup>, s'expressa de manera més clara és en conflictes bèl·lics com els que analitza Butler, en què sovint l'agressió es justifica a través de l'oposició entre civilització i barbàrie:

Después de todo, Estados Unidos está llevando la civilización a un «otro islámico», ostensiblemente «atrasado» o premoderno [...], lógica cruel y espectacular de la cultura imperial estadounidense, tal y como se aplica en el contexto de las guerras en curso. Las escenas de tortura se montan en nombre de la civilización contra la barbarie<sup>141</sup>

Ja tenim, doncs, el representant del jo nacional en els Estats Units i l'altre, l'Islam en general, que no es concep ni tan sols com un *alter ego*, sinó més aviat com l'objecte destinatari de la pròpia acció, venjança, pedagogia o missió evangelitzadora - o totes aquestes coses alhora.

En les darreres pàgines, han sobrevingut conceptes crucials de la reflexió butleriana, com són els marcs que sostenen determinats discursos i sensibilitat; o la contraposició entre el subjecte com a entitat sobirana i la vida com a fenomen interdependent i permeable, és a dir, també vulnerable. Convenim que el lloc que els pertoca encara es farà esperar en aquesta investigació. Amb tot, ens hem decidit a introduir-la en aquest punt perquè l'anàlisi de les guerres i el lligam que mantenen amb l'imaginari de l'autosuficiència ofereixen, al nostre

---

<sup>137</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 77.

<sup>138</sup> Especialment, tingueu en compte el seu últim llibre: Butler, *The force of nonviolence*.

<sup>139</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 77.

<sup>140</sup> L'expressió paradigmàtica d'aquesta manera d'entendre la política ens la proveeix Carl Schmitt en la seva definició essencial de la política a partir de la discriminació entre l'amic i l'enemic. Veieu Schmitt *El concepto de lo político*, 56 - 58.

<sup>141</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 186.

entendre, arguments definitius per esmerçar-nos a trobar altres maneres de viure les nostres identitats i relacions amb qualsevol altre.

Arribades a aquest punt, ens hem de preguntar: ¿què és el que ens ha fascinat de l'ideal d'autonomia? ¿De quin atractiu encanteri hem de despertar per desempallegar-nos de les conseqüències violentes d'aquest somni ingenu? Hem caigut en el parany d'una promesa malinterpretada, i ja és hora de posar-hi paraules i d'obrir els ulls a altres maneres de somiar la nostra llibertat.

## 1.6. A l'arrel, la promesa d'una falsa llibertat

Crusoe era home i blanc i benestant; per això no s'adonava que, per trepidants que fossin les seves aventures i increïbles els seus èxits, no hauria pogut aconseguir res, ni tan sols viure un parell de dies sobre la Terra, sense l'acollida, l'empara, el suport d'altres: la seva mare, les persones que sostenien la seva mare; l'entorn natural d'on s'extreien els recursos naturals per alimentar-lo, per escalfar-lo, per construir una llar; els i les mestres que li ensenyaren a parlar, a escriure, a desenvolupar-se en el món; les amistats i enemistats que el feren entendre's com a ésser social..., la llista seria interminable. Però Crusoe no només ignorava la seva condició interdependent, podent arribar a conclusions ben erràtiques sobre la seva autonomia, sinó que, a més, no s'adonava que tots els éssers que no compartien els seus privilegis estaven molt més exposats que no pas ell a la incertesa de la dependència, a la vulnerabilitat que fàcilment deriva en explotació, i a la manca d'atenció i de cura que els permetés, encara que fos en un grau modest i realista, un cert marge de llibertat per orientar la seva existència.

Si Crusoe fos un i només un, aquest estudi no tindria cap rellevància. La qüestió és que, malauradament, totes som una mica com Crusoe: oblidadisses de la pròpia vulnerabilitat, temoroses dels vincles i dels compromisos, desatentes a l'efecte que tenim en els altres i el seu patiment i, en definitiva, ignorants dels vincles inherents que ens lliguen a les altres vides i que reclamem memòria, atenció, coratge i comprensió perquè tant els altres com nosaltres puguem tenir existències dignes de ser viscudes. Mentre seguim equiparant la llibertat, com a aspiració de plenitud humana, a la independència i l'autosuficiència, no serem capaces de posar remei a les cegueres de l'individualisme. Per una banda, aquest ideal seguirà picant de cap contra la paret de la realitat, fent el ridícul enmig de la seva inadequació descriptiva. Per altra banda, l'aspiració a la independència serà una font inesgotable de frustracions que, tot i així, ens mantindrà distretes d'altres ideals compatibles amb els vincles socials que sí que es podrien encarnar i que ens farien aprofundir en capacitats que, a diferència de valdre'ns

totalment per nosaltres mateixes, tenen a veure amb el que som capaces d'oferir-nos i d'oferir a altres.

En aquesta recerca d'horitzons alternatius, són especialment oportuns els estudis al voltant de l'ètica de la cura, des dels quals podríem trobar una mirada de formes d'abordar la crítica a l'individualisme. En aquest cas, la via que hem pres ha prioritzat mostrar la coincidència de diagnòstic en el panorama filosòfic contemporani des de la diversitat de veus i d'influències, per tal d'evidenciar que la qüestió que ens ocupa no respon a l'obsessió específica d'un racó de la torre de marfil de la filosofia, sinó que recull el ressò d'inquietuds d'una sensibilitat compartida. A més, volíem qüestionar l'ideal individualista traient a la llum les seves conseqüències d'opressió, invisibilització, dificultat de cooperació i bel·ligerància entre individus i entre col·lectius i nacions.

Un altre angle molt interessant que no hem recollit és el que adopta *The Care Manifesto: the Politics of Interdependence* (2020) en la part crítica que justifica la seva proposta<sup>142</sup>. En aquest exercici preliminar, les autores<sup>143</sup> que signen col·lectivament el manifest repassen la descara, la incapacitat de cuidar-nos, que amara tots els àmbits de les nostres vides: la política, les relacions familiars, les comunitats, els Estats, les economies i el món sencer, en aquest ordre. Al seu diagnòstic devastador se suma una aguda atenció a les formes en què, enmig de condicions tan adverses, seguim generant vies per sobreviure i per viure bé a través de la cooperació, l'acollida, la cura, l'acció concertada... Allà on es miri, enmig del desastre, es donen exemples i inspiració en cadascun d'aquests nivells. Malgrat l'entramat complexíssim que ho dificulta, aquests casos permeten entreveure el poder de la cura, de la solidaritat, si se li donessin bones condicions per florir.

La primera de les condicions fèrtils de la nostra capacitat de sostenir-nos les unes a les altres passa per descartar els pressupòsits individualistes, antropocèntrics i liberals que carrega la persona com a subjecte de drets<sup>144</sup> i que ha mostrat, de totes les maneres possibles, el seu esgotament com a discurs emancipador. Cal resistir-se a vincles injustos de dependència i explotació, però és imperatiu que pensem un tipus de llibertat que vagi més enllà de la sobirania atomitzant, de l'individu i de l'Estat, i que ens permeti viure i florir sense donar l'esquena a la nostra interconnexió<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> The Care Collective, *The Care Manifesto*, «Introduction: Carlessness Reigns», 1 - 21.

<sup>143</sup> The Care Collective aplega Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenberg, and Lynne Segal.

<sup>144</sup> Butler, *Vida precaria*, 38.

<sup>145</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 58.

Concloem amb valuoses aliades el diagnòstic crític de l'ideal de la persona com a mònada i font de legitimitat d'una política i ètica que ens puguin fer servei. Si hem començat presentant la fantasia del subjecte autònom, el que ens ocuparà a partir d'ara serà entreveure quina podria ser la seva alternativa, quina «counter-fantasy», de nou citant Butler, pot estar a l'alçada dels reptes dels nostres temps. Però, en lloc de presentar una proposta completa, començarem buscant algunes pistes que ens permetin situar la nostra reflexió, donant forma a un terreny propici per a l'esforç filosòfic de seguir pensant el problema de viure juntes.

## 1.7. Esbossar una alternativa

Hi ha alguns elements imprescindibles per reformular el terreny de la reflexió ètica i política. Un d'ells consisteix a deixar de confrontar-nos amb les pròpies condicions i començar a mirar-les amb atenció per entendre quina informació ens donen del nostre punt de partida i, de retruc, per permetre que orientin la nostra imaginació i intel·ligència cap a allò a què podem aspirar.

Nombroses veus de la filosofia contemporània coincideixen que la primera realitat que hem d'afrontar per respondre'ns a la pregunta “¿què som?” té a veure amb el cos. Som, en primer lloc, un cos. I aquest primer lloc no indica cap tipus de superioritat respecte a una dimensió oposada al cos, com podria ser la d'una ànima o una ment desencarnades, sinó a una reivindicació que vol treure a la llum el que la filosofia ha passat sovint per alt o que directament ha menystingut: la nostra òbvia condició corporal. Com a mostra, citem un parell d'autors prou diferents.

Alasdair MacIntyre, que recupera l'ètica de la virtut d'herència aristotèlica, comença la seva obra *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (1999) assenyalant la nostra condició vulnerable, exposada a la malaltia, l'agressió, l'aflicció o la malnutrició entre altres, i insistint en el fet que la nostra supervivència, així com tota forma de plenitud i benestar, depenen en gran part del que altres persones han fet per a nosaltres. Més enllà de l'evidència assumida d'aquesta condició vulnerable i el paper primordial dels vincles en la infància i la vellesa, MacIntyre creu que és indispensable que expandim aquesta consciència a totes les etapes de la nostra vida<sup>146</sup>. I pren aquest tipus de sensibilitat com a criteri per discernir qualsevol proposta filosòfica que ens pugui ser útil pel fet d'estar arrelada en el que som; és a dir, que tingui, en paraules seves, un valor pràctic. En la línia del que hem assenyalat al llarg del capítol, coincideix a destapar el prejudici cultural d'assimilar el cos amb l'animalitat, amb allò no humà, enfortint la corresponent dicotomia entre cos i raó, animalitat i

---

<sup>146</sup> MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 1.

humanitat, feminitat i masculinitat, barbàrie i civilització, i demés contraposicions que enceguen la comprensió del nostre punt de partida existencial com a éssers alhora racionals i sensibles, mentals i corporals, autònoms i afectables. Sense desaprendre aquests prejudicis, el filòsof escocès afirma que «we become in consequence forgetful of our bodies», girant l'esquena al fet que «we do not merely have, but are our bodies»<sup>147</sup>.

Mogut per l'interès de reconèixer, descriure i promoure comunitats humanes que siguin sensibles a la realitat dels nostres vincles i se'n responsabilitzin per tal de permetre diferents formes de realització col·lectiva i individual, MacIntyre descriu amb aquestes belles línies la maduresa que animaria aquesta mena de grup humà:

What matters is not only that in this kind of community children and the disabled are objects of care and attention. It matters also and correspondingly that those who are no longer children recognize in children what they once were, that those who are not yet disabled by age recognize in the old what they are moving towards becoming, and that those who are not ill or injured recognize in the ill and injured what they often have been and will be and always may be. It matters also that these recognitions are not a source of fear. For such recognitions are a condition of adequate awareness of both the common needs and the common goods that are served by networks of giving and receiving and by the virtues. both of independence and of acknowledged dependence.<sup>148</sup>

Des d'una perspectiva prou diferent, però que comparteix amb l'autor anterior el fet de respondre a uns mateixos reptes filosòfics, ètics i polítics, Adriana Cavarero, pensadora feminista, comparteix la reivindicació de la nostra condició corporal. Però, en lloc de prendre-la com a premissa explícita que limiti i orienti la reflexió sobre altres temes, manté el cos - o, millor dit, la vulnerabilitat que l'acompanya - en un lloc central per tal de pensar quines implicacions ètiques se'n deriven<sup>149</sup>. I en parla des d'una distinció molt il·luminadora que recuperarem més endavant: la distinció entre la vulnerabilitat com a condició ontològica<sup>150</sup> i la resposta deliberada a la mateixa com a «inclinació», com a gest d'atenció, de cura, de responsabilitat, que es converteix en un gest polític. En les seves paraules:

La flexibilidad, así planteada, hace las veces de condición ontológica de la inclinación, pero es preciso decidirse en favor de dicha condición, adoptarla. En virtud de ese requerimiento de

---

<sup>147</sup> MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 5 – 6.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>149</sup> Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, 119.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 12: «vulnerabilidad, exposición y cuerpo aluden a las condiciones ontológicas universales del sujeto contemporáneo en tanto que condiciones de posibilidad de su singularización».

decisión, la flexibilidad otorga a la inclinación un carácter político. Nos inclinamos por disposición, aunque, sobre todo, por resolución.<sup>151</sup>

Saltant a les conclusions de la seva reflexió, Cavavero proposa que ens pensem des d'un altre imaginari - com diria ella, una altra geometria -; que deixem per fi de banda l'autoconcepció del subjecte modern marcada per l'autonomia<sup>152</sup>, l'autopreservació i la verticalitat, per obrir-nos a, en primer lloc, reconèixer-nos afectades i per tant mogudes, inclinades, cap a la necessitat de l'altre; i, en segon lloc, a escollir respondre-hi o doblegar-nos-hi deliberadament<sup>153</sup>.

El cos és un del mínims donats que defineixen la nostra situació, una de les nostres condicions, però no és l'única. En realitat, l'exposició del cos és la mostra més visible d'una permeabilitat general respecte a tot el que som, a tota la nostra identitat. Ja no és cap secret en els nostres temps que no ens podem autoconcebre<sup>154</sup> sense algú altre, sense llenguatge, sense persones que ens criden pels nostres noms, sense un llegat històric, sense l'entorn natural en què hem nascut. Tots aquests elements i altres que superen amb escreix tot el que poguéssim llistar defineixen el que som; confirmen, com diu Taylor - i també Sandel<sup>155</sup> i MacIntyre<sup>156</sup> entre altres - el caràcter dialògic de la vida i identitat humanes<sup>157</sup>. D'aquesta manera, l'autor canadenc conclou que la identitat és, de fet, el resultat d'un esforç compartit<sup>158</sup>; que és una narrativa<sup>159</sup> que fa sentit únicament en diàleg amb altres identitats, individuals i col·lectives, de nou incomprendibles, insignificants, si no s'atén a les converses, més o menys exitoses, dins de les quals es despleguen. Aquesta permeabilitat és pròpia d'identitats menys sòlides del que pressuposa, per exemple, la concepció voluntarista del subjecte que presentàvem a través de la feina de Michael Sandel; identitats capaces d'exercir una agència cognoscitiva, aquella que reconeix els mínims donats de la seva situació per orientar-se i que, a més, és capaç de revisar-los i refer-se en resposta a allò que l'afecta. En altres paraules,

---

<sup>151</sup> Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, 14.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 116: «Cavarero explicó que para poder abrir el imaginario a figuras que tiendan más hacia la ética, es fundamental denunciar y negar la existencia de un sujeto autónomo, ontológica y socialmente. Si se parte desde el concepto de autonomía, el resultado será invariablemente la guerra. La autonomía es la autopreservación, implica que el sujeto no necesita al otro».

<sup>153</sup> Cavarero a *Ibidem*, 36.

<sup>154</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 33: «we become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining an identity, through the acquisition of rich human languages of expression [...] No one acquires the languages needed for self-definition on their own».

<sup>155</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, «Character, Self-Knowledge, and Friendship», 178 - 183.

<sup>156</sup> MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 99 - 118.

<sup>157</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 33.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 34: «It [identity] is "who" we are, "where we're coming from". As such it is the background against which our tastes and desires and opinions and aspirations make sense».



ens referim a subjectes que són educables, cultivables<sup>160</sup> i que, per tant, poden esdevenir responsables dels vincles de què vagin prenent consciència i apreciació.

Seguint encara Taylor, veurem que no només la nostra identitat, sinó també l'exercici de la nostra llibertat i les nostres decisions, prenen sentit en un escenari que no és pas individual sinó col·lectiu; el que ell anomena «horizons of significance»<sup>161</sup>. Malgrat les comunitats i els individus no tinguin identitats essencials fixades, la seva existència no apareix al bell mig de la indeterminació, sinó en uns contextos donats i unes exigències corresponents que fan que les seves accions siguin, més que inicis absoluts, respostes a una situació que els depassa. Aquests contextos són els horitzons de significació - com el passat, la tradició, l'altre i les seves necessitats... -, realitats que tenen el seu propi sentit més enllà del que esculli l'individu i davant de les quals es posiciona. Aquests horitzons equivalen al «minimum degree of givenness»<sup>162</sup> sense el qual l'autodeterminació seria intel·ligible, sense sentit. Reflexionant sobre l'ideal il·lustrat i sobretot romàntic de *Bildung* i d'autenticitat - que és una de les formes de subjectivitat més pròpies de l'individualisme -, Taylor assenyala amb seny que la pertinença d'aquests horitzons de significació és ineluctable, fins i tot per a l'individu més genial que vol fer de la seva vida una obra d'art. Llegim-lo:

I can define my identity only against the background of things that matter. But to bracket out history, nature, society, the demands of solidarity, everything but what I find in myself, would be to eliminate all candidates for what matters. [...] Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands.<sup>163</sup>

És així com l'individu, sentint-se hereu d'un passat, partícip d'una situació present i arquitecte de futur, pot distingir aquelles accions amb més sentit, més a l'alçada de les circumstàncies en què es troba involucrat, allò que veu que hi pot aportar. Ni pur relativisme ni pur determinisme, sinó un paisatge donat sobre el qual cadascú hi deixa el seu traç personal, que pren forma en participar d'un teixit més gran en lloc de ser una mera, insignificant, abstreta línia.

---

<sup>160</sup> Deixem apuntats les referències d'alguns autors que parlen d'aquest desenvolupament educatiu del subjecte, com ara MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, capítol IX; Esquirol, *La resistència íntima* (a través del concepte de cura de si) i *Humà, més humà* (a través de de la resposta a les quatre ferides infinites); Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 225 (en la revisió del subjecte liberal com aquell que és capaç de revisar els lligams que veu que de fet el constitueixen).

<sup>161</sup> També en Kymlicka trobem una idea molt propera en el concepte d'«horitzons d'autoritat» (*Contemporary Political Philosophy*, 222). En parla en el context de la «tesi social» que atribueix a Charles Taylor, que afirma que «the capacity to choose a conception of the good can only be exercised in a particular sort of community» (*Contemporary Political Philosophy*, 245).

<sup>162</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 39.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 40 – 41.

D'aquestes constatacions deriva el que ja denunciava Michael Sandel en la seva crítica a l'individualisme liberal, que és que la comunitat té un paper constitutiu en les nostres identitats particulars. La comunitat no és ni merament instrumental - al servei d'uns desitjos i objectius personals fixats prèviament a la influència dels altres, de la cultura i demés - ni tampoc sentimental - només parts d'aquests desitjos individuals ens farien sentir-nos emocionalment inclinats a contribuir al bé col·lectiu. No ho podríem dir més clar que Sandel en una de les definicions que ofereix d'aquest tipus de comunitat: «what makes such a community is not merely a spirit of benevolence, [...] but a common vocabulary of discourse and background of implicit practices and understandings within which the opacity of the participants is reduced if never finally dissolved»<sup>164</sup>.

Aquesta interdependència entre l'individu i el col·lectiu, entre el jo i l'altre, que fa que no es puguin entendre, definir ni existir per separat més que en abstraccions és una qüestió fàctica. ¿Per què, doncs, tanta força en reivindicar aquest lligam? Perquè el que totes aquestes autores observen és que hi ha una diferència abismal entre viure d'esquenes a aquesta realitat - sense poder-nos-en desempallegar mai del tot - i reconèixer-la i orientar-nos a tots els nivells cuidant la força i la qualitat dels vincles.

No donar l'esquena a la nostra condició social pot ser clau a l'hora de respondre la següent qüestió que ens preguntàvem en aquest exercici d'estela kantina després d'haver respost què som, que és a què podem aspirar. I una aspiració que ens acompanya sempre és la de llibertat. Sumant-hi l'element anterior, podem comprendre més profundament què és una llibertat realista, humana: aquella que deixa de barallar-se amb la nostra condició corporal, cultural, històrica i lingüística. En paraules de Taylor, podem aspirar a una «situated freedom»<sup>165</sup>. A través d'aquesta idea, es desfà un malentès comú sobre la llibertat: en lloc d'entendre-la com a quelcom que té valor per si mateix i que, per tant, ens fa més lliures com més podem canviar les nostres eleccions - o, en altres termes, deslligar-nos dels nostres compromisos -, és força més útil entendre la llibertat com a mitjà, com allò que ens permet revisar i perseguir els nostres projectes i cuidar els compromisos i relacions que trobem valuosos i que reconeixem que formen part de nosaltres. El valor, per tant, no rau en «posseir» tanta indeterminació com ens sigui possible, sinó en els nostres objectius i projectes. Aquesta llibertat lligada a alguna altra cosa, arrelada, s'entén millor per contrast amb el que seria una llibertat abstracta:

---

<sup>164</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 172.

<sup>165</sup> Taylor, citat a Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 222.

Of course, in making that judgement, we must take something as a «given» - we ask what is good for us now, given our place in school, work, or family. Someone who is nothing but a free rational being would have no reason to choose one way of life over another.<sup>166</sup>

Arribem al final d'aquest repàs d'algunes de les pistes propositives que hem recollit de l'àmplia varietat d'autors que ens han servit de suport en la crítica a l'imaginari del subjecte autònom. Alhora que desmunten la fal·làcia de la independència, aquests pensadors inevitablement assenyalen uns mínims donats de la nostra situació, posant-nos al davant la nostra condició corporal així com l'existència d'horitzons de significació col·lectius, culturals, històrics, lingüístics, que permeten tant la construcció de les nostres identitats com l'exercici de la capacitat d'escollir i d'actuar. Aquests marcs aterren l'aspiració a la llibertat que ens mou tan íntimament, aclarint que la llibertat humana és sempre situada; que, com veurem a continuació, com més s'hi reflexiona més indistingible es fa d'una certa responsabilitat: la capacitat de respondre, de manera personal, a allò que ens afecta i depassa. I el que ens depassa, el que ens afecta, el que ens interpel·la és, sobretot, el patiment de l'altre.

Aquesta interpel·lació és el que dona nom al títol de la investigació, el sotrac que ens obliga, parafrasejant Tronto<sup>167</sup>, a expandir les nostres fronteres morals i la nostra empatia més enllà del propi grup o identitat. Aquest és el potencial polític i ètic de la vulnerabilitat i la veritat sobre el que som que carrega. Citant encara la politòloga feminista:

Vulnerability has serious moral consequences. Vulnerability belies the myth that we are always autonomous, and potentially equal, citizens. To assume equality among humans leaves out and ignores important dimensions of human existence. [...] A political order that presumes only independence and autonomy as the nature of human life thereby misses a great deal of human experience.<sup>168</sup>

El treball amb la pròpia sensibilitat i la capacitat de reconèixer la vulnerabilitat de l'altre serviran de base a una ètica que pretén deixar enrere el paradigma de l'autonomia i la independència. Concloem així aquest apartat crític amb, esperem, prou arguments per obrir-nos a una alternativa.

---

<sup>166</sup> Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 224.

<sup>167</sup> Tronto, *Moral Boundaries*, 59.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 135.

# Capítol II: Emmanuel Levinas.

## La sortida del jo, la cura de l'altre

### 2.1. El problema: ningú respon<sup>1</sup>

La problemàtica general sobre l'individu sobirà i la relació controvertida que estableix amb els vincles, la vulnerabilitat, i la moral de l'autonomia ja s'han exposat en la primera part. Llegir Levinas, però, renova el repte: la seva escriptura singular, entre l'abstracció de termes propis i una concreció insultant, demanen reformular el problema. Cal que aterrem en el seu diagnòstic, que entenguem allò a què busca respondre en el seu llenguatge.

¿On s'escenifica el fracàs de la moral occidental predominant i il·lustrada encara més dolorosament que en l'apatia dels nostres temps? La resposta és unànime: en l'època de guerres a l'Europa de la primera meitat del s. XX. I, encara més, en la segona guerra mundial i en l'Holocaust. És ben sabuda la pregunta lapidària de Theodor Adorno que circulà en els anys de postguerra: «¿es pot fer poesia després d'Auschwitz?». La mateixa perplexitat i trencament animà altres preguntes, qüestionant també si hi havia lloc per a la filosofia després d'aquest desastre moral, perpetrat en un dels bressols del pensament occidental. I l'obra de Levinas, al nostre entendre, confirma aquesta impossibilitat alhora que s'hi resisteix: no es pot fer filosofia com se n'ha fet sempre, però tampoc es pot abandonar el pensament i la paraula.

Sense aturar-nos gaire en la seva biografia, és suficient tenir en ment que, com a jueu lituà, va passar la major part de la guerra en un camp de concentració alemany i que hi va perdre tota la seva família excepte dues persones, la dona i la filla. L'experiència de la catàstrofe que va testimoniar Europa en aquells anys trasllueix en la seva preocupació per l'absurd, per la insensibilitat davant del patiment aliè i per la transformació de les persones en peces d'un engranatge mortífer, tant entre les víctimes com entre els botxins. I aquesta possibilitat perversa no la redueix a la guerra, en què arriba al seu punt àlgid, sinó a quelcom que amenaça la condició humana en tot moment. Aquest escenari impersonal, en què no hi ha espai per a la solidaritat entre els febles, en què no hi ha ningú que respongui davant

---

<sup>1</sup> Títol inspirat en la mateixa expressió que apareix a *La resistència íntima*, d'Esquirol, per descriure col·loquialment un dels mals del nostre temps, l'absència de sentit de responsabilitat personal. És una altra manera de referir-nos a l'*il y a* que més endavant presentarem en termes molt semblants, com a absència de discurs i de resposta; és a dir, d'interlocutor, d'algú altre.

l'abandó d'algú altre, troba expressió en el concepte levinassià de l'*il y a* («hi ha»), i assetja de nou en la noció de *totalitat*, que, com veurem, té certa relació amb el totalitarisme polític. Aquestes qüestions esperonen la preocupació per trobar una sortida d'aquest escenari homogeni, èticament irrellevant, en què ningú no respon i ningú no escolta la crida de l'altre. Però abans de parlar de cap sortida, mirem d'entendre millor el problema.

### **«Ne pas chercher à comprendre»<sup>2</sup>**

Malgrat hàgim dit que no ens aturarem en la biografia de Levinas, sinó que atendrem directament el seu pensament tal i com es reflecteix en els seus textos, no ens podem estar de recuperar la veu de Primo Levi per entrar en el context d'aquesta escriptura. A *Se questo è un uomo* (1947), Levi sintetitza en la imatge dels «enfonsats», els homes que arrossegaven les seves existències en els camps, «tot el mal del nostre temps». El que destaca d'aquestes vides és, a més d'una soledat ferotge, l'absència de pensament, la impossibilitat de comprendre la situació, la manca de tota referència:

Es dubta en anomenar-los vius: es dubta en anomenar mort la seva mort, davant de la qual no temen res perquè estan massa cansats per comprendre-la.

Ells omplen la meua memòria amb la seva presència sense rostre, i si pogués incloure en una imatge tot el mal del nostre temps, triaria aquesta imatge, que m'és familiar: un home escardalenc, amb el cap cot i les espatlles encorbades, en la cara i en els ulls del qual no es pugui llegir cap rastre de pensament.<sup>3</sup>

Aquesta imatge ressona en la descripció que François-David Sebbah ofereix de la debacle o l'esfondrament, conceptes que utilitza el professor francès en la seva fidel lectura de Levinas. Sebbah, després d'una vida d'estudi de l'autor lituà, atribueix dos epítets al pensament de Levinas: «l'ètica del supervivent» i «una filosofia de la debacle»<sup>4</sup>. Arran de la lectura dels *Carnets de captivité*, escrits entre el 1940 i el 1945, i les novel·les incompletes de Levinas, descriu aquesta experiència d'«absence de sens, absence de valeur, et même absence de tout "monde", dès la perception se dérobe le "monde" (en tant que totalité ouverte en ses horizons)»<sup>5</sup>. Com descriu Levi, es tracta d'una situació d'extrema solitud perquè ens manquen totes les referències que ens podrien orientar: no és ni tan sols el patiment d'una

---

<sup>2</sup> Inscripció gravada en el plat del pres Clausner al camp de concentració descrit a Levi, *Si això és un home*, 178.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>4</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, «Envois», paràgraf 13.

injustícia, indica Sebbah, perquè la idea de justícia s'ha esvaït per complet<sup>6</sup>. És el «mundo roto»<sup>7</sup> de què parla Levinas a *De l'existence à l'existant* (1947), obra que començà a ser escrita en el camp de concentració.

Si acompanyem l'anàlisi de Sebbah, la debacle de què parla Levinas revela dues experiències fundacionals. En primer lloc, el caràcter irrisori de la nostra existència. Malgrat sembla que comptem en l'ordre humà habitual, aquesta situació no és més que una comèdia o un teatre. Sembla que el «monde raisonnable» se sosté, però en realitat només una «fine surface» el separa de l'escenari anònim en què els éssers xoquen els uns amb els altres, que no està més que «neutralisé et domestiqué de manière intrinsèquement fragile» en una aparent harmonia, en què les substàncies «peuvent se ranger les unes à côté des autres». Tanmateix, hom no es recupera de l'esfondrament d'aquest escenari: qualsevol ordre queda per sempre imputat per l'amenaça constant de la guerra, l'«allergie et choc entre les substances individuelles»<sup>8</sup> en què cadascú no és més que un fantasma, una existència indeterminada que obeeix la llei impersonal de la supervivència a tot preu, el «tot està permès».

L'altra revelació d'aquesta experiència desesperant és «l'interdit de se dégager ou de s'évader», que Levinas llegeix en les imatges de les masses d'exiliats que carretejaven maletes i propietats pels camins que els allunyaven de la llar; carregant la seva existència sense nord a les espatlles o arrossegant-la darrere seu.

En tot cas, el que més s'emfatitza d'aquesta experiència és que «de l'intérieur même de l'existence et de sa mise en Monde, il n'y a pas d'accès au sens»<sup>9</sup>. Així mateix, aquest és el tret definitori de l'*il y a*, un concepte crucial del pensament levinassià que marca l'inici de la seva reflexió filosòfica pròpia en les obres *De l'existence à l'existant*, *Le temps et l'autre* (1947) i *Totalité et Infini*.

## **Il y a**

L'obra de Levinas es podria llegir en un diàleg - o una fervent discussió - amb Heidegger, que va ser un dels seus mestres més preuats i a qui li ha reconegut una aportació

---

<sup>6</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «La débâcle ou le réel sous réduction. La scène d'Alençon», paràgraf 24.

<sup>7</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 23.

<sup>8</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «La débâcle ou le réel sous réduction. La scène d'Alençon», paràgrafs 11 - 19.

<sup>9</sup> *Ibidem*, paràgraf 21.

filosòfica impagable fins als seus últims dies<sup>10</sup>; però també una de les pitjors advertències d'allò en què es pot convertir un pensament que no està animat pel desig de l'alteritat, per l'acollida de la feblesa. Tot i que aquesta no serà ni molt menys la via que emprendrem, l'*il y a* s'interpreta sovint com una alternativa a la comprensió heideggeriana de l'ésser com a «es gibt»<sup>11</sup>, allò que ens ve donat, que es dona gratuïtament<sup>12</sup>. Per contra, en la descripció levinassiana de l'ésser nu no hi trobem cap generositat, sinó més aviat una constatació freda que les coses són, que «hi són», que «hi ha» un camp d'existència. Però aquest escenari és totalment impersonal, inhumà, desamparat. Resseguim les expressions que ens facilita Levinas per acostar-nos a aquest concepte.

D'entrada, es tracta d'un paisatge marcat per la neutralitat i, encara més, per la indiferència. Indiferència que cal entendre primerament en un sentit literal: absència de diferència, homogeneïtat i, per tant, impossibilitat d'orientació. En aquesta línia, Levinas indica que en l'*il y a* es perd la distinció entre la interioritat i l'exterioritat<sup>13</sup>. De nou, trobem la descripció d'una extrema soledat. Igualment, s'utilitza la imatge de la nit per emfatitzar aquesta absència de referències, aquesta exclusió de la llum, de les formes reconeixibles; una situació en què «Noy hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye»<sup>14</sup>. Aquesta absència present és el que permet a Levinas descriure l'*il y a* com a «la vuelta a la nada de las cosas y personas»<sup>15</sup>, per matisar tot seguit que no es tracta d'un no-res pur: hi ha presència, el silenci «se sent», però no hi ha res concret i definit que s'escolti o es vegi.

Probablement, la manera més plàstica de referir-nos a l'*il y a* és recórrer a l'experiència de l'insomni<sup>16</sup>. En ella coincideix la indeterminació de la nit i la presència segrestada de l'insomne, que es despersonalitza: no ens sentim mestresses de la pròpia consciència, no podem escollir dormir, sinó que ens trobem entregades a una vetlla anònima - «la noche

---

<sup>10</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, «Heidegger», 35.

<sup>11</sup> Aquesta és l'expressió que es fa servir en alemany com a traducció del «hi ha» català, l'«hay» castellà o el «il y a» francès; però que vol dir «es dona». Heidegger explora les connotacions d'abundància i generositat d'aquesta expressió relacionant-les amb la seva comprensió de l'ésser, tot i que aquestes connotacions no hi són en les nostres llengües romàniques.

<sup>12</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 12.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 69. En aquest punt és pertinent recuperar la manera en què Levinas pensa la interioritat i la consciència en les seves obres primerenques, equiparant-les a la possibilitat que té el subjecte de replegar-se, de desconnectar momentàniament de l'exterior i descansar, de decidir dormir. Llegim a Levinas, *Le temps et l'autre*, 30: «pouvoir de sortir de la situation de la vigilance impersonnelle [...] La conscience est le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme la paradoxe même de la conscience».

<sup>14</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 70.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>16</sup> Especialment en el capítol sobre la hipòstasi, en l'apartat «El insomnio», a *Ibidem*, 81 – 83.

misma vela. Ello vela»<sup>17</sup>. La falta de control es relaciona amb la impossibilitat de sortir d'aquest marc nocturn, la «necesidad de asumir su carga para siempre»<sup>18</sup>, que no pot sinó recordar-nos la imatge de les masses embalumades per les carreteres de l'Europa en guerra.

Levinas insisteix, a més, que aquesta situació no es viu des de la mera neutralitat: tot i no sentir-se subjecte – perquè ser subjecte implica cert control sobre la pròpia existència, una referència corporal i local que es perden en la indeterminació de l'*il y a* –, l'atmosfera està saturada de por i d'inseguretat, encara que no hi hagi res concret a témer<sup>19</sup>. «El roce del hay es el horror»<sup>20</sup>, diu Levinas, i afegeix dècades més tard que a l'horror l'acompanya l'emboïment, ben proper a l'experiència de l'insomni. En definitiva, es tracta d'una situació absurda, d'un «des-astre»<sup>21</sup>: ens hem quedat sense nord: sense companyia, sense descans, sense paraules, sense rostres. Només una presència sufocant.

Més enllà d'aquesta presentació de l'*il y a* que ens inicia en la captivadora escriptura de Levinas, entre l'abstracció i la concreció d'imatges anorreadores, són especialment útils els aclariments del concepte que ens facilita l'autor. Per una banda, precisa a què es refereix quan parla de la solitud de l'existir, concedint que, literalment, no podem tenir una experiència absolutament independent o deslligada; però que, per contra, la relació amb la nostra existència és, això sí, intransferible:

Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives... je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre, Je suis tout seul. [...] On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. [...] ma relation avec l'exister, relation intérieure par excellence<sup>22</sup>

Levinas descarta la ingenuïtat d'entendre la situació humana com la d'un Robinson Crusoe o com la incomunicabilitat d'un contingut de consciència, per descriure-la com «l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister»<sup>23</sup>. D'altra banda, tenint en compte aquesta unitat indissociable, ens podem preguntar, aleshores, com és que Levinas descriu l'*il y a* com una situació d'existència i de presència sense existent, sense subjecte. La resposta que ens ofereix Levinas permet entendre el registre d'aquesta experiència com un exercici imaginatiu:

---

<sup>17</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 82.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 70.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 72.

<sup>21</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, capítol III: «El Hay», 47.

<sup>22</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 21.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 22.



«Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fail qu'*il y a*»<sup>24</sup>.

El resultat d'aquest exercici és l'absència de totes les coses viscuda com a presència<sup>25</sup>. Però no podem descansar que això es tracti d'una mera abstracció que no manté cap relació amb la nostra experiència; sinó que, com diu Erika Soto citant Catherine Chalié, *l'il y a* «en ningún sentido es "primero". [...] el hay no constituye un estado del mundo que haya quedado atrás, sino una de sus posibilidades permanentes y hasta una de sus tentaciones más dramáticas»<sup>26</sup>. Ara bé, la proximitat amb la nostra experiència tampoc es redueix a prendre literalment les imatges de Levinas, com si ens volgués parlar d'un estat a què només hi accedeix la persona insomne, ofegada enmig de la nit. Per això mateix, indica que hi ha nits en ple dia<sup>27</sup>.

També pot afavorir la comprensió contextualitzar aquesta reflexió sobre l'ésser com a presència impersonal en el panorama intel·lectual europeu de l'època, en què trobem altres formulacions coetànies paral·leles, pròpies d'un nihilisme desorientat, del desencantament del món i la pèrdua d'horitzons de sentit. Josep Maria Esquirol, per exemple, presenta el concepte levinassià de *l'il y a* de costat amb la reflexió de Heidegger de *Sein und Zeit* (1927), en què el pensador alemany descriu l'*angoixa* com a experiència fonamental, així com de la mà de la *nàusea* de la novel·la homònima de Sartre (*La Nausée*, 1938), que posa nom a la vivència de la pròpia contingència i absurd<sup>28</sup>. Levinas mateix, en l'entrevista amb Philippe Nemo, emmarca l'intent de sortir de l'aïllament de l'existir que anima *Le temps et l'autre* en el tema existencialista del moment: la soledat de l'existència<sup>29</sup>.

L'experiència històrica que fa de matriu d'aquestes reflexions descoratjades és, evidentment, la de la debacle, que és alhora la impossibilitat de donar sentit a un patiment tan atroç. El discurs sobre el sentit, que fins aleshores s'havia construït com a teodicea davant dels mals del món – encara que no sempre fos Déu el suport de la justificació – redundava en la defensa d'un sentit o d'un orde moral a un nivell cognitiu, quelcom present en el món, ja fos en el desplegament de la història o en la naturalesa de l'ésser humà. Aquesta via queda completament escapçada, i l'acta d'aquesta commoció ressona en la *nàusea* sartriana, en l'*angoixa* heideggeriana i, evidentment, en *l'il y a* levinassià. Amb tot, la filosofia de Levinas

---

<sup>24</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 25.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 25 - 26.

<sup>26</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 35.

<sup>27</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 71.

<sup>28</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>29</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, «La soledad del ser», 52.

és un discurs sobre el sentit que ja no depèn del saber ni pretén justificar i comprendre l'assassinat; alhora que es fa càrrec de l'orfenesa extrema de l'època.

## Totalitat

La *totalitat* és un altre concepte que utilitza Levinas per reflexionar sobre el perill d'un escenari impersonal en què el subjecte no té veu, en què queda reduït a una existència irrisòria i engolit en una maquinària que el depassa. Aquesta noció es desplega, com no pot ser d'una altra manera, en la primera gran obra d'Emmanuel Levinas, en què cristal·litza tot el seu recorregut intel·lectual previ: *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*.

El prefaci d'aquesta obra s'inicia amb una dicotomia que més endavant serà fortament matisada, però que sens dubte juga un paper decisiu en la construcció intel·lectual de Levinas: la defensa d'allò singular per sobre d'allò universal, de l'individu per sobre del gènere, de l'existència concreta per sobre de tot intent de sintetitzar-la i copsar-la en un discurs impersonal. Així doncs, l'autor comença conjugant les nocions de la guerra, la violència i la política, totes elles parentes pròximes. El que més ens interessa aquí és la seva descripció de la guerra com a «la experiencia pura del ser puro», la «movilización de los seres anclados hasta entonces en su identidad [...] por un orden objetivo del que no cabe sustraerse. La prueba de la fuerza es la prueba de lo real»<sup>30</sup>. En aquestes primeres asseveracions llegim que la guerra s'empassa allò singular, els éssers ancorats en la seva identitat, que esdevenen part d'un ordre universal i objectiu. I l'efecte d'aquest ordre general és encara més clar en la definició de la violència que trobem tot seguit:

La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar cuanto en interrumpir la continuidad de las personas; en hacerles representar papeles en los que no se reconocen; en hacerles traicionar no solo sus compromisos, sino su propia sustancia; en hacerles llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de actos. [...] armas que se vuelven contra el que las empuña. Instauro un orden respecto del cual nadie puede tomar distancia. Ya nada es entonces exterior. [...] la guerra destruye la identidad del Mismo.<sup>31</sup>

La impossibilitat de distingir entre interior i exterior, la desaparició del subjecte i l'imperatiu de carregar una existència sense rumb, fins i tot en una direcció absurda de destrucció, recorda l'horror de *il y a*. Però aquesta nova formulació permet a Levinas afirmar que la guerra se sosté en una mentalitat, en un discurs sobre l'humà i sobre la veritat que ha trobat la seva expressió més depurada en la filosofia occidental: la noció de totalitat. La totalitat es podria presentar com la postura intel·lectual antagònica a Levinas, aquella que

---

<sup>30</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 13 -14.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 14.

valora allò general, universal i impersonal per sobre d'allò singular i individual, que ha de ser subsumit pel primer. Per defensar la interrelació entre el concepte filosòfic de la totalitat i la guerra, Levinas mostra que, en una situació bèl·lica, les persones no compten: el que compta és el seu servei a allò que les engloba, a un concepte abstracte de Nació, de Pàtria o de Bé contra un Mal enemic. En les seves paraules:

los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los gobiernan a su pesar. Los individuos toman prestado a esta totalidad su sentido [...]. La unicidad de cada presente se sacrifica [...] lo único que cuenta es el sentido último, lo único que transforma a los seres en ellos mismos es el último acto.<sup>32</sup>

En el fenomen bèl·lic, la persona és totalitzada en un col·lectiu sense rostres i sacrificada per una paraula en majúscules, sigui la que sigui. Levinas creu que arribem a aquest escenari extrem perquè el camí està aplanat per un determinat paradigma segons el qual la realitat o l'ésser o la veritat s'entenen com a quelcom neutre, com a objectivitat i com a racionalitat o sistema. I, en aquesta mentalitat, el menyspreu a l'individu, a les persones de carns i ossos, està garantit.

La seva oposició a la totalitat ressona de principi a fi en l'obra del 1961. En les conclusions trobem, a mode d'exemple, un apartat titulat «Contra la filosofia de lo Neutro» que ens dona algunes pistes més sobre la seva comprensió de la totalitat. D'entrada, alinea allò neutre amb dos exemples paradigmàtics de la tradició filosòfica hegemònica: Heidegger, que dona més importància a l'ésser que a l'ens; i Hegel i el seu enaltiment de la raó impersonal des de la qual les perspectives individuals no són més que imperfeccions, versions parcials d'una veritat completa i inhumana. També en la política podríem trobar casos d'aquesta lògica que devora el subjecte en favor d'una instància general en l'exaltació de col·lectivitats que dissolen les persones: «La exaltación de lo Neutro puede presentarse como la anterioridad del Nosotros respecto de Mí, de la situación respecto de los seres en la situación»<sup>33</sup>.

Levinas qualifica aquesta tendència en el pensament occidental, manifestat a través de tota expressió cultural, com a «materialisme»<sup>34</sup>. En repetides ocasions, haurem d'anar amb cura per no atribuir a les paraules de Levinas els significats que habitualment s'hi associen per poder atendre a la significació que els atorga l'autor. En aquest cas, la paraula materialisme li permet emfatitzar la immanència, la falta d'exterioritat, la impossibilitat de

---

<sup>32</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 14.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 336.

<sup>34</sup> *Ídem*: «Colocar lo Neutro del ser por encima del ente al que este ser determinaría de alguna manera aunque él no lo quiera ni lo note, colocar los acontecimientos esenciales al margen del querer y el saber de los entes, es profesar el materialismo».

relació amb l'altre, l'homogeneïtat; per assenyalar que, darrere de tota totalitat, reverbera l'horror de *l'il y a*.

*Autrement qu'être* ens ofereix una altra explicació de la totalitat que opera en tot estructuralisme o formalisme: un sistema que redueix els éssers a relacions, a no ser més que parts de quelcom més gran, però sense reconèixer-los cap valor particular, cap «substancialitat»: «no conservan ninguna identidad más que su referencia a un sistema lingüístico»<sup>35</sup>. D'aquesta manera, es posa en relleu que la totalitat va lligada a l'exaltació de la raó teòrica, una facultat humana que només pot funcionar des del concepte, des de l'abstracció dels casos particulars, des de la comprensió dels éssers sota una forma que permet definir-los els uns en comparació amb els altres. Aquesta observació suggereix que, en la recerca de l'exterioritat, de quelcom que descentri el discurs de la totalitat i alliberi els individus del jou d'un destí que els dissol en la total irrellevància, s'haurà de buscar alguna dimensió humana que no sigui la de la mirada teòrica, totalitzadora per definició.

Recuperem per últim un article de 1954 en què, uns anys abans de *Totalité et Infini*, ja es forjava el concepte que ens ocupa. En «Le Moi et la Totalité», aquesta idea es relaciona amb dos aspectes. Per una banda, amb un ésser particular que es pren com a totalitat; que, en absència de tot pensament que il·lumini un horitzó més ampli que el de la seva situació, és instintivament egocèntric: «El que vive en la totalidad existe como totalidad, como si ocupase el centro del ser y fuera su fuente, como si todo lo extrajese del aquí y del ahora»<sup>36</sup>. Per definir aquesta situació, Levinas parla d'«inocència», un estat en què no comptem amb cap exterioritat perquè no ens la podem ni tan sols representar. Tanmateix, la totalitat pren el sentit amb què havíem treballant fins ara com a discurs que fon el jo en el si d'un sistema o col·lectiu, després de la ruptura d'aquesta situació innocent: «el descubrimiento de lo social y la destrucción del yo»<sup>37</sup>. En la societat, en la cultura, en la història, en el mercat i en la filosofia després de la mort de Déu, el subjecte troba una miriada de discursos impersonals que el redueixen a una autoimatge dictada des de fora<sup>38</sup> o el mesuren pel valor que s'atorga a les seves obres, a la seva producció o al seu capital:

Así pues, no somos aquello que tenemos conciencia de ser, sino el papel que representamos en un drama del que ya no somos autores, las figuras y los instrumentos de un orden extraño al plano de nuestra sociedad íntima [...] Tal es, en efecto, el hombre reducido a sus

---

<sup>35</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 172.

<sup>36</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 27.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>38</sup> D'aquí la reticència levinassiana cap a la psicoanàlisi. Veieu *Ibidem*, 37 - 39.

realizaciones, reflejado en sus obras, el hombre pasado y muerto que se asimila totalmente a ellas. El discurso impersonal es un discurso necrológico.<sup>39</sup>

Acabem la presentació de la totalitat parafrasejant unes paraules de Josep Maria Esquirol, que ens recorda que les característiques del problema que ens ocupa són la impersonalitat, i el fet de tractar-se de quelcom que és abstracte i general que només pot obrir un pla indiferenciat i homogeni en què el subjecte queda lliurat involuntàriament, presoner d'una cosa que l'està disminuint com a subjecte. I Levinas està buscant salvar-lo de totes les totalitats, està buscant quelcom que no permeti que «em pugui interpretar com una titella fent-me ressò d'un discurs impersonal que està darrere meu»<sup>40</sup>. Tota la reflexió de Levinas s'ha d'entendre com una apologia del subjecte, com un intent de ressuscitar-lo de la totalitat sense caure en la ingenuïtat, fent-nos càrrec de la crítica de la subjectivitat sense, tanmateix, abandonar-nos al que hi ha.

### **L'ésser com a interès**

Atendrem a l'evolució dels noms que pren el problema que diagnostica Levinas fins, com a mínim, la seva segona gran obra, que recapitula i corregeix el seu recorregut anterior: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

La modificació principal té a veure amb deixar enrere el llenguatge ontològic de la presència que Levinas feia servir a *Totalité et Infini* per presentar un sentit que, de fet, pretenia ser una alternativa a l'ontologia. Sense seguir en detall aquesta evolució<sup>41</sup>, n'apuntarem el que ens interessa. Tot i que el filòsof lituà ja havia començat a explorar una expressió alternativa de la seva proposta en una publicació de 1963<sup>42</sup>, entre les estudioses hi ha acord en reconèixer el paper crucial que va jugar la lectura crítica que Jacques Derrida dedicà a la primera gran obra del seu col·lega a «Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas» (1964); i que culmina en *Autrement qu'être*.

En aquest article, Derrida assenyala la inadequació entre la pretensió levinassiana de parlar de l'exterioritat i el llenguatge que utilitza, que és el *logos* filosòfic, necessàriament conceptual; és a dir, totalitzador, assimilador i homogeneïtzador. En altres paraules, el pare de la deconstrucció constata que no hi ha possibilitat de sortir del discurs, d'inserir un sentit exterior al llenguatge sense trair-lo<sup>43</sup>. Una dècada més tard, podem llegir la reinvençió que

---

<sup>39</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 37 - 39.

<sup>40</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>41</sup> Recomanem ferventment l'excel·lent treball d'Erika Soto Moreno per a aquesta qüestió, especialment l'apartat «De la epifanía del rostro a la huella» a Soto Moreno, «Vocación de herencia».

<sup>42</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 119.

pateix el text levinassià en la seva descripció de l'ésser. En l'obra de 1961, Levinas entenia que l'ésser podia tenir dues expressions: una era la de la totalitat, però també hi havia espai per una experiència de l'ésser com a exterioritat<sup>44</sup>, com a sentit, com a alteritat, que desbaratés la lògica bèl·lica del que hi ha. Aquesta ambivalència no sobreviu el 1974, sinó que l'ésser queda totalment identificat amb la guerra: «esse es *interesse*»<sup>45</sup>, l'essència és interès. ¿I què volem dir amb interès? Justament ens referim al pla homogeni en què totes estem sotmeses a la lògica de ser, que no és altra cosa que el gest d'insistir en ser, un «instinto de conservació», una «tensión del ser sobre sí mismo, la intriga que trama el pronombre reflexivo “Se”»<sup>46</sup>. Ser, per tant, implica preocupar-se de mantenir-se en l'existència, un impuls que Levinas anomena ja a *Totalité et Infini* amb l'expressió spinoziana «*conatus essendi*» - a vegades interpretada en relació amb la «voluntat de poder» nietzscheana<sup>47</sup>. No tornarem a trobar, per tant, cap referència a l'ésser com a exterioritat a partir de 1974. En lloc d'això, s'obre la porta a tota una sèrie de nous conceptes que permeten a Levinas pensar altrament la sortida de l'ésser, tot i que aquí no ens n'ocuparem. Malgrat tot, el filòsof no cedeix totalment a la crítica derridiana, perquè manté la recerca que anima el seu pensament, que és la d'assenyalar quelcom en l'humà que permet interrompre la lògica de perseverar en ser. I aquesta lògica és problemàtica perquè, com dèiem respecte a la totalitat, anima la violència i la guerra. En el prefaci d'un recull d'articles del 1991, Levinas reforça aquest lligam amb contundència, afirmant que en l'ésser hi ha «el origen de toda violencia», perquè en l'afany per existir els éssers esgrimeixen «una brutalidad que excluye la deliberación y el cálculo, violencia en forma de entes que se afirman “sin consideraciones” los unos para con los otros en su preocupación por ser». I és aquest impuls que s'expressa «con la sangre y el llanto de las guerras entre personas, naciones y clases»<sup>48</sup>.

Tornant a l'obra de 1974, Levinas descriu que, en el joc de ser, l'individu es troba «liberado de toda responsabilidad, [...] todo lo posible está permitido»<sup>49</sup>. Quan el que preval és existir, tots els límits reconeixibles no són més que obstacles indesitjables que no permeten que aquest afany s'expandeixi. I és aquí com arribem al cor de la preocupació levinassiana: des de l'ésser, l'altre - «l'altre home», com diria Levinas<sup>50</sup> - també és un obstacle. És a dir, la

---

<sup>44</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 326 - 328.

<sup>45</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 23.

<sup>46</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Prefacio», 10.

<sup>47</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Emmanuel Levinas».

<sup>48</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Prefacio», 10.

<sup>49</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 25.

<sup>50</sup> Per evitar el llenguatge genderitzat que trobem en el text levinassià, sempre que puguem procurarem parlar d'«altre», «altri», «altra persona» o «ésser humà» en lloc de l'«altre home».

relació amb l'altre, amb aquell que no reforça la meua voluntat de ser, és intolerant, és al·lèrgica.

En el panorama anterior ressona l'eco de Thomas Hobbes i el proverbi llatí «*homo homini lupus*» que va popularitzar. Aquesta referència connecta amb el discurs de la totalitat que Levinas llegeix a occident i, especialment, en el seu pensament polític. De fet, el mateix autor evidencia la referència quan parla de l'escenificació més clara de la lògica de l'esse: «donde el ser se dramatiza es en los egoísmos en lucha de unos con otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra»<sup>51</sup>. Però que no ens confonguin les imatges de conflicte explícit: la lògica de l'ésser no regeix només aquests moments, sinó que fins i tot en les situacions ordinàries d'aparent tranquil·litat, la pau és fràgil i sempre té les de perdre davant del *conatus essendi*. Dirà Levinas que «la trascendencia es artificiosa y la paz inestable; no resiste a los intereses»<sup>52</sup>.

Per entendre aquesta afirmació, ens servirem de l'article «De l'unicité» (1986), en què s'aprofundeix en una pau pensada des de la tradició occidental hegemònica. Es parteix del pressupòsit que el més valuós de l'individu rau en la seva voluntat de viure, en la seva llibertat; i que allò que la nega són les llibertats dels altres que, buscant també perseverar en el seu ésser, limiten la meua llibertat. Per prevenir l'eventual conflicte, s'estableix la pau des del saber i la raó<sup>53</sup>, convencent els individus que, a través de la limitació de la seva voluntat, tindran garantida tota la llibertat i benestar possibles que busquen. Els ideals i institucions reguladores d'aquesta pau civilitzada pretenen fer obeir el subjecte sense coaccionar-lo, senzillament conciliant les voluntats al voltant de veritats compartides i promeses d'«igualdad de personas en paz» i de «seguridad del hombre satisfecho en el bienestar y la libertad». Aquests ideals estan alineats amb el que d'entrada s'ha suposat que és el nucli de la persona, la seva llibertat de ser: «Tranquilidad de un reposo en su positividad y en su posición: garantía para el yo»<sup>54</sup>.

Aquesta promesa d'harmonia ens trasllada a les paraules de François-David Sebbah respecte a la debacle que, en un to força menys entusiasta que el del racionalisme il·lustrat, constata amb Levinas que tot ordre humà, tota convivència endreçada, mentre estigui sotmesa a la lògica de la perseveració en el ser, serà fràgil i inestable. De fet, no consistirà en res més que una representació teatral de quelcom que pretén ser més sòlid del que veritablement és. El diagnòstic empitjora si recordem que Levinas rebla el clau a *Autrement*

---

<sup>51</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 23

<sup>52</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>53</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 222.

<sup>54</sup> *Ídem*.

*qu'être*, insistint que aquesta és l'única llei possible de l'ésser, la lògica interna de totes les coses i les criatures que són. La seva omnipresència queda recollida en paraules recurrents en el text, com «sincronismo», «inmanencia» o expressions com «un presente sin fisuras ni imprevistos»<sup>55</sup>, que apunten a l'absència d'exterioritat, d'alteritat, de pau veritable en l'horitzó de l'ésser.

A mode de conclusió, resumim les idees que s'han anat assenyalant en els apartats sobre l'*il* y *a*, la totalitat i especialment la seva última formulació de maduresa a través del concepte d'ésser i d'interès. Portarem a col·lació Jean-Michel Salanskis, que assenyala tres raons principals que sostenen la reticència levinassiana cap a l'ésser<sup>56</sup>.

En primer lloc, ser és problemàtic perquè les criatures no es limiten a ser, a ocupar l'espai que tenen, sinó que, en l'impuls del *conatus esendi*, «elles en recherchent la persistance et même l'élargissement». Aquesta insaciabilitat és la que permet concloure que en l'ésser no hi ha possibilitat d'un veritable compartir, sinó que, sempre que es pugui, hi haurà guerra.

En segon lloc, recupera la idea en què més hem insistit inicialment, que és la condició absurda de l'escenari neutre, irrellevant, que ens obre la perspectiva de perseverar per perseverar, que encara té menys sentit si ens recordem la nostra mortalitat. La lucidesa d'aquesta constatació desperta en nosaltres una forta claustrofòbia, que resulta en un «besoin d'évasion, d'un autrement qu'être pour qu'il puisse y avoir sens et valeur [...] pour rompre la *totalité*»<sup>57</sup>.

I, en tercer lloc, es fa referència a quelcom que fins ara hem tractat tangencialment però que ens catapultava cap a l'escenari ètic que privilegia Levinas, que és la relació amb l'altre. Recuperem la pista sobre la primacia de la raó teòrica que és indissociable de la totalitat. La perspectiva cognitiva, dèiem aleshores, treballa des del concepte; és a dir, categoritzant la realitat a la mida del subjecte, d'allò que pot entendre i assimilar. Salanskis diu que, davant d'algú altre que està en situació de vulnerabilitat, «l'attitude épistémique», que busca «connaître et expliquer sa situation plutôt que le secourir», és la immoralitat mateixa<sup>58</sup>. I, per si no fos prou clar, afegim:

---

<sup>55</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 24.

<sup>56</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 21 - 23.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>58</sup> *Ídem*, 23. Levinas no és menys contundent, en expressions com: «la ontología, filosofía del poder, es, como filosofía primera que no pone en cuestión a Mismo, una filosofía de la injusticia», «obediencia a lo anónimo», «dominación imperialista», «tiranía», «arraigo en el suelo» a Levinas, *Totalidad e Infinito*, 43.



Si, devant celui que tremble de froid, j'analyse sa maigreur, la finesse de ses vêtements, la dureté du vent, tout en calculant le temps de survie qu'on peut accorder à l'homme en question, je perds mon temps dans une neutralité savante qui est le mal même.<sup>59</sup>

El fragment anterior és especialment revelador. Per una banda, per l'evidència que interpel·la la nostra consciència moral més bàsica, que fa sensible la crueltat de la situació descrita. Però, més enllà d'això, ens permet entendre que el saber, l'erudició, de la mateixa manera que l'interès per sobreviure, no són un problema en si; però s'hi converteixen en el moment que em trobo davant d'algú altre que necessita auxili. Es perverteixen quan es totalitzen; és a dir, quan no soc capaç d'adoptar una perspectiva que divergeixi de l'actitud de teoria i càlcul sotmesos al meu propi interès. Així, Salanskis puntualitza en un altre text que «le mal ne consiste pas dans le processus de l'être lui-même, mais dans l'attitude humaine qui prend l'être et son mouvement comme source de légitimité»<sup>60</sup>.

Seria absurd voler negar l'ésser, que és tot el que hi ha. La problemàtica radica en el fet que les persones prenguem la lògica de la perseverança en el ser com l'única possible, no per descriure els fets sinó per orientar les nostres accions. Per Levinas és imprescindible que siguem capaces de descobrir un potencial crític respecte a l'ésser, una distància alliberadora que es guanya en escoltar un altre imperatiu, que ja no és el del *conatus*, sinó el de la interpel·lació ètica que desperta qui tremola de fred davant meu.

## De la totalitat al totalitarisme

Tot i que ens veiem empeses a aprofundir en la interpel·lació ètica que és, de fet, el cor d'aquesta investigació, ens aturarem en una última formulació del problema que aborda el nostre autor. En alguns racons dels textos levinassians trobem una manera molt diàfana d'accedir a aquest retrat de l'ésser com a problema, com a mode d'existir en què predomina la insistència per perseverar. Es tracta dels passatges en què parla de l'al·lèrgia a l'alteritat com a totalitarisme, com a egocentrisme i, evidentment, com a antisemitisme.

Tot i que la proximitat entre les paraules «totalitat» i «totalitarisme» ja és prou reveladora, el mateix Levinas explicita aquesta relació en afirmar que «el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico»<sup>61</sup>. Aquest últim s'identifica amb «la filosofía de lo Neutro» que hem anomenat totalitat, i manté amb el primer el gest de «fundir las individualidades en una masa indiferenciada»<sup>62</sup>, segons Erika Soto. Cap al final de la seva

---

<sup>59</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 23.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>61</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, «Secreto y libertad», nota 6, 66 - 67.

<sup>62</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 36.

vida, el filòsof revisa *Totalité et Infini* i la presenta com una crítica a la totalitat com a, en part, imputació de tota la història de la filosofia a occident:

Esta historia [de la filosofía] puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto.<sup>63</sup>

Malgrat podria semblar que aquesta tendència totalitària es tractés d'un tret exclusiu d'occident, es tendeix a interpretar com un moviment essencial del jo, de tota identitat, que, tanmateix, ha trobat un reforç sense parangó en la filosofia occidental. Així és com ho interpreta l'editor i traductor d'*Éthique et infini* (1982), Jesús María Ayuso Díez, que observa que «La pasión por lo propio (el etnocentrismo y el egocentrismo) no es ningún accidente, sino la característica *constitutiva* del Yo. Si éste es idéntico a sí mismo, lo es porque *puede* identificar todo lo que le rodea, es decir, hacerlo idéntico a él, en definitiva, apropiárselo»<sup>64</sup>.

La mateixa interpretació de la totalitat com a deriva comuna entre totes les persones i grups humans s'aplica a l'antisemitisme, que, en aquests textos, no s'entén literalment com un mal que hagin patit únicaments els jueus. El mateix Levinas agermana totes les víctimes de l'al·lèrgia a l'alteritat en la dedicatòria d'*Autrement qu'être*: «En memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, junto a millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio al otro, del mismo antisemitismo»<sup>65</sup>.

L'antisemitisme s'equipara aquí a l'odi a l'altre, l'odi cap a qualsevol cosa que limiti o interrompi el propi desplegament i eixamplament natural en l'existència. Tanmateix, en Levinas coexisteix aquesta descripció d'una condició comuna amb la consideració d'un caràcter i una missió particulars del poble d'Israel i la seva història – que no podrem esclarir en aquest estudi. Mantenint-nos en la primera interpretació de l'antisemitisme, al·ludim a la reflexió impagable de Primo Levi, que interpreta el genocidi d'un col·lectiu determinat com a símbol d'un fenomen més ampli que també han patit moltes altres comunitats. Sense voler desmerèixer en cap moment la història de persecució viscuda especialment pel poble jueu, aquesta és la lectura que adoptarem.

Primo Levi ens interessa més enllà del valor indiscutible del seu testimoni per l'encert de les seves reflexions. Només començar, en la presentació de *Se questo è un uomo*, Levi fa

---

<sup>63</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, «Secreto y libertad», 63.

<sup>64</sup> Ayuso Díez, «Presentación» a Levinas, *Ética e Infinito*, 12.

<sup>65</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, «Dedicatoria».

menció del que hem anomenat «al·lèrgia a l'alteritat», i la presenta com una amenaça en el fons de totes nosaltres: «tot estranger és un enemic». En general aquesta convicció jau al fons de les ànimes com una infecció latent [...] La història dels camps d'extermini hauria de ser entesa per tothom com un sinistre senyal de perill»<sup>66</sup>. I al final de l'obra, en l'apèndix que va afegir el 1976 recollint els temes i preguntes que havien suscitat més interès entre qui l'havia llegit i estudiat al llarg dels anys, ens regala una consideració extremadament justa de la qüestió de l'antisemitisme. En primer lloc, s'alinea amb la lectura que hem anomenat «comuna», afirmant que «L'aversion contra els jueus, impròpiament anomenada antisemitisme<sup>67</sup>, és un cas particular d'un fenomen més ampli, això és, de l'aversion contra qui és diferent de nosaltres. [...] L'antisemitisme és un fenomen típic d'intolerància»<sup>68</sup>. Igualment, reconeix les misèries especialment cruentes viscudes pel poble jueu, entre les quals destaca la força d'un vincle cultural mantingut sota la circumstància imposada de la dispersió; l'estigmatització i els càstigs que van patir sota l'Església catòlica; una història de migracions obligades i de persecució; i, com no, l'ús miserable que en va fer Hitler per desviar la frustració del proletariat alemany i avivar la desconfiança cap a aquells que s'associaven a la racionalitat i l'intel·lecte<sup>69</sup>.

Més preuades són encara les seves conclusions sobre el fenomen d'Auschwitz, que ens servirà de paradigma de la lògica potencialment assassina que atia el bellugueig de les nostres existències i que està sota la lupa de Levinas. D'entrada, Levi atorga a aquest episodi fosc el paper d'avertència imprescindible que totes hem de tenir present, perquè «el que va succeir pot tornar, les consciències poden ser seduïdes i ofuscades novament: també les nostres»<sup>70</sup>. I insisteix en aquest gest responsabilitzador a qualsevol que el llegeixi:

Cal recordar que aquests fidels, i entre aquests també els diligents executors d'ordres inhumanes, no eren esbirros consumats, no eren (tret de poques excepcions) monstres: eren homes qualssevol. De monstres, n'hi ha, però són massa pocs perquè siguin realment perillosos; són més perillosos els homes corrents, els funcionaris disposats a creure i a obeir sense discutir, com Eichmann [...] com els militars francesos de vint anys després, massacradors a Algèria; com els militars americans de trenta anys després, massacradors de Vietnam. [...] hem de ser cauts a delegar en altres el nostre judici i la nostra voluntat.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Levi, *Si això és un home*, «Prefaci», 47 – 48.

<sup>67</sup> Entenem que Primo Levi es refereix que «semita» no engloba únicament els jueus, sinó també els àrabs: els semites són una sèrie de pobles que habitaven una zona de l'antiga Mesopotàmia i el l'Orient Mitjà el s. I a.C. i parlaven llengües d'origen comú.

<sup>68</sup> Levi, *Si això és un home*, «Apèndix», 304.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 308.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 314.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 315.

En l'últim fragment, Levi reflexiona sobre la catàstrofe que van viure ell i els seus en una vena molt arendtiana<sup>72</sup>, que li permet veure la violència i la deshumanització allà on es donen, i ser sensible al patiment d'altres sense necessitat d'identificar-lo amb la pròpia vivència, amb la massacre del nazisme. Llegirem Levinas des d'aquesta advertència i des de l'imperatiu de resistir a una manera d'estar en el món que converteix les persones en coses, elements dispensables en favor de l'afirmació de la pròpia existència o la perpetuació d'una totalitat, d'un concepte, d'un sistema de creences que passa per sobre de les seves creadores, de les persones.

El diagnòstic sufocant de l'ésser que trobem en Levinas i que hem recollit fins ara és imprescindible per entendre el cor de la seva reflexió, que va a l'encaix d'una «orientació para el ser, que lo encamine “más allá” de su preocupación exclusiva, seguir siendo»<sup>73</sup>. I resulta que aquest anhel estrany només emergeix quan la il·lusió d'un ordre racional s'esvaeix, quan les promeses de pau entre individus sobirans s'esfondren. L'experiència de la debacle, diu Sebbah, es viu com un traumatisme en la subjectivitat que té dos efectes: per una banda, la vivència de l'ésser com a carreró sense sortida; i, de l'altra, l'esperança i la responsabilitat que no poden sostenir-se en el món, que no es manté dempeus, però que, malgrat tot, resisteixen<sup>74</sup>. És en aquesta ambivalència que ens parla també de l'efecte alliberador de la debacle: certament, l'esfondrament dels valors obre la veda del «tot està permès»; però, alhora, emergeix també la possibilitat d'un esdeveniment redemptor «au coeur du plus ordinaire de la vie»<sup>75</sup>. Aquesta possibilitat insòlita, aquest altrament que ser, no el trobarem en una filosofia més sofisticada<sup>76</sup>, sinó en un vincle no deliberat amb l'altre, un vincle ètic de responsabilitat que comença per sentir la seva interpel·lació.

## 2.2. La crida de l'altre

Ens endinsem en el cor de la reflexió levinassiana que mira d'atendre el sentit de l'humà que es desplega en la relació amb l'altre, una apel·lació a la solidaritat que trenca amb la soledat de ser.

---

<sup>72</sup> Ens referim a la idea de la banalitat del mal, que permet a Arendt pensar el mal que van perpetrar la major part de persones que estaven dins de la maquinària de nacionalsocialisme sense estar convençudes d'aquesta ideologia, sinó, com diu Levi, «creure i obeir sense discutir» i delegar el seu «judici i voluntat». Vegeu Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.

<sup>73</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 37.

<sup>74</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «Ocurrence 1», paràgraf 26.

<sup>75</sup> *Ibidem*, «Épilogue», paràgraf 15.

<sup>76</sup> Levinas s'exclamava amb una perplexitat: «Y, todavía hoy, me digo que Auschwitz ha sido cometido por la civilización del idealismo trascendental», citat a Peñalver, «Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos», a Levinas, *De la existencia al existente*, 141.

Hem escollit aïllar diferents elements d'aquest lligam extraordinari per poder-los entendre separatament abans de situar-los de nou en l'escena relacional en què els presenta Levinas. En primer lloc, pensarem el subjecte no des de la universalitat o el gènere o la raó o la naturalesa humana, com s'ha fet durant segles en la filosofia, sinó més aviat des d'aquells elements que l'arrelen en la seva posició individual: el cos, la sensibilitat, el present i altres. En segon lloc, considerarem la possibilitat del subjecte de trencar la soledat d'aquesta posició individual a través d'un vincle no escollit amb l'altre que transforma de dalt a baix la subjectivitat. Per pensar aquesta relació, seguirem la pista que ens ofereix la situació de llenguatge tal i com la descriu Levinas, una referència que ens acompanyarà en tot moment com a paradigma de l'ètica. Després, mirarem d'aproximar el contingut i funcionament de la interpel·lació que el jo rep de l'altre i, tot seguit, ens preguntarem qui és aquest altre. I, finalment, observarem l'efecte de la relació ètica en el subjecte, que queda completament reconfigurat des d'un desig que no és merament el de perseverar en la seva existència. D'aquesta manera, al llarg d'aquest apartat ens ocuparem del nucli del pensament de Levinas: la relació ètica amb l'altre, la possibilitat d'un vincle no al·lèrgic amb l'alteritat.

### 2.2.1. El jo separat

Tot i que la descripció de la subjectivitat més sorprenent que trobem en Levinas és la que resulta de la interpel·lació ètica, és imprescindible atendre al jo abans de rebre-la, la condició subjectiva que possibilita aquesta acollida. La buscarem en les primeres obres en què el filòsof desplega una reflexió pròpia: *De l'existence à l'existant*, *Le temps et l'autre*, i també *Totalité et Infini*.

#### **El subjecte com a posició**

El concepte que utilitza Levinas d'entrada per parlar del subjecte és la *hipòstasi*. Aquest terme teològic consisteix en un nom abstracte derivat d'un verb que significa «col·locar-se per sota», amb la connotació de «mantenir-se ferm», «plantar-se» i «no cedir terreny». La definició segueix així: «The word "hypostasis" therefore denotes a distinct substantial being or realm of reality of a certain kind»<sup>77</sup>. Tot i que no ens interessa el context original d'aquesta idea, la definició citada permet orientar-nos en el text levinassià. Tornant als seus termes, en la dicotomia susdita entre el singular i l'universal, la hipòstasi centra la descripció del subjecte en allò que l'afirma com a substància individual.

---

<sup>77</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Neoplatonism».

Recordem que el marc d'aparició de la hipòstasi és l'ésser en general, l'*il y a*, l'existència anònima. Enmig d'aquest pla homogeni, apareix un punt: un jo, una posició, algú capaç de rebre un nom. Des d'aleshores, l'existència se sotmet a l'existent, és el seu atribut; el subjecte és, en paraules de Levinas, «maître de l'être»<sup>78</sup>.

El filòsof desplega una sèrie de conceptes que caracteritzen el jo. Entre ells, destaquem els de *cos*, *posició*, *present* i *consciència*<sup>79</sup>. Tots ells són angles des dels quals s'aborda una mateixa condició, la d'un ésser que s'afirma com a separat de l'existència en general i dels altres éssers. D'aquesta manera, la posició és el terreny on s'aixeca el jo, que possibilita la consciència com a refugi on replegar-se, que és inseparable del cos, i que es pensa al marge del temps com a corrent impersonal, reivindicant el present o instant com a propietat del jo.

Més enllà d'aquesta brevíssima presentació, ens acontentarem amb constatar que el subjecte així descrit reuneix totes les característiques que, en la història de la filosofia moderna, se li havien atribuït: la sobirania, l'agència, la llibertat i el domini de si mateix. Levinas condensa aquest imaginari en el caràcter «viril»<sup>80</sup> del jo, una referència que recuperarem en l'obra madura de l'autor. Tanmateix, ben aviat trobem l'originalitat de Levinas, que presenta l'existència com una arma de doble tall: alhora que se sotmet a l'existent, pesa sobre ell. Així es descriu la materialitat<sup>81</sup> en *Le temps et l'autre*, una barreja entre el triomf sobre l'*il y a* i, alhora, un llast per al subjecte, que ja no pot sinó arrossegar, protegir i perseverar en la seva existència. Aquesta condició paradoxal també es descriu com el desdoblament del meu ésser en tenir<sup>82</sup> o l'encadenament del «jo» («*moi*», el subjecte lliure, agent, que és inici) i el «se» o el «si mateix» («*soi*»): «L'existant s'occupe de soi»<sup>83</sup>.

Es descarta, per tant, la idea d'un subjecte transcendental únicament lliure: no hi ha existència sense cos i el cos concreta el pes de ser<sup>84</sup>. En la mateixa línia, a *De l'existence à*

---

<sup>78</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 33.

<sup>79</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, «Posición», 84 - 104. Erika Soto assenyalava, alternativament, els conceptes de «posició», «consciència», «present» i «jo» a Soto Moreno, «Vocación de herencia», 37 - 42.

<sup>80</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 33: «Présent, "je" – l'hypostase est liberté. L'existant est maître de l'exister. Il exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet. Il y a quelque chose en son pouvoir».

<sup>81</sup> *Ibidem*, 44: «En reconnaissant dans le présent même et dans la liberté de surgissement tout le poids de la matière, nous voulons à la fois reconnaître à la vie matérielle et son triomphe sur l'anonymat de l'exister et le définitif tragique auquel par sa liberté même elle se lie».

<sup>82</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>84</sup> Levinas reflexiona sobre aquesta qüestió a través de les anàlisis fenomenològiques de la mandra, l'esforç, el cansament..., per exemple a Levinas, *De la existencia al existente*, «La relación con la existencia», 23 – 32; «El cansancio y el instante», 33 – 40; *Le temps et l'autre*, «Solitude et matérialité», 36 – 38; «Le travail», 53 – 54.

*l'existant* es descriu el vincle tràgic entre llibertat i responsabilitat, que tot just hem mencionat com l'encadenament entre ser i tenir:

La libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad, condición de la cual es aquélla. La paradoja más profunda del concepto de libertad es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, ya no libre. Sólo el ser susceptible de comienzo en el presente carga con el bulto de él mismo.<sup>85</sup>

Prenguem nota que la responsabilitat de què parla el fragment no té res a veure amb la responsabilitat que tematitza Levinas a partir de *Totalité et Infini*, que no es referirà a la pròpia existència, sinó que és indissociable d'una situació plural; és a dir, que es dona davant de l'altre. Ara per ara, escoltem les últimes paraules de la cita, que ens transporten immediatament a la imatge de les masses carregant embalums per les carreteres en la debacle, sense alternativa i sense nord. Aquest lligam ens indica una deriva irremeiable del subjecte que, en la seva solitud, s'apropa de nou perillosament a *l'il y a*.

¿Però no hi ha alteritat per al subjecte? ¿Què se'n diu, de tot allò que no és ell, com el món, el que coneix, el que transforma o del que gaudeix?<sup>86</sup> Efectivament, Levinas concedeix que les primeres sortides de si mateix que experimenta el jo passen per la relació amb el món. Així podem interpretar que digui «La morale des "nourritures terrestres" est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là»<sup>87</sup>. En el contacte amb el món, en la vida quotidiana, el subjecte experimenta un cert «oblit de si mateix»<sup>88</sup>, se separa i s'allibera de si. Malgrat tot, cada interacció amb allò extern cau sota un esquema d'alimentació, en què el subjecte se satisfà, retorna a si. El subjecte s'alimenta d'experiències, de substàncies, de relacions socials... i, en tots els casos, assimila allò extern a si mateix:

en la satisfacción de la necesidad lo extraño del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad, lo real que yo mordía se asimila; las fuerzas que estaban en lo otro se vuelven fuerzas mías, se vuelven yo (toda la satisfacción de una necesidad es en algún aspecto alimento). Gracias al trabajo y a la posesión, la alteridad de los alimentos entra en Mismo.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 97.

<sup>86</sup> No reproduïm tota l'elaboració del subjecte a través del «viure de...», que resulta en l'habitació, el treball, la possessió, el desenvolupament de la intel·ligència per mantenir la vida més enllà del gaudi immediat dels elements, amb garanties, amb domini del temps, amb un recer. Si s'hi vol aprofundir, remetem a Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Interioridad y economía», 115 – 204; i als estudis que presenten les mateixes qüestions de manera molt accessible a Soto Moreno, «Vocación de herencia», «Lidiando con la totalidad», subapartats «La hipóstasis»; «Goce y recogimiento» i «El mundo de la luz», 37 - 56; i Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 129 - 137.

<sup>87</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 46.

<sup>88</sup> *Ídem*.

<sup>89</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 139.

Per tant, tot nexa amb el món acaba sent una falsa sortida. Amb tot, llegint el fragment anterior, podríem suposar que el coneixement, en el seu moviment clàssicament descrit com a contemplació desinteressada que reflecteix el món, és l'oportunitat per al subjecte de transcendir el retorn infinit a si mateix. Però Levinas és implacable: «Permanecer siendo el mismo es representarse algo»<sup>90</sup>. També en el saber el subjecte sotmet a la seva mesura allò amb què entra en contacte, ho encaixa en el concepte, ho assimila. És interessant notar l'estreta relació que vincula la teoria i l'acció en Levinas. En *Totalité et Infini*, llegim aquesta complicitat entre la visió, símbol de la teoria, i la mà com a representació de l'acció i la transformació del món: «para la mano se ha abierto paso, se ha proyectado ya al menos, la visión de su meta. La representación es ese pro-yecto mismo, que está como inventando la meta que se ofrecerá como conquistada *a priori* a los actos»<sup>91</sup>. Aquí tenim una entre les diverses formulacions levinassianes d'una qüestió profusament debatuda en la filosofia contemporània, que ha desmentit la distinció aristotèlica entre el *theorein* o *episteme* desinteressat i la *techné* orientada per resultats, fins acabar parlant més aviat d'una racionalitat científicotècnica o d'una raó instrumental.

En definitiva, la sortida del jo no es troba en el món, ja que el món per a Levinas s'identifica amb la realitat que el subjecte percep únicament des del paradigma de l'alimentació-assimilació, el regne de la immanència i de la solitud. Aquest jo que anivella tot allò que toca, pensa o transforma, rep el nom de «Mateix» en l'obra del 1961. D'aquesta manera, Levinas explicita que el nucli del subjecte és un procés incessant d'autoidentificació, que no és mera tautologia, sinó que es reconeix arreu, que neutralitza l'alteritat<sup>92</sup>. El Mateix rep també el nom d'«egoísmo»<sup>93</sup>, que podem interpretar senzillament com a egocentrisme: el món s'ordena des de mi, jo soc el centre i la mesura de tot. Igualment, se l'equipara amb el «psiquismo» o la «vida interior», que s'afirmen i es posen separant-se de la totalitat<sup>94</sup>. La totalitat és sempre un discurs en tercera persona<sup>95</sup>, mentre que «la interioridad está

---

<sup>90</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 135. En la mateixa línia, llegim a Levinas, *Le temps et l'autre*, 13: «solitude dans la lumière du savoir absorbant tout autre, solitude de la raison essentiellement une».

<sup>91</sup> *Ibidem*, 134. El text anterior que sosté aquesta afirmació és: «Retengamos por ahora que la estructura de la representación, como determinación no recíproca de Otro por Mismo, es precisamente el hecho, por Mismo, de ser presente, y, para Otro, de estar presente a Mismo. Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde, precisamente, su oposición al objeto: se borra ésta para que resalte la identidad del yo pese a la multiplicidad de sus objetos, o sea, precisamente, el carácter inalterable del yo».

<sup>92</sup> *Ibidem*, 31: «El yo no es un ser que siempre permanece mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que pasa».

<sup>93</sup> *Ibidem*, 147, entre altres.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>95</sup> D'aquí tot el tractament levinassian de la història (el discurs sobre les obres del jo que objectivitza el subjecte) com a forma de totalitat. Com a mostra, veieu Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 37.



esencialment vinculada a la primera persona del jo»<sup>96</sup>. I justament aquesta resistència a la totalitat, la inadequació entre la vida del jo i qualsevol discurs totalitzador, rep la denominació més desconcertant que hem trobat fins ara: «ateisme», el jo sempre és un subjecte ateu. Llegim Levinas:

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa: el ser separado se mantiene solo en la existencia [...] se vive fuera de Dios, cabe sí, en la propia casa; se es yo, egoísmo. El alma – la dimensión del psiquismo, el cumplimiento de la separación – es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos, pues, una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino.<sup>97</sup>

Mantenint-nos en l'esforç de llegir Levinas i resistir als significats habituals dels termes que utilitza, trobem en Salanskis una ajuda per entendre l'ateisme com una actitud vital més que com una posició teòrica o opinió<sup>98</sup>. Per la seva banda, Levinas el descriu com la condició d'un ésser que, sense ser *causa sui*, és independent. Però aquesta independència també té un sentit específic: es refereix a l'autocentrament o egocentrisme del subjecte, una existència sense transcendència, sense alteritat. Així ho confirma Salanskis, que, després d'haver-nos recordat el bucle jo-món-jo propi tant de la satisfacció com del coneixement, diu que la lògica del subjecte consisteix a «jamais être réellement décentré ou affecté par un dehors radical : il se suffit à lui-même et ne manque de rien, parce qu'il n'entre pas dans des perspectives étrangères à sa boucle»<sup>99</sup>. Vet aquí la millor descripció de l'home com a mida de totes les coses - que, com indica Levinas, vol dir també «como no medido por nada [...] que no debe nada [...] a Otro»<sup>100</sup>. L'eventual desconsideració cap a l'altre és, de fet, un altre nom per parlar de la llibertat que la teoria permet al subjecte: «una manera de relacionarse con los acontecimientos, pero conservando el poder de no estar implicado en éstos»<sup>101</sup>. El jo és lliure perquè es pot desvincular, perquè pot no comprometre's<sup>102</sup>, perquè pot recloure's en una interioritat sense portes ni finestres. La descripció més extrema d'aquesta «existència per a si» diu així: «es para sí como es para sí “un vientre hambriento que no tiene oídos”, capaz de matar por un trozo de pan [...] como el saciado que no comprende al hambriento y se dirige a él como filántropo ante el miserable, ante una especie extraña»<sup>103</sup>.

---

<sup>96</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 56.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>98</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 170.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>100</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 59.

<sup>101</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 57.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>103</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 126. S'indica que se cita un proverbi llatí.

I vet aquí tots els elements d'un escenari que ens és familiar: la indiferència respecte a l'altre, l'ofec i el tedi<sup>104</sup> d'un pla homogeni en què l'*il y a* reapareix darrere la hipòstasi. Tornem a ser-hi, però ara des del procés d'autoidentificació del jo, del Mateix. No ens pot estranyar que l'anhel d'evasió que ens ha acompanyat fins ara travessi, insatisfet, les falses sortides que té a l'abast el jo. De fet, aquest desencant recull una de les evolucions més clares de les obres primerenques de la reflexió pròpia de Levinas respecte a *Totalité et Infini*. En els primers textos propis, la hipòstasi apareix com un veritable triomf sobre l'*il y a*, malgrat la condició paradoxal de l'ésser corporal. La consciència i el cos es descriuen, justament, des del poder del jo per evadir-se del ser. Però, com indica Levinas mateix en la revisió d'aquestes obres de finals dels anys quaranta<sup>105</sup>, la desneutralització de l'ésser, la superació de l'*il y a*, no es dona a través de la hipòstasi. En aquest sentit, trobem esclaridora la reflexió de Josep Maria Esquirol sobre el subjecte i la distinció que proposa entre el «si mateix» i l'«un mateix»<sup>106</sup>. Aquest últim i tots els seus esforços per perseverar, malgrat sembla que són molt propis de l'individu i de la seva afirmació singular, no són més que moviments impersonals. En termes levinassians, obeeixen la llei de l'ésser, del *conatus essendi*. Res de nou sota el sol. Com veurem, a partir d'ara la sortida ja no es pensarà en el moviment de posar-se, sinó en el de de-posició. No en l'interès per ser, sinó en un desinterès que és als antípodes de la indiferència.

### La desfeta: patiment i mort

La sortida no es cou en el saber ni en la consciència ni en la llibertat, sinó en la sensibilitat del subjecte. L'afectivitat en Levinas va de la mà de l'accent en la interioritat com a separació i, alhora, en la impugnació del predomini de la representació, que queda desmentida per la mera existència corporal<sup>107</sup>. Tots aquests elements demostren l'atenció deliberada a la nostra situació concreta, al món de la vida<sup>108</sup>, l'herència que Levinas recull de la fenomenologia<sup>109</sup> i que permet reivindicar allò que la racionalitat abstracta havia eclipsat: la sensibilitat.

---

<sup>104</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 32.

<sup>105</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, «Prefacio a la segunda edición», 13 - 15; Levinas, *Ética e infinito*, «El Hay», 49 - 50.

<sup>106</sup> Esquirol, *La resistència íntima*, 89.

<sup>107</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 139 - 140: «El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: "prestar sentido" a todo. [...] El mundo en que vivo no es sencillamente la contraparte o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituidora, sino que es condicionamiento y anterioridad».

<sup>108</sup> Referència a Husserl (*Lebenswelt*), com llegim a Esquirol, *La resistència íntima*, 69, i en tot el capítol IV, «Elogi de la quotidianitat», 53 - 74.

<sup>109</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 13 - 15: «el conocimiento del ser en general – u ontología fundamental – presupone una *situación de hecho* del espíritu que conoce. [...]

Levinas s'interessa en el caràcter passiu de la sensibilitat i s'escarrassa en separar-lo de la nostra comprensió habitual de la passivitat com a recepció d'una informació sensible com no res més que un moment d'un procés actiu de coneixement<sup>110</sup>. Per contra, considera que el més propi de la sensibilitat no forma part del procés cognitiu, sinó del contacte amb una alteritat que, sense que la puguem comprendre, ens afecta, tot depassant els nostres poders de subjecte. Sense arribar encara a l'escenari ètic que més interessa Levinas, ell assenyala que aquest contacte també es dona, a desgrat del subjecte, davant del patiment extrem i de la mort.

Ja en *Le temps et l'autre*, trobem una descripció del patiment i de la imminència de la mort com situacions en què la virilitat del subjecte es posa radicalment en qüestió, perquè el jo es troba «enchaîné, débordé, et en quelque manière passif»<sup>111</sup>. Levinas se sorprèn que aquestes experiències no hagin rebut l'atenció deguda en la filosofia. Respecte a la mort, constata que és «une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît [...] étranger à toute lumière, rendant impossible toute assumption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis»<sup>112</sup>. Per aprofundir en les possibilitats d'aquesta esquerda en els poders del subjecte, fem un salt en el temps per aterrar en un article de maduresa titulat «La souffrance inutile» (1982). Aquest text comença definint el patiment per oposició al saber, com a vivència d'allò insuportable, absurd, allò que és «denegación y rechazo de sentido»<sup>113</sup>. Alhora, el patiment ens catapulta cap a l'escenari ètic: no podem evitar que ens colpegi la demanda d'auxili de l'altre que emergeix enmig del dolor, de la impotència, de l'abandó, d'allò que porta la marca del que és inassumible, que cap explicació no podrà consolar. Fent una anticipació del que ens ocuparà tot seguit, Levinas indica que l'única manera de respondre a aquest patiment és des de l'ordre «inter-humà», des de l'alleugeriment que ofereix la curació, la companyia, el cop de mà, l'ajuda que no busca justificar i explicar, sinó apaivagar el dolor. A aquests gestos els anomena «allò humà» i, també, «allò mèdic»<sup>114</sup>. No ens podem estar de

---

Esta posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad, no como hechos que se ofrecen a la intelección sino como el acto mismo de intelección, esta posibilidad de mostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender y la "intención significativa" – una posibilidad descubierta por Husserl, pero que Heidegger ha vinculado a la intelección del ser en general – constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. [...] Pensar ya no es contemplar sin comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado – acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo».

<sup>110</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Rostro y sensibilidad», 207 - 214.

<sup>111</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 58.

<sup>112</sup> *Ídem*.

<sup>113</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El sufrimiento inútil», 115.

<sup>114</sup> Un desenvolupament bellíssim d'aquesta reflexió seminal el trobem a Esquirol, *La resistència íntima*, «Meditació mèdica breu», 75 - 87.

citar les línies d'aquest text commovedor, deixant sense explicar molts punts que descabdellarem més endavant:

el problema ético fundamental planteado por el dolor «para nada»: el problema ético inevitable y prioritario de la medicación que es mi deber. El mal del sufrimiento – pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad –, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? Apertura originaria al auxilio en la que se impone - a través de una demanda de analgesia más imperiosa, más urgente en su clamor que toda demanda de consuelo o de aplazamiento de la muerte – la categoría antropológica primordial, irreductible, ética, de lo médico. En lo interhumano se dibuja un más allá del sufrimiento puro, intrínsecamente insensato y condenado, sin salida, a sí mismo. [...] Esa atención prestada al sufrimiento de otro que, a través de las crueldades de nuestro siglo – a pesar de tales crueldades y a causa de ellas –, puede afirmarse como el nudo mismo de la subjetividad humana a punto de erigirse en un supremo principio ético – el único incontestable – y de gobernar las esperanzas y el disciplinamiento práctico de grandes agrupaciones humanas.<sup>115</sup>

Aquest article del 1982 ens retorna al context històric del pensament de Levinas, que és el testimoni d'un patiment extrem i inútil. I la constatació que segueix el fragment citat és la del final de la teodicea; és a dir, l'intent de fer raonable el patiment justificant-lo sota un concepte general – Levinas posa com a exemples la bondat absoluta de Déu, la Naturalesa o el progrés de la Història<sup>116</sup>. L'experiència del patiment inútil es resisteix a entrar en una lògica salarial, per la qual esperaria ser recompensada. El pensador situa aquest final de la teodicea en la consciència que emergeix en el s. XX, marcat per, «en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el estalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya»<sup>117</sup>. I, de totes aquestes massacres, destaca l'Holocaust com el paradigma d'aquest patiment gratuït<sup>118</sup>.

L'experiència del segle passat desperta el que, en un article del 1986, Levinas anomena «la mala consciència de l'uropeu», una inquietud que perfora la confiança en la Raó com a solució de tots els mals, com a camí cap a la pau: «Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad. [...] Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, [...] pero al final, también, milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas»<sup>119</sup>. El que és

---

<sup>115</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El sufrimiento inútil», 117 - 119.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 121.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>119</sup> *Ibidem*, «De la unicidad», 223.

més interessant d'aquest text no radica en confirmar per enèsima vegada el fracàs del projecte modern il·lustrat, sinó sobretot que aquesta mala consciència es presenta com un «terror ante el asesinato», «escándalo de la indiferencia ante los sufrimientos ajenos»<sup>120</sup>; en suma, com a horror davant la pròpia capacitat de justificar allò que és injustificable per dormir en pau. Aquest és l'escenari del pensament levinassià, de la seva obstinada pregunta pel sentit, per quelcom que brilli com un far enmig de la debacle. La mala consciència davant del patiment i el final de la teodicea clausuren la investigació cognitiva del sentit per obrir-nos al que, segons Levinas, és la veritable sortida de l'ésser: «la ruptura de la esencia es ética»<sup>121</sup>.

### **Vèncer la mort: cap a un sentit encarnat**

El que hem apuntat fins ara és que estem buscant fer lloc a l'alteritat tot contradient la lògica de la perseveració en l'ésser que acompanya tant les substàncies individuals com les entitats abstractes (les totalitats) que habiten el món humà. Podria semblar, doncs, que cal acabar amb el subjecte perquè emergeixi allò altre, allò que el supera, que el desfà, que s'anuncia en el patiment i en la mort.

Res més lluny de la preocupació levinassiana – o de la nostra. La pregunta pel sentit no equival a la recerca d'una orientació abstracta, sinó d'una orientació *per a nosaltres*, un sentit per a l'existència humana i concreta que no hem volgut abandonar en cap moment<sup>122</sup>. L'interrogant que anima aquesta investigació és com, sense perdre de vista la nostra condició vulnerable i limitada, podem fer espai a la solidaritat i la resistència a l'opressió i la indiferència. Escoltem aquesta mateixa pregunta planant sobre els textos de Levinas, i per tants d'altres. Ens sembla sentir-la també en una formulació desconcertant que es manté tant a la dècada dels quaranta com en les seves obres de maduresa, que és la idea de vèncer la mort<sup>123</sup>.

Posant en suspens totes les evocacions d'immortalitat, de vida eterna en el regne dels cels i d'altres promeses que tenen sobretot a veure amb la teodicea, atenguem al que hi ha darrere d'aquesta expressió en els textos de Levinas. El que hi trobem no és ni més ni menys que la mateixa pregunta que ens fèiem nosaltres: ¿com obrir-nos a la relació amb l'altre, amb allò que ens permet aturar la lògica de domini i assimilació de la realitat – el que nosaltres hem entès com l'oportunitat de cura i de solidaritat –, sense dissoldre'ns completament, sense retornar a l'anonimat de *l'il y a*; és a dir, sense negar la nostra situació? Levinas dirà: ¿com

---

<sup>120</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 224.

<sup>121</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 39.

<sup>122</sup> Així es pot entendre la insistent crítica a la totalitat, que desarrela de l'existència humana concreta, dels seus patiments i els seus anhels.

<sup>123</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 65 – 67, 73 - 76.

mantenir una relació personal amb l'alteritat? D'aquesta manera es comprendrà que la resposta no pot passar per l'obtenció d'un nou poder, per guanyar la immortalitat, que Levinas descriu amb lucidesa com una fantasia més del *conatus essendi*. En les seves paraules:

Quelle est donc cette relation personnelle, autre chose que le pouvoir du sujet sur le monde, et préservant cependant la personnalité ? Comment le sujet peut-on donner une définition qui réside en quelque manière dans sa passivité ? Y a-t-il dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce pouvoir de pouvoir, de saisir le possible ?<sup>124</sup>

Com bé apunta el fragment, el secret rau en la passivitat del subjecte. Una passivitat que, com aclareix Josep Maria Esquirol, és sinònim de sensibilitat, vulnerabilitat o afectivitat<sup>125</sup>. A *Totalité et Infini*, es presenta l'afectivitat d'entrada com a via de contacte amb el món, que segueix la lògica de l'assimilació i el gaudi. Alhora, la possibilitat d'interrompre aquesta dinàmica també es troba en la receptivitat un cop s'entra en contacte amb l'altre. La reflexió és encara més radical en *Autrement qu'être*. Sense reproduir aquesta evolució, en la segona gran obra del filòsof es presenta la sensibilitat com ja d'entrada obertura a l'alteritat, abans de ser tancament i desaire. Així, s'afirma que és la mateixa receptivitat la que permet la ferida i el gaudi autocomplaent<sup>126</sup>, el patiment i la donació<sup>127</sup>. La sensibilitat està marcada per l'ambivalència: pot derivar en mera complaença en un mateix però també en acollida de l'altre<sup>128</sup>. En l'exposició no escollida al món i a l'altre, Levinas identifica el més propi de la condició humana:

Si el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y come, entrañas en una piel y, por ello, capaz de *dar* el pan de su boca o de dar su piel, se debe a que la subjetividad es sensibilidad - exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad dentro de la proximidad de los otros.<sup>129</sup>

Així doncs, segueix sent en la materialitat que el subjecte troba l'evasió de l'*il* i *ya*; però ja no en la materialitat com a càrrega de la pròpia existència individual, sinó com a exposició no deliberada a l'altre. Això mateix ho explica amb gran claredat Josep Maria Esquirol, que indica que el primer moviment de l'humà és el fet que jo estic afectada, que alguna cosa em toca, em fereix, em commou. El subjecte és bàsicament passiu, susceptible que li passin coses. És subjecte no que *fa* coses, sinó a qui li *passen* coses. ¿Com ha de ser l'ésser humà perquè li passin coses, perquè alguna cosa ens pugui passar? ¿Quina és aquesta manera de

---

<sup>124</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 73.

<sup>125</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>126</sup> Salankis, *L'humanité de l'homme*, 145.

<sup>127</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 98.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 140.

ser nostra que ens permet que ens passin coses? Aquí rau, conclou Esquirol, gran part de la reflexió levinassiana<sup>130</sup>.

Concloem nosaltres també amb l'esperança que el recorregut anterior hagi servit per entendre que el subjecte, segons Levinas, està definit per la sensibilitat, tant com a accés concret al món com, també, cap a allò que pot orientar-lo. Aviat explicarem el que Levinas menciona en l'últim fragment citat, el lligam indissociable entre sensibilitat i responsabilitat.

## 2.2.2. Una pista en la situació llenguatge

Levinas sovint descriu la relació amb l'alteritat com a llenguatge o discurs i l'anomena «situació de veritat». L'escena de llenguatge serà l'angle des del qual encetarem aquesta relació tan particular.

L'autor no es refereix en aquest cas a qualsevol interacció en què intercanviem paraules. De fet, en aquest punt es fa ressò de tota la crítica de la filosofia contemporània al llenguatge, que ja no pot pretendre ser el reflex d'una veritat objectiva ni ser un mitjà impol·lut d'un contingut veritable d'una raó a una altra, sinó que contamina tot el que es diu amb el pes de la història, de les opressions fetes gramàtica, d'allò que invisibilitza i allò que deforma. Així, llegim que les paraules són enganyoses, «son producto de la historia, de la sociedad, del inconsciente, disimulan las mentiras ante los demás y ante el propio mentiroso»<sup>131</sup>. La cita prové d'un article de 1954, en què Levinas descriu el racionalisme com la feina de crítica incessant del que diem, que qüestiona la posició del pensador i el contingut del seu discurs. D'aquesta manera, conclou que tot coneixement, tot contingut del saber i de la comunicació, descansa en condicions que el fan necessàriament parcial. Així doncs, cap discurs és amo del seu origen<sup>132</sup>, i d'això donen fe la crítica estructuralista, psicoanalítica o marxista que segellen la filosofia de la sospita<sup>133</sup>, que s'acarnissa en la seva predecessora, la filosofia de les Llums. Ara bé, el mateix text s'interroga sobre el que, enmig del discurs, no es redueix a mera fantasmagoria. I aquest «punt fix» resideix en l'interlocutor. Quan parlem, observa Levinas, donem crèdit a l'existència i veritat d'aquell que ens escolta o d'aquell que ens parla, i precisa que aquesta «fe o confianza no significa aquí una segunda fuente de conocimientos,

---

<sup>130</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>131</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 45.

<sup>132</sup> *Ídem*.

<sup>133</sup> Expressió que va encunyar Paul Ricoeur per referir-se a Marx, Nietzsche i Freud, als que anomenà «els filòsofs de la sospita».

sino aquello que está presupuesto por todo enunciado teórico [...] fuera de estas modalidades [de duda o de certeza], la fe es el cara a cara con el interlocutor sustancial»<sup>134</sup>.

A *Totalité et Infini*, se segueix reflexionant sobre el més propi del llenguatge aprofundint en aquesta validesa de l'interlocutor, a qui no s'accedeix des del coneixement – no se'l converteix en tema, en objecte, de la nostra consciència. La situació humana és, per a Levinas, una situació de llenguatge; el nostre món «es un mundo en que se habla y del que se habla»<sup>135</sup>. Per això mateix, afirma que la veritat que ens interessa no es des-vela, no es com-prèn – en una clara referència a Heidegger –, sinó que s'expressa<sup>136</sup>. La funció primordial del llenguatge és, doncs, l'expressiva. I, recuperant l'article anterior, s'explica que:

El lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca. Ciertamente, no consiste en invocarlo como representado y pensado, pero esto sucede justamente porque el intervalo entre el mismo y el otro – en el que se sostiene el lenguaje – no se reduce a una relación entre conceptos, sino que [...] el *otro* [...] le convierte [a mismo, al yo] en hablante.<sup>137</sup>

Sens dubte, Levinas no nega que es puguin fer altres coses amb el llenguatge, com estudiar els components químics del ferro o insultar a algú. Tampoc ignora que, a través de la paraula, puguem atorgar a una persona altres papers que el d'interlocutor. En definitiva, no diu que no puguem, per exemple, fer servir el discurs per mesurar i descriure la finor de les robes d'aquella que tremola de fred davant nostre. El que assenyala és que tots aquests usos del llenguatge pressuposen un «interval» extraordinari, una relació entre jo i l'altre que ens posiciona com a parlants. Des del punt de vista del jo – que és la perspectiva que Levinas s'esmerça en no abandonar mai, en el seu compromís amb la situació de vida concreta –, el subjecte és sol·licitat per l'altre a parlar i, en fer-ho, pressuposa algú que no és idèntic al tema de què parla i a qui dirigeix les seves paraules. El denotant i destinatari del meu parlar és l'altre.

Deixarem de banda certa problemàtica de les primeres conceptualitzacions sobre la situació de llenguatge que es reflecteix en les cites; tot allò que té a veure amb la manifestació o presència de l'interlocutor, amb la dretor del cara a cara, amb la univocitat de la seva interpel·lació. Això ens permetrà més aviat constatar la continuïtat de certes intuïcions al llarg de tota la vida del filòsof lituà. *Autrement qu'être*, per exemple, manté l'interès per la situació de llenguatge, que en aquesta obra es pensa des de conceptes nous: el *Dir* i el *dit*. El *Dir* equival al que hem presentat com allò més propi del llenguatge, la funció expressiva; és a dir,

---

<sup>134</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 45.

<sup>135</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 202.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>137</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 46.



una relació no al·lèrgia i no totalitzadora entre jo i l'altre, el «sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se disemine en vocablos»<sup>138</sup>. Per altra banda, el *dit* són, justament, els vocables, el contingut del llenguatge, que sempre és susceptible de sospita i de crítica, com dèiem abans. El que Levinas privilegia en aquesta díade és, evidentment, el Dir, que anomena també «veritat». Recordem que la veritat no s'entén en aquest context com a correlació entre *logos* i ésser<sup>139</sup>, entre dit i objectivitat, que és el que clàssicament s'ha atribuït al llenguatge: la seva funció enunciativa, apofàntica, descriptiva, que treballa al servei del coneixement. La veritat, el Dir, és, tal i com llegim en un article de 1985, la «responsabilidad respecto a otro que ordena las preguntas y respuestas del decir mediante la “no-presencia” o la “apresentación” del interlocutor»<sup>140</sup>. Aquesta última referència a la no presència no vol dir literalment que no hi hagi interlocutor. En el marc d'aquesta filosofia, la presència equival a tot el que cau sota la llum de la intencionalitat, de la consciència, del món; tot el que el subjecte converteix en tema, en objecte, que assimila, anul·lant tota alteritat. Des d'aquesta perspectiva, doncs, l'interlocutor, l'altre, no pot ser present a la nostra consciència, però ens toca, ens afecta, en la nostra sensibilitat. Insistim una vegada més que la veritat que s'expressa en la situació de llenguatge no és conceptual, no és un tema. Més aviat, es tracta d'una manera de ser com a ésser singular en relació amb un altre ésser singular que és altre i que no m'és indiferent; l'única manera que es doni en el món la pluralitat: jo hi soc, però l'altre – i els altres – també.

Fins aquí hem esbossat una primera presentació de la situació de llenguatge. Tot seguit, ens permetrem aturar-nos en aquells punts que són significatius per a l'ètica levinassiana i que ocuparan la resta de l'estudi. En primer lloc, seguirem acotant aquesta conjuntura extraordinària en contrast amb altres situacions humanes. Començant amb l'oposició més recurrent, com hem assenyalat en el saber aquesta relació amb l'altre es dilueix. En l'obra de 1961, Levinas concedeix que el coneixement sí que pretén respectar l'alteritat amb què es relaciona<sup>141</sup>, però el fracàs li és constitutiu, perquè l'objectivitat a què accedeix porta la marca indeleble de qui pensa. L'objecte que ens afecta es converteix en coneixement gràcies a la intervenció de l'enteniment, en terminologia clàssica; o gràcies a un projecte, una dotació de sentit, un horitzó d'aparició que prové del subjecte, en termes contemporanis. Tot pensament és, segons Levinas, ontologia: un intent d'entendre allò particular a través de l'ésser, del coneixement universal, des d'un «tercer terme»<sup>142</sup> (o

---

<sup>138</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 262.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>140</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 192.

<sup>141</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 65.

<sup>142</sup> *Ibidem*, 38.

concepte) que ja suposa abandonar-lo<sup>143</sup>. Descartem, un cop més, el saber, que es dedica a «captar el individu – lo único que existe – no en su individualidad sino en su generalidad – lo único de lo que hay ciencia»<sup>144</sup>.

L'acció sobre el món, el treball o la pràctica no seguiran una altra sort, el temps no fa més que desmentir-ho. En formulacions dels anys vuitanta, Levinas impugna de manera més radical que a *Totalité et Infini* la «pretendida pureza teórica» i «presunta serenidad contemplativa de la verdad y del tiempo de la pura presencia y representación»<sup>145</sup> descrivint en un mateix traç el saber i el fer, tots ells dins la lògica assimiladora del jo:

el propio saber es ya contracción muscular de la mano que capta y que dispone la materia que ella misma encierra o que el dedo de la mano señala [...] una cultura en la que nada puede ser diferente, en la que nada puede ser otro, es de antemano una cultura volcada hacia la práctica [...] esbozo de una práctica encarnada, de la dominación, de la apropiación y de la satisfacción.<sup>146</sup>

Tampoc les nostres obres<sup>147</sup>, el producte de la nostra acció, permeten la relació que rastregem. En aquest cas, la falla no es troba en un jo que interioritza l'altre, sinó directament en el fet que el jo s'absenta: no roman en les seves creacions perquè, en elles, es perd la perspectiva de la primera persona. El subjecte és, més aviat, totalitzat en les seves obres, en una expressió en tercera persona<sup>148</sup> que traeix la seva singularitat. Vet aquí l'eco d'una crítica contemporània cabdal a la mercaderia, al segrest del valor de la vida humana en favor de les seves creacions que se n'indpenditzen, ja es tracti del mercat, els Estats, les lleis, la història o la tècnica. Deixant apuntada aquesta sintonia amb el pensament del seu temps, ens limitem a constatar que, per a Levinas, les situacions mencionades tampoc són propícies per a la relació del jo amb l'alteritat. En lloc de tot això, afirma amb una naturalitat insultant que, en lloc de parlar de l'alteritat o de rumiar-hi, entrar en contacte amb l'altre implica parlar-li, adreçar-s'hi<sup>149</sup>. Tornem, doncs, a la situació de llenguatge per entendre quins elements li són propis.

D'entrada, l'autor insisteix que aquest és l'únic escenari en què l'altre *significa*. ¿Què vol dir amb «significar»? Que l'altre s'expressa, ens parla, més enllà de la posició que nosaltres prenguem<sup>150</sup> o que li atribuïm. En aquest cas, l'altre no queda capturat per una

---

<sup>143</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 16.

<sup>144</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 40.

<sup>145</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 188.

<sup>146</sup> *Ibidem*, «Determinación filosófica de la idea de cultura», 210.

<sup>147</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «El comercio, la relación histórica y el rostro», 254 - 262.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 67 - 68.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 66.

dotació de sentit que li projecta el jo, sinó que, de manera inesperada, «el rostro se ha vuelto hacia mí»<sup>151</sup>. Tot i que ens reservem per a la secció següent el contingut d'aquesta interpel·lació, seguirem desgranant les pistes de la significació que el jo rep de l'altre, sense necessitar-la ni poder preveure-la. Així doncs, la significació es descriu com un «*plus*» que ve de l'altre i que no encaixa amb les necessitats que el jo busca satisfer<sup>152</sup>. Per altra banda, la situació de llenguatge tampoc no està sotmesa a una finalitat<sup>153</sup> que sobreuoli els interlocutors i que ens permeti dir que la seva trobada serveix per, per exemple, desvelar una veritat, o reproduir una estructura lingüística que els dissol, o obeir qualsevol llei impersonal. En altres paraules, es tracta d'una situació fundadora en lloc de fundada.

La trobada és singular amb una persona única. L'accés a allò singular, a l'alteritat de l'altre sense perdre'ns en cap universal projectat pel jo, es recull en la noció d'«invocació»<sup>154</sup>, una altra manera d'anomenar la funció expressiva del llenguatge. Sempre s'invoca algú, una persona, no un concepte. Levinas dirà que «lo esencial es la interpelación, es el vocativo»<sup>155</sup>, ja que:

Llamo a ser a la persona con la que entro en relación [...] Le he hablado, es decir, he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es. [...] El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo - aunque sea como rechazo del saludo -. [...] La imposibilidad de abordar a otro sin hablarle<sup>156</sup>

Així doncs, allò més propi del llenguatge és el fet que sempre s'adreça a algú i que, inversament, s'inicia com a resposta a una invocació. El fet que aquest algú no s'abordi des del coneixement és la manera de protegir la seva alteritat, allò en ell que escapa la nostra representació. L'alteritat es tradueix en la introducció de la novetat, la imprevisibilitat i la falta de control que el jo no pot sinó assumir en la situació de llenguatge.

Levinas ens ofereix com a mínim dues concrecions d'aquesta alteritat en el llenguatge. Per una banda, l'interlocutor ens pot mentir. Aquell a qui parlem és «un ente que puede mentir, o sea, que dispone del tema que ofrece», i la relació d'«absoluta franqueza» amb l'altre assumeix que es pot donar tant la veritat com la mentida, tant la sinceritat com la

---

<sup>151</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 67.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>154</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 46.

<sup>155</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 70.

<sup>156</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

dissimulació<sup>157</sup>. Per altra banda, en el llenguatge es corre també el risc del malentès, o que la comunicació falli o es rebutgi<sup>158</sup>. La invocació de l'altre no és una força que s'exerceix, sinó una invitació, una crida, una acollida. I aquest és, en paraules de Levinas, un «hermoso riesgo»<sup>159</sup>, perquè la importància de la trobada queda desplaçada: allò essencial en el llenguatge, recordem-ho, no està en el que es diu, sinó en la trobada entre dos éssers separats que parlen, que es pregunten i es responen; que s'interpel·len.

D'aquesta manera, el llenguatge genera una comunitat allà on n'hi havia, allà on faltava un pla comú<sup>160</sup>, perquè qualsevol altre tercer terme que hi intervingués suspendria immediatament l'alteritat de l'interlocutor. És especialment il·luminador constatar que parlar a algú és ja reconèixer-lo. Levinas no utilitzaria el terme «reconeixement» per la seva implicació cognitiva; però sí que ens permetria dir que la paraula és una mostra de respecte. En les seves paraules, «Decir es aproximarse al prójimo, "acreditarle significatividad". Y esto no se agota en la "donación de sentido"»<sup>161</sup>. Parlar-li és obrir-nos al que ens hagi dir, a la seva interpel·lació, a la capacitat que té d'afectar-nos. No és casual que en un apartat d'*Autrement qu'être* titulat «El Decir como exposición al Otro», llegim que Levinas segueix pensant que la condició de tota comunicació és l'exposició a l'altre. No es pot tractar de tancar-se en una mateixa, de clausurar la nostra vulnerabilitat; al contrari. Iniciar la comunicació consisteix, com llegim, en «el arriesgado descubrirse uno mismo, en la sinceridad, en romper la interioridad y abandonar todo refugio, en exponerse al traumatismo, en la vulnerabilidad»<sup>162</sup>.

El món humà és un món de parlants que es reconeixen afectats per altres. Aquesta obertura equival a la «humanización total del otro»<sup>163</sup>. El que és més paradoxal és que Levinas endevina aquesta condició de respecte subjacent sempre que ens adrecem les unes a les altres, fins i tot quan el contingut del nostre discurs fa mal, denigra o deshumanitza. En una cita precedent que no ens ha pogut passar per alt, llegíem: «Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo – aunque sea como rechazo del saludo». Sense negar la violència que es pot exercir des del llenguatge, Levinas indica l'ambivalència que roman en el gest d'adreçar-se a algú:

Otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad en cuanto se lo interpela, aunque sólo sea para decirle que no se le puede hablar, para clasificarlo como enfermo, para anunciarle su

---

<sup>157</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 67.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 76. I també: Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 46: «La invocación es anterior a la comunidad».

<sup>161</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 94.

<sup>162</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>163</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 47.

condena de muerte; al mismo tiempo que agarrado, herido, violentado, está «respetado». El invocado no es lo que yo comprendo: no cae en ninguna categoría. Es aquel a quien hablo: no tiene más que una referencia a sí.<sup>164</sup>

Aquesta ambivalència es pot copsar si comparem el gest d'adreçar-se a algú per declarar-li una condemna a mort amb el gest d'estripar una roba o talar un arbre. En parlar a la persona condemnada, reconec que és algú, hi estableixo una relació que ens vincula, que, com a mínim, ens iguala, que és sensible a la seva capacitat de respondre'm, de protestar, de trasbalsar-me, de sorprendre'm.

Malgrat la qüestió més important d'aquesta situació és la condició dels interlocutors i la relació que estableixen, també és interessant observar com la significació que els vincula transforma l'estatus d'allò que es diu, del dit, de l'objectivitat. En aquest sentit, és encertada l'apreciació de Levinas que el llenguatge està conformat de «proposicions», d'ofertaments que fem a l'altre, de propostes: «La objetividad se pone en el discurso, en un *entre-tenir*<sup>165</sup> que propone el mundo. Esta *proposición* se sostiene entre dos puntos que no constituyen sistema, cosmos, totalidad»<sup>166</sup>. Allò dit remet de nou als parlants que estan de cara i que parlen del món, de les coses, que fan servir signes sense reduir-s'hi. Més endavant aprofundirem una mica més en la metamorfosi del món des de la relació entre el jo i l'altre.

Fins ara, hem assenyalat alguns dels elements d'aquesta situació de llenguatge: la veritat que amaga; la seva unitat respecte a altres situacions humanes; la significació de l'altre; el risc que implica el contacte amb l'alteritat; per què parlar a algú és ja respectar-lo; i l'estatus del que es diu si assumim la prioritat de l'expressió sobre el contingut del discurs. Per acabar de definir aquesta escena de llenguatge, és imprescindible preguntar-nos què ha passat amb el subjecte que, fins ara, es descrivia des de la solitud de la immanència i el retorn tràgic a si mateix. La resposta a aquesta pregunta es desplegarà àmpliament en l'apartat «Aquí em tens», en què ens ocuparem del subjecte transformat en la relació ètica. Ara per ara, ens limitarem a recollir els indicis d'aquesta metamorfosi en la situació de llenguatge.

---

<sup>164</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 70.

<sup>165</sup> Aquí perdem molts dels significats que té «*entre-tenir*» en francès que ajuden a esclarir tot el que reuneix la situació de llenguatge. Segons el diccionari francès en línia Larousse, *entretenir* pot voler dir «mantenir» en el sentit de fer durar alguna cosa, de conservar-la, alimentar-la, tenir-ne cura. Alhora «mantenir en bon estat, en un funcionament òptim». També pot voler dir senzillament «perllongar». En un sentit figuratiu, significa «mantenir», «cultivar», «promoure o sostenir una relació». I, a més, es pot referir a «entrevistar» algú. Per últim, caldria atendre al sentit més literal a què apunta Levinas en separar els dos components de la paraula amb un guió: *entre-tenir* vol dir senzillament «aguantar, sostenir, entre, com a mínim, dues persones». El que es diu, el món, és el que sostenen i es proposen dues persones en parlar-se, allò que s'alimenta, es manté, dura, es renova, gràcies a aquesta situació de llenguatge; alhora que participa com a mediació en una relació que es cultiva, que es cuida, entre els interlocutors.

<sup>166</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 102.

L'escena de llenguatge tal i com l'hem descrita obre una possibilitat insòlita per al jo en què, sense desaparèixer en cap totalitat, està tanmateix descentrat: se suspenen els seus poders de domini i coneixement, de gaudi i satisfacció. Però no es perd: de fet, Levinas insisteix que és en aquesta situació que el jo es produeix com a ésser singular i personal. Recordem que els moviments típicament egocèntrics eren considerats per l'autor com gestos finalment impersonals en què assetjava l'*il y a*. En la situació de llenguatge, en canvi, em trobo interpel·lada o afectada directament: algú em parla *a mi*, algú em demana que jo respongui. No es tracta d'un moviment que comenci en mi: com deia Esquirol, primerament em trobo commoguda, afectada, per l'altre que se m'ha dirigit. I en l'elaboració d'una resposta, el jo veritablement personal emergeix.

Aquesta posició personal no té res veure amb el que puc descriure de mi o el que puc conèixer, no m'esgota en cap dit, en cap coneixement. D'alguna manera, es respecta la meua alteritat. Levinas no utilitza aquests termes: mai li llegirem l'expressió «la meua alteritat», que podria confondre les distincions que sostenen el seu discurs. Tot i així, creiem que aquesta interpretació té cabuda en la lectura de textos com «Le Moi et la Totalité», en què l'autor diu que, tot i que el llenguatge desperta allò que jo i els altres tenim en comú, el més important és que «tiene lugar entre seres», respectant «nuestra alteridad y nuestra dualidad»<sup>167</sup>. Així mateix, afirma que «el yo es inefable porque es parlante por excelencia; porque responde, es responsable»<sup>168</sup>. Per tant, la meua singularitat no té a veure amb una qualitat substancial, amb una naturalesa positiva, sinó amb la meua capacitat de respondre: de ser afectada per l'altra i adreçar-m'hi de nou. La novetat rau en la capacitat de tot parlant de canviar la història, de dir o oferir a l'altre quelcom que no està codificat en el contingut del llenguatge, en una objectivitat que, si esgotés tota la nostra veritat, ens ofegaria. Aquest és el «secreto de la subjetividad»<sup>169</sup>, la imprevisibilitat que no només resideix en l'altre, sinó també en mi quan no obeeixo la llei impersonal del domini, de l'assimilació de l'altre, del no compromís que em permet la intencionalitat en la seva funció teòrica. I això ho puc fer perquè se'm cedeix la paraula<sup>170</sup>.

Sense voler ser exhaustives, enriquem la nostra lectura de Levinas recollint certes nocions que associa a la interpel·lació de l'altra i a la situació de llenguatge. Un cop ha descrit aquesta possibilitat extraordinària entre persones, convida aquests mots a poblar el nou registre d'una relació alliberada del domini, la comprensió i l'assimilació. Ara més que mai

---

<sup>167</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 39.

<sup>168</sup> *Ídem*.

<sup>169</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 76.

<sup>170</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 287: «Soy en verdad produciéndome en la historia bajo el juicio que ella pronuncia sobre mí, pero [...] en mi presencia, o sea, dejándome la palabra».

haurem d'esforçar-nos a resignificar-los des de la seva constel·lació conceptual en lloc d'identificar-los amb els significats d'una determinada religió. Sens dubte, aquesta és l'intent que demana de nosaltres el filòsof, que procura introduir aquests termes amb cura un cop ja ha presentat el mapa des dels qual els podem situar altrament – o, tal vegada, recuperar significacions sedimentades que passen desapercbedes.

Ja havíem mencionat el terme «invocació», per exemple, per referir-nos a un vincle amb l'altre que és previ – nosaltres preferirem dir independent – a la representació que me'n faig<sup>171</sup>. Fent un pas més, Levinas afirma que «la esencia de discurso es la plegaria»<sup>172</sup>, entenent la pregària com a sinònim de la interpel·lació, però emfatitzant el sentit que abans hem indicat d'invitació, de prec de resposta, i de respecte a l'alteritat de l'altre que fa que ens hi exposem, que ens arisquem al contacte. Aprofundint en la mateixa família semàntica, l'autor descriu la relació del jo amb l'altra com a «religió» – així com «metafísica» i «ètica» en altres passatges. Així, defineix la religió com «la relación con los hombres [que], irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos»<sup>173</sup>; infinit que, fins ara, hem aproximat des de l'alteritat, la imprevisibilitat o el secret.

Per últim, Levinas descriu en repetides ocasions la situació de llenguatge com a «ensenyança». L'ensenyança en aquest cas no es troba en el contingut del discurs, sinó en la credibilitat, en l'autoritat que reconeixem en l'altre; en el fet d'acollir-lo<sup>174</sup> com aquell que ens pot trasbalsar, que ens pot donar allò que no sabíem<sup>175</sup>, que ens pot ensenyar, en altres paraules. Si hi pensem, l'aprenentatge implica la possibilitat que ens sorprenguin i que ens contradiguin; que, en paraules de Levinas, ens posin en qüestió. Com a fruit d'aquest qüestionament, la nostra raó no serà mera insistència en el que ja sabíem i podrem sortir del «pensamiento solitario»<sup>176</sup>. Perquè es doni aquesta oportunitat, ens cal una interpel·lació a la nostra raó singular, l'única que es pot obrir, aprendre i madurar. Per això, llegim que l'altre, com a mestre, «no acelera la maduración interior de una razón común a todos, enseña e introduce novedad en el pensamiento»<sup>177</sup>.

En els passatges en què trobem referències a l'ensenyança s'endevina una línia de lectura molt suggeridora en el solapament entre la vulnerabilitat, la sensibilitat o exposició a l'altre – els termes més levinassians – i l'atenció, un concepte que apareix menys però que

---

<sup>171</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

<sup>172</sup> *Ídem*.

<sup>173</sup> *Ibídem*, 20.

<sup>174</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 49: «recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo [...] Lo que también significa ser enseñado [...] este discurso acogido es una enseñanza».

<sup>175</sup> *Ibídem*, 201.

<sup>176</sup> *Ibídem*, 107

<sup>177</sup> *Ibídem*, 246.

recull també les implicacions d'acollida i receptivitat. Així doncs, llegim que el llenguatge també és:

una acción ejercida por el Maestro sobre mí, no como información misteriosa sino la llamada dirigida a mi atención [...] la atención eminentemente soberana en mí es lo que responde esencialmente a una llamada. La atención es atención a algo porque es atención a alguien [...] es la tensión misma del yo.<sup>178</sup>

El més significatiu del llenguatge és, però, tot el que aquesta situació comporta a nivell ètic. La relació ètica descansa en un contacte amb l'altre que no anul·la la seva diferència però que, com anunciàvem, està als antípodes de la indiferència: és sol·licitud i respecte. Per això, es diu que l'estructura del llenguatge «anuncia la inviolabilidad ética del Otro»<sup>179</sup>. Deixem enrere la neutralitat de l'ésser, l'absurd de perseverar per perseverar, per experimentar un «vuelco radical – que va del conocimiento a la solidaridad»<sup>180</sup>. En la ruptura que propicia la comunicació, el subjecte es transforma: queda desposseït de la seva virilitat, surt de la lògica de l'ésser, de la coincidència amb si mateix<sup>181</sup>. I s'obre a quelcom nou: a una responsabilitat davant de l'altre que té com a model la resposta a una interpel·lació. Més endavant, precisarem el sentit d'aquesta altra manera de pensar la responsabilitat, que poc tindrà a veure amb respondre únicament d'aquelles accions que jo he posat en marxa deliberadament, sinó que comença en una interpel·lació que prové de fora.

A més, el gest de respondre a l'expressió de l'altre dona pas a nous ideals orientadors<sup>182</sup>. Per una banda, una idea de pau associada a una relació sense violència amb l'alteritat<sup>183</sup> que permet que tant jo com l'altre hi siguem. Així defineix Erika Soto l'essència del llenguatge: en la pluralitat d'interlocutors que no s'absorbeixen en cap relació, en la possibilitat de posar-me en relació amb l'altre<sup>184</sup> – tant en el que es diu – i, especialment, en el descobriment en el subjecte del seu poder d'hospitalitat i d'acollida<sup>185</sup>. Per altra banda, s'anticipa també una nova imatge de l'excel·lència humana, que es dissocia de la intel·ligència com a astúcia, com a virtut estratègia de sotmetre o manipular allò altre, sinó com a racionalitat que parla, que és capaç d'instaurar la situació de llenguatge, d'obrir-se a l'altre sense dominar-lo:

---

<sup>178</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 106.

<sup>179</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>180</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 209.

<sup>181</sup> *Ídem*.

<sup>182</sup> Ens ocuparem més extensament d'aquesta qüestió en l'apartat «La utopia que ens parla».

<sup>183</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 219.

<sup>184</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 67.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 72.



¿Es la razón la dominación que vence la resistencia del ente en cuanto tal [...] por una astucia de cazador que atrapa aquello que el ente comporta de fuerte e irreductible a partir de sus debilidades, de su renuncia a su particularidad, a partir de su ubicación en el horizonte del ser universal? La Inteligencia como astucia, la Inteligencia de la lucha y la violencia hecha a las cosas, ¿es capaz de constituir un orden humano? Paradójicamente, se nos ha acostumbrado a buscar en la lucha la manifestación misma del espíritu y su realidad. Pero ¿no se constituye más bien el orden de la razón en una situación en la que «se habla», en la que la resistencia del ente en cuanto ente no resulta quebrantada sino pacificada?<sup>186</sup>

Vet aquí que en el llenguatge s'anuncia una possibilitat en nosaltres de quelcom que és «más precioso para el alma que la plena posesión de sí mismo por sí misma»<sup>187</sup>, i que troba la seva expressió paradigmàtica en la relació amb l'altre, en la relació ètica.

### 2.2.3. La relació ètica

Ens alleuja la impressió que, en parlar de la relació ètica, ja estem fora de perill. Queden lluny les imatges de la debacle, l'horror de l'*il* y *a*, les totalitats impersonals que ens engoleixen fins a les seves possibilitats més extremes, com l'odi cap a l'estranger i el totalitarisme. Malgrat tot, Levinas mai cau en aquest oblit: si pot pensar la relació ètica és sempre des de la lucidesa, que, per ell, consisteix a «entrever la posibilidad permanente de la guerra»<sup>188</sup>. Recuperem aquesta advertència per situar-nos de nou, no tant en les promeses de la situació de llenguatge, sinó en el context ordinari del jo.

El que coneixem i constatem a diari és que la lògica del subjecte pivota en perseverar en l'ésser, i el mateix imperatiu travessa les totalitats que imposen en ell una única lògica homogènia. O bé presenciem la guerra de tots contra tots, o bé la posada en escena d'una pau inestable en què els individus se sotmeten a un ordre asserenador - un sistema legal, la voluntat d'un líder, les directius implícites de l'època de la tècnica i la instrumentalització, els designis del capital... Aquestes situacions serveixen una violència emmascarada, perquè hi perdem la nostra posició de subjecte, de persona, d'ésser singular. A més a més, només una fina línia les separa de convertir-se en una lluita explícita. El rumb dels conflictes empeny absurdament cap a la precarització, el racisme, la guerra..., i no queda cap veu, cap persona, que respongui.

És amb aquest escenari de fons on pot brillar alguna cosa *altra*, una relació personal en què ens descobrim afectades per algú a qui no podem dominar i cap a qui tenim

---

<sup>186</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 20.

<sup>187</sup> *Ibidem*, «Hermenéutica y más allá», 93.

<sup>188</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Prefacio», 13.

obligacions ètiques, a qui devem una resposta. Algú ens mira i el seu rostre, enmig de tota la impersonalitat del món, ens fa responsables de manera singular.

Però ¿qui és aquest altre, qui és el rostre? ¿En què consisteix aquesta interpel·lació? ¿Quina transformació suposa en el subjecte i què revela de la seva condició bàsica? Esperem poder desgranar-ho en les pàgines que segueixen.

### 2.2.3.1. Què diu la interpel·lació

En l'apartat del llenguatge com a situació d'interpel·lació hem procurat quedar-nos en una descripció més aviat formal d'aquesta escena, destacant-ne la pluralitat d'interlocutors, l'esquema de la resposta que segueix a una interpel·lació, l'estatus del que es diu subordinat als parlants, la situació individual que es genera per la banda de qui respon... Tot i així, aquesta escena pren contingut quan ens endinsem en la relació ètica que vincula el jo i l'altre, que relliga els qui es comuniquen. I no comuniquen qualsevol cosa: l'escena ètica s'inaugura a través d'un missatge de fragilitat i de responsabilitat. En aquest apartat, mirarem d'aïllar aquest missatge per, en les seccions següents, comprendre qui ens el fa arribar i com transforma de dalt a baix el subjecte que el rep.

Per entendre la interpel·lació ètica, s'ha de matisar la idea de «parlants» que hem estat utilitzant fins ara. Cal tenir present que la situació de llenguatge no és necessàriament una situació literal de parla: sempre que jo rebi la interpel·lació de l'altre – que només puc acollir des del respecte i l'autoritat que l'acompanyen – i em vegi impel·lida a respondre, hi ha comunicació. Per això, Levinas diu que la primera paraula que rebem de l'altre significa «como unos ojos que miran»<sup>189</sup>. I aquesta apel·lació pot venir d'arreu: en la comunicació ens arriba un imperatiu, un prec, «requerimiento que el otro me dirige, respecto a unos hombres que ni siquiera conocemos»<sup>190</sup>.

La formulació més coneguda d'aquest imperatiu en Levinas és el manament «no mataràs», que prohibeix quelcom que es troba en el jo com a temptació, com a perill d'absorbir i negar l'altre, des del menyspreu<sup>191</sup> fins a l'assassinat<sup>192</sup>. Reblant el clau, el filòsof sovint afegeix: «encara més: no em deixaràs morir» i, davant l'inexorable, «no em deixaràs morir tot sol»<sup>193</sup>. Tot i el caràcter essencial d'aquest missatge ètic que recullen totes les morals de la

---

<sup>189</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 198.

<sup>190</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 178.

<sup>191</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 130.

<sup>192</sup> *Ibidem*, «¿Es fundamental la ontología?», 22.

<sup>193</sup> *Ibidem*, «Filosofía, Justicia y Amor», 130.

Terra, el deixarem momentàniament de banda per seguir reflexionant sobre la interpel·lació com a imperatiu.

Fins ara, podem afirmar que allò propi de l'ètica és una relació amb l'alteritat en què el jo rep una ordre, quelcom que el distancia del que hi ha, del que és real. Aquesta descripció ens situa en la més bàsica definició del deontologisme. Sense voler tergiversar Levinas per llegir-lo únicament des d'unes categories preestablertes, és interessant l'anàlisi de Jean-Michel Salanskis sobre la seva ètica, que presenta com a «deontologisme no legalista», distanciant-lo del «deontologisme legalista» propi de Kant. L'aportació que ens orientarà s'explicita al final de la seva presentació.

Tant Levinas com Kant – i tants altres – dibuixen una distinció entre l'ésser i el deure. És aquesta distància el que permet separar-se d'una perspectiva que es limitaria a descriure fets i a cercar justificacions en el que hi ha<sup>194</sup>. Aquest punt de partida permet deixar de buscar en l'ésser, en l'evocació a fets, un suport pel deure moral<sup>195</sup>. D'aquesta manera, que les persones es matin les unes a les altres no contradiu la vàlua de l'imperatiu «no mataràs».

L'originalitat de la proposta levinassiana es troba en l'absència de legalisme. En el seu cas, la interpel·lació de l'altre – que em pot expressar «no em mataràs» o, més aviat, «no em matis» o «no m'abandonis» o «ajuda'm», simplement – no es deriva d'una llei impersonal codificada en un ordre moral de la Creació o de la nostra Raó. L'imperatiu m'arriba d'algú altre, d'algú singular, i «autrui ne fonctionne pas comme une loi»<sup>196</sup>. No només això: l'ordre em dirigeix cap a la particularitat de la seva necessitat. I és aquí on l'anàlisi de Salanskis pot ser més reveladora.

L'estudiós francès identifica en la interpel·lació ètica una barreja sorprenent entre una extrema concreció i, alhora, una innegable indeterminació. Per la banda d'allò concret, la dreitor amb què ens colpeja l'imperatiu ens desplaça de la comoditat del pla impersonal, formal, racional, perquè ens veiem assenyalades com a jo únic davant de l'altre singular<sup>197</sup>. I, com dèiem, no es tracta només de l'origen d'aquesta crida: també ens dirigeix cap a allò més concret, les necessitats d'aquell altre particular que em sol·licita. Sota aquesta llum es poden entendre unes paraules que agradaven especialment a Levinas i que citava del rabí Israèl Salanter: «Les besoins matériels d'autrui sont mes besoins spirituels»<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 34.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>196</sup> *Idem*.

<sup>197</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>198</sup> *Ibidem*, 30.

Amb tot, l'ordre de l'altre resta indeterminada a un nivell general: «Ce qu'il faut faire pour autrui reste non dit [...] nous aurons à le lire sur le visage au moment où nous l'affrontons. [...] ce pourrait être une parole de respect, par exemple»<sup>199</sup>. Això últim ens recorda un text suscitat de Levinas en què ens diu que en tota relació amb l'altre hi ha una salutació; és a dir, una mostra de consideració. Però tampoc ens podem acontentar determinant que desitjant-li al proïsme un bon dia estic responnent a la seva interpel·lació: dependrà del que necessiti aquella persona en concret. Així doncs, la interpel·lació no es pot traduir mai en una llei general, sinó que carrega una significació singular<sup>200</sup>.

Cal aclarir com es conjuguen l'imperatiu «no mataràs» amb la indeterminació que tot just atribuïem a la interpel·lació de l'altre, que també es troba en els textos de Levinas<sup>201</sup>. Ens pot ajudar tenir en compte que el filòsof descriu la crida de l'altre com una aprehensió de seva vulnerabilitat i, alhora, de la prohibició de violentar-la, de fer mal. L'assassinat és el cas extrem de la transgressió i per això s'utilitza com a paradigma d'allò que prohibeix la interpel·lació. Aquesta condició exemplar és compatible amb el fet que l'ordre en si no estigui codificada, de tal manera que la interpel·lació ètica reculli qualsevol mostra de la fragilitat i mortalitat de l'altre acompanyada de la certesa del jo que no pot fer-li mal, que no pot donar-li l'esquena, que no pot desentendre-se'n, que li deu alguna cosa – tot i que, fàcticament, sí que *pugui* i, de fet, sovint ho faci. El respecte, la cura, l'atenció o l'auxili que devem a l'altre prenen el seu contingut en la situació concreta en què la relació ètica es viu.

Per altra banda, tot i que Salanskis no ho especifiqui, ens sembla que aquesta indeterminació està relacionada amb la infinitud de la demanda, que Levinas també presenta com una «exigencia de santidad», una «abertura más allá de lo que se delimita»<sup>202</sup>: com veurem més endavant, allò que l'altre desperta en mi mai no pot ser sadollat amb els meus gestos i oferiments. Tanmateix, els exigeix tots perquè, com Salanskis precisa, la interpel·lació demana que «nous nous engagions concrètement, chaque jour, et selon chaque circonstance, dans le pour autrui qu'elle expose»<sup>203</sup>.

Tal i com l'hem descrita fins ara, és fàcil deduir que l'únic subjecte que pot respondre concretament a aquesta demanda és un subjecte, al seu torn, concret; és a dir, corporal, material, situat. En primer lloc, perquè és l'únic capaç de ser afectat per la interpel·lació. Com

---

<sup>199</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 30 - 31.

<sup>200</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 29.

<sup>201</sup> Com a mostra que la interpel·lació de l'altre no només significa la prohibició de l'assassinat, sinó també, per exemple, l'obligació d'acompanyar l'altre mentre mor, vegeu Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 130.

<sup>202</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 88.

<sup>203</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 28.

diu Salanskis: «Pour sentir, je ne dois pas être constitué comme sphère close, mais plutôt comme ouverture à tous vents [...] toutes nos façons d'être émus [...] nous avons à retrouver une vulnérabilité originaire de l'accueil»<sup>204</sup>. I, en el nou context de la relació ètica, la sensibilitat s'equipara a un altre concepte clau en Levinas: la *proximitat*. La proximitat no és pas sinònim de la familiaritat amb l'altre, sinó que es refereix a una situació en què l'altre m'interpel·la sense que pugui desatendre'l, de manera immediata – com puntualitzarem més endavant. I, tot i que l'exigència que rebem de l'altre és d'un servei i una atenció sense mesura, que el subjecte sigui sensible i vulnerable no el fa sant, en el sentit d'incondicionalment altruista. De fet, l'afectivitat no deixa mai enrere la seva ambivalència: el subjecte és interessat, egocèntric, es mou per la seva supervivència i expansió i, a aquest fi, engloteix elements i relacions. I per això mateix l'aparició de l'altre suposa un contrast, una ruptura. Si no coneguéssim cap altre estat que la santedat, la interpel·lació seria, en conseqüència, imperceptible, no canviaria res. Ara bé, ser sensible a aquesta exigència no assegura quin rumb es prendrà<sup>205</sup>. Encara més: respondre a l'exigència de l'imperatiu és, més aviat, un miracle. En altres paraules, si haguéssim de definir l'essència de l'humà, diu Salanskis, «notre nature est simplement la boucle [...] autoperpétuation d'un système stable selon son *logos*»<sup>206</sup>, segons la llei del *conatus*. El que ens demana l'altre és més aviat l'excepció, i no està codificat en cap natura inherent. En segon lloc, qui pot respondre-hi tal i com la interpel·lació requereix ha de ser un ésser corporal: aquell que, com que té, com que acumula menjar, com que gaudeix dels elements, com que ocupa un lloc en el món, ho pot oferir a l'altre, pot respondre a les seves necessitats<sup>207</sup>.

A mode de conclusió, apuntarem un parell de característiques de la interpel·lació ètica. De nou de la mà de Salanskis<sup>208</sup>, constatem que el moviment cap a l'alteritat troba dues expressions en els textos levinassians: per una banda, en forma de desig d'excepció, d'evasió; el que fa que el jo estigui inquiet en les situacions que hem presentat com a problema, que quelcom no encaixi en la perpetuació del meu ésser, que en busqui una justificació, un sentit. I, per l'altra, la relació amb l'alteritat agafa la forma d'una missió per a l'altra persona, que és el que fins ara hem tematitzat pròpiament com a interpel·lació de l'altre o relació ètica. I, ocupant-nos d'aquesta última expressió i malgrat ja hàgim establert que el seu contingut resta indeterminat en el pla general – l'únic de què podem parlar en un text filosòfic –, Salanskis assaja quatre modalitat de resposta per part del jo que, per contrapartida,

---

<sup>204</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 145.

<sup>205</sup> Treballarem la relació entre la crida a la responsabilitat i la llibertat del jo a «Aquí em tens».

<sup>206</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 147.

<sup>207</sup> Ho tractarem més endavant a l'apartat «Amb les mans plenes».

<sup>208</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 147.

ens indiquen quin tipus de demanda podem rebre de l'altre i que, creiem, poden ser orientadores sense traïr la concreció que ha de dictar la circumstància.

En un dels articles<sup>209</sup> del primer volum de la col·lecció *Levinas vivant*, l'estudiós levinassià indica que la interpel·lació de l'altre pot demanar, com a mínim, quatre «modulations de l'ouverture éthique» en el jo, que ens donen informació sobre la direcció que ordena el seu missatge. En primer lloc, pot ser una petició d'auxili, quan el que colpeja el jo és la pobresa, la misèria, la pena de l'altre. En segon lloc, pot sol·licitar que hi establim contacte davant la soledat de l'altre, l'amenaça que caigui en l'abandó. En tercer lloc, la interpel·lació requereix escolta quan l'altre es revela com a mestre, quan m'ensenya allò que no sé. I, per últim, quan l'altre s'acosta al seu darrer sospir, m'insta a interceptar la seva mort, a no deixar-lo morir.

Amb aquesta breu presentació de la interpel·lació ètica deixem establerts alguns dels seus trets principals, com ara la distància que la separa dels fets; l'extrema concreció d'on sorgeix i a què ens dirigeix, que implica quedar indeterminada en un pla general; l'exemple paradigmàtic que troba en el manament «No mataràs» i altres direccions que pot prendre (l'auxili, el contacte, l'escolta i l'oposició a la mort de l'altre); i el seu caràcter insaciable o infinit. Les seccions següents seguiran desplegant aquests aspectes, alguns dels quals amb prou feines hem anunciat. Afrontem ara una pregunta irremissible per aprofundir en la relació ètica: ¿qui ens fa arribar la interpel·lació?

### 2.2.3.2. Qui és l'altre

Un dels reptes més clars a l'hora de llegir Levinas, el «filòsof de l'alteritat», és justament entendre de quin altre està parlant. Per aquesta raó, començarem amb les aproximacions més accessibles que n'ofereix a través de dues figures que apareixen especialment en les seves obres primerenques, la feminitat i la filiació, però amb l'esforç que aquestes imatges no ens limitin, ja que corren el risc de reduir l'estatus d'aquell de qui podem rebre una interpel·lació ètica. Per evitar aquest perill, de seguida ens endinsament en el tractament paradigmàtic levinassià de l'altre com a rostre, en la seva excepcional barreja de vulnerabilitat i d'autoritat. Aprofundirem en aquesta comprensió a través del concepte de l'«absolutament altre» amb el qual el filòsof lituà el caracteritza. I, com una manera més de referir-nos a aquesta alteritat absoluta, mirarem de situar la paraula Déu en els textos levinassians.

---

<sup>209</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 37.

Insistim que en cap cas es tractarà de traçar una línia que inclou una sèrie d'éssers amb rostre i exclou d'altres. Caldrà tenir en compte al llarg de tot aquest apartat que l'altre correspon més a aviat a una dimensió de la persona – Levinas no explora més enllà dels éssers humans i de Déu, com veurem – que es revela inesperadament. És el fet que rebem d'algú la interpel·lació ètica el que fa que l'altre sigui *altre* – en lloc de ser tema del meu pensament, font de satisfacció, obstacle per a la meua llibertat o altres papers que li atribueixo en el meu món. Guiades per aquesta advertència, veiem què diu Levinas d'aquell o aquella que trobem en la relació ètica.

### **Els primers altres: feminitat i filiació**

Farem una referència molt breu al primer tractament que Levinas ofereix de l'altre, els primers altres que trobem en els seus textos. En aquesta recerca, destaca el concepte d'allò femení o de feminitat, que ve acompanyat d'altres nocions com la de maternitat, la fecunditat, el fill i els germans. Curiosament, aquestes imatges no es mantenen en la seva obra de maduresa – excepte les de fecunditat i de fill –, sinó que van desapareixent. Tenint això en compte, insistim que només en farem un tractament sumari que ens servirà com a trampolí cap a les formulacions posteriors.

En l'entrevista *Éthique et Infini*, Levinas fa una retrospectiva d'aquestes figures i de l'interès que hi trobava a l'inici de la seva reflexió. Destaca que, tant en la relació eròtica amb l'altre femení com en la filiació, el jo es relaciona amb l'alteritat sense absorbir-la. Una mostra d'això és que l'*eros* de què parla Levinas no segueix el clàssic model dels amants que es complementen o que es fonen en l'amor, entregant-se a una unitat major, sinó que caracteritza el desig eròtic per una tensió del jo cap a l'estimada que no supera la dualitat que els separa. Així mateix, es tracta d'una relació que no està governada per cap finalitat, per cap *telos* extern al jo i a l'estimada, com mostra la famosa anàlisi de la carícia que «no sabe lo que busca»<sup>210</sup>: «La carícia consiste en no coger nada [...] Busca, explora. No es una intencionalidad de des-velamiento sino búsqueda: un ir a lo invisible. [...] La anticipación capta posibles; lo que busca la carícia no se sitúa en una perspectiva y en la luz de lo captable y de lo asible»<sup>211</sup>.

A més d'aquest paper en la relació eròtica, Levinas parla de la feminitat com a l'acollida primera en una llar, en una habitació en el món, en un lloc de repòs<sup>212</sup> que permet que el jo, al seu torn, aculli la interpel·lació ètica de l'altre, que li pugui obrir les portes de casa. Aquesta

---

<sup>210</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 60.

<sup>211</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Fenomenología del Eros», 292.

<sup>212</sup> *Ibidem*, 171: «Y el Otro cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se cumple la acogida hospitalaria por excelencia, que circunscribe el campo de la intimidad, es la Mujer».

reflexió tan evocadora sobre la llar mereix un apartat propi a *Totalité et Infini*<sup>213</sup> i estableix lligams significatius amb reflexions contemporànies – com la de Butler, entre altres – que atenen a la condició concreta de la persona. I observen, amb Levinas, que només qui ha estat acollida en primera instància, rebuda en el món, receptora d'una paraula i d'un nom, pot vincular-se èticament amb la resta, pot sentir-se algú i ser responsable<sup>214</sup>.

Pel que fa a la filiació, ens ofereix una altra manera d'entendre aquesta relació amb l'altre en què hi ha vincle, atenció i entrega per part del jo, i es manté el respecte per l'alteritat del fill: «ver las posibilidades del otro como vuestras propias posibilidades, [...] poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado hacia algo que no os es otorgado y sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad»<sup>215</sup>.

Tanmateix, se'ns fa impossible fer referència a aquests primers altres obviant cap menció, des de la sensibilitat mínimament feminista dels nostres temps, a la inquietud que poden – i fins i tot ens atrevim a dir que *han de* – despertar alguns fragments dels textos de Levinas. De manera reiterada, trobem una feminitat identificada amb la passivitat, la maternitat, la intimitat i la casa. Per altra banda, se l'associa també a la relació eròtica, que amaga una animalitat irresponsable, la temptació d'entrar en una relació sense paraules, perillosament impersonal<sup>216</sup>. A més d'aquesta ambivalència típica de la dona-amant i la donamare, al «tu» que acull el que el jo a casa li manca l'«altura», l'autoritat, la condició de mestre, del veritable altre de qui rebem la interpel·lació ètica<sup>217</sup>. I podem resseguir problemàtiques paral·leles respecte a la qüestió del fill – notem que no es parla pas de la filla – i d'un imaginari de la societat com a gran família entre germans de sang – insistim en el masculí i en el lligam biològic.

Després d'aquesta menció incendiària, només poden venir aclariments i matisos. Per una banda, hem de recordar que la qüestió de la feminitat i de la filiació no és l'objecte

---

<sup>213</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «La morada», 167 - 194. És interessant seguir el desenvolupament original que en fa Josep Maria Esquirol en la seva filosofia de la proximitat, especialment a *La resistència íntima*, capítol III: «Tornar a casa», 38 - 52.

<sup>214</sup> Hi ha condicions d'aquesta situació que Butler emfatitza i que, en canvi, Levinas no tracta, potser perquè ell posa èmfasi que és incondicionada: no perquè no es doni en unes circumstàncies concretes, sinó perquè, un cop rebuda, se sent que és prioritària, prèvia a les circumstàncies històriques en què es «percep» com a immemorial, com tractarem més endavant de la mà de Salanskis.

<sup>215</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 61.

<sup>216</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 299: «La amada [...] como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, que ha regresado al nivel de la infancia sin responsabilidad – esta bonita cabeza, esta juventud, esta pura vida “un poco bestia” – ha abandonado su estatus de persona. El rostro se atenúa [...] se juega con el otro como un animal joven».

<sup>217</sup> *Ibidem*, 171: «El Otro que acoge en la intimidad no es el usted del rostro, que se revela en una dimensión de altura, sino precisamente el tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, acuerdo sin palabras, expresión en lo secreto [...] no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina. Esta alteridad se sitúa en otro plano que el lenguaje».



d'aquesta investigació, que troba tractaments més exhaustius en altres anàlisis. En aquest sentit, considerem especialment aclaridora la presentació que en fa Erika Soto en la seva investigació doctoral<sup>218</sup>, que dedica un capítol sencer al paper d'allò femení – i tots els conceptes associats: *eros*, fecunditat, maternitat, habitació – en l'obra de Levinas, en les implicacions internes al seu discurs i en l'evolució en el pensament de l'autor. A més a més del rigor de la seva lectura, ens obre a interpretacions diverses d'aquesta qüestió. De la mà de Derrida<sup>219</sup>, constata que la consideració de la feminitat en Levinas tant es pot llegir com la subordinació i secundarització femenina com una autèntica reivindicació feminista. Explorant aquesta segona possibilitat, el lligam entre l'acollida i la feminitat completa la relació entre el jo i l'altre, trencant la díade<sup>220</sup>, i connecta amb la reflexió sobre el tercer, sobre l'altre de l'altre, de què ens ocuparem al final de la nostra lectura de Levinas.

Per altra banda, s'ha de concedir que Levinas no fa cas omís d'aquesta inquietud que generà la recepció de la seva obra. En la retrospectiva que fa de la qüestió en l'entrevista mencionada, així com en el prefaci de *Le temps et l'autre* escrit trenta anys més tard i, fins i tot, molt abans a *Totalité et Infini*, Levinas puntualitza que el tractament que fa d'allò femení no s'identifica amb les dones empíriques<sup>221</sup>. De fet, aclareix que tot ésser humà participa en les dimensions masculines i femenines sobre les que ell reflexiona<sup>222</sup>. Així mateix, diu que, quan parla de la fecunditat i els llaços filials i fraterns, la seva expressió biològica «no es más que una de sus formas»<sup>223</sup>, però que en va més enllà.

Deixem presentada aquesta qüestió espinosa perquè no ens veiem amb cor d'obviar-la per complet. En tot cas, les imatges de la relació eròtica i la filial ens permeten destacar el que, tant a nosaltres com a Levinas en la seva valoració posterior, ens interessa més per entendre la relació ètica. El que excel·leix en totes elles és que obren un «existir pluralista», «multiplicidad y trascendencia»<sup>224</sup>. Permeten, en altres paraules, que es doni la diferència, una relació pacífica perquè no es tracta de l'enfrontament, la seducció, la manipulació i la subordinació de dues voluntats, de dos jos. L'altre, en lloc de presentar-se com a llibertat en expansió – davant la qual només podríem o bé sotmetre'ns o bé sotmetre –, és «réfractaire à notre pouvoir, n'est pas une puissance plus grande que la nôtre»<sup>225</sup>. La seva autoritat no és

---

<sup>218</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», «Lo femenino: del eros a la fraternidad», 297 - 337.

<sup>219</sup> *Ibidem*, capítol VIII: «Lecturas derridianas», 321 - 337.

<sup>220</sup> *Ibidem*, 332: «únicamente gracias a la hospitalidad recibida puede convertirse él mismo en anfitrión del rostro. Es decir, que en la escena ética de la acogida del rostro intervienen al menos tres elementos: lo femenino como acogedor absoluto, el yo y el otro».

<sup>221</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 174; *Le temps et l'autre*, 14.

<sup>222</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 59.

<sup>223</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 282; *Ética e Infinito*, 62.

<sup>224</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 62.

<sup>225</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 79.

ontològica, com diria Levinas. En definitiva, aquestes figures assenyalen cap a un imaginari comú: «l'unité de ces situation c'est qu'elles excluent la notion du pouvoir»<sup>226</sup>. Seguint aquesta pista, ens centrem en el contacte amb l'alteritat per excel·lència, que, en Levinas, pren forma en el concepte de *rostre*.

## El rostre: fragilitat i autoritat

Abordem una noció crucial que travessa tota l'obra de l'autor: la de rostre. D'entrada, seguirem el rastre d'una expressió enigmàtica que problematitza el concepte de rostre tal i com l'entenem habitualment, com a equivalent de la cara d'algú. Levinas afirma que mai estem pròpiament davant del rostre<sup>227</sup>, que el rostre no és la imatge plàstica de la persona que tinc al davant, que és invisible. Si és així, ¿com identifiquem el rostre?

Quan parlàvem de la interpel·lació ètica, dèiem que en ella es reuneix la temptació de matar i la prohibició de fer-ho. Aquestes dues facetes corresponen als dos trets definitoris del rostre: la seva fragilitat i la seva autoritat. Així, llegim:

Un rostro del otro que – *bajo* todas las formas particulares de la expresión en las que el otro, ya en la piel de un personaje, representa su papel – es en cuanto tal [...] la exposición a la muerte: desnudez, pasividad y vulnerabilidad pura. El rostro como la *mortalidad* misma del otro. Pero, a través de esta mortalidad, también, asignación y obligación que conciernen al yo – que «me conciernen», un «hacer frente» de la autoridad.<sup>228</sup>

La nostra condició vulnerable, mortal, ferible, no requereix explicació. No és el cas de la peculiar autoritat del rostre. L'ascendència que hi reconeixem és el que abans ens ha permès dir que l'altre no és una llibertat oposada a la meua, l'única legitimitat de la qual rauria en el mateix *conatus essendi* que em regeix a mi – és a dir, en la pura arbitrarietat - , sinó «autoridad sin dominación», «señorío que no conquista sino que enseña»<sup>229</sup>. En aquest punt, trobem un desllorigador en la comprensió de l'autoritat que la separa d'un poder qualsevol sostingut per la dominació i la imposició. L'autoritat, com indicava Josep Maria Esquirol en les seves classes de filosofia política i llegint Hannah Arendt, consisteix en «el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa de la coacción de la persuasión. [...] Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio»<sup>230</sup>. Tal i com indica la

---

<sup>226</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 87.

<sup>227</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 180.

<sup>228</sup> *Ibidem*, «Diacronía y representación», 195.

<sup>229</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 191.

<sup>230</sup> Arendt, *Sobre la violencia*, 62.

filòsofa, cal que el nostre pensament polític deixi d'amalgamar els conceptes «poder», «potència», «força», «violència» i, pel que ens ocupa, «autoritat».

L'autoritat del rostre, el fet que vivim la seva interpel·lació com a imperatiu des d'una força insospitada, apunta a un altre tret característic de la relació ètica amb l'altre: l'asimetria. El més fàcil seria assumir que qui té autoritat està per sobre meu; és a dir, que l'altre està per sobre del jo. Evidentment, hem de suposar aquesta implicació de l'autoritat, d'un ordre diferent del poder: l'altre em posa en qüestió, com veurem més endavant. Però el cert és que, en els textos de Levinas, més aviat trobem que, en rebre la interpel·lació ètica paradigmàtica («No mataràs»), jo em trobo en una posició de poder i, l'altre, en la debilitat<sup>231</sup>. I, per acabar de complicar aquesta situació extraordinària, malgrat qui ostenta el poder de fer mal soc jo, en aquest «cara a cara temible»<sup>232</sup>, qui està espaordida també soc jo, perquè em trobo sense excuses: no puc adormir-me, no puc desentendre'm de l'altre - tot i que, *de fet*, sí que pugui.

Com dèiem en presentar el rostre, la interpel·lació ètica ni és literalment un contingut verbal ni es troba literalment en un rostre. De fet, diu Levinas, «todo el cuerpo puede, como el rostro, expresar: una mano, un bajar la cabeza...», el que defineix el rostre és, segueix, «su manera de sobresalir incesantemente por fuera de su imagen plástica»<sup>233</sup>. Tot i que Levinas acostuma a mantenir el seu discurs en un nivell poc didàctic, el format d'entrevista permet que l'aclareixi a través d'alguns exemples. Així, per explicar la no literalitat del rostre, diu que la seva apel·lació «puede proceder de la desnudez de un brazo esculpido por Rodin». I, tot seguit, evoca una escena de la novel·la russa *Vida i Destí* (1959), de Vasili Grossmann, que retrata les penes de molts sota l'estalinisme:

en Moscú, la gente guardaba cola ante el famoso postigo mediante el que se podían enviar cartas o paquetes a los parientes o amigos detenidos por «delitos políticos» u obtener noticias de ellos, leyendo cada uno en la nuca de quien le precedía los sentimientos y las esperanzas de su miseria.<sup>234</sup>

Tot i que matisa que Grossmann no s'hi refereix com a rostre, Levinas explica que en la nuca d'aquelles persones «se lee toda la debilidad, toda la mortalidad, la mortalidad desnuda y desarmada del otro»<sup>235</sup>; és a dir, allò que defineix el rostre sempre que s'acompanyi d'un imperatiu de responsabilitat. Aquesta referència forneix un exemple claríssim de com el rostre equival a la significació ètica que anima tant el cos humà com els relats o altres formes que ens hi remetin, mostrant la fragilitat d'una vida humana i despertant en nosaltres una

---

<sup>231</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 117.

<sup>232</sup> *Ídem*.

<sup>233</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 297.

<sup>234</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El otro, la utopía y la justicia», 279.

<sup>235</sup> *Ibídem*, 280.

sol·licitud excepcional. En definitiva, el rostre és aquell, aquella o allò que ens envia la interpel·lació ètica; és a dir, una significació que excedeix la forma del rostre<sup>236</sup> – no és visible, no es pot descriure, no es copsa des del coneixement. En rebre-la, el jo suspèn els seus poders, com denota la paraula francesa per parlar del rostre: «*visage*». Com comenta Miguel García-Baró<sup>237</sup>, en la relació ètica hi ha una inversió del «*visée*», el punt de mira del caçador – és a dir, la intencionalitat devoradora del subjecte – en «*visage*», un rostre que apunta al jo, que trastoca el caçador. Si aquesta ruptura no es dona, no hi haurà contacte amb el rostre de l'altre. És per aquesta raó que Levinas afirma, en una frase provocadora, que «Ni la destrucción de las cosas, ni la caza, ni el exterminio de los seres vivos apuntan al rostro, que no es de este mundo»<sup>238</sup>. En altres paraules, la irrupció del rostre no és un fet objectiu que es registra en el món, que es pugui verificar externament. Com treballarem més endavant, l'única prova del contacte amb el rostre, del seu rastre, és en el subjecte interpel·lat. Si aquest no es desempallega de la lògica de destrucció, de caça i d'extermini descrita, el jo haurà estat sord al rostre. Una altra manera de dir el mateix és afirmar que el rostre no és d'aquest món. Recordem que el món per a Levinas és tot allò amb què em relaciono des de la satisfacció de les meves necessitats. Si el subjecte no «surt» del món o no interromp la seva lògica, no hi ha trobada plena amb el rostre.

Comptat i debatut, ens podríem preguntar per què Levinas escull la paraula rostre si el significat que li dona està tan allunyat de l'habitual. Tot i que no trobem la raó en els seus textos, podem aventurar una resposta. Atenent al seu significat corrent, de seguida pensem que el rostre és allò que ens permet reconèixer-nos, saber qui és l'altre; una convicció implícita que recull el refrany «la cara és el mirall de l'ànima». Creiem que en Levinas es manté la importància del rostre com allò que és més propi de l'altra persona, com allò que la singularitza. Però aquesta singularitat no arriba al jo en forma de la visió sensorial de la cara, sinó en la proximitat de la interpel·lació que m'arriba quan el que m'afecta de l'altre és la seva fragilitat i la seva autoritat, «extraña autoridad imperativa y desarmada»<sup>239</sup>. Així doncs, és quan «veig» el rostre de l'altre, quan escolto la seva interpel·lació, quan soc l'única davant de l'incomparable, que s'estableix un veritable contacte amb ell: una escena en què els dos vivim en un vincle apassionat.

---

<sup>236</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 180.

<sup>237</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Presentación», 9.

<sup>238</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>239</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «“Totalidad e Infinito”. Prefacio a la edición alemana», 266.

## Altre, absolutament altre

En madurar la seva reflexió, Levinas prefereix parlar de l'altre com a «absolutament altre» per alliberar-lo de cap relació ni imatge de vincle familiar, ni biològic ni metafòric. Depurant-lo conceptualment d'aquests contextos, permet que la interpel·lació ètica ens sorprengui en aquells que, fins i tot, no coneixem així com en els més propers: a tot arreu.

Per aprofundir en la comprensió de l'afecció per l'alteritat de l'altra persona, repassarem els textos que descriuen l'altre des de l'absència de context, de nou des de l'expressió i des d'una diferència com a no indiferència. Mirarem de seguir aquestes pistes respectant a grans trets la cronologia de l'obra levinassiana.

En *Le temps et l'autre*, es defineix la relació amb l'altre, el cara a cara amb el rostre, com a l'absència de mediació<sup>240</sup>. Deliberadament, Levinas presenta la relació ètica en contraposició a tota la tradició filosòfica, que pressuposa que el que ens permet derivar obligacions les unes cap a les altres és quelcom que compartim, ja sigui una naturalesa racional comuna, o un parentesc amb el Creador, o un Estat que media les nostres voluntats enfrontades. Especialment, es distancia del concepte de «*Miteinandersein*» («ser-un-amb-l'altre», «ser-en-comú») en el seu diàleg sempitern amb Heidegger. En *De l'existence à l'existant*, Levinas concedeix que, en la major part de relacions socials, ens trobem «al costat» de l'altre, ens hi relacionem mitjançant un terme comú<sup>241</sup>, cosa que ens anivella, que dissimula aquesta diferència primordial, que ens fa precomprendre'ns a totes en tant que una altra cosa: *totes com a* lectores de Levinas, *totes com a* ciutadanes d'un Estat europeu o *totes com a* amants de la cuina índia, tant és. En aquestes situacions no estem colpejades per la dretor de la interpel·lació singular a què em sotmet el rostre de l'altre. Per contra, Levinas rebutja tant la comunitat en què l'alteritat de l'altre desapareix com l'èxtasi, l'extrem en què el subjecte queda absorbit en l'objecte.

L'absència de mediació i de context que caracteritza l'altre reapareix en els seus escrits posteriors. En un article de 1951, per exemple, clarifica que l'absència de context permet pensar una relació que trenca amb el moviment intencional – tant teòric com pràctic – propi de tot subjecte. S'insisteix que, en la comprensió, el jo exerceix una «negación parcial» i una «cierta violencia» sobre l'altre, ja que aquest apareix sempre assimilat, «se encuentra en mi poder», «es mío»<sup>242</sup>; sense desaparèixer completament, es nega la seva independència i alteritat. El contrast recurrent amb el saber li permet posar en relleu que, en la relació amb

---

<sup>240</sup> Levinas, *Le temps et l'autre*, 19.

<sup>241</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 115 - 117.

<sup>242</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 21.

l'altre, es produeix una «ruptura de horitzó»<sup>243</sup>. Allò que s'ofereix a les grapes de la comprensió és la història, el medi, els hàbits de l'altre – és a dir, el seu context. Però, com diu aquest article de 1951 anticipant el títol de la segona gran obra de Levinas, el rostre «significa de otro modo»<sup>244</sup>.

La contraposició entre la mediació i la immediatesa es treballa igualment a *Totalité et Infini*, en què s'equipara el «medium»<sup>245</sup>, aquest tercer terme entre jo i l'altre, amb un horitzó, una dotació de sentit, com a precomprensió que obre l'escenari en què l'altre, en què tota individualitat, pren sentit i, així, se li assigna un paper reconeixible per al subjecte<sup>246</sup>. La significació de l'altre es dona, doncs, de manera «lateral», en relació a les altres coses que conformen el món que el jo domina en el règim del Mateix<sup>247</sup>. I aquest espai i regles és el que Levinas anomena ésser i ontologia.

Per oposició a l'ésser, la immediatesa equival a la interpel·lació ètica: «lo immediato es el cara a cara»<sup>248</sup>. Immediatesa, absència d'imatges i de conceptes<sup>249</sup> que provinguin del subjecte: aquesta és l'única manera en què el jo surt de la seva soledat, en què li pot arribar una paraula<sup>250</sup> que trenca el seu monòleg, en què es pot donar la comunicació i la pluralitat. En aquesta relació excepcional, el que m'afecta directament no és el reflex de mi mateixa en l'altre, sinó la seva fragilitat i mortalitat, que es reuneixen en un concepte cada cop més present en els textos levinassians: la proximitat. Així, immediatesa i proximitat es fan indissociables: la immediatesa com a «rectitud misma del cara a cara, sin intermediación de ninguna imagen, en su desnudez, o sea, en su miseria y su hambre» i «la comprensión de esta miseria y esta hambre [que] instaura la proximidad misma del Otro»<sup>251</sup>.

El paper central del concepte de proximitat no fa més que confirmar-se en *Autrement qu'être*, que segueix emfatitzant la seva anterioritat – que, en la filosofia, té a veure amb la prioritat més que amb l'anterioritat cronològica – respecte al moviment de la consciència: prèvia a la intencionalitat, l'aproximació del subjecte cap a l'altre es revela com a implicació no escollida, com a «estar prendido en la fraternidad»<sup>252</sup> en lloc que sigui l'altre qui estigui com-près.

---

<sup>243</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 22.

<sup>244</sup> *Ídem* [èmfasi nostre].

<sup>245</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 49.

<sup>246</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>248</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>249</sup> *Ibidem*, 108: «una experiencia sin concepto».

<sup>250</sup> *Ídem*: «mi libertad no tiene la última palabra; yo no estoy solo».

<sup>251</sup> *Ibidem*, 222.

<sup>252</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 149.

Posant en relació tot l'anterior amb el problema que serveix de punt de partida de l'obra de Levinas, aquest contacte amb l'altre és el que ens desplaça del pla en què l'important és ser – l'ésser i, per contrapartida, el no-ser – per ocupar-nos del sentit, del valor del que és, que es recull en la idea de «significació»<sup>253</sup>. La significació ètica, a diferència de totes les altres – que provenen de la dotació de sentit del subjecte enmig d'un conjunt d'objectes, en el món<sup>254</sup> – és immediata. Però la immediatesa no és abstracta. Si referim aquesta observació a la distinció de Salanskis entre el deontologisme legalista kantiana i el deontologisme no legalista levinassiana, entendrem que no estem parlant de la suposada immediatesa del contingut d'una llei inalterable que descobrim o desvelem en la nostra racionalitat. Tot el contrari: es tracta d'una relació amb algú, de la «inmediatez en la caricia y en el contacto del decir – de una piel y un rostro»<sup>255</sup>.

Endinsant-nos en els darrers escrits de Levinas, especialment prolífic en entrevistes i articles en els anys vuitanta, constatem la continuïtat de la reflexió sobre l'alteritat de l'altre com a absència de context, que també es tracta com a expressió o significació. L'alteritat es caracteritza per parlar-nos o interpel·lar-nos més enllà del que llegim i entenem en tot context, més enllà del personatge o el paper que reconeixem en l'altre:

El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un «personaje»; se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. [...] el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. [...] no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. [...] hace salir del ser en tanto que correlativo a un saber.<sup>256</sup>

De nou, l'expressió es presenta per contrast i, fins i tot, com a inversió del moviment de recurrència, de retorn o bucle de la consciència, de l'autoidentificació: «La conciencia de la obligación no es ya una conciencia, porque arranca a la conciencia de su centro sometiéndolo al Otro»<sup>257</sup>. La sol·licitud que l'altre demana no s'assembla, doncs, a una solidaritat que descansi en allò que tenim en comú, en sentir-nos part d'un mateix organisme, sinó en una «socialidad [que] es independiente de todo reconocimiento previo y de toda

---

<sup>253</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 61: «Este es ciertamente nuestro problema: ¿qué significa quién?», i 63: «Más allá de la esencia, la significación – tercero excluido entre ser y no ser – significa».

<sup>254</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 72: «Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa».

<sup>255</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 152.

<sup>256</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 72.

<sup>257</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 231.

formación de totalidades [...] no relación con un otro previamente reducido al mismo, “parecido” a mí»<sup>258</sup>.

Aquesta independència de termes comuns permet que puguem retrobar l'alteritat de l'altre, o el rostre, en tota persona. Tothom em pot ser proper, pot ser proïme, pot ser-me germana en una relació de parentesc al marge de qualsevol biologia: «contra toda lógica [...] la comunidad con él [prójimo] empieza en mi obligación para con él»<sup>259</sup>. D'aquesta manera, podem entendre la proximitat com el contacte amb una diferència que és als antípodes de la indiferència, que és apel·lació a la meua resposta: «en esa apelación a mi responsabilidad [...] en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo»<sup>260</sup>. Malgrat les reticències que fan que matisi constantment aquest terme, Levinas també escriu que el proïme és tot aquell que rebo des de l'«amor»; és a dir, des del respecte a la seva alteritat, l'única manera que l'altre m'afecti com a ésser singular<sup>261</sup>. La seva interpel·lació, que m'insta a preocupar-me per l'altre de la manera que una mare es preocupa per un fill, o com els amics es preocupen els uns pels altres, parafraçant a Levinas, no té res a veure amb la preocupació per la pròpia supervivència – el que en els textos primerencs havíem trobat com la «responsabilitat» de ser que la hipòstasi carrega en el mateix moviment d'existir. El més interessant d'aquest exemple del vincle matern o de l'amistat, però, és un breu comentari còmplice que Levinas diu a l'entrevistador: «Pero todos los demás hombres son amigos, ¿me comprende?»<sup>262</sup>.

Ara bé, de nou hem d'interpretar aquesta amistat com a proximitat, al marge de la simpatia, el plaer, el reconeixement i la ratificació, alliberada de tot el que alimenta el jo. I això ho aclareixen els casos extrems, els passatges en què Levinas ha de respondre si el botxí té rostre, és a dir, si un assassí m'és proïme. En un primer moment, respon que el botxí «es aquel que amenaza al prójimo y, en ese sentido, apela a la violencia y no tiene ya Rostro»<sup>263</sup>. Aquesta afirmació semblaria contradir la idea que el rostre es pot trobar en qualsevol, fins i tot en aquells que no m'agraden o que em desperten el més profund rebuig o temor. Però tot seguit ell mateix dona la clau per interpretar aquesta observació<sup>264</sup>, que es troba en la reflexió sobre el tercer que tractarem més endavant. Com a breu anticipació, tindrem en compte que, quan es tracta dels gestos concrets cap a l'altre, cal atendre al context, de què parlarem en

---

<sup>258</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Determinación filosófica de la idea de cultura», 215.

<sup>259</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 156.

<sup>260</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 175.

<sup>261</sup> *Ibidem*, «Diacronía y representación», 195: «el único, es decir, el amado, siendo el amor la condición de posibilidad misma de ese único».

<sup>262</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 143.

<sup>263</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>264</sup> *Ídem*: «Sin embargo, sin contradecir esta idea, yo añado a ella la preocupación por un tercero [...]. Aquí se abre, pues, toda la problemática del verdugo: a partir de la justicia y de la defensa de otro hombre, mi prójimo, no en absoluto a partir de la amenaza que me concierne».



la relació entre ètica i política. El que sabem del cert és que la interpel·lació ètica prohibeix que l'actitud sigui de menyspreu o d'indiferència, i encara menys de malevolència; fins i tot si ens trobem davant d'un botxí, d'un assassí. Aquest límit queda clar en una altra entrevista, sis anys més tard, en què s'interroga a Levinas sobre si tot home és l'«altre home», si no hi ha «rostres brutals» en què no llegim cap apel·lació a la nostra responsabilitat. Levinas radicalitza la pregunta, plantejant-se si un SS té el que ell anomena rostre. I respon: «Es una pregunta muy turbadora que merece, a mi modo de ver, una respuesta afirmativa, una dolorosa respuesta afirmativa»<sup>265</sup>. I, en aquest punt, ens recorda el que hem explicat fins ara del rostre: que es pot trobar arreu, ja que equival a «esa posibilidad que tiene lo humano de significar – en su unicidad, en la humildad de su desembozo y de su mortalidad – el señorío de su llamada»<sup>266</sup>, com exemplifica referint-se tot seguit al braç de Rodin i a les nuques de les persones fent cua retratades per Grossmann.

Recapitem per interpretar l'altre «absolutament altre» de la mà de lectors molt fins de Levinas. Pel nostre compte, l'hem abordat des de l'absència de context o mediació, des de l'expressió i des de la diferència no indiferent, i cap d'aquests accessos pot prescindir de comentari. En la missió de fons de la investigació, és especialment delicat descriure la relació ètica com a absència de context. Aclarir aquesta qüestió és crucial per a nosaltres, donada la importància que reconeixem en les relacions, en la interdependència, i en el plantejament d'una ètica que ens descriu lligades amb algú que, en el discurs levinassià, sembla que no tingui relacions i que estigui fora de tot context. Ens cal una interpretació pacient d'aquest punt que no avanci sobre pressuposicions matusseres.

Per sobre de tot, és imprescindible comprendre que no es tracta d'afirmar l'existència sense context d'algú, que seria un absurd, sinó més aviat entendre que el context no és rellevant en la relació ètica, en el sentit que el seu missatge, la significació del rostre, no s'explica ni es redueix a tota la informació que ens forneix el context. És per això que Josep Maria Esquirol afirma que «Tot s'ha de contextualitzar, excepte el rostre de l'altre, perquè significa per ell mateix, no cal horitzó ni marc. Es pot contextualitzar, però és irrellevant. I el rostre diu “No mataràs”, tan senzill com això»<sup>267</sup>. Per la seva banda, Mar Rosàs conclouïa, en una conversa informal, que la crítica a Levinas per voler pensar l'altre al marge de tot context és injusta. Ella reflexionava que aquesta objecció no atén al cor del discurs levinassià, que no pretén afirmar l'existència d'una entitat aïllada de tota relació, sinó que descriu les condicions de possibilitat de la interpel·lació ètica, que precedeix en un sentit no cronològic, no temporal, tots els contextos que puguin ser objecte del nostre coneixement. En sintonia amb les

---

<sup>265</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El otro, la utopía y la justicia», 279.

<sup>266</sup> *Ídem*.

<sup>267</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

observacions precedents, Salanskis respon a l'objecció contra l'absolutament altre en Levinas. I el primer pas que pren consisteix a concedir que l'alteritat absoluta és «un concepte impossible: rien ne saurait être absolument autre, autre sous tout rapport, par rapport à toute chose»<sup>268</sup>. És tranquil·litzador llegir en Salanskis que «Levinas ne saurait ignorer que, dans les conditions ordinaires du langage et de l'expérience, autrui est l'*alter ego* ou le fini symétrique. [...] Il faut comprendre autrement». L'absolutament altre, ens confirma, no és «une entité attestée»<sup>269</sup>, verificada empíricament.

Així doncs, ¿de què ens parla Levinas quan utilitza l'expressió «absolutament altre»? Segons l'estudiós francès, el filòsof es refereix a dues experiències humanes sense parangó que ja hem mencionat abans. Una, en què no ens hem enfocat particularment, es pot anomenar «desig metafísic»<sup>270</sup>, i també l'hem presentada com a anhel de sortida o d'evasió del paisatge monocrom que s'obre en l'*il y a* i, malauradament, en el món del subjecte personal en la seva solitud tràgica. L'altra experiència, que ocupa el centre de la nostra reflexió, és la relació ètica amb l'altre, que pivota en «apprendre la responsabilité envers autrui plutôt qu'objectiver ce dernier»<sup>271</sup>.

Així doncs, com que, en el moviment ordinari del jo, Levinas hi llegeix un gest homogeneïtzador, assimilador, lligat tant al coneixement com a l'acció, per parlar *en el llenguatge conceptual* de la intriga ètica, de l'afecció que rebem de l'altre, se serveix d'aquest concepte impossible d'allò absolutament altre per indicar que sortim del pla objectivador que, al seu parer, impossibilita tota relació amb l'alteritat. L'altre no és aquell amb qui no mantenim cap tipus de vincle – ¿què és l'obligació ètica, sinó el lligam més íntim que mantenim amb l'alteritat? –, sinó aquell que és «absolutament altre» per a les urpes del saber i del poder.

En suma, si bé llegim en els seus textos que, en la relació ètica, «el sujeto es alcanzado o tocado sin que medie el logos»<sup>272</sup>, Levinas no nega que l'altre aparegui en tota la concreció d'un context i d'unes imatges que s'hi superposin. El que assenyala és que, en elles, en allò que podem veure i mesurar, no trobem la raó de ser de l'afecció imperativa, de l'autoritat que emana d'aquell ésser fràgil: «La obligación [...] no está ajustada a la medida de las imágenes que él emite: me concierne antes o de otro modo»<sup>273</sup>. En altres paraules, la immediatesa es refereix a la manera com el subjecte, més que abordar l'altre, és afectat per

---

<sup>268</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 104.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 104 – 105.

<sup>270</sup> Malgrat per a Salanskis funcioni aquesta distinció simplificadora entre el desig metafísic i la relació ètica amb l'altre, en Levinas el desig s'aplica també a aquesta última, com veurem en l'apartat sobre el desig.

<sup>271</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 105.

<sup>272</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 214.

<sup>273</sup> *Ibidem*, 161.

ell. Immediatesa que, a fi de comptes, implica abandonar la representació i ser tocat per un missatge que no troba suport en el món que el jo domina; que, des del punt de vista de l'ésser, no té context, que m'arranca del món i dels seus horitzons<sup>274</sup>.

Aquest estatus privilegiat de l'altre en la relació ètica no només es descriu des de l'expressió de l'absoluta alteritat. Levinas utilitza altres fórmules per assenyalar aquesta relació que sempre escapa el discurs<sup>275</sup>. Com ressegueix Esquirol, algunes de les nocions més recurrents són «infinít», «transcendència» i «exterioritat». Finalment, però, l'«alteritat» és el concepte privilegiat per pensar un registre de l'humà que no té a veure ni amb la necessitat ni amb l'aliment; és a dir, ni amb la satisfacció ni amb l'assimilació. En parla també com a «desig», com tractarem més endavant, i situa aquesta possibilitat en el rostre de l'altra persona com a la seva «concreció prioritària»<sup>276</sup>.

Tot l'esforç conceptual, tots els aclariments i subtileces que requereix, estan al servei d'aplanar el camí per entrar en contacte amb el que al coneixement, a la lògica del *conatus*, li és «absolutament altre»: la *relació amb algú singular*<sup>277</sup>, sigui una germana, una filla, una competidora o una desconeguda. En tots els casos, la sentim propera per la manera com ens afecta: mostrant alhora la seva fragilitat i la seva autoritat.

## ¿Déu?

Com en el cas d'allò femení, però encara més per la falta de formació teològica i religiosa de l'autora d'aquesta investigació, no ens aturarem gaire en el tractament que Levinas fa de Déu. Alhora, no podem obviar aquest concepte difícil, fins i tot molest, que apareix en els textos levinassians quan tracten la relació ètica amb l'altre – molt sovint, «Altre», tot i que la falta de coherència en l'ús de les majúscules i minúscules fa que no hàgim tingut en compte aquesta distinció<sup>278</sup>.

Aquest concepte està envoltat d'una constant ambigüïtat en els textos de Levinas, resistint-se a una significació fixa. Com que la seva condició enigmàtica no es resol a mesura que madura l'obra de l'autor, en aquest cas no respectarem l'ordre cronològic dels textos a

---

<sup>274</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 164.

<sup>275</sup> En parlarem més en descriure el paper de la filosofia en l'apartat «Ètica i filosofia crítica».

<sup>276</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>277</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «Épilogue», 33: «autrui n'est pas, dans cette pensée, hypostasié comme une entité qui finirait par être abstraite à force d'être magnifiée ; une entité qui, en plus, serait la bonté même [...]. Autrui, c'est toujours tel ou tel autre en sa singularité».

<sup>278</sup> Això mateix constata el traductor de *Totalidad e Infinito*, Miguel García-Baró, en la «Nota sobre la traducción», 10: «Hay que advertir que Levinas no es del todo consistente en el uso de *autre* y *autrui* (otro, el otro), ni tampoco en el empleo de las mayúsculas para ambos o para alguno de ellos. [...] Así, *l'autre*, *le Même*, *l'Autre* son expresiones que aparecen muchas veces y el contexto no puede aclarar sin sombra de equívoco...».

què ens referim. Tot i així, assumint la importància que li atorga Levinas, mirarem de situar-lo tan bé com puguem.

D'entrada, el primer que constatem és l'estreta relació entre l'altre i Déu. Només cal recordar que el jo troba en l'altre una dimensió insospitada d'autoritat i d'altura, d'ascendència, que desneutralitza el que seria una mera diferència formal. Entre el jo i l'altre hi ha una «falta de plano común a la totalidad»<sup>279</sup>, una ruptura que, tot i així - o justament per això - permet la comunicació. Com a mínim, hi ha una certa analogia entre l'altre i Déu. De fet, Levinas afirma també que l'altre «se parece a Dios»<sup>280</sup>, ja que la seva significació és prèvia a – o és independent de, o té autoritat sobre – la meua iniciativa, el gest instintiu de la consciència d'imputar sentit.

Si aprofundim en aquesta relació, trobem passatges en què s'indica que, en el rostre de l'altre, es revela o es manifesta Déu; o, en el llenguatge madur de Levinas, que en ell es troba el rastre<sup>281</sup> de Déu, la seva altura<sup>282</sup>. Així, és en allò més feble que es dona el més elevat, la més temible autoritat. Tanmateix, ens adverteix en nombroses ocasions que l'altre, que el rostre, no és una mediació<sup>283</sup> ni una encarnació<sup>284</sup> ni un «signo oculto»<sup>285</sup> de Déu. I aquestes pistes semblarien culminar en l'afirmació «Dios es el Otro»<sup>286</sup>. Per donar més context a aquesta declaració, llegim en un altre passatge:

*that the Other is others; that the departure from the self is the approach to the neighbour; that transcendence is proximity, that proximity is responsibility for the Other [...] that responsibility, as response, is the prior speaking; that transcendence is communication, implying, beyond a simple exchange of signs, the «gift», «the open house»*<sup>287</sup>

Tot i que, en el fragment citat, hi ha un munt d'informació que desplegarem en els apartats següents, el seu inici és prou clar, i advoca per la identificació entre Déu i l'altre, o els altres. Ara bé, si tots els textos de Levinas es mantinguessin en aquesta línia, no hi hauria espai per a la vaguetat. I, com es pot preveure, no és el cas. Sense rebuscar gaire, trobem observacions com que la relació ètica «no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios

---

<sup>279</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 331.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 330.

<sup>281</sup> Ens acollim a la traducció que defensa Esquirol del mot francès «*trace*», decantant-se per «rastre» més que no pas per «petjada» – sovint pel castellà «huella». Esquirol, *La resistència íntima*, 151.

<sup>282</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 82.

<sup>283</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 255; *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 136.

<sup>284</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 82.

<sup>285</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>286</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>287</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 246 [èmfasi nostre].

sea un gran Otro»<sup>288</sup>. Així mateix, tot i la menció a la comunicació de l'última cita, llegim també que la relació ètica «es discurso con Dios y no con los iguales»<sup>289</sup>. Deixem de banda, doncs, les lectures que intenten o bé traçar una diferència infranquejable entre Déu i l'altre o bé una total identificació. Amb aquest gest, ens adonem que el que abunda en els textos levinassians són expressions notablement més ambigües. Les presentem per després interpretar-les.

En un article, Levinas explora les possibilitats d'una idea de la divinitat que s'encarna, que es fa home, que no té pàtria i que se sent sol·licitat pels més pobres. El text data de finals dels seixanta, quan, com sabem, l'autor deixa de parlar de la presència i manifestació de l'alteritat – una contradicció en termes que Derrida havia criticat amb contundència – i comença a parlar d'«enigma», «rastre» i «proximitat» de Déu en el rostre de l'altre<sup>290</sup>. El que més ens interessa, a part de l'ambigüïtat assenyalada, és que, en aquest text, la relació entre ambdós es descriu com una aliança entre el rostre i l'Infinit<sup>291</sup> (o Déu). Per tant, no ens empeny a triar entre Déu o l'altre, sinó que més aviat els considera copresents en la relació ètica. Així, en aquesta relació excepcional sempre som tres: «Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú»<sup>292</sup>; és a dir, no hi ha una relació directa amb Déu, sinó que sempre hi ha el tu, l'altre personal. I el mateix funciona en la direcció inversa, com interpretem que recull el títol de la col·lecció d'articles *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (1991): entre les persones, quan es respecta la seva alteritat, hi ha transcendència – o Déu. Levinas mateix sembla confirmar aquesta possible lectura del títol mencionat en un altre recull d'articles, en què llegim que «The direct encounter with God, this is a Christian concept. As Jews, we are always a threesome: I and you and the Third who is in our midst. And only as a Third does He reveal Himself»<sup>293</sup>.

Recurrent a lectures de Levinas que aplanen el camí de la seva interpretació, Jean-Michel Salanskis està en total sintonia amb aquesta idea de tríada. En el primer volum de la col·lecció que dedica al filòsof lituà, parla de l'altre i de Déu com a dos pols que mai arriben a identificar-se: per una banda, l'originàriament únic, l'absolutament altre, en els termes que hem fet servir fins ara, que aquí anomenaríem Déu<sup>294</sup>; i, de l'altra, els humans particulars com

---

<sup>288</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Hermenéutica y más allá», 96. En la línia, llegim que «Divinity is not met as a great Other» a Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 246.

<sup>289</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 334. Aquesta cita s'entén si ens recordem que el discurs ens obre a l'alteritat de les altres, no a allò en què ens són iguals – és a dir, en allò que assimilem al nostre món.

<sup>290</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Un Dios Hombre?», 74.

<sup>291</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>292</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>293</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 247.

<sup>294</sup> Hi ha altres termes que Levinas utilitza, com ara «illeïtat», «bondat» i, en paraules de Salanskis, «la transcendència estricta» en l'article «L'anti-théologisme levinassien», però sobretot es despleguen en obres que no hem tractat, particularment en *De Dieu qui vient à l'idée*.

a tals (*autrui*, l'altre personal en francès) a què ens dirigeix l'absolutament altre. Aquesta no identificació s'explica, però, com a superposició. Tal és la proximitat que Salanskis arriba a dir que, psicològicament, en la vivència que en pot tenir un individu, l'absolutament altre i l'altre personal són indiscernibles:

Quelque part, les deux dimensions se nouent, même si c'est à peine pensable: nous devons considérer qu'autrui-Dieu, m'enjoignant depuis l'au-delà de l'être, et autrui ayant tragiquement besoin de la chaleur d'un bol de *barsxcx*, ou d'une main sur son épaule, sont le même. Au plan psychologique il est probable que [...] le secours et la crainte sainte pour l'autre se superposent et ne sont pas distinguables, mais proposée par Levinas maintient les deux pôles comme distincts: elle prétend que le sens éthique est mieux décrit en termes de cette superposition impossible.<sup>295</sup>

Aprofundint en aquesta relació difícil, en el segon volum de la col·lecció *Levinas vivant*, Salanskis observa entre aquests dos pols un «double renvoi»<sup>296</sup>. Parafraçant-lo, per un costat, davant del rostre el jo es troba «pres» per l'altre, però aquest contacte desplega una fletxa de transcendència estricta que escapa el rostre de l'altre, que no és empíric – i que podríem anomenar Déu. Per l'altre costat, si pensem la transcendència com quelcom que se'm dirigeix, tota relació amb ella m'aboca a l'altre personal. De tota manera, deixarem de banda aquest joc de remissions, que es destil·la en obres que no són l'objecte d'aquesta investigació<sup>297</sup>. Ens sembla suficient establir, amb Erika Soto, que no podem assimilar l'altre a Déu, «a pesar de que siempre caminan de la mano»<sup>298</sup>.

Si bé semblava que havíem arribat a una clau interpretativa prudent i més o menys definitiva de la qüestió, ens permetrem complicar-la una mica més. Sense negar les similituds i la complicitat entre Déu i el rostre, és igualment cert que, en altres escrits, Levinas sembla assimilar Déu més aviat al subjecte que queda invertit, trastocat, inquiet, per la crida de l'altre<sup>299</sup>. Així doncs, Déu sembla la manera de referir-se a l'«altrament que ésser», a aquesta possibilitat en el subjecte de moure's cap a una direcció que es troba més enllà de l'essència, de l'obsessió per perseverar. A tall d'exemple, es diu que la interpel·lació ètica no és exterior al subjecte, sinó que «lo infinitamente exterior se hace voz interior»<sup>300</sup>. Allò infinitament exterior o Déu només es «coneix» des del subjecte, des de la consciència moral, *a posteriori*

---

<sup>295</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 96.

<sup>296</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «L'antithéologisme de Levinas», 165 – 194.

<sup>297</sup> Com hem apuntat abans, especialment *De Dieu qui vient a l'idée*, de què Salanskis destaca l'article «Dieu et la philosophie».

<sup>298</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 241.

<sup>299</sup> Tractarem la subjectivitat a què ens estem referint en el proper apartat «Aquí em tens».

<sup>300</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 93.

de la interpel·lació de l'altre. El jo és l'únic testimoni<sup>301</sup> – que no manifestació – de la glòria de Déu. Sigui com sigui, no insistim en aquesta línia interpretativa perquè, a diferència de la proximitat innegable entre l'altre personal i Déu, en cap dels textos de Levinas hem trobat cap frase que s'apropi a un «el jo és Déu». A més a més, estem convençudes que al que s'apunta en aquests textos és l'àmbit en què Levinas parla de Déu: en l'experiència d'un subjecte que desperta la consciència moral, que se sent apel·lat a respondre davant la fragilitat de l'altre. D'aquesta manera, desbloquegem les conclusions d'aquest excurs sobre el paper de la paraula «Déu» en els textos levinassians.

En definitiva, entenem l'ambigüitat que hem constatat com a símptoma del registre paradoxal en què es mou el discurs de Levinas, que pretén parlar de quelcom que no té cabuda en el llenguatge i que sovint fa contorsionar les seves eines, els conceptes del discurs filosòfic. El que podem concloure amb certesa és que Levinas s'oposa al Déu de la teologia i no el fa servir en cap cas com a premissa de la qual es derivin les obligacions morals cap a l'altre. En altres paraules, el Déu levinassià no té una posició fundadora, sinó més aviat derivada: en la trobada ètica amb l'altre, serveix per posar nom a l'autoritat del rostre. És per això que llegim que «The passage from the Other to divinity is a second step, and one must be careful to avoid stumbling by taking a too large step»<sup>302</sup>. D'aquesta manera, Levinas adverteix que el Déu de què parla – que també anomena «Déu desconegut» o «Déu invisible» – no és objecte del saber<sup>303</sup>, no se'n pot dir pràcticament res: no es pot determinar la seva existència o inexistència, ni les seves capacitats extraordinàries – omnipotència, omnipresència... – que, en la teologia clàssica, havien justificat la seva autoritat d'ordenar això o allò, parafrasejant Salanskis<sup>304</sup>. I, tanmateix, Levinas li reserva un lloc en el seu discurs, tot i que sigui un paper derivat: «Sin duda, en rigor filosófico, es importante no pensar los derechos humanos a partir de un Dios desconocido. Pero es posible aproximarse a la idea de Dios partiendo de lo absoluto que se manifiesta en la relación con los demás»<sup>305</sup>.

Més enllà d'aquesta menció a la transcendència que es troba «entre nosaltres», com dèiem, creiem que el que exigeix el «rigor filosòfic» segons Levinas consisteix a atendre la situació humana, i que sigui aquest el fonament d'un discurs que en pren constància. Des d'aquest esperit, el que conclou és que tota referència a Déu només té cabuda en l'ètica; més ben dit, en la relació ètica, «la relación de hombre a hombre [...] primado de una estructura

---

<sup>301</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 259.

<sup>302</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 246.

<sup>303</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 88: «El "Dios invisible" no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento [...] no indiferente al pensamiento que no es tematización [...] ni una intencionalidad».

<sup>304</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 167.

<sup>305</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Derechos humanos y buena voluntad», 246.

irreductible<sup>306</sup>. Descartem així la preocupació del monoteisme hegemònic sobre l'existència d'una entitat supramundana i l'únic registre moral que se li podia associar: el discurs sobre la salvació de l'ànima, sobre el paradís o la condemna, sobre el pecat original, sobre el bé i el mal, sobre un destí dictat per un Déu totpoderós i demés. Explícitament, Levinas estima que aquest no és el terreny adequat per pensar Déu<sup>307</sup>. Per contra, ell creu que la relació ètica, que el rastre de Déu que hi descobreix, «No aporta promesa alguna, ni auxilio, sino únicamente una exigencia absoluta»<sup>308</sup>; i que només pot respondre a l'altura del manament – o de manera responsable – qui no espera que se li compleixin les promeses de transcendència<sup>309</sup>. Encara més, Levinas considera que aquest discurs sobre Déu és l'enemic de la relació ètica, que està al servei de la totalitat, de solidificar un ordre que té a veure amb l'ésser, no pas amb fer audible la interpel·lació de l'altre: «el lenguaje teológico destruye la situación religiosa de la trascendencia [...] la tematización pierde la anarquía [...] El lenguaje sobre Dios suena falso o se torna místico, es decir, nunca se le puede tomar al pie de la letra»<sup>310</sup>.

El distanciament del Déu teològic permet, segons Levinas, obrir-nos a una transcendència que sobreviu la mort de Déu, perquè Déu com a entitat existent que garantia l'ordre moral del món ja no és creïble<sup>311</sup>. Aquest descrèdit permet depurar la transcendència de la interpel·lació ètica, que segueix commovent l'humà i que res té a veure amb un «cierto dios habitante de los tras-mundos»<sup>312</sup>, però a què Levinas es refereix com a «Dios desconocido que no toma cuerpo ni se expone a las denegaciones del ateísmo»<sup>313</sup>. Altrament dit, el pensador utilitza categories religioses perquè hi troba valor filosòfic<sup>314</sup> per parlar de la ruptura que es dona en el si de la representació. En elles troba una via per accedir al registre ètic, a un discurs que té a veure amb «una invitación al hermoso riesgo de la aproximación como tal aproximación: invitación a la exposición del uno al otro»<sup>315</sup>.

---

<sup>306</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 82.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 202.

<sup>309</sup> *Ibidem*, 205. Trobem una explicació molt clara d'un sentit de la moral que té a veure amb el deontologisme, no amb les recompenses, a l'article: Salankis, *L'humanité de l'homme*, «L'anti-théologisme lévinassien», 165 – 194.

<sup>310</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 213.

<sup>311</sup> *Ibidem*, 217. Per aprofundir en aquesta qüestió, és interessant resseguir l'estudi sumari que ofereix Mar Rosàs a «Exploración de la noción de *mesianicidad sin mesianismo* de Jacques Derrida», «De la muerte de Dios a la mesianicidad sin mesianismo», 287 – 315.

<sup>312</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 313.

<sup>313</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 182.

<sup>314</sup> *Ibidem*, «¿Un Dios Hombre», 72.

<sup>315</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 169.



Es tracta, en tot cas, d'una via paral·lela al llenguatge filosòfic que desplega Levinas, una manera de sumar riquesa al seu discurs i, al nostre entendre, de connectar amb experiències humanes sedimentades en la història i que han recollit la vivència de la transcendència en tots els noms associats a la divinitat. Sense negar l'interès de revitalitzar i resignificar el solatge cultural, sens dubte és més senzill i més segur, en el rumb d'aquest estudi, abordar la paraula Déu en la constel·lació més pròpiament filosòfica de Levinas. I, d'aquesta manera, no ens costa, ara sí, identificar aquest mot amb altres conceptes que podem situar.

Recuperem breument el recorregut anterior. Contra el Déu de la teologia, en Levinas aquest nom indica allò que trastoca tot ordre<sup>316</sup>, que deixa en el fenomen – allò que ja està sotmès al règim del mateix – un rastre o una traça. Per la seva irrupció, es produeix una inversió de valors: ja no ens trobem ni en el mode de satisfacció del jo<sup>317</sup> ni en un registre teòric que determina l'ateisme – en el sentit corrent del terme – ni el teisme filosòfic o teològic<sup>318</sup>. És a dir, com ja havíem constatat, la ruptura de l'essència és ètica. En aquest terreny, l'afecció amb què ens colpeja el rostre ens obre una transcendència com a «exceso vital»<sup>319</sup>, una interrupció que «horada la inmanencia sin subordinarse a ella»<sup>320</sup>. Levinas ens recomana no esmerçar-nos en determinar la diferència entre l'alteritat de Déu i l'alteritat de l'altre, sinó més aviat acostar-nos a assenyalar «una trascendencia en la que, posiblemente, no podemos trazar apresuradamente la diferencia entre la trascendencia del otro hombre y la trascendencia de Dios»<sup>321</sup>. Sigui com sigui, aquesta paraula difícil li serveix per parlar de la diferència que introdueix en el món la interpel·lació ètica, la «curvatura del espacio intersubjetivo» que, segons Levinas, «expresa la relación entre seres humanos»<sup>322</sup>; i que també rep altres noms, com ara asimetria, diferència, crida de l'altre, Bé<sup>323</sup>; i «perturbación ética del ser», «suplemento de significación», «a-Dios»<sup>324</sup> i «gloria»<sup>325</sup>.

Per no perdre'ns en més vocabulari nou, situem el concepte de Déu en el mapa filosòfic de Levinas. En aquest punt, coincidim plenament amb la lectura d'Erika Soto, que

---

<sup>316</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Un Dios Hombre?», 74.

<sup>317</sup> *Ibidem*, «Hermenéutica y más allá», 97.

<sup>318</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>319</sup> *Ibidem*, «La filosofía y el despertar», 112.

<sup>320</sup> *Ibidem*, «¿Un Dios Hombre?», 73.

<sup>321</sup> *Ibidem*, «La filosofía y el despertar», 111.

<sup>322</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 328.

<sup>323</sup> *Ibidem*, 328 - 329.

<sup>324</sup> No tractem el concepte d'a-Déu (*a-Dieu*) que li serveix com un altre nom de la relació ètica amb l'altre, que també anomena religió i metafísica; una dimensió en què l'humà no està tancat en el seu bucle d'autopreservació. Una de les múltiples referències es troba a Levinas, *Entre nosotros*, «Hermenéutica y más allá», 97.

<sup>325</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «La conciencia no intencional», 159.

considera que Déu és un nom que aglutina tot de «pensamientos des-equilibrados»<sup>326</sup>, de conceptes per parlar d'allò que no es pot parlar: infinit, exterioritat, transcendència o alteritat. Així mateix, Salanskis interpreta el Déu de Levinas com una noció «symbolique pour une idée difficile, insaisissable, et qui est celle de la transcendance»<sup>327</sup>, i l'equipara amb els termes laïcs «sens» i «valeur», referint-se tots ells a l'altrament que ésser<sup>328</sup>.

En suma, en Levinas trobem un ús del mot Déu en un sentit totalment diferent d'aquell a què estem acostumades, allunyat de tot el món conceptual teològic que l'ha concebut com a entitat, com a Déu personal. Per això Salanskis llegeix en Levinas un «anti-théologisme comme tolérant à l'égard de l'usage du mot Dieu, mais intransigeant vis-à-vis de toute réintroduction de la théologie»<sup>329</sup>. A aquest ús tan particular se suma la diferència en la manera de pensar Déu en la tradició cristiana – la que més coneixem, en general, en el nostre context – i la tradició jueva. En conseqüència, trobem molt més prudent només utilitzar-lo en l'univers conceptual levinassià, aproximant-lo a altres paraules que tenen menys càrrega històrica i semàntica – exterioritat, alteritat, infinit, fins i tot transcendència – per poder-lo situar.

Si hem sobreviscut aquest viatge entre les múltiples maneres en què Levinas aborda l'alteritat, sens dubte ens preguntarem què desperta en nosaltres llegir, en l'altre, un rostre; escoltar-hi una obligació infinita; és a dir, quina transformació opera en el subjecte que es defineix, des d'aquesta trobada, en la disposició de l'«aquí em tens».

### 2.2.3.3. «Aquí em tens»

En les seccions precedents, hem fet un esforç aliè a la manera de procedir de l'escriptura levinassiana, l'exercici d'aïllar els diferents elements de la relació ètica. Afortunadament, en l'apartat present podem relaxar aquest esforç, perquè l'escena ètica es completa en atendre a la transformació que pateix el subjecte. A grans trets, el jo passa d'afirmar-se per si sol, com a «jo soc», com a amo de la seva existència, a trobar-se en un altre registre. L'escena ètica, inaugurada per la interpel·lació de l'altre que trastoca tots els

---

<sup>326</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 70.

<sup>327</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 169 – 170.

<sup>328</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 25: «le sens et la valeur sont les noms laïques de l'autrement qu'être dont le nom non laïque est "le nom" justement. L'autrement qu'être consiste en un alterité absolue en effet, qui rejette hors de soi la compacité du monde, mais seulement en tant que sens, finalité et valeur [...] (pas une vraie dimension, puisqu'il ne lui est associé aucun déploiement)».

<sup>329</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 194.

papers coneguts, desplaça el subjecte, que es troba responent «heus-me aquí» o «aquí em tens»<sup>330</sup>.

De la mateixa manera que ens hem dedicat, com a punt de partida, a comprendre la lògica de l'interès, del *conatus*, de l'ateisme que anima el subjecte, a continuació mirarem d'entendre aquest altre moviment possibilitat per la interpel·lació del rostre. Ja que Levinas no és gaire prolífic en exemples i tenint en compte que generalment ens mantenim en el seu registre de discurs, pot ser aclaridor recuperar la pista un pèl més situada que Salanskis ofereix de les diferents modulacions que pot adoptar l'«aquí em tens». Segons l'estudiós levinassià, la sol·licitud del subjecte pot prendre la forma d'auxiliar l'altre davant la seva pobresa; d'establir-hi contacte davant la seva solitud o abandó; d'escoltar-lo quan es presenta com a mestre; i, finalment, de voler interceptar la seva mort o, com a mínim, de no deixar-lo morir sol quan es troba a prop del seu darrer sospir. Aquestes situacions no pretenen recollir exhaustivament totes les formes que agafa la responsabilitat a què es convoca el subjecte, però sí que poden fornir-la d'imatges que ens la facin més tangible.

Deixant de banda aquestes pistes, una manera de resseguir la transformació que s'obre en el subjecte que rep la interpel·lació ètica del rostre és observar com canvien les categories de responsabilitat i de llibertat en aquest escenari, un desplaçament que és crucial per al filòsof.

## **De la llibertat a la responsabilitat**

Per a Levinas, tota reflexió sobre la moral que no parteixi de la persona com a ésser separat, sensible i egoista, que gaudeix i s'alimenta dels elements al seu voltant, no té cap credibilitat. A aquesta primera caracterització de l'humà associa els conceptes de separació i d'ateisme, que impliquen la possibilitat en totes nosaltres de viure sense sentir-nos veritablement lligades o en deute amb ningú, «adormides» al vincle amb l'altre. La llibertat d'aquest subjecte que, com diu Levinas, malgrat no ser *causa sui* en té prou amb si mateix – és a dir, que és egocèntric – consisteix en una llibertat negativa, com a absència de lligams. Això no vol dir que l'ésser humà sigui veritablement independent, sinó que la seva llibertat «sólo puede estar limitada por obstáculos: las fuerzas naturales y sociales y la muerte». El que interessa Levinas és que aquesta llibertat «se mide siempre por el poder»<sup>331</sup>; encara més, és un altre nom per l'impuls de perseverar en l'ésser sense constriccions que defineix la llei de l'existència.

---

<sup>330</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «La conciencia no intencional», 158.

<sup>331</sup> *Ibidem*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 169.

Com reflexionàvem en l'estat de la qüestió, aquesta concepció de la llibertat tan pròpia de la filosofia occidental<sup>332</sup> pren com a ideal la capacitat de decidir comprometre's o no i, un cop feta l'elecció, de responsabilitzar-se només d'allò que s'ha decidit accionar. En aquest esquema que ens és tan familiar, la llibertat és una condició de la responsabilitat: només retem comptes d'allò de què som causa, no d'allò que és independent de la nostra voluntat. La concepció filosòfica presentada manté una consonància total amb l'imaginari polític predominant a Europa<sup>333</sup>, que privilegia en el subjecte aquesta capacitat d'independència que evocàvem al principi de l'estudi amb la referència a Hobbes. El que es vol protegir és el valor inqüestionable de l'espontaneïtat de l'individu. La limitació de les voluntats només queda justificada per l'encaix amb altres llibertats, que és la base del contracte social. En aquesta lògica, allò més propi de l'humà consisteix a poder-se afirmar com a ésser individual i perseguir allò que vol. Tot plegat no pot sinó recordar-nos el primer retrat que Levinas presenta del subjecte com a hipòstasi personal, en tota la seva sobirania i virilitat. Matisem aquest ideal amb les reticències de l'autor mateix.

D'entrada, Levinas posa llum a una obvietat: que la llibertat com a absència de lligams queda desmentida empíricament, com a mínim, per la no elecció del nostre propi naixement<sup>334</sup>. Malgrat tot, aquest «obstacle», aquesta impossibilitat fàctica, permet que es mantingui la llibertat negativa com a ideal asimptòtic, així com la seva contrapartida: la indignitat pel fracàs o limitació de la llibertat i la corresponent consideració hostil dels lligams i els compromisos<sup>335</sup>. És més rellevant per a Levinas observar que la llibertat tal i com l'hem descrita no és tan lliure com sembla, ja que està sotmesa a la reproducció d'una llei impersonal, la de perseverar en l'ésser. Per això, observa que l'única llibertat possible és aquella que ens permet moure'ns fora del sistema, d'aquesta llei de l'interès: «posibilidad de una existencia sabática, en la que la existencia suspende las necesidades de la existencia [...] [ente que] es libre, o sea, que está fuera del sistema»<sup>336</sup>. Tot i així, amb aquestes paraules Levinas no està condemnant la llibertat negativa, de la mateixa manera que no descarta el moviment sobirà definitori de la hipòstasi: senzillament, considera que no recull allò més humà de l'humà, però que n'és una condició. Si no fos per l'experiència de posició, poder i sobirania

---

<sup>332</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 169: «Prodigio del hombre occidental en su modernidad, que le es probablemente esencial: ideal del hombre satisfecho a quien le está permitido todo lo posible».

<sup>333</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 86.

<sup>334</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>335</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>336</sup> *Ibidem*, 112.

del jo, no seria possible allò més excepcional: la de-posició d'aquest lloc per oferir-lo a l'altre, el qüestionament de l'obsessió per ser<sup>337</sup>.

Malgrat poques vegades li trobem anàlisis polítiques o històriques, Levinas fa una observació tangencial molt lúcida sobre la postmodernitat. Se sorprèn que aquesta visió il·lustrada que enalteix la sobirania i la independència es vegi sovint reforçada en la nostra època, en què la preocupació per evitar que l'home es consideri una cosa – que s'instrumentalitzï, es cosifiqui – es resol reivindicant vehementment la seva individualitat com a independència, com a distanciament i alliberació dels compromisos, com a replegament en si mateix. Aquesta reacció funciona des de la dicotomia entre passivitat (ser una cosa, no tenir agència) i activitat (ser lliure, afirmar-se) que, al seu parer, no ens ajuda a orientar-nos:

La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, lo inerte, a lo determinado de las cosas el dinamismo, la duración, la trascendencia de la libertad como esencia del hombre.<sup>338</sup>

Per contra, Levinas considera que és més fructífer atendre a la «singular mezcla de actividad y pasividad»<sup>339</sup> de la condició humana, que ens permetrà pensar la llibertat d'una altra manera. En aquest intent, evocarem un passatge dels que són rars en l'escriptura de Levinas. En ell, se serveix del poder suggestiu d'una escena quotidiana per desmentir la llibertat com a independència o autonomia, alhora que apunta a una alternativa:

La comedia comienza con el más simple de nuestros gestos. Todos ellos comportan una inevitable torpeza. Al extender la mano para acercar una silla, he arrugado la manga de mi chaqueta, he rayado el suelo, he derramado la ceniza de mi cigarrillo. Al hacer lo que quería hacer, he hecho miles de cosas no deseadas. El acto no ha sido puro, he dejado huellas. Y, al borrar esas huellas, he dejado otras. Cuando Sherlock Holmes aplique su ciencia a esta irreductible torpeza de cada una de mis iniciativas, la comedia se convertirá en tragedia [...] El hecho de estar embarcado, el acontecimiento en el que me encuentro comprometido, al estar ligado como lo estoy a aquello que debía ser mi objeto por vínculos irreductibles al pensamiento<sup>340</sup>

En el seu context, el fragment presenta l'aportació de la filosofia de l'existència (especialment, de Heidegger), consistent en mostrar que la nostra manera d'estar en el món

---

<sup>337</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 173: «Cuestionamiento de la afirmación y del reafirmarse del ser que se encuentra en la [...] búsqueda del “sentido de la vida”, como si el yo absoluto que ha adquirido ya sentido a partir de las fuerzas vitales psíquicas o sociales o a partir de su soberanía trascendental, se remontase hasta su mala conciencia».

<sup>338</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 20.

<sup>339</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 215.

<sup>340</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 15 – 16.

no és merament teòrica<sup>341</sup>. En tot cas, recuperem aquesta escena perquè ens serveix també per presentar els vincles irreductibles i no volguts que tenim amb allò que no es limita a ser objecte del nostre coneixement; el que fa que, en el mateix text, Levinas conclouï que «Somos responsables más allá de nuestras intenciones»<sup>342</sup>. L'únic matís que hauríem d'introduir a aquest fragment és que la responsabilitat que ens ocupa ara no es remet a cap cadena causal<sup>343</sup> que sigui desconeguda per al jo. Ni Sherlock Holmes i la seva ciència en podrien donar compte, perquè la resposta comença en una interpel·lació que el jo no pot conèixer ni dominar.

A més d'aquesta imatge, Levinas indica que «la subjetividad de un sujeto que llegó tarde a un mundo que no brotó de sus proyectos no consiste en proyectar, ni en tratar este mundo como proyecto suyo»<sup>344</sup>. Posant en relleu l'anterioritat del món respecte a mi – una observació tan arendtiana, malgrat no s'hi faci cap referència –, Levinas creu que el que podria semblar una mera limitació pot tenir un altre sentit. Justament, tant a *Totalité et Infini* com a *Autrement qu'être*, es presenta la llibertat humana com a «llibertat finita» o «llibertat limitada», i és cert que aquesta expressió és compatible amb mantenir que el més valuós és acumular tanta llibertat com sigui possible, seguint la vena hobbesiana. El gir interessant que introdueix Levinas és que aquest retard no es tracta d'una qüestió merament fàctica, observable – que ho és –, sinó que té una significació positiva: el subjecte no apareix enmig del no-res, sinó que es troba amb certs lligams significatius, es troba afectat per quelcom que el depassa. I aquesta afecció és el que ens permet pensar la llibertat altrament, com a «libertad investida»<sup>345</sup>.

Si alguna cosa és evident sobre la llibertat negativa de l'ésser separat és que es pren com a fonament de si mateixa, no demana cap justificació. En canvi, quan Levinas parla de llibertat investida, la pensa sostinguda per alguna cosa més valuosa que el nostre moviment insistent i expansiu en l'existència: la responsabilitat per l'altre en una escena en què no estic sola, en què no només compto jo. Es tracta, doncs, d'una llibertat orientada o interpel·lada des de la responsabilitat. Ara bé, tampoc la responsabilitat té el mateix significat que el mot habitual, sinó que, en Levinas, es pensa altrament. Ocupem-nos de la nova concepció de la

---

<sup>341</sup> La cita conté també: «De este modo, somos responsables más allá de nuestras intenciones. Es imposible, para la mirada que dirige el acto, evitar esa acción producida por descuido [...] Es decir, nuestra conciencia y nuestro dominio de la realidad mediante la conciencia no agotan nuestra relación con ella, en la que estamos presentes con toda la densidad de nuestro ser. Que la conciencia de la realidad no coincide con nuestra habitación en el mundo».

<sup>342</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 15.

<sup>343</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 218: «El uno afectado por el otro – traumatismo an-árquico o inspiración del uno por el otro, y no causalidad que, de modo mecánico, golpee una materia sometida a su energía».

<sup>344</sup> *Ibidem*, 215.

<sup>345</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «La investidura de la libertad o la crítica», 88 – 94.

responsabilitat que ens ofereix la relació ètica amb el rostre per retornar de nou a la llibertat investida.

D'entrada, ens allunyem de pensar la responsabilitat supeditada a la llibertat negativa, un marc en el qual la primera sempre és condicional o limitada<sup>346</sup>, ja que el subjecte només ret comptes d'allò que ha escollit posar en marxa. Per contra, Levinas considera que, en la relació ètica, l'apel·lació a mi i a la meua responsabilitat és il·limitada. L'ètica, de fet, es defineix per una situació en què em sento preocupada per algú que no he escollit que m'afecti, convocada «en una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo* – en la responsabilidad por el otro – en una situación ética»<sup>347</sup>. Així doncs, si la responsabilitat es pensava des d'un marc en què el prioritari era l'autonomia, Levinas hi contraposa el caràcter paradoxal d'aquesta responsabilitat, que radica en el fet que «estoy obligado sin que esta obligación se haya iniciado en mí»<sup>348</sup>. I encara trobarem descripcions més xocants d'aquesta situació quan afirma que l'obediència a la interpel·lació precedeix la comprensió de l'ordre. És a dir, en aquest cas no opera l'esquema habitual de rebre una ordre, entendre-la i escollir obeir-la o no mitjançant la voluntat; sinó que estem subjectes a l'ordre abans d'haver passat per tot aquest procés.

La idea d'obeir algú abans d'haver-ho entès no pot sinó semblar un absurd. Ens trobem de nou amb el contorsionisme a què Levinas sotmet el discurs conceptual per dir un cop més que l'afecció de la interpel·lació ètica no es vehicula prioritàriament a través de la comprensió, que corre el risc d'atenuar la «extrema urgencia del mandado»<sup>349</sup>. En altres paraules, més enllà del que decidim o del que entenguem, ens sentim responsables, preses per un «pensamiento que hace *algo más* que pensar, que se descubre como responsabilidad respecto de otro cuya mortalidad – y, en consecuencia, cuya vida – tiene que ver conmigo»<sup>350</sup>.

La responsabilitat pensada des de la situació ètica, l'escena de llenguatge, es descriu com a «persecució»<sup>351</sup>. I cal entendre bé aquest concepte: és la consciència, que es defineix per seu domini i la seva llibertat, la que de sobte es troba envestida, interpel·lada, qüestionada, requerida per algú que no ha escollit. Per això Levinas equipara la solidaritat amb ser – o sentir-se – perseguit per l'altre. Ara bé, en cap cas planteja la situació ètica com la submissió d'una voluntat a una altra, com l'alienació del jo davant de l'altre o com a oda a

---

<sup>346</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 180: «igualdad en la medida que, según la conciencia, la responsabilidad siempre se mide rigurosamente por la libertad (y en la medida en que, así, la responsabilidad resulta siempre limitada)».

<sup>347</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 181.

<sup>348</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>349</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 181.

<sup>350</sup> *Ibidem*, 182.

<sup>351</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 181.

una «identidad traicionada»<sup>352</sup>, en les seves paraules. En un altre registre semàntic, Levinas descriu el mateix com a «inspiració» o com a «tener-al-otro-en-la-propia-piel»<sup>353</sup>. De fet, el que s'està traient a la llum és un vincle que descriu l'exemple suscitat de la preocupació d'una mare pel seu fill o l'atenció que es dediquen les amistats: es tracta d'una recepció de l'altre que suspèn la preocupació per mi. Levinas descriu aquesta relació com a «acontecer extraordinario y cotidiano de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los demás» en el si de la «sorprendente fraternidad humana»<sup>354</sup>. Així doncs, de manera habitual ens trobem immerses en una forma de responsabilitat que és extraordinària perquè contradiu la lògica de l'ésser, que se separa de l'«equilibrio contable [en el que] la libertad se compromete dentro de un orden en el cual las responsabilidades se corresponden exactamente a las libertades tomadas»<sup>355</sup>. Alguns dels nostres gestos ordinaris transcendeixen aquest ordre a través de la gratuïtat, de l'excés de la generositat. Però no es tracta d'una generositat escollida, d'una bondat autocomplaent: senzillament, ens veiem vinculades a allò que ens excedeix, no veiem alternativa a respondre pel fill, per l'amic, pel germà, pel proïsme; tot i que evidentment sempre hi hagi l'opció fàctica de negligir-los.

Hi ha un cas que ens servirà com a exemple definitiu d'aquesta responsabilitat quotidiana i extraordinària que no s'escull, que és l'apel·lació que sent qui es troba al costat d'algú moribund: és «impossible» girar-li l'esquena. Levinas descriu aquesta situació espolsant d'entrada tota ingenuïtat:

Nadie es tan hipócrita como para pretender haberle quitado a la muerte su dardo – ni siquiera los prometedores de las religiones –, pero sí que podemos tener responsabilidades y ataduras merced a las cuales la muerte adquiera un sentido – y esto es que, desde el comienzo, el Otro, a pesar de nosotros, nos afecta.<sup>356</sup>

¿Quin sentit pot adquirir la mort? Cal mirar la relació entre persones, davant la mort de l'altre i no l'obsessió per la meua mort – que és el revers de l'obsessió per la meua preservació<sup>357</sup>. Davant de l'altre moribund, experimento que «en esta perturbación afectiva hay una alerta y una vigilancia ética», una inquietud per l'altre que no retorna a mi, que em desperta: «La muerte del otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; [...] como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad moral»<sup>358</sup>. El

---

<sup>352</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 201.

<sup>353</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>354</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>355</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>356</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>357</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 176.

<sup>358</sup> *Ídem*.



sentit de la mort és, doncs, la responsabilitat davant de l'altre, la impossibilitat que sento de deixar-lo morir sol, la sol·licitud i la no indiferència que s'obren pas en un ésser normalment regit pel *conatus*. La mort, que sovint es presenta com l'acte més solitari, en Levinas es viu des de la pluralitat d'éssers singulars que se senten lligats, travessats per vincles de responsabilitat, per la possibilitat d'una bondat «a la que la muerte no puede arrebatarse su sentido»<sup>359</sup>.

Sota la llum d'aquesta nova idea de responsabilitat, intentem repensar la llibertat recuperant una de les línies d'exploració que llançàvem des de l'inici de la investigació, a la recerca d'un subjecte vulnerable compatible amb un cert tipus d'agència. Levinas respon a aquest repte pensant una llibertat investida, com a justificació de la llibertat. Aquesta proposta pren sentit en el marc de fons d'un ésser que es mou pel *conatus*, en la pura arbitrarietat i que, de sobte, s'adona del potencial violent de ser i d'insistir en el ser. El jo desperta del seu solipsisme i la interpel·lació de l'altre serveix per observar el seu propi moviment des d'un altre prisma: ja no es tracta d'una llibertat limitada per obstacles, sinó qüestionada per interlocutors. Aleshores, el jo no habita la realitat com una objectivitat impersonal, sinó que es retroba en un món entre parlants, en una escena en què els seus moviments poden tenir sentit, ser significatius, en tant que es mesuren des d'una interpel·lació; no un «medio homogéneo o abstracto, sino un mundo donde hay que auxiliar y cuidar»<sup>360</sup>. L'ésser queda, aprofitant les paraules de Levinas, desneutralitzat gràcies a la irrupció de l'alteritat; quedem salvades del relativisme per la «responsabilidad; la única que permite percibir y pensar el valor»<sup>361</sup>; s'introdueix «un horitzó de significació», tal com diria Taylor. Així és com la llibertat queda sostinguda per la responsabilitat<sup>362</sup>: està moguda, inspirada, elevada pel fet que em trobo preocupada per l'altre, pel seu rostre. D'aquesta manera, les decisions que prenc, les accions que afecten a altres, no em són indiferents. I el seu valor no queda dictaminat per una llei moral abstracta, sinó que el guanya davant dels altres i les seves demandes d'auxili, d'escolta, d'empara o de companyia<sup>363</sup>.

En tant que la llibertat queda qüestionada per l'apel·lació a la responsabilitat, l'heteronomia sembla prevaldre sobre l'autonomia. Sense negar aquesta idea, cal acompanyar-la amb tants matisos com els que hem aplicat al concepte de persecució, ja que Levinas insisteix en distingir-la de l'esclavitud o el sotmetiment<sup>364</sup>. Recordem que la interpel·lació ètica no encarna una potència real, no limita fàcticament les meves possibilitats.

---

<sup>359</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 267.

<sup>360</sup> *Ibidem*, 242.

<sup>361</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 218.

<sup>362</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>363</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «La conciencia no intencional», 158.

<sup>364</sup> *Ibidem*, «Filosofía, Justicia y Amor», 137.

La crida a respondre de l'altre no suprimeix el moment deliberatiu de les nostres vides, ni clausura l'opció de ser-hi indiferent; no tenir aquesta possibilitat en compte seria una ingenuïtat insultant. Ben aviat aprofundirem en la coexistència de la prioritat de la responsabilitat i de la llibertat en el sentit habitual del terme. Tanmateix, deixem apuntat que en la consciència moral s'escenifica aquesta barreja entre heteronomia i autonomia: és a *posteriori* d'haver rebut la interpel·lació ètica que la consciència, ja afectada heterònomament, es planteja si escull o no auxiliar l'altre. Però el vincle amb ell ja hi és i fa que la decisió importi. Levinas anomena la recuperació de l'elecció de la consciència literalment com el retorn de l'heteronomia a l'autonomia, i la descriu com «posibilidad de hallar, anacrónicamente, la orden en la obediencia misma y de recibir la orden a partir de sí mismo»<sup>365</sup>. En la consciència moral, «yo digo - y a toro pasado - esta inaudita obligación»<sup>366</sup>.

Malgrat la sorprenent inversió en la cita de l'ordre de l'obligació i l'obediència, cal recordar que les demandes ètiques, com dèiem abans, no tenen necessàriament una expressió verbal o externa. De fet, la seva forma prioritària és la de la veu interior, la consciència moral, que Levinas descriu com un manament de manar-me<sup>367</sup>. Curiosament, no és sinó en el qüestionament de la meua llibertat que prenc consciència de la interpel·lació ètica i que decideixo o no respondre-hi. Però la meua llibertat ja ha estat tocada, desplaçada, posada en qüestió. I aquesta sacsejada l'experimento o bé en forma de temor per la violència que puc cometre en el meu moviment inconscient d'existir<sup>368</sup>; o bé en la incapacitat d'abandonar l'altre a la seva sort. Això últim ho vivim amb una constrenyiment especialment intens, com evocàvem abans, davant de la mort imminent d'algú. En aquesta situació, ens sentim convocades per una responsabilitat il·limitada que recull en l'expressió «aquí em tens»:

en ese temor por otro hombre, se presenta una responsabilidad ilimitada, de la que nunca nos libramos, que no cesa ni siquiera en el momento último del prójimo, incluso aunque tal responsabilidad no consista sino en responder, arrojando impotentemente la muerte del otro, «aquí estoy».<sup>369</sup>

Per explicar aquesta transformació de les nocions de llibertat i de responsabilitat, ens hem emparat en la narrativa que ens ofereix *Totalité et Infini*, en la qual s'experimenta una inversió en un ésser que era lliure al marge de la crida de l'altre, que perseverava

---

<sup>365</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 257.

<sup>366</sup> *Ibidem*, 258.

<sup>367</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 199: «Esta atención extrema [...] plus de conciencia que supone la llamada del otro. Estar atento es reconocer que el Otro es señor: recibir su mandamiento [...] recibir de él el mandamiento de mandar».

<sup>368</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 174.

<sup>369</sup> *Ibidem*, 178.

ingènuament en la seva existència. En la irrupció de l'alteritat, la seva llibertat queda interrompuda i es converteix en una justificació inacabable de la llibertat, en una tensió amb el que exigeix la demanda de l'altre que manté el jo en vigília. El relat canvia a *Autrement qu'être*, que ja d'entrada descarta tota concepció de la llibertat al marge de la responsabilitat: és només gràcies a la interpel·lació de l'altre que hi ha llibertat<sup>370</sup>. En tot cas, el que ens interessa destacar és que Levinas repensa la llibertat allunyant-se del model de sobirania i d'autonomia, per presentar-la com a llibertat orientada per la responsabilitat davant de l'altre.

El plat fort ja està servit. Tot el que ve a continuació intenta desplegar alguns aspectes d'aquesta inversió que trastoca la realitat del jo. En primer lloc, ens aturem en el pas de la ingenuïtat d'una llibertat que es pren com a única referència del món, que persevera en l'ésser sense entrebancs – només obstacles a superar – a una presa de consciència de la possibilitat permanent de la guerra que amaga aquesta lògica ingènua. Aquesta sensibilització es dona perquè l'altre, amb la seva fragilitat i la seva autoritat, entra en escena. D'això en parlarem utilitzant els termes levinassians de «consciència moral» i «mala consciència». Més endavant, seguirem entenent la responsabilitat des d'altres noms, com el desig, el desinterès i la bondat. A continuació, aprofundirem en el subjecte que protagonitza aquesta transformació des de la seva resposta a la crida de l'altre, l'«heus-me aquí» o «aquí em tens», que permet emfatitzar la primera persona des de la qual es viu la relació ètica. La resposta prendrà l'expressió de «morir-per-l'altre», que requerirà aclarir el llenguatge sacrificial amb què Levinas descriu la responsabilitat en la seves darreres obres. I, per acabar, testimoniarem la transformació que pateix el món, les coses, en deixar de ser una objectivitat neutra que obstaculitza o facilita el rumb d'un jo ingenu, i passar a orientar-se en la seva significació primera com a proposicions, com a ofrenes, fetes a l'altre.

## Consciència moral i mala consciència

Una altra manera de parlar de la llibertat investida o justificada és aturar-nos en les descripcions de l'aparició de la consciència moral, entesa com a mala consciència, com a crítica que «pone en cuestión el ejercicio del Mismo»<sup>371</sup>. En la seva original resignificació de termes comuns, a *Totalité et Infini* Levinas relocalitza la crítica i la veritat, desplaçant-les de l'àmbit del saber a la relació ètica. Per fer-ho, argumenta que allò que anima la recerca de la veritat consisteix més aviat en el qüestionament del nostre moviment natural, en una inhibició «por cierto respeto hacia el objeto»<sup>372</sup>, que no pas en la possessió de certes. Levinas

---

<sup>370</sup> Erika Soto segueix aquesta evolució en l'obra de Levinas a Soto Moreno, «Vocación de herencia», 245 – 247.

<sup>371</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 39.

<sup>372</sup> *Ibidem*, «La libertad puesta en cuestión», 85.

considera que aquest esperit de la contemplació és valuós perquè emergeix des de la inquietud per desenganyar-se, per entrar en contacte amb una alteritat. Tanmateix, l'autor interpreta que el coneixement ben aviat s'adorm en la seva abstracció, s'esgota, perd el sentit de la seva recerca, s'atura en el Mateix. Es dona aleshores una crisi, un «aburguesamiento que forcejea con la inquietud de su trascendencia, una cierta autocomplacencia [...] el propio pensamiento aspira a una suerte de reposo, se adivina un cierto embotamiento, una esclerosis, una pereza»<sup>373</sup>. Aquest moment exigeix canviar de pla: «Es preciso remontarse desde el mundo hasta la vida traicionada por el saber que se complace en su tema y se absorbe en el objeto hasta el punto de perder en él su alma y su nombre, de devenir muda y anónima»<sup>374</sup>. El perill de retornar a la impersonalitat i l'homogeneïtat de l'individu separat se salva, com sabem, a través de «el escándalo de la alteridad» que inquieta el Mateix, «una libertad segura de sí misma, que se ejerce sin escrúpulos»<sup>375</sup>. I és aquí on recuperem el sentit de la crítica, en forma d'autoqüestionament, que no és sinó la demostració més clara del compromís amb la crítica: ser capaç d'aplicar-la a una mateixa. Amb una retirada anàloga a la que Levinas identifica en la vocació teòrica inicial, en la relació ètica «la libertad se inhibe, entonces, no como golpeada [...], sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad, se eleva a la responsabilidad»<sup>376</sup>.

No reproduïrem la tria terminològica de Levinas respecte a la culpabilitat<sup>377</sup>, tot i que entenem que la vigilància ètica de què parla té a veure amb una inquietud per l'altre. Preferim reservar la paraula culpabilitat per un marc legislatiu en què s'ha de determinar si algú és innocent o culpable d'accions que ha escollit fer de manera deliberada o que, si més no, ha posat en marxa a nivell causal. Seguirem la idea de responsabilitat, que ens sembla més il·lustrativa de l'escena de llenguatge que presenta l'ètica com a resposta a una interpel·lació. Tanmateix, ens sembla molt encertada l'expressió propera de «mala consciència». En ella, es recull la inversió de la «bona consciència» autocomplaent de qui no se sent qüestionat per l'altre, de qui en té prou amb el seu criteri immòbil, en «mala consciència» o consciència moral que cedeix espai<sup>378</sup>, que reula i limita el seu poder dirigint «a la propia libertad una no-indulgencia radical. La libertad no se justifica en la conciencia de la certeza, sino en una exigencia infinita para consigo: en sobrepasar toda buena conciencia»<sup>379</sup>.

---

<sup>373</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «La filosofía y el despertar», 111.

<sup>374</sup> *Ibidem*, 106.

<sup>375</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 226.

<sup>376</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>377</sup> El mateix Levinas separa la responsabilitat que li interessa de la culpabilitat a Levinas, *De otro modo que ser*, 219: «libertad sustentada por la responsabilidad [...] el para-el-otro propio del sujeto no cabe interpretarlo ni como complejo de culpabilidad (que supone ya una libertad *inicial*) ni como...».

<sup>378</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 242.

<sup>379</sup> *Ibidem*, 343.

De la mateixa manera que en l'examen del contingut del llenguatge, la crítica postmoderna a l'autonomia ressona en la sospita de Levinas sobre la voluntat quan afirma que «Del hombre puede hacerse cualquier cosa. La voluntad es esencialmente violable»<sup>380</sup>. L'autor considera que qualsevol influència pot pervertir-la, destacant l'amenaça a la supervivència («la violencia del acero») i la seducció mercantil («la violencia del oro»<sup>381</sup>). És per això que constata la necessitat d'un punt de vista extern, quelcom que protegeixi el respecte a l'alteritat i la seva demanda d'auxili per sobre dels sabers i les pressions. Si no som capaces de fer-ho, si no percebem l'altre com a altre sinó com una llibertat més a sotmetre o a comprar, perdrem l'efecte crític que exerceix en nosaltres i s'apagarà la nostra consciència moral:

Para oír los gritos que claman justicia en la queja que expresa su miseria – o, si se prefiere, para escuchar la voz de la conciencia – no basta con estar en relación con una libertad, no se trata de apercebirse de ella en otro, ya que la reconoce de antemano en la transacción misma, [...] cuando compro o exploto. [...] Para que yo conozca mi injusticia – para que yo entrevea la posibilidad de la justicia – se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de fuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda<sup>382</sup>

Ens interessa seguir il·luminant els diferents aspectes de la relació ètica des de l'escena d'interpel·lació. En el cas de la mala consciència, hi retrobem la condició d'exposició a l'altre que defineix la comunicació en Levinas i que es descriu com una situació d'extrema nuesa, en què no hi ha certes, ni títols, ni autopossessió. Per altra banda, l'aparició de la consciència moral equival a estar en qüestió, a «ser interrogado, tener que responder». Justament, aquesta experiència s'explica com a naixement del llenguatge, que consisteix a «tener que hablar, que decir yo, ser en primera persona, ser precisamente yo; y [...] tener que responder de su derecho a ser»<sup>383</sup>. I, de nou, no es respon davant d'una llei ni de cap instància impersonal, sinó davant de d'algú.

Per acabar, explorarem el que abans hem anticipat: la compatibilitat de la interpel·lació de l'altre que desperta la consciència moral i la llibertat de l'agència individual. Levinas explica aquesta combinació des de diferents angles. El que ens resulta més clar és l'aclariment següent: «No quiero decir que el hombre sea un santo, digo que es aquel que ha comprendido que la santidad es incontestable»<sup>384</sup>. Aquest tipus de subjecte, en trobar-se qüestionat per

---

<sup>380</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 43.

<sup>381</sup> *Ídem*.

<sup>382</sup> *Ibídem*, 44.

<sup>383</sup> *Ibídem*, «La conciencia no intencional», 158.

<sup>384</sup> *Ibídem*, «Filosofía, Justicia y Amor», 134.

quelcom que el depassa, reconeix que la santedat – com a responsabilitat i sol·licitud davant la feblesa de l'altre – és un valor últim<sup>385</sup>. Entenent que la santedat equivaldria a un altruisme sense límits, Levinas també formula que la relació ètica no es defineix per un abandó total de l'egoisme, sinó pel reconeixement que la interpel·lació de l'altre està per sobre d'aquest egoisme i, com a resultat, haver de justificar-se davant de l'autoritat de l'altre<sup>386</sup>.

Comptat i debatut, l'ésser humà en cap cas perd la seva agència, l'efecte de la interpel·lació de l'altre no elimina la seva llibertat ni la seva voluntat. Ara bé, introdueix una altra perspectiva que no té a veure amb el poder, amb el registre de la llibertat negativa: perd la ingenuïtat de l'interès i descobreix la impossibilitat ètica: «la profundidad que se abre en esa sensibilidad [que recibe el rostro] modifica la naturaleza misma del poder, que a partir de ahora ya no puede coger, no puede matar»<sup>387</sup>. És en contrast amb aquest horitzó que cadascú pren decisions, és gràcies a aquesta tensió que es té la possibilitat de qüestionar-se. La condició humana es presenta com ambivalent, entre el ser i el desinterès, entre la usurpació i la pau: «el nudo de la esencia y lo otro que la esencia»<sup>388</sup>.

Aquesta caracterització ens recorda la conclusió<sup>389</sup> de l'assaig *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* (2015), en què Josep Maria Esquirol presenta la situació humana com una «embasta», una «juntura», una «reunió de la diferència», una «zona limítrofa», en què la identitat es veu sempre aplegada amb l'alteritat i en certa tensió. I en aquesta tensió Levinas llegeix tota la possibilitat de bondat humana: no en la perfecció de l'altruisme ni en la possessió d'una «ànima bella»<sup>390</sup>, sinó en una vigília insaciable davant de la feblesa de l'altre, en una consciència moral que mai s'adorm.

Per últim, voldríem notar que la subjectivitat ambivalent que obre la consciència moral – o la interpel·lació de l'altre – connecta amb la subjectivitat que anunciàvem en l'estat de la qüestió, en una concepció de la persona alternativa a l'esquema voluntarista, que aplicava a cada individu, en paraules de Sandel, un únic sistema de desitjos. En canvi, en l'escena de llenguatge que presenta Levinas només hi té cabuda un jo que acull la tensió entre diferents moviments, entre l'interès i l'apel·lació al desinterès. Aquesta tensió es pensa d'entrada com a situació intersubjectiva, entre el jo i l'altre, tot i que es reproduïx en el si del jo animat per la consciència moral, acollint també la pluralitat en un espai intrasubjectiu. L'ésser humà no

---

<sup>385</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 251.

<sup>386</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 35.

<sup>387</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>388</sup> García-Baró, «Presentación» a Levinas, *De otro modo que ser*, 32.

<sup>389</sup> Esquirol, *La resistència íntima*, «Metafísica de l'ajuntament», 159 - 173.

<sup>390</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 120: «No en los elevados sentimientos de las “almas bellas”, sino como cuando, al arrancarse el pan de esta boca que lo saborea para darlo al otro, se deshuesa el disfrute en el que se osifica el hueso del Yo».

es defineix per la coherència impassible d'un únic moviment, sinó per l'espai obert entre la temptació de matar i la impossibilitat moral de l'assassinat.

## **Desig, desinterès, bondat**

En l'apartat sobre el subjecte pensat des de la relació amb l'altre, hem relaxat l'esforç d'aïllar els diferents elements de l'escenari ètic, permetent que conceptes nous apareguessin en els espais que ocupen habitualment en l'escriptura levinassiana. Així, hem introduït nocions com desig, bondat i desinterès sense explicar-les. Donat que ens serveixen per aprofundir en la disposició de l'«aquí em tens», ens aturarem breument a resseguir la caracterització que en fa Levinas.

### *Desig*

Nombroses vegades veurem que la relació amb l'altre es descriu com a desig, sovint també com a «desig metafísic»<sup>391</sup> per distingir-lo dels desitjos comuns del jo, dels interessos de qui segueix la lògica de l'ésser. Amb aquest altre desig, Levinas apunta a la transcendència de la lògica violenta del jo que ignora l'altre.

La primera oposició des de la qual presenta el desig és respecte a la necessitat; per exemple, a través de la diferència entre menjar i estimar. Com sabem, l'esquema bàsic del jo ateu és el de l'alimentació: en el gest de menjar, es dona una adequació perfecta entre la necessitat (o el desig comú) i el seu objecte, que la satisfà, que acontenta la seva intencionalitat: «Comer [...] es apacible, y sencillo: realiza plenamente la sinceridad de su intención»<sup>392</sup>. En aquest moviment, el jo es manté en el seu món familiar, en el seu egocentrisme habitual. En canvi, en el desig de l'altre que escenifica l'erotisme, l'analogia amb la necessitat és inadequada, com indica «el ridículo trágico del simulacro del “comer” en el beso y en el mordisco»<sup>393</sup>. Malgrat les referències al petó i la carícia que trobem a *De l'existence à l'existant* i encara a *Totalité et Infini*, amb el temps Levinas se separa de l'erotisme i es decanta per un «amor sense concupiscència». Com a exemple, en un article del 1982 se l'interroga sobre la diferència entre *eros* i *àgape*<sup>394</sup>. Ell respon distanciant-se del model de l'erotisme per pensar la relació amb l'alteritat, així com de la feminitat com a model de l'altre. En aquesta entrevista, pensa l'*eros* des de l'esquema de la necessitat i la satisfacció, com a desig que s'extingeix en el gaudi. Per contraposició, es refereix a l'*àgape* com a inclinació més «greu», com a responsabilitat respecte a l'altre; i a això últim correspondria el

---

<sup>391</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Deseo de lo invisible», 27 – 36.

<sup>392</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 50.

<sup>393</sup> *Ídem*.

<sup>394</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 139.

desig metafísic, un amor que, com descriu pocs anys més tard, «rompe el equilibrio del alma imposible»<sup>395</sup>. Separant-nos, doncs, de la relació eròtica, recuperem l'exemple – més segur – de l'amistat com a fam inextingible: «Estrechar la mano de un amigo es decirle uno su amistad, pero decírsela como algo inexpresable, más aún, como algo no llevado a cabo, como un deseo permanente»<sup>396</sup>. La impossibilitat de satisfer el desig metafísic no s'allunya de la concreció, tot el contrari: el desig no prescindeix d'actes, de gestos, de mirades, però cap d'elles en són la seva consumació<sup>397</sup>.

En el mateix esforç de pensar un desig que no s'adreci a un objecte que ens pugui completar, satisfer, omplir, sinó cap a quelcom que sempre se'ns escapa, Levinas diu que el desig metafísic es dirigeix cap a allò «invisible». Allò invisible equival a l'absolutament altre, que es descriu, en aquest context, com «un país en el que no nacimos [...] un país extraño [...] que nunca ha sido nuestra patria y al que nunca nos trasladaremos»<sup>398</sup> però que, malgrat tot, desitgem. Anteriorment<sup>399</sup>, hem indicat que el desig metafísic es dirigeix cap a l'absolutament altre, també anomenat «Déu», de tal manera que semblaria que no anhelés l'altre personal (*autrui*). Tot i que aquesta podria semblar una distinció clarificadora, no és el que trobem en els textos levinassians: el desig es dirigeix igualment cap a allò altre de l'altre que no podem captar, però amb el que sí que ens podem relacionar o, si més no, comunicar i aproximar<sup>400</sup>. De fet, l'única via per acostar-nos-hi sense abordar-lo, sense accedir-hi mai del tot, és la del desig: un moviment de no indiferència que no es pot confondre ni amb la fusió ni amb el domini ni amb la confirmació. Aquest anhel trenca amb la nostra felicitat d'ésser autocentrat, amb el repòs de qui ningú no posa en qüestió, que es recrea en el mateix: «el deseo es la infelicidad del feliz, una necesidad lujosa»<sup>401</sup>.

Malgrat tota la significació específica que li dona Levinas, creiem que la tria de la noció de desig per parlar de la relació ètica rau en la seva significació més intuïtiva: el desig sempre ens parla d'una relació apassionada. Així doncs, la relació del jo amb l'altre no és una

---

<sup>395</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 196.

<sup>396</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 49 – 50.

<sup>397</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 29

<sup>398</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>399</sup> En l'apartat sobre «L'altre, absolutament altre», referint-nos a Salankis, *L'humanité de l'homme*, «Sur les objections à Levinas», 101 – 123.

<sup>400</sup> Levinas parla de la relació amb l'alteritat com a «relació sense relació» en alguns passatges per indicar que no es tracta pròpiament d'una relació tal i com l'entendem habitualment, ja que aquesta s'establiria entre dos termes que són iguals en tant que equivalents, intercanviables, que formen part d'un sistema. Per això la idea de proximitat i d'aproximació són bons substituïts, malgrat no abandonarem la idea més comuna de relació. Erika Soto presenta aquesta «relació sense relació» en el context del desig metafísic a Soto Moreno, «Vocación de herencia», «El deseo metafísico: infinito y trascendencia», 56 – 61.

<sup>401</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 62.



constatació freda, formal, que hi ha una exterioritat que no soc jo i que ocupa un determinat lloc allà fora, sinó una inclinació cap a l'altre que remou el jo de dalt a baix.

### *Desinterès*

La idea del desinterès permet posar llum a una altra dimensió del jo que se sent interpel·lat per l'altre: l'oposició a la lògica de l'existència, per la qual l'esse és *inter-esse*, com deia Levinas. Així, s'emfatitza la ruptura o qüestionament de les prioritats que experimenta el subjecte. En aquest sentit, el desinterès és sinònim del que recull el títol de l'obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. En definitiva, s'apunta a una altra modalitat o obertura en el subjecte que no pivota sobre el *conatus essendi*, que tingui el cor i la mirada posades en la vida, el patiment i la petició de l'altre i que, per això mateix, faci que el jo es desinteressi del seu ésser.

Levinas fa referència a aquesta idea amb múltiples expressions veïnes<sup>402</sup>, com ara la des-substancialització, la des-reificació o la de-posició del jo. Totes elles pressuposen, en la narrativa de *Totalité et Infini*, que, en primer lloc, cal una identitat, una posició, una interioritat que es desfà en el contacte amb l'alteritat, que s'ofereix o es dona. Levinas mateix precisa<sup>403</sup> que la interioritat no s'ha d'entendre com un jo individualista que després tendeix a l'altre, sinó que descriu la manera en què es produeix el jo, captant-se des de dins, des d'un interior, des d'una casa, des d'una identitat separada de l'altre. Sense aquesta perspectiva egoica, no pot establir una relació hospitalària amb l'altre. Un cop n'ha rebut la crida, tampoc es tracta d'anorrear-se, de negar la identitat o l'essència, sinó d'anar-se'n «hacia el otro»<sup>404</sup>, de moure's en una altra direcció.

Insistentment s'assenyala que el desinterès no consisteix en un acte concloent, perquè qualsevol gest definitiu clausuraria la inquietud per l'altre: «Es preciso que el límite del despojamiento continúe desgajándose de sí también en lo que tiene de punto, que el uno requerido se abra hasta separarse de su interioridad adherida al esse: es preciso que se des-interese»<sup>405</sup>. Per això la millor manera que trobem d'entendre el desinterès com a procés incessant és assimilar-lo a la consciència crítica, al qüestionament d'un mateix.

Com sabem, l'exposició que presenta primer la interioritat i, després, el gest hospitalari d'obrir-la a l'altre, no es manté a *Autrement qu'être*. Allí, Levinas prefereix definir la subjectivitat «como sensibilidad animada desde el inicio por responsabilidades»<sup>406</sup>. Aquest

<sup>402</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 224; *Entre nosotros*, «De la unicidad», 99.

<sup>403</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 345.

<sup>404</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 99.

<sup>405</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>406</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 47.

canvi s'explica, més enllà de com a resposta a les crítiques en la recepció de *Totalité et Infini*, perquè en l'obra de mitjans dels anys setanta no li interessa parlar del subjecte ateu. En canvi, se centra directament en la humanitat de l'humà, quelcom que no posseïm com a naturalesa garantida, però que apel·la a allò que l'ésser humà introdueix d'extraordinari en el món i que travessa com a sentit la seva condició<sup>407</sup>: «ser hombre equivale a no ser, vivir humanamente significa desvivirse... por el otro hombre»<sup>408</sup>. En la dècada següent i en una línia que concilia la concepció de *Totalité et Infini* amb els seus desenvolupaments posteriors, li llegim<sup>409</sup> que és en l'interès «donde comienza lo humano propiamente dicho [...] ¡De otro modo que ser! Esta ruptura de la indiferencia», que descriu també com a «emergencia de lo humano», que es dona quan la insistència en el ser es transforma en gratuïtat des de la «perspectiva de la santidad» – és a dir, sota la interpel·lació de l'altre. Enllaçant-ho amb un altre concepte central, allò pròpiament humà és el desinterès com a «de-fección del Yo [...] a contrapelo del *conatus*, o bondad»<sup>410</sup>.

### *Bondat*

Levinas combina l'ús de conceptes filosòfics tècnics i neologismes, com de-posició o des-substancialització, amb la resignificació de termes comuns, com ara Déu, altre o desig. La tria de la paraula «bondat» forma part d'aquest últim grup, i té avantatges i inconvenients que, de fet, provenen del mateix motiu: bondat és una paraula que està plena en el nostre imaginari, que vol dir coses, que està farcida de connotacions. És un mot, com aprecia Esquirol, que ens transmet «una cosa molt concreta. [Levinas] També parla de la idea platònica del Bé, ¡però mireu que més concreta que és la bondat!»<sup>411</sup>, s'exclama el filòsof català. Per evocadora que sigui, cap paraula important en l'escriptura de Levinas pot prescindir d'aclariments, i més si ens hem de distanciar de moltes de les seves connotacions habituals.

Situant-la en el context de l'obra levinassiana, la bondat és un nom més per a la responsabilitat, que es concreta, per una banda, en el do, en el gest d'oferir el món que posseeixo a l'altre. De fet, la bondat connecta amb la generositat en una reflexió sobre el temps i la fecunditat que no seguirem, però que podem situar a través de la relació filial – que, recordem, és extrapolable a qualsevol relació intersubjectiva – en la qual el jo és capaç de sortir de si mateix: «Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo»<sup>412</sup>. Per altra

---

<sup>407</sup> Ens aturarem en el particular registre en què parla Levinas en l'apartat «La utopia que ens parla».

<sup>408</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 15.

<sup>409</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Prefacio», 10.

<sup>410</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 45.

<sup>411</sup> Esquirol, «En diàleg amb Lévinas».

<sup>412</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 318.

banda, la bondat pren també la forma d'apologia, la justificació de la meua llibertat davant de l'altre o consciència moral<sup>413</sup>. Responsabilitat, generositat i consciència moral no posen a prova la nostra precomprensió de la bondat. La qüestió es complica quan ens trobem els sorprenents aclariments que sempre l'acompanyen en el text de Levinas: en ell, la bondat no és mai el fruit d'una decisió, ni un esforç, ni l'expressió d'una virtut o qualitat interna.

En primer lloc, separem-la de qualsevol cosa que tingui a veure amb la nostra iniciativa: no ens situa en l'escena coneguda d'un jo sobirà que es compadeix de l'altre i té una actitud o acció altruista, que s'ofereix a si mateix de manera generosa. La decisió implicaria la possibilitat de comprometre's o no amb l'altre i, en última instància, la relació seria totalment condicionada: «condición [...] no elegida: si hubiera opción, el sujeto albergaría *sus reservas*, conservaría su *en cuanto sí* y las evasivas de la vida interior»<sup>414</sup>. A més a més, en les ètiques de la virtut, per exemple, el jo és altruista per tal de coincidir amb un model preestablert o llei moral, que és el que també es deriva d'una idea recurrent en descriure l'escena d'interpel·lació: que la responsabilitat per l'altre no es dedueix del respecte a un principi universal ni a cap vot individual<sup>415</sup>, sinó d'una crida que afecta el jo tant si vol com si no. Per això mateix se'n parla com a inspiració: la bondat, d'alguna manera, comença en l'altre. Per això es diu que el subjecte està «escogido por el Bien»<sup>416</sup> abans d'escollir-lo. La bondat equival també a l'emancipació del jo del seu solipsisme, i l'aire fresc que l'interromp ve de fora: «el prisionero no sabría liberarse él sólo de su encierro»<sup>417</sup>.

Per oposar-se a aquest imaginari de la iniciativa i la virtut, Levinas parla de la bondat com «haber-sido-ofrecido»<sup>418</sup>, com una de-posició del jo que es troba «volcado y no volcándose»<sup>419</sup> i d'una «plena obsesión por el otro»<sup>420</sup>. I trobem encara expressions més extremes, com ara «si el Uno pudiera distinguirse de la Bondad que lo sostiene, el Uno podría tomar posición con respecto a su bondad, saberse bueno y, con ello, perder su bondad»<sup>421</sup>. Interpretem aquesta bondat divorciada de la volició com una manera de referir-nos a la sensibilitat, a l'exposició no escollida a l'altre, que es troba en un espai previ a la voluntat i, igualment, a la violència o sotmetiment de la mateixa: «si bien es verdad que nadie es bueno voluntariamente, también lo es que nadie es esclavo del Bien»<sup>422</sup>. Recordem que la

---

<sup>413</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 286.

<sup>414</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 218.

<sup>415</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 245.

<sup>416</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 216.

<sup>417</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 15, nota 12.

<sup>418</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 137.

<sup>419</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 97.

<sup>420</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 218.

<sup>421</sup> *Ibidem*, 110.

<sup>422</sup> *Ibidem*, 240.

interpel·lació no traeix o subjuga el jo, sinó que l'afecta i obre l'espai de sentit en què les decisions d'aquella voluntat, encara lliure, tenen valor.

Aquesta sensibilitat prèvia a la voluntat no ha de despistar-nos: no es tracta d'una naturalesa humana que tendeixi a la bondat, una «inclinación altruista por satisfacer»<sup>423</sup>. Levinas demana que no pensem la bondat «ni como benevolencia natural o “instinto” divino, ni como no sé qué amor o qué tendencia al sacrificio»<sup>424</sup>. De nou, Salanskis ens ajuda a aterrar aquesta reflexió, recordant-nos el context de l'escriptura que estem llegint, que no és altre que el d'unes dècades després de l'Holocaust. Per això, diu: «Levinas ne nie pas [...] que nous soyons ordinairement obsédés par l'entretien jouissant de nous-mêmes, et que, de là, nous nous laissons entraîner dans les engrenages d'une immense guerre collective»<sup>425</sup>. Tenint-ho en compte, no podem confiar que la bondat és la naturalesa humana, que està garantida per un «centre substancial secret de l'home» sinó que és més aviat un miracle, una interrupció. En les seves paraules, l'«aquí em tens» és «comme une sorte de divine surprise, d'improbable nouvelle: le sujet y “bat son propre record”, y échappe à la prévisible loi du calcul de son meilleur intérêt»<sup>426</sup>.

En el registre levinassià que més endavant tractarem, la bondat sembla trobar-se a l'inici i al final: al principi, com a sensibilitat que rep la interpel·lació de l'altre més enllà de la pròpia voluntat; i, al final, com a desig i sol·licitud de l'«aquí em tens» que mai no culmina, que estira el subjecte «sin saber adónde. La bondad, aventura absoluta en una imprudencia primordial, es la trascendencia misma. La trascendencia es trascendencia de un yo. Únicamente un yo puede responder a la conminación de un rostro»<sup>427</sup>.

## Només jo puc respondre

Un altre tret essencial de la relació ètica és que obre la sola situació humana en què el jo troba la seva singularitat i unitat. Hem conclòs repetides vegades que el jo es dissol en la impersonalitat tant quan l'absorbeix una totalitat com quan persegueix el moviment egoista de l'ésser separat, que acaba cedint pas a l'homogeneïtat de l'*il* y *a*. Per contra, en la situació de llenguatge, el jo és únic en la mesura que és responsable. Mirarem d'entendre la subjectivitat del jo des d'aquestes noves coordenades, atenent a la unitat lligada a la

---

<sup>423</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 240.

<sup>424</sup> *Ibidem*, 219 – 220.

<sup>425</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 140.

<sup>426</sup> *Ídem*.

<sup>427</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 344 – 345.

responsabilitat, a la unicitat sense essència i, per últim, a la relació asimètrica en què el jo descobreix la seva singularitat.

Levinas no pensa la responsabilitat com a atribut del jo, sinó com l'estructura essencial de la subjectivitat: tant si ho vull com si no, estic vinculada amb allò que no és cosa meua, però que em concerneix<sup>428</sup>. I la interpel·lació que es dirigeix al jo es tracta d'un «requerimiento que me señala y no apunta a ninguna generalidad»<sup>429</sup>, un «imperativo a título de destinatario exclusivo»<sup>430</sup>. Així doncs, l'altre atorga al jo un paper únic que no pot evadir o ignorar: «el otro apela convocando sin escapatoria posible – sin escapatoria posible hacia la impunidad – apelando, mediante una convocación que hiere, a la responsabilidad irrevocable y, así, a la identidad misma del sujeto»<sup>431</sup>. Si es pensa el jo des d'aquesta situació, constatem que allò que el fa un ésser singular és «mi unicidad de respondedor»<sup>432</sup>. Quan rebo la petició de l'altre, em sento assenyalada personalment i, per tant, com a única destinatària de la seva crida. A més a més, la resposta que de mi demana no està codificada enlloc i, en aquest sentit, també m'insta que hi respongui de manera única<sup>433</sup>: «La obligación apela a una respuesta única no inscrita en el pensamiento universal: apela a la respuesta imprevisible del elegido»<sup>434</sup>. En la proximitat de l'altre, el jo no es pot amagar darrere de cap col·lectivitat o generalitat: «En adelante, hay que hablar en primera persona»<sup>435</sup>. D'aquesta manera, el subjecte descobreix la seva posició veritablement personal, que desfà tota idea d'humanitat general o imatge que pogués tenir de si mateix: «ya no se trata del Yo, sino del yo con minúscula, de mí. [...] no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general: eso equivale a pasar del Yo a mí, a este yo con minúscula que soy yo y no otro»<sup>436</sup>.

La identitat del subjecte no és qualsevol tipus d'identitat, no és el nucli d'una activitat lliure ni un procés incessant d'autoidentificació, sinó la condició d'un ésser afectat primordialment per quelcom que el depassa i que dona sentit al seu món. El jo queda caracteritzat sobretot per aquesta receptivitat, també anomenada «passivitat més passiva que la passivitat» per pensar-la al marge de l'oposició a l'activitat. Per seguir-hi aprofundint, portem a col·lació una expressió molt afortunada de Levinas, que diu que ser jo, ser algú, és

---

<sup>428</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 80.

<sup>429</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 223.

<sup>430</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 225.

<sup>431</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 141.

<sup>432</sup> *Ibidem*, 237.

<sup>433</sup> Recordem en aquest punt la idea del deontologisme no legalista de Levinas, que impedeix que l'ordre i la resposta tinguin un contingut general, sinó que el determina cada situació única i les necessitats de l'altre que ens fa front.

<sup>434</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 252.

<sup>435</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>436</sup> García-Baró, «Presentación», a Levinas, *De otro modo que ser*, 38.

primerament ser «en acusatiu». Per entendre aquesta pista, cal recordar els diferents casos de llengües com el llatí a què corresponen les funcions gramaticals. El cas nominatiu és el que s'aplica al subjecte d'una oració, a aquell que està en una posició de domini, com a l'origen o causa de les accions. En canvi, l'acusatiu es reserva per al complement directe, que és l'objecte o ésser sobre el que recau l'acció verbal. Si establim un paral·lelisme amb la relació ètica, el jo, en lloc de pensar-se inicialment com a sobirà, es presenta com aquell que rep l'acció o interpel·lació de l'altre. Justament, el jo en forma acusativa és el que apareix en la resposta «aquí *em tens*» o «heus-*me* aquí». D'aquesta manera, Levinas segueix pensant allò propi del subjecte com el fet de ser d'entrada responsable, de trobar-se responent davant d'algú altre. I aquesta situació no és pas abstracta: si som éssers singulars és perquè algú altre se'ns ha adreçat, ens ha cridat pel nostre nom. I ningú parla a la peça d'un engranatge, a un número, al reflex epidèrmic d'una lògica impersonal, sinó a algú que pot respondre, a una persona. La fortuna d'aquesta expressió es completa si entenem el joc de paraules que permet la referència a l'acusació: el jo és l'ésser que es troba posat en qüestió, cridat a respondre de la seva llibertat, «acusat» del seu moviment ingenu d'insistir en l'ésser i la conseqüent relació al·lèrgia amb l'alteritat.

En segon lloc, a Levinas li interessa concebre la unitat del jo sense que això impliqui atorgar-li una essència<sup>437</sup>. D'aquí la seva crítica a l'equiparació del jo i la consciència<sup>438</sup> pròpia de l'idealisme<sup>439</sup>, a què objecta que el jo ja està constituït passivament quan arriba l'acte constituent o la representació<sup>440</sup>. La impugnació a la primacia de la representació es lliga amb el fet de ser éssers corporals<sup>441</sup>; éssers que, abans de tenir consciència de nosaltres mateixos, hem estat acollits a la casa d'algú altre, hem rebut el nom que ens han donat i que ens despleguem responent a les demandes d'altri. L'exposició constitutiva a l'altre, que també rep els noms de maternitat i vulnerabilitat, ofereix el lloc alternatiu des del qual Levinas pensa la ipseïtat del jo, la seva «singularidad sin nombre»<sup>442</sup>. Això no vol dir que el jo pugui prescindir de noms, d'imatges, de conceptualitzacions. El que intenta assenyalar Levinas és que tots aquests noms són secundaris, que no diuen allò que és més propi del jo, sinó que ho oculten. En aquesta línia, afirma que tot nom és un pronom<sup>443</sup> i una màscara del jo<sup>444</sup>, de la

---

<sup>437</sup> Per això sovint evita parlar de la identitat del subjecte i també parla d'una «unitat sense identitat», tot i que no és totalment coherent en aquesta terminologia.

<sup>438</sup> Recordem que Levinas caracteritza la consciència a través de la seva possibilitat d'evasió, d'adormir-se, de deslligar-se.

<sup>439</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 181 – 182.

<sup>440</sup> *Ibidem*, 186.

<sup>441</sup> *Ibidem*, 130: «un cuerpo animado o una identidad encarnada es la significatividad de esa no-indiferencia».

<sup>442</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>443</sup> *Ídem*.

<sup>444</sup> *Ibidem*, 108.

responsabilitat que el singularitza, que troba la seva expressió més justa en la resposta «aquí em tens».

El que estem descrivint en cap cas es tracta d'una transformació de la naturalesa del subjecte, com si perdés la seva identitat i en guanyés una altra. En canvi, Levinas parla de traumatisme, ruptura o inversió de la consciència<sup>445</sup>: d'una altra direcció que tensa, qüestiona i interpel·la la naturalesa del jo com a incessant retorn a si mateix. En aquesta línia, és especialment suggeridora l'expressió «revés sin derecho»: per una banda, recull la idea d'una passivitat que precedeix la dicotomia entre activitat i passivitat, que és condició de l'agència del subjecte. I, per altra banda, la condició «sense drets» remet a una disposició humana que deixa de preocupar-se pel seu ésser, de reivindicar allò que vol per a si, per quedar totalment obsessionada o inspirada per l'altre. En altres paraules, la interpel·lació ètica interromp la por per la pròpia mort i desperta el temor de cometre assassinat<sup>446</sup>. I aquesta última referència, que inevitablement ens remet a l'ésser-per-a-la-mort heideggerià, ens permetrà recuperar una menció al filòsof alemany que segueix il·luminant, per contrast, el que Levinas entén com el nucli de la subjectivitat humana.

En nombroses ocasions, Levinas s'esforça en separar la seva defensa de la subjectivitat de, parafrasejant-lo, una protesta egoïsta contra la totalitat<sup>447</sup> i de l'angoixa davant de la mort, la solució heideggeriana. A elles oposa una relació extraordinària amb l'altre que inaugura una «subjectividad como acogiendo al otro, como hospitalidad»<sup>448</sup>. El jo que es descriu des de la situació de llenguatge no està sol: hi ha pluralitat, hi ha múltiples éssers únics la singularitat dels quals no prové del lloc que ocupen en un sistema o en l'autoconsciència de l'Esperit, que els reduiria a «motas de polvo recogidas en su recorrido»<sup>449</sup>. En aquest context, és interessant la resposta de Levinas quan li demanen si hi ha quelcom en l'obra de Heidegger que permetés anticipar la seva complicitat amb el nazisme<sup>450</sup>. Ell reflexiona que la noció de l'autèntic de l'ésser humà en Heidegger és problemàtica, ja que es pensa des d'allò estrictament propi, des de la capacitat de mantenir-se intacte davant de tota influència externa. En aquesta idea llegeix que el «desprecio que inspira su banalidad mediocre [del pronombre impersonal “se”] podría extenderse de

---

<sup>445</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 130: «ponerse del revés. Revés sin derecho. [...] se deshace y se va en vasallaje», «conatus al revés», «inversión de la esencia».

<sup>446</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 276.

<sup>447</sup> Aquesta referència ens recorda la susdita crítica que Levinas fa a postmodernitat, que vol salvar el jo de la comunitat afirmant la seva independència i distanciament, en realitat reconeixent en la seva llibertat negativa allò que el fa únic.

<sup>448</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Prefacio», 19 – 20.

<sup>449</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 183 – 184.

<sup>450</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El otro, la utopía y la justicia», 273.

inmediato a la justicia común en el carácter universal de la democracia»<sup>451</sup>. En la seva recerca de la independència, assenyala que, en el plantejament heideggerià, la unitat de l'ésser humà es pensa a partir de la seva mort, en la qual es dissolen o s'alliberen les relacions amb altres. Aquesta idea resulta, per a Levinas, una «temible autenticidad». Ell, per contra, es compromet a pensar la subjectivitat des d'una relació no al·lèrgica amb l'alteritat, afectada i responsable, una unitat que no es posa en perill quan apareix l'altre, sinó que troba el seu sentit justament en aquesta trobada: «la autenticidad del yo sería esta escucha de la invocación primordial, la atención al otro sin subrogación».<sup>452</sup> A més a més, a partir d'*Autrement qu'être* trobem en la seva obra madura una contraposició més a la proposta heideggeriana: que allò més propi de l'humà no es revela en la relació amb la pròpia mort, sinó davant la mort de l'altre.

Tot i que sovint el diàleg amb el filòsof alemany és implícit, aquesta oposició es troba també explicitada, com ara en el conferència «Mourir pour...» pronunciada el 1987. L'autor de *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle* (2018), observa que a partir del llibre de 1974, es refereix a la vulnerabilitat de l'altre sobretot com a mortalitat i la resposta de l'«aquí em tens» s'expressa sovint sota la forma de «morir per l'altre»: «¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro!»<sup>453</sup>. Més enllà de l'oposició a Heidegger, ens interessa aclarir el llenguatge sacrificial dels darreres desenvolupaments de Levinas de la mà de François-David Sebbah.

L'estudiós francès s'aproxima a aquesta expressió en dos nivells. Sebbah s'interessa especialment per com el subjecte queda resignificat davant de la mort de l'altre com a supervivent i com a testimoni. Per una banda, conjectura que l'experiència històrica i biogràfica de la debacle serveix de substrat d'aquesta idea, donat que era una situació en què moltes persones van veure morir a d'altres, a milers, i no necessàriament de causes naturals. De fet, Levinas mateix es refereix a aquest context per espolsar tota ingenuïtat que pogués acompanyar la idea d'un subjecte-màrtir: «yo responsable del otro convocado por el rostro en un quebramiento del estar-ahí humano preocupado por su estar-en-el-mundo. Unas fórmulas cuya significación, tras las duras pruebas del siglo XX, no pueden reducirse a las ridículas buenas intenciones de una charlatanería idealista»<sup>454</sup>.

Per altra banda, Sebbah s'ocupa especialment de llegir la idea de morir-per-l'altre a nivell filosòfic per donar nom a una situació ambivalent. Com potser recordarà qui llegeix, ja havíem apuntat que una de les formes que podia prendre la interpel·lació ètica era l'imperatiu

---

<sup>451</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El otro, la utopía y la justicia», 274.

<sup>452</sup> *Ibidem*, 275.

<sup>453</sup> *Ibidem*, «Diacronía y representación», 201.

<sup>454</sup> *Ibidem*, «Morir por...», 239 – 240.



d'interceptar, d'evitar, la mort de l'altre. Creiem que és aquesta mateixa idea la que es radicalitza quan el que escoltem és la petició de substituir l'altre en la seva mort<sup>455</sup>. Com indica Sebbah, i podria preveure qualsevol, substituir l'altre en la seva mort és estructuralment impossible<sup>456</sup>, amb la qual cosa el subjecte es troba enfrontat a la seva impotència. Però l'experiència no acaba aquí: aquesta situació inaugura en el jo un nou poder que no comença en ell – que es troba impotent –, sinó que ve de l'altre: el del testimoniatge. És per això que el jo es concep aleshores com a supervivent i testimoni<sup>457</sup>. I també per aquesta raó Sebbah presenta el morir-per-l'altre com a situació ambivalent: alhora, d'impotència, perquè la mort clausura els poders del jo, però també d'obertura a una altrament que ésser: «Dans l'être, autrui mourra et je n'y peux rien. Et pourtant, accompagnant autrui en son mourir, dans la compassion [...] je peux éprouver le dés-intéressement le plus radical et m'ipséiser autrement que comme crispation sur moi-même»<sup>458</sup>. Així doncs, el moment d'acompanyament i de testimoni de la mort de l'altre ens forneix un paradigma més de l'experiència ètica.

Des d'aquesta anàlisi, podem deduir que la idea de sacrifici, de substitució de la mort de l'altre, no es tracta d'una instrucció ètica literal, sinó més aviat d'un ideal regulador que pretén, seguint Salanskis, que la meua supervivència no sigui el criteri últim de tots els meus actes<sup>459</sup>. Sebbah afegeix que «nous ne voulons pas accréditer que le cœur du message levinassien soit que, littéralement, le télos exclusif d'une vie humaine est le sacrifice à et pour l'autre, qu'une vie humaine est indigne si elle ne se donne pas ce but»<sup>460</sup>. Salanskis encara va més lluny en afirmar que establir el sacrifici de la vida com a ideal de l'ètica levinassiana seria totalment contradictori amb la seva proposta ètica i política, que més aviat consisteix en un escenari en què «chacun lutte pour la survie de chaque autre [...] le sacrifice n'est pas posé comme un idéal sur lequel la vie sociale devrait se régler»<sup>461</sup>.

Fins ara, hem explicat que la responsabilitat és el que singularitza el jo; que, des d'aquest punt de vista, la seva unicitat no ve determinada per una essència o una identitat que posseeixi; i que aquesta subjectivitat s'escenifica de manera paradigmàtica davant de la

---

<sup>455</sup> La idea de substitució com a manera de pensar la responsabilitat del jo és molt important per al Levinas madur, tot i que no l'hem tractada. Hi dedica un capítol sencer a *De otro modo que ser*, «La sustitución», 175 - 228; però també en parla abans. Com a mostra, trobem que aquesta idea apareix en un article de 1968, «¿Un Dios Hombre?». Erika Soto treballa el concepte de substitució com a desenvolupament posterior de *Totalité et Infini* en la línia del llenguatge sacrificial que apareix en la segona gran obra de Levinas. Vegeu Soto Moreno, «Vocación de herencia», «Figuras de la pasividad», 183 - 198.

<sup>456</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «La culpabilité du survivant», paràgraf 20.

<sup>457</sup> *Ibidem*, paràgraf 15.

<sup>458</sup> *Ibidem*, paràgraf 27.

<sup>459</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 152.

<sup>460</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «La culpabilité du survivant», paràgraf 35.

<sup>461</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 152.

mort de l'altre en lloc d'en la preocupació per la meua pròpia mort. Per acabar de presentar la unicitat del jo, cal atendre a una altra dimensió de l'escena ètica: la relació amb l'altre comporta asimetria. Aquesta noció és sovint inquietant per a qualsevol que hagi crescut en una cultura com a mínim d'aspiració democràtica, sota l'ideal de la igualtat de totes les persones. Un cop més, la lectura de Levinas requerirà paciència i no projectar-hi les connotacions – i, en aquest cas, les reticències – dels termes que utilitza.

Com sabem, l'escena ètica no es dona en la mera simultaneïtat o coexistència entre dos termes iguals, substituïbles l'un per l'altre. Sumant una definició més al que vol dir ser jo, Levinas afirma que la subjectivitat consisteix a «ir hacia el otro sin preocuparse del movimiento que él efectúe hacia mí, o, más exactamente, en aproximarme de manera tal que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no pueden menos que establecerse entre el prójimo y yo, siempre sea yo quien haya dado un paso más hacia él»<sup>462</sup>. Levinas insisteix que no es tracta d'una situació reversible, que el moviment del jo a l'altre no és igual que el de l'altre al mateix<sup>463</sup>. Podem entendre aquesta insistència pel fet que la reversibilitat implicaria abordar aquesta situació des d'una mirada «sinóptica y totalizadora»<sup>464</sup>, des d'un sistema que estigués per sobre o fora d'aquesta relació entre el jo i l'altre, un panorama en què seríem peces intercanviables. Com dèiem, d'aquesta relació només podem parlar en primera persona, i la manera com el jo rep l'altre és des d'una diferència, des d'una autoritat que és el que li permet suspendre la seva inèrcia despreocupada i posar-se en qüestió. A més, la vulnerabilitat de l'altre provoca que el jo senti que té «siempre un grado de responsabilidad de más» i que ha de «cargar con la miseria y el quebranto del otro»<sup>465</sup>. Com havíem mencionat, no es tracta d'una situació que es pugui reduir a la dicotomia entre dominador i dominat. En cert sentit, el jo és *menys* que l'altre perquè l'altre mana; però, tot i així, és *més* que l'altre perquè és el jo qui pot i ha de respondre<sup>466</sup>. El contacte amb l'altre lliga «el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza»<sup>467</sup>.

En aquest punt considerem crucial tenir present que no s'està afirmant que el jo i l'altre siguem essencialment diferents<sup>468</sup>, sinó que, atenent a l'experiència en primera persona de la situació ètica, la relació consisteix en una «orientación inevitable del ser “partiendo de sí” hacia “el Otro”»<sup>469</sup>. I és només des d'aquesta perspectiva del jo, des de la seva responsabilitat

---

<sup>462</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 152.

<sup>463</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 30.

<sup>464</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>465</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 206.

<sup>466</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 241.

<sup>467</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 75.

<sup>468</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 241: «Estas diferencias entre el Otro y yo no dependen de “propiedades” diferentes que sean inherentes al “yo”, por una parte, y al Otro, por la otra».

<sup>469</sup> *Ídem*.

irrevocable, que un i altre prenen aquests papers, que no els són essencialment inherents. Salanskis mira d'apuntar a això mateix quan es pregunta si els altres són també responsables de la mateixa manera que ho és el jo. Tot i que es respon que és molt probable que així sigui, que la petició ètica atenyi qualsevol, reafirma que això no permet diluir la meua responsabilitat en els altres perquè, en la situació descrita, «mes congénères ne sont pas convoqués dans ma convocation»<sup>470</sup>. En la interpel·lació, soc única, se'm singularitza. El jo ha d'ignorar que la subjectivitat del subjecte és una condició universal per tal de sentir-se interpel·lat, per evitar dissoldre's en relacions reversibles<sup>471</sup> que atenuarien la urgència de la seva resposta.

Sense aprofundir-hi, assenyalem la connexió entre la unitat del jo i el pensament messiànic, que Levinas rep evidentment del judaisme. Judith Butler, tot i no subscriure-la completament<sup>472</sup>, ens en facilita la comprensió<sup>473</sup>. Per una banda, creu que en Levinas – així com en Walter Benjamin i en Franz Kafka –, allò messiànic es pensa com una forma de ser, com una condició subjectiva, més que no pas com l'espera d'un salvador extern. Allò messiànic es descriu com una nova sensibilitat, una «infinite receptivity» davant del «suffering of others [that] is constantly calling us ethically», davant d'un «commandment that makes responsibility for the other coextensive with the self». Així mateix, indica que «the messianic is at work, for Levinas, every moment we ask the question “who, me?”»<sup>474</sup>; és a dir, cada vegada que ens sentim interpel·lades personalment per la vulnerabilitat de l'altre. Aquesta pregunta, segueix Butler, no espera verificació: és la interpel·lació ètica mateixa que s'ha de mantenir oberta, implicant-me a mi, així com a tota aquella a qui es dirigeixi.

Tot el que hem dit fins ara sobre la relació asimètrica en què preval la diferència s'haurà de matisar ben aviat quan pensem la política, la multiplicitat de subjectes i col·lectius que viuen plegats. Aquesta dimensió introduirà la igualtat entre les persones, que també té cabuda en el discurs levinassià. Tanmateix, Levinas mantindrà que l'experiència primera de ser un jo consisteix a trobar-se assenyalat de manera insubstituïble, la qual cosa requereix una situació asimètrica entre el jo i l'altre. Com veurem, el filòsof només està disposat a pensar en termes polítics si, en primer lloc, s'ha acceptat aquest vincle ètic amb l'altre, que al seu torn donarà sentit a la igualtat política, als drets individuals, i a altres construccions secundàries. ¿Per què posa Levinas aquesta condició? Creiem que la resposta es pot derivar de l'experiència directa dels perills de l'homogeneïtzació, la manca de responsabilitat, la dissolució de l'individu i dels altres, que va testimoniar el s. XX; experiències que

---

<sup>470</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 86.

<sup>471</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 151.

<sup>472</sup> Butler es distancia respecte de la concepció l'altre davant de qui hem de respondre, que considera que sempre es tractarà d'un altre històric i circumstancial, mai transcendent al context i a la història.

<sup>473</sup> Butler, *Parting Ways*, 38 – 42.

<sup>474</sup> *Ibidem*, 41 – 42.

comprometeren el filòsof a pensar la política sense que el subjecte evadís la seva responsabilitat més pròpia, sense que perdés de vista la situació en què no pot ser indiferent a l'alteritat.

I, si és cert que el jo ha de respondre, bé haurà de ser capaç de fer, d'accionar, de crear, de transformar el seu món. De nou, és la relació amb l'altre el que ens permet pensar l'agència altrament: l'activitat del jo ja no emergeix d'una posició de domini de si mateix i dels altres, sinó que, en la seva de-posició, descobreix nous poders, pateix «un desbordamiento de esta conciencia, cuya encarnación ofrece poderes nuevos a un alma que ya no está paralítica: poderes de acogida, de don, de manos llenas, de hospitalidad»<sup>475</sup>. Fem un pas més per entendre les noves facultats de l'únic.

### **Amb les mans plenes**

Fins ara, hem parlat de l'«aquí em tens» com una estructura o una obertura del subjecte davant de l'altre. Tot i així, ens reconforta confirmar que la responsabilitat ètica mai ha deixat de tocar de peus a terra; que, com diu Levinas, no hi ha cap relació amb l'altre que es doni fora del món. Recordem que el concepte de món té, per a ell, el significat específic de la realitat que s'obre al jo immers en la satisfacció de les seves necessitats, món que també rep el nom d'«existència econòmica». ¿Què vol dir, doncs, que la relació amb l'altre no es pot donar fora de l'economia? Doncs que, llegim en Levinas, «no cabe abordar ningún rostro con las manos vacías y la casa cerrada»<sup>476</sup>.

Levinas s'assegura de descartar una aproximació abstracta a l'altre, un risc de l'actitud teòrica contra el que mira de prevenir. D'aquí la recurrència a les paraules d'Israël Salanter que ja havíem citat, «Les besoins matériels du prochain sont mes besoins spirituels»<sup>477</sup>. En la mateixa línia, Salanskis es refereix als gestos concrets que han d'acompanyar la responsabilitat com la «particularité du secours», que explica a continuació: «le mouvement du Me voici! s'exprime comme défense dans l'être d'autrui, c'est-à-dire comme défense dans l'être de l'individu particulier, biologique, social, affectif, coutumier qui est devant moi [...] la défense dans l'être, la contribution à la persistance d'autrui»<sup>478</sup>. I l'apel·lació a la nostra generositat no pot sinó implicar una crítica<sup>479</sup> i redireccionament del sentit que tenen les coses

---

<sup>475</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 228.

<sup>476</sup> *Ibidem*, 192.

<sup>477</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 94.

<sup>478</sup> *Ibidem*, 95 – 96.

<sup>479</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 193: «La relación con el otro no se produce fuera del mundo, sino que pone en cuestión el mundo poseído».

que tinc a l'abast que, sense la relació amb l'altre, no serien més que aliments del jo separat, objectes al servei de la satisfacció de les seves necessitats.

Per pensar la generositat i la transfiguració del món que l'acompanya, tornarem a referir-nos a l'escena de llenguatge, que ens resulta sempre una font d'orientació. La situació mencionada es definia per la prioritat de la funció expressiva per sobre de la funció enunciativa – és a dir, dels parlants per sobre d'allò que es diu. En altres paraules, la relació amb els altres és fundadora, «significativa al margen de cualquier finalidad y de todo sistema»<sup>480</sup>. En aquest punt, s'estableix un paral·lelisme perfecte entre allò dit i els objectes, i l'encontre ètic és «una relación per encima de las cosas»<sup>481</sup> en què la mirada està posada en l'altre, en què el que importa per sobre de tot és l'altre. Així, no ens sorprèn llegir en Levinas que «A person is more holy than a land, even a holy land, since, faced with an affront made to a person, this holy land appears in its nakedness to be but stone and wood»<sup>482</sup>.

No obstant, les coses importen ja que no hi ha cap responsabilitat que valgui si no movem ni un dit per l'altre, de la mateixa manera que Levinas reconeix que ens cal allò dit per remuntar al Dir<sup>483</sup>. Però el contingut del discurs remet a l'essència del llenguatge en tant que proposició; és a dir, com a oferiment fet a l'altre. El que es diu, el que es té, no té valor independentment de la relació entre persones. I insistim que l'accent és en l'altre: no es dona des d'un altruisme que suma virtuts al meu personatge, que em fa millor o que m'erigeix com a salvador. Es dona com qui, discretament, ofereix quelcom que sap que no està a l'alçada del prec però que, malgrat tot, no pot abordar l'altre amb les mans buides: «Reconocer al otro es reconocer un hambre. Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor. [...] Es en la generosidad como el mundo poseído por mí – mundo ofrecido al disfrute – se ve desde un punto de vista independiente de la posición egoísta»<sup>484</sup>.

Vet aquí que la suspensió de la perspectiva egocèntrica és el que permet que les coses passin a ser pròpiament coses, objectes, que el jo les pugui percebre com quelcom independent d'ell mateix. L'objectivitat, la universalitat, s'inaugura en el moment que el jo concep el seu món «desde la perspectiva del otro»<sup>485</sup>, que permet «volver ofrecibles las cosas, desprenderlas de mi uso, alienarlas, hacerlas exteriores»<sup>486</sup>. Així doncs, l'objectivitat, allò que és comú i universal, que no és ni meu ni teu, apareix quan el que em serveix a mi

---

<sup>480</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 236.

<sup>481</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 48.

<sup>482</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Ethics and Politics», 297.

<sup>483</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 89.

<sup>484</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 78.

<sup>485</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>486</sup> *Ibidem*, 234.

entenc que pot servir a l'altre i a les seves necessitats, quan m'interessa que sigui vàlid per a altres:

La generalidad del Objeto es correlativa de la generosidad del sujeto que va hacia el Otro más allá del disfrute egoísta y solitario y que hace así entonces estallar, en la propiedad exclusiva del disfrute, la comunidad de los bienes de este mundo.

Reconocer al otro es, pues, llegar a él a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, gracias al don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el paso mismo de lo individual a lo general: porque ofrece cosas mías al otro.<sup>487</sup>

Levinas mateix remet la generositat i la transformació del món a la situació de llenguatge quan afirma que el llenguatge consisteix justament en fer del món un lloc comú, que no hi ha món comú previ a la comunicació entre interlocutors: «Al hablar, no transmito al otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo no se vuelve objetivo más que por la comunicación»<sup>488</sup>. El deixondiment del jo, la transcendència de la seva solitud «consiste en decir el mundo al Otro»<sup>489</sup>. És en la donació, en aquest despreniment, que la universalitat, la comunitat i l'objectivitat troben el seu sentit propi.

Ens sorprèn constatar que, respecte al tractament de la generositat, no observem cap divergència notable entre *Totalité et Infini* i *Autrement qu'être*. Malgrat l'anàlisi d'Erika Soto marcava una diferència entre ambdues obres perquè en el cas de la segona l'acollida – o la generositat – no suposava cap possessió o casa prèvia<sup>490</sup>, aquesta inauguració de la casa, del món d'objectes, en la relació ètica sembla estar en sintonia amb els passatges de *Totalité et Infini* a què ens hem referit. A la inversa, en *Autrement qu'être* es reconeix allò que l'obra de 1961 s'esmerçava a assenyalar: que el gaudi egoista és el que possibilita la donació.

*ser para otro* que no es posible más que en forma de donación del pan mismo que me como. Pero, para ello, es preciso antes disfrutar de su pan, y esto, no para tener el mérito de darlo, sino para, con ello, dar su corazón, para darse al dar. El disfrute es un momento ineluctable de la donación.<sup>491</sup>

En tot cas, aterrar la relació ètica en el món implica no només parlar de l'estatus de les coses com a oferiments, sinó també de les múltiples demandes a què ha de respondre el jo *en concret*, del criteri que haurà de fer servir per dirimir entre peticions enfrontades, de les

---

<sup>487</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 79.

<sup>488</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>489</sup> *Ibidem*, 193.

<sup>490</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 197.

<sup>491</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 132.

constriccions de la situació d'un subjecte de carn i ossos. Entrem de ple en el domini de la política, per intentar pensar el problema de viure junts sota la llum de la interpel·lació ètica que ocupa el lloc central de l'obra levinassiana.

Els següents apartats són més breus perquè no pretenen esgotar les relacions entre la relació ètica anteriorment descrita – l'esforç principal d'aquesta primera part sobre Levinas – i la filosofia i la política. Els títols «ètica i filosofia crítica» i «ètica i política» ja indiquen la prioritat de la primera en aquest abordatge d'altres àmbits humans. Tanmateix, és imprescindible atendre a aquesta reflexió en Levinas en vistes al diàleg posterior amb Butler, tot i que tant l'obra de Levinas com l'extensió en aquest estudi reflecteixen l'interès menor que reberen per part del pensador lituà en comparació a descriure la interpel·lació ètica de l'altre.

#### 2.2.4. El tercer, i tota la resta

A hores d'ara, podem determinar que, per a Levinas, tot el món humà pren sentit en una mateixa situació: l'escena de llenguatge. Les paraules, el objectes, les institucions..., guanyen el seu lloc sota la llum de la recepció de la interpel·lació ètica de l'altre. Tanmateix, l'escena es complica així que la reflexió madura perquè, en l'existència econòmica, l'altre i jo no estem sols: irromp el tercer.

Si jo i l'altre estiguéssim sols, el jo es veuria interpel·lat de manera unívoca. Això no ablaniria l'exigència de la responsabilitat, però com a mínim el missatge seria clar. La presència d'una altra persona<sup>492</sup>, però, enterboleix aquesta immediatesa entre el jo i l'altre, posa fi a la seva dretor<sup>493</sup>. Ara bé, que aquesta narrativa temporal no ens confongui: malgrat en l'obra levinassiana i en text que teniu entre mans el tercer apareix després d'haver presentat la relació ètica diàdica, el tercer sempre ha estat present. En altres paraules, mai s'ha donat aquesta escena de dos: «en el mundo hay siempre un tercero: también él es mi otro, mi prójimo»<sup>494</sup>.

Malgrat ja havíem assenyalat la direcció cap a la concreció que animava l'ètica levinassiana, la irrupció del tercer consolida el que ell anomena una «moral terrestre», que

---

<sup>492</sup> Hem d'anar alerta amb no confondre el tercer (com a pluralitat humana) amb l'Infinit, advertència que trobem en Levinas, *De otro modo que ser*, 272. En els desenvolupaments de l'obra madura de Levinas, l'alteritat infinita també es presenta en tercera persona com a «Ell» o com a «il·leïtat», per emfatitzar que és allò absolutament altre, que mai està present, amb el qual no em puc relacionar directament. Recordem que hi ha un canvi de llenguatge, que substitueix la dretor i immediatesa del rostre per l'enigma, equivocitat de la traça o rastre de l'Altre.

<sup>493</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 272.

<sup>494</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 129.

descriu com a invitació «a un difícil rodeo que conduce hacia los terceros a quienes se ha abandonado fuera del amor»<sup>495</sup>. En un article previ a *Totalité et Infini*, Levinas relaciona el contrast entre l'amor i la moral terrestre del tercer des de la crisi de les religions revelades. En elles, considera que Déu s'ha pensat justament des de l'amor, des d'una «sociedad de dos», com a correlat d'una intimitat amorosa i exclusiva que em satisfà, que justifica la meva existència, que tot m'ho perdona<sup>496</sup>. Aprofitem aquesta referència, la idea que «la pareja es una sociedad cerrada»<sup>497</sup>, perquè creiem que permet enfocar qualsevol biaix localista o identitat tancada a l'alteritat, qualsevol vincle exclusiu que ignori els qui en queden fora. Per contra, Levinas proposa pensar la interpel·lació ètica – que, en el context d'aquest article, anomena Déu – com «el irrecusable y severo testimonio que se inserta “entre nosotros” y que, mediante su palabra, hace pública nuestra clandestinidad privada, sólo ese exigente mediador entre un hombre y otro que está de frente»<sup>498</sup>. Levinas és taxatiu: entre l'apel·lació exclusiva d'un rostre que em commou i la preocupació per tots els rostres als que no estic atenant, la prioritat la té aquesta última inquietud.

Insistirem una vegada i una altra que la relació amb el tercer no és contingent. De fet, és inherent a la manera com havíem pensat la responsabilitat, que «desborda el “radio de acción” de la intención» fins al punt que «el yo está en relación con la totalidad humana»<sup>499</sup>. Així doncs, el tercer no és literalment una tercera persona, sinó que remet a totes les altres persones, a la humanitat sencera. Aprenem ara que cada altre és, alhora, rostre i tercer: singularitat irreductible i referència a tots els altres:

Todo lo que aquí pasa «entre nosotros» concierne a todo el mundo: el rostro que me mira se sitúa en mitad del orden público, incluso si me separo de él para buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad [...] El tercero me mira en los ojos del otro [...] La epifanía del rostro como rostro abre la humanidad.<sup>500</sup>

Atendre aquesta presència en l'escena ètica no és lleuger: implica «recommencer le récit de l'intrigue éthique dans ce nouveau contexte»<sup>501</sup>. Despleguem, doncs, les implicacions de l'experiència del tercer.

La primera conseqüència previsible és el fet que, com diu Levinas, el tercer també és el meu altre, també és el meu proïsme, així que el jo es trobarà en un conflicte de

---

<sup>495</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 36.

<sup>496</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>497</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>498</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>499</sup> *Ídem*.

<sup>500</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 238.

<sup>501</sup> Salankis, *L'humanité de l'homme*, 153.



responsabilitats. En aquest punt, fem una breu referència a Carol Gilligan, que justament explicava que el dilema ètic des de la perspectiva que privilegia les relacions, des de l'ètica de la responsabilitat, emergeix pel solapament de vincles que em sol·liciten, i que és aquest marc el que justifica l'ús d'un pensament abstracte que aporti claredat i permeti dirimir entre peticions enfrontades – que provindria de l'altra perspectiva que treballa, l'ètica dels drets. Levinas arriba a una conclusió similar quan descriu que la irrupció del tercer inaugura la pregunta per la justícia, que consisteix en la necessitat de respondre, per part del subjecte, preguntes com: ¿a qui em dec?, ¿què dono a l'altre i al tercer, sent tots els dos el proïsme?, ¿què faig si es fan mal entre ells? De sobte, es fa necessari «comparar los incomparables»<sup>502</sup>, en les seves paraules.

La resposta del subjecte, que segueix sent resposta al rostre<sup>503</sup> en l'escena de llenguatge, no pot ser únicament oferir la seva sol·licitud immediata, sinó que s'ha d'elaborar i deliberar, ha de ser sàvia i informada. Si, per contra, el jo es limita a respondre irreflexivament a les interpel·lacions que rep, la responsabilitat del subjecte podria tornar-se irresponsable i reforçar injustícies<sup>504</sup>. Com indica Catherine Chalièr en un capítol titulat «La ciudad humana», dedicat a pensar la societat des de Levinas, cal fer-se càrrec dels problemes que planteja la pluralitat d'altres: «Si exige limitar la responsabilidad para con tal o cual otro prójimo, es únicamente porque la igualdad de todos hace afrontar el problema de las implicaciones, a veces nefastas, para la vida del tercero de cierto compromiso para con este prójimo concreto de aquí»<sup>505</sup>.

Vet aquí la justificació ètica de tot allò que, fins ara, semblava trair la singularitat de la trobada amb l'altre i emascarar-la sota totalitats, sota ordres i sota el funcionament sovint èticament indiferent de la consciència. El subjecte responsable ha de calcular, ha de fer ús de la seva racionalitat i de tot el que se'n deriva per poder respondre als altres. I tot el que se'n deriva, tota la resta del món humà, inclou el discurs filosòfic, les institucions, la justícia, la igualtat entre individus, els drets... Ara bé, el que hem llistat té un valor derivat. Aprofitant l'anterior paral·lelisme amb Gilligan, Levinas es distanciaria de la conclusió conciliadora de la psicòloga estatunidenca que acaba defensant la complementarietat de l'ètica de la responsabilitat i l'ètica dels drets. Per a Levinas és indiscutible que l'última es deriva de la primera; que, d'entrada, el jo es deu als altres i és només secundàriament que aquesta

---

<sup>502</sup> Levinas, *Ètica e Infinito*, 75.

<sup>503</sup> *Ídem*.

<sup>504</sup> Chalièr, *Levinas*, 94 – 98.

<sup>505</sup> *Ibídem*, 100.

responsabilitat infinita «debe oír la llamada a la prudencia y a la medida, so pena de volverse injusta»<sup>506</sup>, com diu Chalier.

De nou, desacreditar la impressió de linealitat temporal que acompanya qualsevol exposició és crucial per comprendre el registre en què parla Levinas. Malgrat acabem d'indicar que, en primer lloc, hi ha la relació ètica i només secundàriament, amb l'entrada en escena del tercer, introduïm el càlcul i la consciència, no ens estem referint a cap ordre cronològic. Com diu Erika Soto respecte a l'altre i el tercer, «“antes”, “ahora”, “desde entonces”, “desde el momento en que”. Sólo razones de tipo expositivo pueden justificar esa licencia, pues, si nos ceñimos a la literalidad de los textos levinasianos, no hay distancia temporal entre ambos términos»<sup>507</sup>.

Seguint la lectura atenta de Soto, el fet que el tercer sigui inherent a la relació amb l'altre permet concloure que la responsabilitat ètica no es pot divorciar de la preocupació per la justícia; és a dir, que l'ètica levinassiana és inseparable de la dimensió política:

No se trata de que la entrada del tercero constituya un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea por «la fuerza de las cosas» obligada a calcular. En la proximidad del otro, todos los otros distintos al otro me obsesionan y ya esta obsesión está gritando justicia, reclamando medida y saber: es conciencia<sup>508</sup>

Així doncs, la suposada dicotomia entre singular i universal, entre alteritat i totalitat, entre la immediatesa pura i les mediacions del context, ja no és sostenible<sup>509</sup>. En paraules de Soto, la reflexió sobre el tercer implica la «imposibilidad de contener la relación entre singularidades en un lugar perfectamente apartado del reino de lo universal. Vemos, así, que Levinas es mucho más consciente de esa “presión maquinal” de lo que en otros contextos pudiera parecer»<sup>510</sup>. La referència a la màquina té a veure amb el diàleg amb Derrida que, no ho oblidem, és l'objecte de la investigació doctoral de l'autora. De tota manera, la menció pot ser il·luminadora en el nostre context si, sense establir correlacions exactes, situem la «pressió maquinal» de la banda de la totalitat, de la repetició, de l'homogeneïtat, mentre que la «relació entre singularitats» s'alinea amb la relació ètica d'únic a únic. El que s'assenyala en aquest fragment, i des que es comença a parlar del tercer, és que aquestes dues dimensions són indissociables.

---

<sup>506</sup> Chalier, *Levinas*, 94.

<sup>507</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 260.

<sup>508</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 273.

<sup>509</sup> Anunciàvem al primer apartat dedicat a Levinas que les oposicions que vertebraven el text levinassianà entre totalitat i infinit, entre universal i particular, entre política i ètica, haurien de ser fortament matisades. I això ho permet la reflexió sobre el tercer.

<sup>510</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 262.

Tot i estar lligades, Levinas és consistent en presentar aquestes dues situacions per separat i des d'una certa jerarquia. Valdrà l'esforç no assimilar-les tot d'una, sinó més aviat pensar, amb Salanskis, que es tracta de dues experiències que obren «deux couches de signification»<sup>511</sup>. Parafraçant-lo, la intriga ètica permet entendre la moralitat, i en el seu context, l'altre pren el sentit de l'absolutament altre, del rostre. Per altra banda, el tercer obre una visió externa de tot subjecte i de tot altre en la qual els altres apareixen com a iguals, com a comparables, com a *alter ego*, en sotmetre's a la comparació i al càlcul. Des d'aquests dos registres, podem pensar l'articulació entre l'ètica i la política, assumint que la primera és necessària per comprendre la segona tal i com les pensa Levinas.

La irrupció del tercer proveeix el marc necessari des del qual podem parlar de la relació entre l'ètica i la resta d'àmbits humans, dels quals destacarem el del pensament com a discurs filosòfic i el de la política com a govern de col·lectius humans i com a construcció de comunitat.

#### 2.2.4.1. Ètica i filosofia crítica

«¿Por qué saber? ¿Por qué problema? ¿Por qué filosofía?»<sup>512</sup> Levinas respon, com sabem, perquè el jo i l'altre no estem sols, perquè cal respondre a diversos altres. I aquesta insistència no farà sinó augmentar així que ho faci aparentment la distància amb la relació ètica. L'advertència que plana sobre les següents pàgines és que totes les disciplines i invencions humanes, la filosofia inclosa, corren el risc d'emprendre una lògica pròpia que les posi en contra dels interlocutors; que obliidi la situació interhumana que les fa néixer i que, de fet, les manté. Aquest perill no ens ve de nou: estem familiaritzades amb la idea de la servitud als mitjans, que és a la base, per exemple, de les crítiques al capitalisme, que acaba fagocitant experiències, persones, relacions... fins a reduir-les a meres mercaderies en favor de la seva autoperpetuació.

Tot i que treballarem amb més profunditat la relació amb la política, interlocutora obligada de l'ètica, ens interessa recuperar les pistes que trobem en els textos de Levinas per pensar un discurs filosòfic en què es mantingui, com ell diria, el rastre de l'Infinit; o, en altres paraules, que no es perdi el lligam amb l'altre. En primer lloc, la filosofia esgrimeix una funció necessàriament crítica, no permetent que el discurs s'adormi en la temptació burgesa que n'és una companya fidel; el risc de complaure's dient què és l'ésser, fixant-lo en sistemes teòrics. Recordem que l'origen de la crítica no es dirigeix al món, sinó al jo que viu en el gaudi dels elements, tancat en si mateix<sup>513</sup>. Davant de l'altre, es posa en qüestió. Això permet

---

<sup>511</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 107.

<sup>512</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 271.

<sup>513</sup> García-Baró, «Presentación» a Levinas, *Totalidad e Infinito*, 9.

equiparar ètica i filosofia com a exercici de qüestionament que va més enllà del saber: «desilusión que siempre ha de desilusionarse, una vigilia que vela un nuevo despertar. La ética. Que este cuestionamiento de lo Mismo por parte de lo Otro, eso que hemos llamado despertar o vida, sea, más allá de todo saber, el hecho mismo de la filosofía»<sup>514</sup>.

Així doncs, tot discurs que es desenganyi, que assenyali les desviacions del vincle social amb els altres, serà una filosofia sota inspiració ètica. Tot i que Levinas no faciliti exemples, considerem que tota crítica que s'exerceix sobre les polítiques identitàries i intolerants, contra la fascinació de la mercaderia, contra la lògica bèl·lica en nom de la humanitat..., no és ni més ni menys que un pensament inspirat per la relació amb l'alteritat. Una altra manera de parlar d'aquesta filosofia és com a resistència al que Levinas anomena retòrica<sup>515</sup>, és a dir, un discurs sord a la invocació de l'altre perquè, d'entrada, no concep l'altre com a altre. Per contra, la filosofia es pensa com a «discurs de la veritat» i, com sabem, la veritat humana per a Levinas és la responsabilitat que es desplega en l'escena de llenguatge. Així doncs, la filosofia serà tot discurs que s'aproximi a l'altre com a altre; mentre que la retòrica l'aborda com a cosa, com a infant o com a massa, o també com a llibertat a sotmetre o a reduir sota una categoria. Totes aquestes perspectives reben el nom d'injustícia, perquè neguen parcialment l'altre. De tota manera, el fet que les persones s'igualin, que rebin una mateixa classificació, no suposa un problema per a Levinas sempre que es mantingui el recordatori que tant l'altre com jo, malgrat tots els noms, seguim sent aliens als conceptes.

La qüestió dels noms com a màscares ens fa pensar la filosofia com a resistència al reduccionisme, a la pretensió d'enclaustrar el sentit de l'humà en una definició, en una totalització. En aquest punt Levinas sí que ens dona algun exemple de discursos que per a ell cauen en aquest parany, que no arriben a l'escena de llenguatge sinó que ho fan veure, que fan retòrica. En un article, trobem els casos d'un metge que rep la confessió d'un malalt únicament com a malalt; d'un psicoanalista que capta la persona des d'un trastorn; i d'un jutge que cedeix la paraula a un acusat: «Se le escucha, pero se lo observa hablar. Está acusado, es decir, está ya subsumido bajo una categoría. No es interlocutor desde la reciprocidad»<sup>516</sup>. El problema no radica en els discursos ni en les professions en si, sinó en la pretensió de realment rebre l'altre únicament des d'un diagnòstic o un judici, sotmetent-lo per complet als nostres poders. La filosofia ha de destapar aquest engany perquè la veu de l'altre ens pugui arribar, amb tot el seu potencial crític i humanitzador, amb tota la seva feblesa i la seva altura.

---

<sup>514</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «La filosofía y el despertar», 112.

<sup>515</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Retórica e injusticia», 72 – 74.

<sup>516</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 47.

És per això, creiem, que Esquirol diu que, si la filosofia serveix per combatre els reduccionismes, ja està justificat el seu servei a la comunitat<sup>517</sup>.

Com és evident, l'oposició a la tendència totalitzadora del discurs és alhora possibilitadora, vol obrir una relació amb l'alteritat que no té cabuda en el discurs. En aquesta línia podem entendre la crítica al pensament contemporani, que Levinas anomena «antihumanisme modern». És cert que Levinas li celebra la lucidesa de constatar la mort de Déu com a garantia de l'ordre moral, la contingència d'allò humà i l'experiència d'un món trencat: «Algo pasa o ha pasado»<sup>518</sup>. Així mateix, considera que deixar enrere la idea de «persona», de pensar el jo com una entitat, com una substància, és una intuïció encertada. Tanmateix, creu que l'error de l'humanisme modern era, justament, «no ser lo bastante humano»<sup>519</sup>, perquè pensava la persona com a identitat, des de l'ideal d'autarquia. Aquest, considera el filòsof, és un model de perfecció aplicable a un sistema, però no a un ésser humà<sup>520</sup>. I, malauradament, en lloc de repensar el subjecte, l'antihumanisme inicia un retorn a lògiques impersonals que el dissolen en estructures, en dinàmiques de l'ésser que es despreocupen del destí humà<sup>521</sup>. Per contra, Levinas creu que la crisi de la modernitat obre camins per pensar-nos altrament, per entreveure una nova subjectivitat del jo: «la espiritualidad del yo despertado por el tú»<sup>522</sup>. Així, la filosofia permet pensar la humanitat al marge del poder, com a responsabilitat, i la relació amb l'altre al marge d'una pèrdua per a l'individu<sup>523</sup>. Tot i així, en un gest imprevisible, Levinas es concilia amb el discurs crític contemporani llegint-hi, darrere de totes les ruïnes que constata, una inquietud insomne, una «impossible indiferència cap a allò humà»:

el presente estudio intenta [...] comprender [...] esos acentos trágicos o cínicos [...] a fin de dar cuenta de la imposible indiferencia ante lo humano que no llega a disimularse precisamente en el discurso incesante sobre la muerte de Dios, el fin del hombre y la desintegración del mundo, cuyos riesgos nadie puede minimizar, pero cuyos pecios [...] llegan hasta nosotros en los signos, ya insignificantes, de un lenguaje en diseminación<sup>524</sup>

A més del caràcter resistent i crític de la filosofia, explorem allò a què ens vol apropar, mantenint la consciència de la seva fal·libilitat i parcialitat. La missió del discurs levinassià consisteix especialment a aproximar-se a allò que queda fora del llenguatge des del

---

<sup>517</sup> Esquirol, *La resistència íntima*, 160 – 161.

<sup>518</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel», 81.

<sup>519</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 225.

<sup>520</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel», 82.

<sup>521</sup> *Ibidem*, «Filosofía, Justicia y Amor», 137.

<sup>522</sup> *Ibidem*, «Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel», 83.

<sup>523</sup> *Ibidem* «Filosofía, Justicia y Amor», 138.

<sup>524</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 113.

llenguatge, quelcom que no es redueix a conceptes però de què emana un sentit ètic. D'aquí l'anomenat «problema metodológico de la filosofía», la seva «indiscreción», que és alhora la seva missió: tematitzar el que no és tematitzable<sup>525</sup>. El problema és, com dèiem, inherent: tot discurs conceptual és «tematización, sincronización de términos, recurso al lenguaje semántico, uso constante del verbo ser»<sup>526</sup>. Per altra banda, Levinas pretén que aquest mateix discurs digui esdeveniments «esencialmente nocturnos», que són impermeables a la llum de la consciència, com ho és l'acollida de l'altre<sup>527</sup>. ¿Per què parlar del que no es pot parlar? Doncs per deixar-ne un rastre, un testimoni<sup>528</sup>, en el dit, en l'ésser. A tal fi, caldrà, en el si de la representació, assenyalar el que oblidava però que n'és condició: la relació amb l'altre<sup>529</sup>, el que és millor que descriure el món o que insistir en ser. En paraules de Levinas, cal desdir tot el que es diu, però cal dir<sup>530</sup>:

¿es necesario y es posible que el Decir de más acá se tematice, es decir, se manifieste, que entre en una proposición y en un libro? Sí, es necesario. La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir anterior a todo Dicho. El Decir asombroso de la responsabilidad para con el otro es «contra viento y marea» del ser: una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto con buena violencia. [...] es preciso que este Decir asombroso salga a la luz pública con arreglo a la propia gravedad de las cuestiones que lo asaltan. Debe difundirse y ensamblarse como esencia, ponerse, hipostasiarse, hacerse eón en la conciencia y el saber, dejarse ver, padecer el control del ser [...] la propia Ética [lo] exige. Pero también es preciso que el Decir apele a la filosofía para que la luz hecha no deje petrificado en forma de esencia el más allá de la esencia y para que la hipóstasis de un eón no acabe instalándose en forma de ídolo. La filosofía hace inteligible esta asombrosa aventura – mostrada y contada como esencia – aflojando ese control que el ser ejerce.<sup>531</sup>

Exactament de la mateixa manera que l'«aquí em tens» no s'esgota en una paraula amable, en oferir aixopluc o en obrir les portes de casa, però requereix tots aquests gestos, també la filosofia és necessària perquè la relació ètica s'expressi. La seva idoneïtat consisteix, segons Levinas, en ser el discurs de la generalitat, en la seva pretensió d'adreçar-se a totes les persones. Per això llegim que pensar filosòficament és «pensar dirigiéndose a todos los

---

<sup>525</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 27.

<sup>526</sup> *Ibíd.*, 269.

<sup>527</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 21.

<sup>528</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 91.

<sup>529</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 22.

<sup>530</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, «La reducción», 87 – 90.

<sup>531</sup> *Ibíd.*, 87.

hombres»<sup>532</sup>. Aquesta és l'aportació que reconeix Levinas a la filosofia occidental<sup>533</sup>, que ha facilitat les eines necessàries perquè la significació ètica trobi expressió, malgrat no sigui mai exacta: «todo, en efecto, debe ser expresado en su lengua [de la tradición filosófica occidental]; pero quizás no es ella el lugar del primer sentido de los seres, el lugar donde lo cargado de sentido comienza»<sup>534</sup>. Aprofitant aquestes eines, la filosofia ha de dur a terme una missió doble. Per una banda, conceptualitzar allò més humà de l'humà perquè entri en el món; i, per altra, assenyalar la inadequació d'aquesta expressió per vetllar que no hi quedi petrificat, que no confonguem el miracle de l'«heus-me aquí» amb aquestes tres tristes paraules.

El fet que aquest exercici difícil estigui al servei de la relació ètica amb l'altre és el que justifica que Levinas l'anomeni «saviesa de l'amor» en lloc d'«amor a la saviesa». En un joc de paraules intencionat, emfatitza una inversió de valors. Quan la filosofia es pensa des de la irrupció del tercer, el pes no recau en el saber, sinó en el desig (metafísic), l'amor (sense concupiscència) que posa en marxa el discurs: «aparición de una sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial, sería [...] la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor»<sup>535</sup>.

Queda delimitat el camp de la filosofia en una exigent combinació de, per un costat, el rigor i claredat propis del treball amb el concepte i, per l'altre, la humilitat de saber que mai es tractarà d'un discurs final, sinó que sempre s'haurà d'interpretar<sup>536</sup>. La interpretació només es pot donar quan la paraula filosòfica torna a l'escena de llenguatge, a la trobada amb l'altre: «¡el ser es inseparable de su sentido! Es hablado. Es en el logos»<sup>537</sup>. Tant el pensament com l'oralitat remeten constantment a l'altre: «Esta referencia al interlocutor perfora de modo permanente el texto». Fins i tot el text, en l'aparent format tancat de l'obra, té, observa Levinas, pròlegs i prefacis que «se interrumpen y apelan a otros libros [...] se interpretan en un decir distinto de lo dicho»<sup>538</sup>.

La missió impossible de dir el que queda fora del llenguatge és una de les coses que fa la filosofia i, més pròpiament, la raó de ser de la reflexió levinassiana. Tot i així, pensem que és important haver identificat altres trets definitoris de la filosofia. En primer lloc, hem destacat el compromís crític cap a tot discurs que es complaqui en la seva pròpia abstracció sense atendre els patiments i necessitats de les persones de carn i ossos. Tot seguit, ens

---

<sup>532</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 26.

<sup>533</sup> Tot i que no aprofundim en la lectura levinassiana de la filosofia occidental, ell considera que l'infinit, a què reconeix una arrel «anti-grega», queda fora del discurs filosòfic. Com a mostra, veieu Levinas, *Ética e Infinito*, 77.

<sup>534</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 26.

<sup>535</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 130.

<sup>536</sup> *Ibidem*, «La filosofía y el despertar», 112.

<sup>537</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 89.

<sup>538</sup> *Ibidem*, 293.

hem referit a la resistència al reduccionisme que s'acostuma a pensar els altres com a casos de categories impersonals. Atenent a aquests aspectes, s'obre una descripció levinassiana de la filosofia que abraça altres discursos més enllà del d'aquest pensador.

Per últim, recuperem la menció a l'escepticisme amb què Levinas gairebé conclou *Autrement qu'être*. En el passatge mencionat, l'escepticisme es presenta com una inquietud crítica davant del discurs com a possessió de la veritat que, malgrat la seva tradicional refutació per l'ús que al seu torn fa del discurs, mai emmudeix per complet. En la línia de la caracterització que hem fet de la filosofia, entenem l'escepticisme com a resistència a la reificació, a la totalització, com a consciència crítica cap a les nostres pròpies construccions, per tal de no creure'ns que res del que cau sota els nostres poders té l'última paraula: «[el escepticismo] no significa tanto el estallido posible de las estructuras cuanto el hecho de que estas no son la osamenta última del sentido [...] Lo que nos recuerda es el carácter político – en un sentido muy amplio – de todo racionalismo lógico, la alianza de la lógica con la política»<sup>539</sup>.

Aquesta ressonància entre un paradigma conceptual i una determinada política ja havia quedat assenyalada al principi de l'estudi de Levinas, quan s'apuntava que el totalitarisme polític estava lligat a un totalitarisme ontològic. Permetem-nos ara explorar si aquest vincle es pot donar en una altra direcció, si la interpel·lació ètica pot ressonar també en la política.

#### 2.2.4.2. Ètica i política

##### **Tensió incòmoda, tensió necessària**

Abans d'atendre la relació entre ètica i política, haurem de situar el significat d'aquesta darrera en l'obra levinassiana. Per fer-ho, tornarem al prefaci de *Totalité et Infini*. Aquest text comença amb un joc d'oposicions basats en la dicotomia entre singular i universal, que queda gairebé assimilada al bé i el mal – però que, com sabem, s'haurà de matisar. D'aquí aprenem que la política és «el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra»<sup>540</sup> i que, en la situació bèl·lica, s'imposa com l'única racionalitat possible. La guerra i la política suspenen la moral que, en aquest passatge, no s'assimila a l'ètica. Mentre que la moral queda desmentida per la violència, l'ètica «va por otro lado»<sup>541</sup>, qüestiona la lògica bèl·lica sense batallar-hi. Retornant la nostra mirada a la política, més endavant Levinas la posiciona de nou de la

---

<sup>539</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 294.

<sup>540</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Prefacio», 13.

<sup>541</sup> *Ibidem*, 15.



banda de l'homogeneïtat, la lluita entre éssers individuals i la reversibilitat en un sistema, així com la satisfacció de les necessitats en què es complau el jo separat. Per contrast, presenta el desig i la religió (o ètica) com allò que depassa tot l'anterior per la responsabilitat davant de l'altre i que, de fet, possibilita la universalitat i la igualtat:

la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión [...] la política tiende al reconocimiento recíproco, o sea, a la igualdad; garantiza la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo [...]: es el plus posible en una sociedad de iguales; el plus de la gloriosa humanidad, la responsabilidad y el sacrificio, condición de la igualdad misma.<sup>542</sup>

Així doncs, l'ètica i la política consisteixen en dos moviments aparentment contradictoris. La tensió s'escenifica clarament en la manera en què pensen el jo i els altres. El jo, per a la política, és un objecte, és substituïble, no té veu pròpia; mentre que, des de la situació de llenguatge, és únic. L'altre, en la relació ètica, apareix des de l'asimetria i l'excepció al món, es rep des d'una sol·licitud «sin esperanza de reciprocidad»; però, des de la perspectiva política, la seva alteritat queda dissimulada o minimitzada «en un simple intercambio de buenos modales establecido como “comercio interpersonal” en el seno de las costumbres»<sup>543</sup>. En la mateixa línia, *Totalité et Infini* presenta una nova oposició un cop ja ha introduït la figura del tercer: la de la política *versus* la justícia. En la primera, torna a sortir la idea que es conceben les persones com a intercanviables, sotmeses a una «falta de respeto original»<sup>544</sup> que possibilita la seva eventual explotació. En canvi, en la justícia es recupera la condició única de cada persona, la relació d'expressió i la no reciprocitat entre interlocutors, que es relaciona amb la religió – o ètica.

En aquest punt, l'estudi d'Erika Soto<sup>545</sup> torna a ser de gran ajuda, perquè ens permet entendre millor el terme *justícia* en els textos de Levinas, en què no té un sentit unívoc. Ella n'identifica dues concepcions. Una es juga en dos pols a *Totalité et Infini*: en el primer, s'anomena justícia a la relació amb l'altre, com a sinònim, pel cap baix, d'ètica, llenguatge, metafísica o religió. I, en segon lloc, també s'anomena justícia a quelcom que s'obre amb l'arribada del tercer i que, per tant, no es limita a la relació ètica amb l'altre com a rostre. La segona concepció de justícia és la que prevaldria en *Autrement qu'être*, relacionada amb el tercer, la universalitat i la política. Malgrat tot, aquesta distinció no es manté de manera taxativa: en l'escriptura levinassiana, la justícia sembla tenir un peu en l'àmbit de la política, del tercer, i un altre en el de l'ètica, de l'únic. Per això, Soto conclou que la justícia té un doble

---

<sup>542</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 64.

<sup>543</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El sufrimiento inútil», 126.

<sup>544</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 336.

<sup>545</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», «Cuestión de justicia», 262 - 268.

sentit: «todo eso es la justicia: tanto la “línea recta” de la ley como lo que me conmina a traspasarla»<sup>546</sup>. Per tant, entendrem la justícia des de la concreció de les lleis, les institucions i demés elements de l'esfera política, i també com a aspiració, com a anhel insaciable que funcionarà d'instància crítica de la concreció, connectant la política amb el seu fonament ètic.

Fins aquí, hem presentat l'ètica i la política des d'una tensió, sobre la qual Levinas puntualitza: «I think that there's a direct contradiction between ethics and politics, if both these demands are taken to the extreme». I afegeix: «Unfortunately for ethics, politics has its own justification. In mankind, there is a justification for politics»<sup>547</sup>. Donat que tant a nosaltres com a Levinas no ens interessa una ètica en abstracte sinó l'ètica en la situació humana, rastrejarem quina justificació té la política i quina relació fructífera pot mantenir amb l'ètica si no es porten a l'extrem.

La justícia sembla donar-nos la clau interpretativa que salva la dimensió política en Levinas. A nivell terminològic, en lloc d'oposar justícia i política, optarem per assimilar la justícia a la política pensada des de l'obra d'aquest autor, en la línia de tots els comentaris que n'hem llegit. Així doncs, en els nostres termes, la política descrita en els fragments citats de *Totalité et Infini* equivaldrà al que més endavant anomenarem política entotsolada, i la justícia ens permetrà pensar la política sota la inspiració ètica.

### **«És l'hora de la justícia»<sup>548</sup>**

#### *La necessitat de la política*

Malgrat la seva descripció no sigui gaire atractiva en comparació amb la brillantor bondadosa que acompanya el ser-per-a-l'altre, la política és necessària. Recordem que, en ella, la sol·licitud incondicional de l'«aquí em tens» s'ha de limitar, la seva urgència ha d'apaivagar-se per tenir en compte a qui, com, quan i fins a on respondre. Cal tenir clar, doncs, per què «es preciso un cierto abandono de la obligación que el otro me exige»<sup>549</sup>.

Quan se li pregunta a Levinas si la bondat i la justícia són dimensions estranyes l'una a l'altra, respon: «Son muy cercanas. [...] Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas, a menos que

---

<sup>546</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 264.

<sup>547</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ethics and Politics», 292.

<sup>548</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 227.

<sup>549</sup> *Ibidem*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 250.

estemos en una isla desierta, sin humanidad, sin tercero»<sup>550</sup>. La necessitat de la política es deu, com sabem, a l'existència del tercer – o dels tercers.

Entendrem per política les estructures, institucions, jurats, lleis..., que governen i gestionen la convivència entre persones, i Levinas és partidari que sempre caldran aquests sistemes. Malgrat parla d'anarquia respecte a la relació ètica, l'aplica a la responsabilitat per descriure una afecció literalment an-àrquica perquè no té origen conegut i posseïble per ningú; però aquest terme no reapareix en la seva reflexió política. De fet, quan se li pregunta si l'amor – com a responsabilitat ètica – podria fer innecessària l'existència de l'Estat, respon «Pienso más bien [...] que la caridad es imposible sin la justicia, y que la justicia se deforma sin la caridad»<sup>551</sup>. I no es limita a les estructures: en entrevistes que miren d'aprofundir en la seva reflexió política, parla de la necessitat de justícia i, fins i tot, d'una certa violència<sup>552</sup>. És cert que en la major part dels textos levinassians es parla d'injustícia i de violència en tant que no aproximar l'altre o el jo com a únics. Ara bé, en el context que ens ocupa és més literal i es refereix a la violència de l'Estat, sobre la qual indica que s'ha d'evitar tant com es pugui però que no es pot dir que tota aquesta mena de violència sigui il·legítima<sup>553</sup>.

Fins ara hem establert que la política és necessària, però caldria emfatitzar, com diu Levinas, que no és un mal menor<sup>554</sup>. ¿Què aporta, doncs, la política? ¿Quins són els seus beneficis? Aquí trobem un altre exemple del compromís del filòsof amb la situació humana concreta. Malgrat consagri la major part de la seva obra a parlar d'un desig i d'una bondat que mai no s'arriben a materialitzar plenament, que no acaben de ser d'aquest món, alhora és implacable quan reconeix que calen unes condicions materials, socials i polítiques determinades perquè el millor de què som capaces pugui emergir. I els casos extraordinaris d'aquelles que es mantenen fermes sense aquestes condicions – per exemple les qui, enmig de la tortura, mantenen la seva llibertat interior – corresponen, segons Levinas, a «beneficiarios de la evolución histórica y de las instituciones»<sup>555</sup>. Sense desmerèixer-los, aquests casos reafirmen la seva convicció que «los sufrimientos de la tortura, más fuertes que la muerte, pueden extinguir la libertad interior. [...] La inseguridad del día de mañana, el hambre y la sed, se ríen de la libertad»<sup>556</sup>.

---

<sup>550</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 133.

<sup>551</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>552</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>553</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>554</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>555</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 274

<sup>556</sup> *Ídem*.

Unint alguns fils del que Levinas respon en diverses entrevistes i el que apunta en alguns textos, proposem una mostra del que pot aportar la política. Per una banda, serveix en el present aliant-se amb la tècnica, fent ús dels nostres artefactes, per protegir la voluntat i la vida – sense qüestionar en aquest punt el seu pes egoista. Per mitjà de les nostres creacions, com les institucions i les lleis, permet «fijar en cosas transmisibles y heredables los poderes de su acción futura»<sup>557</sup>. Gràcies a aquestes condicions heretades i heretables, es pot donar un ésser lliure, algú que gaudeix d'uns mínims d'oci i de seguretat en un marc democràtic i que, gràcies a tot això, pot tenir autoconsciència<sup>558</sup>.

Sumem a l'autoconsciència el que abans Levinas considerava que ajuda a mantenir la fermesa en condicions d'extrema violència: la comprensió de les causes de la situació. En aquest punt, afegeix que «Para oponer a lo absurdo y su violencia una libertad interior, hay que haber recibido una educación»<sup>559</sup>. L'educació, la cultura, la comprensió de la història permeten, a més, que la llibertat sigui efectiva i que es pugui consolidar i transmetre: «la libertad no mordería sobre lo real más que gracias a las instituciones»<sup>560</sup>. A més de la tècnica, les lleis, la seguretat, la supervivència material i l'educació, Levinas considera que és legítim defensar aquestes condicions fràgils i els drets de les persones de la violència amb violència, en aquest cas, legítima<sup>561</sup>.

### *La legitimitat de la política: només som habitant el món*

Hem dit que la política no és un mal menor. Per entendre-ho, no la reduïrem a aquelles condicions imprescindibles per tal que l'ètica es doni: la política pot ser, de fet, una expressió de la responsabilitat ètica. Tot i haver-nos aturat en destacar aquesta reflexió sobre els requisits concrets d'un ésser responsable, l'argument principal que esgrimeix Levinas en defensa de la justícia és que la sol·licitud cap a l'altre ha de poder concretar-se en el món. D'aquesta manera, el sentit de món es diversifica: com diu Salanskis, ja no equival únicament a la totalitat i al retorn a *l'il y a*, sinó que també constitueix el lloc per a la responsabilitat, per «mettre en œuvre dans mon *pour autrui* le matériel et l'effectif du secours», seguint

---

<sup>557</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 274.

<sup>558</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. The State of Israel and the Religion of Israel», 259 – 260: «The State is not an idol because it precisely permits full-consciousness [...] Leisure, security, democracy: these mark the return of a condition, the beginning of a free being». Levinas parla d'Estat, especialment en els fragments que estem extraient de discussions sobre l'Estat d'Israel, però creiem que són reflexions extrapolables més enllà dels Estats nacionals que coneixem per pensar tota estructura política de govern, jurídica, judicial, educativa i demés.

<sup>559</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 274.

<sup>560</sup> *Ídem*.

<sup>561</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. The State of Caesar and the State of David», 273 – 274: «Already the City, whatever its order, guarantees the rights of humans against their fellow-creatures [...] Although Israel sees itself born of an irreducible fraternity, it is not ignorant of the temptation, within itself and surrounding it, of war between all».

«l'exigence d'accueil de chaque autre autrui [qui] m'engage déjà à rechercher la justice de ce qui est dû aux uns et aux autres»<sup>562</sup>.

Levinas indica literalment que la transcendència a què es refereix no és la dels transmons<sup>563</sup>. Ell s'ocupa de pensar l'ésser humà, la subjectivitat del qual és inseparable de la condició corporal i d'aquest món. Així doncs, no considera que el cos sigui un obstacle, sinó el lloc de la sol·licitud i l'apel·lació entre parlants, el medi de la relació humana: «Más que reducirse a la resistencia que oponen al esfuerzo, los seres materiales solicitan: la relación que mantienen con la boca no es una aventura de conocimiento ni de acción»<sup>564</sup>. L'obligació ètica aterra en la materialitat, en la necessitat d'aliment i d'empara, no és teòrica. Això és el que assenyala Levinas quan pensa Déu o la transcendència: «[Dios invisible] no significa tan solo Dios inimaginable, sino Dios accesible en la justicia»<sup>565</sup>; i també: «Poner lo trascendente como extranjero y pobre es prohibir a la relación metafísica con Dios que se cumpla ignorando a los hombres y las cosas»<sup>566</sup>.

No ignorar les persones i les coses implica no menysprear l'ésser com si fos la versió desmillorada d'un ordre superior (transmon) que no habitem. El que proposa Levinas és que l'ésser, el que hi ha, prengui el seu sentit a partir de la proximitat humana: «lo que se precisa es comprender el ser a partir de *lo otro que el ser*»<sup>567</sup>. Com diu Patricio Peñalver en un annex a *De l'existence à l'existant*, Levinas pensa la condició humana des de la seva posició en el món: «la colocación del cuerpo en el suelo (y sus variaciones: el trabajo, la pereza, el cansancio, alimentarse, acostarse, no poder dormir...)»<sup>568</sup>. La política justa, doncs, es comprometrà necessàriament amb les condicions de vida de les persones, amb la «base material» de l'existència: la feina, l'aliment i la casa, entre altres. I és aquest compromís amb allò concret el que la política ofereix a l'ètica levinassiana i el que fa que, parafrasejant Peñalver, la seva filosofia del Desig o de l'Alteritat no sigui una quimera o un deliri benintencionat.

### *La igualtat: també per a mi*

Una aportació de la política – o de l'ètica quan atén al tercer – és justament la igualtat entre subjectes, pel la qual jo també compto. La major part del discurs de Levinas s'esmerça

---

<sup>562</sup> Salankis, *L'humanité de l'homme*, «Le principe d'effectivité», 53.

<sup>563</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 22.

<sup>564</sup> *Ibidem*, 142.

<sup>565</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 81.

<sup>566</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>567</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 42.

<sup>568</sup> Peñalver, «Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos», a Levinas, *De la existencia al existente*, 132.

en desplaçar la preocupació egocèntrica pel propi lloc i els propis drets, allunyant-se de tot escenari en què jo i l'altre apareguem com a iguals. Aquest és el to que s'entreu quan es fan concessions com: «si el otro puede investirme o invertir mi libertad, por sí arbitraria, es porque yo mismo puedo, a fin de cuentas, sentirme como el Otro del Otro. *Pero tal cosa no se obtiene más que a través de estructuras complejísimas*»<sup>569</sup>.

Ara bé, a fi de comptes ja hem presentat aquestes estructures tan complexes, que bàsicament tenen a veure amb atendre el tercer en l'escena ètica. Reprenent la narrativa d'aquest encontre, ens trobem amb la necessària limitació de la responsabilitat del jo i l'aparició de la universalitat, en què tots els subjectes s'igualen perquè es miren des de la perspectiva de l'altre. Per aquesta raó la justícia s'assimila a la igualtat, al «terreno común a mí y a los otros en el que cuento entre ellos»<sup>570</sup>. De sobte, el jo no només és cridat a respondre de l'altre i de l'altre de l'altre (el tercer), sinó que la perspectiva general que té en compte tota la humanitat en la seva resposta l'obliga, alhora, a preocupar-se de si mateix: «Cierto – si bien esto es ya otro tema –, mi responsabilidad para con todos puede y debe manifestarse también limitándose. En nombre de esta responsabilidad ilimitada, el yo puede ser llamado a preocuparse también de sí»<sup>571</sup>.

Si Levinas és tan prudent introduint aquesta deriva de la interpel·lació ètica és a causa del perill d'oblidar la responsabilitat irrecusable cap a l'altre<sup>572</sup> i, el que seria pitjor, de justificar aquesta indulgència amb una falsa legitimitat moral. És per això que l'autor desplega diverses estratègies per compensar aquest risc. Anteriorment, llegíem que, per tal que el subjecte sigui èticament responsable, ha d'ignorar que la seva condició és universal. A aquesta actitud, Levinas afegeix que la justícia per al subjecte és quelcom graciós, gratuït, més que no pas un dret: «solamente *gracias* a Dios, yo – sujeto incomparable con Otro – soy abordado cual otro igual que otros, es decir, “para mí”. [...] darle la vuelta al sujeto incomparable convirtiéndolo en miembro de la sociedad»<sup>573</sup>. Evidentment, aquest «gràcies a Déu» no fa referència únicament al significant habitual que hem mencionat, sinó de nou a la transcendència del desinterès a què apel·la el rostre. D'aquesta manera, la igualtat torna a situar-se en l'únic terreny que, per a Levinas, la legitima: el de la relació ètica.

Malgrat l'extrema precaució amb què Levinas acompanya la igualtat entre les persones, admet sense vacil·lacions que, per analitzar i determinar resolucions en situacions concretes, és imprescindible comptar amb drets per a tothom que incloguin i protegeixin el jo:

---

<sup>569</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 88 [èmfasi nostre].

<sup>570</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 274.

<sup>571</sup> *Ibidem*, 226.

<sup>572</sup> *Ídem*.

<sup>573</sup> *Ibidem*, 274.

«Yendo a lo concreto, muchas otras consideraciones intervienen y exigen la justicia incluso para mí»<sup>574</sup>.

Així doncs, la irrupció del tercer obre un nou escenari en el qual la responsabilitat davant la vulnerabilitat de l'altre pren cos en institucions, lleis, jurats, hospitals, mercats i en drets per al jo. Però aquest trànsit, com veurem, no és tot flors i violes.

### **Fins a cert punt: els perills d'una política entotsolada**

Que el jo i l'altre no estiguem sols, que la interpel·lació ètica m'insti a tenir en compte la humanitat sencera en la meua resposta, justifica la necessitat i fins i tot els beneficis de la política per tal que es pugui donar la responsabilitat davant de l'altre en el si d'un marc polític igualitari en què tothom compta. Ara bé, aquesta justificació no és incondicional.

D'entrada, hem de recordar que l'ètica levinassiana no dictamina conductes que siguin moralment correctes o incorrectes, no ens facilita lleis abstractes que s'hagin d'imposar sobre allò real. Com assenyala Mar Rosàs parlant de Derrida, però en una observació que és perfectament aplicable a Levinas, el pas entre l'hospitalitat infinita i incondicional de l'altre i la pràctica política i jurídica no és evident. L'ètica ordena que hi hagi *de facto* política i dret, però el seu contingut queda sempre pendent de determinar<sup>575</sup>. Per tant, no hi ha cap contingut de la política que pugui descansar en un suport inqüestionable de l'ètica levinassiana.

Ara bé, el problema de la legitimitat de la política és més profund i estructural que el que acabem d'assenyalar. Només ens cal recuperar el to d'advertència de les primeres definicions de la política i de seguida trobarem que, si bé és necessària, «dejada a sí misma lleva en sí una tiranía»<sup>576</sup>. La temptació tirànica de la política consisteix en una inèrcia a gravitar sobre si mateixa:

Es importante que todas estas formas en las que el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo están a punto, en todo momento, de gravitar en torno a ellos mismos, de pesar en su propio beneficio y de contar por ellos mismos, volvamos a hallarlas, pero esta vez a partir de la proximidad.<sup>577</sup>

Levinas adverteix que el determinisme propi de la política és eventualment inhumà<sup>578</sup>. La qüestió no radica principalment en el contingut de certes lleis o gestions, sinó en el fet que totes elles ens retornen una imatge objectivitzada, neutra, homogènia, del jo i de l'altre; així

---

<sup>574</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 83.

<sup>575</sup> Rosàs, «Exploración de la noción de *mesianicidad sin mesianismo* de Jacques Derrida», 148.

<sup>576</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 388.

<sup>577</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 275.

<sup>578</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 193.

com una relació d'independència i d'indiferència legítima entre ambdós, fins i tot d'oposició i conflicte. S'ha de cedir espai al panorama que obre la consciència igualadora; però no permetre que totalitzi l'experiència, que perdi de vista el que li és exterior: la crida a la responsabilitat, l'obertura i l'acollida d'allò altre, d'aquell que no domino. I Levinas és prou explícit respecte a aquest perill. Facilitant exemples, diu que una manera en què la consciència renega d'allò que la posa en qüestió és conceptualitzant un Déu que «corre permanentemente peligro de mudarse en protector de todos los egoísmos»<sup>579</sup>. Tot seguit, assenyala que l'Estat, «aunque surgido de la proximidad del prójimo, está siempre a punto de integrarnos a mí y al prójimo petrificándonos». I, avesada a reduir les persones a una categoria, també la institució jurídica pot traïr la relació ètica amb l'altre:

La justicia es imposible si quien la imparte no se encuentra él mismo metido en la proximidad. Su función no se limita a la «función propia del juicio», esto es, a subsumir los casos particulares bajo la regla general. El juez no es externo al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad.<sup>580</sup>

En qualsevol dels casos anteriors el jo i l'altre, en lloc d'estar per sobre del que es diu, es troben sotmesos per complet a un concepte, perden la singularitat insubstituïble de la seva vida i, en aquest sentit, Levinas considera que se'ls està violentant, perquè «la generalización es la muerte»<sup>581</sup>. I no ens estem referint a la mort com a no-res, sinó a l'anorreament de la singularitat que, com sabem, obre el descoratjador escenari de l'*il y a*:

la esencia imperturbable, igual e indiferente a toda responsabilidad [...] vira, como en el insomnio, desde esa neutralidad y esa igualdad, en monotonía, anonimato, insignificancia, zumbido incesante que ya nada puede detener y que absorbe toda significación [...]. La esencia estirándose indefinidamente, sin contención, sin interrupción posible [...] todo esto es el hay horripilante de detrás de toda finalidad propia del yo tematizador<sup>582</sup>

Ens trobem de nou amb l'horror de la impersonalitat, d'haver perdut la relació entre rostres que es desitgen, que s'escolten, que es responen, que se cedeixen espai i s'ofereixen el món. L'ésser, que havia d'estar al servei dels parlants, es converteix en una «agitación impersonal», un «machaqueo objetivo»<sup>583</sup> que, diu Levinas, engoleix la significació ètica que el va fer néixer<sup>584</sup>. Així es clausura la situació de llenguatge («el discurso se acaba por falta

---

<sup>579</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 278.

<sup>580</sup> *Ibídem*, 275.

<sup>581</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 40.

<sup>582</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 281.

<sup>583</sup> *Ibídem*, 283.

<sup>584</sup> *Ibídem*, 243.



de interlocutores»<sup>585</sup>) i s'entra en un «orden inhumano, aunque diferente de lo brutal»<sup>586</sup>, perquè emergeix de les institucions humanes però perd tota orientació.

Un cas paradigmàtic d'aquest funcionament maquinal de les obres humanes que es fa sord a la fraternitat amb el proïsme el trobem en una escena que testimonia Primo Levi. Ell narra com, en el *Lager*, el sotmeteren a un examen de química per comprovar si els seria més útil duent a terme una tasca especialitzada que com a presoner ras. Ocorre que, de manera gairebé accidentalment, ell i l'alemany Doktor Pannwitz es miren als ulls, i Levi recorda: «aquella mirada no va ser entre home i home; i si jo sabés explicar a fons la naturalesa d'aquella mirada [...] també explicaria l'essència de la gran follia del tercer Reich»<sup>587</sup>. Podríem aventurar que Levinas identificaria el germen d'aquesta gran bogeria en la impossibilitat de la relació entre persones, que és el que, al seu paper, caracteritza un Estat totalitari:

sólo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite.<sup>588</sup>

Davant d'aquest naufragi, Levinas no es cansa de repetir que la justícia, la societat, el comerç, la filosofia, «no hay que tomarlas como una ley anónima de las “fuerzas humanas” que gobernara sobre una totalidad impersonal»<sup>589</sup>. Malgrat l'ètica necessita «the spirit that is attentive to the variety of circumstances and the necessities of place and time to which politics belongs»<sup>590</sup>, la justificació ètica de la política i de les necessitats del moment no és incondicional: «Above the order that entails war, taxes, expropriation, is placed the Law of the Absolute, which does not raise up a political authority only to disappear and leave unconditionally to Caesar that which it rendered to Caesar»<sup>591</sup>.

La darrera cita introdueix el vocabulari que contraposa ideal i condicionat, absolut i política; uns conceptes que no acaben de casar amb el privilegi que té allò singular i concret respecte a allò universal en Levinas. Malgrat la major part de la seva reflexió no s'expressi reproduint aquestes velles dicotomies de la filosofia, la conclusió ens serveix, i és que el món polític ha de mantenir-se relacionat amb el món ideal<sup>592</sup> o, millor dit, amb la relació ètica.

---

<sup>585</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 244

<sup>586</sup> *Ibidem*, 275.

<sup>587</sup> Levi, *Si això és un home*, 181.

<sup>588</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 131.

<sup>589</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 279.

<sup>590</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. The State of Caesar and the State of David», 210.

<sup>591</sup> *Ibidem*, 270.

<sup>592</sup> *Ibidem*, 271.

Reformulant-ho, cal mantenir la tensió que l'ètica exerceix sobre la política. Si, per contra, reduïm la primera a la segona, el jo i l'altre seran «presas de unas necesidades ideales que los atraviesan completamente» en un «mundo sin multiplicidad» en el qual el desig d'allò universal substitueix el desig de l'altre<sup>593</sup>. Honorant les advertència de Levinas, explorarem quin efecte té la relació ètica en la política: un setge que és, alhora, la inspiració de la política.

## **Política assetjada, política inspirada**

### *Vigilància crítica per a un cor obert*

Exactament com succeïa respecte al discurs filosòfic, la influència primera que té la relació ètica sobre la política i les seves derives és un efecte crític. La crítica no té la forma de comparació amb un model conegut i tancat, amb una altra entitat ideal, amb un transmon, sinó amb el desig de justícia: «revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor»<sup>594</sup>.

Justament el que permet la crítica i la tensió entre la realitat i l'anhel de justícia és el fet que l'ésser humà sigui «condicionado e incondicionado»; és a dir, que no sigui sant, sinó un ésser inherentment egoista però sensible a l'anhel de justícia, a l'apel·lació a la santedat: «Las influencias, los complejos y el disimulo que recubren lo humano no alteran esa santidad, sino que consagran la lucha por el hombre explotado»<sup>595</sup>. És perquè hi ha opressió que la solidaritat i la lluita per a l'emancipació tenen sentit; de la mateixa manera que és perquè el meu germà pateix i mor que hi ha consol i testimoni.

Aquest caràcter aspiracional de la justícia no la separa de la concreció, perquè quan se li pregunta a Levinas si pot existir un Estat just, respon: «Sí, hay un acuerdo posible entre ética y Estado. El Estado justo surgirá de los justos y de los santos más que de la propaganda y la predicación»<sup>596</sup>. Ara bé, la justícia no és una propietat o atribut de l'Estat, ni tan sols dels «justos»<sup>597</sup> i sants», sinó una inquietud que els travessa i que, per tant, pot sacsejar també les institucions que sostenen. Així ho aclareix Erika Soto<sup>598</sup>, desplegant què vol dir que la justícia és, primordialment, desig de justícia. Segons l'autora, consisteix en «la necesidad de conciliar la atención a la singularidad con la imposibilidad de detenerse en la singularidad absoluta [...]»

---

<sup>593</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 243.

<sup>594</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «De la unicidad», 228.

<sup>595</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 113.

<sup>596</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 146.

<sup>597</sup> *Ibidem*, «El otro, la utopía y la justicia», 278 – 279: «unos hombres que antes de todo préstamo, tienen deudas, que se deben al prójimo, que son responsables – elegidos y únicos – y que, en esa responsabilidad, quieren la paz, la justicia, la razón. ¡Utopía! Esta manera de comprender el sentido de lo humano».

<sup>598</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 268.

siempre tiene algo por hacer, siempre tiene un “más allá” al que encaminarse, en el lenguaje de Levinas». Això és el que hem volgut recollir en la funció crítica de l'ètica (o la justícia) sobre la política, que fa que mai pugui abandonar la revisió, mai pugui deixar anar la responsabilitat cap a l'altre, evitant que les institucions es fossilitzin: «es ese carácter excesivo de la justicia, su presencia imposible, su imposible cumplimiento, lo que hace que el derecho, o la justicia del derecho, sean perfectibles». Tanmateix, cal recordar que la justícia no cau únicament de la banda del desig, d'allò incomparable, sinó també de totes les concrecions en què s'expressa: «no vale renunciar ni al cálculo ni a lo incalculable, ni a la medida ni al infinito», diu Soto. Per tant, no podem prescindir del càlcul, ni de l'Estat, ni del dret i la política<sup>599</sup>. Però cal mantenir-hi una mirada crítica que animi les institucions, que implica admetre una «legitimidad trascendente que procede de la unicidad humana de cada uno de sus ciudadanos»<sup>600</sup>; una inspiració que, afegeix Levinas, no té per què desaparèixer de l'estructura política de les institucions.

Un exemple d'aquesta inspiració ens el facilita, segons el filòsof, la democràcia, un sistema polític que manté l'obertura a la pluralitat i a la revisió, que té la virtut de mantenir-se inacabada. Ens sembla, però, que Levinas no identifica per complet la democràcia que elogia amb els sistemes de govern representatiu que coneixem, ja que respecte a aquests diu que no són suficients perquè comporten l'«exclusión perpetua de una minoría que aún existe»<sup>601</sup>. Dins dels sistemes democràtics, cal mantenir viu l'esperit de vigilància ètica, que li permet definir l'Estat liberal com «un Estado capaz de ponerse a sí mismo en cuestión»<sup>602</sup>. Com hem dit, la instància que permetrà la crítica serà el recordatori que els ciutadans no són peces ni números, ni casos d'una categoria general, sinó unicitats. Aquest és, en paraules de Levinas, el recordatori ètic que pot protegir la política i la llei de la seva pròpia duresa: «Infinito inolvidable, rigores que siempre hay que suavizar. Una justicia que siempre ha de hacerse más sabia en nombre y en recuerdo de la bondad original del hombre ante el otro [...] Una justicia que ha de ser constantemente protegida contra su propia dureza»<sup>603</sup>. En la mateixa línia, i revisant en aquest cas el sistema judicial, el filòsof precisa que les possibilitats de misericòrdia després del veredictes – com ara el tracte humà amb la persona condemnada, la comprensió de la seva desgràcia... – formen part de la tasca de la justícia<sup>604</sup>.

---

<sup>599</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 251.

<sup>600</sup> *Ídem*.

<sup>601</sup> *Ibidem*, 253.

<sup>602</sup> *Ídem*.

<sup>603</sup> *Ibidem*, «El otro, la utopía y la justicia», 277.

<sup>604</sup> *Ibidem*, 278.

En poques paraules, Levinas determina que «el amor debe siempre vigilar la justicia»<sup>605</sup>. En aquest context, defineix l'amor com «la característica fundamental de la persona humana en cuanto moralmente responsable. La responsabilidad es individuación»<sup>606</sup>. I aquesta vigilància crítica per mantenir la bondat humana en el si de les relacions socials la duen a terme les «veus profètiques»<sup>607</sup> que, segons Levinas, no parlen en contra de l'Estat per sistema, però sí davant de l'Estat o del rei – o el jutge, o el metge, o el mestre – perquè no s'assimilin totalment a la inèrcia del món:

las voces proféticas significan probablemente la posibilidad de bondades imprevisibles de la que aún es capaz el Yo en su unicidad [...]. Se escuchan a veces los gritos que penetran por los intersticios de lo político y que, independientemente de las instancias oficiales, defienden los derechos humanos; otras veces los cantos de los poetas; a veces, simplemente, en la prensa o en las plazas públicas de los Estados liberales<sup>608</sup>

Aquest fragment ens permet establir una certa afinitat amb Butler que més endavant recuperarem, pel fet que Levinas sembla mantenir l'ètica i la justícia especialment properes a la resistència política, a aquelles instàncies crítiques que no s'acomoden a la realitat present. Aquí trobem un contrapunt necessari a la justificació de l'existència de l'Estat: calen estructures, sí, però són igual de necessàries – si no més – les veus que permetin criticar-les per evitar que s'adormin, que prenguin el rumb d'un ordre inhumà. Per això Levinas reconeix en la democràcia i en els drets humans, i especialment en la llibertat d'expressió<sup>609</sup>, formes d'una política inspirada.

Per acabar aquest apartat sobre la funció crítica de l'ètica sobre la política, recollirem la interpretació que ofereix Jean-Michel Salanskis d'aquesta qüestió. D'entrada, considera que la resistència de Levinas a abandonar la responsabilitat del jo en favor del col·lectiu a nivell polític té a veure amb un rebuig a imputar a una instància impersonal – Salanskis posa com a exemple el capitalisme, com a bon pensador d'esquerres – l'origen de tots els nostres penes, malestar i indiferència. Aquest gest habitual implica, des del seu punt de vista, negligir la responsabilitat de cadascú i ometre el fet que l'arrel d'aquests mals se serva en la situació humana, en «notre facilité à ne pas prendre les souffrances des humains comme nous incombant»<sup>610</sup>. A més a més de l'efecte desresponsabilitzador que pot prosperar en la

---

<sup>605</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 133.

<sup>606</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>607</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>608</sup> *Ibidem*, «De la unicidad», 228.

<sup>609</sup> *Ibidem*, 228.

<sup>610</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 32.

dimensió política, cal prevenir un altre dels seus perills: «définir un bien abstrait [...] sans que le visage de l'homme ne soit plus jamais entrevu»<sup>611</sup>.

La precaució no invalida la dimensió política del pensament levinassià. Reflexionant-hi en clau propositiva, Salanskis s'arrisca a afirmar que la inspiració ètica legitima especialment una política d'esquerres, que defineix com aquella que té com a sentit i com a missió pròpia el combat contra les desigualtats<sup>612</sup>. L'estudiós arriba a tal conclusió extrapolant l'abandó amenaçant que llegim sobre el rostre de l'altre a l'escenari ètic al nivell col·lectiu, a la preocupació per aquells que queden relegats, oprimits, marginats o directament exclosos<sup>613</sup>. No és l'únic en prendre aquesta direcció: ens sembla que François-David Sebbah, un lector molt fi de Levinas, li dona la raó:

on peut faire l'extrapolation depuis Levinas, pour les différents collectifs humains qui affectent eux aussi une structure ipséique circulaire, se «fermant» sur eux-mêmes dans l'intéressement à soi d'une communauté donnée – par excellence dans les frontières de son territoire – et pourtant, là aussi, n'accédant au sens que dans la folie d'une ouverture inconditionnée, d'une mise en question, en suspens, par l'appel, toujours appel à l'aide, de l'autre.<sup>614</sup>

Sense aprofundir en aquesta traducció de l'ètica a la política, a la qual Salanskis mateix assenyala diverses dificultats<sup>615</sup>, recuperem una conclusió a què arriba tot seguit: que no hi ha cap deducció directa entre ambdues, que no tenim cap certesa que garanteixi aquest trànsit: «Le politique, avec ses difficultés propres, ne contient pas une procédure miracle accomplissant ce que l'éthique demande»<sup>616</sup>.

### *Societat: comunitat en la diferència*

A banda de la preocupació per la igualtat, l'esforç per pensar els ciutadans com a unitats i la revisió crítica que ha d'acompanyar tota forma de poder, un altre efecte de la inspiració ètica en la política és la proposta de pensar la societat altrament, des d'un nosaltres que, com diu Levinas, «no es el plural de Yo»<sup>617</sup>. Vegem quin tipus de comunitat humana inaugura l'aparició del tercer.

---

<sup>611</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 33.

<sup>612</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>613</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>614</sup> Sebbah, «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité», 111.

<sup>615</sup> En poques paraules, assenyala que la política no només pot combatre la desigualtat sinó que, per ser una bona política, també ha d'abordar altres fins i equilibris; i que la traducció d'una situació immediata amb l'altre a la relació entre grups humans, que són construccions amb les quals no poden tenir una trobada directa sinó sempre mediada, és problemàtica.

<sup>616</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 39.

<sup>617</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 49.

En primer lloc, recordem que l'arribada del tercer impedeix que el jo es reclogui en un amor exclusiu. Així, es diu que el tercer irromp «entre nosotros» i que «no invita a la complicidad con el ser preferido», a una relació «yo-tú que se basta a sí misma y se olvida del universo»<sup>618</sup>. Parlar del tercer és una manera de rebre l'altre que ens obre a la humanitat, estenent la preocupació responsable a tots els altres. En aquest punt, Levinas insisteix de nou que la interpel·lació, malgrat remetre a la tota humanitat, no ens arriba des d'un col·lectiu impersonal, sinó que segueix provenint d'algú: retrobem «la humanidad entera, en los ojos que me miran»<sup>619</sup>. Així, la revelació del tercer només es pot donar a través del rostre: «La bondad no irradia sobre el anonimato de una colectividad que se ofrece panorámicamente, para desaparecer en ella absorbida»<sup>620</sup>.

De la mateixa manera que l'altre és rostre i tercer, la societat també es pensa des d'aquesta ambivalència entre totalitat i singularitat, com a comunitat en la diferència. Així, Levinas es distancia de dues maneres habituals de conceptualitzar-la: per una banda, relegant-la a una situació pura, una ètica ideal en què només hi ha singularitats; i, de l'altra, des de l'absoluta homogeneïtzació dels individus. Pel seu compte, Levinas proposa pensar la societat com una «totalidad de yoes que al mismo tiempo están en relación y carecen de unidad conceptual»<sup>621</sup>. Fent ús d'un llenguatge que contrasta amb el gruix de la seva obra, Levinas diu que les persones són éssers compromesos amb la totalitat<sup>622</sup>, alhora que no s'hi redueixen. Nosaltres entenem aquest compromís des de l'existència econòmica<sup>623</sup> que Levinas atribueix a tot ésser humà, una vida que requereix d'intel·ligència, llenguatge, càlcul..., en definitiva, de la totalitat. Ara bé, hem dit que els éssers humans no es redueixen a la totalitat perquè poden parlar i, així, la totalitat no té l'última paraula: són «entes que se hallan a la vez comprometidos en el ser y son personales: que están llamados a responder en su proceso [...] entes que pueden hablar, en vez de prestar sus labios a cierta palabra anónima»<sup>624</sup>.

El que permet pensar la societat inspirada per l'ètica és recordar la unitat dels individus i el fet que s'adrecen i sol·liciten els uns als altres. En la proximitat, la comunitat humana no implica una identitat compartida: «parentesco de los hombres. Que todos los hombres sean hermanos no se explica por su parecido ni por una causa común cuyo efecto

---

<sup>618</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 238.

<sup>619</sup> *Ídem*.

<sup>620</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 344.

<sup>621</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 41.

<sup>622</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 16.

<sup>623</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 43.

<sup>624</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 16.

sean»<sup>625</sup>. Pensar la societat com a fraternitat implica reconèixer com a situació de partida la pluralitat d'interlocutors i, a més, posar-la en valor. Així, Levinas sí que estableix l'orientació ètica de respectar i protegir la pluralitat a nivell polític<sup>626</sup>, la qual cosa troba justificació en el respecte cap al secret de l'altre<sup>627</sup>. El secret de què parla Levinas no equival a una interioritat privada, sinó que, com sabem, té l'arrel en la responsabilitat cap a l'altre: «ese secreto que para cada uno es su vida, secreto que no depende de un recinto que aislaría ningún dominio rigurosamente privado de una interioridad cerrada, sino secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro»<sup>628</sup>.

Ens interessa recuperar aquesta referència a la vida de cadascú, tant del jo com de l'altre. Recordem que abans dèiem que l'ideal d'autarquia podia servir per a un sistema conceptual però que no era adequat per a una persona. Aquest desencaix s'explica en el fet que la vida, l'existència humana, sempre escapa a la seva representació. Tot i que no sigui una reflexió que es desplegui vastament al voltant del concepte de vida, les referències que hi trobem emmarquen l'existència d'algú en el si de la pluralitat, com allò singular, canviant, únic, que està vinculat als altres i que escapa la fixació del concepte. La inadequació ressona quan diu que la reflexió total<sup>629</sup> del subjecte és impossible, justament gràcies a la «excelencia de lo múltiple» o la socialitat. El secret de la vida d'algú no és, com dèiem abans, una propietat privada i tancada, sinó un lligam irrepresentable amb els altres travessat per l'apel·lació «habréis de amar, tendréis para quien existir, no podréis ser únicamente para vosotros mismos»<sup>630</sup>. Levinas vol, en la línia de bona part de la filosofia de la seva època, defensar l'existència concreta, plural, singular de la persona, emancipant-la de models ideals que li són estranys:

La oposición no consiste en cerrar los ojos sobre el ser y golpearse locamente la cabeza contra la pared para superar en sí mismo la conciencia de los propios defectos del ser, de su miseria y su exilio, y para transformar una humillación en orgullo desesperado. Tiene la certeza del plus que comporta, respecto del ser pleno o inmutable o en acto, una existencia separada de él y que, así, lo desea: o sea, del plus que se produce por la sociedad con lo infinito. [...] Procede de la certeza de que el ideal de un ser cumplido eternamente sin pensar más que en sí mismo no podría servir de patrón ontológico a una vida, a un devenir, capaces de renovación, de Deseo, de sociedad. La vida no se comprende simplemente como disminución, desmedro,

---

<sup>625</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 239.

<sup>626</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 68.

<sup>627</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 57.

<sup>628</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 70.

<sup>629</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 248.

<sup>630</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 138.

embrión o virtualidad del ser. Lo individual y lo personal cuentan y actúan independientemente de lo universal»<sup>631</sup>

Quan arriba el moment de pensar el nosaltres, Levinas no abandona aquest compromís amb la singularitat. Per això, parla d'un nosaltres inacabat, d'un pensament en què es donen, alhora, «la participación y la no-participación»<sup>632</sup>. Les parts estan vinculades, però no es poden entendre únicament com a referències al sistema: sempre hi ha quelcom que no s'entrega a la comprensió. De fet, el filòsof considera que aquesta aproximació a la societat subjau a algunes de les formes polítiques que la vehiculen, com ara els drets humans. Així, ell considera que el respecte a la persona, a cadascú, no es pot derivar del respecte a una entitat impersonal anomenada «humanitat» o «raó humana», sinó que es retroba en «la concreción del encuentro [...] esa no-in-diferencia respecto a la diferencia o a la alteridad del otro». És, de nou, en l'escena de llenguatge on es dona el «reconocimiento de la unicidad de la persona en el individuo»<sup>633</sup>.

Com s'endevina des del moment que la societat es pensa a partir de la relació ètica, que hem presentat en tot moment com una inspiració sobre els fets més que com una realitat fàctica, com quelcom que ja estigués plenament realitzat, el nosaltres levinassià s'aplega al voltant d'una aspiració que rep diversos noms. Llegim, per exemple, que la condició de les relacions socials és la «justicia económica», entesa com «la realización de esas condiciones [...] que articula las relaciones que hacen posible una totalidad de seres exteriores a la totalidad»<sup>634</sup>. Així mateix, també parla d'emancipació, que descriu com a esforç per portar en el món, en el si de la totalitat, quelcom que li és estrany: el respecte a l'altre, la relació entre iguals.

Liberarse al realizar una obra no es situarse contra la totalidad sino para ella, es decir, a su servicio. Servir a la totalidad es luchar por la justicia. [...] Obrar consiste en introducir la igualdad en un mundo entregado al juego y a los combates mortales entre libertades. La justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica.<sup>635</sup>

En la idea de justícia o d'igualtat econòmica es recull l'ambigüitat que permet el nosaltres: per una banda, la referència a quelcom que concep els individus a peces intercanviables i que, així, possibilita la comparació, el càlcul, les lleis, l'organització i demés; i, alhora, quelcom que reserva el respecte al seu secret i que dona sentit als mecanismes de la societat. És aquesta condició de la proximitat, evasiva al pensament però no a la vida

---

<sup>631</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 244.

<sup>632</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 30.

<sup>633</sup> *Ibidem*, «De la unicidad», 225.

<sup>634</sup> *Ibidem*, «El yo y la totalidad», 31.

<sup>635</sup> *Ibidem*, 49.



concreta, que Levinas descriu com a «titubeo entre el saber y la responsabilidad» i com a «comunidad en la Diferencia sin reducir la Diferencia»<sup>636</sup>.

### **Entre dues aigües: l'embasta en la política**

En cap cas es pot dir que l'escriptura levinassiana sigui sistemàtica. Tot i així, la reflexió política que hem mirat de resseguir és notablement més fragmentària que el seu discurs ètic. En aquest darrer, trobem insistència en cadascuna de les idees, de tal manera que es fa impensable trobar-ne una que no estigui formulada en diversos contextos, d'acord amb l'estil rumiador del filòsof. En canvi, respecte a la política, és possible topar amb alguna intuïció que aparegui només una vegada o dues. Volem que això serveixi per excusar-nos i aclarir que el que hàgim pogut reproduir és més vague i lliure del que voldríem, una reconstrucció a base de respostes a entrevistes i fragments d'alguns articles, principalment.

Tanmateix, hi ha un parell d'idees que ens sentim tranquil·les destacant respecte a la reflexió política en Levinas. Per una banda, és indubtable que pensa la política sota la funció crítica de la relació ètica amb l'altre per tal d'evitar que la imatge de l'humà que retorna la política com a societat entre iguals es totalitzi. D'altra banda, la irrupció del tercer obre una escena en què la vida humana es mou en una innegable ambigüitat, que voldríem posar en valor.

Levinas facilita un exemple per pensar la condició ambivalent de l'humà en societat: els diners. Abans i tot, recorda que el jo no coincideix plenament amb la seva situació objectiva, i, tot i així, hi ha una dimensió d'ell mateix, el que posseeix i el que produeix («su fortuna y sus obras») que sí que entren i s'adeqüen a un ordre universal<sup>637</sup>. I, tot seguit, per seguir aprofundint en el que Levinas concep com a existència econòmica travessada per quelcom que no es redueix a un intercanvi entre termes iguals, ens proposa considerar els diners, el «término medio por excelencia»<sup>638</sup>. En les relacions mediatitzades per aquest intercanvi, les persones es mantenen fora de la totalitat perquè disposen de diners i de mercaderies, anàlogament al que s'observava en la situació de llenguatge, en què la relació està per sobre del que es diu. Alhora, d'alguna manera la transacció engloba els éssers en la totalitat, «ya que en el comercio y la transacción el hombre mismo es vendido y comprado, el dinero siempre es salario en un determinado grado»<sup>639</sup>. I conclou que, d'aquesta manera, la

---

<sup>636</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 268.

<sup>637</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 49.

<sup>638</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>639</sup> *Ídem*.

persona és, a la vegada, ésser singular i mercaderia: «lo personal se mantiene al mismo tiempo que se cuantifica».

Aquest és el lloc de la societat, l'ambigüitat que permet el nosaltres: en part, comunitat; i, en part, alteritat i unicitat. Aquest espai s'obre en l'aparició del tercer, que és, ahora, «comparable e incomparable», «rostro único y en relación con rostros»<sup>640</sup>. Per aquesta raó, Levinas és reticent a qualsevol discurs sobre la societat o sobre l'humà que pretengui explicar-los des d'un únic principi, que no els reconegui de base aquesta problemàtica o ambigüitat essencial. En aquest sentit, no s'avindria a llegir en la societat la mera reproducció de la injustícia<sup>641</sup>, ni tampoc un desplegament garantit cap a la pau: ambdues possibilitats hi tenen cabuda, sense que cap de les dues tingui l'última paraula.

Les veus que més ens han ajudat en la lectura de Levinas també són sensibles a l'ambigüitat que hi hem trobat. Es tracta d'una reflexió que troba especialment bona acollida en els textos de François-David Sebbah. Ell presenta com la nostra condició de supervivents a la mort dels altres, l'escena ètica, es mou en una ambivalència entre dues hipèrboles: la de l'*il y a* i la de la *santedat*:

l'ambivalence de cette condition : conatus toujours déjà pris en otage, et qui dès lors négocient, au bord du gouffre aussi bien qu'au bord de la « sainteté ». Entre l'intensité hyperbolique de chacun de ces deux bords – fantomalité de l'il y a et « sainteté » –, nous vivons le plus souvent nos vies minuscules de survivants, dans l'effort difficile de la politesse de « l'après-vous monsieur » (sans rapport avec l'hypocrisie sociale) et du compromis [...] nous faut accepter le peu de nos actions, le compromis et la négociation inlassablement relancés entre conatus-aubord-du-gouffre<sup>642</sup>

Així mateix, considera que la política és el nom adequat per aquest espai de negociació i de compromís que habitem, sense posseir la santedat però podent fer alguna cosa efectiva per introduir allò que és humà en el món: «au jour le jour, dans l'impossibilité d'annuler ses deux bords extrêmes, ne peut cependant que se négocier, par exemple dans le compromis, dans la politesse effectivement à défaut de la sainteté»<sup>643</sup>. D'altra banda, aquesta ambigüitat no acompanya únicament l'esfera pública, sinó que tenyeix tota la nostra existència, inclosa també qualsevol concreció de l'acollida ètica de l'altre. En l'hospitalitat – un altre nom per a la responsabilitat que ens ha ocupat fins ara – l'ésser, el *conatus*, la

---

<sup>640</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 237.

<sup>641</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 42: «La pluralidad de yo es no es un azar, sino la estructura de la criatura. La posibilidad de la injusticia es la única posibilidad de limitación de la libertad y la condición de la totalidad».

<sup>642</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, «Épilogue», paràgraf 35.

<sup>643</sup> *Ibidem*, paràgraf 36.

singularitat interessada del jo o de l'Estat, no s'anul·len, sinó que serveixen de condició de l'ètica: cal una natura per anar contra natura. Tant és així que Sebbah diu que la pretensió d'aplicar sense matisos el sacrifici d'un mateix per a l'absolutament altre seria «obsquè»<sup>644</sup>. En canvi, l'hospitalitat humana es mou en la negociació amb les pròpies fronteres, amb la pròpia identitat, el que implica que «Tout accueil est difficile, structurellement, ontologiquement: dérangement»<sup>645</sup>. D'aquesta manera, respon negativament a la pregunta que ell mateix es planteja: si l'ètica levinassiana és incondicional. Ja que no es pot parlar de la relació amb l'altre en abstracte, coincideix amb Derrida que l'hospitalitat en les accions és «toujours déjà négociée, prise dans le compromis». I aquesta limitació no s'interpreta com a defecte, sinó que és l'única manera en què l'hospitalitat ètica pot tenir lloc, en un ésser i un món condicionats: «l'incalculable nulle part ailleurs qu'au sein du "petit"»<sup>646</sup>. Aquesta observació ens recorda l'apel·lació a la justícia, que ens impedeix abandonar el càlcul i allò incalculable. Coincidim amb Sebbah que aquesta reflexió, que sobretot desplega Derrida, es llegeix també en Levinas, entre la hipèrbole del ser-per-a-l'altre i la petita bondat de què som capaces<sup>647</sup>. D'aquesta manera, deixem de contraposar una pretesa incondicionalitat en la relació entre singularitats i la condicionalitat que contaminaria l'àmbit polític: amb Sebbah, constatem que la condició ambigua és aplicable a tota ipseïtat o entitat, tant a l'individu singular com a un subjecte col·lectiu<sup>648</sup>.

Si insistim en aquesta idea és per oposar-nos a una lectura superficial de Levinas que li objecta sovint el seu maximalisme ètic. Des del moment que s'introdueix el tercer, sempre acompanyat del recordatori que mai no ha deixat de ser-hi, aquesta crítica sense matisos es torna insostenible. El tercer trastoca l'escenari d'una ètica diàdica, implicant que «El cara a cara se da ya en un entramado de miradas [...] decir que la instauración de la igualdad no es más que un momento de la acogida del rostro implica afirmar que no viene la ética y luego la política [...] la primera exige la segunda desde el primer momento»<sup>649</sup>. I així s'inaugura l'ambigüitat, que abraça la condició del subjecte, de l'altre, la naturalesa de l'Estat, del discurs, de les lleis... Fins i tot la resposta a la interpel·lació de l'altre queda sotmesa a múltiples mediacions i contextos. Alhora, aquesta aproximació no es decanta únicament cap a la condicionalitat, perquè de manera subjacent retrobem una responsabilitat que ens orienta davant la vulnerabilitat i la mortalitat de l'altre. D'aquí surt la descripció d'una crida incondicionada, sense que estiguem *de facto* en la situació diàdica que millor l'escenifica. Més

---

<sup>644</sup> Sebbah, «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité», 112.

<sup>645</sup> *Ibidem*, 113.

<sup>646</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>647</sup> *Ibidem*, 117 – 118.

<sup>648</sup> *Ibidem*, 118.

<sup>649</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 261.

aviat ens trobem en un cert diàleg amb el món humà, farcit d'equilibris, de necessitats del moment, de conflictes de responsabilitat..., però amb una orientació que no deixa el món a la seva mercè, sinó que el convoca a desitjar més justícia, més hospitalitat i més humanitat. La interpel·lació de l'altre no és més que aquesta crida estranya a la solidaritat, un anhel inquiet que és millor que tot assoliment perquè ens manté fecundes i atentes, obertes a allò que podem pensar sense comprendre.

### 2.2.5. La utopia que ens parla

Un dels grans reptes que, com a lectores, ens trobem davant de l'obra de Levinas és entendre en quin registre està parlant. En tractar l'escenari de la relació ètica, ¿està descrivint alguna situació que es dona *de facto*?, ¿està il·lustrant un marc normatiu?, ¿està dibuixant una nova utopia? La barreja entre el caràcter invisible de la interpel·lació de l'altre i les consideracions plenes de realisme del seu discurs – com ara que la lucidesa és la constatació de la possibilitat permanent de la guerra – provoquen una forta perplexitat. Sense diluir el caràcter paradoxal del seu discurs, dedicarem aquest últim apartat a donar més pistes per a la comprensió del lloc singular des del qual escriu Levinas.

D'entrada, farem una breu recapitulació del recorregut que ens ha dut fins aquí. Levinas intenta parlar de la significació de l'humà, que considera que s'obre en la relació amb l'altre. Aquest sentit no és visible com un objecte i tampoc hi ha cap concepte que li sigui adequat, la qual cosa indica que, malgrat sigui necessari, tot discurs que en parli serà en part una traïció. Traint-la en la mesura que la mostra, Levinas escriu sobre la interpel·lació de l'altre, l'apel·lació i el sentit de l'humà, que es rep a través de la sensibilitat com una sacsejada, com un vincle no escollit que ens fa sentir concernides amb allò que no soc jo. Aquest lligam rep molts noms, d'entre els quals hem privilegiat el de responsabilitat. Efectivament, l'altre, l'altra persona, demana alguna cosa de *mi* i és en aquesta relació que el jo descobreix la seva unitat, el seu lloc propi i insubstituïble.

Tanmateix, abans havíem presentat el jo com un ésser que s'ocupa primordialment de si, que es dedica al seu gaudi com a satisfacció de les necessitats, com a treball i com a acció en el món que habita. La interpel·lació de l'altre, que és demanda d'auxili, d'escolta, d'acollida, colpeja aquest ésser entotsolat en forma de consciència moral. La possibilitat de mirar-se des d'una instància externa allibera el jo de la seva soledat gràcies al contacte amb l'altre. Ara bé, l'altre no és un, sinó que n'hi ha molts, i cal preguntar-se: ¿a qui em dec?, ¿a qui responc primer?, ¿què faig quan l'altre maltracta el meu proïme? La situació del tercer legitima la igualtat de subjectes per tal d'assegurar protecció i empara a la vulnerabilitat i a la dignitat de tots ells i, a tal fi, dona lloc a les lleis i a l'Estat i a les institucions, malgrat totes

aquestes estructures amaguen el perill d'abandonar la relació ètica i absorbir-se en el seu propi *conatus*. Amb tot, la situació que obre el tercer permet un ideal de justícia i de societat com a respecte a la pluralitat, en què els jos poden coexistir en una comunitat que no els dissol.

En la narrativa que hem utilitzat, s'estableix un ordre temporal que comença en un subjecte tancat, egoista i separat que, després, rep la crida de l'altre i, així, es converteix en un jo subjectat a l'altre. Per últim, apareix el tercer i enceta la pregunta per la justícia, que legitima la necessitat de la política i de la totalitat. Ara bé: aquesta cronologia no és real, i Levinas mateix l'interromp una i altra vegada. Per exemple, a *Totalité et Infini*, s'assenyala que la consciència, el treball i la casa, presentades en principi com a condicions per a l'acollida de l'altre, no serien possibles si no fos per la distància amb les coses que permet el veïnatge amb l'alteritat<sup>650</sup>. En aquesta mateixa obra, es diu en retrospectiva que no hi ha relació diàdica sense el tercer, que sempre és en l'escena ètica. I a *Autrement qu'être* s'afirma que de bon principi estem tocades i afectades sense voler-ho, pel mer fet de ser sensibles, i que el subjecte només es pot entendre com a eco del contacte amb l'alteritat<sup>651</sup>.

Per tot l'anterior, no podem descansar, doncs, en un ordre que descriu una història psicològica, biogràfica, del jo. Tornarem a submergir-nos en els textos de Levinas per indagar les pistes que ell hi deixa sobre la naturalesa del seu discurs, per entreveure com hem d'entendre l'ètica de què ens parla. Per començar, ens servirem de dues expressions que utilitza per definir el sentit de l'ètica. En un cas, indica que vol pensar l'«altrament que ésser», que no es tracta d'una cosa, sinó d'una determinada relació amb l'altre. I, anàlogament, dirà que el «més enllà de l'essència» és aquesta relació que m'ordena en direcció a un rostre, on trobo una absència – de cosa, d'entitat, d'objecte – que es positivitza, una «huella que refulge como rostro del prójimo»<sup>652</sup>. En ambdós casos, l'ètica s'entén en relació amb l'ésser, el que existeix, el que és evident – que «es veu». Començarem estirant el fil que ens ofereix aquest contrast.

## Exigència ètica i necessitat ontològica

Les oposicions són un dels recursos més didàctics per ensenyar qualsevol cosa. Així, es parteix d'un terme mínimament conegut o intuïtiu per situar, en negatiu, un de nou. Per

---

<sup>650</sup> Com a exemple: Levinas, *Totalidad e Infinito*, 191: «La representación saca su libertad respecto del mundo que la alimenta de la relación esencialmente moral con el Otro [...] que pone en cuestión y a distancia de sí al yo mismo. La representación comenzó [...] en mi posibilidad de poner esta violencia en cuestión».

<sup>651</sup> García-Baró, «Presentación» a Levinas, *De otro modo que ser*, 13 - 14.

<sup>652</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 142.

entendre la interpel·lació ètica partirem de quelcom evident, que Levinas anomena «necessitat ontològica». La primera estratègia per entendre el registre ètic serà resseguir aquesta oposició. I, en segon lloc, insistirem en la inadequació del concepte com a receptacle de la interpel·lació, demostrant que aquesta suposa un excés respecte a l'actitud teòrica que acompanya el saber.

Un cas paradigmàtic del que volem il·lustrar és l'assassinat. Com diu Levinas, tot i que el sentit que rebem del rostre sigui «no mataràs», «se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica»<sup>653</sup>. Aquesta darrera consisteix en els límits que ens imposen les coses, en la resistència dels obstacles; per exemple, la llei de la gravetat. Des d'aquesta perspectiva, en l'ateisme en sentit levinassià tot està permès excepte el que és impossible, i l'altre és aquell a qui no dec res i un eventual obstacle per a la meua llibertat. L'ésser separat és aquell per a qui l'única llei és el *conatus*, que es desplega en el camp més ampli possible que permet la realitat: «hay, por ello, en el ser en cuanto vida, una contracción sobre sí mismo, un para-sí, un “instinto de conservación” que está ya en lucha por la vida y, en el ser pensante, hay una voluntad de ser, un interés, un egoísmo»<sup>654</sup>.

Però, com dèiem, no hi ha un únic principi que doni compte de la situació humana, i la contracció sobre si que acompanya tot ésser ve acompanyada d'una «distensión correspondiente»<sup>655</sup>, que Levinas presenta com a oportunitat de santedat i inauguració de l'ordre humà. El contrast entre ambdós moviments es dona gràcies a l'exigència ètica que el jo rep del rostre de l'altre, «esta fuerza imperativa que no es necesidad»<sup>656</sup>, que colpeja amb la gravetat d'una obligació sense violència. De nou, no trobem un cas més clar que el de l'assassinat, que Levinas retrata com la trobada entre aquests dos imperatius:

El Otro, que puede decirme soberanamente que *no*, se ofrece a la punta de la espada o a la bala del revólver, y toda la inquebrantable dureza de su «para sí», con ese intransigente *no* que opone, se borra porque la espada o la bala toca los ventrículos o las aurículas de su corazón. En la contextura del mundo, el Otro es casi nada; pero puede oponerme un combate, o sea, puede oponer a la fuerza que lo golpea no una fuerza de resistencia, sino la *imprevisibilidad* misma de su reacción. Así, me opone una fuerza mayor [...] Este infinito, más fuerte que el crimen, nos resiste ya en el rostro, es su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra: «no asesinarás». Lo infinito paraliza el poder por su resistencia infinita al asesinato [...] la resistencia de lo que no tiene resistencia, la resistencia ética.<sup>657</sup>

---

<sup>653</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 72.

<sup>654</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 249.

<sup>655</sup> *Ibidem*, 250.

<sup>656</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 167.

<sup>657</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 221.

Desenvolupant la idea de la resistència ètica, Levinas afirma que la petició arriba de la nuesa i la misèria «sin que pueda yo ser sordo a su llamada»<sup>658</sup>. I aquesta incapacitat es tradueix no en una impossibilitat real, sinó en el fet que la meva indiferència em retorna com a «escrúpulo o remordimiento»<sup>659</sup>. Enlloc hem trobat una explicació més clara d'aquesta impossibilitat ètica que en una nota a peu de plana d'*Autrement qu'être*:

una imposibilidad puramente «ética» se expresa en formulaciones como «imposible sin caer en falta», «sin culpa», «sin pecar». Si se trata de una imposibilidad real, la responsabilidad no pasaría de ser una necesidad ontológica. Pero la imposibilidad «puramente ética» no es mero relajamiento de una imposibilidad ontológica. La falta, la culpa, el pecado – o como hoy puede decirse esto de manera más aceptable: «el complejo» – no es una realidad para «hijos de papá».<sup>660</sup>

La duresa de la interpel·lació ètica a què es refereix el final del fragment no aniquila el jo, sinó que té la virtut de donar-li un lloc únic, de convocar-lo com a ésser insubstituïble<sup>661</sup>. El jo és cridat a respondre davant de l'altre, «aquel ante el que todo puedo y todo debo»<sup>662</sup>. El judici a què se sotmet pren la forma del diàleg intern<sup>663</sup> de la consciència moral, i no promet cap compensació ni consol<sup>664</sup> a la bondat, que, en viure's des de l'intercanvi, seria una expressió més de l'interès. Per contra, el qüestionament dels poders del subjecte ni és necessari com un límit físic ni ofereix cap contrapartida. Gràcies a això, manté la llibertat del jo: ahora que possibilita l'acollida de l'altre, deixa espai a desterrar-lo impunement<sup>665</sup>. El que és clar és que la separació del jo, la seva llibertat negativa o ateisme, són l'únic espai propici perquè emergeixi la humanitat o la bondat:

rechazo extremo de la coacción, de una no violencia que se niega a la fuerza [...] Es una autoridad indeclinable que no impide la desobediencia, que deja tiempo para ella, es decir, que no impide la libertad. Ambigüedad de la autoridad y de la no violencia. La mala conciencia [es] la oportunidad de la santidad en una sociedad de hombres justos sin buena conciencia e infatigablemente preocupados por la justicia, el consentimiento otorgado al rigor de la justicia humana.<sup>666</sup>

---

<sup>658</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 223.

<sup>659</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 27: «La imposibilidad de declinar la responsabilidad no se refleja más que en el escrúpulo o el remordimiento que precede o sigue a ese rechazo. La realidad de lo real hace caso omiso a los escrúpulos».

<sup>660</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 236.

<sup>661</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 279.

<sup>662</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 75.

<sup>663</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 45: «ils [les commandements] "dialoguent" pour ainsi dire avec un homme conçu comme libre».

<sup>664</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, «La dureza de la filosofía y los consuelos de la religión», 95 - 103.

<sup>665</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 192.

<sup>666</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 203.

En dos dels volums dedicats a Levinas, Salanskis explica amb gran claredat la combinació entre exigència ètica i llibertat que caracteritza la condició humana. Sobretot, ens ajuda a entendre expressions com que no puc ser sorda a la crida de l'altre. La clau està en reconèixer el registre en què parla Levinas: ell dona compte d'un sentit que s'obre al subjecte, al jo, de què no es pot parlar com quelcom generalitzable i objectivitzable. Així doncs, atenent a la perspectiva del jo, declara que «le sujet "sous condition éthique" [...] ne saurait se représenter son oblation comme un possible suspendu dont il fait choix»<sup>667</sup>. I l'explicació es desplega arran de la idea de la persecució que pateix el subjecte a *Autrement qu'être* quan se sent interpel·lat èticament, quan no troba alternativa a respondre a l'altre:

l'obligation du pour autrui se présente à moi ou se vit par moi comme quelque chose qui [...] ne me laisse pas l'espace d'une délibération dans laquelle je puisse opter en sa faveur ou contre lui. Mais dire cela ne veut pas dire que je perde la possibilité caïnesque de passer outre : s'il en allait ainsi, la charge écrasante de cette obligation cesserait d'être sentie, tout simplement. Dès que l'on enlève la liberté, l'obligation disparaît au profit de la contrainte<sup>668</sup>

Així doncs, l'«aquí em tens» es viu com quelcom que no es pot escollir o declinar, «cesse d'être corrélée à une représentation de cette contingence comme bifurcation entre des contenus mis en balance»<sup>669</sup>; però això no anul·la la llibertat i la contingència els meus actes. És per això que la bondat no és una coacció, no és una pressió que s'exerceix fàcticament sobre el jo; no és un objecte que puguem percebre i, en aquest sentit, no és real<sup>670</sup>. I per això mateix no hi ha un ordre moral garantit: «si l'homme comme il le peut fort bien décline l'appel, alors la nuit morale du monde est parfaitement concevable»<sup>671</sup>.

A banda de la contraposició entre necessitat ontològica i exigència ètica, posarem un cop més en relació la darrera amb el registre conceptual. Levinas no presenta l'ètica com una absència o privació de pensament, sinó quelcom que l'excedeix. Per això, en un to que sorprèn trobar en els seus textos, sentència: «Va siendo hora ya de denunciar la abusiva confusión entre memez y moral»<sup>672</sup>. Una vegada i una altra, explica que la interpel·lació ètica apareix a la consciència *a posteriori* com quelcom que no prové d'ella i de les seves

---

<sup>667</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 44.

<sup>668</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 150.

<sup>669</sup> *Ídem*.

<sup>670</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 221.

<sup>671</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 44.

<sup>672</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 223.



referències<sup>673</sup>, perquè és «e-norme»<sup>674</sup>, infinita, «inenarrable»<sup>675</sup>: «en el orden de la contemplación, resulta sencillamente una insensatez»<sup>676</sup>. Acollir-la implica ja un canvi de registre, en el qual es desplega el sentit de la humanitat, de la comunitat dels diferents. Entenem aquesta insistència com a estratègia per protegir l'alteritat i la interpel·lació ètica de categories que les acabarien objectivant, fixant-les en la pertinença a l'ésser, «angustia ante la nada, lucha por la existencia»<sup>677</sup>. Recordem que l'ésser no és un lloc determinat, sinó la realitat sota l'actitud natural de l'ésser humà, teòrica o pràctica o afectiva, sempre disposada a presentar-se les coses i els altres com a sotmesos al seu domini, al seu servei o a la seva legítima indiferència. Salvar la interpel·lació ètica d'aquesta neutralització és l'únic que permet que la novetat, la crítica i l'esperança esquerdin la lògica violenta de l'interès: «Ni una fisura hay en el tren que la esencia lleva, ni una distracción. Solo el sentido del otro es irrecusable y solo él prohíbe recluirse y entrar en el caparazón de sí mismo. Una voz viene de la otra orilla. Una voz interrumpe el decir de lo ya dicho»<sup>678</sup>.

És per això que Levinas s'esforça a establir que la interpel·lació ètica és millor que el pensament, o que és un pensament que pensa més enllà del que pot pensar i, així, es fa indistingible d'un desig. A aquesta tensió que habita l'humà li dedica les més belles paraules i imatges: en parla com a excel·lència i orientació, com a renúncia del poder en favor de l'escolta, la generositat i la responsabilitat. Fins i tot erigeix una nova concepció de la veritat i la pau per referir-se a la situació en què dues persones es fan cara i es parlen. L'afecció que ve de l'alteritat, dirà, no és un defecte, sinó una curvatura en el pla homogeni de la realitat, una inflexió que converteix la distància entre diferents en elevació i proximitat<sup>679</sup>.

## La prioritat de l'ètica

En alguns passatges, sembla que Levinas equipari l'ontologia i l'ètica, dient, per exemple, que la relació amb l'altre és tan original com la totalitat o que, més que estar per sobre d'aquesta darrera, va per una altra banda. Tot i així, la major part de la seva reflexió privilegia la relació ètica al saber i a qualsevol altra dimensió de l'existència humana.

---

<sup>673</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 285: «no ser golpeado ni sorprendido [...] ser inquietado desde más allá de lo visible o tematizable».

<sup>674</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Hermenéutica y más allá», 92. Fa referència al sentit etimològic, que es refereix al que està «ex-norma»; fora de la norma, que és extraordinari.

<sup>675</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 286.

<sup>676</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>677</sup> *Ibidem*, 298.

<sup>678</sup> *Ibidem*, 309.

<sup>679</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 327.

Per resseguir la prioritat que Levinas atribueix a l'ètica, hem de tenir en compte que no ens trobarem amb una argumentació, amb una demostració de la seva preeminència. Salanskis coincideix que la manera d'escriure de Levinas no és estrictament argumentativa, i afegeix que «Les questions [...] sont la plupart du temps des procédés rhétoriques, des affirmations déguisées : sa pensée avance en général par affirmation»<sup>680</sup>. En realitat, aquest estil no tindria per què sorprendre'ns: si ens aturem a pensar-hi, tampoc s'argumenta que la imatge de la realitat que ens retorna la representació, concebuda com a neutralitat, sigui adequada: ho donem per descomptat. Si Levinas està contraposant un nou paradigma a l'habitual, el contrast no es jugarà en l'argumentació. Perquè fos així, caldria haver acceptat un marc comú, unes mateixes regles de joc i, des d'elles, derivar-ne conclusions correctes o incorrectes. Però Levinas no va a l'encalç d'un fonament transcendent cognoscible que justifiqui l'ètica<sup>681</sup>, perquè la justificació comença en la relació amb l'altre: no es fonamenta el fonament, s'hi creu.

Levinas, però, no demana que es faci cap acte de fe<sup>682</sup>. Més aviat, descriu la interpel·lació de l'altre com a certesa, certesa de què només pot donar compte el jo. D'aquesta manera, la separa d'allò que és verificable empíricament, del que hi ha o del que es veu, de l'evidència, que és més aviat un atribut de l'ésser: «La guerra y la brutalidad son evidentes; la paz y la justicia son ciertas, mas no evidentes, como es cierto el mandamiento y no es evidente que cumplirlo cambie la faz del mundo»<sup>683</sup>. Alhora que separa la certesa de l'evidència, l'exigència ètica i la necessitat, diu que cal que la primera prevalgui per sobre de la segona. En les seves paraules, indica que la consciència moral només pot suportar la política «si la certeza de la paz domina la evidencia de la guerra»<sup>684</sup>. ¿Com hem d'interpretar aquesta preeminència? Doncs des de l'únic poder que té l'ètica: el de ser orientació, instància crítica i horitzó; per tal, per exemple, de poder sostenir l'evidència del patiment.

Així i tot, la relació entre l'ètica i l'ésser, entre Dir i dit, no és únicament d'oposició i de domini, sinó que, com indica Erika Soto, es reclamen l'un a l'altre:

[la respuesta], de un modo o de otro, debe acabar por encarnarse en un presente y en una lengua. En caso contrario, quedaría inaudible. [...] A pesar de que uno y otro pertenecen a dos órdenes completamente heterogéneos, se reclaman mutuamente: sin Decir, no habría dicho; sin lo dicho, el Decir resultaría inaudible.<sup>685</sup>

---

<sup>680</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 12.

<sup>681</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 257.

<sup>682</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 17.

<sup>683</sup> García-Baró, «Presentación» a Levinas, *Totalidad e Infinito*, 12.

<sup>684</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Prefacio», 14.

<sup>685</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 238 – 239.

Amb tot, la distància amb l'experiència fa que sigui extremadament difícil entendre de quina manera es dona o es viu la relació ètica. El nostre intent interpretatiu planteja dos nivells. En primer lloc, un registre que podríem anomenar transcendent, que no correspon a la vivència biogràfica de cap subjecte però que d'alguna manera funciona com a supòsit de les experiències concretes que podem tenir. Des del nostre punt de vista, la major part de la reflexió levinassiana es mou en aquest nivell. El discurs sobre la condició humana com a exposició no deliberada a l'altre, com a acollida de l'ordre «no mataràs» i com a font de sentit prèvia a l'ontologia correspondria a un escenari no empíric ni real, però necessari com a condició de la nostra experiència.

La reflexió sobre la certesa de la pau que s'imposa a l'evidència de la guerra a *Totalité et Infini* pot servir com a exemple d'aquest registre tan particular a què intentem referir-nos. Levinas afirma que «la guerra supone la paz: la presencia previa y no alérgica del Otro»<sup>686</sup>. Amb aquesta frase, vol dir que la violència descansa sobre el supòsit que els éssers humans no són només dominables pel jo, sinó que, en part, ens transcendeixen, se'ns escapen, són *altres*. Si no fos així, no serien més que objectes i, en paraules de l'autor, la violència es convertiria en treball, en acció sobre allò inert per tal de transformar-lo<sup>687</sup>. És a dir: per explicar la vivència concreta de la violència, cal assumir la transcendència de l'altre: «La violencia sólo se dirige contra un ser que es a la vez apresable y escapa a toda presa»<sup>688</sup>. Aquesta transcendència és a la base de la unitat de l'altre i de la relació pacífica que descriu Levinas en l'escena de llenguatge: «Sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse hasta la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurales de otra manera que como partes de una totalidad»<sup>689</sup>.

Per emfatitzar la certesa de la interpel·lació ètica, Levinas fins i tot utilitza la paraula «objectivitat». Es tracta d'un ús lliure i no es correspon al significat amb què l'empra majoritàriament, però li serveix per indicar que, a la responsabilitat davant de l'altre, no li calen arguments: és universal, s'imposa, és certa.

Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad no se mide sino «objetivamente». Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es obligación que ninguna «interioridad» permite evitar: discurso que obliga a entrar en el discurso; comienzo del discurso

---

<sup>686</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 221.

<sup>687</sup> *Ibidem*, 117: «Así, a fin de cuentas, el trabajo no puede llamarse violencia. Se aplica a lo que no tiene rostro, a la resistencia de la nada».

<sup>688</sup> *Ibidem*, 250.

<sup>689</sup> *Ibidem*, 249.

que el racionalismo anhela de corazón; «fuerza» que convence incluso a «la gente que no quiere oír» y funda así la verdadera universalidad de la razón.<sup>690</sup>

Així, qualsevol moviment humà confirma aquesta situació d'interpel·lació de fons, tant quan responem a l'altre com quan entrem en guerra – ja que no entrem a guerra amb els objectes – o condemnem a algú a mort. Dirigir-nos-hi converteix l'altre en interlocutor, i l'interlocutor és el que està necessàriament per sobre i fora del que es diu, l'investeix amb l'autoritat d'apel·lar a la meua humanitat, tant si hi responc com si no. Es tracta d'una condició no escollida, no deliberada, que acompanya l'humà com a ésser afectable, constituït des de la interpel·lació de l'altre i, en aquest sentit, bondados: «no se trata ni siquiera de recibir una orden percibiéndola primero para después someterse a ella tras una decisión que se tomaría previa deliberación. [...] Sumisión que precede a la escucha y a la comprensión de la orden, lo que prueba su infinita autoridad»<sup>691</sup>.

Aquest primer nivell de l'ètica és, almenys, tan immediat com la perseveració de l'ésser en la seva existència. I tant de l'interès com del desinterès només en podem prendre constància, no derivar-los, de la mateixa manera que no es dedueix la violència i l'egoisme. Es tracta del mateix registre a què es referia Mar Rosàs arran del concepte d'absolutament altre<sup>692</sup>: no es parla de l'existència empírica, però sí de les seves condicions de possibilitat, que desemboquen en una relació pacífica entre el jo i l'altre en l'escena de llenguatge. D'aquesta manera hem entès la insistència de Levinas que la interpel·lació ètica no és una «significación vivida»<sup>693</sup> ni un estat d'ànim; o que ell no s'ocupa de descriure esdeveniments que ocorrin a un jo empíric, que li aportin més autoconsciència i empatia amb els altres, sinó d'allò que és previ a tota experiència<sup>694</sup>.

Aquest registre de discurs no pot sinó provocar perplexitat i avivar preguntes sobre l'eficiència de la seva reflexió en problemes pràctics<sup>695</sup>. Davant d'aquesta inquietud comprensible, sembla que Levinas recli, per cedir espai a una reflexió molt menys desplegada en la seva obra i que correspon a la dimensió política de la trobada amb els altres. I, al respecte, diu que en aquest segon nivell no es pot aplicar cap maximalisme incondicional de l'ètica, sinó que cal justícia, calen institucions i un examen acurat de les circumstàncies. Amb tot, no es pot estar de puntualitzar que la relació amb l'altre i la responsabilitat amb què ens investeix mai no se suprimeixen del tot: de l'altre, no ens podem desentendre per complet.

---

<sup>690</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 223.

<sup>691</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diacronía y representación», 199.

<sup>692</sup> Veieu l'apartat «Altres, absolutament altres».

<sup>693</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 245.

<sup>694</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>695</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 247.

Si bé l'atenció a l'experiència concreta justifica tota la pertinença de la política i les institucions, creiem que es pot endevinar encara una altra experiència, també al nivell empíric, en què d'alguna manera el jo se sent efectivament interpel·lat per l'altre. Per entrar-hi, citarem un contrapunt que Levinas mateix ofereix de la reflexió anterior sobre la guerra i la pau.

Abans, havíem establert que la violència només es pot exercir sobre algú altre. Per contra, l'autor també planteja que, si mates algú, no t'has trobat amb l'altre: «puedo matar del mismo modo que cazar, talar árboles o abatir animales, pero [...] No le he mirado a la cara, no me he encontrado con su rostro [...]. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar»<sup>696</sup>. Per comprendre aquest fragment, hem d'atendre a l'experiència del subjecte assassinat, que no s'ha adonat de la interpel·lació de l'altre. De fet, Levinas mateix ens apel·la així: «Que [la vida humana] se despierte hacia el otro, es decir, tiene que desembriagarse»<sup>697</sup>. El despertar cap a l'altre ja no es pot jugar en el nivell transcendent en què, tant si vull com si no, tant si ho sé com si no, estem lligats; sinó a una dimensió que podríem anomenar «conscient». Entenem que és en aquest nivell biogràfic en què nosaltres podem viure moments en què ens sentim únicament convocades a respondre davant la vulnerabilitat, l'autoritat i la necessitat de l'altre; de la mateixa manera que és aquí on rau la constant possibilitat de no despertar-hi<sup>698</sup>. I en aquest espai s'obre la veritable tensió entre l'interès i l'apel·lació a la bondat, que és l'escenari de la deliberació entre la responsabilitat i la possibilitat de fer mal.

## La prova de la crida és la resposta

Creiem que és necessari el nivell de l'experiència subjectiva a què fèiem referència, malgrat no sigui el camp de la reflexió principal de Levinas, per comprendre aquesta darrera. De fet, ell mateix indica que el llenguatge ètic prové d'«experiencias no filosóficas y que son éticamente independientes»<sup>699</sup>; és a dir, que no depenen de l'adhesió a una determinada doctrina moral. En aquesta experiència subjectiva trobem el pont entre l'escena de llenguatge i el nostre dia a dia. Per això, en aquest últim apartat consagrat únicament a Levinas, hem volgut abordar el registre de la seva reflexió com «una utopia que ens parla».

Parlem d'utopia en sentit literal perquè l'escena de llenguatge no és, no consisteix en un lloc físic i tampoc ningú estableix una relació diàdica amb qui ens fa cara independent de tota altra influència. Levinas mateix sembla còmode amb aquest terme quan respon a

---

<sup>696</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «¿Es fundamental la ontología?», 21.

<sup>697</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 103.

<sup>698</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 139.

<sup>699</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 212 – 213.

*Autrement qu'être* el «retret d'utopisme» que devia rebre sovint: «(si es el que el utopismo es un reproche) – este libro lo evita recordando que *cuanto tuvo humanamente lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar*»<sup>700</sup>.

¿Què ens permet tenir certesa d'aquesta utopia? ¿Què ens permet dir que, efectivament, ens parla? Tornem a estar totalment d'acord amb Erika Soto, que conclou que «El hecho de que la llamada no sea nunca presente implica que sólo se hace oír a través de la respuesta [...] Se invierte, de ese modo, la secuencia habitual orden – obediencia»<sup>701</sup>. I enmig d'un món en què l'evidència és l'agressió, tot gest d'auxili, d'amabilitat, de compromís amb la vida i els drets d'altres és una resposta a la utopia de la bondat humana o de l'humà com a bondat. Si no ens emparés aquesta idea alternativa del que podem ser, si partíssim únicament de la hipòtesi que el jo no es preocupa més que de si mateix, fenòmens reals es farien incomprensibles. No hi hauria manera d'entendre gestos ben petits, animats per la «cotidianidad extra-ordinaria de mi responsabilidad por los otros hombres», que suposa un «olvido extra-ordinario de la muerte o “sin miramiento o consideración” por la muerte»<sup>702</sup>. La subjectivitat com a desinterès és, segons Levinas, «condición de toda solidaridad» i el que explica que en el món «puede haber piedad, compasión, perdón y proximidad; incluso lo poco que de ello cabe encontrar»<sup>703</sup>.

Però la resposta no es redueix als gestos d'amabilitat. Com que mai està a l'alçada de la interpel·lació rebuda – en el sentit que mai clausura la inquietud per l'altre que pateix –, a tot gest responsable o a la seva absència els acompanya la mala consciència o l'escrúpol. Ens agrada especialment la lectura personal que Salanskis comparteix de la manera en què tenim certesa de la interpel·lació ètica. L'estudiós francès diu que en donem fe sobretot des de la nostra incompetència, des de la nostra mala consciència; però també – i en aquest punt introdueix quelcom nou en Levinas – per la joia que ens sobrevé quan algú altre respon a la interpel·lació que nosaltres no hem encarat, i ho podem testimoniar:

nous «sentons» l'enjeu, l'importance de commencer par l'autre plutôt que par soi en telle ou telle circonstance où le visage surgit, où sa prévalence et sa valeur d'interruption s'indiquent, mais, bizarrement, il est toujours déjà trop tard. Notre inertie égoïste a su intercaler [...] Cela ne nous empêche pas d'éprouver le miracle du pour autrui. En chaque moment ténu où quelqu'un autour de nous suit son appel, nous ressentons l'extraordinaire amélioration du monde qui en résulte. Nous pouvons [...] être émus jusqu'aux larmes par la petite bonté de notre prochain, allant jusqu'à comprendre et célébrer le fait que tout reprend sens, trouve sa

---

<sup>700</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 311.

<sup>701</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 237.

<sup>702</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 244.

<sup>703</sup> *Ibíd.*, 207.

place, son sel, sa valeur, grâce au geste éthique (alors que, juste avant, le monde ronronnait dans l'évidence prévisible de ses fonctionnements intéressés, restituant sous nos yeux l'absurde implacabilité de l'il y a)<sup>704</sup>

La manera en què es viu la interpel·lació de l'altre és, doncs, com una certesa del jo; en paraules de Salanskis en una conversa informal, com un testimoni que espera la confirmació d'altres jos que, Levinas confia, també són commoguts per la interpel·lació de l'altre, que han estat colpejats per la seva vulnerabilitat i la seva força sense violència. Només en les respostes, úniques, insuficients i imprescindibles, podem endevinar l'orientació i el sentit: «Le sens ne vaut que comme sens qui m'atteint : dont je répons comme d'une demande, lorsque j'invente dans ma relance une fidélité au sens reçu»<sup>705</sup>.

### **La pau de no estar en pau**

D'alguna manera, podríem dir que la utopia es troba al principi – com a condició de possibilitat – i al final, com a horitzó que ens apel·la a concretar un nou ideal de pau i d'humanitat. En aquest darrer apartat dedicat a Levinas, voldríem resseguir aquests ideals que es desprenen del seu discurs, en tot el que tenen d'interpel·lació i de certesa presents però, sobretot, com a anhels.

Recordem que una lliçó del seu temps era que som perfectament capaces de perpetrar atrocitats inimaginables a causa de la dissolució de la responsabilitat individual i la consciència moral de les persones en una màquina de la història en què les ideologies i els totalitarismes ens poden engolir. La idea de la banalitat del mal de Hannah Arendt és una de les expressions del diagnòstic d'una època que més han fet fortuna. A aquest aprenentatge brutal, sumem la reflexió sobre la debacle, que treu credibilitat a tot ordre humà, tota solidesa teatral, tota resolució externa del conflicte. Per això, llegim en Levinas:

la paz no puede identificarse con el final de los combates que terminan por falta de combatientes, por la victoria de unos y la derrota de otros, o sea, con los cementerios o los futuros imperios universales. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia Otro; en el deseo y la bondad, en que el yo a la vez se mantiene y existe sin egoísmo.<sup>706</sup>

En l'exercici de resignificació dels conceptes que és tan propi de Levinas, la pau no es presenta com una situació d'harmonia i absència de conflicte, sinó com una determinada manera de respondre a la violència present o potencial. La pau es desplega davant la temptació d'abandonar l'altre, de cosificar-lo, de ser-hi indiferent, d'assassinar-lo, fent que

---

<sup>704</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 27 – 28.

<sup>705</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>706</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 345.

prevalgui la responsabilitat davant la seva fragilitat i la seva alteritat; fent que prevalgui la nostra humanitat. Per tant, la pau no es correspon a una determinada configuració política, sempre a punt de convertir-se en una totalitat maquinal, sinó a una determinada subjectivitat o, el que és el mateix, una determinada relació amb l'altre: «La paz con el otro es ante todo asunto mío»<sup>707</sup>. Aquest és l'únic lloc des del qual Levinas imagina una societat justa: aquella que està conformada d'«homes justos i sants». I la virtut d'aquestes persones, com sabem, no consisteix a estar fetes d'una altra pasta, tota bondat i noblesa, sinó en una consciència inspirada per l'anhel de més bondat, més generositat i més justícia: «incessant disquiet of not being open enough, in the anxiety of being “encapsulated in oneself”, is an opening of the self, a disquiet to the point of denucleation»<sup>708</sup>. Ni més ni menys que la pau de no estar mai en pau.

Aquest ideal s'estén com a inspiració d'una política, un Estat, un discurs, una professió..., que no se sentin justificades en si mateixes, sinó que sempre es mesurin amb el missatge que arriba del rostre, i que sàpiguen retrobar-lo en tota manifestació de fragilitat del proïsme. Així doncs, aquesta pau no és una situació paradisiàca i estàtica, com ens ofereix l'imaginari col·lectiu, sinó una vigilància constant cap a la possibilitat de violència, una resistència a adormir-se, a insensibilitzar-se, a deixar de sentir-se única en la pròpia responsabilitat.

Levinas pensa l'alternativa a la violència, principalment, com a respecte a la pluralitat<sup>709</sup>, que només s'aconsegueix concebant la fortalesa del jo al marge de la seva tendència al domini de l'altre: «La respuesta del responsable [...] no logra ni tematizar ni comprender. Y no por debilidad: a lo que no puede ser contenido no corresponde ninguna capacidad»<sup>710</sup>. Levinas també lliga aquesta relació no al·lèrgica amb l'alteritat amb una manera alternativa de concebre el temps com una obertura del jo més enllà del que es pot representar, del que pot ser objecte de la seva consciència. Sense aprofundir en aquesta línia que acompanya tot el pensament levinassià, ens serveix la seva conclusió, que desemboca en un subjecte ampliat, que se sent lligat amb allò que el depassa. Aquest jo es fa hereu d'un passat que no ha presenciats<sup>711</sup> i es compromet amb un futur que no podrà viure, però que el concerneixen: «Mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado

---

<sup>707</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 241.

<sup>708</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ideology and Idealism», 245.

<sup>709</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 340.

<sup>710</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 34.

<sup>711</sup> *Ibidem*, 58: «sujeto que se levantó más temprano que el ser y el conocimiento [...] en un tiempo inmemorial»; *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 141: «la historia de la humanidad en la que nunca he participado [...] es mi pasado».



de los demás que tiene que ver conmigo»<sup>712</sup>. Trobem aquí una altra manera d'explicar el triomf sobre la mort, que res té a veure amb la immortalitat, amb allargar la insistència en ser.

La reflexió sobre la pau és inseparable d'una altra manera de pensar la humanitat, en termes d'inquietud, de compromís per restablir una pau en el si d'una identitat que se sap violenta: «respuesta sin pregunta - inmediatez de la paz que me incumbe [...] humanidad del hombre»<sup>713</sup>. Com és evident, l'humà en Levinas no es defineix com una naturalesa o una substància, sinó com a quelcom que no té lloc, que no és, que no posseïm; en definitiva, com a utopia: «Uno puede mostrarse escandalizado por esa concepción utópica y, para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano – la verdadera vida – está ausente»<sup>714</sup>. I aquesta absència és la que mobilitza el desig, la que permet introduir quelcom nou o improbable en el món.

En la mateixa línia, i com a hereu de les lliçons del seu temps, Levinas pensa la humanitat com a prevenció del moment d'humanitat:

la experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo XX, que los pensamientos de los hombres van soportados por las necesidades; [...] que el hambre y el miedo pueden acabar con toda humana resistencia y con toda libertad. De esta miseria de los hombres, de este imperio que las cosas y los malos ejercen sobre el hombre, de esta animalidad, no se trata de dudar. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad. Es este aplazar perpetuamente la hora de la traición: diferencia ínfima entre el hombre y lo no-hombre, que supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.<sup>715</sup>

Des d'una extrema consciència que les circumstàncies adverses poden, en tot moment, fer-nos perdre el nord, Levinas no creu en una voluntat humana que és heroica per sistema, però sí en la capacitat improbable d'aplaçar el seu propi defalliment: «resistencia a la violencia porque deja el tiempo necesario para prevenirla. [...] Ser consciente es tener tiempo. [...] guardar distancias con el ser mientras se sufre ya su abrazo»<sup>716</sup>. I, en aquest marge meravellós, en aquest parèntesi enmig de la violència de l'ésser, la humanitat té l'oportunitat de desplegar-se com a preocupació per l'altre, com a bondat que no pot ser comprada ni intimidada amb recompenses i càstigs:

---

<sup>712</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», 180.

<sup>713</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 242.

<sup>714</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 84.

<sup>715</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 29.

<sup>716</sup> *Ibidem*, 268.

la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo, en los momentos más liberados de esa preocupación con la que «la existencia se preocupa por ella misma», no tiene, en medio de esta claridad, otra sombra, no tiene, en medio de su reposo, otra inquietud ni otro insomnio que los que le llegan procedentes de la miseria de los demás y en los cuales el insomnio no es sino una absoluta imposibilidad de escabullirse y distraerse<sup>717</sup>

Ens sembla trobar un exemple d'aquesta humanitat improbable en el testimoni de Primo Levi en les pàgines que clouen *Se questo è un uomo*. Sumat a una miríada de circumstàncies que escapaven a la seva voluntat, comparteix el que creu el va salvar de la desfeta moral que havia empassat a tants d'altres:

Potser també em va ajudar el meu interès, que no va minvar mai, per l'ànima humana i la voluntat no sols de sobreviure (que era comuna en molts), sinó de sobreviure amb la finalitat concreta d'explicar les coses que havíem presenciats i que havíem suportat. I finalment potser també hi va jugar la voluntat, que vaig conservar amb tossuderia, de reconèixer sempre, fins i tot durant els dies més foscos, en els meus companys i en mi mateix, homes i no coses, i sostreure'm així a aquella total humiliació i desmoralització que duia a molts al naufragi espiritual.<sup>718</sup>

La capacitat de veure en els altres persones en lloc de coses, obstacles o eines enmig de la inhumanitat, per a Levinas implica un cert debilitament de la virilitat que defineix el jo com a assentat en la seva existència, per penosa que sigui. I, en cert sentit, implica anar a contracorrent del que socialment es demana del subjecte, situant-lo als antípodes de l'ésser «aislado y heroico que el Estado produce por sus viriles virtudes»<sup>719</sup>. En Levinas trobem una fortíssima desconfiança del personatge baronívol que es consagra a la violència amb la bona consciència d'estar fent la guerra a la guerra<sup>720</sup>. Pensant contra aquest ideal patriòtic, en les últimes pàgines d'*Autrement qu'être* comparteix un desideràtum, una invitació a reconsiderar certa debilitat o sensibilitat humana com a virtut:

*en la justa guerra contra la guerra, temblar – de nuevo estremecerse – cada instante a causa de esta misma justicia*. Esta debilidad es necesaria. Para la poca crueldad que nuestras manos repudiaron es preciso aflojar, sin flojera ni cobardía, la virilidad. Este es, específicamente, el sentido que deberían sugerir las fórmulas repetidas en este libro relativas a la pasividad más pasiva que toda pasividad, a la fisión del Yo hasta yo, a su consumirse por el otro sin que, de las cenizas de esta consumación, pueda renacer el acto.<sup>721</sup>

---

<sup>717</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 166.

<sup>718</sup> Levi, *Si això és un home*, 318 – 319.

<sup>719</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 193.

<sup>720</sup> *Ibidem*, 300.

<sup>721</sup> *Ibidem*, 312 – 313.

Les últimes paraules ens convoquen a pensar l'agència humana ja no des del poder de l'acte, de la presència dominadora, sinó des de la socialitat i la responsabilitat; una invitació a situar l'excel·lència humana en el si de la seva vulnerabilitat i finitud en lloc de menystenir-les o donar-los l'esquena:

en lugar de darnos de bruces contra la finitud del sujeto abocado a la relatividad de una ciencia por siempre inacabada, vislumbrar desde el comienzo, en esa finitud misma considerada como surgida del uno-para-el-otro de la proximidad, la excelencia – altura y significado – de la responsabilidad, es decir, de la sociabilidad, orden al cual la verdad finita – ser y conciencia – se subordina<sup>722</sup>

Que la vulnerabilitat i la socialitat siguin la matriu de l'excel·lència humana ens remet directament a una reflexió seminal en Levinas, que equipara la humanitat a una disposició mèdica davant del patiment de l'altre. Així, l'agència humana es pensa com una «iniciativa que nada definitivo paraliza», que no perd el seu valor per la falta d'omnipotència, sinó que s'orienta davant del que no pot evitar, però sí consolar:

Y esto [que el humano esté inacabado, sin esencia] da sentido a la iniciativa que nada definitivo paraliza; y al consuelo, porque ¿cómo podría olvidarse una sola lágrima – aun enjugada –, cómo podría tener ni el menor valor la reparación si no corrigiera el instante mismo, [...]; si el dolor que brilla en la lágrima no existiera «esperando», si no existiera con un ser aún provisional, si el presente estuviera acabado?<sup>723</sup>

En l'empara del dolor irreparable de l'altre es troba tota la salvació a què podem aspirar com a éssers humans, l'efecte lenitiu de la companyonia, d'un pes del dolor que amaga la font de tota esperança i de tot futur:

La caricia del consolador que nos roza en el dolor no promete el fin del sufrimiento, no anuncia compensación [...] tiene que ver con el instante mismo del dolor que, entonces, ya no está condenado a sí mismo, y que, llevado «a otra parte» por el movimiento de la caricia, se libera de la tenaza del «sí mismo», encuentra «aire fresco», una dimensión y un porvenir<sup>724</sup>

En aquest últim apartat ens hem permès, sobretot, deixar que parli Levinas, que ens convidi a la utopia que imagina, que ens hi transporti amb, creiem, els fragments més inspirats que hem trobat en els seus textos. Apropant aquesta invitació al nostre terreny, en la interpretació que en fem destaquem les virtuts d'aquest ideal a un nivell més aviat estratègic,

---

<sup>722</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 58.

<sup>723</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 269.

<sup>724</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 111.

assumint d'entrada que ens cal una alternativa a l'incontestable horror de la violència i la indiferència moral.

En primer lloc, ens sembla molt encertat pensar la solidaritat i la responsabilitat des d'una determinada sensibilitat, no des d'un coneixement, un saber o un compromís ideològic. Coincidim amb Levinas en trobar, en el saber i en la voluntat, una forta fragilitat i permeabilitat a tot tipus d'influències, de prejudicis, de coaccions i de seduccions, que poden desembocar en guerres santes, en la destrucció d'un grup humà en nom de la humanitat i tot el reguitzell de desgràcies que es puguin imaginar. En segon lloc, que la transcendència es presenti com a consciència moral, com a capacitat humana de qüestionar els propis poders en lloc d'afirmar-los, situa l'alternativa en el si del món d'una manera inesperada. A més, no implica establir una entitat superior, sinó ser sensibles a la fragilitat i la vulnerabilitat del rostre de l'altre que ens interpel·la amb prou autoritat com per no cedir a la violència. Levinas obre, d'aquesta manera, un camp fèrtil per pensar la responsabilitat, la humanitat, la pau i la socialitat des d'un irrecusable compromís amb no perpetuar la violència.

Aquestes descripcions de la condició humana i del més excel·lent que podem abraçar en ella estan amarades de realisme, de l'experiència de la guerra, dels horrors del totalitarisme; però el que en destil·la és la certesa – que no l'evidència – d'una altra possibilitat que alberguen els cors humans.

# Capítol III: Judith Butler.

## Interdependència, condició comuna

Levinas ens deixa una utopia: una altra manera de pensar la relació amb l'alteritat marcada pel neguit insomne davant la vulnerabilitat de l'altre, una pau com a vigilància del propi potencial violent i un subjecte constituït per la resposta a la sol·licitud que ve de fora, que ens fa úniques i ens commina al millor que pot oferir l'humà.

Judith Butler en recull el testimoni («Levinas me demanda antes que nada») i la seva resposta no és una mera reproducció escolàstica del discurs levinassià, sinó una lectura valenta que el posa en diàleg amb altres veus («pero la suya no es la única demanda a la que estoy obligada a responder en estos días»<sup>1</sup>). I aquestes veus no provenen únicament del camp intel·lectual. De fet, el coratge de Butler consisteix a traslladar la interpel·lació de l'ètica levinassiana al si de la política: als conflictes socials, les opressions sistèmiques, les guerres i les manipulacions mediàtiques que justifiquen la violència i la distribució discriminativa del valor de la vida. Sembla que Butler vol pensar justament allò que Levinas tracta de manera tangencial, sense que aquest nivell ocupi mai el centre de la seva reflexió. Amb tot, Butler confia que l'ètica i la responsabilitat tal i com les pensa Levinas tenen alguna cosa a oferir, com a orientació, enmig del patiment i la confusió humanes. Alhora, col·locar-les en aquest terreny demana embrutar-se les mans amb altres qüestions, com ara que la sensibilitat històricament situada no és una garantia de la consciència moral, perquè està fortament mediada. Voler pensar l'ètica i la política des de la recepció de la interpel·lació de l'altre implicarà, per exemple, un treball crític sobre la sensibilitat per permetre una commoció ètica que sigui veritablement transformadora.

Abans de resseguir aquest diàleg apassionant, situem-nos amb Butler. Segons la introducció que ens faciliten Fina Birulés i Doris Leibetseder en l'exemplar de la col·lecció *El arte de leer* dedicat a la filòsofa estatunidenca (2022), les aportacions principals de Judith Butler es poden explicar en dues línies. La primera aplega les seves reflexions sobre el gènere i la teoria crítica durant les últimes dues dècades del segle passat. Aquest treball constitueix la font principal del seu renom, i troba una expressió paradigmàtica en les obres *Gender Trouble* (1990) i *Bodies That Matter* (1996). La segona línia de reflexió, que s'inicia arran de

---

<sup>1</sup> Butler, *Vida precaria*, 166.

l'atemptat de les Torres Bessones el setembre de 2001, s'ha centrat en el valor ètico-polític de la vulnerabilitat i, en paraules de Birulés i Leibetseder, significa una aportació impagable per a «quienes apuestan por una sociedad en la que la vulnerabilidad deje de ser una maldición y devenga el auténtico camino para entender las implicaciones éticas y políticas del carácter relacional e interdependiente de la vida humana»<sup>2</sup>. Aquesta reflexió pren forma a *Precarious Life, Giving an Account of Oneself, Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2018) i *The Force of Nonviolence* (2020) entre altres obres que recullen l'anomenat «gir ètic»<sup>3</sup> de Butler.

Amb tot, aquesta distinció s'ha de presentar amb cautela. Butler mateixa insisteix que la seva feina a partir del 2001 manté les mateixes línies d'interès i supòsits que les reflexions anteriors<sup>4</sup>. Si prenem com a exemples paradigmàtics les seves dues grans obres dels anys noranta que hem mencionat, així com el posterior recull d'articles *Undoing Gender* (2004), constatem aquesta continuïtat. Per una banda, es pensa el subjecte com una identitat – de gènere, però no només – oberta a la reinvençió, alhora que condicionada per una socialitat que ens excedeix i que ens fa més o menys viables en funció del reconeixement social que se'ns atorgui<sup>5</sup>. Ella mateixa indica que el gènere no és la categoria exclusiva<sup>6</sup> que ens permet entendre l'habitabilitat de les nostres vides i l'exclusió que apliquem a d'altres del que és preuat i digne d'empara i de consideració<sup>7</sup>. En tot cas, el fet que l'acció humana es desplegui en un camp de restriccions implica que l'agència es pensa en el si d'un món social no escollit i, al mateix temps, des de la capacitat de transformar-lo. Aquesta idea de llibertat no equival a l'absoluta autonomia individual – que ella anomena “voluntarisme”<sup>8</sup> –, sinó a l'acció concertada i la crítica sobre els condicionaments i marcs de reconeixement donats. L'acció comença, tant per a la Butler dels anys noranta com per a la dels anys vint d'aquest segle, en la desposseïció, en la vulnerabilitat davant l'entorn, els altres, el llenguatge... I, mentre es resisteix a pensar aquesta permeabilitat com una maledicció, la filòsofa malda per distingir-la d'aquelles condicions i mentalitats que l'exploten. És a dir, vol separar la vulnerabilitat bàsica d'aquells discursos i pràctiques que fan que es percebin algunes vides com a més dispensables que altres, ja es tractin de les víctimes de la crisi de la SIDA entre els col·lectius

---

<sup>2</sup> Birulés i Leibetseder, *Judith Butler*, «Introducción», 7.

<sup>3</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 16.

<sup>4</sup> Butler, «Israel-Palestine: pour une éthique de la cohabitation».

<sup>5</sup> Butler, *Deshacer el género*, 14.

<sup>6</sup> Butler, *El género en disputa*, 19: «el análisis permitirá distinguir con total claridad los límites del género en su carácter de categoría de análisis exclusiva».

<sup>7</sup> *Ibidem*, 36: «Me pregunté entonces: ¿qué configuración de poder construye al sujeto y al Otro, esa relación binaria entre “hombres” y “mujeres”, y la estabilidad interna de esos términos?».

<sup>8</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 27.

LGTBIQ+<sup>9</sup> com de les poblacions àrabs sobre les quals els Estats Units han perpetrat campanyes militars en ares de la seguretat nacional; o les vides precaritzades per un sistema neoliberal sense frens<sup>10</sup>. El discurs de Butler està al servei de la imaginació i construcció d'un món on s'emparin millor les vides vulnerables, un terreny d'aliança política que no s'enclaustra en les pròpies identitats<sup>11</sup>. Veurem que aquestes idees, que hem extret de textos previs al gir ètic butlerià, perviuran en els textos de la seva segona època que ens ocuparan.

Algunes de les influències més presents en la reflexió butleriana<sup>12</sup> són Hegel, a qui dedicà la seva tesi doctoral; la filosofia francesa contemporània (Foucault, Merleau-Ponty...), les autores feministes coetànies (Wittig, Irigaray, Kristeva...) i els pensadors de la diàspora i de l'exili (Levinas, Benjamin, Arendt, Adorno, Said, Darwish) que obren la «posibilidad de una ética y una política no violentas que apuesten por la pluralidad»<sup>13</sup>. A aquests últims els dedica el llibre *Parting Ways*, on indica com concep la idea d'identitats o d'històries «diaspòriques»: «the diasporic, understood as a way of attaining identity only with and through the other»<sup>14</sup>. En una entrevista sobre la mateixa obra, Butler explica que en els pensadors jueus esmentats troba una forma de vida diaspòrica que, parafrasejant-la, consisteix a acceptar que la vida jueva existeix enmig de vides no jueves i que hi ha una relació ètica entre ambdues, una qüestió essencial en el judaisme tal i com l'entén Butler<sup>15</sup>.

Ara bé, no ens imaginem que la relació amb aquestes fonts és del que podríem anomenar «fidelitat». De fet, l'heterogeneïtat d'aquestes influències impossibilita que es puguin mantenir fil per randa els plantejament de totes elles. Recollint un parell de pistes que Butler mateixa dona sobre l'ús de les seves fonts, llegim, respecte a Hannah Arendt: «I push against Hannah Arendt even as I draw upon her resources to clarify my position. Her work supports my actions here, but I also refuse it in some ways»<sup>16</sup>. I en una altra banda, després d'haver-se ajudat de Merleau-Ponty, aclareix: «no pretenia dir que la fenomenologia és l'únic

---

<sup>9</sup> Butler, *Deshacer el género*, 15: «Si yo soy de un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano? ¿Se expandirá lo humano para incluirme a mí en su ámbito? ¿Si deseo de una cierta manera, seré capaz de vivir? ¿Habrá un lugar para mi vida y seré reconocible para los demás, de los cuales dependo para mi existencia social?».

<sup>10</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 77.

<sup>11</sup> Butler, *El género en disputa*, 38.

<sup>12</sup> És especialment recomanable l'article «¿Puede hablar el “Otro” de la filosofía?», a Butler, *Deshacer el género*, 329 – 353. Butler hi presenta els seus interlocutors principals en un format autobiogràfic i íntim, explicant què deu a Spinoza, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Foucault, l'ètica jueva i altres influències. Així mateix, esmenta autores i autors coetanis en qui reconeix una aportació especial al pensament contemporani.

<sup>13</sup> Birulés i Leibetseder, *Judith Butler*, «Introducción», 8.

<sup>14</sup> Butler, *Parting Ways*, 31.

<sup>15</sup> Butler, «Israël-Palestine: pour une éthique de la cohabitation».

<sup>16</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 75.

marc útil [...]. Hi recorro quan i on em sembla útil, i estableixo un diàleg entre alguns aspectes de la fenomenologia i altres compromisos teòrics, com ara Marx [...] i la teoria feminista i queer»<sup>17</sup>. Tornant a Birulés i Leibetseder, concloem que el seu ús de fonts no persegueix cap objectiu de sintetitzar-les, d'harmonitzar-les les unes amb les altres en una mena de sistema, sinó que li serveixin d'aliment per pensar problemes ètics i polítics. Alhora que es nodreix d'aquestes autores i autors, beu dels moviments socials<sup>18</sup>, que li permeten identificar els problemes a què cal fer front. Aquesta actitud atenta ha mantingut Butler a prop de l'activisme, del que ha après tant el diagnòstic de la desigualtat i l'explotació com les respostes lúcides i inspiradores a com podem viure plegades de manera més justa.

Emmanuel Levinas figura com una inspiració especialment present en la reflexió ètico-política de Judith Butler. A títol personal, afegirem que Butler és una gran lectora de Levinas, capaç de desxifrar la seva terminologia més hermètica en el marc de la constel·lació intel·lectual d'aquest autor, fent-lo sovint més transitable que ell mateix<sup>19</sup>. Celebrem que aquesta pensadora trobés el filòsof lituà i que travessés totes les barreres d'etiquetes acadèmiques i d'orientacions polítiques que els separen per regalar-nos un diàleg que segueix aprofundint en la pregunta sobre com podem nosaltres, vulnerables i sensibles, respondre a la petició de solidaritat i d'auxili d'altres.

En aquesta tercera part de l'estudi, mirarem de resseguir la reflexió ètico-política de Butler parant especial atenció als paral·lelismes que estableix, directament o indirecta, amb l'obra de Levinas. Tot i així, reservarem per a la quarta i última part de la investigació el tractament monotemàtic de les sintonies i dissonàncies d'ambdues reflexions, proposant finalment una clau interpretativa que ens permeti aprofitar el que considerem més valuós de l'un i de l'altra. Ocupant-nos de Butler, hem mirat de mantenir l'estructura que ha vertebrat el capítol anterior sobre Levinas, tot i que una visió aèria de la distribució formal dels continguts és prou il·lustrativa del fons: mentre que la reflexió de Levinas se centra en pensar l'ètica com a relació amb l'altre més enllà de tot context, en Butler la separació entre l'ètica i la política es fa difícil de determinar, de tal manera que el gruix del capítol recau en allò que, en Levinas, era més aviat succint: el plantejament d'una política, una filosofia i una utopia orientades per la interpel·lació ètica.

---

<sup>17</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 85.

<sup>18</sup> Butler, *El género en disputa*, 19: «no lo escribí [*El género en disputa*] solamente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales convergentes de los que he formado parte, y en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa este de Estados Unidos, donde viví durante catorce años antes de escribirlo».

<sup>19</sup> En comentem alguns exemples en l'apartat «Panorama redibuixat», en què Butler interpreta els termes levinassians «persecució», «acusació» i «passivitat» per parlar de l'efecte de l'altre en el jo.



Sempre que parlem d'utopia, ens cal alguna garantia que no ens estem dedicant a fer volar coloms. Si en Levinas la preocupació pel patiment de les unes en mans de les altres oferia aquest punt de partida, així mateix trobem en Butler el compromís infrangible de pensar les situacions que afligeixen les vides humanes. Comencem amb bon peu; és a dir, fent-nos càrrec d'un problema.

### 3.1. El problema: la violència

Tant Butler com Levinas pensen des de la commoció i l'horror davant la violència que ens infligim les unes a les altres. Alhora, aprofundeixen en reflexions paral·leles quan fan front a l'interrogant que dona nom a aquesta investigació, el repte de repensar una ètica que no depengui d'una imatge substancial de l'humà formulada a occident i amb una superba pretensió universal, però que alhora pugui servir per bastir ponts entre cultures, col·lectius i persones que no comparteixin necessàriament una cosmovisió o una identitat reconeixible. L'aposta és evident en el viatge pels textos del «filòsof de l'alteritat», i ens reconforta trobar que aquest neguit travessa igualment les reflexions de l'autora: «La postulació de un sujeto que no es autofundante, o sea, de cuyas condiciones de emergencia no es posible ofrecer una explicación cabal, ¿debilita la posibilidad de la responsabilidad?»<sup>20</sup>.

Com a resposta, coincideixen a posar en relleu el vincle que mantenim amb aquelles que considerem altres i que pot ser el ressort per resistir a les lògiques identitàries, excloents i egocèntriques que articulen els moviments racistes, homòfobs, patriarcals i altres formes d'opressió que analitza Butler; des de la lògica agressiva i nacionalista que anima la política bel·licista dels Estats Units, fins a la justificació de la violència en què s'escuda l'Estat d'Israel en perpetuar la massacre del poble palestí, o l'auge dels autoritarismes i de l'extrema dreta que enverina les democràcies liberals en les últimes dècades. Tot i que Butler atén la particularitat de cada conflicte i pensa sempre a partir de casos concrets, no ens sembla agosarat assenyalar el que aquestes situacions tenen en comú i apuntar a la lògica perversa que s'hi repeteix. En tots elles, Butler hi llegeix un problema d'insensibilització davant el valor de tota vida, indiferència que va de la mà de la deshumanització de l'altre, del gest de mantenir-lo fora del cercle dels qui mereixen respecte, paraula i empara.

La violència que es constata als carrers, a les presons, als mitjans..., se sosté en una violència discursiva. Encara més: la lògica discriminatòria que acabem de descriure té en la seva base el que Butler considera, de la mà de Hannah Arendt, una «falsa ontologia»<sup>21</sup>:

---

<sup>20</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 33.

<sup>21</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 25.

l'autoimatge de l'humà com a ésser que és digne perquè és autònom, independent i autosuficient, com presentàvem al principi d'aquesta investigació aprofitant la imatge de Robinson Crusoe. Per a Butler, aquest imaginari fa aigües per totes bandes: no té utilitat descriptiva, promou una ètica cruel que culpabilitza sobre manera l'individu, i dona lloc a una política incapaç de sostenir el món comú que possibilita les nostres vides i aspiracions col·lectives. Tota reflexió sobirana, afegeix, està determinada per un moviment cap a si mateix que, alhora que diu sí a allò que hi ha a dins, posa un límit defensiu cap a allò altre<sup>22</sup>. Vet aquí la lògica identitària en què el que ocupa l'espai d'allò propi i d'allò aliè és canviant, però la relació estructural d'indiferència, d'agressió i de defensa respecte a l'alteritat es repeteix.

Hem parlat d'insensibilització, de deshumanització i d'una falsa ontologia. Amb tot, en els últims anys la paraula amb què Butler anomena tot sovint el problema a què s'oposa és «violència». Malgrat la seva insistència en la dificultat de definir aquest fenomen i en l'ús interessat que se'n fa<sup>23</sup>, la filòsofa es compromet a pensar els problemes del present, raó per la qual no es pot permetre caure en un «chaotic relativism»<sup>24</sup>. Així doncs, ens dona algunes pistes del que ella considera que és la violència a combatre.

D'entrada, assumeix una ontologia de l'humà com a inconcebible sense un món plural i social que l'excedeix i, com a tal, obert i afectable pel seu entorn. Des d'aquí, proposa entendre la violència com a explotació de la vulnerabilitat, «de ese lazo primario, de esa forma primaria en la que estamos, como cuerpos, fuera de nosotros, unos para otros»<sup>25</sup>. Sobre aquesta pista, se separa amb desconfiança de tot discurs que presenti la violència com un mer mitjà que es pot utilitzar al servei d'un fi valuós. De la mateixa manera que reflexionen tant Levinas com altres autors respecte a la raó instrumental aplicada a les institucions, les lleis i la resta d'obres humanes, la violència sovint s'independitza dels fins i les persones que l'havien concebuda i emprada, engendrant violència més enllà d'on es pretenia aplicar asèpticament. Així mateix, no té un rostre fàcilment reconeixible: per a Butler, la violència conforma les lògiques estructurals que no es redueixen a la seva expressió més evident entre el botxí i la víctima<sup>26</sup>. Més aviat es tracta d'una amenaça constant en el si de les relacions humanes, quelcom que no només patim sinó que també reproduïm i que deforma tant qui la rep com qui l'acciona.

---

<sup>22</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 91.

<sup>23</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 11: «One major challenge faced by those in favor of nonviolence is that “violence” and “nonviolence” are disputed terms».

<sup>24</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 17.

<sup>25</sup> Butler, *Deshacer el género*, 41.

<sup>26</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 12

Una de les expressions més clares que pren la violència sistèmica en la reflexió butleriana consisteix en la distribució desigual de la vulnerabilitat, sostinguda en el reflex egocèntric d'evitar la pròpia fragilitat i perpetrar-la en l'altre. I un dels exemples especialment il·lustratiu de la consolidació d'aquesta lògica l'ofereixen, segons Butler, els Estats nacionals, l'imaginari dels quals postula i aspira a un subjecte sobirà<sup>27</sup>, en aquest cas col·lectiu. El que vertebrava aquesta mentalitat és una aspiració lògicament absurda, que tremola així que s'explicita: considerar el propi exercici destructiu com a justificable i, en canvi, la nostra capacitat de ser destruïdes com a intolerable<sup>28</sup>. Vet aquí el cercle de violència a què ens podem trobar immerses sota una aparent justificació d'autodefensa.

La violència opera, segons Butler, donant l'esquena al vincle social que ens lliga amb allò que hem decidit que és aliè perquè cau fora d'una frontera, o en una altra classe social, o en un gènere que no encaixa amb els nostres paràmetres, o en una realitat cultural que ens queda lluny. Ella pensa aquest exercici violent encunyant el concepte de «*grievability*», «plorabilitat», «lamentabilitat»<sup>29</sup> o «capacitat [d'una vida] de ser plorada»; una noció que ja apareix en les seves obres sobre el gènere<sup>30</sup>, però que pren més protagonisme en les dècades posteriors. Així, presenta des d'un altre angle la violència estructural: des d'una distribució desigual del dol o de la capacitat de ser plorades; és a dir, del valor que se li dona a una vida, tant mentre és viva com quan es perd – un valor que ella considera que és incalculable. En l'íntima relació que mantenen el llenguatge i la matèria, el discurs i la concreció, Butler insisteix que la *grievability* es tracta alhora d'una «cuestión material y perceptual»<sup>31</sup>: la distribució del dret al dol determina les nostres disposicions afectives a sentir horror, culpabilitat, sadisme justificat, pèrdua o indiferència davant de la mort o el patiment d'altri, i aquestes reaccions prendran forma en unes solucions polítiques i socials ben diverses.

La distribució desigual del dol ens connecta amb la insensibilitat moral que mencionàvem a l'inici de l'apartat. La incapacitat de reconèixer el valor de la vida de l'altre

---

<sup>27</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 244.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>29</sup> Säfström, «El potencial ético-político del presente educativo: principio aristocrático versus principio democrático», 16, nota 4: «*Grief* es un dolor que incluye queja, y una vida *grievable* apunta a una cualidad existencial que deben tener todas las vidas como posibles de duelo. En este sentido, para Butler, la distribución diferencial de la posibilidad del duelo en una comunidad política informa del valor desigual que otorgamos a las vidas. Hemos considerado que la traducción española más cercana a su significado sería "lamentabilidad" esto es, la cualidad que tienen las vidas de ser dignas de lamento cuando faltan».

<sup>30</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 39: «¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran "vida", qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida?».

<sup>31</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 45.

troba en Butler una formulació deutora de Levinas cada cop que es pregunta incansablement què és el que ens impedeix veure el rostre de l'altre; és a dir, ser sensibles a la seva vida i a la seva mort, i respondre-hi. La tesi de Butler és que l'experiència de la violència va lligada a un marc que limita el que ens pot interpel·lar:

Lo que me gustaría subrayar es que junto con la experiencia de la violencia surge un marco para poder pensarla – un marco que funciona [...] para prevenir cierto tipo de preguntas y de análisis históricos [...]. Parece crucial prestarle atención a este marco, desde el momento en que él es el que decide, de manera forzosa, *lo que puede escucharse*, [...] si seremos capaces de percibir la diferencia y de aceptarla.<sup>32</sup>

A aquest marc l'acompanya la impossibilitat d'escoltar la narrativa de patiment d'algú altre que no sigui únicament la nostra o que no ens reforci d'alguna manera, impedit «contar historias que impliquen un descentramiento del “yo” narrativo»<sup>33</sup>. El resultat d'aquesta lògica violenta que rau en tot autocentrament, que sempre ens sobrevola com una amenaça, és la destrucció del món comú – l'escena de llenguatge, podria dir Levinas –, el que sosté les nostres vides i tota possibilitat de vida bona<sup>34</sup>. Aquesta concepció lligada dels éssers humans ressona amb l'observació de Levinas que la pitjor violència és la que ens fa destruir les condicions de les nostres pròpies accions.

Malgrat l'evident sintonia pel que fa al diagnòstic, desplegant la reflexió butleriana trobarem, evidentment, una mirada original respecte a Levinas. Butler es mereix tesis dedicades únicament al seu pensament i, en el nostre cas, un espai propi com hem consagrat a Levinas, no ho negarem. De tota manera, a ella no li interessa gens ni reivindicar la seva originalitat ni assegurar-se cap espai exclusiu i no compartit. Ens ho ensenya a través del seu estil, presentant les pròpies reflexions en boca d'altres o fent molt evident que en tot moment està pensant amb algú altre. Descansant en aquesta generositat que obre camí a la novetat i l'experimentació, i aquest desinterès per tot tipus de puresa, ens permetrem anar més enllà del diàleg que podem observar entre ells: els farem pensar junts fins i tot allà on Butler no hagi buscat Levinas.

## 3.2. El vincle que ens crida

L'abisme que separa la terminologia levinassiana de la butleriana i, de fet, gairebé ens atreviríem a dir de tot altre discurs, serà un obstacle recurrent en el diàleg entre aquests dos

---

<sup>32</sup> Butler, *Vida precaria*, 28 – 29.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>34</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 35.

autors, ja que ens farà pensar molt sovint que hi ha conflictes allà on, en el nostre parer, les dissonàncies són eminentment formals, però no tant de fons. Si prenem, per exemple, el concepte de la crida de l'altre, ja ens trobem una aparent divergència. Levinas parla d'aquest vincle social no escollit com una interpel·lació preoriginària – en el sentit que no podem ubicar-la en un punt de la nostra narrativa vital – i solidària, com un «rastre del Bé». En canvi, Butler parlarà d'aquest vincle social involuntari com a constitutiu, però no necessàriament solidari ni bondados: bé pot ser que la relació amb l'altre sigui traumàtica, violenta i opressiva.

Tanmateix, recordem que la bondat en Levinas no s'equipara a tenir una relació harmoniosa amb l'altre, a ser un sant que sempre hi respon amablement i sense màcula d'egoisme; res més lluny d'això. La bondat que ell llegeix en aquest vincle social té a veure amb la possibilitat de ser interpel·lada per l'altre tant si es vol com si no, i amb el fet que aquesta vinculació no depengui de les nostres creences, sabers, capricis o compromisos escollits. Més aviat, la bondat es refereix a la condició humana com a vulnerabilitat i permeabilitat davant de l'altre; una condició que no és neutral sinó que ens situa en l'escenari ètic, en què ens les hem d'haver amb una exigència d'auxili, de resposta davant la fragilitat de l'altra persona, que ens és pròxima sense que calgui compartir-hi cap identitat.

Tot i que no sigui tan evident com en el cas de Levinas, Butler també constata una direcció ètica en aquest vincle social. Ella parteix del fet que no és el mateix assumir que vivim en un món comú en què totes som vulnerables que no pas seguir lligades però creure que és possible una vida bona en un món en flames; és a dir, creure que no depenem d'aquest escenari compartit, malgrat en pengem ineluctablement. Reflexionant sobre la dependència que tenim cap a altres, que ens impedeix ser subjectes autosuficients i autònoms, capaços de decidir totalment quin impacte tenim en el món, Butler llegeix en aquesta condició existencial una significació ètica:

precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes<sup>35</sup>

Així doncs, Butler coincideix amb Levinas en reconèixer que aquest vincle social no implica tenir la garantia de no ser violent<sup>36</sup> – hi ha espai pel dany, fins i tot quan la consciència moral ha despertat en algun moment. On avança més enllà de Levinas o sense ell és en la feina conscient de sensibilitzar-nos respecte al vincle social, una feina ètica i política amb els

---

<sup>35</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 34.

<sup>36</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 71: «insofar as they [social relations] are characterized by interdependency, it becomes possible, in my view, to ask about *ambivalence* and *disavowal* [...] as *psychic features of social relations* [...] designating that convergence as psycho-social».

condicionaments que operen sobre la nostra sensibilitat que Levinas no va emprendre. Veurem més endavant si això es pot entendre com una dissonància o com el fet d'atendre a dues dimensions d'una mateixa situació.

Recuperant l'itinerari que ens ha permès navegar pels textos levinassians, confiem que un angle particularment fèrtil per articular aquest diàleg és el de la interpel·lació de l'altre, que resitua tots els elements de la reflexió ètica. D'entrada, permet invertir els valors que, durant els últims segles en el pensament occidental, havien definit el subjecte, que ara es caracteritza per la seva capacitat receptiva davant l'alteritat. A més a més, travessa el plantejament ètic de base des del qual Butler pensa la interrelació entre el jo i l'altre, entre allò prop i allò aliè. Aquesta relació es desplega en el que anomenarem «escena d'interpel·lació», anàloga a la situació de llenguatge levinassiana. Tot seguit, ens endinsarem a entendre qui és l'altre per a la nostra autora, alhora que constatem les dificultats d'establir-hi contacte donat el paper de les mediacions que l'emmarquen. I, en l'últim apartat, observarem quina inspiració pot exercir la reflexió ètica, que madura de la mà de Levinas, en el pensament polític que conforma el camp de batalla principal de Butler. En aquest context, tractarem el paper de la filosofia crítica, de la política com a acció col·lectiva i de l'ideal normatiu i la pràctica de la no-violència. Benvingudes a *una* lectura del pensament ètico-polític de Judith Butler.

### 3.2.1. El subjecte desfet

¿Quin tipus de subjecte pot sentir-se concernit pel vincle social i la interpel·lació ètica que l'acompanya? ¿Quina mena de subjectivitat pot sentir-se responsable de situacions i relacions que no ha escollit i que, fins i tot, no entén ni vol? Doncs ni més ni menys que un subjecte humà tal i com ja és: sensible, vulnerable, permeable i, en paraules de Butler, «desposseït».

És crucial que entenguem en quin sentit parla Butler de «desposseïció». El primer que podem pensar és que hi ha algú a qui pertany quelcom i que, en un determinat moment, se li arrabassa allò que posseïa. Per contra, Butler proposa una altra perspectiva: assumint l'imaginari del subjecte que es defineix per allò que creu que és, que domina, que posseeix, sap que, així que l'experiència contradigui aquesta il·lusió, el subjecte se sentirà traït, expropiat i, en aquest sentit, desposseït. En realitat, però, no haurà perdut res que li pertoqués, sinó que es trobarà davant la «muerte de una fantasía de dominio imposible y, por

lo tanto, una pérdida de lo que uno nunca tuvo. En otras palabras, se trata de una aflicción necesaria»<sup>37</sup>.

Si Butler s'avé a pensar la desposseïció com a atribut d'un subjecte; si, en definitiva, accepta parlar de «subjecte», és a condició de separar-se de l'imaginari de l'individu autònom, que també lliga amb la idea de l'autor i l'autoritat<sup>38</sup>. Així, marca distància amb altres discursos sobre el subjecte que proliferen en els nostres temps. Davant l'esfondrament de les referències ètiques i polítiques precedents i la constant violència a tots nivells, una reacció instintiva consisteix a refugiar-se en antics paradigmes que pretenien definir clarament allò que és el jo – col·lectiu o individual – i allò que no és, allò altre i amenaçant que podem deixar fora de les portes d'una llar assossegant. Aquesta no és la via que prendrà la nostra pensadora, a qui només li interessa rehabilitar el subjecte com a resposta que segueix una petició de l'altre, que no és mai una entitat independent que existeixi *per se*<sup>39</sup>. Ara bé: ¿què permet despertar de la ficció de l'autosuficiència que tenim tan arrelada com a supòsit, anhel i esperança?

Recordem que l'esquerda que Levinas identificava per sortir de la lògica autocentrada i totalitària del subjecte era el patiment i la proximitat de la mort en la malaltia, el veïnatge amb allò que escapa al nostre control. En Butler també el patiment és el trampolí per tocar de peus a terra i desfer-nos de la «fantasia de domini imposible». Una de les experiències que destaca en aquesta línia és la del dol. La vàlua primera d'una experiència de pèrdua consisteix a ser trasbalsadora: no cal cap anàlisi intel·lectual perquè el jo se senti interpel·lat de dalt a baix quan ha perdut algú o alguna cosa que li importava. Aquesta situació tan vívida explicita que, malgrat les imatges més o menys encertades que tinguem de nosaltres mateixes, no tenim domini respecte al que som, no som éssers autònoms, sinó que més aviat mantenim lligams constituïts amb persones, espais, objectes..., que excedeixen la nostra voluntat i comprensió<sup>40</sup>. Per això mateix, Butler considera que el dol no és una experiència privada, sinó que «nos expone a la relación constitutiva de la socialidad del yo»<sup>41</sup>. I afegeix que aquesta relació amb altres ens transforma més enllà de la nostra volició: passar un dol implica, observa

---

<sup>37</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 93.

<sup>38</sup> *Autoritat*, en aquest context, com a domini injustificat sobre la vida d'altres, no en el sentit arendtià que evocàvem en el capítol sobre Levinas.

<sup>39</sup> Butler, *Vida precaria*, 164. En aquesta línia, llegim Butler, *El género en disputa*, 18: «sigo pensando que es un error teórico importante presuponer la "internalidad" del mundo psíquico».

<sup>40</sup> Recordem que Levinas pensa la comprensió com una continuïtat del domini que més fàcilment es reconeix en la pràctica, en l'acció sobre el món. Butler comparteix aquesta observació.

<sup>41</sup> Butler, *Deshacer el género*, 37.

Butler, acceptar que la pèrdua ens canviarà sense que puguem preveure'n el resultat per endavant<sup>42</sup>.

La condició porosa que es constata en tota experiència de dol és pròpia d'un ésser corporal. Justament entendre'ns com a cossos és el punt de partida que utilitza Butler com a alternativa a imaginar-nos com a individus sobirans. La vida corporal ensenya que, abans de ser un individu, el subjecte ja està entregat a altres i a allò altre<sup>43</sup>: a un entorn natural més o menys habitable, a la presència o absència de la llar, a les regulacions legals d'on ha nascut, al llegat de la llengua que ha après, al gènere que se li assigna... En aquest punt, recordem algunes de les conclusions de la primera part crítica de la investigació, segons les quals l'individu entès com a ésser autoconscient, que viu des de certa distància amb l'entorn, des de la capacitat de rebre i d'exercir un efecte en el que l'envolta..., és el resultat d'unes interaccions amb els altres<sup>44</sup>. Aquesta és la clau a partir de la qual ens convida a pensar-nos Butler, deixant de banda el relat de Crusoe:

Let us, then, try a different story. It begins this way: every individual emerges in the course of the process of individuation. No one is born an individual; if someone becomes an individual over time, he or she does not escape the fundamental conditions of dependency in the course of that process. That condition cannot be escaped.<sup>45</sup>

El cos ens forneix d'un angle fructífer per pensar allò que, dirà Butler, la metafísica de la substància mai no ha pogut entendre: l'existència d'un ésser que s'estén més enllà dels seus límits<sup>46</sup>. I la relació constitutiva amb allò que l'excedeix resulta en una barreja entre activitat (capacitat d'afectar l'altre) i passivitat (capacitat de ser afectat). Aquesta ambivalència és el que captiva Butler en la idea de «ser carn» que troba, entre altres, en Merleau-Ponty: «ser actuado, animado y agente; interpelado, animado e interpelador; tocado, animado y ahora sensible»<sup>47</sup>. I malgrat no es tracti d'escollir entre passivitat i activitat, és clar que, en les seqüències anteriors, tota possibilitat d'agència rau, en primer lloc, en el fet d'haver estat tocada i interpel·lada, d'haver rebut quelcom<sup>48</sup>. I és per aquesta raó que Butler insisteix

---

<sup>42</sup> Butler, *Deshacer el género*, 36.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>44</sup> Recordem les reflexions de Taylor, MacIntyre i Sandel sobre el caràcter dialògic, relacional, de tot individu.

<sup>45</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 50.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>47</sup> Plot, «Crítica al sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 70.

<sup>48</sup> És interessant notar que Butler també assenyala la connotació passiva que carrega el concepte de subjecte, que es refereix, alhora, a qui comença l'acció i a qui està subjectat, afectat. Veieu Butler, *Cuerpos que importan*, 183: «No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexa, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de



que hem de repensar l'acció individual i col·lectiva fent-nos càrrec de la nostra condició corporal, passiva o sensible; és a dir, que som éssers limitats, que tenim gana i passem fred, que necessitem recer i afecte i aliment i tantes altres coses per poder viure i, encara més, per viure bé. «Freedom requires this reconciliation with necessity»<sup>49</sup>, declara Butler. I amb aquesta afirmació està assenyalant uns deures pendents de la política: qüestionar la fantasiosa separació entre l'àmbit privat i el públic, perquè no deixem de ser cossos sotmesos a necessitats quan sortim de casa. En definitiva, prendre el cos com a punt de partida implica atendre a allò que el sosté i la relació que manté amb els seus suports o amb la seva absència. En la mateixa línia, ens fa concebre'ns en termes de relacions vives més que no pas com a entitats separades<sup>50</sup>, i evidencia que la nostra acció està inherentment condicionada<sup>51</sup> i, la llibertat, negociada, equivalent a la «posibilidad improvisatoria dentro de un campo de restricciones»<sup>52</sup>. Però això no implica només limitacions, sinó que transforma l'abast d'influència de l'individu, de tal manera que les afirmacions polítiques del jo no només tenen a veure amb la persona que les esgrimeix, sinó que «su alcance es muy superior al del sujeto que las formula»<sup>53</sup>.

Ara bé, aquest èmfasi en l'aspecte relacional dels cossos no pretén diluir-los completament en una massa indiferenciada. En tot moment, ens hem referit a una situació ambigua: ni absoluta autonomia i individualitat, ni total passivitat i homogeneïtat. En paraules de Butler, no som ni completament separades ni ens fonem en un cos social amorf<sup>54</sup>. La vida corporal és singular, té uns «discrete boundaries», però la seva existència és inseparable d'allò comú, d'allò altre: «the body, despite its clear boundaries, and perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its own life and action possible»<sup>55</sup>.

És interessant pensar la separació, el límit o la diferència com allò que «contains and relates»<sup>56</sup>, així com aproximar-nos al cos com a «porosity» i «threshold»<sup>57</sup> («llindar») en lloc de com una unitat. Aquestes imatges impedeixen que ens entenguem únicament dins del confins d'allò propi, perquè «lo humano excede sus límites en el mismo esfuerzo de

---

esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mediante los cuales se da o no se da la sujeción».

<sup>49</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 8.

<sup>50</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 65.

<sup>51</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 8.

<sup>52</sup> Butler, *Deshacer el género*, 33.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>54</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 4.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>56</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 211.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 27.

establecerlos»<sup>58</sup>, sense negar la singularitat de cadascú. Butler llegeix aquesta mateixa dualitat en l'expressió col·loquial «la meua vida»<sup>59</sup>, que recull tant la dimensió singular i irremplaçable del que cadascú és («meua») com una dimensió de vida compartida i humana, lligada també a animals i a altres ecosistemes. Per això, es decanta per descriure la situació corporal com una «constitutive interdependency», una «conception of its constitutive relations to other humans, living processes, and inorganic conditions and vehicles for living»<sup>60</sup>. Aquest imaginari alternatiu de la interdependència recull la doble vessant de l'humà: ser afectat i afectant.

Malgrat la terminologia levinassiana descansi molt més en els conceptes de «subjecte» i de «jo» que no pas en el de «cos», aquest últim ocupa, tot i així, un espai important en la concepció del subjecte com a ésser separat i, alhora, vulnerable. Si fem memòria, recordarem que Levinas reivindica l'atenció a l'existència corporal com una «impugnació del privilegi de la representació» que, també diu, no coincideix amb la nostra «habitació en el món»: ens pensem autoconscients, independents i sobirans, però no ho som. Així mateix, Levinas assenyala que el món, els elements que satisfan les necessitats de l'ésser corporal, ostenta un «condicionament i anterioritat al pensament», la qual cosa requereix que es prengui aquesta realitat com a incontestable en la reflexió ètica per tal que sigui vertadera, que sigui una «moral terrestre». I, encara més important, el cos representa el lligam constitutiu que mantenim amb allò no escollit, una veritat vàlida tant en la necessitat física com en la relació ètica, situacions en què «som responsables més enllà de les nostres intencions». D'aquesta manera, pensar-nos com a éssers corporals ens posa en l'estela d'aquell subjecte desposseït de tota «virilitat» que tant interessa Levinas, i que, podem aventurar, també abelleix a Butler. Seguint un article de Nathan Gies, filòsof polític i professor universitari a Portland, el contacte amb la reflexió levinassiana empeny Butler a pensar la porositat del cossos ja no únicament en termes de la seva dependència a les normes de reconeixement, rols socials, codis i demés, sinó més directament als altres personals. Sense separar mai la materialitat corporal del llenguatge – polític, històric, social – que ens acompanya, tampoc no l'ha reduït a aquesta dimensió: citant Butler, apunta que el cos, «while in language, is never fully of language»<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Butler, *Deshacer el género*, 29.

<sup>59</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 56.

<sup>60</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 130. Més endavant aprofundeix en aquesta concepció a *ibídem*, 133: «I've also suggested a way of thinking about the human body as a certain kind of dependency on infrastructure, understood complexly as environment, social relations, and networks of support and sustenance that cross the human, animal, and technical divides».

<sup>61</sup> Gies, «Signifying Otherwise», «Conditions and capacities», 8.

Però no ens podem acostar amb una oda a la vulnerabilitat de la nostra condició. És cert que el cos és un nom per a la passivitat que és sensible a l'altre i que, com diu Levinas, permet la generositat i, dirà Butler, dona lloc a l'acció concertada i a la resistència política. Amb tot, la passivitat s'expressa igualment en la manipulació, l'explotació i l'assassinat. Per tant, es torna imprescindible distingir entre formes de vulnerabilitat amb què hem de saber conèixer i fins i tot valorar, i altres que s'han de combatre.

El fet que no tota forma de vulnerabilitat sigui desitjable<sup>62</sup> explica l'atractiu emancipador de la idea d'autonomia humana que hem maldat per criticar. Si encara ens sedueix l'ideal d'independència és per la seva oposició directa a formes de desposseïció que llista Athena Athanasiou en el seu diàleg amb Butler, cobrint des de la colonització a l'esclavitud passant per la normativitat sexual, la usurpació de la terra, el desarrelament, l'apropiació violenta del treball, l'esgotament dels cossos laborals, la privatització dels serveis públics i la precarietat econòmica en formes de feina temporals<sup>63</sup>. Mentre que l'intent d'aquestes pensadores consisteix a alliberar la idea de vulnerabilitat de la connotació negativa que ens ha ensenyat a atribuir-li l'ideal de la sobirania, no tindria cap sentit negar que és, alhora, la «base de la desposesión más extrema»<sup>64</sup>, de la violència entesa, dèiem, com a explotació d'aquesta vulnerabilitat bàsica. El que ens demana la nova perspectiva de la vulnerabilitat és que siguem realistes i no ens agafi per sorpresa la nostra condició interdependent, sinó que assumim que «ya estamos afuera de nosotros mismos antes de que exista cualquier posibilidad de ser desposeídos de nuestros derechos, tierra y modos de pertenencia»<sup>65</sup>.

Sense negar l'ambivalència de la desposseïció, Butler es proposa pensar les possibilitats generatives i emancipadores que obre, sent una base per a la responsabilitat i la resistència. Sota una inspiració explícitament levinassiana, Butler observa que hi ha certes passions que són necessàries per a l'agència i la responsabilitat política, i que descansen en aquesta vulnerabilitat com a receptivitat, com a capacitat de ser commogudes o interpel·lades:

coincidimos en la importancia de ciertas afirmaciones de Derrida, vía Levinas, en donde se indica que la responsabilidad requiere receptividad. De hecho, creo que muchas de las disposiciones afectivas que son requeridas para la responsabilidad política, incluyendo la

---

<sup>62</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 12: «Aunque consideramos de un valor importante las formas de responsabilidad y resistencia que emergen del sujeto “desposeído” – uno que admite los vínculos sociales diferenciados a partir de los cuales ese mismo sujeto es constituido y a los que también se encuentra obligado –, también estábamos conscientes de que la desposesión constituye una forma de sufrimiento para aquellos desplazados y colonizados».

<sup>63</sup> *Ibidem*, 25 - 27.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 19.

indignación, la furia, el deseo, la esperanza, todas están conectadas con aquellas que uno desea no sólo para sí mismo, sino para los otros, también.<sup>66</sup>

La interpel·lació que ve de fora pot ser l'antídot al paradigma autocentrat, identitari i conservador que sosté i instiga la violència, com analitzàvem en l'apartat anterior. Que la història, el dolor, la vida o el reclam d'algú o d'alguns trasbalsin el jo desplaça el focus de l'individu, obrint les portes a una forma de ser i de fer que sigui sensible als vincles que ens relliguen:

Las dos [Butler y Athanasiou] nos encontramos volviendo a la pregunta «¿qué es lo que hace posible una responsabilidad política?». El dilema de ser conmovido por lo que uno siente, ve y entiende es siempre uno en el que se encuentra al sí mismo transportado hacia cualquier lado, hacia otra escena o hacia un mundo social donde uno ya no es el centro. Y esta forma de desposesión es constituida como una forma de receptividad que da lugar a la acción y a la resistencia, a ese aparecer uno con otro, con otros, en un esfuerzo que demanda el fin de la injusticia.<sup>67</sup>

El problema i la solució estan fetes, en Butler, de la mateixa matèria. La vulnerabilitat és la base sobre la que s'exerceix la violència més brutal, però ahora és la matriu d'una responsabilitat política que desbanca el jo sobirà i engendra subjectes desposseïts<sup>68</sup>, disposats a resistir col·lectivament la violència, commoguts per un «ethos of solidarity»<sup>69</sup> que afirma la dependència mútua.

Amb tot, ens calen noves eines conceptuals que deixin enrere les dicotomies simplistes que identifiquen allò desitjable amb l'activitat i la sobirania, i allò denigrant amb la passivitat i l'heteronomia. El terreny pantanós que descobrim que mai no hem deixat d'habitar requereix que entrenem la nostra mirada a discernir les formes de relació que malmeten el vincle social i aquelles que en tenen cura. A aquest fi, Butler elabora dos conceptes que permeten distingir la desposseïció que hem anomenat bàsica, i que ella anomena també «existencial» o «base de la relacionalidad»<sup>70</sup>, de la desposseïció com a forma de violència que cal combatre. La distinció s'articula a través dels conceptes de «precariousness» i

---

<sup>66</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 88.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 13 - 14: «cómo convertirse en desposeído del yo soberano y entrar en formas de colectividad que se oponen a las formas de desposesión que sistemáticamente echan por la borda poblaciones enteras de los modos de justicia y pertenencia colectiva».

<sup>69</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 21 – 22.

<sup>70</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 18: «En el primer sentido, estamos desposeídos de nosotros mismos por virtud de algún tipo de contacto con el otro, por virtud de ser movilizados o incluso sorprendidos o desconcertados por el encuentro con la alteridad. La experiencia en sí misma no es sencillamente episódica, pero puede y debe revelar una base de relacionalidad – no nos movemos simplemente a nosotros mismos, sino que somos movidos por lo que está más allá de nosotros, por otros, pero también por lo que sea que reside “afuera” de nosotros –».

«*precarity*». Compartim els malabarismes lingüístics del traductor de *Marcos de guerra*, Bernardo Moreno Carrillo, que comenta: «Traducimos el cuasi neologismo inglés «*precarity*» por «*precaridad*», y «*precariousness*» por «*precariedad*»»<sup>71</sup>. Més enllà de la traducció, Butler explica el significat d'aquestes nocions repetidament en els textos de les dues últimes dècades. Com a mostra, en diàleg amb Athena Athanasiou diu que la precarietat (*precariousness*) consisteix en la «vulnerabilidad frente a o dada por la herida y la pérdida, [que] nunca puede ser invertida»; mentre que la precaritat (*precarity*) es tracta de la «desechabilidad asignada»<sup>72</sup>. A *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* indica, fent-se ressò de l'obra anterior *Frames of War*<sup>73</sup>, que la *precariousness* correspon a una veritat existencial compartida – igual que ho és que tothom neix i mor –, mentre que la *precarity* revela una exposició col·lectiva diferencial a la vulnerabilitat que reflecteix les desigualtats socials i polítiques<sup>74</sup>. En la mateixa obra, trobem una definició encara més breu i definitivament esclaridora: «*precarity* is thus the differential distribution of *precariousness*»<sup>75</sup>. Si entenem aquesta distinció, podrem accedir a dos nivells d'anàlisi que no només s'apliquen a aquests conceptes en el discurs butlerià, sinó també a la idea de pluralitat, a la passivitat i a la despossessió. Com diu Adriana Cavarero en l'exemplar dedicat a Butler de *El arte de leer*, en els textos butlerians es juga en un nivell ontològic i en un de polític<sup>76</sup>. O, en els termes que hem fet servir fins ara, en un de transcendental i un de contextual o real. És curiós constatar que aquest doble registre conceptual també té lloc en el discurs polític de Levinas, que assenyala que la possibilitat de ser explotat (nivell concret, *precarity*) descansa en la meua passivitat de subjecte<sup>77</sup> (nivell existencial, *precariousness*).

Però que no ens enganyi aquesta distinció: tan aviat com l'ha formulada, Butler s'encarrega sistemàticament de matisar-la, insistint que mai es dona la *precariousness* sense la *precarity*; o, més ben dit, que l'únic accés que tenim a la vulnerabilitat de la condició humana és ja un accés situat, injustament repartit i històricament i culturalment condicionat. Així, fa virar l'èmfasi de la condició comuna de fragilitat cap a la vivència concreta i políticament rellevant a què fem front: «As soon as the existential claim is articulated in its specificity, it ceases to be existential [...] it was never existential»<sup>78</sup>.

---

<sup>71</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 14, nota a peu de plana.

<sup>72</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 37.

<sup>73</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 46.

<sup>74</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 21.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>76</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 24.

<sup>77</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 107.

<sup>78</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 119.

Hem apuntat a moltes de les idees que desplegarem més endavant respecte a la reflexió de Butler, com ara la concepció de l'agència com a acció concertada, l'oposició a la violència, la responsabilitat deslligada de la deliberació i la voluntat, i demés. Tot i que, havent llegit Levinas, aquestes idees no ens semblin desaforades, mereixen un tractament més detallat. En tot cas, el que volíem aclarir en l'apartat que tot just acaba és la condició corporal – és a dir, vulnerable, afectable i porosa – de l'ésser humà que evidencien les experiències de pèrdua i de patiment extrems en què no podem sinó reconèixer que no ens posseïm, sinó que estem lligades constitutivament a altres persones, espais, ecosistemes..., que ens excedeixen. Parlarem de subjecte, sí, però d'un subjecte desfet, desposseït per la seva sensibilitat, que dona nom a una situació limítrofa que no ha deixat mai de ser la nostra.

### 3.2.2. Pistes en l'escena d'interpel·lació

Ens aproximarem a la relació ètica amb l'altre, com en el capítol anterior, a través de l'anàlisi de la condició humana com a escena d'interpel·lació. Sent conscients de la sintonia entre Butler i Levinas en aquest punt, encetarem l'apartat recuperant un fragment del darrer que ens situa en la reflexió sobre el llenguatge i la seva significació ètica:

Para oír los gritos que claman justicia en la queja que expresa su miseria – o, si se prefiere, para escuchar la voz de la conciencia – no basta con estar en relación con una libertad, no se trata de apercibirse de ella en otro, ya que la reconocemos de antemano en la transacción misma. Esta libertad me es presente cuando compro o exploto. Para que yo conozca mi injusticia – para que yo entrevea la posibilidad de la justicia – se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de fuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda<sup>79</sup>

És simptomàtic que una obra en què Butler desenvolupa la seva reflexió sobre el subjecte en relació a la interpel·lació de l'altre es tituli, justament, «donar compte d'un mateix». La possibilitat de justícia; és a dir, de respondre a l'altre que pateix i que em sol·licita, requereix que sigui capaç d'«escoltar els crits que clamen justícia». Perquè això es doni, cal que jo entri en una relació amb l'altre en què aquest no apareix com un competidor, un client, una possibilitat d'acumular riquesa o un obstacle a la meua llibertat; ni tan sols un subjecte de drets que m'és un *alter ego* («una llibertat»). Cal una situació nova en què l'altre «em demana que reti comptes». Recordem que Butler s'entrega a la recerca de les condicions que permeten que el rostre de l'altre – és a dir, els seus crits de justícia – es pugui veure o es pugui escoltar. I creu trobar aquestes condicions normatives en l'escena d'interpel·lació en

---

<sup>79</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «El yo y la totalidad», 44.

què el jo pren consciència de si mateix sempre davant d'algú altre. D'aquesta situació excepcional s'ocupa sobretot en el recull a què ens referíem: *Giving an Account of Oneself*<sup>80</sup>.

La reflexió s'inicia en l'article «Scenes of Address», que marca distàncies amb la lectura punitiva de la situació en què hem de donar compte tal i com la presenta Nietzsche<sup>81</sup>. Segons el filòsof alemany, el jo que ret comptes davant d'altres es troba sempre dins d'un marc legal que carrega l'amenaça de càstig o venjança. Aquest escenari restringeix la voluntat de viure, forçant una inversió de la tendència agressiva natural de l'ésser humà – que, per l'autor, no s'ha de combatre – contra si mateix en forma de mala consciència.

En un to completament diferent, Butler considera que l'escena d'interpel·lació en què es demana a un subjecte que s'expliqui té potencialitats que Nietzsche no aprecia perquè la limita a un cas d'autoagressió. L'escena d'interpel·lació obre, de fet, l'oportunitat al jo d'aparèixer, de desenvolupar una narrativa de si mateix i, així, guanyar autoconsciència. En altres paraules, la capacitat reflexiva del jo és totalment deutora de la interpel·lació de l'altre<sup>82</sup>. Aquesta idea també anima la reflexió levinassiana, que considera que allò més propi del subjecte es descobreix així que rep l'acusació de l'altre, en trobar-se com a objecte o destinatari d'una petició que ve de fora. Per la seva banda, Butler conclou que és a partir d'aquesta condició que el jo pot actuar en el món, que pot dirigir-s'hi: quan, com enumerava abans, ha estat tocat, desperta (o està animat o mogut) i pot ser agent: «Así, cobro vida como sujeto reflexivo en el contexto de la generación de un relato narrativo de mí misma cuando alguien me habla, y dispuesta a dirigirme a quien se dirige a mí»<sup>83</sup>.

Per seguir reflexionant sobre l'escena d'interpel·lació en què es forma el subjecte, Butler entra en diàleg amb Nietzsche, Foucault i Hegel. Respecte al darrer, es distancia de la interpretació comuna del desplegament de l'esperit (del jo) com un moviment d'apropiació imperialista i, d'aquesta manera, obre una lectura de la *Fenomenologia de l'esperit* (1807) segons la qual el subjecte té un caràcter «extàtic»: no pot fer altra cosa que transformar-se

---

<sup>80</sup> No es tracta d'una reflexió que només es doni a *Giving an Account of Oneself*. En altres llocs, trobem una reflexió sobre la narració i, amb ella, la nostra fal·libilitat constitutiva, el fet de no poder-nos situar a l'inici d'una narració que ha començat abans que nosaltres apareguéssim com a individus; és a dir, tinguéssim autoconsciència. Per exemple, a Butler, *Parting Ways* 182 – 183.

<sup>81</sup> Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 24 – 25.

<sup>82</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 27.

<sup>83</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 27 – 28. En aquest sentit interpreta Butler l'aportació del postestructuralisme i la seva crítica de les estructures que condicionen el jo narratiu, agent, individual; en cap cas com a determinisme que elimini la posició del jo. Llegim Butler, *El género en disputa*, 30: «No considero que el postestructuralismo conlleve la desaparición de la escritura autobiográfica, aunque sí llama la atención sobre la dificultad del “yo” para expresarse mediante el lenguaje [...] No estoy fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que hace posible este “yo”. [...] Lo que significa que usted, lectora o lector, no me recibirá nunca separada de la gramática que permite mi disponibilidad con usted. [...] No es mi intención ser difícil, sino dirigir la atención hacia una dificultad sin la cual ningún “yo” puede aparecer».

en cada trobada amb l'exterioritat que no li pertany i que engega un moviment sense retorn («el yo es el tipo de ser en el que la permanencia misma dentro de sí se revela imposible»<sup>84</sup>). A partir d'aquí, recorre a Adriana Cavarero, amb qui insisteix que el «tu» és la condició narrativa, estructural, del jo, ja que «sin el “tú”, mi propia historia resulta imposible»<sup>85</sup>. Així, Butler concedeix que la preocupació foucaultiana per la recreació de la pròpia identitat (*autopoiesi*) està supeditada a la relació amb l'altre. La prioritat del tu sobre el jo es presenta, en aquest article, a través de la preeminència de la pregunta per l'altre (¿qui ets?) com a condició de la pregunta per mi (¿qui soc?, ¿en què em puc convertir?). Per tant, tota preocupació per la reinvençió creativa del caràcter està limitada i orientada per obligacions ètiques que sorgeixen de la relacionalitat que habitem. D'aquesta manera, per a Cavarero, l'escena d'interpel·lació proveeix d'ingredients a l'altruisme, en què la preocupació política s'orienta a través de la demanda ètica que rebem i que exposa la vulnerabilitat de l'altre alhora que, com dèiem, em desposseeix.

En aquest punt, Butler es veu obligada a aclarir, per una banda, que no hi ha cap possessió que es perdi en rebre la interpel·lació de l'altre; que no hi ha algú independent que, de sobte, pateixi una «caiguda» en la dependència. Per altra banda, matisa que la despossessió «no significa que sea poseída por el otro», perquè, segons Butler, l'interlocutor no és només afectant, sinó també afectat: «el otro también es desposeído y llama y es llamado»<sup>86</sup>. En un altre text torna a referir-se a la bidireccionalitat d'aquesta situació: «la escena de interpelación sostiene y modifica a ambos participantes en la interlocución»<sup>87</sup>. Heus aquí una diferència entre el pensament de Butler i el de Levinas, ja que aquest darrer pensa l'ètica constantment des de la situació d'un jo, resistint-se a tota visió totalitzadora del jo i de l'altre, protegint l'interlocutor de tota mesura comuna amb el subjecte. Veurem en repetides ocasions – i de manera més detallada en l'apartat sobre el rostre – que Butler no comparteix el mateix èmfasi en l'alteritat absoluta del tu.

Amb tot, coincideixen que la condició constitutiva del lligam amb l'altre interromp tota pretensió de domini del jo. En el cas de l'autonarrativa que estudia Butler, l'alteritat implica el fracàs del subjecte a l'hora de donar compte de les interpel·lacions que l'originen<sup>88</sup>, ja es tracti de normes socials i del llenguatge, de les relacions familiars fundadores o de qualsevol altra influència que escapi la comprensió i acció del jo. Així doncs, dirà Butler, el jo és el moment

---

<sup>84</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 45.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 95.



més infundat de tot el discurs, allò que no es pot narrar: no pot dir el que és ni per què és el que és.

Donat que, a *Giving an Account of Oneself*, Cavarero dona veu a les postures més properes a Levinas, i que en aquest text abunden les referències a l'obra *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), ens permetem fer-ne una breu exploració per treure a la llum allò que més interessa Butler. Aquest llibre explora la relació entre la identitat i la narració, en diàleg amb els grans contacontes de la nostra cultura, des de Sòfocles a Homer i Borges, entre altres. En les seves pàgines, Cavarero revela que tota narració de la pròpia vida requereix una mirada externa que ens permeti iniciar el relat i veure allò que, sense l'altre, no podríem apreciar. En altres paraules, constata la necessitat de l'escena d'interpel·lació per a l'aparició del jo, però en un to més literari: «there will be *others* who will be able to see [...] when the design of her life is complete. [...] In other words, the one who walks on the ground cannot see the figure that his/her footsteps leave behind, and so he/she needs *another* perspective»<sup>89</sup>. Així mateix, Cavarero reproduïx l'aposta per la singularitat que defensava Levinas, en aquest cas celebrant la capacitat de la narració de mostrar el significat d'una vida sense pretendre definir-la o captar-la des d'un universal. Per contra, «narration reveals the finite in its fragile uniqueness, and sings its glory»<sup>90</sup>. La humilitat d'aquesta perspectiva mostra una manera d'aproximar-nos a l'altre des del desig, com diria Levinas, donant valor a aquella vida que no comprenem: «Even before revealing the meaning of a life, a biography therefore recognizes the desire for it»<sup>91</sup>. Per últim, el narrador que s'interessa per la vida de l'altre ni la domina ni la crea, no ocupa el lloc de l'autor – la posició sobirana que cancel·la, segons, Levinas, l'accés ètic a l'altre. Més aviat es descriu una situació que no es mesura des del poder i la voluntat, insistint en «the central role of a story that seems autonomous, both from the will of the protagonist and from the one who narrates it»<sup>92</sup>. Com a paratext d'aquesta reflexió sobre la narració, trobem unes paraules de Butler que assenyalen que la dependència fonamental de qualsevol que s'expliqui respecte al «tu» té significació ètica, i en la qual la «insuperability of the “you”»<sup>93</sup> permet la narració, la vida i l'amor. Aturem-nos, doncs, a resseguir quines pistes ofereix la situació d'interpel·lació per pensar la relació ètica segons Butler.

---

<sup>89</sup> Cavarero, *Relating Narratives*, 3.

<sup>90</sup> *Ídem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 141.

<sup>93</sup> *Ibidem*, paratext de Judith Butler: «it confounds our understanding of autobiography, revealing the fundamental dependency of the one who might narrate his or her own life on the “you” to whom he or she turns in order to become a narratable subject.[...] to show us how the one to whom we speak constitutes the possibility of our own life-stories. Her conclusions reverberate with significance for thinking through the relation between ethics and narration, where telling, living, and loving come to life through the insuperability of the “you”».

D'entrada, recuperem el primer de tots els passos: la crítica; és a dir, l'allunyament del paradigma predominant des del qual es concep l'ètica per permetre que alguna cosa nova emergeixi. A la llum de l'estructura de la demanda d'altri, l'autoritat moral es pensa al marge de la pròpia voluntat, com quelcom a què accedim en una relació amb l'alteritat: «esta concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad»<sup>94</sup>. Així doncs, la responsabilitat es dona gràcies a l'alteritat, l'opacitat i la relacionalitat, que són, segons Butler, un «recurso indispensable de la ética»<sup>95</sup>. El fet que l'alteritat sigui inherent al que soc, que no tingui control ni tan sols respecte a la meua identitat, fa que la responsabilitat no provingui de l'elecció d'un individu independent que decideix implicar-se o no en les relacions i respondre o no a les demandes de l'altre. De base, ja som la resposta a les interpel·lacions que rebem, tant si la manera de retornar-les és solidària o violenta, encertada o maldestra.

Deixem anotat que, en aquest cas, la responsabilitat no només es pensa com a resposta cap a l'altra persona, sinó que, a diferència de Levinas, Butler la concep també com a transformació del caràcter en el sentit foucaultia de l'*autopoiesi*. Aquesta reinvençió del que som en negociació amb els condicionaments heretats és una resposta a una alteritat no personal (l'herència cultural, els rols socials, de gènere, de raça...) que, tanmateix, ens travessa i que, en cert sentit, també ens interpel·la. Tractarem aquesta qüestió més endavant, tant quan indiquem què és l'alteritat en Butler com, sobretot, quan descrivim el paper de la filosofia sota una orientació ètica. Ara bé, tant davant de l'altre personal com davant de l'altre impersonal, la interpel·lació, el fet de ser afectades per quelcom que ens depassa, és la «condición retórica de la responsabilidad». Així doncs, en la situació de llenguatge – com dèiem amb Levinas –, l'altre no és l'obstacle a una llibertat sobirana, sinó la possibilitat de la meua autoconsciència i capacitat d'actuar en resposta al que m'afecta. ¿Què aporta pensar l'ètica des de l'alteritat i l'opacitat?

En primer lloc, el vincle constitutiu amb el que no controlem ens fa conscients de la pròpia fal·libilitat. Així, sabrem que tot discurs i coneixement que generem de nosaltres mateixes i especialment dels altres serà parcial, reduccionista i, en aquest sentit, mentider. La situació d'interpel·lació ensenya que hem d'estar-nos d'encasellar l'altre en cap categoria definitiva; és a dir, hem de respectar i protegir la seva alteritat. En termes levinassians, el *dit*,

---

<sup>94</sup> Butler, *Vida precaria*, 165.

<sup>95</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 60: «Si compruebo que, pese a todos mis esfuerzos persiste cierta opacidad y no puedo rendir plena cuenta de mí ante ti, ¿es esto un fracaso ético? ¿O es un fracaso que da origen a otra disposición ética, en lugar de una noción acabada y satisfactoria de responsabilidad narrativa? ¿Existe en esa afirmación de transparencia parcial la posibilidad de reconocer una relacionalidad que me vincule al lenguaje y a ti más profundamente que antes? ¿Y no es la relacionalidad que condiciona y ciega ese “yo” (“self”), precisamente, un recurso indispensable de la ética?».

el concepte, no pot enclaustrar mai el *qui*, l'interlocutor, l'altre; amb qui la relació ha de ser de desig. Aquest desig es manté viu, com explica Butler a través de Cavarero, si mantenim oberta la pregunta «¿qui ets?»<sup>96</sup>. D'aquesta manera, s'atorga a l'interlocutor un «reconocimiento abierto, inconcluso», que consisteix a «dejar vivir al otro»<sup>97</sup>. Butler és conscient de la problemàtica que carrega parlar de reconeixement de costat amb el respecte a l'altre, perquè «los términos mediante los cuales opera el reconocimiento acaso procuren fijarnos y capturarnos»<sup>98</sup> i, en conseqüència, dilueixen l'alteritat en una lògica d'assimilació en representacions preexistents. Per això, afegeix que el reconeixement que mereix l'altre ha de ser «imposible de satisfacer»<sup>99</sup>, tan insadollable com el desig metafísic que tracta Levinas. El compromís de «deixar ser» ha de protegir l'altre fins i tot dels continguts a través dels quals ell mateix malda per explicar-se. Si els prenem com a definitoris del que és, donem l'esquena a una vida que transcendeix els seus noms. A aquestes alçades, no ens sorprendrà que Butler faci referència a la vida<sup>100</sup> de l'altre, aquest concepte menor en Levinas que, tot i així, apareix en l'obra del pensador enmig de la defensa de la seva singularitat, d'allò que perdem si clausurem l'altre en un concepte. En Butler, la menció a la vida ens remet a la dimensió relacional del llenguatge<sup>101</sup>: allò que, alhora que interromp la narració, la posa en marxa.

Per últim, val la pena recordar que la situació de discurs no està sotmesa a cap finalitat externa a si mateixa: no culmina en la generació d'un saber, en el domini de l'altre o en l'autoconeixement d'un mateix. Butler insisteix que en cap cas es persegueix neutralitzar l'opacitat. Si es pot dir que aquesta escena serveix per a res, serà per fer-nos reconèixer els límits del propi saber i cultivar una humilitat<sup>102</sup> que ens ensenyi a viure de cara a la naturalesa relacional de la nostra experiència.

Després del diàleg amb diversos pensadors, incloent-hi Levinas, Butler conclou *Giving an Account of Oneself* posant en relleu la significació ètica que té pensar la formació del subjecte i la responsabilitat en el si de l'escena d'interpel·lació; és a dir, en una situació relacional inevitable:

Lo que se desprende quizá de manera más enfática de la conjunción de estas posiciones muy dispares (Adorno, Foucault, Laplanche, Levinas, Nietzsche, Hegel) es que la respuesta a la

---

<sup>96</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 63: «En cierto sentido, la postura ética consiste, como sugiere Cavarero, en preguntar “¿Quién eres?” y seguir preguntándolo sin expectativa alguna de encontrar una respuesta acabada o definitiva».

<sup>97</sup> *Ibidem*, 63 – 65.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 65: «los términos mediante los cuales opera el reconocimiento [...] corren el riesgo de detener el deseo y poner fin a la vida».

<sup>101</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 98.

demanda de dar cuenta de sí mismo entra a comprender a la vez la formación del sujeto (*self*, *ego*, *moi*, perspectiva de la primera persona) y su relación con la responsabilidad. Un sujeto siempre incapaz de dar cuenta cabal de sí mismo bien puede ser el resultado de estar relacionado con otros, en niveles no narrables de la existencia, en aspectos que tienen una significación ética superviviente.<sup>103</sup>

Recapitem: ¿què ens ensenya l'escena d'interpel·lació respecte a la relació ètica? D'entrada, evidencia la fal·libilitat de les pròpies representacions, que es pot traduir en el respecte a l'alteritat de l'interlocutor sense que res del que diguem pugui capturar-lo. D'aquesta manera, es manté viu el desig de l'altre en la pregunta oberta «¿qui ets?». Alhora, el fet que l'autoconsciència i la subjectivitat siguin l'eco de la interpel·lació de quelcom que les depassa implica pensar la responsabilitat i l'agència com a resposta a aquest afectació sobre el jo en lloc de com a contrapartida de la pròpia autonomia i exercici d'una voluntat incondicionada. I, per últim, la situació descrita es presenta lliure de tota finalitat, la qual cosa ens permet pensar-la més aviat com a fundadora, com a condició de la nostra existència, i no tant com a derivada, supeditada a altres fins. D'aquesta manera, tota ambició i fi s'emmarquen en aquesta situació, en què ni el jo ni el tu encaixem en cap paper que ens puguem atribuir i en què, malgrat tot, estem lligats: no hi ha jo sense altre.

Si bé hem volgut posar en relleu les sintonies entre la situació de llenguatge levinassiana i l'escena d'interpel·lació butleriana, no pretenem obviar-ne les diferències. Tot i així, les deixarem tot just apuntades perquè trobaran el seu espai merescut en el capítol següent. En primer lloc, acostumades a pensar amb Levinas, ens pot sorprendre que Butler indiqui que l'altre també és afectat pel jo. Aquest comentari no contradiu Levinas directament, perquè ell en cap moment nega que es doni aquesta influència, però situa la reflexió ètica en un escenari que el filòsof lituà evita a tota costa: per a Levinas, la relació ètica amb l'altre s'entén si assumim que el mateix (el jo) no s'aproxima a l'altre de la manera que l'altre s'aproxima al mateix.

En segon lloc, és una novetat obrir-nos que la interpel·lació pugui provenir d'una alteritat que no és personal; és a dir, que s'entengui l'efecte de les normes socials, dels codis, dels rols..., com a interpel·lació i que, a més, aquest tipus d'influència sigui un tema per a l'ètica. Aquesta «altra» interpel·lació introdueix mediacions culturals, lingüístiques, discriminatòries..., que interrompen la relació diàdica i directa que Levinas presenta com a escenari de l'ètica. En conseqüències, Butler es pregunta: «¿Cómo habremos de entender, pues, la perspectiva impersonal que ocasiona y desorienta nuestro encuentro personal?»<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 182.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 45.

I, en una altra banda, es respon situant l'ètica en una col·laboració insalvable amb altres disciplines: «Si el “yo” no puede desvincularse efectivamente del sello de la vida social, la ética, sin duda, no sólo presupondrá la retórica (y el análisis del modo de interpelación) sino también la crítica social»<sup>105</sup>.

Malgrat la presència inevitable de convencions i normes socials sembli contaminar la relació amb l'altre, per a Butler aquesta no és pas una situació desesperada. Recuperant una reflexió sobre el llenguatge que desplega en diàleg amb Athanasiou, reconeix que aquestes mediacions, que els noms que rebem, ens desposseeixen, ja que no dominem les eines amb les quals conceptualitzem, fins i tot quan som nosaltres les qui estem anomenant. En aquest sentit, observa que «cualquiera que use el lenguaje para nombrar está, en principio, interpelado por el lenguaje, usado por el lenguaje incluso antes de cualquier deliberado uso del lenguaje»<sup>106</sup>. Ara bé, en l'afectació rau la possible resposta, de tal manera que podem fer ús del llenguatge perquè ens condicioni altrament: «nombrar no es solamente el lugar de un trauma, sino que se convierte potencialmente en una estrategia de mimesis subversiva»<sup>107</sup>; una observació que ens connecta amb el tema de la *performativitat* i l'*autopoiesi* que ja treballarem. Tot i que aquesta reflexió sobre les mediacions i les normes socials no té lloc en l'obra levinassiana, el que queda per determinar és si la dissonància aparent d'aquestes qüestions amb el plantejament de Levinas és tal, especialment si tenim en compte la reflexió política que desenvolupà en la seva obra de maduresa. Però, en tot cas, ens n'ocuparem més endavant.

Amb tot, *grosso modo* Butler pensa la relació ètica en una vena levinassiana com a obertura a l'alteritat. Així ho recullen les últimes paraules de la reflexió sobre l'escena d'interpel·lació que vertebrava *Giving an Account of Oneself*, amb una bella definició de l'ètica com a situació de risc i d'oportunitat davant d'alguna cosa o d'algú que és altre:

la ética nos exige arriesgarnos [...] Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el «yo» autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables, o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 182.

<sup>106</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 170 – 171.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 171.

<sup>108</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 183.

### 3.2.3. La relació ètica

Per facilitar-nos la interpretació de Butler, ens permetem ampliar el doble registre que ella proposa arran de la precarietat i la desposseïció per parlar de la relació ètica en general. Pel que fa al nivell existencial – en les seves paraules – o transcendental – com hem dit en el capítol anterior –, en el primer apartat, «Panorama redibuixat», desplegarem la concepció que Butler hereta en gran part de Levinas respecte a la relació amb l'altre. Aprofundirem en les nocions centrals d'interpel·lació, sensibilitat i en com aquestes desplacen altres valors dels quals s'havia pensat l'ètica. També en aquest nivell, s'introduiran altres conceptes propis de Butler, com desposseïció, violència ètica i relacionalitat. Per altra banda, considerarem un altre registre de discurs que atén a la realitat en què es despleguen *de facto* les relacions amb els altres.

Una de les nocions que actuen com a frontissa entre aquests dos nivells és la d'alteritat. Per una banda, en el primer registre es recull tot el sentit levinassià de rostre, que apel·la a la precarietat, la demanda d'auxili i l'autoritat moral que experimenta el jo davant de l'altre. També es descriurà el caràcter inassimilable de l'altre al pensament, que alhora es viu com una certesa per a la sensibilitat. Per altra banda, l'alteritat agafa forma en el segon nivell en els altres personals, alhora que el rostre s'amplia més enllà del que Levinas havia pensat. A més a més, Butler considerarà que l'afectació de l'altre també es rep de normes socials que ens conformen i a les quals també responem, forjant el propi caràcter en un context social no escollit. Encara en aquest segon nivell de discurs, l'èmfasi levinassià en la separació entre el jo i l'altre quedarà fortament matisat per un altre concepte-frontissa de Butler: la vida com a interdependència, com a l'ontologia social; la nostra condició comuna que, en el seu parer, és crucial com a base de l'ètica. Finalment, aquest món social obligarà a endinsar-nos en una reflexió que també avança més enllà de Levinas sobre les mediacions que interfereixen en la trobada amb l'altre.

#### 3.2.3.1. Paisatge redibuixat

En aquest apartat mirarem de fer un recull sumari de les intuïcions que Butler extreu de Levinas a l'hora de pensar la relació ètica. En tot moment, ens estarem movent en el primer nivell de discurs a què ens referíem, el registre existencial o transcendental en el qual les vides humanes estan lligades de tal manera que aquest vincle no és neutre, sinó èticament significatiu. És en aquesta dimensió que es desplega el que Butler realment aprofita de Levinas.

El concepte sobre el que pivota el pensament d'aquests dos autors respecte a la relació ètica és, evidentment, el de la interpel·lació de l'altre. Com dèiem en l'apartat anterior, sense l'efecte de la resta no es poden donar l'autoreferència, la reflexivitat, l'autoconsciència o el pensament. Per això, Butler observa que es produeix un solapament entre el diàleg que jo soc i la pluralitat social. I, seguit d'aquesta observació, explica la significació ètica d'aquesta condició humana pel que fa tant al pensament com a la responsabilitat:

Being addressed precedes and conditions the capacity for address. Ethically considered, one becomes capable of responding to others only on the condition that one has been first addressed, constituted by others, as one who might be prompted to respond to that interpellation with self-reflection or, indeed, thinking.<sup>109</sup>

Així doncs, el primer moviment consisteix a resituar l'ètica des d'una situació tradicionalment considerada individual a una situació relacional que necessita de l'alteritat per originar el subjecte. De fet, Nathan Gies considera que és gràcies a Levinas que Butler enquadra la dimensió lingüística i individual del subjecte mogut, d'entrada, per un impuls per perseverar o un desig de viure en una «ètica del llenguatge», en un marc plural i relacional propi de l'ètica<sup>110</sup> i travessat per una interpel·lació que divergeix del *conatus* individual. I Butler ho corrobora:

ethics is no longer understood exclusively as disposition or action grounded in a ready-made subject, but rather as a relational practice that responds to an obligation that originates outside the subject, then ethics contests sovereign notions of the subject and ontological claims of self-identity. Indeed, ethics comes to signify the act by which place is established for those who are «not-me», comporting me beyond a sovereign claim in the direction of a challenge to selfhood that I receive from elsewhere. The question of how, whether and in what way to «give ground» to the other becomes an essential part of ethical reflection<sup>111</sup>

Troblem un exemple d'aquest plantejament relacional que, per a Butler, rau en el cor de l'ètica en la seva anàlisi de la vida en pandèmia. En una entrevista<sup>112</sup>, després de la lectura gens casual d'un fragment de *Totalité et Infini*, explica que la situació que vam haver de viure el 2020 i en els repunts de la pandèmia evidenciava que la qüestió no es limita a protegir-me, perquè el perill no em concerneix només a mi, sinó a vetllar per tota la resta de persones amb les quals la meua vida singular manté una relació constitutiva malgrat no les conegui.

---

<sup>109</sup> Butler, *Parting Ways*, 173.

<sup>110</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 16 – 17.

<sup>111</sup> Butler, *Parting Ways*, 9.

<sup>112</sup> Butler i Worms, «Les conditions de la vie».

Pensar l'ètica des de la interpel·lació de l'altre ens situa, dèiem, en una situació relacional, formulada com a situació de llenguatge en Levinas i com a escena d'interpel·lació en Butler. Aquest plantejament obliga a desplaçar la llibertat i l'autonomia en la seva posició primera per pensar la nostra agència. Per contrapartida, es posa en relleu la sensibilitat del subjecte com a motor de la nostra acció. Aquesta receptivitat és el que Butler recull en la idea que som «subjectes ex-tàtics»<sup>113</sup>; literalment que es posen dempeus o que s'aguanten fora de si mateixos. En altres paraules, estem constituïdes per un vincle radical amb l'altre pel qual la nostra reflexivitat no és monològica, sinó que, com diu Butler, està constantment animada per la passió, el record, el dol, el tacte... En el mateix fragment, es refereix a aquesta subjectivitat extàtica que mai pot ser idèntica a si mateixa des d'una idea suggeridora: el fet que joestic «al costat de mi mateixa».

Malgrat no sempre sigui clar en Butler, aquesta receptivitat no és neutra, sinó que és una sensibilitat guiada per una utopia; és a dir, que manté una capacitat crítica davant del que hi ha. Així interpretem que Butler insisteixi en la necessitat d'una reacció sentimental davant la violència per fer espai a un altre món, de tal manera que la violència sempre suposi un trasbals per resistir-nos a naturalitzar-la<sup>114</sup>. Manté la mateixa línia en un diàleg amb el filòsof francès Frédéric Worms quan assenyala que no ens podem habituar a les condicions de vida invivibles, inhumanes, sinó que cal escandalitzar-se, seguir sent afectables per tal d'impulsar qualsevol solució política. Així, evidencia el lligam que hi ha, parafrasejant-la, entre aquesta capacitat sensible de *commoure's*, la responsabilitat i l'acció o política<sup>115</sup>.

La revaloració de la sensibilitat com a element ètic i polític transformador i fonamental es pot donar gràcies a l'assumpció reconciliada dels límits de la cognició i de la voluntat. No és banal que, històricament, el plantejament predominant posterior es basés justament en la reivindicació de la racionalitat i l'autonomia que, en una saludable revisió, han evidenciat les seves mancances. Sense descartar-les com a elements necessaris de la preocupació davant del patiment de l'altre, és sobre les cendres de les esperances desmesurades que hi havíem dipositat que reneix una alternativa. Això ens permet entendre que Catherine Mills, en el seu article «Undoing ethics» (2017), defineixi la proposta de Butler com una «ètica del fracàs». Aquest fracàs estableix un paral·lelisme amb la reflexió prèvia sobre la desposseïció: es tracta d'un fracàs cognitiu, representatiu, d'un subjecte que no es posseeix completament, que no està, com diu Mills, mogut primordialment per la racionalitat ni és un agent que es coneix a la perfecció. Amb tot, aquests límits que compartim amb la resta són fèrtils per a

---

<sup>113</sup> Butler, *Deshacer el género*, 38.

<sup>114</sup> Butler, *Sin miedo*, 53.

<sup>115</sup> Butler i Worms, «Les conditions de la vie».



l'ètica<sup>116</sup>. De fet, la responsabilitat comença en el fracàs de retre compte de nosaltres mateixes<sup>117</sup>, així com en la fal·libilitat de les representacions que ens fem de l'altre. Des d'aquesta inhibició de les nostres categories representacionals, fem el gest ètic per excel·lència: cedir espai a l'alteritat, «give ground to the other». Aquest últim punt és el que fa que «l'ètica del fracàs» sigui una expressió perfectament aplicable a l'ètica levinassiana. Només cal recordar l'estatus inacabat i incert del dit, del concepte, per reorientar la mirada: el pes no recau en allò que es diu, de nosaltres o de l'altre, sinó en la trobada. ¿Què obren aquest encontre, la vulnerabilitat que s'hi revela, la falta de control sobre l'altre? ¿El fracàs cognitiu implica un fracàs també de la responsabilitat? En paraules directament de l'autora, que demostren que l'interrogant que anima aquesta investigació és compartit, «Dado que somos vulnerables a la interpelación de otros de una manera que no podemos controlar por completo, así como no podemos controlar la esfera del lenguaje, ¿significa que carecemos de agencia y de responsabilidad?»<sup>118</sup>.

Aprofundint en les idees que ja anunciava l'escena d'interpel·lació, ens cal repensar la nostra agència i autonomia, la nostra llibertat i capacitat de decisió. No es tracta de negar-les, sinó de resituar-les: ja no com a punt de partida, sinó com a resposta a quelcom que ens afecta i que escapa al nostre control; el que Butler anomena, recuperant l'expressió d'Athanasiou, «la heterónoma condició de nuestra autonomía»<sup>119</sup>. És aquesta condició no escollida, donada, que justifica el seu interès per destacar algunes de les idees claus de Hannah Arendt. En una entrevista en què reflexiona sobre què entra en joc quan actuo èticament, emfatitza el «unchosen character of our cohabitation on earth», «something unchosen as a condition for freedom»<sup>120</sup>. Evidentment, pensar l'agència i la responsabilitat des d'aquest nou paradigma implica separar-les, com feia Butler respecte a Nietzsche, de la comprensió judicial de retre comptes:

Levinas modifica nuestra manera corriente de pensar la responsabilidad. *No nos hacemos responsables de los actos del Otro como si fuéramos sus autores*. Por el contrario, afirmamos la falta de libertad presente en el corazón de nuestras relaciones. No puedo renegar de mi relación con el Otro [...] la responsabilidad no pasa por el cultivo de la voluntad, sino por la utilización de una susceptibilidad no querida como recurso para dar respuesta al otro. Haya hecho este lo que haya hecho, me plantea, con todo, una exigencia ética, tiene un «rostro» ante el cual estoy obligada a responder<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Mills, «Undoing Ethics», 2.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>118</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 119.

<sup>119</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 24.

<sup>120</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>121</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 127.

És per això que Butler dirà que no som responsables d'aquesta situació de partida, de la interpel·lació de l'altre, però això no implica que no sigui rellevant, tot al contrari: «No la hemos creado, y por lo tanto debemos tenerla en cuenta»<sup>122</sup>.

Aquesta experiència dels propis límits que caracteritza el subjecte ètic que es desfà en entrar en contacte amb l'altre – o que sempre ha estat desfet, descentrat, interpel·lat, per una exterioritat que no engloba – també es pensa en Butler com a desposseïció. En aquest context, la desposseïció es presenta com allò que possibilita la relació ètica, la «vital paradox»<sup>123</sup> de les nostres vides singulars: són nostres alhora que no les posseïm. Butler reflexiona que, quan actuo èticament, em desfai en tant que ésser lligat a quelcom que em depassa, soc part d'una situació social i descobreixo que existeixo en relació amb aquells la vida dels quals vull protegir i que, sense aquesta relació, el jo que soc no té realitat<sup>124</sup>. És així com podem entendre que Butler digui que «If I possess myself too firmly or too rigidly, I cannot be in an ethical relation. The ethical relation means ceding a certain egological perspective»<sup>125</sup>. Per aquesta raó, afirmava en un fragment citat que l'ètica té com a qüestió pròpia la reflexió sobre l'espai que se cedeix a l'altre o altres.

Per acabar de caracteritzar la nova manera de pensar l'ètica que servirà com a tauler de joc per a les reflexions posteriors, afegirem tres breus observacions finals. En primer lloc, recuperarem la interpretació que ofereix Butler de termes levinassians centrals per descriure la relació ètica. En segon lloc, distingirem l'afectació de l'altre sobre el jo de vivències locals limitades en el temps i l'espai. I, finalment, marcarem de què se separa aquest plantejament, el que Butler anomena «violència ètica».

Des de l'inici del capítol hem confessat que admirem l'agudesia de Butler a l'hora de llegir i explicar els conceptes levinassians més exigents. Malgrat ella no assumeixi tot el marc del filòsof com a propi, és sorprenentment capaç de llegir-lo respectant el seu registre, permetent després inspirar-se d'aquestes nocions per a altres propòsits. D'entrada, s'aproxima amb interès al concepte d'una «passivitat més passiva que la passivitat» per pensar el subjecte vulnerable i responsable que ocupa ambdós. Ella recupera aquest concepte paradoxal en un dels assajos de *Giving an Account of Oneself*, i l'interpreta com

---

<sup>122</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 139: «[la vulnerabilidad física] puede mostrar un camino para entender que ninguno de nosotros está delimitado por completo, separado del todo, sino que, antes bien, todos estamos, en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro. Esta es una situación que no elegimos. Constituye el horizonte de la elección y funda nuestra responsabilidad. En ese sentido, no somos responsables de ella, pero esa situación crea las condiciones en que asumimos la responsabilidad. No la hemos creado, y por lo tanto debemos tenerla en cuenta».

<sup>123</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 59.

<sup>124</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>125</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 110.

una manera de posar nom al vincle prereflexiu, l'entrega no escollida, que relliga el jo amb el tu, que emfatitza afegint: «ni siquiera la palabra *dependencia* basta para expresar la idea»<sup>126</sup>. I no s'atura aquí: Butler gosa enfrontar-se als termes més controvertits que ofereix el filòsof lituà. En un altre assaig del mateix recull<sup>127</sup>, explica el sentit de definir l'efecte de l'altre sobre el subjecte com a «acusació», «persecució», «intrusió» i, fins i tot, com a «trauma anàrquic». Malgrat l'evident provocació, Butler no es porta les mans al cap perquè els entén: la qüestió no està en sotmetre el jo a una humiliació, a subjugar la seva voluntat ni a condemnar-lo a l'autorecriminació. Levinas ja advertia que el jo afectat pel tu no equival a una llibertat traïda, i Butler explica que totes aquestes paraules volen fer palesa la unilateralitat de la interpel·lació que l'altre exerceix sobre mi: «no porque se me trate *mal*, sino porque me dan un trato *unilateral*»<sup>128</sup>. D'aquesta manera, Butler aclareix que «Levinas no dice que las relaciones primarias son abusivas o terribles», sinó que allò que ens instaura com a subjectes és una passivitat o intrusió de l'altre sense alternativa<sup>129</sup>. De nou, són estratègies per desaprendre a pensar la relació ètica des de la voluntat i el domini. En la mateixa línia, Butler clarifica la proposta levinassiana al capítol «Unable to kill» que li dedica a *Parting Ways*: «If the face is “accusatory”, it is so in a grammatical sense: it takes me as its object, regardless of my will. [...] Without this violence, I cannot become subject to the interdiction against violence»<sup>130</sup>. En el mateix text, s'atreveix a justificar per què Levinas afirma que el jo «usurpa» el lloc de l'altre i, en aquest sentit, sempre ha de respondre d'una ocupació il·legítima<sup>131</sup>. Butler considera que Levinas permet treure a la llum que la cohabitació és inevitable, que forma part de la condició humana: el lloc que ocupem mai es posseeix de manera singular, malgrat la lògica identitària difícilment percebre-ho.

Tot i que en els textos de Levinas ja trobem els antídots per no malentendre aquesta terminologia atrevida, interpretem la provocació de la seva tria com a aposta per remoure l'al·lèrgia generalitzada cap a tot el que apunta a la nostra vulnerabilitat. Tanmateix, el filòsof no dubta a assenyalar que la recepció de la interpel·lació heterònoma («estoy obligado sin que esta obligación se haya iniciado en mí») no es redueix a mera passivitat, sinó que permet l'acció del jo («su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo»<sup>132</sup>). Aquest mecanisme es descriu com un despertar, com un desengany, més que com una limitació: «alumbramiento como sí-mismo de un Yo que ha

---

<sup>126</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 113 – 115.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 120 - 121.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 124.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>130</sup> Butler, *Parting Ways*, 59.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 62 – 63.

<sup>132</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 37.

despertado de su sueño imperialista, de su imperialismo trascendental, despertado a sí: paciencia como sujeción a todo»<sup>133</sup>.

Per altra banda, és interessant llegir en Butler com caracteritza el primer nivell de discurs, el nivell existencial o transcendental en el qual localitza la sensibilitat o passivitat de què parla Levinas, que ell anomena «preontològic». Ella tradueix aquest concepte com una manera de referir-nos a l'anterioritat respecte a l'esfera subjectiva i objectiva, al jo, a l'ontologia, a la consciència, a la deliberació, i al món fenomènic de les coses i les persones: «No podemos preguntar por el “dónde” o el “cuándo” de esa escena primitiva, dado que esta precede y hasta condiciona las coordenadas espacio-temporales que circunscriben el dominio ontológico»<sup>134</sup>. D'aquesta manera, evidencia que no es tracta d'una situació original en un sentit cronològic, no és que el subjecte aparegui tot d'una quan hi ha una primera interpel·lació de l'altre i, a partir d'aleshores, sigui una entitat pensant. En la mateixa línia, afirma que l'afectació de l'altre no es localitza en la infància, sinó que es dona sempre, és «infinitamente recurrente»<sup>135</sup>. O, tal i com descriu Martín Plot a propòsit de l'obertura a l'exterioritat que pensen Butler i Merleau-Ponty, es tracta d'una «experiencia perdurable, recurrente, siempre operante»<sup>136</sup> que, en les seves paraules, erosiona la identitat tant d'allò constituent com l'aparent estabilitat d'allò constituït. Així podem interpretar Butler quan diu:

Inacabados desde el comienzo nos vamos formando, y mientras nos forman, estamos siempre parcialmente inacabados por todo aquello que vamos siendo y aprendiendo. De ahí sigue una forma de relación que podríamos llamar «ética»: cierta demanda u obligación incide sobre mí<sup>137</sup>

Des d'aquest panorama que pensa la relació ètica altrament, podem entendre a què es refereix Butler quan parla de «violencia ética»<sup>138</sup>, aplicant-ho a aquelles comprensions de l'humà i prescripcions morals que donen s'esquena a la situació relacional que abraça la responsabilitat. En aquest sentit, recupera la reflexió de Theodor Adorno, que permet per una banda denunciar la subordinació de la voluntat però, de l'altra, no reivindicar la voluntat individual com allò essencial de la persona, perquè considera que la «solución individualista que suele identificar la voluntad como la norma definitoria de la calidad de lo humano no sólo aparta al individuo del mundo, sino que destruye el fundamento del compromiso moral con este»<sup>139</sup>. Per a Butler, tota comprensió de l'ètica que parteixi d'un ésser autònom amb un

---

<sup>133</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 248.

<sup>134</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 120.

<sup>135</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>136</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 67.

<sup>137</sup> *Ibidem*, 68.

<sup>138</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 62 – 63.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 147.

coneixement transparent i control complet de si mateix serà injusta, perquè exigirà quelcom que, com a éssers corporals que vivim més enllà de les nostres fronteres assenyalables, no serem capaços d'oferir. De nou, retrobem la pregunta que enceta la nostra reflexió i que Butler no deixa de fer-se, tot i que aquesta vegada ja avança una resposta:

según el tipo de teoría que he delineado en páginas anteriores, ¿cómo será la responsabilidad? Al insistir en la existencia de algo no narrativizable, ¿no hemos limitado el grado de responsabilidad que podríamos atribuirnos y atribuir a otros por sus actos? Quiero señalar que el significado mismo de responsabilidad debe replantearse sobre la base de esa limitación; no puede estar atado a la presunción de un yo plenamente transparente para sí mismo. En efecto: hacerse responsable de uno mismo es confesar los límites de toda autocomprensión, y considerarlos no sólo la condición del sujeto, sino la condición de la comunidad humana.<sup>140</sup>

Així, els primers fruits que Butler recull de pensar-nos des de l'escena d'interpel·lació tenen a veure amb fertilitzar les nostres relacions amb un to d'humilitat i de generositat: «la aceptación de sí (la humildad para admitir las limitaciones constitutivas propias) o la generosidad (una disposición a aceptar los límites de los otros)»<sup>141</sup>. Amb tot, en aquest punt seria bo mencionar que la responsabilitat que pensa Butler no es redueix a una consciència de la pròpia opacitat i fal·libilitat. Recordem que, en el primer fragment que ha situat aquest apartat, ella estableix que «l'ètica ja no es concep *exclusivament* com a disposició o acció d'un subjecte ja constituït». Ni exclusivament ni primordialment, però Butler concedeix que cert autoconeixement i autocontrol són necessaris per actuar responsablement en les relacions<sup>142</sup>. Si aquesta observació tan òbvia s'apunta només de forma tangencial és per un clar efecte compensatori de la mentalitat predominant, i per destacar que allò que ens excedeix «tiene un valor ético», com diu tot seguit. En altres paraules, la fal·libilitat no és un obstacle i punt, és el que ens relliga i permet la generositat i humilitat cap a una mateixa i cap a la resta.

Ara bé, que aquestes paraules amables no ens despistin: l'escenari ètic que concep Butler no és pas un espai harmoniós, sinó que es caracteritza més aviat per un conflicte recurrent, per una situació ambivalent inaugurada per la interpel·lació. La petició d'auxili enceta un contrast entre l'interès i el desinterès, en termes levinassians. En altres paraules, la tensió es dona entre la por de morir i l'angoixa de matar, com recupera Butler d'una referència bíblica comentada per Levinas en la qual Jacob, davant la imminència d'un combat amb el seu germà Esaú, es debat entre el temor i l'angoixa, entre «la propia supervivencia y

---

<sup>140</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 117.

<sup>141</sup> *Ibidem*, 112.

<sup>142</sup> *Ibidem*, 118.

la angustia por herir a otro»<sup>143</sup>. Així, la interpel·lació ètica irromp enmig de la violència, que Butler descriu també com a «circuito narcisista»<sup>144</sup>, donant oportunitat a la crítica, al distanciament, a la llibertat com a responsabilitat, a l'assumpció d'una posició personal en tant que diferent de la lògica impersonal de la violència. Com veurem més endavant, l'ètica, més que en l'harmonia, es dona quan algú se sent afectat per l'apel·lació a la no-violència.

Concloem aquest apartat amb l'esperança d'haver aprofundit en els trets principals de l'ètica tal com la pensa Butler, fortament influenciada per Levinas en aquest aspecte. La interpel·lació de l'altre com a inici de la reflexivitat ens ha situat en un escenari relacional i plural, en el qual el subjecte és «ex-tàtic», mogut primordialment per la seva sensibilitat, que floreix allà on la cognició i la voluntat han mostrat les seves limitacions com a ingredients privilegiats de la nostra agència. Per contra, l'acció responsable no es pot separar d'una experiència de passivitat davant de l'altre, d'un cert efecte unilateral que detona tota resposta. Aquest efecte no es limita a un moment biogràfic fundacional, sinó que es tracta d'una experiència recurrent, que marca les nostres vides de principi a fi. Assumir aquest panorama ens fa, confia Butler, més humils i generoses respecte a la resta, més aptes per entrar en una relació responsable amb l'altre. Amb aquest punt de partida, no podem sinó repetir la pregunta que també ens havia perseguit en Levinas: si bé la interpel·lació de l'altre és tan central en aquest panorama, ¿de quin altre ens parla Butler?

### 3.2.3.2. El rostre en els altres i el món

En el fragment citat en què Butler assenyala com Levinas ens ensenya a pensar la responsabilitat d'una altra manera, conclou que l'altre «Haya hecho [...] lo que haya hecho, me plantea, con todo, una exigencia ética, tiene un “rostro” ante el cual estoy obligada a responder». Vet aquí l'últim element que calia abordar de la situació ètica a què portem donant voltes durant unes quantes pàgines: el rostre.

Butler està innegablement interessada per aquesta noció perquè li permet pensar la demanda de l'altre, el valor ètic de la precarietat i la relació entre tot l'anterior i les representacions que ens fem de l'alteritat. Per apropar-nos a aquesta qüestió, començarem amb la lectura butleriana del rostre per localitzar allò que manté del plantejament levinassià. A continuació, assenyalarem la crítica principal que Butler dirigeix a Levinas en el seu tractament de l'alteritat i, per últim, mencionarem les direccions que obre per ampliar la

---

<sup>143</sup> Butler, *Vida precaria*, 172.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 173.

consideració de l'altre, insinuant les bases d'una política d'inspiració levinassiana que, amb tot, divergeix prou del pensament polític esbossat per l'autor.

## ¿L'altre, on?

Així que Butler aborda la qüestió, entenem que ella compta amb dos tipus d'alteritat<sup>145</sup>, que anomena dues formes d'interrupció o de desposseïció<sup>146</sup>. Una la qualifica d'impersonal, i es tracta de les normes socials, marcs de reconeixement, llenguatges..., als quals ens trobem entregades i que poden establir-nos però també destituir-nos com a subjectes intel·ligibles. El seu treball de les dues últimes dècades del segle passat se serva en gran part en la descripció, crítica i flexibilització d'aquesta alteritat, que també descriu des de l'esquema de la interpel·lació. Així, li llegim que les normes socials es conceben com a «atribuciones o interpelaciones [que] contribuyen a formar el campo de discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como “humano”»; i es refereix a aquests imperatius culturals com a «interpelación del género» i, al sexe, com a «función simbólica [que] debe entenderse como una especie de mandamiento o precepto»<sup>147</sup>. La resposta a l'efecte de les normes socials, sovint portadores de violència en el seu caràcter excoient i reduccionista, és el que ella anomena «*autopoiesi*» de la mà de Michel Foucault, tot i que en la major part de la seva reflexió s'hi refereix des del concepte de *performativitat* que tractarem més endavant.

Ara bé, si Butler s'hagués limitat a aquesta concepció de l'alteritat, el diàleg amb Levinas mai no hagués tingut lloc. De fet, ella es distancia explícitament de Foucault en criticar-li que no atén l'altre<sup>148</sup>; entenent per altre, esclar, l'altre personal. I la pregunta que inquieta la trobada amb l'altre no té a veure amb la formació del meu caràcter i les possibilitats que tinc de sobreviure o de malviure en un determinat marc social, sinó amb qui és i on és l'altre. La resposta comença amb la certesa que l'altre hi és, que els altres hi son, que no hi ha un únic individu que habiti el món. I el que pot semblar una obvietat no ho és en un context en què s'emfatitza constantment que els interlocutors en l'escena d'interpel·lació escapen al saber: no els coneixem. Però aquesta protecció de l'alteritat no cau en un escepticisme radical, perquè no es dubta que l'afecte de l'altre hi és i que ens depassa. Com diu Plot, «Lo único que sabemos de esa oscuridad tocante es su precedencia»<sup>149</sup>. Sense entrar-hi en profunditat, ens interessa que es parli de l'anterioritat de l'altre respecte a la formació de la

---

<sup>145</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 38.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>147</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 26.

<sup>148</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 40: «El interrogante foucaultiano sigue siendo, en efecto: “¿Quién puedo ser, dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?”. Foucault no pregunta “¿Quién eres tú?”».

<sup>149</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 69.

pròpia individualitat i consciència, ja que ens sembla molt propera a la manera amb què Levinas concep la transcendència de l'altre sense imputar-li una existència independent en un transmon. La precedència o preeminència de l'altre s'explica també en termes d'asimetria, perquè el jo no pot assimilar l'altre, que es percep sempre com una certa interrupció: l'altre és «unassimilable as that which interrupts my own continuity and makes impossible an “autonomous” self at some distance from an “autonomous” other»<sup>150</sup>. El que interromp l'alteritat és, com dèiem, el gest totalitzador de la representació, que fracassa quan es troba amb el rostre, que és, en paraules de Gies, «a way of indexing this unindexable dimension of humanity». Gies sap llegir el valor que Butler troba en la noció levinassiana de rostre en el fet que, parafrasejant-lo, no hi ha cap sistema de significats o de referències que pugui delimitar l'humà per complet<sup>151</sup>. Quan explicàvem aquesta explosió dels límits del saber en el capítol de Levinas, ens referíem sovint a la noció d'infinít, que Butler atribueix al rostre en tant que portador d'una demanda infinita, resistint-se a concebre substancialment l'altre personal com a entitat infinita: «infinity only makes itself known through the face, the face of another person that bears within it an infinite demand»<sup>152</sup>.

I aquesta demanda infinita és, com sabem, l'ordre «no mataràs». Justament per això Butler descriu el rostre com allò que no es pot matar<sup>153</sup>. En la seva lectura rigorosa de Levinas, recorda que «the face for Levinas is not a literal face, it can be a sound, it can be an image, it can be a memory»<sup>154</sup>. Seguint el mateix camí ple de matisos que el filòsof, afirma que ni el rostre és literal ni l'ordre, verbal<sup>155</sup>. Fent-nos ressò del deontologisme no legalista des del qual Salanskis interpretava Levinas, Butler recorda que «el “Otro” me hace una demanda ética, aunque no sabemos qué nos demanda. [...] el imperativo que nos transmite [el rostro] no es inmediatamente traducible a una prescripción». Amb tot, no es pretén que el rostre pugui significar qualsevol cosa: «estrictamente hablando, el rostro no habla, pero el mandato “No matarás” transmite sin embargo lo que el rostro significa. Precisamente, transmite la orden sin verbalizarla»<sup>156</sup>. Per a Butler, aquesta prohibició de l'assassinat es tradueix sovint en una crida a la solidaritat que comina a certes obligacions ètiques, animades per «bonds of solidarity that emerge across space and time»<sup>157</sup>. Perquè aquestes obligacions ens

---

<sup>150</sup> Butler, *Parting Ways*, 38.

<sup>151</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 5.

<sup>152</sup> Butler, *Parting Ways*, 38.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>154</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>155</sup> Butler, *Vida precaria*, 166.

<sup>156</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>157</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 100.



commoquin, dirà Butler, cal entrar en contacte amb el rostre de l'altre; o, el que és el mateix, «despertar a la precariedad misma»<sup>158</sup>.

Com veurem més endavant, la precarietat és un concepte clau en la comprensió del rostre que Butler desenvolupa a partir de Levinas. Però acompanyant encara la lectura d'aquest darrer, se suma a l'apreciació de l'ambivalència<sup>159</sup> que acompanya el rostre: per una banda, exposa la seva fragilitat i el potencial violent en un mateix i, de l'altra, ens prohibeix ferir-lo amb autoritat. Així, per a Butler, els dos motors de la responsabilitat consisteixen en la precarietat de l'altre i la por cap al propi potencial violent. I, per completar el quadre levinassià, indica igualment que la interpel·lació ens assenyala de manera singular<sup>160</sup> i insubstituïble.

Si Butler reproduïx fins a tal punt el plantejament levinassià en concebre l'altre com a rostre és gràcies al potencial polític que hi identifica a l'hora de formular obligacions ètiques cap a aquelles que són diferents, que no ens agraden o que, en qualsevol cas, no hem escollit<sup>161</sup>. L'encoratgen les possibilitats polítiques que obre el pensament de Levinas per imaginar una relació amb l'altre que, parafrasejant-la<sup>162</sup>, no estigui basada en el consentiment; no descansi en la comunitat ni la similitud; travessi grups religiosos i culturals diversos; i no estigui condicionada per la lògica de la reciprocitat, que sovint justifica prioritzar l'autopreservació, l'obsessió egocèntrica que, per a Levinas, és «the defeat of ethics itself»<sup>163</sup>.

Tanmateix, aquesta sintonia fonamental no evita les friccions, especialment una crítica que Butler esgrimeix contra Levinas i que abans avançàvem. Davant la insistència de l'autor que el rostre està més enllà de tot formalisme – és a dir, de tot context, de tota mediació o marc –, Butler es pregunta amb sospita: «But can we, really, do without all formalisms? [...] including the principle of radical equality [?]]»<sup>164</sup>. La seva resposta no es fa esperar: l'altre està condicionat per l'horitzó normatiu des del qual el percebem, la qual cosa justifica l'interès pel règim de veritat que permet que algú aparegui com a rostre i que altres, no. Reprement la crítica que Butler li llençava a Foucault de no interessar-se per l'altre personal, en cert sentit el recupera quan, per contrapartida, retreu a Levinas no considerar allò que «desorienta» la trobada amb l'altre personal: les mediacions, normes socials, codis de llenguatge, herència

---

<sup>158</sup> Butler, *Vida precaria*, 168.

<sup>159</sup> Butler, *Parting Ways*, 56.

<sup>160</sup> *Ídem*: «If I am obliged not to be indifferent toward the death of the other, this is because the other appears to me not as one among many, but as precisely *the one* with whom I am concerned».

<sup>161</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 100 – 102.

<sup>162</sup> *Ibidem*, 106 – 108.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>164</sup> Butler, *Parting Ways*, 57

cultural..., que hem anomenat «altre impersonal», i que tractarem més endavant en atendre la tasca crítica de la filosofia.

A més a més, la divergència sembla estendre's a la consideració de l'altre personal, que Butler treballa en alguns dels seus textos com aquell que és destinatari de la meua narració. Sent com és bona lectora, no li passa per alt que l'Altre, per a Levinas, és «vicario de una relación ética infinita»<sup>165</sup>; tot i que ella l'utilitzi per referir-se a l'altre humà, l'altre concret. Ens sembla adequat entendre que Butler està aplicant a l'Altre en majúscules de Levinas un gest de «desteologització», el mateix que Martín Plot identifica que Merleau-Ponty implementa en Malebranche: «Dios viene a cumplir el papel relacional del Otro, de la alteridad, e indica la "precedencia" de la intersubjetividad sobre la subjetividad»<sup>166</sup>. Si incloem aquesta interpretació d'altres autors és perquè, a fi de comptes, Plot està parlant del que Butler hereta de Merleau-Ponty, i ens sembla que aquesta mateixa interpretació de Déu és la que ella aplica a Levinas. De tota manera, no cal que ho suposem, ella mateixa ho confirma:

Lo más importante es que esa condición de ser objeto de una intrusión es también cierto tipo de «interpelación». Uno puede argumentar que es la voz de nadie, la voz de un Dios entendido como infinito y preontológico, lo que se hace conocer en el «rostro» del Otro. [...] Para nuestros fines, sin embargo, consideraremos que el Otro levinasiano pertenece a una estructura diádica idealizada de la vida social.<sup>167</sup>

Tot i així, aquesta divergència respecte a l'altre personal ens interessa menys que la qüestió de les mediacions. Si tenim en compte que la interpretació levinassiana de Déu no es refereix senzillament a una entitat personal independent – el que era l'objecte del pensament teològic –, no és tan clar que els nostres autors no estiguin d'acord o que, en funció de la interpretació que fem del filòsof, acabi sent avorridament fàcil reduir aquesta divergència a una qüestió terminològica<sup>168</sup>.

Per últim, enfilem el desenvolupament del rostre que Butler explora a partir de Levinas i que va, en cert sentit, més enllà de Levinas. Hi ha dos elements que suporten aquesta aventura. Per una banda, destaquem la importància que Butler atorga al lligam entre rostre i precarietat, ja que, sense obrir-nos a la fragilitat de la vida, no podem rebre cap demanda ètica. I la precarietat com a tal només es fa sensible en la relació amb l'altre, mai des de l'obsessió egocèntrica per blindar-nos de la pròpia fragilitat:

---

<sup>165</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 8.

<sup>166</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 64.

<sup>167</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 126.

<sup>168</sup> En tot cas, ens n'ocuparem en el capítol següent quan tractem la qüestió de la transcendència i la immanència en ambdós autors en l'apartat «El rastre de transcendència».

Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. No se trata de un despertar, para utilizar sus palabras, a mi propia vida – una extrapolación de la comprensión de mi propia precariedad a la comprensión de la precariedad de la vida del otro –. Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro.<sup>169</sup>

Per altra banda, indiquem el caràcter no literal del rostre, el fet que Butler el concebi com a «catacresi»<sup>170</sup> – una figura literària per la qual una paraula que es refereix a un objecte s'utilitza per designar-ne un altre amb el que té certa semblança o analogia, com podria ser l'expressió «les ales d'un molí» o «el coll de l'ampolla». El rostre, doncs, se separa de la literalitat d'una cara per referir-se a tot contacte amb una vida precària que ens colpegi amb una demanda ètica. El rostre apunta a quelcom que, finalment, escapa tant a la representació sensible com a les paraules:

Así, el rostro, el nombre para el rostro, y las palabras por las cuales vamos a comprender su significado – «No matarás» – no transmiten con exactitud el significado del rostro, puesto que al final de la cadena parece estar la vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística.<sup>171</sup>

Especialment a *Parting Ways*<sup>172</sup>, l'intent més evident de Butler de pensar una política no-violenta de la mà de Levinas i altres autors, la pensadora estira alguns dels fils del pensament levinassià. En primer lloc, el caràcter no literal del rostre li permet concloure que «el rostro no es exclusivamente un rostro humano»<sup>173</sup>, apuntant per tant a una política que estengui l'imperatiu de protegir la vida precària més enllà de les persones. En segon lloc, aquesta ampliació del rostre, d'allò que ens pot commoure èticament, es proposa aplicar no només a individus sinó també a poblacions senceres. La direcció és innegable, i es corrobora quan Butler empeny en el mateix sentit la lectura que fa de Hannah Arendt, una altra gran aliada en la formulació de la seva proposta ètico-política. Arendt emfatitza, com sabem, la pluralitat d'éssers individuals com la nostra condició existencial i també de tota política. En unes belles línies de *La condició humana* descriu «la condición humana de la pluralidad, el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo»<sup>174</sup>. Cavarero, lectora atenta d'ambdues autores, identifica que Butler extrapola l'èmfasi arendtià en la pluralitat d'individus a la pluralitat de poblacions humanes<sup>175</sup>, mantenint la prudència de

---

<sup>169</sup> Butler, *Vida precaria*, 169.

<sup>170</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 168.

<sup>171</sup> Butler, *Vida precaria*, 168 – 169.

<sup>172</sup> Butler, *Parting Ways*, 57.

<sup>173</sup> Butler, *Vida precaria*, 168.

<sup>174</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 23.

<sup>175</sup> *Ídem*.

no prendre-les com a identitats monolítiques, sinó com a conjunts immersos en processos de pluralització en els quals ni els individus ni els col·lectius tenen identitats homogènies, tancades i estables<sup>176</sup>.

A aquestes alçades, es fa inevitable seguir Butler en la seva formulació pròpia, més enllà de Levinas, de la relació ètica. Descansant en les bases del pensament del filòsof, Butler no pot pensar la relació amb l'altre sense parlar d'interdependència, d'igualtat i de vida precària.

### **Interdependència: vida singular i comuna**

Una i altra vegada ens trobem que Butler afirma que l'altre no és totalment altre, de la mateixa manera que jo no soc totalment jo. Aquesta observació apunta a una dimensió del vincle social constitutiu que ens relliga, que posa en relleu especialment allò que compartim. Per altra banda, Levinas s'esmerça a emfatitzar un altre aspecte: la separació, la diferència, que possibilita la relació. A fi de comptes, ambdós coincideixen que la persona és singular i separada alhora que lligada i social.

En aquesta línia, llegim en Butler que jo soc inseparable de l'altre en què habito des del principi: «this “I” that I am is already social, already bound to a social world that exceeds the domain of familiarity, both urgent and largely impersonal»<sup>177</sup>. Però l'altre en què habito no és només impersonal: tot seguit indica que, en primer lloc, abans que jo tingui consciència de mi mateixa, soc concebuda en la ment d'algú altre com a un tu, amb un gènere – i tants altres atributs –, i és així com se'm dona a llum. I, més enllà dels altres particulars amb qui em relaciono, pel mer fet de ser un ésser situat, mantinc «relaciones necesarias e interdependientes con quienes no elegí nunca, e incluso con quienes no conocí nunca»<sup>178</sup>. Així mateix, l'alteritat de l'altre tampoc no és pura, ja que «la diferencia entre el Otro y yo es, desde el comienzo, equívoca»<sup>179</sup>. L'ambigüitat s'explica, en Butler, des de la interdependència. I aquest concepte és el que denota que Levinas i Butler no es limiten a dir el mateix: mentre que per al primer la representació que ens fem de les relacions no suma res a la situació de llenguatge fonamental en què rebem la interpel·lació ètica de l'altre, en Butler sembla que l'articulació d'una ontologia social és imprescindible per entendre les obligacions que tenim envers els altres. Per a ella, la demanda ètica se sustenta en la nostra

---

<sup>176</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 23.

<sup>177</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 113.

<sup>178</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 235.

<sup>179</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 78.

condició existencial: la interdependència; altrament dit, el fet que les nostres vides estan relacionades constitutivament.

L'ontologia social de Butler pretén aportar una imatge més acurada del que som que ens permeti emmarcar l'ètica en un altre imaginari. Com tractarem en l'últim tram d'aquest capítol, per a ella l'ètica, l'epistemologia i la política no tenen dominis separats, per això és impossible parlar de l'altre de qui responem sense parlar d'ontologia social, que ens permet entendre què és l'altre i quin vincle ens hi relliga més enllà de la nostra voluntat. Per presentar aquesta ontologia social, ens servirem tant del concepte d'interdependència com, sobretot, el de vida, entesa com un «proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico»<sup>180</sup>. D'entrada, indicarem quines comprensions de la vida descarta<sup>181</sup> per dilucidar aquelles que proposa com a alternatives fèrtils.

En primer lloc, no li interessa pensar la vida des d'un dret individual, una concepció que reforça la «fantasía omnipotente del antropocentrismo»<sup>182</sup>. Així mateix, no considera que la defensa de la vida hagi d'afirmar-se com una batalla contra els processos de degeneració i mort<sup>183</sup>. A més a més, la protecció de la vida no es pot reduir, al seu parer, a la vida humana en el moment en què concebem l'ésser humà com a animal, i la vida humana com a indestruïble de processos més complexos que inclouen altres tipus de vida. D'aquí, conclou que cal repensar aquesta noció des d'un altre paradigma: deixant enrere els pressupòsits que ens fan representar-nos la vida com a propietat d'un subjecte de drets, i que ens enfoquen en determinar si una vida ostenta o no l'estatus de persona. Deixant de banda aquests supòsits, podem concebre un ésser viu com a interrelació i atendre a les condicions socials que permeten o no la seva persistència i floriment<sup>184</sup>, el que més endavant anomenarem les condicions que fan que la vida sigui «vivable» (*livable*) o «habitable».

Per tant, ens estem allunyant de la defensa individual de la vida, que sovint ens condueix a prioritzar l'autopreservació per damunt de tota cosa. Abans d'aprofundir en la noció de vida que interessa Butler, esmentem les pistes que ens permeten situar la vàlua derivada de la supervivència quan deixa de ser un valor últim, de la mateixa manera que ocorre amb la llibertat individual en Levinas. Observant el lligam que establim entre la llibertat individual i el dret a viure, Butler concedeix que es tracta d'un requisit per exercir qualsevol altra llibertat, ja que «Aunque no todas las formas de ejercitar la libertad están concentradas

---

<sup>180</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 43.

<sup>181</sup> *Ibidem*, «Hacia una crítica al derecho a la vida», 33 – 43.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>183</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>184</sup> *Ibidem*, 38 – 39.

en la libertad de vivir, ninguno de esos ejercicios puede tener lugar sin esa misma libertad»<sup>185</sup>. Per això, considerarà que la supervivència és una «precondition for broader political claims»<sup>186</sup> i que en tota demanda col·lectiva, en tota manifestació o protesta, s'expressa implícitament «the claim of having the right to appear, to persist, to say that these bodies/lives are not disposable, that they are still there – not verbally expressed, but expressed anyway»<sup>187</sup>.

Havent-se separat de la noció de vida com a propietat o dret individual i de la conseqüent defensa de l'autopreservació com a valor rector de tota ètica i política, presenta una altra comprensió de la vida. Segons Butler, aquesta altra manera d'entendre-la proveeix la base moral que funda les obligacions socials positives<sup>188</sup> i, especialment, el valor inqüestionable de la igualtat de totes les vides humanes. Per a la filòsofa, la vida entesa com a procés interdependent que ens relliga amb tota la resta i, alhora, que ens fa vulnerables més enllà del que entenem, escollim i volem, ens situa en una condició compartida de precarietat que és èticament significativa. Així, l'obligació de protegir i emparar la vida sorgeix de «la irrefutable generalizabilidad de esta condición»<sup>189</sup> d'interdependència i de precarietat. D'aquesta manera, aplega, per una banda, la reflexió levinassiana sobre la necessitat de la sensibilitat com a motor de la nostra agència amb, per l'altra, la vulnerabilitat comuna que dona sentit a la igualtat com a marc de l'acció. Per això, declara que la relacionalitat és el millor marc – o, podríem dir, la millor ontologia – per prendre en consideració els afectes en el terreny polític<sup>190</sup>.

Ara bé, el concepte de vida relacional que ocupa Butler no es redueix a la mera supervivència biològica. Gies<sup>191</sup> explica com el focus de les seves primeres obres en la «supervivència» i «viabilitat» dels subjectes en determinats contextos socials evoluciona, en les obres més recents que estem treballant, en la noció de «*livability*»<sup>192</sup>, que traduirem indistintament com a «vivibilitat» o «habitabilitat» d'una vida. La vida habitable adquireix un sentit més ampli que la mera existència, ja que inclou tant les condicions per a la perseveració

---

<sup>185</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 161.

<sup>186</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 133.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>188</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 41.

<sup>189</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>190</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>191</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 5 – 6.

<sup>192</sup> Malgrat l'observació de Gies, la «vivibilitat» ja és un concepte central en les reflexions dels dos grans llibres dels anys noranta de Butler. Com a mostra, veieu *El género en disputa*, 26: «Uno de los temas que más me preocupan son los siguientes tipos de preguntas: ¿qué constituye una vida inteligible y qué no, y cómo las suposiciones acerca del género y de la sexualidad normativas deciden por adelantado lo que pasará a formas parte del campo de lo “humano” y de lo “vivable”? [...] ¿Por qué medio advertimos este poder demarcador, y con qué medios lo transformamos?».

com aquelles que permeten el floriment d'una vida. Butler mateixa ens assenyala els dos sentits de vida<sup>193</sup> que estem mirant de distingir: una de biològica, que aquí anomenem supervivència, i una de normativa, que apunta a aquelles condicions mínimes perquè una vida humana sigui habitable. I en aquesta mateixa definició admet sense vacil·lació que hi haurà desacord sobre què és la *livability*, perquè no hi ha una única resposta a què vol dir viure una vida habitable o viure en un sentit ple<sup>194</sup>.

Sense resoldre aquesta complexitat, Butler ofereix algunes pistes per entendre aquest nou concepte. A *What World is This? A Pandemic Phenomenology* (2022), per exemple, es pregunta què fa que una vida sigui digna de ser viscuda. Recupera així la clàssica pregunta sobre la vida bona, però formulada en termes més modestos. La resposta és reveladora, perquè relliga aquest interrogant sobre la vida individual amb el context col·lectiu: «La resposta no la trobarem en la conducta o pràctica individual, sinó en les formes de solidaritat que sorgeixen, salvant qualsevol distància, per crear les condicions necessàries per habitar el món»<sup>195</sup>. A més d'unir una inquietud individual amb un panorama social, tot i que acabem de posar en relació la pregunta per la vida habitable o vivible amb la pregunta per la vida bona, Butler matisa que no està interrogant-se per la felicitat o la satisfacció dels desitjos, sinó que el concepte de *livability* apunta a un objectiu més humil, que desplega des d'una nova pista: «¿quines són les condicions de vida que fan possible el desig de viure?»<sup>196</sup>. La mateixa menció al desig de viure reapareix en un recull de conferències i articles molt recent, quan pensa el concepte de *grievability*, íntimament lligat amb el de *livability* que ara ens ocupa:

Parte de lo que dice nuestro dolor – si el dolor hablase –, parte de lo que implica ese dolor, es que esas vidas que se han perdido deberían haber tenido la oportunidad de vivir, de aspirar a una vida que no fuera de continuo sufrimiento y desplazamiento, sino una vida vivible, una vida que permitiera a una persona querer la vida que le ha sido dada vivir.<sup>197</sup>

Fins aquí, hem entès en quin sentit Butler afirma que l'altre no és absolutament altre ni el jo, idèntic a si mateix fent referència a la seva ontologia social, que presenta la vida com un procés interdependent que excedeix els individus. La vida s'entén, en aquest context, no com el dret que posseeix el subjecte ni com a valor últim de l'autopreservació, sinó com a condició compartida de precarietat que justifica que la protecció i l'empara s'estenguin igualitàriament a totes les persones. El que sovint nosaltres anomenem «protecció i empara de la vida» queda recollit en el concepte butlerià de *livability*; és a dir, una concepció normativa

---

<sup>193</sup> Butler, *Deshacer el género*, 65.

<sup>194</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 134.

<sup>195</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 41.

<sup>196</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>197</sup> Butler, *Sin miedo*, 41.

de l'existència que inclou aquelles condicions que permeten no només perseverar sinó també desitjar viure. El que més diferencia aquest plantejament de l'ètica levinassiana és que la interdependència com a condició comuna serveix de base per entendre les obligacions ètiques que tenim les unes amb les altres, justificant l'ideal d'igualtat en la condició comuna de precarietat.

Ara bé, la interdependència no es dona només entre éssers vius, entre jo i els altres, sinó també amb l'alteritat impersonal: les mediacions que condicionen les nostres relacions i que ens situen de nou en una de les preocupacions principals de la reflexió ètica de Butler: què em permet o m'impedeix percebre l'altre (personal) com a rostre; és a dir, ser sensible a la seva demanda d'auxili, a la precarietat de la seva vida com quelcom que em concerneix íntimament, que em desperta al vincle social que ens relliga i em fa responsable. Butler tresoreja la relació ètica que Levinas descriu, però insisteix que, perquè aquesta sigui possible, hem d'estar obertes al rostre.

### **Cal percebre un rostre**

Si insistim en aquesta qüestió de les mediacions que, amb tot, ja hem indicat que desplegarem en l'apartat sobre la filosofia crítica, és perquè suposa un punt d'inflexió que ens fa transitar del plantejament ètic levinassià que coneixem a la proposta ètico-política més original de Butler, a què dedicarem les últimes pàgines d'aquest capítol.

En tot moment, Butler manté el lligam no volgut amb l'altre com la font de la interpel·lació ètica, reforçada a més per la igualtat que es desprèn de la nostra vulnerabilitat compartida. Per a ella, el fet que només puguem viure com a éssers corporals, habitant un món social i natural que ens precedeix, implica l'obligació ètica de preservar la vida, de no explotar la vulnerabilitat en l'altre. Però insisteix que la vulnerabilitat que constata a nivell existencial no ocupa mai únicament aquest registre, sinó que en tot moment es concreta en una vulnerabilitat «tàcticament distribuïda». En aquest punt, passem de la desposseïció existencial o *precariousness* a la desposseïció real o *precarity*. I és aquí on Butler identifica que els mateixos sistemes que articulen la desigualtat en el sosteniment de les vides fràgils condicionen la demanda ètica, incapacitant-nos per escoltar certes demanes d'auxili i donant altaveu a d'altres.

La inquietud per trobar el rostre enmig de les mediacions i opressions de la nostra situació ens introdueix de ple al terreny de la política. La situació real no és diàdica, insisteix Butler, que sabem que pren la díade jo-altre o jo-tu com a idealització de la vida social. Aquesta aparent contradicció amb Levinas es desfà en recordar que ell mateix introdueix el tercer en la seva reflexió política, recordant sovint que el tercer sempre hi és. Aquí ressona la



reticència que Butler comparteix respecte al plantejament levinassià clàssic de Cavarero, quan diu: «Como verán, recurro aquí al plural *nosotros* - aunque Cavarero previene contra él – precisamente porque no estoy convencida de que debemos abandonarlo»<sup>198</sup>.

Tot i que Butler s'obri a la possibilitat que el rostre interrompi el context social en què ens trobem, per a ella és essencial tenir en compte que la trobada amb l'altre es dona en un món que és part del present i de la història:

even if we encounter the other in a way that constitutes a break with sociality and plurality, it may be that the social field that is broken and interrupted by the emergence of the face is the same social field that forms a necessary background for that encounter with the face to begin with.<sup>199</sup>

El món social implica també totes les normes que el constitueixen, que eren un tema central en la reflexió crítica i de gènere de la primera Butler. La intersecció entre aquest eix de pensament i la interpel·lació de l'altre es desplega de manera especialment clara en el capítol de *Frames of War* en què Butler pensa juntament amb Susan Sontag. En «La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag», el detonant de la reflexió és la guerra d'Irak perpetrada pels Estats Units sota el govern de George Bush. L'empresa bèl·lica s'alia amb la regulació del camp visual a través del «periodisme incorporat», un ús dels mitjans que mostrava únicament una perspectiva dels fets d'acord amb les autoritats militars i governamentals<sup>200</sup>. Com a exemple, era prescriptiu no mostrar els morts de l'enemic ni tampoc els propis, per evitar, per una banda, l'empatia i la responsabilitat davant del patiment aliè i, de l'altra, el desànim i descrèdit de l'esforç bèl·lic i la inversió nacional que l'acompanya. Butler pensa aquesta situació nodrint-se del diàleg amb Sontag i el seu llibre *Regarding the Pain of Others* (2003) (*Ante el dolor de los demás*), en què s'analitza el fenomen del periodisme incorporat en altres conflictes. Separant-se en certs aspectes de la seva interlocutora, Butler analitza com les fotografies de la guerra actuen sobre nosaltres<sup>201</sup> i com, en el cas del periodisme incorporat, es demostra que la imatge visual «construye una interpretación [...] un trasfondo político está siendo explícitamente formulado y renovado mediante y por el marco»<sup>202</sup>. I, més endavant, puntualitza que hem de «considerar el marco como algo activo, algo que, a la vez, descarta y presenta»<sup>203</sup>.

---

<sup>198</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 52.

<sup>199</sup> Butler, *Parting Ways*, 58.

<sup>200</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 96.

<sup>201</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>202</sup> *Ibidem*, 105.

<sup>203</sup> *Ibidem*, 108.

Avancem ara cap allò que més ens interessa d'aquesta reflexió. En quatre pinzellades, Butler reafirma el plantejament levinassià que el rostre de l'altre exigeix una resposta ètica, però hi afegeix la pregunta per les normes, els marcs visuals i discursius, que operen perquè es mostri o s'esborri el rostre<sup>204</sup>. El seu interès se serva en la recerca de marcs alternatius als que validaven les autoritats dels Estats Units per tal de mostrar el patiment de la guerra, confiant que, si els trobéssim i poséssim en pràctica, la valoració social dels conflictes actuals podria canviar dramàticament<sup>205</sup>. En algun punt de les seves reflexions, recorda que les famosos imatges d'infants fugint d'un atac de napalm al Vietnam van servir per agitar la consciència de la població estatunidenca i accelerar la fi d'aquella guerra. Cap al final del capítol, Butler cita a Sontag en l'obra susdita exclamant: «¡Que estas imágenes atroces nos persigan insistentemente!»<sup>206</sup>, i comenta: «Esta imprecación sugiere que hay condiciones en las que podemos negarnos a ser perseguidos insistentemente, o en las que esta persecución no puede alcanzarnos. Si no somos perseguidos insistentemente, no hay pérdida, no ha habido ninguna vida perdida»<sup>207</sup>. De nou, la reflexió sobre la interpel·lació ètica es lliga, en Butler, amb la desigual distribució del dol (*grievability*) sota l'exigència normativa de la igualtat de tota vida humana. De tot plegat, ella conclou que qualsevol perspectiva, qualsevol enfocament, implica una limitació del que podem sentir, escoltar o llegir, i no s'oposa a aquest fet essencial de la nostra condició situada: no ho veiem tot, no ho sabem tot. No obstant, constata que la perspectiva que rebem ara – referint-se al discurs mediàtic i polític majoritari a principi de segle als Estats Units – impedeix tenir una comprensió assenyada de la guerra i, per tant, malmena les condicions per oposar-s'hi<sup>208</sup>.

En altres textos, Butler segueix pensant quines condicions permeten que floreixi la nostra responsabilitat o, el que és el mateix però en paraules de Levinas, «mi responsabilidad para con los otros; o, si se quiere, el hecho de que estos se muestren en sus rostros»<sup>209</sup>. Així, bevent de la intenció de trobar el rostre enmig de la realitat social i política que habitem, Butler considera que «no puede haber ética sin una práctica sostenida de traducción (entre distintas lenguas, pero también entre distintas formas mediáticas)»<sup>210</sup>. Per tant, la relació responsable amb l'altre requereix la crítica dels marcs de reconeixement que ens travessen. A aquestes alçades, no podem sinó seguir a Butler en la presentació de les aliades imprescindibles de l'ètica, de les quals destacarem la filosofia i la política.

---

<sup>204</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 133.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>206</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>207</sup> *Ibidem*, 140.

<sup>208</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>209</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 37.

<sup>210</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 248.

### 3.2.4. De la ferida a la no-violència

El recorregut previ ens permet afirmar sense embuts que l'origen de l'ètica, per a Butler – i per a Levinas – no es troba en el control, sinó en «l'altre que hi ha en mi», en «el rastre enigmàtic dels altres», en una «ferida» o «llaç relacional». Com diu la nostra pensadora:

Estoy herido, y encuentro que la herida misma es un testimonio del hecho de que soy impresionable, entregado a Otro en formas que no puedo predecir o controlar completamente. No puedo pensar la cuestión de la responsabilidad solo, aislado del Otro; si lo hago, me expulso a mí mismo fuera del lazo relacional que desde el comienzo enmarca el problema de la responsabilidad.<sup>211</sup>

Tanmateix, cal sumar complexitat a aquest plantejament, perquè Butler no triga a preguntar-se: ¿totes les ferides són iguals?, ¿tothom és igualment ferible? Si més no, aquestes advertències es desprenen dels fragments en què insisteix que la precarietat existencial mai no és només existencial, sinó que *de facto* es distribueix de manera desigual i gens arbitrària. Ella considera que aquesta «correction of the emphasis on precariousness towards precarity»<sup>212</sup> és imprescindible.

El sa viratge del nivell existencial al nivell real equival que, per a Butler, és impossible separar la reflexió ètica de la política i la crítica social, molt més clarament que en Levinas. És cert que, conceptualment, també el filòsof indica que la relació ètica s'encarna, que s'ha de concretar en institucions i en lleis que garanteixin la igualtat. Però és igualment cert que no es tracta del seu focus principal: treballa molt més extensament i profunda la relació ètica com a situació diàdica amb l'altre; encara que finalment digui que el tercer sempre hi és i, en conseqüència, que l'escenari ètic és igualment plural i polític. Per contra, Butler comença a pensar sempre, sempre, des d'aquest terreny, i és per això que matisa sovint el plantejament diàdic levinassià. Per la seva banda, prefereix pensar i parlar des de la pluralitat, des del nosaltres; un nosaltres complex, com veurem, però que protagonitza la política i l'ètica, i l'existència humana en general.

D'alguna manera, el que acabem de dir pot sorprendre la lectora, perquè al llarg d'aquesta investigació hem procurat abstraure, del discurs de Butler, una escena d'interpel·lació que pren el llenguatge com a model de la relació social, un vincle ètic no deliberat i la descripció de l'alteritat per poder visibilitzar les sintonies i les diferències amb el plantejament levinassià. Amb tot, les irrupcions de la política, del nosaltres com a interdependència, de les mediacions que desorienten des del principi la nostra relació amb

---

<sup>211</sup> Butler, *Vida precaria*, 74.

<sup>212</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 119.

l'alteritat no han deixat d'interrompre aquesta anàlisi pretesament endreçada. Ara deixarem d'oposar resistència a la complexitat del discurs de Butler, en què la relació amb l'altre és inseparable d'un determinada crítica social i epistèmica; d'un compromís polític amb el valor igual de tota vida; d'un subjecte col·lectiu heterogeni; i d'una pràctica i ideal de no-violència, encarnat i somiat, pressuposat i obligat per la relació ètica amb l'altre. Entrem de ple, doncs, en l'escenari en què Butler treballa.

Més enllà del vincle no volgut amb l'altre – sigui humà, individual, col·lectiu, no humà o, més aviat, totes aquestes coses alhora –, a la interpel·lació ètica no es pot respondre immediatament, no es pot obeir sense haver-la sentit. En altres paraules, és indissociable d'un moment deliberatiu: ¿què faig amb aquest vincle no volgut?, ¿què posa en qüestió, què desacredita?, ¿què em diu aquesta interpel·lació?, ¿què soc incapaç d'escoltar i què m'estic perdent? Així, ens movem en el segon nivell de la relació ètica a què fèiem referència en l'anterior apartat, el que no és existencial sinó fàctic, en què la racionalitat i no només la sensibilitat entra en joc. Amb tot, Butler no està formulant una ètica i una política encadenades al model de deliberació autònoma que diagnosticàvem obsolet des de l'inici d'aquesta investigació. Les preguntes que tot just encaràvem extreuen la seva rellevància d'un nivell fonamental de socialitat amb els altres. Relligant aquest moment deliberatiu amb la investigació prèvia, recordem que, per entendre'ns com a individus o col·lectius que han de respondre a determinades obligacions i demandes que ens arriben de fora, ja estan operant, per una banda, un vincle social bàsic amb els altres, una heteronomia que ens possibilita l'autoconsciència i la responsabilitat moral; i, de l'altra, unes condicions externes que assegurin la nostra capacitat deliberativa i certa llibertat interna. En aquesta línia, Levinas observava que cal preveure la inhumanitat perquè la fam i altres condicions desfavorables destrueixen la llibertat dels individus. Ara bé, si la prevenció de la inhumanitat, si la responsabilitat com a resposta no-violenta, són possibles, és perquè es compta també amb una certa fortalesa interna<sup>213</sup>, una capacitat de resistència davant la pròpia agressivitat i per que tractarem més endavant.

A l'hora de vincular la condició existencial de precarietat, corporeïtat i interdependència amb l'ètica i la política com a àmbits humans en què, com a mínim parcialment, podem decidir quin món construïm, Butler està convençuda que és clau decidir on dirigim la nostra mirada, reflexió i sensibilitat. En aquest sentit, considera que hem de

---

<sup>213</sup> Ens serveix especialment la reflexió de Josep Maria Esquirol sobre la fortalesa que possibilita tota resistència a *La resistència íntima*, «La fortalesa», 102 – 105. També és pertinent la reflexió sobre el coratge d'exposar-se a un perill perquè es creu que el gest val el risc, una valentia que és compatible amb tenir por, que trobem a Butler, *Sin miedo*, 15 – 16.

passar de la interdependència com a fet inconscient a «una orientació política deliberada»<sup>214</sup>, i que «els sentits polèmics de socialitat i vivibilitat poden modificar alguns dels nostres conceptes polítics clau»<sup>215</sup>. Per aprofundir en els moviments que podem incentivar per cultivar la nostra sensibilitat ètica, per trobar el rostre en les nostres vides situades i influenciades de múltiples maneres, atendrem a les eines de la filosofia i de la política. Per l'exigència textual de la linealitat, procurarem distingir, en primer lloc, la filosofia, que inclourà la crítica social i el treball intel·lectual a què es dedica Butler; de, en segon lloc, la política com a acció concertada amb els altres i com a institucions, lleis, governs i demés; de, per últim, l'ideal que mobilitza totes dues. Tot i així, les interrupcions i solapaments en aquesta classificació parlaran per si sols, així que no caldrà insistir gaire més que, per a Butler, aquestes dimensions no són realment divorciables.

### 3.2.4.1. La filosofia: crítica esmolada com a solidaritat

Hem presentat la filosofia des de l'agudesia de la crítica i, en cert sentit, aquest aspecte del treball intel·lectual és molt present en Butler. Ara bé, la missió a què es consagra consisteix més aviat a formular una ètica que es basi en la precarietat de les nostres vides, que descriu poèticament com «the joint of our non-foundation»<sup>216</sup> («la conjuntura del nostre no fonament»). Aquesta fragilitat és, als seus ulls, la base més fiable sobre la qual pot descansar la coexistència entre els diferents. Així, en Butler els dos suports per a la relació ètica són, per una banda, la precarietat de la vida i, de l'altra, el valor últim de la pluralitat no escollida – o la relació no al·lèrgia amb l'alteritat, en termes levinassians.

Abans que res, admetem que la teoria (l'ètica, la filosofia, la crítica social) és, per a Butler, necessària però no suficient. Sense reflexió sobre allò que volem i allò que convenim evitar no hi pot haver transformació del món<sup>217</sup>, però no l'aconseguirem només pensant. Amb aquesta advertència, mirarem de descriure quin paper atorga a la reflexió. D'entrada, li atribueix una missió: el pensament ha d'estar al servei de la transformació del món per alleugerir el patiment individual i col·lectiu. Per això, Butler separa la filosofia de la retòrica, que permet una distància irònica entre el que es pensa i la pròpia vida<sup>218</sup>. Així mateix, l'oposa a un relativisme general, perquè als seus ulls la filosofia està compromesa amb certs marcs normatius («critique cannot preclude commitment and judgment»<sup>219</sup>), com ara una voluntat de percebre i de posar nom a la violència per tal de combatre-la. En aquesta línia, ens ha

---

<sup>214</sup> Butler, *Vida precaria*, 54.

<sup>215</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 45.

<sup>216</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>217</sup> Butler, *Deshacer el género*, 298.

<sup>218</sup> *Ibidem*, 338.

<sup>219</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 154.

interessat recuperar un comentari que deixa anar en una entrevista<sup>220</sup> sobre el paper de la intel·lectual – el seu paper, a fi de comptes. Com que ella parteix d'anàlisis crítiques de conflictes socials i polítics, comença aclarint que no té cap dret a prescriure el futur que hagin de seguir determinades poblacions o individus, però sí que té la responsabilitat d'assenyalar les situacions en què no totes les persones tenen les mateixes possibilitats d'escollir el seu futur; és a dir, posar llum allà on no es respecta per igual el valor de tota vida. D'aquesta manera, explicita el seu compromís amb un marc normatiu de participació democràtica i autodeterminació. I el que emfatitza en altres bandes és que, per tal que aquesta construcció col·lectiva del futur tingui lloc, cal que el món sigui més inclusiu, que empari les vides vulnerables. Aquesta és una altra manera d'abordar la missió de la filosofia: per destructivament crítica que sembli, no es limita a «celebrar la diferencia en sí misma, sino [a] establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación»<sup>221</sup>. Resistint els sistemes excoents o opressius, la crítica ens salva de caure en una «restricción de nuestra capacidad de sentir y de pensar»<sup>222</sup>.

Arribats a aquest punt, és clar que la filosofia butleriana es concep com una resposta a la vulnerabilitat de les nostres vides, a la ferida o vincle social que reivindicàvem fa ben poc. A l'atenció incessant a la nostra vulnerabilitat, suma les eines intel·lectuals: la crítica de la parcialitat d'allò que ens commou; la sospita de la nostra indiferència davant de certes demandes de l'altre; i l'esforç perquè el que ens colpeja no ens paralizzi, sinó que es vehiculi en una acció política transformadora.

Ens pot ser útil tenir present que l'escriptura de Butler no és sistemàtica ni pretén ser-ho. Així doncs, el que presentem respecte a la seva concepció de la filosofia serà inevitablement parcial, fruit d'una recopilació del que ens ha estimulat en la seva lectura. En un esforç d'ordre, començarem repassant dues línies crítiques del pensament butlerià, que tenen com a objecte la lògica bèl·lica i la nostra sensibilitat moral, íntimament relacionades. Tot seguit, avançarem en una línia més propositiva per presentar l'imaginari que Butler considera més adequat per minimitzar la violència. Així mateix, veurem com ella es relaciona amb les eines del pensament, els conceptes. I acabarem tractant l'*autopoiesi*, una pràctica de construcció del caràcter que farà de pont entre la reflexió filosòfica i l'acció política.

---

<sup>220</sup> Butler, «Israël-Palestine: pour une éthique de la cohabitation».

<sup>221</sup> Butler, *Deshacer el género*, 17.

<sup>222</sup> Butler, *Vida precaria*, 22.

## Contra la lògica bèl·lica

Butler descriu la lògica bèl·lica com aquella que racionalitza la mort i la pèrdua de poblacions vives que, en aquest cas, no importen, per protegir les que sí que compten vives<sup>223</sup>. Sota aquesta idea de «lògica bèl·lica» agrupem també la seva crítica a l'autodefensa o l'autopreservació com a models per emmarcar la relació amb l'altre, que, arran de la pandèmia, anomena també immunologia. Aquesta última referència ens ofereix un altre angle, prou il·lustratiu, del que Levinas bateja com «al·lèrgia a l'alteritat». La claredat es guanya en el contrast amb una alternativa, el model del coconstruccionisme des del qual Thomas Pradeu, investigador i biòleg, proposa repensar la relació amb el virus de la COVID. En lloc de partir de la dicotomia entre el jo i el no-jo del model immunològic, Pradeu ens convida a pensar des de la continuïtat entre l'interior i l'exterior. Així, es pot entendre que allò extern no suposa necessàriament una amenaça a la integritat del jo, sinó que presenta l'exigència de respondre-hi: simplement, cal que el sistema – en el cas del que pensa Pradeu, l'organisme – es reinventi per adaptar-se a un repte nou. Tal com ho presenta Butler:

El problema del virus no és que ve de fora, sinó que és nou, i és per això que el nostre sistema immunitari [...] no està preparat per reconèixer-lo i combatre'l [...] L'objectiu d'una teoria coconstructivista no és tant distingir el que pertany al jo del que no li pertany com entendre que el món exterior forma part del cos, i que cal que sigui així.<sup>224</sup>

Des d'aquesta l'observació tan assenyada, que es reforça en el fet que «no podem viure sense ingerir o incorporar elements forans»<sup>225</sup>, és fàcil recuperar les contradiccions internes que Butler denuncia en tot discurs que justifiqui una identitat tancada, basada en una frontera infranquejable entre allò extern i allò intern. Per començar, Butler qüestiona l'ideal pel qual allò valuós és el que es manté independent del seu entorn, que és durador i estable. Per contra, proposa pensar la vàlua d'una altra manera, més conciliada amb la nostra fragilitat: «Life clearly implies transience, and it is precisely because life can be lost so easily and quickly that life is to be treasured – that life is extinguishable does not make life worthless, but precious»<sup>226</sup>. Tenint en ment aquesta condició, observa la contradicció de l'autodefensa que pretén afirmar la pròpia vida a través de la destrucció dels altres. Llegim-la:

But what is this «self» who is to be defended, and what sort of self is actually left after all the killing is done? Could it be that self-defense leads not to self-preservation, but to self-destruction? And to understand this «self», do we need to ask as well how it defines itself,

---

<sup>223</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 54.

<sup>224</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 18 – 19.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>226</sup> Butler, *Parting Ways*, 97.

through what available borders? [...] Since there is no self without a boundary, and that boundary is always a site of multiple relations, there is no self without its relations. If the self seeks to defend itself against this very insight, then it denies the way in which it is, by definition, bound up with others. And, through this denial, that self becomes imperiled, living in a world in which the only options are to be destroyed or to destroy.<sup>227</sup>

Així, Butler conclou que no hi ha vida habitable possible per a cap individu o col·lectiu en un món on les úniques opcions que podem concebre passen o bé per destruir o bé per ser destruïdes. Una altra manera de pensar aquesta contradicció en el cor de la lògica identitària és la pretensió de ser únicament «tocante y vidente»; és a dir, «tocar sin ser tocado, ver sin ser visto, espiar sin ser espiado, constituirse en sujeto soberano». En una expressió d'herència de Merleau-Ponty, aquest tipus d'identitat reclama el dret forassenyat de «no ser ya carne, individual ni colectivamente, para ser de nuevo espíritu y hacerse invulnerable a la fragilidad de los cuerpos»<sup>228</sup>. Aquesta lògica perversa concerneix els individus, però també amb més perillositat grans col·lectius humans. Com a exemple, Butler presenta el nacionalisme defensiu dels Estats Units que, com ja havíem mencionat, il·lustra la «fisura no razonada en el corazón del tema del nacionalismo»<sup>229</sup> en afirmar la pròpia capacitat destructiva alhora que malda per immunitzar-se davant la seva pròpia vulnerabilitat.

Aquesta anàlisi és necessària per esperonar l'interès per un relat alternatiu al de la identitat separada i independent de l'altre, una narrativa que ens permeti que la nostra vida no s'afirmi en detriment d'altres vides, per salvar-nos de l'absurd: «who would that “self” be who preserves itself and only those who belong already to the regime of itself? Such a self [...] stands worldless, threatening this world»<sup>230</sup>.

## Sospita dels sentiments morals

Butler se suma, així, al que entenem com a crítica de manera comuna, que té com a objecte els Estats, els discursos polítics o mediàtics; i el rebuig inconscient a la mort, la dependència, la decadència i demés formes de vulnerabilitat. Tanmateix, el que considerem més interessant és que apliqui la mateixa exigència aguda a les reaccions sentimentals del que anomena «horror moral», d'allò que ens colpeja com a injust o intolerable així com la seva absència.

---

<sup>227</sup> Butler, *Parting Ways*, 98.

<sup>228</sup> Plot, «Crítica del sujeto soberano. Butler, lectora de Merleau-Ponty» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 69.

<sup>229</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 77.

<sup>230</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 163.



Abans de res, cal reconèixer que Butler és conscient de la vàlua dels sentiments morals, que poden ser una altra manera de referir-nos a la nostra receptivitat respecte a les demandes i necessitats de la resta. Ella mateixa assenyala que són aquests afectes els que ens impulsen, per exemple, a oposar-nos a les formes de violència. Ara bé, no triga a puntualitzar que els sentiments o afectes que li interessin són aquells que estan «bound up with our criticism of the differential way in which death dealing is defined and lived»<sup>231</sup>. Per entendre aquest matís, cal començar per desemmascarar la pretesa puresa de les nostres emocions, especialment de la indignació davant del patiment. Per imprescindible que sigui, no és un sentiment pur, sinó mediat pel que Butler anomena el nostre «sísè sentit»: la ment o marc interpretatiu<sup>232</sup> des del qual percebem la realitat. D'aquesta manera, ens comina a parar atenció als biaixos de la nostra percepció, que juguen un paper determinant enmig de les tensions de la vida social, especialment en els conflictes bèl·lics. Com ens advertia abans, la qüestió no consisteix a atendre l'exclusió merament per celebrar la diferència. És més greu: si no ens obrim a allò que no sabem percebre de manera automàtica, caiem en el risc de ser irresponsables: és a dir, de només respondre a aquell patiment que ens afecta d'a prop sense estendre la preocupació cap a altres<sup>233</sup>.

Per contrarestar aquest perill, la filosofia compta amb mètode. I l'eina per excel·lència que treu a la llum la pròpia ceguesa és, com ja practicava Sòcrates, el diàleg. Butler es refereix a aquesta eina des de l'angle del «pensament comparatiu» de la mà de l'antropòleg Talal Asad. En poques paraules, aquest exercici consisteix a observar les nostres reaccions afectives en diferents contextos davant de fenòmens anàlegs però que interpretem de maneres diferents. A *On Suicide Bombing* (2007), Asad ens ofereix alguns exemples d'aquests biaixos arran dels atemptats de l'onze de setembre i tota la història de violència que els precedia i els ha seguit lluny de Nova York. Sense defensar en cap moment cap dels casos concrets que utilitza, Asad es pregunta, retòricament, com és que a occident ens horroritza més la violència perpetrada per persones que no formen part de cap Estat – que anomenem significativament «terroristes» – que la que infligeixen Estats nacionals reconeguts a escala de guerres militars<sup>234</sup>. Així mateix, es planteja per què en les nostres societats liberals i secularitzades ens sembla indiscutiblement intolerable que es declari una guerra en nom de Déu però no la massacre en nom d'una nació secular o d'una

---

<sup>231</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 107.

<sup>232</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 80.

<sup>233</sup> Butler, *Deshacer el género*, 62.

<sup>234</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 106.

democràcia<sup>235</sup>. Aquest tipus d'interrogants ens introdueixen en l'exercici comparatiu que Butler presenta de la següent manera:

if comparative questions upset us, as I think they do, that is because we become aware of the contingent conditions under which we feel shock, outrage, and moral revulsion. [...] implicitly racist and civilizational schemes organizing and sustaining affect differentially, we end up feeling shocked and outraged by our lack of shock. The posing of the comparative question, under the right conditions, induces new moral sentiments that are bound up with new moral judgments. We realize that we have already judged or evaluated the worth of certain lives over others, certain modes of death dealing over others, and that realization is at the same time a judgment, an evaluation, namely, that such differential judgments are unjustified and wrong.<sup>236</sup>

El resultat d'aquest mètode és, justament, commoure'ns davant la nostra insensibilitat i la injustícia que reproduïm. La resposta és, naturalment, el compromís amb l'examen de la pròpia percepció esbiaixada. Aquesta vigilància permet que l'oposició afectiva a la violència sigui sàvia; és a dir, acompanyada de l'anàlisi crítica. A més del pensament comparatiu, en els textos de Butler s'indiquen més pistes que han d'orientar el treball intel·lectual, de les quals destacarem dues: l'atenció a l'estructura i als casos particulars, i l'anàlisi en termes de condicions. La reflexió es presentarà també com a crítica als marcs, permetent-nos recuperar la noció de rostre i la de plorabilitat. Per acabar, connectarem la crítica amb el paper de la traducció que permet ampliar els marcs del que podem percebre.

Una altra manera d'explicar la transformació a la qual està el servei la filosofia consisteix a entendre la violència per deixar de perpetuar-la. Aquest esforç dona llum als fragments en què Butler insisteix en la necessitat d'analitzar el cas particular de violència en relació a l'estructura general i a la inversa. Per una banda, si no s'atén al context, als discursos i influències que emmarquen el fenomen, es pot caure en condemnes i polaritzacions irreconciliables. D'altra banda, si només s'examina allò abstracte i estructural, es perd de vista la realitat de la violència i el compromís integral de combatre-la. Com que els dos extrems són problemàtics, Butler recomana relligar-los: «entender las estructuras tanto temporal como espacialmente, ya que se tienen que renovar a sí mismas a través de estas instancias particulares»<sup>237</sup>. Així, considera que és possible, per una banda, oposar-nos a l'assassinat i, alhora, fer una crítica àmplia a la desigualtat estructural<sup>238</sup> que revela quines condicions han empès algú a cometre un crim: «Condenar la violencia y preguntar cómo pudo ocurrir son

---

<sup>235</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 107.

<sup>236</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>237</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 139.

<sup>238</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 134.

seguramente dos cosas diferentes, pero es necesario examinarlas juntas, ponerlas en contacto, asimilarlas a un análisis más amplio»<sup>239</sup>. D'aquesta manera, Butler confia que podem abordar l'arrel de la violència si teixim una narració que ens permeti comprendre-la<sup>240</sup> sense necessitat de justificar-la. I aquí trobem la segona pista que destaquem respecte a la crítica: comprendre la realitat com a reunió de condicions en lloc de causes úniques. Recuperant els casos que ocupen Butler, ella està convençuda que l'imperialisme estatunidenc forma part de les condicions que expliquen els atemptats de les Torres Bessones, sense que això desresponsabilitzi els individus que van concretar aquella matança<sup>241</sup>. En aquesta situació, la reflexió de Butler se'ns presenta com una resposta a la violència, i la resposta més difícil, perquè amb la ferida encara calenta el gest automàtic és entrar en una lògica d'autodefensa que, moguda pel pànic, vol localitzar una única causa del mal per obliterar-la. Justament en la paràlisi i l'agressivitat que desperta la violència, Butler demana i practica una actitud responsable i no menys apassionada, una oposició al mal que implica entendre'l i així fertilitzar el futur:

La crítica de la guerra surge de las ocasiones de la guerra, pero su propósito es repensar el complejo y frágil carácter del vínculo social y considerar las condiciones para que la violencia sea menos posible, las vidas más equitativamente dignas de duelo y, en general, más merecedoras de vivirse.<sup>242</sup>

La revisió dels nostres sentiments morals està lligada, com hem dit, als marcs interpretatius que els acompanyen. Tinguem en compte que, en els autors que treballem, la responsabilitat consisteix en la nostra resposta afectiva al món<sup>243</sup>; és per això que el qüestionament dels marcs és imperatiu si no es vol caure en la irresponsabilitat. Al servei de respondre a la petició de l'altre, el pensament permet l'exercici d'aturar-nos conjuntament per reflexionar sobre les condicions i la direcció de l'acció en lloc d'actuar de dret<sup>244</sup>. Com a resultat d'aquesta pausa, Butler identifica la necessitat d'«enmarcar el marco»<sup>245</sup>, un exercici que no busca incloure més subjectes en el paradigma actual sinó, per una banda, generar noves normes més igualitàries i democràtiques i, de l'altra, mantenir la vigilància respecte a la lògica intrínseca de tota norma, que implica una dimensió excloent. La idea d'emmarcar els marcs està lligada a la concepció de crítica com a «*critique*» que Butler, seguint Wendy Brown, distingeix de la crítica com a «*criticism*»: «Criticism usually takes an object, and critique is

---

<sup>239</sup> Butler, *Vida precaria*, 39.

<sup>240</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>242</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 11.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 58 – 59.

<sup>244</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 123 – 124.

<sup>245</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 24.

concerned to identify the conditions of possibility under which a domain of objects appears»<sup>246</sup>. Desenvolupant-ho, explica que el primer gest engloba un munt d'actes que ens posen en una relació asimètrica amb algú o alguna cosa, com ara jutjar, censurar, avaluar, diagnosticar i demés; mentre que la *critique* mira de treure a la llum els supòsits que donem per descomptat en totes aquestes accions. Butler es dedica en particular a analitzar les condicions de possibilitat de la responsabilitat moral per revelar els límits i biaixos injustificats d'allò que ens pot afectar.

Arribem a un dels punts en què Butler es distancia de Levinas. Tot i que considera que la seva descripció de l'escena ètica és impagable, creu que no es pot formular sense atendre a les condicions que ens permeten rebre el rostre o sentir la seva crida. Per aquest motiu, es pregunta repetidament: «¿en qué condiciones algunos individuos adquieren un rostro, un rostro legible y visible, y otros no?»<sup>247</sup>. I, encara més explícitament, insisteix que:

No basta con decir, en una vena levinasiana, que las pretensiones se plantean ante mí antes de que yo las conozca y como una instancia inauguradora de mi entrada en el ser. Esto puede ser formalmente verdadero, pero su verdad no me sirve si carezco de las condiciones de receptividad que me permitan aprehenderlo en medio de esta vida social y política.<sup>248</sup>

Butler considera que una part insalvable de la responsabilitat ètica implica atacar directament la parcialitat de la nostra percepció. Si no ho fem, perpetuarem «el amargo dolor de un odio político infinito»<sup>249</sup>, perquè hi haurà un patiment, unes demandes d'auxili, que no aconseguiran entrar en l'esfera pública, que es quedaran sense expressió.

D'altra banda, aquesta reflexió sobre els marcs, les mediacions i els sentiments morals segueix bevent de l'ètica levinassiana. Molt sovint, Butler articula la seva crítica posant en relació les representacions que ens fem del que és humà, del que és valuós i s'ha de protegir, amb el rostre. Gràcies a aquest concepte, Butler recorda que el rostre és irrepresentable, la qual cosa implica que les idees necessàriament parcials que ens fem de l'alteritat requereixen una constant revisió crítica. En la reflexió de *Precarious Life* sobre les imatges que mediatitzen el nostre contacte amb la guerra i els patiments d'altres, conclou que la sospita s'ha de fer més esmolada encara si es tracta d'imatges dels mitjans que serveixen per legitimar la guerra: o bé amaguen el rostre o bé el desfiguren. Levinas insistia que el rostre habita la zona liminar

---

<sup>246</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 108 – 109.

<sup>247</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 47.

<sup>248</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 246.

<sup>249</sup> Butler, *Vida precaria*, 21.

entre allò visible i allò invisible. En la mateixa línia, Butler afirma que allò humà es juga entre les imatges, les figures i els sons, i la incommensurabilitat d'allò a què apunta el rostre:

estrictamente hablando, el rostro no representa entonces nada, en el sentido de que no consigue captar y transmitir aquello a lo que se refiere.

Para Levinas, entonces, lo humano no está *representado por* el rostro. Más bien, lo humano se afirma indirectamente en esa disyuntiva que vuelve la representación imposible – una disyuntiva expresada por la imposibilidad de la representación –. Para que la representación exprese entonces lo humano no sólo debe fracasar, sino que debe *mostrar* su fracaso. [...] En este sentido, lo humano no se identifica con la representación, pero tampoco se identifica con lo irrepresentable. Se trata más bien de aquello que limita el éxito de cualquier práctica representativa. El rostro no se «borra» en este fracaso de la representación, sino que encuentra allí su posibilidad.<sup>250</sup>

Les últimes línies del fragment anterior apunten a una manera de concretar la inspiració levinassiana en la política: fer palpable la fal·libilitat de qualsevol representació, de qualsevol marc. Per això, Butler conclou que no només es tracta de demanar imatges més fidedignes del que ocorre – per exemple, en un context bèl·lic –, sinó molt especialment d'aconseguir una «imatge crítica» que mostri el fracàs de la representació, que deixi entreveure allò que exclou o deforma. Si comptem amb el caràcter inacabat dels nostres conceptes, obrirem camí per a la tasca col·lectiva d'articulació d'allò humà<sup>251</sup>, que no pot donar-se sinó des d'una atenció insomne al que es considera inhumà o infrahumà. Mentre aquesta fal·libilitat estigui sobre la taula, hi haurà esperança per a la relació ètica, que només es desvetlla des de la consciència que el que està en joc no és lleuger, perquè «los esquemas normativos de inteligibilidad [...] establecen lo que va a ser y no va a ser humano, lo que es una vida vivible y una muerte lamentable»<sup>252</sup>.

En aquest punt, s'evidencia la continuïtat entre percebre en l'altre un rostre, humanitzar-lo i ser capaç de plorar la seva mort o, el que és el mateix, de reconèixer el valor incalculable de la seva vida. Aprofundint en aquesta última perspectiva, recuperem el concepte de *grievability*, «plorabilitat» o «lamentabilitat», que Butler descriu com un atribut social que permet mesurar el valor que percebem en les vides d'altres. La idea s'inspira en moviments socials de col·lectius marginals que, sota lemes com «Black Lives Matter» o «Ni una menos, nos queremos vivas», propicien tant dols públics com una reivindicació de la vida<sup>253</sup> vulnerada i, en conseqüència, evidentment vulnerable. En la línia de despertar al

---

<sup>250</sup> Butler, *Vida precaria*, 180.

<sup>251</sup> Butler, *Deshacer el género*, 61.

<sup>252</sup> Butler, *Vida precaria*, 183.

<sup>253</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 128.

caràcter precís d'allò fràgil, li llegim que «Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir»<sup>254</sup>. Tanmateix, en lloc d'estendre l'apreciació generalitzada a les vides vulnerables, establim una distinció injustificada entre «the ungrievable», que estan en una zona gris subjecte al càlcul, i els «grievable», les vides dels quals sí que ostenten un valor incalculable<sup>255</sup>. Davant del panorama que ens revela l'exercici crític, el treball amb els marcs està mogut, en Butler, per l'aspiració de «contribute to the formulation of a political imaginary of the radical equality of grievability»<sup>256</sup>.

Així que la consciència de la pròpia parcialitat es troba amb l'aspiració d'igualtat radical, la tasca de la filosofia resulta en ampliar el nostre cercle moral, l'esfera del que podem escoltar i ens pot afectar. A aquest fi, Butler desplega una interessant comprensió de la *traducció* com un exercici clau en l'escenari ètic i polític. Assumint la pròpia fal·libilitat, caldrà tenir present que sempre que ens apropem a la història d'algú altre, al dolor d'un poble o d'un individu, a la reflexió moral d'un autor..., no trobarem un accés immediat. Caldrà fer un exercici de traducció d'aquell missatge, d'aquella història, per tal que ens pugui parlar, que pugui ressonar en els nostres termes, que la petició de l'altre ens toqui. En aquest intent, Butler considera que hi ha una part de l'alteritat de l'altre que efectivament ens arriba, però transformada. Allò que ens interpel·la és quelcom nou que resulta de la traducció, de la trobada entre el jo i l'altre: «What survives is thus both ruined and vibrant»<sup>257</sup>. Així, Butler concep la traducció com «the way to make the demand available. If not fully legible, at least in bits and pieces»<sup>258</sup>.

Després d'haver pensat amb Levinas, ens pot sorprendre que Butler presenti la traducció com allò que possibilita la trobada amb l'altre en lloc de com un resultat d'aquest encontre, de la interpel·lació ètica. Tot i així, estem convençudes que l'efecte es dona també – i, potser, prioritàriament – en l'altra direcció, de la interpel·lació a la traducció, com defensarem en l'últim capítol. La nostra intuïció descansa en altres fragments del discurs butlerià, en què explica que la demanda ètica inclou rebre quelcom d'algú altre, d'una altra esfera discursiva que no està assimilada a la pròpia i que requereix ser traduïda a unes circumstàncies concretes, de tal manera que, *finalment*, la traducció possibilita estar èticament lligada amb aquelles amb qui no compartim un llenguatge conegut. Per tant, l'exercici de traducció sembla seguir l'efecte de l'alteritat, que interromp la pròpia lògica i perspectiva, donant sentit a l'exercici de «cedir espai» que, per a Butler, implica la traducció:

---

<sup>254</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 31.

<sup>255</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 120.

<sup>256</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>257</sup> Butler, *Parting Ways*, 13

<sup>258</sup> *Ídem*.

deixem de banda el propi precedent històric, textual, representacional, perquè es doni la novetat<sup>259</sup>. La traducció pressuposa, per tant, el contacte amb la interpel·lació de l'altre, que es viu en primera instància com a «desorientació»:

my idiom is interrupted by the demand, which means ethics itself requires a certain disorientation from the discourse that is most familiar to me. Further, if that interruption constitutes a demand for translation, that translation cannot be simply an assimilation of what is foreign into what is familiar, it must be an opening to the unfamiliar, a dispossession from prior ground, and even a willingness to cede ground to what is not immediately knowable within established epistemological fields. These limits on what is knowable are established precisely by regimes of power, [...] then our ethical disposition to the demand engages in a critical relation to power.<sup>260</sup>

El passatge anterior relliga de manera paradigmàtica l'escenari ètic i el polític tal i com el concep Butler. El contacte amb l'alteritat, amb allò que no puc assimilar directament al meu món, requereix de la traducció, una actitud d'obertura i risc, com deia Levinas, cap allò que se m'escapa i a què dono credibilitat i autoritat i, en conseqüència, cedeixo espai. Amb tot, aquest gest definitori de l'ètica descansa en la nostra sensibilitat, que està al seu torn condicionada i limitada per certs marcs perceptius. En aquest panorama, la interpel·lació de l'altre pren cos com a exigència de crítica cap a aquests marcs. La crítica, però, no pot funcionar de debò si només compta amb els elements del món reconeixible del jo, sinó que necessita justament flexibilitzar aquest món exposant-se a les paraules i gestos de l'altre en un diàleg que Butler descriu com a traducció. La traducció ens brinda, per tant, l'oportunitat d'establir una relació amb els qui són altres. Com a petit excurs, ens agradaria vincular aquesta comprensió tan bella de la traducció amb la noció derridiana d'*herència*. En el diàleg entre Derrida i Levinas, el primer considera que per fer viure alguna cosa altra en el propi món cal sotmetre-la a una certa traïció, que Erika Soto descriu com «decir “sí” a aquello que se recibe, la decisión de aceptarlo, de acogerlo, de mantener el legado en vida, al menos hasta cierto punto [...] seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne»<sup>261</sup>.

Tot i que els conceptes de traducció i d'herència ens resulten especialment suggeridors, pot ser d'ajuda atendre a anàlisis concretes de Butler en què els aplica. Un cas paradigmàtic és la reflexió sobre el conflicte entre Israel i Palestina<sup>262</sup> a què dedica l'obra *Parting Ways*. Allí, Butler considera que la solució a aquesta confrontació històrica passa per

---

<sup>259</sup> Butler, *Parting Ways*, 8.

<sup>260</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>261</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 19.

<sup>262</sup> Butler, «Israël-Palestine: pour une éthique de la cohabitation».

apropar les històries de desposseïció dels dos pobles. Butler estableix aquest diàleg entre l'ensenyança de Levinas i la d'Edward Said. Aquest últim, palestí, demanava que es parés atenció a la condició diaspòrica de totes dues històries, a l'experiència de l'exili, de la dispersió i de la convivència no escollida amb altres. Així, exhortava els jueus que recordessin la seva història per tal d'extrapolar-la a principis més generals que protegissin les minories i els refugiats<sup>263</sup>. El que a Butler li interessa recalcar d'aquest exercici és que no pretén establir analogies estrictes entre la història jueva de l'Holocaust i l'experiència palestina de l'ocupació, sinó que proposa operar una traducció que, a partir del propi patiment, s'obri al patiment dels altres<sup>264</sup>. «Intellectuals can help to stage this type of encounters», dirà Butler, de tal manera que puguem entendre la història dramàtica dels israelians així com la dels palestins; i que la trobada entre diferents vivències de desposseïció ens ajudi a pensar la cohabitació, els drets dels refugiats i, en general, l'empara de les vides vulnerables en la pluralitat humana.

Si l'anàlisi anterior concerneix d'a prop l'autora, com ella mateixa reconeix<sup>265</sup>, no li cau més lluny el següent cas que presentarem: l'hostilitat entre els Estats Units i el món àrab que es reforçà en els atemptats de les Torres Bessones. El que pot aportar l'exercici de traducció en aquest episodi és la necessitat de descentrar la narrativa del propi dolor per obrir-nos al patiment dels altres. És a dir, havent rebut el cop de la violència, l'assassinat, el terror, obrir-nos a la realitat de les víctimes de les guerres que els Estats Units han provocat més enllà de les pròpies fronteres:

hay algo en torno al cambio entre la primera, segunda y tercera persona que es parte de la ética-política que has mencionado. Después de todo, no soy la única que sufre y resiste, y sin ti, sin la referencia al otro, no puedo concebir mi propia lucha como una social y política; sin él o ella, o incluso «nosotros», corro el riesgo de convertirme en restrictivamente comunitaria, incluyendo solamente a aquellos a los que de antemano pertenezco como alguien digno de consideración. Parece que el cambio debe darse como una forma de dar lugar a los llamados de pertenencia identitaria, ética, comunitaria y global, sin dejar que ninguno de estos adjetivos en particular suprima al otro.<sup>266</sup>

Butler reconeix que es tracta d'un exercici extremadament exigent, però no per això deixa d'insistir en la seva necessitat. Si no, la nostra sensibilitat ètica, els nostres sentiments morals, romandran segrestats per una lògica identitària o «comunitarista» que només pot escoltar i respondre a les demanes d'auxili d'uns pocs i propers mentre s'entrega a la justificació de la violència sobre els molts i llunyans.

---

<sup>263</sup> Butler, *Parting Ways*, 214 – 215.

<sup>264</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>265</sup> Butler, *Deshacer el género*, 336 – 337.

<sup>266</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 144.



Per últim, voldríem portar a col·lació l'anàlisi de la controvèrsia al voltant de les caricatures de Mahoma que va publicar el diari danès *Jyllands-Posten* el 2005 i que es difongueren de nou per múltiples diaris europeus el 2008. En el llibre conjunt *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech* (2009), Butler exposa de manera exemplar què vol dir deixar-se transformar per la interpel·lació de l'altre. La reflexió comença donant veu a les lectures de la situació que en feien els antropòlegs Talal Asad i Saba Mahmood, ambdós d'origen àrab i residents als Estats Units, que emmarquen els fets en una altra cosmovisió, desplaçant la interpretació predominant a occident que concebia la controvèrsia com un atac a l'exercici legítim de la llibertat d'expressió<sup>267</sup>. Al seu torn, Butler insta a no assimilar aquesta polèmica a les nostres categories preestablertes. Per contra, proposa prendre'ns seriosament el fet que milers de persones arreu del món se sentissin greument ferides per aquelles representacions, el fet que «The cartoons were greeted by most religious Muslims as insulting, violent, and/or blasphemous, and the publications incited rage and protest from Muslims around the world»<sup>268</sup>. En particular, creu que cal parar especial cura en contextos, com el danès, en què aquestes poblacions suposen una minoria religiosa i, encara més, racialitzada. La política migratòria danesa, per exemple, il·lustra el rebuig a ser afectats per l'altre, la «unwillingness to change a culture who is undergoing an irreversible change when touched by difference»<sup>269</sup>. A més de tenir en compte la situació real de la convivència entre cada país occidental i el món àrab, Butler requereix que s'atenguin als termes en què les persones afectades expliquen el greuge, perquè aleshores podrem escoltar que poc tenen a veure amb les nostres categories de llibertat d'expressió *versus* blasfèmia religiosa. Per no perdre'ns en aquesta anàlisi, deixarem apuntat que Asad i Mahmood revelen descripcions d'aquesta vivència des del món islàmic que actuen com a contrapunt imprescindible de la lectura predominant occidental i, especialment, permeten entendre l'altre. Des d'aquí, és possible, confia Butler, pensar el conflicte d'una altra manera sense que això impliqui *a priori* reforçar l'única solució que ens permeten veure els marcs d'una banda o de l'altra.

Els exemples mencionats ens permeten entendre que Butler descriu la relació ètica com a parcialment «reversible»<sup>270</sup>. Altrament dit, sovint afirma que jo no soc totalment jo i

---

<sup>267</sup> Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 15.

<sup>268</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>269</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a *Ibidem*, 133: «Indeed, if the core norms are already established, then one already knows what Dutch culture is, and one is closed to the idea that it may become something else, something different; indeed, one refuses the recognition that it already has become something different and that the change is, in fact, irreversible. When freedom of expression comes to mean “the freedom to express an unwillingness to undergo change in light of contact with cultural difference”, then freedom of expression becomes the means through which a dogmatic and inflexible concept of culture becomes the precondition of citizenship itself».

<sup>270</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 121.

l'altre no és totalment altre; o que jo no estic únicament aquí i l'altre no està únicament allà. L'ambigüïtat al cor del que som permet que ens interpel·li l'altre amb qui no compartim cultura, llengua ni història, però sí una condició vulnerable que obre la traducció de les dues situacions. Així mateix, la interpel·lació ètica que prové d'una suposada exterioritat ens pot arribar geogràficament de ben a prop, de qualsevol racó que es consideri aliè: «elsewhere – within and outside our borders»<sup>271</sup>.

En definitiva, el treball sobre els marcs, sobre les reaccions morals, sobre el diàleg com a eina crítica..., no pretén abolir les mediacions i normes socials o, en paraules de Butler, desregular els afectes<sup>272</sup>. Aquesta idea equivaldria a barallar-nos de nou amb la nostra existència situada, limitada, vulnerable i, a fi de comptes, humana. El que Butler practica és la resistència als models predominants i l'elaboració d'altres de més inclusius, perquè no tota configuració de la interdependència és igual de violenta, malgrat sempre ens assetgi el perill de la violència. Aquest risc és inevitable, va de la mà de l'ambivalència de la nostra condició, que s'estén a les nostres obres. Per això, el combat no es lluita contra les normes en general, sinó que rau en distingir els cops necessaris (com la intrusió de l'altre en la nostra existència vulnerable<sup>273</sup>) d'aquells contingents, nocius i reversibles. En les seves paraules, Butler considera que és una tasca comuna «distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida»<sup>274</sup>.

### **Orientar la mirada: un nou relat**

Ocupem-nos ara de l'elaboració de nous relats que permetin una configuració més habitable de la nostra realitat social. Però, abans de res, fixem-nos que aquesta tasca ja pressuposa que, per vulnerables que siguem, no som només víctimes de les circumstàncies: podem reeducar-nos a partir del que ens ve donat, podem respondre-hi. No hem abandonat en cap moment l'escena d'interpel·lació, que ens permet, un cop se'ns han dirigit, agafar la paraula; que, de fet, ens demana que ho fem. A més a més, la importància de despertar una mentalitat nova parteix del vincle de la nostra percepció, representació o saber amb la nostra sensibilitat. Tot i que aquesta última no estigui totalment determinada per la nostra visió del món i, en aquest sentit, sigui una esquerda per repensar-nos gràcies als embats que rep, els discursos que ens travessen poden tot i així anestesiar-la o exacerbar-la.

---

<sup>271</sup> Butler, *Parting Ways*, 7.

<sup>272</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 82.

<sup>273</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 147.

<sup>274</sup> Butler, *Deshacer el género*, 23.

Una resposta necessària a la violència del nostre temps és, per a Butler, que ens narrem des d'unes noves coordenades propícies per acollir les reivindicacions polítiques de cura cap als més desfavorits. Tot i que és conscient que el discurs no canvia la realitat per si sol, sinó que sovint troba en la realitat aquelles formes de vida dissidents que permeten posar paraules a una alternativa, alhora li reconeix una funció imprescindible per transformar la nostra situació: «Aunque esta idea no constituye de por sí una revolución política, no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical de nuestra propia concepción de lo posible y de lo real»<sup>275</sup>. En particular, considera que tota descripció de la realitat té un component inevitablement normatiu que, juntament amb allò que afirma – com a normal, natural, humà, femení, o qualsevol altra categoria – exclou<sup>276</sup>. En la seva recerca de categories que siguin tan inclusives i plurals possibles, Butler troba en la interdependència, la precarietat, la vulnerabilitat i l'exposició, referències impagables per teixir una ontologia social<sup>277</sup> menys procliu a la violència que l'imaginari individualista predominant. Abans d'aprofundir-hi, recordem que, encara que es parli d'ontologia, la nostra autora no la separa del seu context, de la interpretació política i social<sup>278</sup> i, per tant, no pretén compartir una imatge vertadera, immediata i pura de l'essència humana.

Repassem la seva proposta de la interdependència com a l'ontologia més responsable tal com la presenta en un capítol de *The Force of Nonviolence*, en el qual es proposa buscar «the resources of moral philosophy for developing a reflective practice of nonviolence»<sup>279</sup>. El primer moviment, com sabem, consisteix a desestimar l'imaginari individualista de l'estat de natura que tresoreja la sobirania com a ideal humà per excel·lència<sup>280</sup> – la vulnerabilitat, en contrapartida, com el pitjor dels mals. Tot seguit, ens convida a prosseguir l'exploració cap a un altre horitzó: «let us now move from dependency to interdependency»<sup>281</sup>. Des d'aquest nou paradigma, troba espai per afirmar la vida sense que aquesta es concebi com la propietat d'individus separats, sinó remetent-nos a un context més ampli.

Però no cometem l'error de creure que amb la interdependència ho tenim tot resolt. Levinas deia que la guerra s'oposa a la moral (en el sentit de codis de virtut, codis de

---

<sup>275</sup> Butler, *El género en disputa*, 28.

<sup>276</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 14 – 18. I, en particular, 31: «Afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo».

<sup>277</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 15.

<sup>278</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>279</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 38.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 38 - 43.

<sup>281</sup> *Ibidem*, 53.

conducta, tots els ordres teatrals fràgils) de la mateixa manera que la filosofia s'oposa a la ingenuïtat. Seguint-lo, és fàcil concloure que la funció crítica de la filosofia treballa perquè la nostra ètica no sigui ingènua ni fràgil, sinó capaç de «mossegar la realitat». Butler agafa el relleu de formular una ètica que no sigui naïf, que no idealitzi el vincle social, que és sempre ambivalent, perquè «only the ethical practice that knows its own destructive potential will have the chance to resist it»<sup>282</sup>. Moltes de les seves observacions consisteixen en recordatoris d'aquesta ambivalència, com ara el comentari que recupera de *The Care Manifesto* sobre la paraula «cura» (*care*), que prové del llatí «*caru*», que recull també les accepcions de «preocupació», «problema», «dolor» i «ànsia», entre altres<sup>283</sup>. Així mateix, insisteix que el vincle no escollit amb l'altre pot ser tant amorós i acollidor com negligent i traumàtic: «I am the precipitate of those who loved me and those who failed to love me as well»<sup>284</sup>. Aquesta situació l'empeny a afirmar que la precarietat es refereix tant a la nostra condició com al repte de respondre als altres; parafrasejant-la, declara que la precarietat dona nom tant a la necessitat com a la dificultat de l'ètica<sup>285</sup>. Només fent-nos càrrec de l'exigència, ens podrem consagrar a la tasca de formular un marc ètic i polític que estigui al servei de la preservació de la vida, de la igualtat i de respondre a les demandes d'auxili de l'altre.

## Llenguatge per a l'acció

Hem parlat de la missió de la teoria principalment des de la seva funció crítica que, per oposar-se a la violència, denuncia la parcialitat de les nostres institucions, discursos mediàtics, polítiques bèl·liques i, en particular, dels nostres afectes. Alhora, hem començat a revelar la seva funció propositiva. Per un costat, s'ha formulat un nou imaginari des del qual entendre la nostra condició: una ontologia relacional que relliga el jo i l'altre, ja siguin individuals o col·lectius. Per altre costat, s'han explicat principis reguladors que guien la reflexió, com ara l'igual valor de totes les vides, que impulsa el compromís per promoure les condicions de possibilitat (ambientals, socials, institucionals...) d'una vida habitable.

En conseqüència, és clar que la crítica a què Butler sotmet els conceptes i normes no els rebutja automàticament per la seva pretensió d'universalitat. Aquesta és la diana típica de tot exercici crític, que desvela les cegueres que qualsevol concepte carrega del context en què emergeix i que poden resultar violentes així que s'aplica més enllà d'aquest context. Un exemple recurrent ens el brinda la noció d'humanitat que, com coincideixen les crítiques feministes i antiracistes, al llarg de la història s'ha brandat com a arma contra aquells que es

---

<sup>282</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 86.

<sup>283</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 133.

<sup>284</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 122.

<sup>285</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

consideraven no humans o menys humans. Tot i reconèixer el risc, Butler vol aprofitar la dimensió constructiva dels conceptes generals i, per aquesta raó, és fina definint la «doble naturaleza de las normas»<sup>286</sup>. D'aquesta manera, corregeix una tendència de la seva primera reflexió a atendre primordialment el caràcter opressor de tot concepte, de tota representació de l'humà que és inevitablement exclouent:

En el libro tiendo a entender el reclamo de «universalidad» como una forma de exclusividad negativa y excluyente. No obstante, me percaté de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta [...] comprendí que la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y performativa, invoca una realidad que ya no existe, y descarta una coincidencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. De esta forma llegué a un segundo punto de vista de la universalidad, según el cual se define como una tarea de traducción cultural orientada al futuro.<sup>287</sup>

En primer lloc, concedeix que necessitem la seva dimensió normativa per tal de viure bé i transformar el nostre món social contra aquelles lògiques que ens oprimeixen; és a dir, per orientar-nos no ens serveix un «tot s'hi val». Ara bé, comporten el risc de normalització, ja que en general les normes coaccionen la vida corporal prescrivint el que és intel·ligible i real i allò que no ho és. El mal que provoquen els processos de normalització subjau la reticència explícita de Butler de formular noves normes de com hauria de ser el gènere, la justícia o la igualtat. Fins a cert punt, es tracta d'una reserva saludable, però que no ens pot bloquejar. Sumant-se a la reflexió de Paul Gilroy, sociòleg de renom en estudis afroamericans, deixa de banda «formas posmodernas de escepticismo» que desemboquen en «un rechazo completo de los términos claves de la modernidad y a una parálisis de la voluntad política»<sup>288</sup>. En canvi, considera que la modernitat ofereix conceptes que, depurats del seu eurocentrisme, són eines útils per a la solidaritat, com ara la defensa d'una democràcia més inclusiva, basada en la igualtat i la reciprocitat. Aquesta herència l'anomena «modernidad sin fundacionalismo»<sup>289</sup>, una inspiració democràtica que busca la crítica per renovar-se.

Un concepte útil que ens regala la modernitat és, evidentment, el dels drets humans. La relació amb aquests principis normatius ens permet entendre el que Butler anomena el «doble camino de la política»<sup>290</sup>: sense estar-se d'utilitzar el llenguatge dels drets humans per aconseguir unes condicions de vida acceptables, sotmet les pròpies categories a crítica per seguir expandint-les i refent-les. Aplicant el mètode al cas que ens ocupa, sabem que els

---

<sup>286</sup> Butler, *Deshacer el género*, 291.

<sup>287</sup> Butler, *El género en disputa*, «Prefacio (1999)», 21.

<sup>288</sup> Butler, *Deshacer el género*, 350.

<sup>289</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>290</sup> *Ibidem*, 63.

drets humans en origen es fonamentaven en una ontologia individualista amb què Butler no es casa. Reconeixent que es tracten d'eines històriques impagables, el seu ús és compatible amb la consciència que les demandes individuals que permeten proferir són reclams sobre un cos que no és mai suficientment propi, diu Butler, perquè la individualitat és un procés inseparable dels altres, mai un pressupòsit ni una garantia<sup>291</sup>.

A més de la categoria dels drets humans, és especialment il·lustrativa la reflexió que Butler dirigeix al feminisme – sentint-se'n part – respecte a les categories que li són pròpies, especialment el subjecte de «les dones», que més endavant expandirà a tot el col·lectiu LGTBIQ+ i a altres identitats minoritàries o marginals de raça, classe o altres. Butler considera que l'única manera de generar una alternativa és fent-nos càrrec de la impuresa i els perills de les eines que utilitzem; és a dir, de les representacions que ens fem de nosaltres mateixes. Alhora que és necessari donar un nom a la minoria, posem, sexual que no ostenta el reconeixement que es mereix, sempre correrà el risc de convertir-se en un instrument del poder a què s'oposa en origen, ja que «no hay ninguna posición política purificada de poder, y quizás sea esa impureza lo que ocasiona la capacidad de acción»<sup>292</sup>. Aplicat al primer subjecte polític del feminisme, observa que:

Por un lado, la *representación* funciona como término operativo de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres<sup>293</sup>

El benefici de tenir en compte el caràcter excloent també de categories que, en origen, pretenien fer emergir i donar legitimitat a allò que quedava en l'ombra, rau en no repetir els errors – la discriminació, la invisibilització, la indiferència – a què es volia respondre<sup>294</sup>. L'única manera de fer-ho consisteix, per a Butler, en desplegar dos esforços en paral·lel: per una banda, cultivar les identifications en favor d'un objectiu polític i, de l'altra, mantenir una sana desidentificació, una certa distància crítica, per mantenir aquestes categories obertes a la revisió i als cossos que, dirà, encara han d'aparèixer<sup>295</sup>. En altres paraules:

---

<sup>291</sup> Butler, *Vida precaria*, 53.

<sup>292</sup> Butler, *El género en disputa*, 32.

<sup>293</sup> *Ibidem*, 46. Malauradament, trobem un exemple real d'aquest risc en la recent polèmica entre suposades feministes i el col·lectiu *trans*, a què s'ha mirat d'escloure del feminisme.

<sup>294</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 176 – 177: «La reflexión crítica será importante para no repetir, en el nivel de la política de la identidad, los movimientos excluyentes mismos que iniciaron el giro hacia las identidades específicas en primer lugar».

<sup>295</sup> *Ibidem*, 21: «Aunque los discursos políticos que movilizan las categorías de identidad tienden a cultivar las identificaciones en favor de un objetivo político, puede ocurrir que la persistencia de la desidentificación sea igualmente esencial para la rearticulación de la competencia democrática [...] prácticas que destacan la desidentificación con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se

Para moderar y reelaborar esta violencia, es necesario aprender un movimiento doble: invocar la categoría e instituir así, provisoriamente, una identidad y, al mismo tiempo, abrir la categoría como un sitio de permanente oposición política. Que el término sea cuestionable no significa que no debamos usarlo, pero la necesidad de usarlo tampoco significa que no debamos cuestionar permanentemente las exclusiones mediante las cuales se aplicó y que no tengamos que hacerlo precisamente para poder aprender a vivir la contingencia del significante político en una cultura de oposición democrática.<sup>296</sup>

La filosofia, la crítica, els conceptes, formen part de l'agència humana, de la capacitat de respondre al que ens afecta amb un treball sobre el món i sobre la pròpia percepció a través de les eines, impures i històries, construïdes i construïbles, que tenim a l'abast. Aquest exercici troba una de les seves expressions en l'*autopoiesi*, la pràctica d'un subjecte que es desfà i refà. No estem parlant de l'activitat de la seva llibertat individual o del seu caràcter original com en la *Bildung* romàntica, sinó d'una vida que rep la interpel·lació que dimana del patiment i la fragilitat en el seu entorn i en si mateixa, i que hi respon.

### ***Autopoiesi***

Vet aquí un concepte que relliga l'aportació de la primera línia d'estudi de Butler sobre el gènere, la performativitat i la crítica a les normes socials, amb la seva reflexió posterior que més ens ha acompanyat. Literalment, *autopoiesi* vol dir «producció d'un mateix», i és un concepte de la biologia per descriure entitats – com ara les cèl·lules – capaces reproduir-se a si mateixes. Amb tot, Butler utilitza aquest terme per referir-se a la reflexió foucaultiana de l'*autoexamen* o la *cura de si* («*souci de soi*») que, al seu torn, beu de l'herència de les escoles gregues antigues. Cap al final de la seva vida<sup>297</sup>, el filòsof francès estava captivat per la noció antiga de l'ètica, que concebia com «the practice through which one forms oneself as an ethical subject following the prescriptive elements of morality. It concerns the way in which moral rules can be adopted and problematized by the subjects themselves»<sup>298</sup>. És evident que la primera Butler descansa en aquesta concepció de l'ètica com a diàleg entre el subjecte i les normes socials. D'acord amb Foucault, considera que aquesta pràctica no parteix d'un jo essencial que s'hagi de revelar en un relat definitiu de la subjectivitat, sinó que més aviat obre una «oportunidad lingüística y social de una autotransformación»<sup>299</sup>. Amb tot, hi aplica una

---

materializa la diferencia sexual. Tales desidentificaciones colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún.

<sup>296</sup> Butler, *Cuerpo que importan*, 311.

<sup>297</sup> Foucault inicia aquesta investigació un dels seus darrers llibres, publicat el 1984: *Histoire de la sexualité*, vol. III : «Le Souci de soi». De tota manera, on més s'hi dedica són en els últims cursos que impartí al Collège de France entre 1980 i 1984: *Subjectivité et vérité*; *L'Herméneutique du sujet*; *Le Gouvernement de soi et des autres I*; *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité*.

<sup>298</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Michel Foucault».

<sup>299</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 176.

correcció determinant: la de la relacionalitat. D'aquesta manera, el treball sobre el subjecte en aquesta autora connecta amb diversos conceptes anteriors, dels quals destacarem la desposseïció, l'alteritat i la llibertat.

L'*autopoiesi*, en Butler, comença i acaba en l'escenari d'una interpel·lació heterònoma que ens acompanya sigui on sigui que anem, i que es tradueix en la prioritat de la pregunta pel tu per sobre de la pregunta pel jo que es redefineix. D'aquesta manera, l'autora extrapola la idea levinassiana de receptivitat cap al rostre a un context inesperat que li permet repensar la relació amb les normes: «Aunque Levinas no estaría interesado en normas sociales contingentes, él sin embargo nos da un modo de poder entendernos a nosotros mismos como “dirigidos” por estas normas a un nivel que no es del todo consciente o volitivo»<sup>300</sup>. De nou, ens trobem que l'alteritat es pensa com a altres personals i com a normes socials, el rastre de les quals descobreixo en la meva formació com a subjecte i, a través d'elles, puc també reinventar-me. Així doncs, d'entrada les normes em desposseeixen, però és des d'aquest punt de partida que la meva agència és possible. Per això Butler situa l'*autopoiesi* en una zona gris entre el voluntarisme i el determinisme<sup>301</sup>, i diu que el subjecte no està ni totalment determinat ni indeterminat per les normes<sup>302</sup>. En altres paraules, «Si en esa lucha hay algún acto de agencia o, incluso, de libertad, se da en el contexto de un campo facilitador y limitante de coacciones. Esa agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre»<sup>303</sup>.

És en part gràcies a Levinas que Butler pensa la capacitat de respondre o la nostra agència; el fet que, com diu Nathan Gies, «Norms work co-constitutively upon, but do not fully saturate [...] our existence»<sup>304</sup>. En l'obra del filòsof lituà hom s'habitua als termes d'aquesta increïble combinació de passivitat i activitat que, en tot cas, s'inicia en una passivitat prèvia a la passivitat – una «exposició inenarrable» que ens fa literalment *subjectes* a quelcom que no hem escollit i, no per això, esclaves. Butler es pren seriosament aquesta herència, insistint, més enllà de Foucault, que l'alteritat no es redueix a instàncies impersonals.

Sota aquesta advertència, enumerarem alguns casos concrets que ens permetin entendre quina forma pren l'*autopoiesi* com a treball amb la norma donada en què el jo es transforma en una direcció emancipadora. En primer lloc, trobem un àmbit de treball evident

---

<sup>300</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 120.

<sup>301</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 231 – 234.

<sup>302</sup> Butler, *Deshacer el género*, 80.

<sup>303</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 33.

<sup>304</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 10 – 11.



per a Butler, que és la crítica del gènere<sup>305</sup>. En aquesta línia, Butler reitera que l'*autopoiesi* no consisteix a transcendir o abolir les normes d'assignació de gènere, sinó més aviat relaxar la coacció i fer espai per a vides i identitats de gènere més lliures<sup>306</sup>; així com oferir un lèxic per a gèneres i desitjos que sempre han existit però que no s'ha considerat com a reals i per això semblen nous<sup>307</sup>. Un altre exemple el trobem en la revisió de les estructures familiars. En l'article «¿Is Kinship Always Already Heterosexual?» (2002), Butler observa els efectes alleugeridors i saludables de trencar amb l'ordre simbòlic<sup>308</sup> de la família nuclear. Esborrant l'estricta distinció entre parentesc i comunitat, es pot esperar que sorgeixi un nou concepte d'amistat que amplii i reforci els llaços comunitaris alhora que desplaci les relacions sexuals i biològiques de l'espai central que ocupen en la nostra vida afectiva, social, política, econòmica i cultural.

A aquestes alçades, podem comprendre més fàcilment la continuïtat que adduïa Butler entre la seva reflexió sobre el gènere i les seves anàlisis posteriors sobre la guerra, la violència policial, el sistema penitenciari i demés. En última instància, la preocupació per denunciar la violència injustificada i per emparar la vida vulnerable així com les eines que utilitza són les mateixes; senzillament, la reflexió madura amb els anys. I considerem que és fruit d'aquesta maduresa que el context social en que es dona el treball amb la pròpia identitat consisteix en una escena d'interpel·lació plural travessada per l'imperatiu – cada cop més explícit – de fer un món més inclusiu, habitable i menys violent:

Si el mundo social – un signo de nuestra heteronomía constitutiva – debe cambiar para que sea posible la autonomía, entonces se demostrará que la elección individual depende desde el principio de condiciones que ninguno de nosotros ha creado de forma voluntaria, y que ningún individuo será capaz de escoger fuera del contexto de un mundo social radicalmente alterado. Esa alteración proviene de un incremento de los actos, colectivos y difusos, que no pertenecen sólo a un sujeto y, aun así, una de las consecuencias de estas alteraciones es hacer posible la actuación como sujeto.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 32: «to let the lives of gender and sexual minorities become more possible and more livable, for bodies that are gender nonconforming as well as those that conform too well (at a high cost) to be able to breathe and move more freely in public and private spaces».

<sup>306</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 33.

<sup>307</sup> Butler, *Deshacer el género*, 309.

<sup>308</sup> *Ibidem*, «¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?», 183. Aquest tema s'explora també a The Care Collective, *The Care Manifesto*, «Caring Kindships», 33 – 44.

<sup>309</sup> Butler, *Deshacer el género*, 148.

Per consegüent, l'*autopoiesi* es repensa en Butler com a categoria relacional<sup>310</sup> que necessita de la socialitat per exercitar-se<sup>311</sup> i que brinda, a més, l'oportunitat de no reproduir el dolor que hem rebut; l'ocasió de, com adverteix Adorno, no convertir-nos en el mal que deplorem<sup>312</sup>.

Aquesta última referència a Theodor Adorno ens permet establir un pont amb un cas inspirador d'*autopoiesi* que hem trobat en els textos de Butler. Com a preàmbul, recorrem al capítol «Adorno on Becoming Human» de *Giving an Account of Oneself*. Allí, Butler dona veu al filòsof alemany, per a qui el moment de respondre a una ofensa representa una oportunitat per a l'ètica i per esdevenir humans. Si ens esforcem que l'ètica no sigui ingènua, recordarem l'advertència contra la inhumanitat que, seguint Butler, és més orientadora que el concepte inevitablement parcial d'humanitat. Per això, Adorno considera que és molt útil no perdre de vista allò inhumà: «en verdad sabemos realmente muy bien qué es lo inhumano [...] en nuestros días el lugar de la filosofía moral se encuentra más en la denuncia concreta de lo inhumano que en los vagos y abstractos intentos de situar al hombre en su existencia»<sup>313</sup>. El perill rau en posar-nos al cantó del bé i situar altres persones al cantó del mal, deshumanitzant-les<sup>314</sup>; un risc que sempre ens assetja quan hem rebut el cop del dolor i la violència.

Avançant pel camí que esbossa Adorno, parlarem d'un cas d'*autopoiesi* que ens farà palpable una aposta per la no-violència d'un subjecte ferit per una interpel·lació, en aquest cas, racista, de la mà de Frantz Fanon, psiquiatra i intel·lectual originari de l'illa Martinica francesa. En el diàleg amb Athanasiou, Butler es remet a l'obra *Peau noire, masques blancs* (1952), en què Fanon relata com un infant blanc l'assenyalà amb el dit i exclamà, cap al seu pare: «¡Mira, un negro!». A partir d'aquí, Butler observa que el llenguatge disponible per al reconeixement social de Fanon el converteix en un objecte de consum visual, fascinant i degradant<sup>315</sup>, més que no pas en un ésser humà. El més habitual després d'aquesta interpel·lació racista seria tancar-se, separar-se de l'agressor, protegir-se'n si no tenim forces per sotmetre'l. En canvi, en Fanon trobem l'exemple de què pot voler dir resignificar una violència per refermar el compromís amb una manera d'estar en el món oberta, solidària i capaça de qüestionar-se. Així, llegim cap al final del seu llibre una mena d'oració que diu «¡Oh,

---

<sup>310</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 88.

<sup>311</sup> *Ibidem*, 89: «no nos hacemos a nosotros mismos en tanto "individuos heroicos", sino sólo en tanto criaturas sociales, y a pesar de que "mi" reclamo y "tu" reclamo no son el mismo, hay un vínculo que puede y debe ser establecido por cualquiera de nosotros para aceptar el tipo de riesgo que tomamos frente a las normas que nos amenazan con convertirnos en ininteligibles».

<sup>312</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 140 – 141.

<sup>313</sup> Adorno citat a *Ibidem*, 146.

<sup>314</sup> *Ibidem*, 143 – 144.

<sup>315</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 102.

cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogué!». Butler i Athanasiou interpreten aquesta aspiració com a sol·licitud d'obertura corporal i de consciència que Fanon estén més enllà de si mateix per imaginar un nou tipus de col·lectivitat: «Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia»<sup>316</sup>.

Concloem l'apartat sobre la filosofia inspirada per la relació ètica amb aquest exemple d'una interpel·lació que bé pot ser violenta, però que obre l'espai perquè es faci sentir l'apel·lació o «pretensió de la no-violència»: l'imperatiu de no tornar el cop amb un cop, sinó «asumir responsabilidad para vivir una vida [...] que haga buen uso de la reiterabilidad de las normas productivas y, por ende, de su fragilidad y transformabilidad»<sup>317</sup>. Aquesta pretensió apel·la a construir un món diferent sense voler malmetre el vincle amb l'altre, que és incorruptible, en tot cas, però que pot ser més o menys assumit i cuidat.

Fem un pas més en aquest escenari col·lectiu, en què ha estat honestament difícil separar la tasca de la filosofia crítica (la reflexió, el treball amb els conceptes, les anàlisis dels esdeveniments històrics...) de la política; perquè, de fet, el pensament és també un gest polític. Però jugarem de nou a aquestes distincions equívocues per enfocar tot seguit com concep Butler una acció col·lectiva eficaç en la construcció d'un món comú en què no es doni l'esquena a la interdependència i a les obligacions ètiques d'igualtat i de solidaritat que hi llegeix.

### 3.2.4.2. La política: acció col·lectiva al servei de la vida

La noció butleriana de política no és senzilla, per això necessitarem una bona estona per desplegar-la. Abans de res, pot ser útil tenir en compte que aquesta idea està a cavall de la descripció i la normativitat. Sens dubte, la política té a veure amb l'acció concreta que duem a terme individualment i col·lectiva en cadascun dels contextos socials, econòmics, familiars, culturals..., que ocupem. Alhora, la política en Butler no s'identifica totalment amb allò existent, sinó que es defineix més aviat per la missió de «minimizar la condición de la precariedad de una manera igualitaria», com ja havíem citat anteriorment. En el mateix text, Butler oposa la seva idea de política a la guerra, que es considera que és «precisamente un esfuerzo por minimizar la precariedad para unos y maximizarla para otros»<sup>318</sup>. Fent memòria, retrobarem l'inici de *Totalité et Infini*, en què justament Levinas descrivia una continuïtat on Butler estableix una oposició, perquè el filòsof presenta la política com l'art de guanyar la guerra per tots els mitjans. Res més lluny de Butler, per a qui la política encarna el compromís

---

<sup>316</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 102.

<sup>317</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 234.

<sup>318</sup> *Ibidem*, 48.

amb la vida i la igualtat alhora que només es pot desenvolupar en un context on no regni la violència<sup>319</sup>. Tant és així que Cavarero considera que Butler pensa la política en una «unió prometedora» amb la no-violència, una política que s'expressa en el moment, feliç i efímer, de moviment assemblearis democràtics en què apareixen «todos los cuerpos que han padecido violencia, pero no quieren ni devolverla ni reavivarla»<sup>320</sup>. Per no confondre terminologies, podríem dir que la política en Butler és sinònim de la «política justa» o la «justícia» en el discurs levinassià. De tota manera, les oposicions se suavitzen si recuperem la decisió que ja havíem pres d'anomenar «política» el que Levinas pensa com a justícia, com a política sota la inspiració ètica.

De nou, recordem que l'escriptura de la nostra autora no és sistemàtica ni ho intenta. A més a més, el gruix de la seva obra trobaria espai en l'apartat que ara iniciem. Per tant, no aprofundirem en totes les reflexions polítiques de Butler, sinó que destacarem aquelles que ens semblen més interessants per mantenir el diàleg amb Levinas. Així, ens ocuparem de la relació que observa entre l'ètica i la política; la relació justa amb les institucions i altres eines de l'àmbit; quina mena de «nosaltres» pot ser subjecte de la política butleriana; com aprofitar la interpel·lació que ens arriba de l'experiència dolorosa de la fragilitat; i com pensem l'acció dels cossos vulnerables. Privilegiem aquests temes no perquè siguin els únics que ocupen l'autora, sinó per l'interès en aquest diàleg.

## L'ètica i la política

Com és esperable, aquesta relació no serà fàcil: ni blanc ni negre, ni equivalència ni exclusió. Més aviat, l'ètica i la política es requereixen en una particular interrelació: per separat, o bé es desorienten i perverteixen o bé són ineficaces. Ens donaran un bon exemple de cohabitació, perquè els seus àmbits se solapen: cap d'elles posseeix fronteres que l'altra no estigui travessant contínuament.

Per explorar un dels angles d'aquest trànsit, preguntem-nos amb Butler: «¿con qué tiene que unirse la receptividad para convertirse en una responsabilidad ética y política?»<sup>321</sup>. Com ja ens hem respost, el primer ingredient que ha d'acompanyar la sensibilitat moral és la crítica, la reflexió que revela els biaixos d'aquesta receptivitat per tal que la nostra resposta no sigui irresponsable i, fins i tot, cruel. Per altra banda, la receptivitat requereix d'una acció, col·lectiva i individual, que sigui transformadora a nivell social, que pugui, per tant, respondre

---

<sup>319</sup> Mylène Botbol-Baum, «El giro ético de Butler y su lectura crítica de Levinas» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 39.

<sup>320</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 31.

<sup>321</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 145.

a allò que ens afecta<sup>322</sup>. La política es presenta en aquest sentit com a col·laboradora indispensable de l'ètica, i entrem així en l'escenari que, per a Levinas, inaugura el tercer; és a dir, en la pluralitat d'altres, de demandes contradictòries, de necessitat de normes alhora que l'inevitable efecte opressor de moltes d'elles... Aquest és, per a Butler, l'escenari que més importa: el que, de fet, habitem. Per aquesta raó, insisteix que el problema que l'ocupa està més enllà de la diàde, perquè la relació entre el jo i l'altre inclou les polítiques socials, les institucions i, en concret, el sistema sanitari, penitenciari, la guerra, l'ocupació i el dret a la ciutadania<sup>323</sup>, entre altres qüestions. Quan Butler es pregunta on trobem el rostre<sup>324</sup>, es respon que enmig de tot això, i així conclou que l'ètica i la política van sempre de la mà.

Però en el fragment a què ens referim, Butler no només diu que l'ètica i la política són inseparables, sinó que afegeix: «I want to suggest that the ethical injunction, though “prior” to the political domain, emerges for Levinas precisely within the terms of political conflict. [...] it may be that the ethical demand comes to have a specific meaning for us in specific political contexts». Ens interessa especialment que es pressuposi l'anterioritat de l'ètica respecte a la política («“prior” to the political domain»), que interpretem com a prioritat de la interpel·lació ètica per sobre de les lògiques i interessos de l'àmbit polític. Aquesta prioritat permet que no hàgim de justificar la crida a ser solidàries, ja que és fundadora més que derivada i, per això mateix, pot orientar tant la crítica intel·lectual com l'acció política. D'aquesta manera, l'apel·lació a la convivència no al·lèrgica enmig de la pluralitat, entre els diferents, s'erigeix com a missió de la política, que pren cos en el gest de resistir a la violència («I am persecuted by the injunction to keep the peace»<sup>325</sup>). Amb tot, la funció normativa de la interpel·lació ètica no pot eclipsar que només accedim a aquesta interpel·lació, puntualitzava Butler, des d'un escenari polític: un context, una mediació, una situació en què ja estem ferides i ens assetja la temptació de fer mal. Seguint aquesta pista, aturem-nos a observar com l'ètica no pot prescindir de la política a través d'una pregunta d'Adorno que Butler recupera en més d'una ocasió<sup>326</sup>: ¿podem portar una vida bona en una vida o món dolent?

És cert que aquesta pregunta situa l'ètica en la recerca de la vida bona, desviant el plantejament que hem seguit fins ara. En tot cas, ens interessa la reflexió que la segueix, que assenyala que calen certes condicions polítiques tant per poder-nos fer la pregunta com per

---

<sup>322</sup> Recordem el «principi d'efectivitat» que Michel Salanskis llegeix també en l'ètica levinassiana, que ens catapultava al terreny polític: Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «Le principe d'effectivité», 52 – 54.

<sup>323</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 88.

<sup>324</sup> Butler, *Parting Ways*, 57.

<sup>325</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>326</sup> Com a mostra, Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 212; *Dar cuenta de sí mismo*, 179.

respondre-la<sup>327</sup>. Butler indica que qui es qüestiona d'aquesta manera necessita, com a mínim, tenir el poder de dirigir la seva pròpia vida i, com a prerequisite, la sensació de tenir una vida. Com que no tots els individus es troben en aquesta situació, l'ètica s'ha de convertir, per respondre a les preguntes que l'acompanyen, en crítica de l'ordre biopolític per donar veu a aquelles que no tenen condicions de pensament i d'agència o, més aviat, que els són molt reduïdes. Així, l'ètica es torna «the struggle to live and the struggle to live in a just world»<sup>328</sup>. En aquest punt, Butler resitua la preocupació per com viure bé en el marc de l'habitabilitat, que ni es redueix a la pròpia supervivència ni clausura la pregunta imposant un ideal homogeni de vida bona<sup>329</sup>. I, en termes que ens interessin més, l'ètica com a esforç d'obrir-se a l'altre també necessita certes condicions polítiques: «la pregunta ética sobre cómo abrirse mejor, o incluso cómo mantenerse en estado de abierto, es, al mismo tiempo, una cuestión de resistencia y supervivencia»<sup>330</sup>.

En suma, l'ètica requereix la política per, com a mínim, dues raons. Primer, perquè és a través de la darrera que es construeixen les condicions que faciliten la reflexió i obertura pròpies de la primera. En segon lloc, la condició ambivalent de la nostra existència implica que les preguntes que ens plantegem com a individus ens retornin irremeiablement a un context més ampli. Tenim una «doble vida»<sup>331</sup>, diu Butler, perquè, ahora que la meua vida és meua, no és ni del tot meua ni només meua. Així mateix, el meu benestar, llibertat o existència en general em remet en a la resta: «almenys una part del que fa que la meua vida sigui vivible també fa vivible la vida d'una altra persona i, per tant, no puc desvincular del tot la qüestió del meu propi benestar del benestar dels altres»<sup>332</sup>. Així doncs, allò social i polític travessa allò individual, amb el matís de Butler mateixa que l'ètica no es pot reduir a la política perquè la pregunta o inquietud ètica persisteix i es respon en condicions extremes – com exemplifiquen molts testimonis dels camps de concentració<sup>333</sup>.

És clar que la política aporta efectivitat a l'ètica. Abordem la relació des d'un altre angle per pensar com la política necessita de l'ètica, d'on extreu ni més ni menys que la seva missió, tal i com indicàvem a l'inici. L'ètica ensenya que hi ha una interpel·lació de no-violència, un marc normatiu, que és prioritari als contractes, constitucions, legalitats contingents i interessos propis del terreny polític. Com Butler articula de la mà de Levinas i Arendt, els

---

<sup>327</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 213 – 215.

<sup>328</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>329</sup> *Ibidem*, 208 – 209.

<sup>330</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 137.

<sup>331</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 213.

<sup>332</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 55.

<sup>333</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 202.

principis rectors de la responsabilitat, la solidaritat i la pluralitat emergeixen de la relacionalitat humana, que, per a aquestes autores, no és mai neutra:

An ethical conception of human relationality traverses a political analysis throughout these pages and becomes most salient in the discussion of Hannah Arendt on cohabitation and the Levinasian proposition that an ethical demand is in some sense prior to the formation of the choosing subject, and so precedes conventionally liberal notions of contract.<sup>334</sup>

Repassant en què consisteix aquest marc normatiu, Butler està convençuda que el precepte moral de no matar s'ha d'ampliar a un principi polític<sup>335</sup>. Si la prohibició de l'assassinat i la cohabitació s'erigissin com a directrius polítiques, la conseqüència automàtica seria, considera Butler, un canvi en les prioritats de les institucions, que respondrien efectivament en primer lloc a les necessitats de viure de manera igualitària per, secundàriament, ocupar-se d'altres qüestions. L'ètica proclama «un llamado a organizar social y políticamente la vida en una base igualitaria para satisfacer esa necesidad [de gente sin techo, sin hogar o sin refugio]. Una vez que ese marco social es establecido como algo primario, volver a pensar la posesión puede venir perfectamente como segundo paso»<sup>336</sup>. En aquesta línia, Butler insisteix que la vida afectable, vulnerable i, a fi de comptes, corporal que presenta l'ètica s'ha de traduir en una política que cobreixi les necessitats més bàsiques, sacsejant la distinció entre allò públic i allò privat: «those most urgent and largely involuntary dimensions of our lives, which include hunger and the need for shelter, medical care, and protection from violence, natural or humanly imposed, are crucial to politics»<sup>337</sup>. En aquest punt, marca certa distància amb Levinas qui, malgrat concedeix molta importància a la precarietat, no va arribar a enllaçar-la amb «una política del cos». La pressuposa, concedeix Butler, però sense donar-li un lloc explícit en la seva filosofia ètica<sup>338</sup>. Amb tot això, Butler no està limitant la política únicament a aquests assumptes, simplement reconeix que el suport igualitari a la vida és un requisit per plantejar-nos altres reptes i horitzons de la cohabitació.

Com no pot ser d'una altra manera, l'estreta vinculació bidireccional de l'ètica i la política afecta la comprensió de totes dues. És clar que la política en Butler pren el seu sentit i prioritats de l'ètica, honrant les obligacions que emanen de la nostra socialitat constitutiva. Així mateix, l'ètica es depura de tot plantejament individualista: no es concep ni com a moralitat ni com a disposició individuals.

---

<sup>334</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 22.

<sup>335</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 88.

<sup>336</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 198.

<sup>337</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 96.

<sup>338</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

Para mí, la pregunta ética es siempre una pregunta por la relación ética, quiero decir, la pregunta que me vincula con otro y de qué manera esta obligación sugiere que el «yo» está invariablemente implicado en el «nosotros». Así que cuando estoy llamada a preocuparme por otro, o, de hecho, se presenta el llamado que me lleva a resistir una condición social de inequidad, o el oponerme a una guerra ilegítima o a una ocupación devastadora, no se convierte esto en un tema de encontrar mis modos en mi moralidad personal o mi disposición individual. Por el contrario, es precisamente porque yo estoy desde el principio implicada en la vida de los otros que el «yo» es social de antemano, y debe comenzar su reflexión y acción desde la presunción de una sociabilidad constitutiva.<sup>339</sup>

D'aquesta manera, l'ètica com a hospitalitat, tal i com l'hem abordada puntualment en el capítol sobre Levinas, insufla una economia i una política que possibilitin un subjecte plural en un món habitable. El do no pot expressar-se sinó com a conseqüent «desarrollo de un conjunto de obligaciones (de proveer casa y refugio a la población) sin el cual “nosotros” como gente no podemos siquiera ser pensados»<sup>340</sup>.

Aquesta feina de reformulació a través del vincle ètic afecta també la responsabilitat, que es pensa ara entre dues aigües: afectada per la interpel·lació ètica de la no-violència i arrelada en la realitat social i política de la cada situació. Com sempre, el primer pas per guanyar claredat descansa en entendre allò que no interessa Butler com a concepció de la responsabilitat, de què destaca les seves versions cristiana i neoliberal. La primera, dirà, s'entén com l'exercici individual de la virtut, a què manca una aproximació estructural, comprensiva i crítica de l'arrel del patiment: «la versión cristiana [...] subraya la necesidad de preocuparse por el pobre, una máxima moral que nunca realmente cuestiona el por qué existe la pobreza»<sup>341</sup>. La segona consisteix en la «responsabilització», un discurs que ens condemna a un plantejament individual que dinamita les bases col·lectives de tot pensament i acció transformadores:

Consideremos la responsabilización – la atracción de una responsabilidad personal como un distanciamiento de la responsabilidad social en el discurso de la privatización neoliberal corporativa: no hay fuerzas sociales, no hay propósitos comunes, luchas y responsabilidades, sólo riesgos individuales, preocupaciones privadas e intereses personales [...] A medida que lo público se convierte en un objeto de desdén, la noción de responsabilidad es desplegada en los discursos neoliberales en términos de responsabilidad personal, auto-privilegiada, auto-

---

<sup>339</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 314.

<sup>340</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>341</sup> *Ibidem*, 134.



interesada, autopreservada [...] la desposesión es figurada en este contexto como una falla en el cálculo de soberanía autodeterminada y auto-dominio.<sup>342</sup>

La responsabilització es presenta en altres textos com una noció perversa de responsabilitat que apuntala el context de precarització on emergeix, en el qual «each of us is only responsible for ourselves, and not for others, and the responsibility is first and foremost a responsibility to become economically self-sufficient under conditions when self-sufficiency is structurally undermined»<sup>343</sup>.

Als antípodes d'aquestes posicions, Butler afirma que la responsabilitat poc té a veure amb un escenari monològic: «no aumento en mí mi virtud cuando actúo responsablemente, sino que me doy a esa sociabilidad que insiste más allá de los límites del “yo”»<sup>344</sup>. Diguem-ho una vegada més: la nostra vida, el nostre pensament i acció no s'esgoten en «a first-person modality»<sup>345</sup>. Si apliquem aquest desplaçament a la responsabilitat, veiem que el manament ens situa en un escenari en què individualment hem d'apropiar-nos de la interpel·lació ètica, un espai de llibertat – en el sentit d'imprevisibilitat – i de constricció alhora. Walter Benjamin és un dels autors que acompanyen Butler en aquest replantejament de la responsabilitat. A *Parting Ways*, una obra dedicada en gran part al trànsit de l'ètica a la política, Butler explica que la responsabilitat per al filòsof alemany consisteix en una lluita íntima amb el manament de no matar, a diferència de l'obediència temerosa i egoista respecte a una coacció legal<sup>346</sup>. Parafraçant Butler<sup>347</sup>, el manament o la interpel·lació ètica consisteix, en Benjamin, en una guia, un esforç i una lluita. Sens dubte, exerceix sobre nosaltres una força alhora que ha de ser interpretat i traït: no es pot ignorar, però el resultat de la interpel·lació (és a dir, la resposta o gest de responsabilitat) no es pot anticipar ni garantir. Qui el rebutgi també ha de fer-se càrrec d'aquesta negativa. És en relació a aquesta interpel·lació que es pot donar la responsabilitat en forma d'una interpretació de la mateixa que és alhora constreta i lliure. Així, la responsabilitat emergeix «in relation to the commandment, not dictated by the commandment»<sup>348</sup>. Recordem que aquesta concepció de la interpel·lació que la deslliura d'un contingut moral concret, que la converteix en un «manament no despòtic», diu Butler, troba un paral·lelisme perfecte en la concepció levinassiana de la crida de l'altre, que es distancia d'una llei codificable i, d'aquesta manera, té la capacitat de dirigir-se a algú en concret,

---

<sup>342</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 132.

<sup>343</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 25.

<sup>344</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 135.

<sup>345</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 23.

<sup>346</sup> Butler, *Parting Ways*, 87.

<sup>347</sup> *Ibidem*, 83 – 92.

<sup>348</sup> *Ibidem*, 84.

d'afectar-lo i de mantenir-se per sobre de la llei; o, com hem dit fins ara, d'atorgar a la legalitat un marc normatiu.

En l'exercici de resseguir la particular relació que ens ocupa, coincidim amb Butler que el passatge de l'ètica a la política no és senzill. Amb tot, hem après que l'ètica dona elements («recursos morals», li llegíem) per pensar les situacions polítiques actuals. Com a exemple, Butler aplica la lectura cavalleriana de Levinas al multiculturalisme per emmarcar els reptes que emergeixen d'aquesta situació en una escena d'interpel·lació i responsabilitat, governada per l'imperatiu de no fer mal a l'altre; en lloc de les conegudes narratives en què dos subjectes sobirans s'han de dominar negant-se o assimilant-se. Butler, per la seva banda, reivindica l'efecte fertilitzant i orientador que el pensament ètic aporta a la política: «hay cosas que se juegan éticamente en cada uno de estos encuentros políticos, y que es una pregunta que no implica el pasaje de la ética a la política, sino el rastreo de las modalidades políticas en preguntas éticas fundamentales»<sup>349</sup>. Levinas no podria sinó donar-li la raó, reforçant aquesta interrelació quan afirma que no pot haver ètica sense política ni política sense ètica perquè, com li hem llegit, «la caridad es imposible sin la justicia, y [...] la justicia se deforma sin la caridad». Recuperem un exemple d'aquesta relació que ens brinda Levinas i que troba el seu lloc també en Butler. El primer establí que el recordatori ètic suavitzava els rigors de l'aplicació de la llei («Una justicia que siempre ha de hacerse más sabia en nombre y en recuerdo de la bondad original del hombre ante el otro»). En sintonia amb aquesta idea, Butler reflexiona que, en l'aplicació de la legalitat, no podem oblidar mai que estem èticament vinculades a la persona jutjada, que aquella no es redueix a la categoria que carrega el veredict i que no només ella, sinó també jo, sortirem transformades de la nostra trobada. Si no es dona aquest reconeixement, s'està postulant una «diferencia ontológica entre juzgador y juzgado» en un intent desesperat de «depurarse del otro»<sup>350</sup>; de convertir l'altre en irreconeixible i, amb ell, rebutjar algun aspecte de nosaltres mateixes o, en paraules de Butler, «externalizar nuestra propia opacidad»<sup>351</sup> i dificultant-nos el nostre autoconeixement. Aquesta última observació és sorprenent, tenint en compte que en la major part de *Giving an Account of Oneself*, Butler desplaça l'autoconeixement com a ideal de l'ètica. Ara bé, ella mateixa indica que «aunque el autoconocimiento sin duda sea limitado, eso no es un motivo para volverse contra él como proyecto»<sup>352</sup>; especialment perquè el coneixement de mi mateixa em remet inexorablement al contacte amb una dimensió comuna que comparteixo, per exemple, amb la persona jutjada.

---

<sup>349</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 96.

<sup>350</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 68.

<sup>351</sup> *Ídem*.

<sup>352</sup> *Ídem*.

Per concloure aquest viatge per la relació entre l'ètica i la política, ens referirem a la reflexió sobre el llenguatge ètic que comparteix Nathan Gies<sup>353</sup>. Ell observa que tant Levinas com Butler troben en l'ètica un vocabulari per pensar la relació amb l'altre des del fracàs de la representació i la transformació de la subjectivitat. En Butler, això és totalment inseparable d'un context col·lectiu; i així mateix ho és per a Levinas, que mai concebé l'ètica com la disciplina d'un subjecte individual que confecciona el seu caràcter, sinó com aquell que està primordialment afectat per l'altre. Malgrat aquesta aportació impagable, és cert que Butler es resisteix diverses vegades a les lectures que identifiquen en la seva obra un «gir ètic». Gies explica aquesta reticència en el fet que l'ètica es malinterpreta sovint com un allunyament de la política. Amb tot, el fet que Butler s'interessi especialment en un plantejament ètic com el levinassià – entre altres, esclar – li estalvia elaborar una moral determinada alhora que li ofereix un llenguatge, com dèiem, per descriure una relació amb l'altre en què no preval el saber; una relació que inverteix totes les certeses, que convida a una «relaxation of virility without cowardice»<sup>354</sup>, en termes levinassians. Butler aprofita hàbilment aquestes noves coordenades per pensar l'ètica des del reconeixement dels propis límits cognitius, que ensenya una nova disposició a la humilitat i la generositat, indispensables en l'acollida de l'altre que és sinònim de l'ètica en Levinas. Així mateix, pensa l'ètica com a transformació del caràcter, recollint l'herència dels grecs que li arriba a través de Michel Foucault, i que troba un terreny fèrtil en l'escena d'interpel·lació. Tant l'ètica com a acollida i l'ètica com a *autopoiesi* són inseparables de la política que, per a Gies, troba el seu lloc en l'interès indiscutible de Butler per al futur, per l'acció revolucionària que ens permeti deixar de reproduir les violències existents. És aquí que Butler desenvolupa i madura els arguments de les seves primeres obres sobre el gènere i l'acció concertada. Així doncs, si la feina indiscutiblement política de la primera Butler experimenta un viratge cap a l'ètica, «then, she has turned to an ethics that shares these same concerns: ethics imagined as an impure or ambivalent activity of individual and collective transformation»<sup>355</sup>; és a dir, una ètica que va de la mà de la política.

### **Institucions sí, però compte**

A l'inici de l'apartat hem caracteritzat breument la comprensió butleriana de la política, que implica el compromís ètic de respectar i protegir la vida de manera igualitària, distanciant-nos de la lògica bèl·lica i generant una alternativa, tant fàctica com en forma d'horitzó o imaginari inspirador. Com mencionàvem anteriorment, Cavarero considera que la política per a Butler troba la seva millor expressió en moments feliços de moviments assemblearis i

---

<sup>353</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 13 – 16.

<sup>354</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>355</sup> *Ibidem*, 16.

formes de resistència no-violenta i col·lectiva, que interpreta com a concrecions de la democràcia radical. Qualsevol lectora de Butler li donaria la raó, assumint també el problema de localitzar la política en aquestes bombolles miraculoses, intermitents i rares, que no ofereixen continuïtat<sup>356</sup>.

Però seria ingenu per part de Butler reduir la política a aquestes formes tan inusuals. Malgrat li serveixin de referència, així que s'ocupa de les condicions per a una vida habitable compta que un ingredient indispensable és poder oferir, en la mesura que sigui possible, un escenari estable. Així, Butler no s'oposa a tota forma institucionalitzada de política que cristal·litza en governs, en lleis, en tribunals de justícia i demés. De fet, considera que es tracta d'eines necessàries, però altament perilloses. Mirarem d'entendre el risc i la relació que proposa establir amb les institucions polítiques a través d'una reflexió que desplega sobre el reconeixement que es guanya a través de les lleis.

Discutint amb Jürgen Habermas<sup>357</sup>, Butler concedeix que els principis liberals que es basen en la igualtat i la universalitat – com ara els dret humans – són imprescindibles, però no n'hi ha prou amb establir-los formalment. Ella insisteix que aquests principis s'han d'acompanyar d'una anàlisi crítica que tregui a la llum que no tothom compta com a subjecte – com a humà o com a vida plorable, en els seus termes –, per la qual cosa la seva empara és insuficient. A més a més, la defensa dels drets individuals sovint ens dificulta pensar la interdependència global i les obligacions que s'estenen més enllà de nosaltres, ja que descansen en la idea del subjecte com a identitat separada.

Amb tot, Butler no desacredita la necessitat de formular i ampliar l'abast de les llibertats liberals. Encara més: descriu les normes que ens permeten ser subjectes reconeguts i protegits en l'esfera pública com «eso que no podemos no querer»<sup>358</sup>, aprofitant una frase de Gayatri Spivak. Si això és així, és perquè les normes o drets que prenen forma en unes determinades lleis condicionen les nostres possibilitats de supervivència i de vida habitable. Però aquest desig mostra la seva cara més fosca quan ens encega: «El punto no es reclamar el reconocimiento a toda costa, o conformar a los esquemas de inteligibilidad que se registran como agresivos, sino examinar los costes del reconocimiento dentro de la lucha por la supervivencia»<sup>359</sup>. Aquesta avaluació ens permet observar que sovint s'han afirmat els drets de determinats col·lectius marginals en detriment d'altres agrupacions humanes. Un exemple històric és el relat mediàtic dels Estats Units en les guerres a Irak i Afganistan que legitimava

---

<sup>356</sup> Cavarero, «Butler, lectora de Arendt» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 31.

<sup>357</sup> Butler, *Deshacer el género*, 54.

<sup>358</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 98.

<sup>359</sup> *Ibidem*, 102.

parcialment l'ocupació militar com a via per estendre els drets de les dones en països on eren vulnerats, construint un imaginari en què les defensores de la igualtat de gènere s'oposaven als detractors i víctimes de l'imperialisme estatunidenc en aquells indrets<sup>360</sup>. Per contra, Butler desconfia de reivindicar la vida a costa d'altres vides i, per això, afirma que cal «repensar la libertad, incluida la libertad respecto de la coacción, como una condición de solidaridad entre minorías»<sup>361</sup>.

Fent-nos ressò de la reflexió anterior respecte a tota categoria i identitat que caracteritza la crítica filosòfica en Butler, l'actitud cauta cap a les normes i les lleis s'enforteix en observar el potencial totalitzador de qualsevol concepte amb pretensió d'universalitzar-se. El principi en qüestió corre el risc de subsumir els individus sense revisar mai l'universal que, en principi, havia aparegut al servei de les persones de carn i ossos. A aquesta fagocitació dels particulars en favor dels universals aplicada a qüestions morals, Adorno l'anomena «violència ètica». Butler s'interessa per aquesta noció perquè li permet establir que la universalitat no és un mal *per se*: ho és quan s'insensibilitza davant del particular<sup>362</sup>. En aquest cas, correm el risc de ser «quebrado por la ley [...] deconstituidos, rechazados, precisamente a través de las herramientas liberales que necesitamos»<sup>363</sup>. Per aquesta raó, les mateixes institucions que poden servir per emparar-nos, poden excloure'ns de les condicions d'una vida habitable. Com a remei, Butler considera que davant de les lleis no podem estar mai soles: ens cal comptar amb el suport col·lectiu de moviments socials que es batin per guanyar espai i veu, alhora que ens ensenyin a mantenir una distància crítica amb les normes de reconeixement existents<sup>364</sup>.

En definitiva, la relació amb les institucions, les lleis i les normes de reconeixement ha d'articular-se des d'una doble lluita, que Butler presenta de la següent manera:

Sería sin duda un error decir que todas las formas de reconocimiento son modos fugitivos de regulación y signos de falta de libertad. Tenemos que luchar por ellos en el nivel de la ley y de las políticas, aunque también tenemos que luchar contra la posibilidad de ser totalizados por ellas.<sup>365</sup>

Així doncs, per una banda ens hem d'esforçar a desenvolupar noves lleis i formes institucionalitzades de protegir la vida. Però, de l'altra, cal tenir certa precaució respecte a aquestes normes perquè la imatge que ens retornen de nosaltres mateixes com a individus

---

<sup>360</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 150 – 157; 183 – 186.

<sup>361</sup> *Ibidem*, 190.

<sup>362</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 17.

<sup>363</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 99.

<sup>364</sup> *Ídem*.

<sup>365</sup> *Ibidem*, 108.

separats i com a subjectes més o menys legítims no ens encegui. Que Butler parli d'aquest risc com a «totalització» evidencia la sintonia que connecta la reflexió política de l'autora amb la de Levinas, que descrivia la tendència de les obres humanes a «gravitar sobre si mateixes», perdent de vista el nord normatiu que dibuixa la relació ètica. Tot el que hem dit en l'apartat de Levinas sobre els perills d'una política entotsolada està en sintonia amb la reflexió de la filòsofa.

Tot i aquesta proximitat, quan més concretes són les seves anàlisis, més semblen allunyar-se. Un punt especialment delicat és el de l'Estat. Bona part de la dispersa reflexió política de Levinas s'articula al voltant de la idea d'un Estat just i igualitari. En un dels fragments que hem tractat, ell proposa com a criteri de justícia dirimir si l'Estat es basa en la guerra de tots contra tots o en la responsabilitat irreductible de l'un-per-a-l'altre, i afegeix: «No es irrelevante saberlo para evitar que la guerra se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia»<sup>366</sup>. A l'altra banda, malgrat Butler legítimament ètica, és improbable que estengui aquesta justificació a l'Estat-nació. Més aviat, proveeix eines crítiques i constructives per a moviments de resistència que han d'estar en contínua vigília *contra* l'Estat i els seus tentacles judicials, policials i militars. Obrint-se a la possibilitat que algunes de les polítiques estatals estiguin alineades amb la missió normativa de la política i d'altres no, la idea d'un Estat just no exerceix cap tipus d'atracció sobre Butler, que prefereix mantenir-se atenta a les derives identitària, securitària i defensiva de tot constructe nacional que és, des del seu punt de vista, antipolític o antidemocràtic. Per la seva banda, confia que la mala consciència de què parla Levinas més aviat la mantindran desperta aquelles que queden fora de l'Estat i, gràcies a aquestes instàncies crítiques, faran més humanes les nostres lleis i institucions.

Amb tot, no oblidem que Levinas defensa com a contrapunt de l'Estat les «veus profètiques» que permeten mantenir la inquietud respecte a allò que l'organització existent omet, exclou i oprimeix. Els moviments de democràcia radical de què parla Butler bé podrien estar donant cos a aquestes veus extraordinàries que mantenen la flama viva de la inspiració ètica. Per a Butler, és només gràcies aquesta interrupció de les normes assimiladores que podem renovar els nostres conceptes universalitzadors en un projecte radicalment democràtic<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 276.

<sup>367</sup> Butler, *Parting Ways*, 22.

## Que el patiment no ens paralizzi

Esperem que sigui clar que en cap cas Butler pretén embellir la vulnerabilitat i la despossessió, que són, alhora que el material amb què hem d'haver-nos-les, també les nostres enemigues. La tasca de desvelar-ne les potencialitats no busca amagar el patiment que acompanya les experiències en què ens trobem radicalment exposades. Tot i que és segurament cert que aquest dolor seria menor si no estiguéssim barallades per defecte amb la nostra vulnerabilitat, és innegable que la incertesa, la violència arbitrària i la malaltia, per exemple, ens fan mal. La qüestió que es planteja Butler és més aviat com vehicular políticament aquest patiment per respondre a la crida d'auxili, empara i escolta dels altres. En les pàgines que segueixen, mirarem d'abordar aquesta pregunta explorant tres angles: per una banda, la descoberta i creació del nosaltres; per altra, el dol com a acte polític; i, per últim, altres formes d'acció col·lectiva. Cadascuna d'aquestes respostes concretaran la feina i els fruits de la traducció tal i com la pensa Butler, com a aliada imprescindible de la trobada amb l'altra persona, l'altra cultura o l'altra història de despossessió.

Butler pensa el nosaltres, almenys, com a descoberta, com a creació i com a aspiració. En primer lloc, constatem la pertinença a un tot social a nivell fàctic en tota experiència que revela la nostra vulnerabilitat, precarietat o susceptibilitat comuna, la «condición compartida de la vida humana [...] como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos»<sup>368</sup>. El que ens agermana no és només la dependència, sinó també la separació<sup>369</sup>, la singularitat que caracteritza cada vida. En altres paraules, Butler reflexiona que cada «jo» carrega també un «nosaltres», i que cap «jo» existeix sense aquesta dimensió col·lectiva, tot i que no siguin el mateix ni es puguin identificar<sup>370</sup>. La pandèmia de la COVID ens ofereix una mostra d'aquesta estranya relació, en què es va evidenciar la condició porosa i interconnectada tant dels individus com de les poblacions. La col·lectivitat que es va posar de manifest no coincidia amb les fronteres d'un Estat, d'una classe, d'un gènere o d'una espècie, sinó que era literalment «*pan-demos*», «tota la població»<sup>371</sup>.

Ja ens podem ensumar que el nosaltres de què estem parlant no té cabuda en una definició: és impossible formular la identitat concreta del nosaltres. Butler insisteix en aquest caràcter esmunyedís a nivell conceptual cada cop que en té l'ocasió. Així, quan dona voltes a la idea d'humanitat, diu que allò que ens uneix no es troba ni en la naturalesa de l'home ni en les condicions *a priori* del llenguatge o de la comunicació<sup>372</sup>. Si no es pot formular aquest

---

<sup>368</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 30.

<sup>369</sup> *Ibidem*, 250.

<sup>370</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 51 – 52.

<sup>371</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 12.

<sup>372</sup> Butler, *Vida precaria*, 76 – 78.

peculiar subjecte és perquè es troba escindit per l'alteritat, que desbarata tota noció establerta del nosaltres<sup>373</sup>. El contacte amb l'altre, allò que permet establir la comunicació, impossibilita que ens capturem en cap concepte definitiu: «Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer»<sup>374</sup>. Per això, Butler prefereix, per una banda, mantenir la pregunta sobre «¿qui som nosaltres?» o «¿qui és el poble?» com a problema obert<sup>375</sup> i, de l'altra, respondre's apel·lant a quelcom que es pot assenyalar però no tancar: «Singularidad sin contenido, ¡sin esencia! – eso tenemos en común», exposició que «no puede relatarse»<sup>376</sup>.

Davant d'aquestes paraules, no podem sinó recordar la impermeabilitat als conceptes que Levinas atorga als interlocutors en la situació de llenguatge. No és casual, doncs, que Butler localitzi el contacte amb aquesta condició comuna en la relació ètica. Ella mateixa recupera Levinas i una de les seves lectures del Talmud en què el filòsof aprofundeix en la idea que som pols i cendres: «we are nothing», parafraseja Butler; i és aquesta despossessió, aquesta absència de substància, que serveix com a «basis for the obligation to shelter the other's life»<sup>377</sup>. Insistent-hi, Butler es pregunta, retòricament: «¿no podría ser que, en el proceso de asumir una responsabilidad, el “yo” resulte ser, al menos parcialmente, un “nosotros”?»<sup>378</sup>. I, més endavant, explica aquesta intuïció en el fet que, quan ens trobem afectades per l'altre, pertanyem als que no coneixem, fins i tot si «Tal vez pertenezcamos a ellos de una manera diferente»<sup>379</sup>. I si ens afecta l'imperatiu de no perpetuar la violència, no ens afecta com a individus separats de la resta, sinó com a éssers precaris<sup>380</sup> que també temen l'embat de l'abandó i dels cops.

Més enllà de la vulnerabilitat que, *de facto*, compartim i que descobrim en la relació ètica, el nosaltres es pot afirmar com a forma d'autoconsciència que ens converteix en un subjecte polític. Butler proposa pensar aquest nosaltres escollit com a «sujeto coalicional»<sup>381</sup>, una noció on hi tenen cabuda els antagonismes i el dinamisme sense exigir que els particulars que aplega s'uniformitzin. Aquesta concepció no identitària del que som acompanya Butler en la seva comprensió de l'individu, que descriu també com a aliança, com a assemblea, com a forma de «social relationality in the first-person pronoun»<sup>382</sup>, tot i que, ara mateix, ens

---

<sup>373</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 31.

<sup>374</sup> Butler, *Vida precaria*, 78.

<sup>375</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 164.

<sup>376</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 53.

<sup>377</sup> Butler, *Parting Ways*, 67.

<sup>378</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 60.

<sup>379</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>380</sup> *Ibidem*, 246 – 247.

<sup>381</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>382</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 68.



enfoquem a aplicar-la a col·lectivitats humanes. El que permet aquesta agrupació és, com dèiem tot just ara, el reconeixement de la precarietat compartida, que articula el nosaltres més enllà de les identitats i noms que ens donem com una «economic and social condition, but not an identity (indeed, it cuts across these categories and produces potential alliances among those who do not recognize that they belong to one another)»<sup>383</sup>. La precarietat o vulnerabilitat es presenta, així, com un «mediating term» entre les qui no tenen gaire en comú: «it does not exactly presume or produce a collective identity, but a set of enabling and dynamic relations that include support, dispute, breakage, joy and solidarity»<sup>384</sup>. Pensar-nos com a subjecte coalicional és imprescindible, declara Butler, per a tota política d'esquerres que pretengui donar resposta a les necessitats humanes bàsiques<sup>385</sup>.

El nosaltres de què parlem, per tant, és el resultat d'un exercici d'autodeterminació i de sobirania. Però Butler pensa el subjecte coalicional com a forma de sobirania popular en contrast amb la sobirania d'un Estat amb unes fronteres definides. Per això, s'atreveix a passar del problema teòric sobre qui som («Who are the people?») a l'afirmació «We are the people» com a declaració política d'intencions. El nosaltres com a afirmació del bé comú s'esgrimeix contra la lògica individualista reforçada pel neoliberalisme i el mercat<sup>386</sup>. Així, sumant-se a l'exercici de resistència, el nosaltres és també un esforç per ser solidàries, una lluita, diu Butler, per mantenir-nos juntes més enllà de si ens estimem o no, més enllà dels sentiments ambivalents que ens despertem: afirmar el nosaltres concreta una forma de solidaritat que no requereix que ens identifiquem<sup>387</sup>.

Aquesta última manera d'aproximar-nos al nosaltres és fa indistingible d'una aspiració, que pren cos en el compromís amb un benefici que va més enllà d'allò propi, que trenca la lògica violenta de l'autopreservació. Ens sembla trobar aquest anhel quan Butler pensa la interdependència com «una red social de manos»<sup>388</sup>; o quan s'inspira en la noció arendtiana de cohabitació com a «noncommunitarian opposition to genocide»<sup>389</sup> entre els no escollits. Fins i tot, se li escapa en un fragment on diu: «Potser no és possible invocar el “nosaltres”, com hem fet al llarg de tot el text, però és una aspiració<sup>390</sup>. En aquests moments, Butler pensa l'apropiació del nosaltres com un cultiu i un «commitment to an “ever-expanding solidarity”»<sup>391</sup> que pugui incloure les qui no estimem, però amb les qui lluitem plegades. Aquest «struggle

---

<sup>383</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 58.

<sup>384</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>385</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 50.

<sup>386</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 186.

<sup>387</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 217.

<sup>388</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 31.

<sup>389</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 113.

<sup>390</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 101.

<sup>391</sup> Butler, «La força de la dissidència».

that seeks to expand what we mean when we say “we”»<sup>392</sup> explora una deriva molt interessant a què Butler apunta tangencialment en una conferència: en lloc de seguir parlant de la ràbia com a motor de transformació, convida a alimentar una «compassion towards that fear of destruction we are all experiencing», una compassió tal que, en un gir levinassià que segueix sorprenent quan es concreta, englobés els altres més altres: «the homophobic, antileftists, antifeminists... who are under a common feeling of precarity, of environment destruction and possibility of hunger»<sup>393</sup>. Fins aquí, hem parlat del nosaltres des de la condició indiscutible de precarietat compartida, des de l'autoconsciència que ens converteix en un subjecte polític i des de l'aspiració d'una solidaritat que no es redueixi als límits de les nostres identitats. Fem un pas més per atendre a una de les experiències en què el nosaltres es cou: el dol.

L'atenció que Butler dedica al dol com a acte polític va de la mà de la idea de *grievability* que ja hem explicat. És important enllaçar-les perquè, a causa de la percepció tergiversada del valor de les vides, cal aprofitar les experiències que més trastocquen la nostra sensibilitat per tal que, en lloc d'estretir-nos, ens ampliïn. I aquestes experiències no són abstractes: són les pèrdues ens travessen i ens desfan a totes. La desigualtat tampoc és abstracta, per això diu Butler: «He defensat que no es pot entendre la desigualtat social sense entendre fins a quin punt és desigual la distribució de la possibilitat de ser plorat»<sup>394</sup>. No cal dir que, de nou, no es tracta d'embellir l'experiència del dol i de justificar-la en un esquema teleològic que culmini en éssers humans més virtuoses i compassius. No, però s'hi ha de fer front i una manera de fer-ho és evitar la violència arbitrària per tal d'alleugerir els dols futurs<sup>395</sup>.

Recuperem un cop més el dol perquè encarna tot el que hem explicat anteriorment respecte a la constatació d'un vincle no volgut amb altres i l'apropiació d'aquest vincle a través de la seva visibilització, així com la construcció d'un món en què totes les vides tinguin el mateix valor i siguin plorades si es perden. Butler reconeix que hi ha dols que no són polítics i que no tota lluita política passa per la capacitat de plorar les vides perdudes<sup>396</sup>. Tanmateix, identifica un punt d'inflexió que permet desneutralitzar les experiències de pèrdua i obrir un escenari ètic quan ens preguntem «qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra»<sup>397</sup>. I en aquest punt ens pot semblar escoltar Levinas ressonant en les paraules de Butler quan ella descriu la paradoxa de la violència que augmenta la nostra

---

<sup>392</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 66.

<sup>393</sup> Butler, «La força de la dissidència».

<sup>394</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 118.

<sup>395</sup> Butler, *Vida precaria*, 21: «Así, no es que el duelo sea la meta de la política, pero sin esa capacidad para el duelo perdemos ese sentido más profundo de la vida que necesitamos para oponernos a la violencia».

<sup>396</sup> Butler, *Sin miedo*, 51 – 52.

<sup>397</sup> Butler, *Vida precaria*, 14.

responsabilitat, quan el cop rebut s'acompanya del neguit de la resposta: «¿qué rol vamos a asumir en la propagación histórica de la violencia?»<sup>398</sup>.

El dol aplega, dèiem, el reconeixement radical que no tenim el control sobre les nostres vides, la contestació més ultratjant als nostres somnis de sobirania i d'autonomia sense màcula<sup>399</sup>. Alhora, desperta la temptació de venjança o de destrucció quan ha estat un acte violent el que ens ha arrabassat una llar, una història o una vida. Però no és menys cert que l'experiència de pèrdua ens pot predisposar a obrir-nos cap a l'altre que, per una banda, està exposat al mateix mal que m'afligeix i, de l'altra, tal vegada hi estigui sotmès de manera més extrema<sup>400</sup>. I aquesta obertura té, en molts casos, un potencial polític fervent, que es relliga amb l'exercici de traducció:

Dolerse y convertir la aflicción en un recurso político no es resignarse a una simple pasividad o impotencia. Más bien nos permite extrapolar esta experiencia de vulnerabilidad a la vulnerabilidad que otros sufren a través de incursiones militares, ocupaciones, guerras declaradas súbitamente y brutalidad policial.<sup>401</sup>

És innegable que l'experiència directa de la pèrdua proveeix d'una manera integral d'entendre el mal que es vol evitar i que *s'ha d'evitar* sense que calgui gaire piruetes argumentals que fonamentin l'oposició a la violència. El dol pot avivar, així, una responsabilitat vibrant per trobar aquelles «formas de organización social y política [que] sostienen mejor las vidas precarias»<sup>402</sup>. Butler parla d'aquests efectes com els «anticipatory powers of regret and remorse» de pèrdues futures que, com sentim en la pròpia pell, importaran. Així llegeix l'autora la figura del cor en la tragèdia grega: «some anonymous group of people gathering and chanting in the face of propulsive rage, who lament in advance, mourning as soon as they see it coming»<sup>403</sup>. El dolor, en definitiva, ens compromet sincerament a treballar en vistes del patiment futur. I Butler confia que aquesta empenta es pot traduir també a nivell internacional per despertar una responsabilitat col·lectiva<sup>404</sup>.

Per arrelar aquesta reflexió sobre la pèrdua, mencionarem tres de les anàlisis concretes d'on extraiem les conclusions anteriors. Ja ens hem referit a aquests casos d'una manera o altra, però els recuperarem des d'aquest angle que presenta el dol com a escenari ètic i polític. Començarem per la situació en què es trobaven les ciutadanes dels Estats Units

---

<sup>398</sup> Butler, *Vida precaria*, 41.

<sup>399</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>400</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>401</sup> Butler, *Deshacer el género*, 43.

<sup>402</sup> *Ídem*.

<sup>403</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 114.

<sup>404</sup> Butler, *Deshacer el género*, 42.

després dels atemptats de l'onze de setembre del 2001. Aquella catàstrofe va suposar, per a la nació més poderosa en l'ordre mundial del moment, la suspensió temporal dels seus privilegis i una entrada forçosa en el reconeixement de la inevitable interdependència<sup>405</sup>. Butler considera que aquella experiència traumàtica obria la possibilitat de traducció, que aglutina el gest de desplaçar el focus del nostre relat i cultivar l'empatia. En les seves paraules, s'evidenciava la necessitat de «descentrar la narración en primera persona dentro del marco global» per tal de «considerar el modo como nuestra vida está profundamente relacionada con la vida de otros» i fer-nos capaces de veure'ns en primera, segona i tercera persona, arraconant d'una vegada per totes les nostres «fantasías de omnipotencia» de país del primer món<sup>406</sup>. Desenvolupant una mica més com es pot traduir aquesta experiència dolorosa en polítiques que minimitzin la violència en lloc d'alimentar-la, Butler, com a ciutadana estatunidenca, reflexiona:

Podríamos incluso sentir indignación, dolor, angustia y miedo, y orientar todas esas disposiciones emocionales hacia una reflexión sobre cómo otros han sido víctimas de formas arbitrarias de violencia por parte de los Estados Unidos, pero también podríamos esforzarnos por crear otra cultura política donde el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida tanto como la represalia violenta dejen de ser la norma de la vida política.<sup>407</sup>

Aprofundint en la influència cultural jueva que travessa la seva formació, Butler s'ocupa, com sabem, del conflicte entre Israel i Palestina, en què llegeix una possible confluència de dues històries de desposseïció. Al final del capítol dedicat a Benjamin, descriu aquesta trobada com una irrupció de l'altre que trunca la nostra marxa, una interpel·lació que atura el tren inexorable de l'essència que descrivia Levinas, en favor de la cohabitació:

Somebody's memory is interrupting someone else's march forward, and perhaps this happens precisely because something of that suffering over there resonates with the one over here, and everything stops. Remembrance may be nothing more than struggling against amnesia in order to find those forms of coexistence opened up by convergent and resonant histories.<sup>408</sup>

L'experiència de la pèrdua, de la desposseïció i de l'exili té valor polític perquè permet la «transposició», el trànsit d'una història d'opressió a una altra, la base d'una política que travessi i reconegui les diferències. En concret, apunta Butler:

the memory of the oppression of the Jews [...] serves as a catalyst for building a more general history of oppression; the generalizability and transposability of that history of oppression is

---

<sup>405</sup> Butler, *Vida precaria*, 14.

<sup>406</sup> *Ibidem*, 31 – 34.

<sup>407</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>408</sup> Butler, *Parting Ways*, 113.

what leads to a politics that broadens the commitment to alleviating oppression across various cultural and religious differences.<sup>409</sup>

Aquest gest de transposició, que fins ara hem anomenat «traducció», equival a una sortida de la pròpia identitat que pren forma en el dol polític, en què cal escoltar més enllà del propi dolor. El que més interessa la filòsofa de la història del poble jueu és aquest exercici reiterat de sortida, de contacte amb la diferència, que a la força ensenya l'exili<sup>410</sup>.

El tercer cas que voldríem presentar són els dos públics que articulen moviments socials com «Black Lives Matter», «Las madres de la Plaza de Mayo» o les manifestacions feministes sota la crida «Ni una menos». Sense aprofundir-hi, ens limitem a destacar, amb Butler, que en aquestes trobades es recorda, es plora i es demana per aquelles que no coneixem juntament amb aquelles que estimem. I aquesta combinació ofereix els ingredients d'una veritable ampliació del cercle moral. Butler posa en relleu aquesta reunió de persones llunyanes i properes dient:

Esto último me resulta sumamente importante ya que generaliza la pérdida y el lamento al mismo tiempo que lo hace más agudo. [...] De esta manera, la pérdida individual no es absorbida por la pérdida generalizada; en su lugar, se convierten en inextricables una con respecto a la otra.<sup>411</sup>

En tots els casos mencionats, les persones que ploren les pèrdues pròpies i que s'apropien de les pèrdues d'altres experimenten «la fecundidad de lo indiscutible», que Butler descriu així: «La pérdida nos reúne a todos en un tenue “nosotros”. [...] el duelo, aunque nos lo parezca, no es una situación privada»<sup>412</sup>. No ens podem estar de reproduir un últim fragment que resumeix tot el poder ètic – és a dir, de vinculació en la diferència – de patir una pèrdua alhora que es ploren les pèrdues d'altres:

La comesa, però, és convertir aquesta sensació de pèrdua ambiental en dol i demandes. Aprendre a plorar la mort en massa vol dir assenyalar la pèrdua d'algú de qui no saps el nom, i la llengua del qual potser no parles, d'algú que viu a una distància insalvable d'on vius tu; vol dir, també, insistir en el marc global de la nostra desorientació. No cal conèixer la persona que s'ha mort per afirmar que allò era una vida; no cal conèixer-ne tots els detalls per saber que va existir. El dret a pertànyer al món és anònim, però no per això menys vinculant. [...] Tingués l'edat que tingués, el valor d'aquesta persona ara el transporten les vides dels altres, en una forma de reconeixement que esdevé una incorporació, un eco vital, una ferida animada que transforma permanentment els que continuen vivint. Que algú pateixi d'una manera en què jo

---

<sup>409</sup> Butler, *Parting Ways*, 123.

<sup>410</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>411</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 176.

<sup>412</sup> Butler, *Vida precaria*, 45 – 49.

no he patit no significa que no pugui afigurar-me el seu patiment. Els nostres lligams estan fets d'ecos, trasllats, ressonàncies, ritmes i repeticions [...] La pèrdua que pateix un desconegut ressona en les nostres pèrdues personals, però no és el mateix. I, com que no és el mateix, ens porta aquest ressò: un interval esdevé un enllaç. Els desconeguts units pel dol formen una mena de col·lectivitat.<sup>413</sup>

Per últim, farem esment d'algunes maneres més de vehicular el patiment en quelcom transformador que hem rastrejat en els textos butlerians. La filòsofa s'aproxima a l'art i la cultura com a expressió de crides d'auxili i solidaritat quan es pregunta: «can we perhaps mobilize all the expression of the senses, including sound and image and to lay claim to a free and livable life, to a sensate democracy?»<sup>414</sup>. Tot i que Butler tracta força les imatges, i especialment les imatges de guerra, ens fixarem en alguns exemples de la paraula i en particular de la paraula poètica que, com és d'esperar, criden l'atenció d'una professora de literatura comparada. En un dels capítols de *Frames of War*, Butler recull alguns poemes escrits per presos de Guantánamo<sup>415</sup>. Com a mostra, en compartim un que s'erigeix com a crítica de la lògica que justifica la guerra; la que, encarnant la pitjor por de Levinas, fa la guerra amb bona consciència. Així, Shaker Abdurraheem Aamer escrivia:

Paz, dicen.

¿Paz de la mente?

¿Paz en la Tierra?

¿Paz de qué tipo?

Los veo hablar, discutir, pelear...

¿Qué clase de paz buscan?

¿Por qué matan? ¿Qué están planeando?

¿Son simples palabras? ¿Por qué discuten?

¿Es tan sencillo matar? ¿Es ése su plan?

¡Sí, por supuesto!

Hablan, discuten, matan...

Luchan por la paz.<sup>416</sup>

A més a més de la protesta, la paraula obre un espai de trobada i construcció de futur. L'últim capítol de *Parting Ways* recupera l'homenatge que Mahmoud Darwish escriví en ocasió de la mort d'Edward Said, ambdós palestins. La seva reflexió, prosa i poesia

---

<sup>413</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 122.

<sup>414</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 11.

<sup>415</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 88 – 89.

<sup>416</sup> *Ibidem*, 88.

s'adreçaven sovint als jueus per obrir un espai de solidaritat entre els qui estan oficialment enfrontats. Reproduïm un fragment de «Edward Said: A Contrapuntal Reading», en què Darwish escenifica el diàleg amb Said:

He also said: If I die before you,  
my will is the impossible.  
I asked: Is the impossible far off?  
He said: A generation away.  
I asked: And if I die before you?  
He said: I shall pay my condolences to Mount Galilee,  
and write, «the aesthetic is to reach  
Poise». And now, don't forget:  
If I die before you, my will is the impossible.<sup>417</sup>

En la interpretació de Butler, Darwish descriu que Said li llega una tasca «impossible», una petició i una herència en forma de mandat a la trobada, la reunió, la concòrdia – que és com tradueix «*poise*» (equilibri), que creu que és un terme inadequat pel mot àrab original. La dificultat de la convivència arriba al punt de semblar impossible i, amb tot, ni Darwish ni Butler hi veuen alternativa per encarar el futur.

La referència a la poesia, a la «mobilització dels sentits», troba una reflexió paral·lela en l'obra de Richard Rorty, que està convençut que la manera d'expandir la nostra solidaritat requereix el treball amb la sensibilitat a través de noves narracions, imatges..., que ens facin palpable, sensible i concreta, la vida, demandes i necessitats d'altres:

Desde este punto de vista, el progreso moral no consiste en un aumento de la racionalidad [...]. La gente puede ser muy inteligente, en este sentido, sin tener grandes simpatías. [...] De modo que lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la *sensibilidad*, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas. [...] el progreso moral podría acelerarse si nos concentráramos, en cambio, en nuestra habilidad para hacer que las cosas menudas específicas que nos dividen no parezcan importantes, aunque no comparándolas con algo grande que nos une, sino con otras cosas menudas. [...] Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de «puntadas», invocando mil cosas menudas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad [...] [Pensamos el progreso intelectual y moral] como un incremento del poder de la imaginación.<sup>418</sup>

---

<sup>417</sup> Butler, *Parting Ways*, 217.

<sup>418</sup> Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, «Una ética sin obligaciones universales», 90 – 100.

Al llarg d'aquesta reflexió sobre com traduir el dolor en quelcom políticament transformador, Butler para una atenció especial a tots els moviments assemblearis de les últimes dècades, des de les trobades que ocupaven les places més emblemàtiques d'orient mitjà durant la Primavera Àrab a les masses que s'apleguen cada vuit de març sota els mateixos lemes arreu del món. Les assemblees li han permès a Butler pensar la justícia com una aspiració i, alhora, com una realitat que s'encarna en cadascuna d'aquestes trobades. A aquesta acció col·lectiva com a pont entre l'ideal i el real dedicarem el següent i últim apartat consagrat a la política.

### **Acció com a llibertat compromesa**

El concepte que Butler utilitza per parlar de les pràctiques que fan realitat allò a què, alhora, aspiren, és el de *performativitat*. Més ben dit, la performativitat dona nom a una teoria sobre la capacitat d'acció<sup>419</sup> des de la qual Butler pensa tant l'efecte subjugador de les normes socials com la resistència al mateix. Inicialment, aquest terme apareix en la filosofia del llenguatge<sup>420</sup>, que anomena performativa «a aquella pràctica discursiva que realitza o produeix lo que nombra»<sup>421</sup>. Amb tot, Butler afegeix una revisió crítica<sup>422</sup> a aquesta categoria del llenguatge: amb altres autors, insisteix que el poder performatiu no sorgeix de la voluntat del subjecte que enuncia, sinó que emana de l'una «cadena de citacions»<sup>423</sup>, en les seves paraules, de totes les vegades que s'ha utilitzat la mateixa pràctica fins que s'ha erigit en una ritualització que té aparença de realitat, d'autoritat, de naturalitat.

D'entrada, recuperem l'ús que l'autora dona a la performativitat en la seva reflexió sobre el gènere. L'exemple dels actes de parla li serveix per pensar-lo com un procediment i pràctica discursiva que té dues dimensions: una lingüística i l'altra, teatral. Per una banda, es tracta de quelcom que s'executa o es «performa» davant d'un públic – o món social –, i els seus efectes es donen sempre en el marc de certes convencions lingüístiques preexistents – i, en aquest sentit, les cita<sup>424</sup>. Així, el gènere deixa de prendre's com l'expressió d'una naturalesa interior donada i veritable<sup>425</sup> per concebre's com una «estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas - dentro de un marco regulador muy estricto - que se inmovilizan con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de

---

<sup>419</sup> Butler, *El género en disputa*, 29.

<sup>420</sup> Per aprofundir-hi, vegeu: Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Speech Acts».

<sup>421</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 34.

<sup>422</sup> *Ibidem*, 34 i 316 – 317.

<sup>423</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>424</sup> Butler, *El género en disputa*, 31.

<sup>425</sup> *Ibidem*, 275: «Los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales no aparentes, ni originales ni derivados».



ser»<sup>426</sup>. Revelar el caràcter contingent d'aquesta suposada naturalesa permet posar llum al caràcter obert a la intervenció i la resignificació de totes les pràctiques que conformen un gènere determinat i, d'aquesta manera, fer possibles altres maneres de ser que no són intel·ligibles en l'estret ventall del binarisme heterosexual.

Seguint aproximant-nos a la teoria de l'acció que presenta la performativitat, és imprescindible atendre als aclariments que la mateixa autora ofereix en l'obra posterior a *Gender Trouble* tan sols tres anys més tard. A *Bodies that Matter*, Butler es veu obligada a respondre els malentesos que acompanyaren la recepció del llibre anterior, en particular una comprensió errònia del que vol dir afirmar que el gènere – o qualsevol altra identitat – és una «construcció». Partirem del malentès, a que ella mateixa dona veu:

Porque, si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba por la mañana, examinaba el guardarropa o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que su existencia ya está decidida *por* el género<sup>427</sup>

Evidentment, Butler considera que interpretar el caràcter construït del gènere com a equivalència a poder-lo escollir lliurement sense efectes seria absurd. Així mateix, tampoc pretén criticar el subjecte suposadament lliure i, en lloc seu, posar-hi el discurs, les normes de gènere o qualsevol altra estructura impersonal que determinés completament la vida dels individus<sup>428</sup>. Per la seva banda, ens proposa canviar els termes de la discussió per tal d'allunyar-se del debat estèril entre essencialisme – a què nosaltres ens hem referit des dels ideals d'independència, autonomia, sobirania i activitat – i constructivisme – que podríem associar amb la passivitat, la dependència i l'heteronomia<sup>429</sup>. Més aviat, vol pensar la nostra capacitat d'acció a través de la performativitat; és a dir, «concebir la restricción como la condición misma de la performatividad. La performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral»<sup>430</sup>. És a dir, malgrat la dimensió teatral, ritualística, de la repetició de certes convencions i practiques fins al punt de naturalitzar-les, aquestes convencions no són fruit del caprici o l'elecció individuals, sinó que el subjecte es troba alhora conformat per

---

<sup>426</sup> Butler, *El género en disputa*, 98.

<sup>427</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 12 – 13.

<sup>428</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>429</sup> *Ibidem*, 144: «Puede ser provechoso cambiar los términos del debate y pasar de la oposición entre constructivismo y esencialismo a la cuestión más compleja de cómo las restricciones “profundamente arraigadas” o constitutivas pueden plantearse en términos de límites simbólicos a su indocilidad y disconformidad. Se verá que lo que se ha entendido como performatividad de género – lejos de ser el ejercicio de un voluntarismo irrestricto – es imposible de concebir independientemente de una noción de tales restricciones políticas registradas psíquicamente»

<sup>430</sup> *Ibidem*, 145.

elles i només pot exercir la seva acció en diàleg, negociació o repetició amb aquests marcs donats. El fet que hagin de ser reproduïts per mantenir el seu poder és, al mateix temps, l'oportunitat per desplaçar-los. I és justament per aquesta raó que Butler està tan interessada en la performativitat, ja que aquest concepte permet desnaturalitzar les identitats i pràctiques que es donen per descomptat i que ocupen la major part de l'imaginari dels possibles i, d'aquesta manera, ampliar-lo per fer espai a altres maneres de viure la identitat, el gènere i la sexualitat. L'ensenyança emancipadora de la performativitat constata, en definitiva, que tota norma es confirma cada cop que se segueix i perd realitat quan deixa de regir-nos.

En tot cas, si introduïm aquest terme a les acaballes del viatge pel pensament polític de Butler és perquè és una de les claus des de les quals aborda la nostra capacitat transformadora, que també hem anomenat agència o llibertat. Virant cap a les reflexions que ens han acompanyat fins ara, pensem els exemples típics que ofereix J.L. Austin en la seva teoria sobre els actes de parla performatius, com són una promesa, un casament o una condemna: com dèiem anteriorment, la manera de fer-los realitat consisteix, justament, en enunciar-los. Així com el matrimoni i el veredictes es realitzen quan es pronuncien determinades paraules, Butler considera que també la igualtat, la democràcia i la solidaritat es materialitzen en les trobades que les reclamen. Els cossos vulnerables que s'apleguen, tot i que exhibeixen en la seva pell la falta de sosteniment i les marques de la injustícia, al mateix temps efectuen una xarxa de suport i d'igualtat en què les seves vides compten i en què la solidaritat amb els altres s'exerceix. És per això que Butler identifica en aquesta acció el sentit de transformació que podem operar en un món no escollit: «Ser llibre es construir un mundo en que se pueda ser libre»<sup>431</sup>.

Per a Butler és crucial proveir un nou vocabulari que, en reconèixer la vulnerabilitat, no ens redueixi a víctimes de les circumstàncies, sinó que ens permeti concebre'ns com a agents. Per aquesta raó, reitera que la política no es pot basar únicament en la nostra vulnerabilitat<sup>432</sup>. Per contra, ens convida a pensar-la de la mà de certa activitat com a resistència:

[vulnerability is] not a subjective disposition, but a relation to a field of objects, forces, and passions that impinge upon or affect us in some way. As a way of being related to what is not me and not fully masterable, vulnerability is a kind of relationship that belongs to that ambiguous region in which *receptivity and resistance are not clearly separable from one another, and not distinguished as separate moments in a sequence.*<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 183.

<sup>432</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 99.

<sup>433</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 16 [èmfasi nostre].

Insistent en la idea que una acció socialment transformadora no pot descansar únicament en la nostra vulnerabilitat, Fabienne Brugère, filòsofa francesa i presidenta de la universitat Paris Lumières, recorria en un col·loqui<sup>434</sup> a una distinció que troba en la primera línia de l'obra butleriana entre les polítiques de la vulnerabilitat i les polítiques de la cura. Aquestes darreres consisteixen, abans que res, en una política que busca donar suport a les vides vulnerabilitzades, de què es fan càrrec l'administració pública i altres organitzacions socials. Els textos que la sostenen són, entre altres, els treballs de Carol Gilligan i Joan Tronto; i d'entre els moviments socials que hi ha al darrere destaca la reacció a la davallada dels serveis públics en les crisis recents del capitalisme i la crítica que visibilitza com no es remuneren o es valoren poc les activitats i oficis relacionats amb la cura. Per altra banda, les polítiques de la vulnerabilitat es duen a terme per subjectes polítics que, malgrat la seva fragilitat, mostren la seva agència en moviments assemblearis com «Los Indignados», «Occupy Wall Street» o altres manifestacions públiques que ja hem mencionat. Com a suport teòric, Brugère citava la feina de Verónica Gago sobre el feminisme i la precarització en el neoliberalisme, o l'obra de la mateixa Butler. El moviment polític, en aquest cas, no culmina en el sosteniment de la vida a través de la cura, sinó en gran part en el gest de dir «no», de resistir activament a quelcom que explota la vulnerabilitat en lloc d'emparar-la.

En aquesta línia, Butler recull dues maneres en què hem pensat la resistència<sup>435</sup>: en primer lloc, com a oposició a la vulnerabilitat, un tret característic de l'ideal masculí de virilitat. Però també ens convida a situar la resistència en un escenari nou, una ambigüitat que sorgeix de la vulnerabilitat però que desplega també l'acció pròpia de cossos afectats i afectants, receptors i actants. En altres paraules, Butler insisteix que cal superar l'ontologia que oposa activitat i passivitat, perquè els nostres cossos i existències no funcionen així:

it would be as mistaken to think of the body as primarily or definitionally active as it would be to think of the body as primarily and definitionally vulnerable and inactive. If we have to have a definition, it will depend, rather, on being able to think vulnerability and agency together.<sup>436</sup>

Butler albira l'exemple d'aquest tipus d'agència en les pràctiques de resistència no-violenta, que no es limiten a no fer res, sinó molt sovint a ocupar l'espai públic, a oposar-se a la violència policial, a dur a terme una vaga de fam com a protesta... Aquests moviments, pensa Butler, encarnen un potencial d'acció que no dona l'esquena a la situació social, sinó que més aviat se'n nodreix reforçant els vincles de solidaritat i responsabilitat que ens vinculen amb altres. Per això, Butler escriu que «No one person is free when others are not, since

---

<sup>434</sup> Brugère, «Y a-t-il une politique féministe de la vulnérabilité ?» [notes de l'autora, inèdites].

<sup>435</sup> Butler, «Rethinking Vulnerability and Resistance», 17.

<sup>436</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 139 – 140.

freedom is achieved as a consequence of a certain social and political organization of life»<sup>437</sup>. Vet aquí la llibertat reformulada que perseguíem al primer capítol d'aquesta investigació, que descansa en una comprensió del subjecte o del cos vulnerable que és compatible amb reconèixer-hi, dèiem, un cert tipus de llibertat.

Més enllà de la nostra recerca, si Butler està tan interessada en aquesta noció de performativitat és perquè posa paraules al poder de canvi que sí que està a l'abast dels cossos precaris, especialment d'aquelles que estan més castigades per la distribució diferencial del dol, de la riquesa, de la cura, de la protecció legal i demés béns socials: «lo performativo emerge precisamente como el poder específico de lo precario – desautorizado por los regímenes legales existentes, abandonado por la ley en sí misma – con el objetivo de demandar el fin de su precariedad»<sup>438</sup>. En la línia pròpia dels actes de parla que donen realitat a allò que posen en pràctica, la performativitat es defineix també com a «ejercicio de un derecho a existir no reconocido»<sup>439</sup>; donant nom a l'acció d'aquelles que no compten quan decideixen que començaran a comptar i a importar entre elles: «la performatividad nombra ese ejercicio no autorizado de un derecho a la existencia que impulsa a lo precario hacia la vida política»<sup>440</sup>. I la convicció profunda de Butler amb què conclou aquesta reflexió és que l'única estratègia exitosa per a les assemblees públiques que exposen la seva precarietat i resisteixen les condicions opressives que dificulten les seves vides, és la no-violència<sup>441</sup>. I veurem per què.

### 3.2.4.3. No-violència: una contra-fantasia

#### **El somni que és el pa**

Acabem com començàvem, amb el problema de la violència. Recollint fils que hem anat desplegant, tornarem a situar aquest concepte. Per a Butler, la violència sistèmica va lligada a un determinat imaginari que és agressiu en tant que justifica l'excepció a l'obligació ètica de no matar<sup>442</sup> – la prohibició de l'assassinat levinassiana o la interdicció del genocidi arendtiana, com les pensa conjuntament la nostra autora. L'imaginari en qüestió ens retorna una concepció de nosaltres mateixes com a identitats separades amb límits clarament definits. Aplicada a col·lectius, aquesta lògica resulta en el que Butler anomena

---

<sup>437</sup> Butler, «The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood» a Butler, Talal, Brown, Saba, *Is Critique Secular?*, 128.

<sup>438</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 150.

<sup>439</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>440</sup> *Ibidem*, 128.

<sup>441</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 187.

<sup>442</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 21.

«communitarian identity», sostinguda en una desigualtat afectiva respecte a la vida d'altres (*grievability*), que justifica que tot el que es percep com a amenaça a allò propi es pugui respondre legítimament amb violència. Una altra falta crucial d'aquest imaginari és que la violència es concep com a mitjà, com quelcom que pot ser controlat per assolir altres metes. Per contra, Butler assenyala l'obvietat que la violència és «a kind of phenomenon that is constantly “getting out of hand”»<sup>443</sup>; i, per entendre'n millor la naturalesa, aplica el correctiu de la performativitat. Des d'aquest punt de vista, és més encertat entendre-la com a *praxis* que com a *techne*, ja que la violència és una pràctica que crea un món més violent cada cop que s'aplica, depassant en cada gest la intenció deliberada i els esquemes instrumentals que pretenen domesticar-la<sup>444</sup>.

A aquest problema fonamental, Butler respon fent ús d'un antídoto doble. D'entrada, sotmet a crítica la pretensió de presentar la realitat actual de la violència com l'única situació possible, com una totalitat. Com deia en un seminari el 2022<sup>445</sup>, ens cal «a form of refusal that affirms the future of the world», i el que sosté aquesta obstinació esperançada és l'atenció a les «interruptions of the totality: it's shaky. If it weren't, we would be losing our time». A la crítica, se suma la feina propositiva de la imaginació per afirmar, com diu ella, l'avenir del nostre món comú. Fins i tot arriba a considerar que el que justifica la vàlua de les humanitats en els nostres temps és, justament, la seva vocació de pensar «mons imaginaris»<sup>446</sup>. Les disciplines humanístiques, segueix Butler, tenen una funció imprescindible en les nostres vides perquè estan avesades al desconcert o desorientació que es dona en l'encreuament de diferents textos, al contacte amb una llengua estrangera, a «la base enigmática de nuestra mundana conexión con el otro» i, com no pot ser d'una altra manera, al gest de refer-se i traduir-se a través d'aquesta trobada. Cal aquesta habilitat per enfrontar la nostra situació, per avivar «la aspiración ética de vivir en una encrucijada de lenguas, por difícil que sea el impasse que encontremos»<sup>447</sup>.

Per tant, renovem el valor de la nostra capacitat imaginativa en posar-la al servei d'entreveure una manera alternativa de viure la nostra situació relacional per tal de sostenir vides apassionadament lligades:

la fantasía es parte de la articulación de lo posible: nos lleva más allá de lo que es meramente actual o presente hacia el reino de la posibilidad [...] La lucha por la supervivencia no puede

---

<sup>443</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 24.

<sup>444</sup> *Ibidem*, 30 – 31.

<sup>445</sup> Butler, «From Disobedience to Solidarity».

<sup>446</sup> Butler, *Sin miedo*, 122.

<sup>447</sup> *Ibidem*, 122 – 124.

realmente separarse de la vida cultural o de la fantasía, y la supresión de la fantasía [...] La fantasía no es lo opuesto a la realidad.<sup>448</sup>

Ens interessa moltíssim aturar-nos en l'última afirmació del fragment citat: que la imaginació o fantasia no s'oposa a allò real. De fet, més aviat respon a la realitat i a l'imaginarí fantasiós que l'acompanya per proposar una «counter-fantasy»<sup>449</sup> que, al seu torn, ens obri nous possibles. Així, el realisme polític no porta la contra tampoc al treball amb l'anàlisi teòrica i la creativitat. Malgrat la cultura es presenti a voltes com a accessòria, emprar els nostres dons imaginatius és crucial per a la lluita política. Només és un luxe, dirà Butler, per a qui ja és un subjecte viable i emparat. Per a altres, afegeix, «es tan crucial como el pan»<sup>450</sup>. En aquest context, es fa innegable el que Josep Maria Esquirol desplega a *La resistència íntima*, quan reivindica el paper de la memòria i de la imaginació – que s'ocupa de fer espai a allò que, ara per ara, és impossible – com a aliades imprescindibles de la resistència, també política:

La resistència a l'imperi de l'actualitat ve de la memòria i de la imaginació. Una i altra es resisteixen a l'operació de l'actualitat que consisteix a abandonar el passat, a esborrar-lo, i a fer com si l'statu quo [...] ho fos tot. [...] Si domina l'espectre d'allò que es va fent previsible, no abandonar l'imprevisible (la diferència) i, àdhuc, l'impossible.<sup>451</sup>

I en un to un pas més familiar, la reflexió segueix en el seu llibre *Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita* (2021), en què llegim que la imaginació és un ingredient indispensable per construir un món més habitable i més acollidor:

De vegades, la realitat és feixuga, opaca, terrible, i per això el nostre gest és el d'imaginar un espai més amable, més càlid, més habitable. [...] A la intempèrie, l'ésser humà necessita aixopluc i orientació. Pensar és generar sentit. [...] la funció nuclear de la imaginació és eufemística; això és, la funció consistent a *aturar* o *endarrerir* la caiguda i, així, oferir marge per a l'esperança [...] Imaginem i simbolitzem perquè estem tocats per la decadència i per la mort. Per això, la resposta és funció de l'esperança.<sup>452</sup>

¿I què imagina, Butler, per combatre la violència previsible? ¿Amb què obre un nou món de possibilitats? Fent memòria, constatem que ella pensa el subjecte d'una altra manera:

---

<sup>448</sup> Butler, *Deshacer el género*, 51.

<sup>449</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 54.

<sup>450</sup> Butler, *Deshacer el género*, 51. En la mateixa línia es pronuncia respecte a la seva reflexió sobre el gènere a Butler, *El género en disputa*, 8: «El objetivo [era] [...] abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipo de posibilidades debían realizarse. Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente "abrir las posibilidades", pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es "imposible", ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta».

<sup>451</sup> Esquirol, *La resistència íntima*, «No cedir al dogmatisme de l'actualitat», 117 – 118.

<sup>452</sup> Esquirol, *Humà, més humà*, 103 – 105.

no com a individualitat eminentment monàdica, sinó com a entitat relacional sense un principi ni final clars<sup>453</sup> que es defineix per la seva porositat i singularitat. A més, ens hem obert a l'entorn ja no com a objectivitat freda externa al jo, sinó com a món comú travessat per una vulnerabilitat que ens horitzontalitza, i una interdependència que ens fa responsables. En aquest paisatge, el problema que afrontem no es dissol, però es reformula inevitablement: «Violence against the other is, in this sense, violence against oneself, something that becomes clear when we recognize that violence assaults the living interdependency that is, or should be, our social world»<sup>454</sup>. La proximitat del jo amb l'alteritat – personal, animal i ambiental – permet concebre un poder que és diferent a la violència: el potencial que emergeix de l'acció col·lectiva, més eficient a llarg termini que la lluita de tots contra tots. El poder, la llibertat o l'agència que retrobem estan animades per unes «obligacions globals», diu Butler, que emmarquen normativament les nostres interaccions. La filòsofa observa que el valor de la igualtat es repensa en un escenari plural, per passar a ser d'un dret individual a la igualtat entre individus<sup>455</sup>. I aquesta pluralitat no es constreny a les fronteres d'un Estat nacional, sinó que aquelles que queden fora de la seva protecció, les refugiades i persones sense ciutadania, «are included in the larger network of interrelationships implied by global obligations»<sup>456</sup>. En altres paraules, aprendre a entendre'ns des d'un context social implica repensar també els nostres drets i el nostre benestar com quelcom que només pot tenir lloc en aquest escenari compartit.

Tot i que hem parlat d'imaginació, insistim que la fantasia a què ens referim no s'oposa a la realitat. Així doncs, no es tracta de ser somiatruïtes, sinó de tenir en compte certes situacions fonamentals de la condició humana que orientin la nostra creativitat i intel·ligència. Altrament dit, la imaginació que ens interessa descansa en cert valor descriptiu, tot i que s'estén més enllà del que podem veure. Així, ens brinda una altra manera de relacionar-nos amb la nostra condició interdependent i vulnerable que comença per no negar-la, sinó erigir-la com a inspiració i guia del nostre pensament. L'aliança amb el que hi ha permet alimentar-nos de totes les experiències que sacsegen un imaginari obsolet. La pandèmia, per exemple, ens parlà d'aquesta urgent muda de pell. Sense minimitzar els desastres psicològics, socials i econòmics que va provocar, tot moment de crisi és possibilitador, perquè entenem que ens hi juguem el nostre món compartit. I la lliçó que n'extragué Butler és que «sí que pot emergir un món més nou un cop es coneixen les condicions i els límits per a l'acció humana, es

---

<sup>453</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 25.

<sup>454</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>455</sup> *Ibidem*, 54 – 55.

<sup>456</sup> *Ibidem*, 57.

reverteix la destrucció climàtica i els lligams entre nosaltres posen límit a l'autopromoció i als càlculs econòmics basats en el caràcter prescindible dels més vulnerables»<sup>457</sup>.

## La interpel·lació de la no-violència

Tot just venim d'assenyalar que el nou imaginari que orienta el pensament butlerià descansa en els valors de la igualtat i la interdependència. Amb tot, el que el travessa de principi a fi és un compromís infrangible amb la no-violència. Com sabem, la no-violència és, molt abans que un principi teòric o una estratègia pràctica, una interpel·lació que emergeix de la relació amb l'altre que, com no ens cansarem de repetir, no és neutra. Ens aturarem a descriure en què consisteix aquesta apel·lació a la no-violència, en primer lloc presentant-la com a gest de ruptura amb la dinàmica viva de perpetrar el patiment. Més endavant, en els apartats que segueixen, l'abordarem d'altres maneres, des de la lògica identitària a què s'oposa fins al gest asimètric que requereix, entre altres perspectives.

Recuperant les conclusions del nostre recorregut, recordem que la interpel·lació de no matar, de no deixar morir, ens arriba en percebre la fragilitat de l'altre i, alhora, rebre'n la crida – amb la qual cosa ja li estem atorgat certa autoritat. Descriu així l'escenari ètic que plantejava Levinas i que Butler transporta a les qüestions polítiques que vol abordar. És per això que la filòsofa insisteix que la no-violència – o la relació ètica amb l'altre – no és un principi, no és una postura ni una virtut («región del alma a descubrir»), sinó «una pretensión y un llamamiento» que es desperta justament enmig de la violència<sup>458</sup> – o, en paraules de Levinas, davant la temptació de matar, de ferir.

Sota aquest nou lema, ens tornem a trobar en la mateixa escena d'interpel·lació que defineix la situació ètica: l'estructura heterònoma que possibilita la nostra autonomia consisteix en el fet d'estar tocades per la violència en forma de categories excloents que o bé no ens reconeixen o bé ens empenyen a encaixar amb patrons opressius; en forma d'amenaça sobre les nostres vides; en forma de la violència que pateixen altres persones a prop o lluny de nosaltres. I aquest marc obre l'escenari ètic, on intuïm que «puede ser que precisamente porque uno se forma mediante la violencia, [tiene] la responsabilidad de no repetir la violencia» o ens preguntem: «¿qué hago con la violencia que llevo en mí, cómo puedo redirigirla?»<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 39.

<sup>458</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 228.

<sup>459</sup> *Ibidem*, 234.



La base d'aquesta alternativa és, com dèiem anteriorment, l'aprehensió de la igualtat de les vides enmig d'una distribució desigual de la precarietat i la destrucció<sup>460</sup>, com un «recordatorio de la vulnerabilidad común»<sup>461</sup>, que serveix d'inspiració per una pràctica no-violenta que apropi aquest ideal a la realitat. A més d'entrar en contacte amb la vulnerabilitat, entenem ahora que estem implicades en l'escena i que, per tant, les nostres accions poden fer mal. Voler evitar-ho no es tradueix en una postura o un compromís que millori la nostra identitat virtuosa, sinó en una resposta a una situació que ens afecta, que ens crida a fer-nos-en càrrec i en què no sentim tenir alternativa.

El que més ens interessa d'aquesta interpel·lació és el fet que es viu com a interrupció de la violència present que identifiquem tant a fora com a dins de nosaltres, i especialment a dins: «a practice of resistance that becomes possible, if not mandatory, precisely at the moment when doing violence seems most justified and obvious»<sup>462</sup>. Així, la no-violència és un gest de resistència, d'aturar-se per trencar l'espiral del dany: «el no actuar es, después de todo, una manera de comportarse uno mismo para romper con el círculo cerrado de la reflexividad [...] una manera de registrar y exigir la igualdad afectivamente [...] un modo de resistencia»<sup>463</sup>. Ahora, respondre d'aquesta manera suposa la imaginació necessària per prendre distància amb el que s'imposa en el present. Aquesta és la sospita i l'esperança que Butler expressa quan es pregunta si la no-violència té cabuda enmig de la violència: «Even if violence is circulating all the time and we find ourselves in a force field of violence, do we want to have a say about whether violence continues to circulate? If it circulates all the time, is it therefore inevitable that it circulates?»<sup>464</sup>.

Si responem que el moviment de la violència no és inexorable, no és degut a l'optimisme ni a una capacitat d'imaginació desaforada, sinó que es parteix, es reconeix i se sent que hi ha alguna cosa que és «prèvia a la violència» i que no parla el seu llenguatge – el llenguatge d'un individu que es pot aïllar de la resta, que pot perjudicar l'altre sense danyar-se a si mateix. El que preval és la relació social entre el jo i l'altre. L'afirmació d'aquest vincle, diu Butler, no pot resultar més que en les aspiracions normatives que l'acompanyen, que constitueixen una ètica de la no-violència:

if the one who practices nonviolence is related to the one against whom violence is contemplated, then there appears to be a prior social relation between them; they are part of one another, or one self is implicated in another self. Nonviolence would, then, be a way of

---

<sup>460</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 248.

<sup>461</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 138.

<sup>462</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 36.

<sup>463</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 252.

<sup>464</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 18.

acknowledging that social relation [...] and of affirming the normative aspirations that follow from that prior social relatedness.<sup>465</sup>

L'accés que Butler proposa per introduir-nos a aquesta relació ètica és, segons Catherine Mills, l'èmfasi en el propi potencial ferible més que no pas la vulnerabilitat de l'altre. En aquest sentit, Mills considera que Butler contraresta l'accent levinassià en la mortalitat del proïsme, que no se salva mai de l'ambivalent resultat d'aquesta observació: alhora que desperta la temptació de fer mal, la prohibeix<sup>466</sup>. En tot cas, que l'altre sigui ferible no evita la violència que jo li pugui infligir, a fi de comptes. Per això, Mills conjectura que Butler prefereix explorar un tractament alternatiu:

However, it is perhaps Butler's hope that recognizing, and further, «abiding with» one's own vulnerability will help to curb one's more aggressive and destructive tendencies; learning to live with one's vulnerability, and the incipient grief and loss it entails, may be requisite for the new forms of community that Butler gestures toward.

Segons Mills, tota comunitat futura que es basi en una sana coexistència en la pluralitat se sostindria en el reconeixement de la «common human vulnerability». Amb tot, ella mateixa assenyala que a aquesta perspectiva que llegeix en Butler li manca l'empatia i el perdó, que només poden emergir del reconeixement de la fragilitat de l'altre, i no pas de la pròpia.

Tanmateix, no coincidim gaire amb aquesta interpretació de Mills. Navegant pels textos de Butler, no ens sembla que l'accent en la pròpia vulnerabilitat sigui predominant, perquè molt sovint hi identifiquem un angle molt més proper al levinassià. Com a exemple, al capítol de *Frames of War* titulat «The Claim of Non-Violence», concep aquesta apel·lació primordialment com a gest de protegir la vulnerabilitat que es troba *en l'altre*:

Aunque la agresión sea coextensiva al ser humano [...], la manera como es vivida y dirigida la destructividad varía enormemente. De hecho, puede convertirse en la base de un sentido «no moralizado» de la responsabilidad que busque proteger al otro de la destrucción [...] compromiso ético con la salvaguardia de la vida del otro.

Encara més: ben lluny de fixar-nos en la possibilitat de ser ferides, tot seguit l'èmfasi recau que cal protegir l'altre de ser nosaltres qui el ferim:

la responsabilidad [...] «se apropia de» la agresión así como del mandamiento ético de encontrar una solución no violenta a las exigencias enfurecidas. Esto lo hace no en obediencia

---

<sup>465</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 19.

<sup>466</sup> Mills, «Undoing Ethics», 4.

a una ley formal, sino, precisamente, porque trata de proteger al otro contra su propio potencial destructivo.<sup>467</sup>

En tot cas, aquestes dues estratègies poden sens dubte complementar-se: no donar l'esquena a la pròpia fragilitat ens capacita, en cert sentit, per connectar amb la condició vulnerable de l'altre i la demanda d'empara que ens dirigeix. Amb tot, com veurem més endavant, resulta més segur evitar el magnetisme de patir *especialment* per la pròpia vulnerabilitat, perquè aquesta por està perillosament a prop del gest violent contra tota amenaça a allò propi que tan bé coneixem. La lògica de la no-violència és, més aviat, la introducció d'allò extraordinari en les nostres relacions. Només el lligam constitutiu amb la vida fràgil i per això preciosa *de l'altre* permet a Butler respondre una pregunta que, en realitat, és font de perplexitat i de meravella: «What leads any of us seek to preserve the life of the other?»<sup>468</sup>. Es tracta, com deia Levinas, d'una de les anomalies ètiques<sup>469</sup> que es donen en una realitat dominada per la violència.

### **Resistència: per sobre de sobreviure**

Aprofundint en la pràctica de no-violència, l'abordarem des d'allò que combat i des d'allò que promou. Per començar, recordem que no hem sortit mai d'una situació d'ambigüitat en què no hi ha cap acció, partit, institució, Estat..., que pugui encarnar sempre la puresa ètica, que respongui a la perfecció a la interpel·lació de la no-violència. Serà difícil, en cert sentit, assenyalar un gest purament ètic, però no ens costarà tant entendre contra què resisteix. Segurament és per això que Butler prefereix parlar de la no-violència que de no pas de pau seguint l'exemple d'Adorno, que preferia orientar-se a no caure en la inhumanitat en lloc de perseguir la idea d'humanitat. Evidentment, la no-violència s'oposa a la violència, però això amb prou feines aplanar el camí. En realitat, com ja advertia Butler, es tracta d'un concepte molt problemàtic que és un camp de batalla en si mateix. Per simplificar, destacarem un gest que es cou a l'arrel de la violència: el de tancar-se sobre el propi dolor.

Fa estona que ens aproximem a les vivències de patiment com a oportunitats per obrir-nos a l'altre i a les seves experiències de despossessió. Amb tot, aquesta és només una possibilitat, i la més esforçada i extraordinària, quan rebem l'embat dolorós. És molt més senzill, en canvi, reclamar el paper exclusiu de víctima, que clausura la traducció del propi dolor per cedir espai a altres històries més enllà de la nostra<sup>470</sup>. Dit així, podria semblar que

---

<sup>467</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 242 – 243.

<sup>468</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 98.

<sup>469</sup> Levinas, *Ètica e Infinito*, 73.

<sup>470</sup> Mylène Botbol-Baum, «El giro ético de Butler y su lectura crítica de Levinas» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 47.

el resultat es limités a perdre un gest generós, però no és el cas, perquè el propi dolor cou i exigeix resposta i busca culpables. Aquest dret exclusiu desemboca, d'una manera o altra, en un ús legitimitat de la violència, en la temptació de fer mal. Entenent aquest risc, no ens sorprèn que Levinas, diu la filòsofa, pensi la responsabilitat com el fet de trobar-se «precluded from revenge because of being unchosenly bound»<sup>471</sup>. Respondre a aquesta pretensió de la no-violència implica resistir-nos a la llei del talió: no ens enganyarà la seva pretesa proporcionalitat si recordem que la violència genera la seva pròpia inèrcia i que no hi ha gest violent que hi pugui posar fi.

Filant una mica més prim, trobem que a l'arrel d'un acte violent de venjança s'amaga el neguit de l'autopreservació. De nou, retrobem un imaginari identitari que busca, per sobre de tot, que el jo sobrevisqui. Hem repetit una vegada i una altra que aquesta fantasia fa aigües, perquè no podem sobreviure soles; però sens dubte aquest neguit ens segueix movent a un nivell molt bàsic. Reconeixent la inclinació de voler perseverar a tota costa, Butler ens convida a explorar un altre camí: «¿Qué significaría, frente a la violencia, rehusarse a devolverla? Tal vez deberíamos pensar, con Levinas, que la autoconservación no es la meta más alta, ni que la defensa de un punto de vista narcisista es la necesidad psíquica más urgente»<sup>472</sup>.

Butler no és ni una somiatruites ni una màrtir. Insisteix sovint que la persistència en la vida és important en tant que és imprescindible per poder fer qualsevol altra cosa valuosa, ja sigui acollir l'altre, amb Levinas, o construir un món més solidari en què les vides trobin suport en lloc d'un panorama de por i violència, amb Butler. Per això, tot just després d'assenyalar que sobreviure no és l'objectiu últim d'una vida ètica, afegeix: «even though, we may assume, one cannot continue to be for anything (and so live ethically) without also persisting»<sup>473</sup>. Ningú pot negar que l'ideal i, sobretot, la pràctica de la no-violència són extremadament exigents. Amb tot, Butler no els concep com a grans gestos heroics de sacrifici, sinó com les respostes més encertades a la nostra condició. Sense desplegar-les, esmentarem algunes qüestions que fan costat a aquest imperatiu. La primera de totes passa pel que ens ha ocupat anteriorment, la transformació de l'imaginari i el discurs<sup>474</sup> des del qual emmarquem l'experiència del dolor i la violència. Partim de la crítica a l'imaginari individualista que sosté l'autodefensa, qüestionant-nos quin tipus de jo separat malda per defensar-se de l'entorn destruint-lo i, de retruc, destruint-se<sup>475</sup>. Des de les esquerdes, imaginem una ètica

---

<sup>471</sup> Butler, *Parting Ways*, 43.

<sup>472</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 138.

<sup>473</sup> Butler, *Parting Ways*, 138.

<sup>474</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 61 – 69.

<sup>475</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 19: «Who is this “self” defended in the name of self-defense? How is that self delineated from other selves, from history, land, or other defining relations? Is the one to

que afirma la igualtat de tota vida i el valor últim de la no-violència. I aquesta imaginació es nodreix d'una concepció de la vida que poc té a veure amb ser propietat d'un individu, ni tan sols de la humanitat, sinó que arrela en una xarxa àmplia d'interdependències. No hi ha jo, ni grup, ni humà que pugui defensar-se tancant les seves fronteres. Cuidar la xarxa en lloc de pretendre que un arbre creixi mentre el bosc s'incendia inclou cuidar-se, però no prioritàriament, sinó com a part de les vides vulnerables que s'afirmen les unes a altres, que «es volen vives», ens han ensenyat a proclamar.

Ara bé, l'entrellat tant per a Butler com per a Levinas no rau en la substitució d'un discurs per un altre, sinó, abans que res, per un cultiu de la sensibilitat que inevitablement implica també un treball amb la percepció. No hi ha relació ètica, reitera Butler, si no som capaces d'obrir-nos més enllà del que sentim propi, si no hi ha ampliació del que ens pot afectar moralment, del que desitgem que visqui i floreixi:

when nonviolence becomes the desire for the other's desire to live, a way of saying, «You are grievable; the loss of you is intolerable; and I want you to live; I want you to want to live, so take my desire as your desire, for yours is already mine». The «I» is not you, yet it remains unthinkable without the «you»—worldless, unsustainable.<sup>476</sup>

Havent almenys posat en qüestió el valor de l'autodefensa que anima tot gest violent, aprofundim en la resposta no-violenta, que Butler caracteritza com un esforç continuat i col·lectiu per no replicar la violència, com il·lustra el cant que es dedicaven les manifestants de la revolució egípcia del 2009, que deia «*silmiiya*»; que traduïm com a «en pau», o «pacífic» o «assossegat». Butler relata que:

the collective chant was a way of encouraging people to resist the mimetic pull of military aggression – and the aggression of the gangs – by keeping in mind the larger goal: radical democratic change. [...] a restraint in the name of an emerging community of equals whose primary way of doing politics would not be violence.<sup>477</sup>

Remetre'ns a pràctiques encarnades de no-violència no pot sinó avivar la impressió d'una aclaparadora dificultat, «una manera más de decir que es sumamente difícil encontrarnos en un estado de dolor y ser receptivos a las mismas reivindicaciones del otro de cobijo y de una vida vivible y digna de ser llorada»<sup>478</sup>. De nou, el nostre és un escenari d'ambigüitats en què rebre aquesta interpel·lació no ens assegura que actuem com a santes,

---

whom violence is done not also in some sense part of the “self” who defends itself through an act of violence?».

<sup>476</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>477</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 90.

<sup>478</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 252.

o que no sentim fortament ràbia i dolor i la temptació de tornar-nos-hi. Per aquesta raó, Butler, recolzant-se en les paraules de grans pacifistes de la història, parla més aviat de redirigir tot l'odi i l'agressivitat que ens crema contra la guerra i la violència. Aquesta resistència requereix sens dubte educació, un cultiu del ressentiment cap a la guerra<sup>479</sup> que contraresti el seu magnetisme. Ara bé, no hi ha resistència possible sense una pràctica disciplinada de vigilància sobre els propis impulsos de sumar-nos al bucle de la violència: «so one question that will be important to consider is whether bodily acts of resistance involve a mindfulness of the tipping point, the site where the force of resistance can become the violent act or practice that commits a fresh injustice»<sup>480</sup>. Si comptem amb aquesta capacitat introspectiva, sorprenentment obviada en molta de la crítica social actual, tindrem números de poder redirigir la violència per practicar una «aggressive nonviolence» o un «militant pacifism». Amb tot, el resultat de la nostra resistència no-violenta romandrà incert<sup>481</sup>: no comptem amb lleis codificables que tradueixin la pretensió de no-violència. Però més val submergir-nos – ja que no podem escollir evitar-la – en la incertesa de la nostra situació, que no dona l'esquena a la funció de destrucció i renovació del que hi ha. Però la interpel·lació hi posa un límit normatiu: que aquesta entrega no passi per acabar amb l'altre<sup>482</sup>.

Fem un pas més per entendre el caràcter extraordinari de la no-violència. Tal i com en parla Butler, hi ha dues maneres errònies de relacionar-nos amb l'agressió<sup>483</sup>: la primera i més evident és la venjança que, descansant en la defensa pròpia, troba una «justificación moral permanente a la represalia». L'altra, menys evident, és la culpa, la internalització de la violència rebuda. En un altre ordre, si la pràctica de la no-violència és tan exigent és perquè pressuposa, tot i que no hagi aparegut aquesta paraula encara en Butler, un gest radicalment *asimètric*: en un món on rebem violència, diem «no», no tornem el mateix, ni cap a l'altre ni cap a una mateixa. Butler declara: «la no violencia es una respuesta enfáticamente no recíproca»<sup>484</sup>.

La paraula «asimetria» ens transporta immediatament a Levinas, a qui li llegíem, entre altres coses, que «La paz con el otro es ante todo asunto mío»<sup>485</sup>. Atenguem, però, al sentit que Butler atorga a l'asimetria. Ella descarta que equivalgui que l'altre no té cap obligació cap a mi. Més aviat, considera que, remetent-se a Levinas, la reciprocitat no és una base adequada per a l'ètica perquè, aleshores, l'obligació que em lliga a l'altre depèn de si aquest

---

<sup>479</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 194.

<sup>480</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>481</sup> *Ibidem*, 197.

<sup>482</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>483</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 139.

<sup>484</sup> *Ibidem*, 138.

<sup>485</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 241.

altre honora aquest deure cap a mi<sup>486</sup>. Ens trobem una altra manera de dir que el valor que ens guia èticament no pot ser l'autopreservació, que és justament el que es posa en risc si no tinc la garantia que l'altre no em farà mal, perquè sempre que veiem o ens imaginem que ens amenacen, proliferaran les excepcions a l'imperatiu de no fer mal. En termes de Levinas, ens entregarem a la guerra amb bona consciència.

Treballant sobre aquest esquema levinassià, Butler accepta que l'altre té prioritat sobre mi en el sentit que la meva obligació moral no pot dependre que l'altre la respecti. Per això mateix, considera que, fins i tot en situacions d'extrema duresa, les obligacions ètiques perduren. També quan es rep el cop, es pot reconèixer «la existencia de un vínculo social, aun cuando éste se vea violentamente asaltado desde otra parte»<sup>487</sup>. Amb tot, Butler diu literalment que pren distància de Levinas<sup>488</sup> respecte a l'asimetria perquè està convençuda que afirmar la vida de l'altre no implica deixar d'afirmar la pròpia, desconnectar-nos, podríem dir, del propi *conatus*. Aquesta convicció descansa en la seva ontologia social, per la qual la vida de l'altre no està separada de la meva; de tal manera que resistint la violència no només estic honorant l'altre, sinó també a mi mateixa.

Amb tot, no ens podem estar de matisar aquesta suposada divergència. Butler la recupera en un fragment en què reflexiona sobre la responsabilitat incondicional que formula Levinas per sobre de l'impuls d'autoconservació:

En el marco ético de la posición de Levinas, comenzamos por plantear una díada. Según sus propios términos, en la esfera de la política siempre hay más de dos sujetos en juego en la escena [...] ¿Es realmente posible dejar de lado la autopreservación tal como lo sugiere Levinas?<sup>489</sup>

El fragment conté tant el problema com, als nostres ulls, la solució: així que ens endinsem en el terreny polític, jo també compto, la meva persistència no és menys valuosa que la de l'altre. I recordem que el tercer – i, per tant, la política – mai hi ha deixat de ser *de facto* per a Levinas. Però és impossible afirmar el valor de la no-violència des de l'autopreservació a seques perquè, en el precís instant que ens sentim assetjades, realment o fictícia, algú rebrà el cop d'un ésser maldestre que malda per sobreviure.

Concloent la reflexió sobre la violència com a autopreservació i la no-violència com a gest esforçat i extraordinari d'asimetria, aprofitem per apuntar la manifesta sintonia entre la concepció de pau levinassiana i la no-violència butleriana. Deixant de banda tota promesa

---

<sup>486</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>487</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 244.

<sup>488</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>489</sup> Butler, *Vida precaria*, 175.

d'harmonia eterna, ambdós coincideixen que les millors companyes del vincle ètic són la vigilància, la inquietud i l'esforç per mantenir-nos en relació sense fer-nos mal.

## Horitzó i pràctica

Repetint el gest de tornar als inicis per acabar, recordem que aquest apartat començava examinant un tipus d'acció que fa realitat el que proclama i somia. Així mateix, l'exercici ètic i polític de la no-violència habita aquest lloc ambigu, amb un peu en un horitzó anhelat i l'altre en una pràctica encarnada. Això ens sembla llegir quan Butler descriu la no-violència com un ideal que no es pot realitzar mai a la perfecció, ja que implicaria una absència total de força o d'agressió. I, alhora que en parla com a ideal, sovint s'hi refereix com una pràctica incessant<sup>490</sup>, una lluita constant que existeix «en cada ocasió [en] prácticas concretas de la vida de las comunidades humanas»<sup>491</sup>.

Sense poder destriar netament quina dimensió de la no-violència correspon al seu exercici i quins aspectes remetent al seu ideal, ens agradaria afegir quatre pinzellades que completin la seva doble cara. Pel que fa a la pràctica, Butler reitera que, perquè no es tracti d'una altra oposició bèl·lica a la guerra, per tal de presentar-li una alternativa ètica veritable, cal que la no-violència sigui alhora un *ethos* i una tàctica: essent la millor de les estratègies polítiques per minimitzar la violència a llarg termini, ha de ser també una manera integral d'estar en el món<sup>492</sup>. I, com a corol·lari a Butler, ens sembla que aquesta manera de ser està íntimament relacionada amb el que Josep Maria Esquirol descriu com una de les disposicions imprescindibles de qui resisteix: la fortalesa.

És, la fortalesa, com un engranatge format per dues rodes: l'una té a veure amb suportar i l'altra, amb emprendre. En efecte, la fortalesa és la capacitat d'aguantar, capacitat de resistir i de suportar d'adversitat que ve (valgui la redundància). En aquest sentit, són una mateixa cosa, la fortalesa, la paciència i la resistència. L'altra roda dentada de l'engrenatge, en canvi, té a veure amb la capacitat d'emprendre, de començar o de tornar-s'hi. ¿Com es podria tirar endavant sense haver aguantat abans? ¿Com s'estaria en condicions de qualsevol mena d'acció sense suportar tot el que debilita i tot el que desencoratja?<sup>493</sup>

Però qui pot resistir no ho fa només a base d'unes espatlles fortes: també somia, i somia seriosament. Vet aquí el paper de la utopia que possibilita tota resistència no-violenta. Malgrat la connotació pejorativa que acompanya aquesta paraula en la política, Butler declara que ens cal la utopia com a «esperanza [de] la posibilidad de materializar una igualdad radical

---

<sup>490</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 32.

<sup>491</sup> Birulés i Leibetseder, *Judith Butler. El arte de leer*, 11.

<sup>492</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 192.

<sup>493</sup> Esquirol, *La resistència íntima*, 103 – 104.



de carácter político en este mundo»<sup>494</sup>. És aquesta aposta que veu més allà del que és visible el que ens permet mantenir el vincle amb l'altre malgrat el lligam sigui constantment ignorat o violentat<sup>495</sup>, construint les bases per al reconeixement mutu. L'altre, la història del qual encara no sabem o no hem rebut o no ha passat, ens podrà interpel·lar també només gràcies a la utopia:

but we do need an altered state of perception, another imaginary, that would disorient us from the givens of the political present. Such an imaginary would help us find our way toward an ethical and political life in which aggression and sorrow do not immediately convert into violence, in which we might be able to endure the difficulty and the hostility of the social bonds we never chose. We do not have to love one another to be obligated to build a world in which all lives are sustainable.<sup>496</sup>

Nodrint-se de la reflexió levinassiana per donar profunditat al seu pensament polític, Butler separa l'ètica de l'amor entre els preferits, i aquest gest responsable permet que «we stand a chance of grasping the difficult and shifting global connections in ways that let us know the transport and the constraint of what we might still call ethics»<sup>497</sup>. El que caracteritza l'ètica és, per a ella, la relació amb l'altre, no el repòs en la identitat, ni tan sols si és compartida. No es tracta de transformar allò aliè en propi, agradable i conegut, sinó en mantenir la relació:

¿Qué podría significar conformar una ética a partir de la región de lo no querido? Podría significar que uno no excluye esa exposición primaria al Otro, no trata de transformar lo no querido en querido, sino que, por el contrario, toma el propio carácter intolerable de la exposición como el signo, el recordatorio, de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo comunes (incluso si «común» no significa «simétrico» para Levinas).<sup>498</sup>

A cavall del realisme i l'esperança com a l'única posició responsable, a voltes Butler comparteix un missatge esperançador. En la crisi, la ràbia i la por creixents del nostre temps, llegeix l'agonia d'una mentalitat estreta i l'oportunitat per a un món compartit més just i habitable. Deixem que ens ensenyi a somiar sense donar l'esquena al que tenim entre mans:

La ràbia és la veu de la llibertat personal que abandona una vida comuna o compartida, que abandona els ideals de la llibertat col·lectiva i la cura de la Terra i dels éssers vius, inclosos els humans. La ràbia pot ser els últims esbufecs d'una versió de la llibertat personal que entén que ser persona va lligat a una pell diferenciada i definida, que abraça la fantasia de tancar totes

---

<sup>494</sup> Butler, *Sin miedo*, 38.

<sup>495</sup> Mylène Botbol-Baum, «El giro ético de Butler y su lectura crítica de Levinas» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 48: «Butler la define como un esfuerzo por vincularse con la otredad más allá del reconocimiento mutuo».

<sup>496</sup> Butler, *The force of nonviolence*, 75.

<sup>497</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 222.

<sup>498</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 138.

les obertures excepte per als propòsits del consum futur i del plaer individual, la fantasia que podem regular i determinar individualment el que el món deixa entrar i el que nosaltres posem al món. [...] El cos, però, és porós, i com a tal no és mai ni un límit pur ni una obertura total, sinó una negociació complexa entre ambdues situacions, i se situa en un mode vital en què la respiració, l'alimentació, la digestió, el benestar, la sexualitat, la intimitat i la comprensió mútua dels cossos són requisits per a un mateix i per al món. [...] aquí és on vivim, fora del jo limitat i de la seva vanitat, en relació amb un món que ens sosté, un planeta i els seus habitants, inclosos els humans, que depenen d'una política compromesa amb un món en què tots puguem respirar sense por del contagi, de la contaminació, de morir ofegats en mans de la policia, on el nostre alè es barregi amb l'alè del món, on l'intercanvi d'alens, sincopats i lliures, esdevingui allò que compartim – el nostre comú, per dir-ho així.<sup>499</sup>

---

<sup>499</sup> Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, 135 – 136.

# Capítol IV: Butler i Levinas en diàleg

## 4.1. Sorprenentment a prop

Iniciem el final d'aquesta investigació abordant el diàleg entre Emmanuel Levinas i Judith Butler que hem estat preparant fins ara. I ho fem constatant una impressió que ha planat sobre la nostra lectura d'ambdós autors i que només cal fer explícita: hi ha una innegable sintonia.

Donat que el diàleg real entre ells no és bidireccional, sinó que és Butler qui ha recorregut al pensament de Levinas en les últimes dècades, és evident que en ella es dona un fortíssim interès per pensar la política sota la inspiració de l'ètica levinassiana. Trobem mostres d'aquesta empresa disseminades per tots els textos que hem treballat. A *Precarious Life*, per exemple, desplega la seva crítica política a la valoració desigual de les vides en els conflictes bèl·lics a partir de la recepció d'una demanda ètica, que insta a respondre del patiment de l'altre; i és des d'aquest plantejament que deriva la tasca política: «La tarea por venir consiste en establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera visual»<sup>1</sup>. A més a més, concep la demanda ètica com una prohibició de perpetrar la violència, una apel·lació que no es regeix ni per la reciprocitat ni per la simetria<sup>2</sup>. I és aquesta relació ètica amb el rostre, fora de la lògica del domini, que interessa Butler: la fragilitat i el fracàs cognitiu cedeixen espai a una sensibilitat que entra en contacte amb aquell que no soc jo<sup>3</sup>. Tant és així que la crítica filosòfica i la cultura, que ella engloba sota el paraigües de les humanitats, troben la seva raó de ser en servir a aquesta apel·lació a la no-violència<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Butler, *Vida precaria*, 183.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 186: «hay una distancia entre vivir en condiciones terribles, sufriendo heridas serias e incluso insoportables, y decidir matar».

<sup>3</sup> *Ibidem*, 187: «Pero si seguimos ignorando las palabras que nos envían ese mensaje, si [en] los medios [...] no aparecen en su precariedad y su destrucción, no seremos conmovidos. Nunca recuperaremos ese sentido de la indignación moral por el Otro, en nombre del Otro. Bajo las condiciones actuales de representación, no podemos escuchar el grito de agonía o ser forzados u obligados por el rostro. Hemos sido apartados del rostro».

<sup>4</sup> *Ídem*: «Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. [...] en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir. Eso podría inducirnos afectivamente a revigorizar el proyecto intelectual de criticar, cuestionar, llegar a entender las dificultades y exigencias de la traducción cultural y el disenso».

Si atenem a *Parting Ways*, una altra obra clau per a aquest estudi, trobem que Butler pensa tant l'ètica com la política des de la desposseïció del subjecte<sup>5</sup>, des de la interrupció de la seva mecànica d'identificació, tant en la comprensió teòrica com en manipulació pràctica, tant a nivell individual com nacional. Només des d'aquesta treva s'obre un espai fèrtil per formular políticament drets que puguin emparar-nos a totes, especialment aquelles que queden fora de la ciutadania, fora de les nostres fronteres<sup>6</sup> o fora, en tot cas, de qualsevol «nosaltres» en què ens reconeixem còmodament. A través de la reflexió sobre el conflicte entre Israel i Palestina, Butler explicita que la relació amb l'altre que es vol preservar està marcada per l'ambivalència, però protegida per la inquietud ètica de no fer mal<sup>7</sup>. Així, la interpretació política de l'ètica levinassiana que ofereix la pensadora tradueix la interpel·lació del rostre en una pràctica de no-violència. Aquesta lectura ens sembla molt valuosa, malgrat Butler mateixa reconegui que Levinas no va connectar d'aquesta manera la seva ètica i les reflexions polítiques que esbossà<sup>8</sup>. Permetent-se desenvolupar aquesta inspiració més enllà d'on l'havia portada Levinas, la filòsofa afirma la diferència i la pluralitat que ell descriu com a «multiplicidad del ser»<sup>9</sup> o «explosión de la ontología»<sup>10</sup> estenent-la cap a altres formes de vida no humanes que també estan assetjades per la violència.

Per dotar-nos d'una altra prova d'aquest interès sincer en la reflexió levinassiana que travessa el discurs polític de Butler, a *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* estableix un cop més que la missió de la política o el seu marc normatiu es defineixen a partir d'obligacions ètiques<sup>11</sup> que ens relliguen més enllà de les nostres identitats, que poden o no ser comunes. La interpel·lació ètica és precisament allò que li permet sortir del relativisme: allò que ens salva de romandre enclaustrades en el nostre context sense poder construir

---

<sup>5</sup> Butler, *Parting Ways*, 51.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 53: «Surely binationalism is not love, but there is, we might say, a necessary and impossible attachment that makes a mockery of identity, an ambivalence that emerges from the decentering of the nationalist ethos and that forms the basis of a permanent ethical demand. Something unresolved, the disquiet of ambivalence, the diasporic conditions of a new polity, an impossible task and so all the more necessary».

<sup>8</sup> Butler, *Parting Ways*, 55: «it remains difficult to say in what way that ethical claim lives on in the social and political domain. After all, the ethical seems to revolve around the commandment “Thou shalt not kill”, and yet Levinas, in his politics, did not espouse a pacifism. Does the face survive in the domain of the political? And if it does, what form does it take? And how does it leave its trace?».

<sup>9</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 242.

<sup>10</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 16.

<sup>11</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 99: «I hope to address here the ethical obligations that are global in character and that emerge both at a distance and within relations of proximity».

vincles solidaris amb aquelles que no el comparteixen<sup>12</sup>, amb aquelles que no hem escollit<sup>13</sup> però que, amb tot, ens commouen, ens desplacen, ens sol·liciten<sup>14</sup>. Aquest plantejament ètic empeny Butler a «read him [Levinas] for the political possibilities he opens up»<sup>15</sup>, que ens permeten pensar el problema de viure juntes sense basar-nos en el consentiment ni en una identitat comuna ni en obligacions contractuals. I a aquesta tasca es consagra explícitament: amb l'ajuda de Levinas – i d'Arendt, especialment –, «I am trying to articulate a version of cohabitation that follows from the account of ethical obligation»<sup>16</sup>.

Els exemples anteriors ens fan concloure que tant Butler com Levinas pensen l'ètica des d'unes coordenades molt semblants, que recordarem sumàriament. D'entrada, l'ètica s'entén com una escena d'interpel·lació en què el subjecte és alhora vulnerable i agent. La seva sensibilitat li permet rebre la interpel·lació del rostre de l'altre, que implica entrar en contacte amb la fragilitat aliena i amb el propi potencial violent, així com amb l'imperatiu de resistir la temptació de fer mal. Aquesta resistència es tradueix en un gest de responsabilitat, que comina a emparar l'altre. L'acció del subjecte, concebuda com a resposta a una afectació inicial, es pensa des d'una heteronomia que dona lloc al jo, a la pròpia narració, a la resistència i a la solidaritat, a tota acció sobre el món i sobre les relacions. Tot plegat conforma un imaginari de coexistència plural en el qual es manté la diferència a través, com a mínim, de dos suports. Per una banda, gràcies al respecte a l'alteritat de l'altre, que no es pot encasellar mai totalment. I, de l'altra, a través d'un ideal de pau que no menteix perquè no fa grans promeses, sinó que consisteix en la vigilància de la pròpia violència i de la violència arreu; i, amb Butler, en un procés d'acollida i de sensibilització a allò altre mitjançant el treball sobre els propis marcs perceptius.

Des d'aquestes conclusions, que descansen en la lectura dels textos d'un i d'altra, ens sorprèn sincerament la resistència que hem identificat entre les lectores i seguidores de cadascun d'ells en posar Butler i Levinas en diàleg. Nathan Gies posa paraules a aquest recel, en aquest cas en l'audiència de la filòsofa estatunidenca:

---

<sup>12</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 100 - 101: «moral outrage that does not depend upon a shared language or a common life grounded in physical proximity. In such cases, we are seeing and enacting the very activity of bonds of solidarity that emerge across space and time. [...] something that is beyond our will, not of our making, that comes to us from the outside, as an imposition but also as an ethical demand».

<sup>13</sup> *Ibidem*: «Is there a Levinasian undercurrent in this moment of having to listen to a voice of someone we never chose to hear or to see an image that we never elected to see?».

<sup>14</sup> *Ibidem*, 102: «Indeed, this word, sensibility, is the one that Levinas reserves for that region of responsiveness that precedes the ego, a kind of response that therefore is and is not my response [...] responsiveness that implies a dispossession of the ecological».

<sup>15</sup> *Ibidem*, 106 – 107.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 105.

Has Judith Butler been «duped by morality»? Although I doubt even the most skeptical among them would put the question in such stark terms, many of Butler's readers have expressed a sense that her work may have taken a wrong turn. Such readers worry that, in her engagement with moral philosophy, and in particular with the work of Emmanuel Levinas, Butler has retreated from some of the important political insights of her earlier work in feminist and gender theory.<sup>17</sup>

Així mateix, Gies constata, en la banda dels estudis levinassians, un desinterès general per la lectura que ofereix Butler de Levinas<sup>18</sup>. En una línia més propera a la que hem pres nosaltres, Gies considera que Butler, lluny d'allunyar-se de la seva reflexió política, l'enriqueix en el que ell anomena una «ètico-política», entesa com la transformació del jo i la formació del caràcter a través del contacte amb l'alteritat (ètica) en un marc inevitablement social i col·lectiu (política). Aquest escenari implica treballar amb la incertesa i el risc propis de la relació vulnerable amb allò que no domino, l'únic panorama des del qual es pot fer espai per a la vida i per a la relació no-violenta amb l'altre<sup>19</sup>.

Separant-nos d'una reticència tan estèril, de tota manera hi ha friccions entre el pensament de Levinas i la reflexió de Butler que la nostra sincera sorpresa per les coincidències no pretén maquillar. Explorem-les.

## 4.2. Dissonàncies massa evidents

Butler manifesta de manera molt clara la confrontació fent dues objeccions a Levinas respecte a les anàlisis en què el filòsof es posiciona políticament. La primera s'oposa al menyspreu cap a aquelles cultures que no tenen una herència abrahàmica o, com diu Levinas, «monoteista». I la segona denuncia el privilegi d'Israel com a poble que està per sobre de la interpel·lació ètica davant del poble palestí. Sense adherir-nos-hi d'entrada, reproduïm el posicionament de Butler:

It is interesting that Levinas insisted we are bound to those we do not know, and did not choose, and that these obligations are, strictly speaking, precontractual. He was, of course, the one who claimed in an interview that the Palestinian had no face, that he only meant to extend ethical obligations to those who were bound together by his version of Judeo-Christian and classical

---

<sup>17</sup> Gies, «Signifying Otherwise», 1.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 26: «These moments of ethico-political dehiscence move us to cede our most cherished comforts and certainties as we act with and are interrupted by others in efforts at expanding possible forms of life, at nourishing those for whom livability has been violently foreclosed, at dismantling and replacing systems that secure survival for some only through the disavowal and exploitation of what might otherwise be vibrant and vital».

Greek origins. In some ways he gave us the very principle that he betrayed. And this means that we are not only free, but obligated to extend that principle to the Palestinian people, precisely because he could not. After all, Levinas also gave us a conception of ethical relations that make us ethically responsive to those who exceed our immediate sphere of belonging and to whom we nevertheless belong, regardless of any choice or contract.<sup>20</sup>

Anem per passos. Remetent-nos al final del fragment, Butler jutja Levinas des de la concepció de les relacions ètiques que ell mateix forneix, que estableix que «a set of ethical values by which a population is bound to another in no way depends on sharing national, cultural belonging»<sup>21</sup>. Sota aquesta llum, identifica dues contradiccions manifestes. La primera travessa aquells fragments en què Levinas afirma que les obligacions ètiques només s'estenen a certes cultures, a les judeocristianes i les occidentals (amb orígens grecs)<sup>22</sup>. En els passatges a què ens referim, sembla que la responsabilitat cap a l'altre, que fins ara hem treballat com a estructura general i utòpica del subjecte humà, com allò més humà de l'humà, és propietat exclusiva d'uns determinats col·lectius humans. Hi ha casos més subtils, en què, per exemple, afirma que el rostre brilla més en la Bíblia que en cap altra obra humana<sup>23</sup>; i altres de més explícits, en què la inspiració ètica no apel·la clarament a tothom: «Pero nosotros, judíos, musulmanes y cristianos – nosotros, monoteístas – estamos aquí para romper el encantamiento, para decir palabras que se arrancan al contexto que las deforma [...] para recuperar la palabra que corta, la palabra profética»<sup>24</sup>. La situació s'agreuja quan el «nosaltres» dels monoteistes, de sobte l'únic subjecte responsable, s'ha de defensar davant d'altres tradicions que amenacen el missatge ètic que, aparentment, només han sabut rebre les religions abrahàmiques. Amb certa tristesa, reproduïm el fragment en què Butler cita les declaracions més dures de Levinas, recollides sobretot a *Difficile Liberté* (1963):

with blatant racism, [Levinas] warns that the «rise of the countless masses of Asiatic peoples [des masses innombrables de peuples asiatiques] and underdeveloped peoples threaten the new-found authenticity» (DF, 165) of Jewish universalism. This, in turn, resonates with his warning that ethics cannot be based on «exotic cultures». He maintains that, ethically, one may not denounce the hunger of others, but then proceeds to say, «under the greedy eyes of these countless hordes who wish to hope and live, we, the Jews and Christians are pushed to the margins of history, and soon no one will bother any more to differentiate between a Catholic and a Protestant or a Jew and a Christian». Even Marxism, he writes, whose universalism might

---

<sup>20</sup> Butler, *Parting Ways*, 23.

<sup>21</sup> Butler, «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale».

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> Levinas, *Ética e Infinito*, 98: «creo en la eminencia del rostro humano expresado en las letras griegas y en nuestras letras, que les deben todo. [...] Pero estoy seguro de la excelencia profética incomparable del Libro de los Libros, que todas las letras del mundo aguardaban o el que comentan».

<sup>24</sup> *Ibidem*, 85, nota 10, extret de *Difficile Liberté*.

once have bound these religions in a new unity, «will . . . be lost in the vastness of these foreign civilizations and impenetrable pasts» (DF, 165). He calls for a new kinship between Christians and Jews to combat this rise «in what can only be called barbarism».<sup>25</sup>

Per si aquestes declaracions no fossin suficients, Butler topa amb una altra dissonància amb la seva proposta ètica quan el filòsof es posiciona políticament arran de l'ocupació de Palestina, el desplaçament forçós dels habitants d'aquell territori i altres atrocitats que coneixem bé que es perpetraren – i perpetuen – en favor de la creació de l'Estat d'Israel, de majoria jueva. La contradicció es pot abordar de diferents maneres. Butler n'identifica una en relacionar la concepció habitual de la història que manté Levinas i el cas del poble d'Israel<sup>26</sup>. En general, sabem que per a Levinas la història, com a desplegament de l'ésser, no està animada per cap sentit transcendent o destí que n'asseguri el progrés, sinó que consisteix en una seqüència arbitrària d'esdeveniments que, amb tot, pot ser interrompuda per la relació ètica que es dona «d'home a home», diria el filòsof. Ara bé, entre totes les agrupacions humanes hi hauria un col·lectiu particular, el poble jueu, que sí que té una missió alhora històrica i transcendent, un «ahistorical fate that grounds his argument in favor of Zionism as a historical and contemporary reality»<sup>27</sup>, pel qual la construcció d'un Estat jueu sí que exerceix una necessitat ètica sobre la història. A més d'aquest «particularisme universal»<sup>28</sup> que Levinas atorga únicament al poble jueu, Butler considera que el sionisme, basat en «notions of autonomy and identity and of overcoming of dispossession for the Jews», s'oposa a l'esperit de l'ètica levinassiana, que justament requereix certa desposseïció d'un mateix o d'allò propi per cedir espai a l'altre.

Aprofundint en aquests desencaixos, Butler considera que Levinas confon dos sentits distints d'Israel, caient en una ambigüitat perillosa<sup>29</sup>: aplica la mateixa paraula al poble jueu que a la terra de Palestina. A més a més, el fet d'equiparar el destí d'Israel amb el destí dels jueus desestima altres diàspores – inclosa la palestina – i tradicions jueves no sionistes. Si corre aquests riscos és, a parer de Butler, perquè Levinas converteix quelcom històric (l'experiència de persecució) en un tret essencial del poble d'Israel. El problema d'atribuir un destí o una missió transcendent a un col·lectiu humà, a considerar-lo un cop més el «poble escollit», és que aquesta essència no està oberta a revisió, amb la qual cosa, per molt que els fets diguessin el contrari, «Los judíos no pueden ser perseguidores porque, por definición,

---

<sup>25</sup> Butler, *Parting Ways*, 46 – 47.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>27</sup> *Ídem*.

<sup>28</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 254 - 255: «Pero es una historia que no puede atravesar nuestra época ni dar testimonio de su verdad si no se dan, en algún lugar, las condiciones políticas pertinentes. Por ello es importante hoy el Estado de Israel para la Tora de Israel y de cara a su significación para todos los hombres».

<sup>29</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 129 – 130.



son los perseguidos»<sup>30</sup>. En definitiva, el que Butler retreu a Levinas és que, en el cas d'Israel, confon el nivell preontològic – en què el subjecte és escollit singularment com a responsable i únic – amb el nivell ontològic i històric al qual pertany la categoria de «jueu»<sup>31</sup>. A més a més, aquesta singularització d'Israel que fa necessari quelcom de l'àmbit contingent de la història serveix per justificar un gest nacional que, a primera vista, poc té a veure amb la responsabilitat infinita davant de l'altre. Les conseqüències concretes de barrejar el nivell de l'ètica i de la política en el cas d'Israel redunden en la insensibilitat davant del rostre palestí; en la justificació de la violència (ocupació, exili, assassinat...) a través de la lògica de l'autodefensa o autopreservació; i en el menyspreu dels fets específics i històrics en favor d'una essència jueva que hauria de desplegar-se a tota costa a la terra de Jerusalem. Tant en el cas d'Israel com en el posicionament respecte a altres tradicions culturals, especialment asiàtiques, la confusió del nivell de necessitat ètica amb el registre històric-polític fa caure Levinas, dirà Butler, en un «racisme flagrant» i convertirà el judeo-cristianisme en «precondiciones culturales y religiosas de la propia relacionalidad ética»<sup>32</sup>, limitant l'abast universal de la interpel·lació del rostre.

Partint d'aquest diagnòstic, Butler coincideix amb Derrida respecte al perill que corre el discurs levinassà de respondre únicament a aquells rostres que som capaces de reconèixer, sense tenir en compte que allò que ens afecta està condicionat per la formació religiosa, cultural i personal de cadascú; uns antecedents que explicarien per què Levinas no va ser prou sensible a les demandes ètiques dels palestins, per exemple. Així, el compromís amb l'altre es traduiria en una «obligation to preserve the life of those who appear “faceless”»<sup>33</sup>. Per posar remei a aquest biaix, suma a la sospita dels propis afectes una aproximació al judaisme que l'aprofita com una font inestimable de recursos culturals específics per al pensament ètico-polític sense concloure que els valors que n'emergeixen són propietat exclusiva d'aquesta tradició<sup>34</sup>. A més d'aquesta reflexió tan pròpia de Butler, ella és partidària d'aplicar a Levinas la seva medicina: si s'estenen la substitució i despossessió ètiques a la nació, no es pot sinó determinar que cap identitat, cap territori, no és mai «singularly possessed»<sup>35</sup>. Per tant, la cohabitació del jo i de l'altre, del meu poble i els altres pobles, és inevitable; un context que Butler considera que cal tenir en compte abans de

---

<sup>30</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 130.

<sup>31</sup> *Ídem*: «El judío no es parte de la ontología o la historia, no obstante lo cual esa exención se convierte en el modo levinasiano de reivindicar el papel de Israel, considerado desde un punto de vista histórico, como objeto de una persecución eterna y exclusiva».

<sup>32</sup> Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 131.

<sup>33</sup> Butler, *Parting Ways*, 39.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 2 – 3.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 62.

discutir sobre drets, lleis o, afegim, fronteres<sup>36</sup>. Una reflexió que partís d'aquest reconeixement implicaria l'oposició decidida a la violència i la usurpació de la terra en nom d'un dret exclusiu al lloc per tal de preservar els vincles socials que ens lliguen més enllà de la nostra voluntat.

Butler està convençuda que aquesta és una lliçó que la política – i, pel cas que ens ocupa, també la reflexió política de Levinas – ha d'extreure de l'ètica. I troba diferents suports per a les aquestes conclusions. En primer lloc, recupera la seva ontologia social, la interdependència, com a argument per oposar-se a la violència com a mitjà, en principi, per garantir la pau i la prosperitat, fins i tot si només les volguéssim per al poble jueu:

The political point is that one cannot defend the Jewish people against destruction without defending the Palestinian people against destruction. If one fails to universalize the interdiction against destruction, then one pursues the destruction of the «Other» with the assumption that only through that destruction can oneself survive. But the truth remains that the destruction of Palestinian lives and livelihoods can only increase the threat of destruction against those who have perpetrated it, since it gives ongoing grounds for a resistance movement that has its violent and nonviolent versions.<sup>37</sup>

En segon lloc, reforça la seva reflexió a través d'altres veus crítiques amb el sionisme. Una de les seves aliades més clares per obrir una alternativa al posicionament polític levinassià és Hannah Arendt, per a qui la lliçó del genocidi nazi no consisteix en la necessitat d'un Estat on els jueus no hagin de compartir el poder amb altres pobles. L'experiència traumàtica de l'Holocaust més aviat adverteix, als seus ulls, contra la tendència d'excloure certes poblacions del propis Estats i advoca per una «coexistència sostenible» en la pluralitat dels que no ens hem escollit entre nosaltres<sup>38</sup>. L'altra veu còmplice és l'emblemàtic Primo Levi, la postura del qual Butler sintetiza a continuació:

Jewish blood ought not to be privileged over any other, and then his final word on the topic: we must not allow the sufferings of the Holocaust to justify everything. [...] To separate that historical suffering from contemporary political exploitations of any kind is part of what must be done if we are to follow Levi's lead to do justice to history and to struggle for justice in the present<sup>39</sup>

Ara bé, el principal aliat per oposar-se a tot discurs polític que privilegiï les necessitats d'un poble per sobre de la resta, facilitant-li l'existència en detriment d'altres vides, es troba

---

<sup>36</sup> Butler, *Parting Ways*, 62.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 204.

en Levinas mateix. Per no citar de nou la reflexió ètica de l'autor, ens limitarem a recordar un missatge fonamental del judaisme que no deixa mai d'inspirar Levinas. Es tracta d'una frase de l'Èxode, de l'Antic Testament; una instrucció que Mylène Botbol-Baum recorda molt encertadament en la seva lectura del diàleg entre Levinas i Butler: «No maltratarás, ni oprimirás a los extranjeros, ya que también ustedes fueron extranjeros en tierra de Egipto»<sup>40</sup>.

Fins aquí, ens hem limitat a reproduir els dos punts de més tensió que Butler assenyala entre la seva proposta i la reflexió política levinassiana tal i com ella la presenta. Abans de comentar-los, cal clarificar que les contradiccions a què es refereix Butler queden fora del radi de la nostra investigació del pensament levinassià, per la qual cosa no hem treballat en profunditat els textos on Butler rastreja les incoherències mencionades i, per tant, no ens hi podem pronunciar amb fermesa. Amb tot, construint una lectura més personal de la qüestió, ens veiem empeses a fer un doble gest: concedir i matisar.

És cert que, en certs textos, Levinas atorga a Israel un lloc privilegiat, afirmant literalment que està lliure de tot particularisme i que té la seva pròpia «eternitat», una eternitat lligada a l'obediència d'una llei, un estàndard moral extremadament exigent<sup>41</sup>. I resulta que la justícia de la llei moral «justified one's presence on the land»<sup>42</sup> en la forma específica d'un Estat de majoria israeliana. Així, Levinas considera que es dona una necessitat ideal que compensa els mals de l'ocupació: «the possibilities for political innovation that it [the State of Israel] opens up [...] even the painful necessities of the occupation – allow us to derive lessons as yet untaught in the ancient Revelation»<sup>43</sup>. No obstant, això no ho és tot. També en els seus textos trobem com el filòsof reconeix que el «problema jueu» no és sobrenatural i que, per tant, Auschwitz concerneix la humanitat sencera i la seva relació amb la transcendència<sup>44</sup>, és a dir, amb el sentit o amb la interpel·lació ètica. Així mateix, Levinas es pronuncia en contra de tot nacionalisme que justifiqui l'assassinat de vides innocents: «The waters from all the ends of history and from every nationalism (*even the Jewish one*) [...] Those men who can see cannot turn their gaze from the innocent blood which these waters dilute»<sup>45</sup>. Però aturem-nos a considerar amb especial atenció la delicada entrevista a què Butler fa referència, en què ella interpreta que Levinas no reconeix el rostre palestí.

---

<sup>40</sup> Mylène Botbol-Baum, «El giro ético de Butler y su lectura crítica de Levinas» a Birulés i Leibetseder (ed.), *Judith Butler*, 35.

<sup>41</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Judaism and the Present», 254 – 256.

<sup>42</sup> *Ibidem*, «Politics. The State of Israel and the Religion of Israel», 261; «Politics. The State of Caesar and the State of David», 171: «the importance attached in Jewish thought to moving beyond beautiful dreams in order to accomplish an ideal in real terms which are set out by a State».

<sup>43</sup> *Ibidem*, «Politics. Beyond the State», 275.

<sup>44</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Diálogo sobre el pensar-en-otro», 254.

<sup>45</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Judaism and the Present», 259 [èmfasi nostre].

Es tracta d'una conversa en què Shlomo Malka entrevista Emmanuel Levinas i Alain Finkielkraut, intel·lectual francès també d'origen jueu. El diàleg es dona després de les matances de Sabra i Chatila, dos camps de refugiats palestins al Líban, el setembre del 1982. Els episodis consisteixen en l'assassinat de milers de persones musulmanes que dugueren a terme uns grups cristians per venjar la mort del president libanès. Si es convocà, però, dos pensadors d'origen jueu a parlar-ne és perquè, com va dictaminar uns mesos més tard el president de l'Assemblea General de les Nacions Unides, Israel, que era la potència que s'ocupava de la supervisió d'aquells campaments, no van fer res per evitar les atrocitats mentre s'estaven produint tot i tenir-ne constància; i, per tant, n'era còmplice i indirectament responsable.

Aillem, d'aquesta entrevista, el fragment concret a què entenem que es refereix Butler: el moment en què Shlomo Malka demana a Levinas directament si, per als israelians, l'altre de qui rebem la demanda ètica no és, per sobre de tota la resta, els palestins. I Levinas respon:

My definition of the other is completely different. The other is the neighbour, who is not necessarily kin, but who can be. And in that sense, if you're for the other, you're for the neighbour. But if your neighbour attacks another neighbour or treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, or at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong.<sup>46</sup>

El que trobem en aquest fragment és propi del plantejament polític levinassià: en el moment en què ens hem de posicionar en conflictes concrets, l'altre no és només el rostre, sinó que és també el tercer. Així doncs, cal avaluar com posicionar-nos davant dels altres, cal decidir què fer. La resposta no és tan senzilla com servir l'altre, perquè l'altre (palestí) i l'altre de l'altre (jueu) poden estar enfrontats, com és el cas. Malgrat el seu caràcter evasiu, aquesta resposta no ens permet concloure que Levinas negui que els palestins tinguin rostre; però sí que descarta que la solució sigui immediata així que entrem en el terreny polític.

Per completar aquesta resposta, atenguem un altre fragment de la conversa, anterior al que hem citat, en què es tracta més explícitament la concepció ètica de la responsabilitat i la seva traducció política. D'entrada, Finkielkraut parla de manera molt lúcida de la «temptation of innocence» en què havien caigut certes autoritats públiques israelianes quan respongueren a les crítiques de complicitat amb la matança dient que al poble jueu no li calien lliçons de moralitat. Finkielkraut vol escapar la dicotomia entre l'antisemitisme i una perillosa

---

<sup>46</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ethics and Politics», 294.

bona consciència dels jueus per la qual «If we are the absolute victims, the insulted and injured of history [...] then perhaps we have no responsibility towards the non-Jew. We have no room for any imperative other than self-defence. [...] How would you, Emmanuel Levinas, react to that temptation?»<sup>47</sup>. I, de nou, la resposta de Levinas és complexa<sup>48</sup>. D'entrada, recorda que la majoria de jueus israelians van tenir una reacció de responsabilitat, manifestant públicament el seu rebuig a les matances de Sabra i Chatila. Després, coincideix amb el seu interlocutor que l'experiència de l'Holocaust «in no way justifies closing our ears to the voice of men, in which sometimes the voice of God can also resound». En cap cas aquesta vivència col·lectiva traumàtica pot tenir un efecte desresponsabilitzador: el jo sempre ha de respondre. Amb tot, puntualitza que aquest plantejament no invalida que ens puguem defensar quan altres ens ataquen, tenint en compte que «it is not always a question of "me", but of those close to me, who are also my neighbours». Així, defineix l'autodefensa com una política, però una política èticament necessària. D'aquí no s'ha de concloure que els atemptats mencionats fossin un acte d'autodefensa, sinó que està desplegant una reflexió més general sobre el conflicte entre Israel i Palestina. Així ho confirma el final de la seva intervenció, en què, havent establert l'obligació ètica de defensar també el veí (és a dir, els israelians), reflexiona en una línia que posa límits al projecte sionista arran d'aquestes matances: «However, there is also an ethical limit to this ethically necessary political existence. But what is this limit? Perhaps what is happening today in Israel marks the place where ethics and politics will come into confrontation and where their limits will be sought»<sup>49</sup>.

Levinas ens deixa en un lloc incòmode, entre la posició políticament conservadora del sionisme però, alhora, influenciada per la seva reflexió ètica, que no descansa en cap postura absoluta. Aquesta situació dona lloc a diferents interpretacions, algunes de les quals poden ser especialment fructíferes. És per aquesta raó que Derrida s'interessa pel pensament de Levinas, en qui troba la hipòtesi tímida, com ens explica Erika Soto, que el missatge ètic d'abast universal que formulà la tradició jueva excedeix el temps i espai d'aquesta enunciació i, per tant, també «desborda la identidad del pueblo elegido»<sup>50</sup>. Aquesta lectura no priva Israel de la seva elecció, però sí del caràcter exclusiu i intransferible del contingut revelat. I és la indeterminació o l'hiat, diu Soto, entre l'ètica levinassiana i una postura política determinada, el que «le permite [a Derrida] suscribir todos los conceptos tratados sin por eso verse obligado a compartir el sionismo de su colega o sus reflexiones sobre la situación política de Israel»<sup>51</sup>. I, de fet, creiem que és aquesta mateixa discontinuïtat en l'obra de Levinas el que permet a

---

<sup>47</sup> Levinas, *The Levinas Reader*, «Politics. Ethics and Politics», 291.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 291 – 292.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 293.

<sup>50</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 253.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 281.

Butler nodrir-se del seu plantejament ètic i desembocar en conclusions polítiques ben diferents.

Més enllà d'aquesta lectura personal que concedeix i matisa les contradiccions que Butler identifica en la reflexió levinassiana, ens interessa recollir les respostes d'estudiosos d'aquest autor a què hem pogut accedir en converses informals i extremadament orientadores per a la nostra investigació. Donarem veu en primer lloc a Jean-Michel Salanskis i a la reflexió que ens compartia en presentar-li les objeccions butlerianes, respostes que no podem citar sinó únicament parafrasejar. En primer lloc, Salanskis assumeix que tot subjecte compta amb la seves limitacions: hi ha coses que es perceben i altres que no, i Levinas no és una excepció. Amb tot, aquesta parcialitat no representa, al seu parer, el cor de l'ensenyança de Levinas, que gravita en l'afirmació d'un missatge ètic universal que es dirigeix a tothom. Així i tot, Salanskis es manté especialment caut amb la qüestió d'Israel. Remetent-nos ara a un dels seus articles<sup>52</sup>, el professor francès coincideix amb Levinas que la forma de vida jueva ostenta un cert privilegi o particularitat que la diferencia de la resta. En erigir-se sobre un pacte que resulta en certes observacions morals, Salanskis considera que la socialitat jueva ofereix una condició favorable per a la relació ètica, que, en aquest sentit, té la seva missió particular. En la mateixa línia, considera que Israel s'ha d'entendre com una única persona que rep el manament ètic, la qual cosa impedeix equiparar-lo a qualsevol altre col·lectiu entregat a la lògica de l'ésser. Israel estaria definit, al seu parer, per un «devoir être», per «héritage d'une exigence» més que per una identitat a protegir. Amb tot, també matisa que l'aspecte transcendent que connecta l'estil de vida jueu amb la interpel·lació ètica es dona, de fet, en tot constructe social: una doble dimensió entre la pretensió extraordinària que li dona sentit i una altra de més ordinària regida per la lògica de l'ésser, de l'autopreservació. No ens hi aturarem gaire, però no ens podem estar de comentar que la distinció esmentada entre un nivell extraordinari i un nivell ordinari des de la qual llegeix *tot grup social* ja no permetria parlar, des del nostre punt de vista, de la particularitat d'Israel. Ell mateix la dilueix, alhora que democratitza el risc de tota estructura social d'esdevenir «pur fonctionnement», mer mecanisme entotsolat que eclipsa la memòria de la missió humana que el fa emergir, encara que només sigui parcialment<sup>53</sup>. Per tant, aquesta última observació situa Salanskis potser més a prop del que ell voldria de Butler i de Derrida, que reivindiquen que el sentit ètic no és propietat privada del poble jueu. Encara pren una postura més cauta, fins al silenci, quan se li pregunta sobre el poble palestí: en aquest cas, respon que hauríem d'analitzar el conflicte concret per posicionar-nos. I, sabent que no és el que hem fet, no podem fer altra cosa que

---

<sup>52</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 155 – 157.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 157.

respectar aquesta prudència i reiterar que no hi pot haver un pronunciament fort sense una referència acurada als fets històrics.

Arrodonim la reflexió amb les respostes, també informals, de François-David Sebbah, que segueix la reflexió de Salanskis sent, això sí, un pèl més explícit. D'entrada, Sebbah concedeix que de ben segur trobem en l'obra de Levinas residus de patriarcat, d'eurocentrisme i altra «escòria cultural», en les seves paraules. El pensador insisteix que aquestes són limitacions pròpies de tota filosofia, perquè mai tenim accés a discursos purs, sense context, sense situació; i el context no és immune als residus culturals que carreguen les seves pròpies cegueres. Però, alhora que concedeix tot l'anterior, és taxatiu respecte al nucli del pensament levinassià, afirmant que no és un pensament del biaix que exclou certs tipus de rostre per conservar-ne d'altres, que això seria absurd. Per tant, Sebbah conclou literalment que no podem considerar Levinas seriosament un vell pensador patriarcal, conservador i reaccionari, perquè el cor del seu pensament no té res a veure amb tot això.

Ens sentim molt a prop de la lectura de Sebbah que, alhora que posa els noms que toca a certs deixos dels textos de Levinas, destaca l'èmfasi no identitari i hospitalari del seu pensament. Amb tot, ens interessa preguntar-nos si és possible que les incoherències que Butler assenyala de manera tan visible revelin dissonàncies més de fons. I la primera d'aquestes qüestions és, justament, la de les mediacions que ens condicionen i que condicionen Levinas, per exemple, a l'hora d'escoltar l'apel·lació de la no-violència enmig dels conflictes encarnats de la política i en el contacte amb altres cultures.

## 4.3. Aprofundint en la diferència

### 4.3.1. Mediacions

Les intromissions que pesen sobre la relació amb l'altre, que condicionen la possibilitat de rebre'n la interpel·lació i el que finalment ens n'arriba, remetent a les dues diferències principals amb què hem topat en la lectura butleriana de Levinas: l'alteritat impersonal i la interdependència que em relliga amb les altres vides i el món. Mirarem de desplegar aquestes problemàtiques en els apartats següents, atenent tot seguit la qüestió de la rebuda condicional o incondicional de la interpel·lació ètica.

És evident que, per a Butler, reconèixer les mediacions que afecten la nostra sensibilitat és un dels principis rectors de la seva reflexió, tant respecte al gènere com a altres qüestions ètico-polítiques. Ella pensa l'agència humana com a acció sobre aquestes mediacions un cop reconeixem que som afectades per elles, i a aquest treball correspon el

nom d'*autopoiesi*: com que els condicionaments no són abstractes sinó que s'encarnen en la nostra conducta, afectes i idees, negociar-hi implica transformar la pròpia manera d'estar en el món. En aquest sentit, la pensadora s'apropa a la idea d'ètica grega i foucaultiana que consisteix a forjar el propi *ethos* o caràcter. Fins ara, ens hem referit a aquest exercici com a cultiu de la sensibilitat, ja que, en la reflexió de les últimes dècades, Butler s'ha consagrat a pensar com podem fer-nos receptives al patiment aliè. És per això que, a diferència de Foucault, el paper crucial que ocupa la crítica de les mediacions en la noció d'ètica butleriana correspon a un gest de responsabilitat.

Certament, en Levinas no trobem cap referència explícita al treball sobre la pròpia sensibilitat, tot i que algun levinassia, com Salanskis, sí que avança orgànicament en aquesta direcció. En una breu reflexió sobre els vots del judaisme, l'estudiós francès reconeix la importància de l'hàbit, del cultiu o educació de la sensibilitat, que descansa en «l'espoir [...] que l'on prenne goût à la libération à l'égard du suffocant souci de sa petite personne»<sup>54</sup>. Aquest treball assumeix certa sospita o crítica de la nostra emocionalitat i desitjos egocèntrics, la mateixa que traspua en Levinas quan ens diu que, com a punt de partida, som subjectes ateus: separats de l'altre i, per tant, assetjats per la lògica del *conatus essendi*. Si Levinas ignorés que la nostra sensibilitat cap a l'altre està sovint escapçada, no blandaria com a ideal una pau que consisteix en la vigilància sobre la pròpia indiferència i agressivitat.

La crítica agafa un lloc encara més prominent així que Levinas introdueix el tercer i, amb ell, s'obre a la reflexió política. El pensament, l'anàlisi, l'acció concertada..., venen exigides per la responsabilitat ètica. Si posem de costat la reflexió de Butler i el pensament de Levinas, podem concloure el següent:

Aunque es cierto que en lo relativo a la hospitalidad incondicional las posturas de ambos autores se revelaron convergentes, esta insistencia [...] en la necesidad de tener en cuenta el momento condicionado de la apertura a lo otro es justamente lo que nos ha aparecido como la diferencia más relevante entre sus respectivos pensamientos. Una lectura atenta de la obra de Levinas objetaría que su noción de tercero y el concepto de justicia que con ella se vincula responden exactamente al mismo problema, pues nos recuerda que la humanidad entera asiste al cara a cara, que la dualidad de ese encuentro está rota desde el primer instante, que siempre hay un otro del otro y que, por tanto, además de acoger al rostro de manera incondicional, es preciso «comparar los incomparables», establecer leyes, normas, instituciones.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 31.

<sup>55</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 341.



Vet aquí que en aquest fragment, que ens va com anell al dit per comparar Butler i Levinas, Erika Soto està en realitat posant en relació aquest últim amb Derrida. Topant un cop més amb el valor de considerar la seva investigació en paral·lel a la nostra, ens fixem en les seves conclusions. Soto acaba per determinar que la distinció nuclear entre Levinas i Derrida rau en la qüestió de la puresa – sinònima d'incondicionalitat o immediatesa – que ella articula com a distinció entre una «heterologia pura» i una «heterologia impura»<sup>56</sup>. Mentre que Levinas es refereix a una experiència immediata de trobada amb l'altre, Derrida – i Butler – la problematitza; mentre que el primer insisteix en la singularitat que es revela en aquest encontre, el segon posa l'accent en les mediacions socials que el desorienten; mentre que el primer s'ocupa d'allò ètic, el darrer es resisteix a concebre la relació amb l'altre al marge d'allò polític.

Però apliquem, si us plau, la correcció que la mateixa Erika Soto identifica a aquesta aparent dicotomia, prenguem-nos seriosament la constatació que el tercer sempre hi és: «Una lectura atenta de la obra de Levinas objetaria que su noción de tercero y el concepto de justicia que con ella se vincula responden exactamente al mismo problema». Havent-nos consagrat a una lectura atenta, no podem caure en aquestes oposicions simplistes, ni en el diàleg amb Derrida ni molt menys amb Butler. Creiem tenir motius suficients per afirmar que, tot i que l'apel·lació a la no-violència o a l'hospitalitat ens estiri més enllà de les forces que regeixen els nostres contextos tant per a Levinas com per a Butler (en una direcció de «hospitalidad incondicional»), ambdós reconeixen que, *de facto*, no hi ha una relació immediata amb l'altre. I així mateix ho confirmen els lectors més levinassians amb què hem topat, Salanskis i Sebbah, que declaren tranquil·lament que no hi ha cap vivència totalment incondicionada, sinó que l'infinit es dona sempre en forma de tensió en la nostra experiència situada.

Sense donar l'esquena a aquest estira-i-arronsa, podem concloure que no hi ha ètica sense política, de la mateixa manera que no hi ha rostre sense tercer. En Levinas, aquesta consciència travessa els textos en què la responsabilitat ètica, o l'amor sense concupiscència, es fa inseparable de la preocupació per la justícia; és a dir, per la totalitat humana<sup>57</sup>. Ens dona la raó Catherine Chalièr quan, en descriure els paràmetres d'un Estat just<sup>58</sup> per a Levinas, es refereix tant a la fraternitat cap a l'altre – que m'afecta, que em singularitza – com a la igualtat, que concerneix fins i tot aquells que no em són propers, que no m'apareixen com a rostre directament i que, amb tot, també han de mobilitzar la meua responsabilitat. Butler no podria estar més d'acord amb aquests reflexions, a què se suma amb la reivindicació que cal

---

<sup>56</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 23 – 34.

<sup>57</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Filosofía, Justicia y Amor», 130.

<sup>58</sup> Chalièr, *Levinas*, 99.

percebre un rostre allà on no el percebem; i que la vida bona – o la relació hospitalària amb l'altre – no es pot separar de la recerca de la justícia social. L'èmfasi és, però, molt més clar en la seva obra que en la del filòsof, ja que es dedica en concret a denunciar els biaixos que poblen els nostres sentiments morals i que resulten que els rostres que ens interpel·len són tendenciosament limitats.

Amb tot, l'èmfasi en les mediacions o en l'alteritat impersonal no es converteix en una eina per mitigar la responsabilitat del jo que se sent interpel·lat per la demanda d'auxili, d'escolta o d'acollida de l'altre, ni tampoc per la resposta al propi patiment. La recuperació del subjecte que és tan cara a Levinas plana també la reflexió de Butler, malgrat ella l'acompanyi de manera més explícita i sistemàtica del component col·lectiu que dona forma a la responsabilitat: «la no violència es la lucha de un único sujeto, pero también las normas que actúan sobre el sujeto son de índole social [...]. Así, el “uno” singular que lucha con la no violencia está en proceso de reconocer su propia ontología social»<sup>59</sup>.

Si bé seria fàcil contraposar el pensament de Levinas com una ètica del jo a la proposta de Butler com una política del nosaltres, la lectura atenta de l'un i de l'altra difumina aquesta dicotomia. Més aviat, trobem que la diferència és d'èmfasi. Però no esperem convèncer ningú amb quatre cites: la tensió entre el singular i universal, el jo i el nosaltres, allò incondicionat i allò condicionat, travessa la història de la filosofia i no és fàcil de resoldre. Mirarem d'abordar-la des de diferents angles en els següents apartats, començant per la difícil relació entre la interpel·lació del rostre que em singularitza i la interdependència com a condició existencial comuna.

### 4.3.2. ¿Interdependència i ètica?

Una altra formulació de la mateixa problemàtica que ens hem anat trobant és la relació entre l'ontologia social de Butler i l'obligació ètica de no ferir l'altre. En primer lloc, presentem breument aquests dos elements. Com sabem, la interpel·lació ètica s'expressa, en termes levinassians, com la prohibició de l'assassinat, tot i que fàcilment agafa la forma d'una obligació positiva d'empara, d'acollida, d'escolta, en funció de cada situació i de les necessitats de l'altre. La interpel·lació es dona davant del rostre com a criatura ferible i, alhora, portadora d'una autoritat ètica, no fàctica sinó normativa. En Butler, aquesta interpel·lació es trasllada al camp polític com a apel·lació o pretensió de no-violència, en les seves paraules. Atenent ara la seva ontologia social, Butler confia en els beneficis d'acostumar-nos a una comprensió de la vida i dels individus com a éssers inherentment relacionals,

---

<sup>59</sup> Butler, *Vida precaria*, 228.

interdependents, alhora afectats i afectants i, per tant, permeables els uns als altres. Aquesta condició generalitzada de vulnerabilitat s'expressa a nivell existencial com a *precariousness*, però a nivell concret, fàctic, com a *precarity*. L'últim angle ens obliga a considerar la interrelació de factors estructurals, econòmics, socials..., que ens situen en diferents punts d'una xarxa interdependent. Aquesta posició condiona, al seu torn, l'habitabilitat de cada vida: el benestar, l'autoconsciència, l'agència política, l'esperança de vida, la salut..., en definitiva, el suport o absència de sosteniment de la vida precària de cadascú. És aquesta darrera perspectiva la que justifica l'acció crítica i política sobre la configuració actual de les interdependències que ens sostenen i ens ofeguen.

Havent recuperat succintament la concepció d'interpel·lació ètica, molt propera en Butler i en Levinas, i la noció d'interdependència desplegada per la filòsofa, afrontem una qüestió de fons: ¿quina relació hi ha entre aquests dos conceptes en l'obra de l'autora? O, millor dit, ¿és la interdependència la font de l'ètica per a Butler? ¿La fragilitat comuna és la premissa de la defensa butleriana de la igualtat en el valor de les vides? ¿La concepció de la vida com a fenomen interrelacionat explica que jo hagi de desitjar que l'altre visqui?

La resposta a aquests interrogants no és banal i, en cas de ser afirmativa, estaria apuntant a una divergència veritablement insalvable entre Butler i Levinas. No cal dir que per a Levinas qualsevol intent de fer descansar l'obligació cap a l'altre sobre una característica *comuna* i un discurs *teòric*, amenaça directament el caràcter fundador de la interpel·lació ètica, invariable malgrat les debacles dels nostres ordres «teatral» – no en va li llegim sovint que l'ètica és la filosofia primera. I, el que és pitjor, derivar la relació ètica d'una ontologia perverteix la nostra sensibilitat involuntària a l'altre i al seu dolor, perquè l'actitud teòrica, com sabem, és compatible amb la indiferència cap al proïsme.

Malauradament, ens trobem que aquesta qüestió és una de les grans ambigüitats dels textos butlerians. Hem d'assumir que, sovint, sembla que hi respon afirmativament; és a dir, fa l'efecte que deriva la interpel·lació ètica d'una certa descripció dels éssers humans com a interdependents. Sense remetre'ns encara en la clàssica objecció de deduir l'«haver de ser» del «ser», la confusió del nivell normatiu amb el nivell fàctic<sup>60</sup>, aquesta aproximació reduiria el problema moral a una qüestió eminentment de coneixement. No obstant, la conclusió anterior és sovint equívoca. Fins ara, en els textos de Butler hem trobat el mateix èmfasi que en Levinas pel que fa a la sensibilitat com a escena de la relació ètica amb l'altre, per la qual la responsabilitat comença en ser afectada, commoguda; un fet que poc té a veure amb l'actitud

---

<sup>60</sup> Ens referim a un problema clàssic en la història de la filosofia. Un referent paradigmàtic és David Hume, que denunciava la fal·làcia de derivar l'«haver de ser» del «ser». En el seu context, se'n parla com la «fact-value distinction» o la «is-ought fallacy». Per saber-ne més: Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Hume's Moral Philosophy», apartat: «Is and ought».

teòrica de què desconfia el filòsof lituà. És difícil establir, doncs, que ella entengui la relació ètica com el resultat d'un saber o de la constatació de l'ésser, del que hi ha – una traducció vaga d'«ontologia».

Ens caldrà remenar entre les lectures estudiades per aïllar aquesta qüestió central. I el primer que ofereixen els textos és, efectivament, l'ambigüitat que anunciàvem. Per exemple, en les conclusions del capítol «Precarious Life and the Ethics of Cohabitation» de *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Butler exposa la seva visió normativa de la següent manera: «In my view, some ethical claims emerge from bodily life, and perhaps all ethical claims presuppose a bodily life, understood as injurable, one that is not restrictively human [...] [the life] that should be protected from murder (Levinas) and genocide (Arendt)»<sup>61</sup>. Les obligacions ètiques, doncs, sorgeixen, depenen o es deriven de la condició vulnerable dels nostres cossos. Aquesta fonamentació és encara més clara tot seguit:

My point is [...] to struggle for a conception of ethical obligation that is *grounded on precarity* [...] the joint of our non-foundation. And we cannot understand cohabitation without *understanding* that a generalized precarity obligates us to oppose genocide and to sustain life on egalitarian terms.<sup>62</sup>

Per tant, la relació responsable i solidària amb l'altre, allò que permetria una coexistència pacífica – o no al·lèrgica, diria Levinas – descansa en *comprendre* la nostra condició vulnerable. Com que el caràcter precari de l'existència és ubic, Butler l'entén com el millor suport per a la igualtat del dret de tota vida a comptar i a ser emparada. En conseqüència, confia que afirmar la interdependència es tradueix en «a struggle for social and political forms that are committed to fostering a sustainable interdependency on egalitarian terms», de tal manera que ens trobem implicades en vides que no són la pròpia però que, d'una manera o altra, ens afecten, ens són properes<sup>63</sup>. Així, malgrat la interdependència es presenti com a causa de la relació ètica, alhora se segueix pensant des d'un plantejament molt proper a Levinas en tant que l'obligació cap a l'altre és prèvia a la nostra voluntat: «We live together because we have no choice [...] we remain obligated to struggle to affirm the ultimate value of that unchosen social world, an affirmation that is not quite a choice»<sup>64</sup>.

Assumim que és el mateix derivar la interpel·lació ètica de la interdependència, la vulnerabilitat o la precarietat, que de l'«opacitat» o comprensió limitada que tenim de nosaltres

---

<sup>61</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 118.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 120 [cursiva nostra].

<sup>64</sup> *Ibidem*, 121.

mateixes i del món. Malgrat Catherine Mills marqui una distinció entre la precarietat i l'opacitat, des del nostre punt de vista no canvia res afirmar que la fal·libilitat o cognició limitada – evidentment compartida – és la font de l'obligació ètica; citant Butler: «my own foreignness to myself, is, paradoxically, the source of my ethical connection with others»<sup>65</sup>. Per reforçar l'argument que hem presentat fins ara, ens remetem a la conferència «Una crítica de la violència de nuestro tiempo»<sup>66</sup>, en què Butler reitera que la prohibició de matar es basa en la premissa que totes les vides tenen el mateix valor, ampliant aquest principi a animals no humans i al medi ambient. Considera que aquest punt de partida ens permetrà desenvolupar una ètica i una política de la no-violència per als nostres temps, deixant enrere el punt de vista individual sobre el qual s'han erigit la major part de filosofies morals pacifistes de la història.

Si agafem aquesta deriva, reforcem la incompatibilitat amb Levinas que ens plantejàvem a l'inici de l'apartat, com confirma François-David Sebbah. En una conversa, l'estudiós concedia que evidentment la interdependència ostenta certa veritat descriptiva. La dissonància comença així que, reflexiona Sebbah, Butler es dona com a premissa un nivell de l'ésser que ell concep com a «anonimat originari» o «interdependència anònima», un nivell en què no estem tancades en identitats, sinó relligades. Parlar d'anonimat estableix una tensió amb la reivindicació levinassiana del subjecte que tresoreja una responsabilitat com a assignació *personal* o exclusiva. L'anonimat, en el plantejament del filòsof, apunta més aviat a l'horror de *l'il y a*, al panorama homogeni en què ningú se sent interpel·lat per ningú, en què no hi ha veritable relació ni comunicació perquè no hi ha diferències. Per contra, Sebbah pressuposa que, perquè el discurs de Butler funcioni, ha de descansar en una concepció paradisiàca de la interdependència anònima, una situació en què tothom s'ajuda, que ens apropa als altres éssers vius i en què el subjecte és una figura amenaçant que perd el contacte amb aquest registre originari compartit. L'estudiós francès considera que la interdependència anònima funciona com un prepòsit subjacent, com a condició de l'aliança entre diferents lluites més enllà de les identitats polítiques. A aquestes alçades, és fàcil concloure que un anonimat interdependent com a font de l'ètica no és compatible amb el plantejament levinassià.

Amb tot, aquesta conclusió no ens acaba de convèncer. Si l'acceptéssim, estaríem assumint que Butler deriva de la interdependència com a situació fàctica el seu compromís amb una ètica i una política de la no-violència. Però és evident, com ella mateixa indica, que la interdependència com a tal és igualment l'escenari efectiu de l'explotació i la massacre. ¿Com podria caure en la ingenuïtat de mirar només una cara d'aquesta realitat, d'apuntar només a les seves possibilitats de solidaritat i cooperació, donant l'esquena a les perversions

---

<sup>65</sup> Butler citada a Mills, «Undoing Ethics», 9.

<sup>66</sup> Butler, *Sin miedo*, 56 – 57.

de la manipulació, els abusos o els assassinats que permet la precarietat de les nostres vides? Butler és prou intel·ligent perquè no la tombem amb una objecció tan clara: el que hi ha no equival al que hauria de ser, i això últim ens porta més enllà del que ara tenim entre mans.

Si ens obrim a aquesta possibilitat, la primera observació que cal fer és matisar el significat d'interdependència en Butler. Tot i que es pugui convertir en una descripció fàctica o en una postura teòrica, per a aquesta autora la interdependència no és primerament un concepte, sinó més aviat quelcom que constatem a través de la sensibilitat: les pèrdues, els afectes i, com no, la responsabilitat que es desperta davant de l'altre. És per això que li llegim que la interdependència guia el nostre pensament i, encara més, «our interdependency constitutes us as more than thinking beings, indeed as social and embodied, vulnerable and passionate; our thinking gets nowhere without the presupposition of that very interdependency»<sup>67</sup>. A partir d'aquí, entenem que estem parlant en realitat del vincle social o de la relació ètica que, com hem insistit fins ara, no és neutra: la interdependència de què ens parla Butler carrega la interpel·lació de l'altre, la proximitat no escollida; o, més ben dit, és a través de l'apel·lació ètica que *sentim* que l'altre ens afecta íntimament, que estem lligades, que som interdependents. Ens alineem aquí amb Birulés i Leibetseder quan afirmen que l'ontologia social de Butler està «fuertemente vinculada al énfasis levinasiano en la demanda del Otro, anterior a cualquier contrato, que conlleva una desestabilización del sujeto»<sup>68</sup>.

Per aclarir la interpretació de la interdependència que estem desplegant, ens avenim a definir dues dimensions d'aquesta idea en Butler. Per una banda, és cert que es refereix a una veritat descriptiva: com que les nostres vides estan lligades, com que ens afectem i som afectades, ens podem fer mal i, alhora, ens podem ajudar. Aquesta situació és, però, èticament neutra. Per donar sentit a la reflexió butleriana, ens veiem obligades a discernir un segon aspecte de la interdependència que és molt proper a Levinas, una interdependència animada per una altra cosa, per una utopia. En reivindicar el vincle social, en termes de l'autora, Butler està pensat la pluralitat, la coexistència no-violenta que permet la diferència. Però no imagina un ideal abstracte que derivem de la nostra raó, sinó una utopia que ens colpeja la sensibilitat i que, per això, ens situa en aquell terreny difícil de definir en què es mou també l'ètica levinassiana. Entre dues aigües: hi ha quelcom que ens afecta de debò, realment, però no és res empíric, no és un objecte ni un tema assenyalable. És una interpel·lació, quelcom a què posem nom *a posteriori* quan es desperta la mala consciència o critiquem el que ens mou, o reconeixem una autoritat insospitada en l'altre que ens demana auxili. Vet aquí el nivell normatiu que comparteixen Butler i Levinas. I aquesta lectura no és

---

<sup>67</sup> Butler, *Parting Ways*, 175.

<sup>68</sup> Birulés i Leibetseder, *Judith Butler. El arte de leer*, 10.

gratuïta: també hi ha textos de la filòsofa que la sostenen. A la conferència que citàvem anteriorment sobre la violència dels nostres temps, Butler reflexiona que la interdependència és una condició ambivalent: alhora que pot alleugerir l'aïllament, així mateix pot agafar la forma de l'explotació, el conflicte i la fúria criminal. El que a ella li interessa és, en primer lloc, no donar l'esquena a aquesta realitat que implica el risc inevitable de la violència – la possibilitat constant de la guerra, deia Levinas –; per tot seguit deixar-nos inspirar per una relació amb l'altre en què ens mantenim lligades i vulnerables. A nivell polític, la utopia pren aquestes paraules: «Lo que se extiende ante nosotros es la posibilidad de una frontera porosa que nos permitiría comenzar a imaginar unos lazos recíprocos que desecharían el poder colonial en nombre de la igualdad radical de nuestros pueblos»<sup>69</sup>. En definitiva, el que malda per somiar i afirmar és un món en què la violència no sigui un tret de les nostres relacions «como experimento ético, como imaginario sin el cual se haría imposible vivir».<sup>70</sup>

Al nostre entendre, hi ha espai per a una lectura de Butler en què la interdependència com a situació fàctica no s'erigeix com a font de la interpel·lació ètica. Més aviat es tracta de l'escenari d'aquesta apel·lació i, en part, defineix com es pot expressar. Altrament dit, com que la interdependència és la pasta de què estem fetes, com que som éssers porosos, l'apel·lació a la no-violència o a la pau ens afecta en la sensibilitat, en contacte amb l'alteritat; pren forma com l'imaginari d'un vincle social determinat i convoca a una pràctica també relacional: una responsabilitat que es concreta com a auxili, escolta, companyia o, en la política, resistència no-violència i afirmació d'una difícil pluralitat. Des d'aquí, ens atrevim a dir que la crida de l'altre anima els vincles socials, sense que es pugui dir que aquests en siguin la causa.

Amb tot, donar un lloc central a la interdependència ens distancia de Levinas en un altre sentit, que ens sembla menys greu que la incompatibilitat a què ens referíem però que, tot i així, és innegable. Dir que les nostres vides són interdependents implica que som éssers, com ja hem explicat, afectats i afectants; és a dir, que alhora que rebem un efecte constitutiu de l'alteritat, també l'exercim en l'altre. Levinas no nega aquesta realitat, però la descarta com a perspectiva per abordar la relació ètica. En el seu parer, per tal d'obrir-nos a la interpel·lació moral, el jo no ha d'atendre a l'efecte que fa en l'altre, sinó accentuar la diferència entre l'altre i el jo; així, el subjecte és insubstituïble, mentre que l'altre té autoritat. Levinas no reivindica aquest escenari ni posicions com a veritats empíriques, sinó com la predisposició subjectiva que ens permet rebre de l'alteritat un imperatiu ètic. El fet que Butler no protegeixi aquesta aproximació, sinó que sovint parli des del nosaltres, dilueix la diferència radical que Levinas

---

<sup>69</sup> Butler, *Sin miedo*, 62.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 67.

estableix entre el jo i l'altre en la relació ètica. Tot i així, de nou, aquesta divergència perd força així que recordem que, en el terreny polític que ocupa Butler, Levinas mateix assumeix la necessitat de «comparar els incomparables» o, en altres paraules, de negociar amb la realitat de vides que són alhora singulars i comunes. Butler considera que la interpel·lació ètica no es protegeix a través de l'èmfasi en la diferència i la singularitat, sinó que es pot reforçar alhora afirmant la nostra dimensió comuna. Per això, indica:

I take distance from Levinas here, since, though I agree in the refutation of the primacy of self-preservation for ethical thinking, I want to insist upon a certain intertwinement between that other life, all those other lives, and my own. [...] because we are, however distinct, also bound to one another and to living processes that exceed human form<sup>71</sup>

La pregunta que obre la lectura que hem pres ja no pivota sobre si la interdependència i la interpel·lació ètica són compatibles, sinó més aviat en si guanyem o perdem res introduint la interdependència en la reflexió ètica.

### 4.3.3. El rastre de transcendència

No donarem l'esquena a la pregunta que tot just venim de formular. Tanmateix, la suspendrem momentàniament per aproximar des d'un altre angle la qüestió de les mediacions i la immediatesa, de la puresa i la impuresa, que es presenta sovint com el nucli de l'oposició entre els autors que hem posat en diàleg. Si tot va bé, aquesta última anàlisi aplanarà el camí cap a la clau de volta a què hem arribat. I ho farà en dos temps: en primer lloc, mirarem d'entendre bé què vol dir la incondicionalitat, la transcendència, el «fora de context» o la immediatesa en Levinas – donat que aquesta dimensió és la que, aparentment, fricciona amb l'accent butlerià sobre els marcs perceptius. I, en segon lloc, aprofundirem en la intuïció que Butler no deriva l'obligació ètica de la situació relacional humana preguntant-nos per què recorre a Levinas.

Fa ben poc, hem establert que no hi ha ètica sense política i que no hi ha altre sense tercer; és a dir, que sempre ens trobem en una situació condicionada – valgui la redundància. Així i tot, ens permetem parlar de «transcendència» dels contextos i les condicions en Levinas. ¿Com podem sostenir ambdues coses? Probablement, deixant d'oposar immanència i transcendència; cosa que requereix resignificar la comprensió comuna de la darrera.

---

<sup>71</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 108.



La transcendència en Levinas, que hem anomenat majoritàriament «alteritat», «exterioritat», «infinit» o «altrament que ésser», posa nom a allò que ens depassa com a individus, que demostra que la lògica de l'interès no ho és tot. Quan Levinas descriu l'altre com aquell que està «au-delà du monde»<sup>72</sup>, clarifica Salanskis, hem de recordar que el sentit de món en l'obra levinassiana és específic: no vol dir més enllà de tota la nostra experiència, sinó de les vivències marcades per un procés d'identificació en què el jo (el mateix) s'enriqueix cada cop més. Que de sobte topem amb algú que interrompi la nostra actitud teòrica o pràctica – en tot cas, de domini – ens obre a la transcendència com a «incommensurabilité d'autrui avec les éléments de la recollection accusative, composant le monde». En la línia, ens sembla il·lustrativa la idea sorprenent de vèncer la mort sense immortalitat. En aquest cas, Levinas s'està referint a una transcendència que no mena a cap paradís ni vida eterna, sinó a la possibilitat humana d'escapar al *conatus essendi*, a una vida sota inspiració ètica que Salanskis descriu així:

vie sous condition éthique est qu'elle cesse d'être envisagée du point de vue de l'être, de la persistance, de l'avoir. Du point de vue ontologique je suis une pauvre chose en train de disparaître, mis dans l'horizon du sens éthique je vaux toujours comme celui qui peut donner, et qui peut donner plus que ce qu'il donne déjà<sup>73</sup>

A més, cal tenir en compte la influència de fons de tota la reflexió levinassiana que és, en gran part, la fenomenologia. Aquesta corrent de pensament havia concebut el món com allò que apareix, senzillament, allò que s'obre, que es manifesta, a què podem accedir des de diferents intencionalitats que, en tot cas, desvelen. El món és, en paraules d'Esquirol, «l'àmbit de la claredat, l'evidència i la presència». I, així que les coses apareixen, me les faig meves, me les represento, me n'alimento. Per tot això, el més enllà del món o de l'ontologia en Levinas és un més enllà o més ençà de l'actitud de domini, encara que la trobem en el gest més ordinari de reconèixer les coses en el familiar horitzó del que tinc al davant. I, també per aquesta raó, és trampós en aquest cas oposar transcendència i immanència, perquè ell mateix insisteix que no ens parla de cap transmon. I aquest èmfasi és encara més necessari quan recorre a la paraula «Déu», sense per tant afirmar l'existència d'una entitat no-relacional. Diríem que, per a Levinas, no hi ha un Déu separat o exterior si no fos perquè justament fa servir aquests adjectius per parlar de l'altre, també de l'altra persona, i la transcendència a què ens obre. I, igualment, recordem que Butler parla de quelcom que ens transcendeix com a individus regits per la lògica de l'autoperseveració, que ella anomena sovint obligació ètica, solidaritat o apel·lació a la no-violència.

---

<sup>72</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 90.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 155.

Per descomptat, Butler mai parlaria en termes de transcendència, però és el risc de barrejar-se i de ser traduïda en la trobada amb altres, així que segur que ens concediria aquest experiment terminològic. Si és cert que ella no necessita, en el seu llenguatge, referir-se a la transcendència o a allò que està «fora del món», és justament perquè el seu sentit de món és ben diferent al de Levinas. Com hem mencionat, per a ell el món engloba tot allò que ens alimenta, tant des del coneixement com des del treball; el que, en tot cas, no posa en perill la lògica del subjecte sobirà. Per això el món, dirà Erika Soto, es pot resumir com allò que satisfà el jo, que s'ajusta a les seves mesures, que és digerit pel subjecte<sup>74</sup>. En canvi, en Butler el significat de món engloba el conjunt d'interdependències que fan possible la vida<sup>75</sup>. En no definir-lo des de la disposició subjectiva que obre o fa món, aquest es pot entendre fàcilment com a escenari tant de l'interès més salvatge com de la inquietud sincera per l'altre. En tot cas, si atenem els seus propis termes, també Butler distingeix la realitat de la violència en totes les seves manifestacions d'una interpel·lació que ens insta a no perpetrar la violència, que ens estira com una utopia. Qualsevol lectora pot identificar la proximitat entre Levinas i Butler en aquest punt, encara que un pensi la transcendència i la responsabilitat i l'altra, l'apel·lació a la no-violència i la utopia.

Hem resignificat la transcendència com quelcom que no s'oposa a la immanència, sinó que ens fa viure-la fent espai a una modalitat o perspectiva que no té a veure amb el domini, que d'alguna manera ens fa sortir de nosaltres mateixes sense escollir-ho cap a quelcom que no posseïm. Des d'aquest punt de partida, ens podem preguntar per què Butler recorre a Levinas. Segur que no som les primeres en qüestionar-nos-ho; de fet, sabem que és un gir sorprenent per a moltes de les lectores interessades en les primeres reflexions de la filòsofa. A nosaltres ens sembla clar que, si Butler s'interessa en Levinas, no és per comoditat – Levinas no és un autor fàcil –, sinó per necessitat. No creiem, com ho fa Catherine Mills<sup>76</sup>, que la filòsofa se satisfaci descrivint les normes del nostre comportament, sinó que està clarament interessada en la part normativa que Mills atribueix a Levinas, que explica que estiguem èticament lligades a la resta encara que aquest vincle no indiqui unes normes de conducta concretes. De fet, Butler mateixa reconeix que treballa amb aquestes dues dimensions de la normativitat: per una banda, la normativitat de les normes, l'efecte prescriptiu

---

<sup>74</sup> Soto Moreno, «Vocación de herencia», 54.

<sup>75</sup> És cert que, puntualment, trobem que distingeix diferents sentits de «món» per posar en relleu que, en funció d'on i quan ens hagi tocat viure, experimentem realitats ben diferents. Finalment, diferencia el món humà, habitable per a nosaltres, del planeta. Aquesta distinció es posa al servei d'apuntar la necessitat que hi hagi bona part del planeta fora del nostre domini, que no estigui a la nostra disposició, per tal que la nostra vida sigui possible. Però aquestes diferències no són rellevants pel que ara ens ocupa. Veieu Butler, *¿Quina mena de món és aquest?*, «Sentits del món: Scheler i Merleau-Ponty», 12 – 15.

<sup>76</sup> Mills, «Undoing Ethics», 12.

de les convencions naturalitzades a què ella s'oposa pel seu caràcter opressiu i la seva pretensió de veritat. I, per l'altra, la justificació pròpia de l'ètica, que ateny el perquè d'oposar-se, per exemple, a les normes socials que fan vides menys habitables que altres:

Es evidente que lo «normativo» tiene al menos dos significados en este encuentro crítico, pues es una de las palabras que utilizo con frecuencia, sobre todo para describir la violencia mundana que ejercen ciertos tipos de ideales de género. Suelo utilizar «normativo» de una forma que es sinónima de «concerniente a las normas que rigen el género»; sin embargo, el término «normativo» también atañe a la justificación ética.<sup>77</sup>

I, malauradament, no és tan fàcil com dir que, com que les nostres vides són precàries, hem de ser solidàries i responsables cap a la resta. Aquí és on la immanència, el que hi ha, l'*statu quo*, no és suficient: si hi ha crítica, és perquè hi ha una alternativa, alguna cosa que no es redueix als fets, alguna alteritat que ens permet pensar l'acollida i la bondat més enllà de les manifestacions i absències actuals.

La necessitat d'aquesta segona dimensió normativa, menys present en l'obra de l'autora, s'explicita en alguns problemes d'argumentari que altres lectores han identificat en els textos de Butler. Sara Nadal-Melsió, especialista en literatura comparada i escriptora, hi diagnostica un «*non sequitur* argumental»<sup>78</sup>; és a dir, que la filòsofa arriba a conclusions que no es dedueixen de les seves premisses. Nadal-Melsió cita un fragment en què Butler estableix que la vulnerabilitat té un paper determinant en la trobada ètica, però, perquè així sigui, cal que es percebi i es reconegui. Alhora que la vulnerabilitat es presenta com a precondition de la humanització (o vincle ètic), aquesta darrera depèn dels marcs de reconeixement ja existents, tal i com ho descriu Butler. Per tant, no queda clar què és primer, si els marcs o la vulnerabilitat, per permetre la relació ètica amb l'altre. I, si la darrera no té prioritat, es cau en un cercle viciós en què no es pot sortir de les pròpies referències. Per tant, l'apreciació de la vulnerabilitat en l'altre – que resultaria en la seva humanització i la interpel·lació ètica que l'acompanya – no es podria donar si no es donés ja ara amb les mediacions perceptives existents. Nadal-Melsió considera que justament la noció levinassiana de rostre trenca aquest circuit estancat i estableix un pont entre allò comú, i allò altre com a transcendència, com el que decanta o connota la vulnerabilitat amb el «no mataràs». Anàlogament, Catherine Mills llegeix en Butler un «contorted argument», al·legant la mateixa ambigüitat a què es referia Sara Nadal-Melsió: «it is never really clear whether the attribution of vulnerability allows for recognition of the human as human, or whether humanization allows for the recognition of vulnerability»<sup>79</sup>. Però, a diferència de l'anterior

---

<sup>77</sup> Butler, *El género en disputa*, 24 – 25.

<sup>78</sup> Nadal-Melsió, «De Althusser a Levinas», 197.

<sup>79</sup> Mills, «Undoing Ethics», 3.

objecció, Mills ens ofereix una solució quan reconeix que, sent honesta, la vulnerabilitat i la relacionalitat es presenten en Butler com a escenari de la interpel·lació ètica, però no com a causes o fonts de la seva legitimitat:

For she does not commit herself to the view that normative commitments are necessarily generated by precariousness – but only to the idea that they are «invited» or «introduced» by it. [...] she writes that «[the] postulation of a generalized precariousness that calls into question the ontology of individualism implies, although it does not directly entail, certain normative consequences»<sup>80</sup>

Tot seguit, afirma que la vulnerabilitat, la precarietat o la interdependència no són conceptes intrínsecament normatius; o, millor dit, que «normativity is entangled with vulnerability – or it is signified by it – but is not intrinsic or necessary to it». Més aviat, descriu les relacions com el lloc en què la responsabilitat es dona o es pot donar. No som responsables de l'altre perquè hi estem interrelacionats, puntualitza: «[Relationality] neither grounds nor generates it, though it does make it possible in some sense»<sup>81</sup>. Per tant, hi hauria una interpel·lació normativa que permetria transcendir, qüestionar o interrompre els marcs perceptius que habitualment condicionen allò que percebem i que delimiten per inèrcia el nostre cercle moral.

Així doncs, en lloc d'aprofundir en el «més enllà» que trobem en Levinas, fem-nos la pregunta inversa: entenent que no s'oposa a la immanència, ¿quin rastre de transcendència hi ha en Butler? La nostra hipòtesi és que el seu discurs, avesat als condicionaments polítics i culturals, al pes del context i del llenguatge, descansa sobre un punt immediat que ni problematitza ni justifica: una crida a la solidaritat que dona sentit a tot el seu esforç filosòfic i polític per fer un món plural en què les vides de totes puguin florir. Al nostre entendre, el seu itinerari es pot resumir així:

Nuestra hipótesis es la siguiente: sus reflexiones políticas desembocaron en [...] que la política requiere de una incondicionalidad que, de hecho, no es característica de la política. Para encontrarla, [...] tuvo que recurrir a la ética, que es un territorio más cómodo para la categoría de la incondicionalidad. La postura [...] respecto de la ética es la consecuencia lógica de sus reflexiones anteriores; es más, sus reflexiones anteriores necesitan de estos textos sobre ética para poder articularse con total coherencia.<sup>82</sup>

Hem omès informació rellevant d'aquest fragment perquè, tot i que descriu a la perfecció la clau de lectura des de la qual llegim el gir ètic de Butler, en realitat es correspon

---

<sup>80</sup> Mills, «Undoing Ethics», 6.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>82</sup> Rosàs, «Exploración de la noción de *mesianicidad sin mesianismo* de Jacques Derrida», 132.

a la interpretació des de la qual Mar Rosàs entén que Derrida recorri a Levinas. Vet aquí una feliç coincidència que ens vam trobar quan ja feia estona que llegíem Butler des d'aquest angle. Encara que no parli de transcendència, és evident que ella no es conforma amb la realitat que entén i explica des dels marcs perceptius que ens condicionen, vol anar més lluny. D'aquí la seva recerca d'un imaginari diferent que ens permeti respondre a la interpel·lació d'auxili i d'empara de les vides vulnerables i interdependents. De fet, trobem aquest horitzó normatiu en el seu discurs sobre el gènere, abans i tot de recórrer a Levinas:

Si hay una dimensión «normativa» en este libro, consiste precisamente en asignarle una resignificación radical a la esfera simbólica, en desviar la cadena «de citas» hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable<sup>83</sup>

Encara amb la primera Butler, intuïm la dimensió normativa d'una interpel·lació que es rep tant d'allò que queda exclòs com d'un futur comú habitable i utòpic – que encara no hi és, que no té lloc, però que ens estira. No es tracta d'una qüestió d'empatia amb qui se m'assembla ni d'una «inferència abstracta» d'una llei moral que dicta què cal fer. Llegim-la:

Este desplazamiento de las identificaciones [para no repetir la violencia discriminativa] no significa necesariamente que deba repudiarse una identificación para adoptar otra; ese desplazamiento bien puede ser un signo de esperanza, la posibilidad de admitir un conjunto expansivo de conexiones. Esta no será una sencilla cuestión de «simpatía» con la posición del otro, puesto que la simpatía implica ponerse en el lugar de otro que bien puede constituir una colonización de la posición del otro *como* si fuera propia. Y no será la inferencia abstracta de una equivalencia basada en una percepción profunda del carácter parcialmente constituido de toda identidad social. *Será más bien cuestión de determinar de qué manera la identificación está implicada en lo que excluye y seguir las implicaciones que tiene esa participación en la construcción de la comunidad futura que podría producir.*<sup>84</sup>

Així doncs, la responsabilitat normativa cap a qui pateix i l'esperança d'una relacionalitat més inclusiva són la raó de ser del seu discurs crític. Tenim la sort d'haver construït aquesta hipòtesi en diàleg, posant-la a prova amb extraordinàries lectores i estudioses de Butler i de Levinas. Ens conforta la bona rebuda que ens va oferir Fabienne Brugère en una conversa sobre la relació entre aquests dos autors. Ella corroborava la nostra idea que el pensament ètico-polític de Butler, com el de tants altres, necessitava d'un suport normatiu que, aquí, hem anomenat transcendent. I completava aquesta suposició observant l'evolució històrica de l'ètica a França i, en general, en la filosofia continental. Més enllà de

---

<sup>83</sup> Butler, *Cuerpos que importan*, 47.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 177 – 178 [èmfasi nostre].

l'*Ethica* de Spinoza, aquest terme no era comú en la tradició filosòfica fins al segle passat, en què es va recuperar a través del pensament nord-americà al voltant de la virtut i de les ètiques aplicades. Pel que fa a Europa, el terreny moral, molt prominent a França, s'abordava o bé des del pensament modern de l'autonomia o bé, a través de Foucault i de Pierre Hadot, com a treball sobre el propi caràcter (o *ethos*). En aquest panorama, Judith Butler reactiva una altra cosa, explicava Brugère: a través de Levinas, continentalitza la noció d'ètica; és a dir, la pensa des d'un marc normatiu, allunyant-la de les reflexions locals de les ètiques aplicades. El rostre esdevé el vehicle per pensar el lligam que mantenim amb aquelles amb qui no tenim gaire o res en comú.

I, com no, ens va nodrir moltíssim la conversa amb François-David Sebbah, que no ens cansarem de citar. Ell també donava suport a la hipòtesi que la interdependència anònima – o l'ésser – no és normativa en si mateixa i que això podria molt bé explicar la inclinació de Butler per Levinas. El que puntualitzava Sebbah, com a bon levinassia, és que la interdependència sempre està massa a prop de l'*il y a* i la desorientació. Des del seu punt de vista, nosaltres som éssers vius i sensibles, però interromputs en la nostra sensibilitat – que, a més de rebre la interpel·lació ètica, en la major part de temps, es consagra a l'aliment, al gaudi dels elements..., propis del moviment del jo. Sobretot, deia Sebbah, som éssers interromputs perquè hem de respondre a la crida de l'altre. Havent-lo escoltat atentament, no li ho concedim tot, a Sebbah. Malgrat la seva orientació impagable, com hem defensat abans en Butler trobem una concepció de la interdependència que abraça una dimensió utòpica que impedeix reduir-la a un anonimats animal, sinó que fa espai per a la pràctica de la solidaritat i de la igualtat del valor de les vides – ideals que, diríem, estan en sintonia amb Levinas. Llegim Butler:

Digo que debemos recuperar la interdependencia no porque crea que en un pasado lejano, o en un estado de naturaleza original, viviéramos en condiciones de igualdad radical y fuésemos capaces de afirmar las relaciones que nos unen. La igualdad no es una condición natural, sino social. Más concretamente, forma parte de un imaginario social en el que vivimos y que nos vincula éticamente igual que vincula una vida a otra. Lo que se puede recuperar, paradójicamente, es una aspiración, una práctica social de la esperanza que ha quedado enterrada u olvidada por quienes aceptan el *statu quo* como horizonte de lo posible.<sup>85</sup>

Seguim buscant els moments que apunten al rastre de transcendència en Butler; és a dir, el punt immediat, normatiu i no necessàriament teòric que dona direcció al seu esforç reflexiu: una crida a la solidaritat. La principal confirmació d'aquesta lectura ens l'ha de donar, com no pot ser d'una altra manera, la mateixa Butler. En primer lloc, confirma la interpretació

---

<sup>85</sup> Butler, *Sin miedo*, 76 – 77.

de Catherine Mills per la qual la interdependència no s'erigeix com a causa de la interpel·lació ètica, sinó com el seu receptacle. A *Frames of War*, li llegíem: «la relacionalidad no es un término utópico, sino un marco [...] el locus de una lucha necesaria, una lucha por mantenernos receptivos respecto a una vicisitud de igualdad que es enormemente difícil de afirmar»<sup>86</sup>.

Alhora, fins ara hem insistit que el vincle amb l'altre, el lligam interdependent de les nostres vides, no és neutre. Ara bé: la direcció que amaga només es pot percebre si ens colpeix la demanda ètica d'emparar l'altre. No hi és com un fet, com un atribut inalienable de la interdependència empírica, sinó com una altra cosa, com allò que hem perseguit des del principi i que no es pot encalçar: com a interpel·lació. Per mirar d'entendre un cop més la peculiar relació entre la nostra condició i aquesta crida, llegim atentament un fragment en què l'autora interpreta un comentari de Levinas portant-lo al seu terreny:

It is as if, or precisely because, we are transient, dust and ashes, that we must shelter life: life is perishable; thus we must struggle not to let life perish. It is on the basis of this perishability that an obligation emerges, neither a murderous aggression nor any other form of nihilism. We cannot be careless in relation to this perishability, since we know it precisely through the injunction to care for it, and to care for it not for ourselves, but for others. This may well be a version of a commandment, but it is not a logos.<sup>87</sup>

Les línies anteriors recullen tota l'ambigüitat i, alhora, la clau que deslloriga la nostra lectura de Butler a la llum de Levinas. En primer lloc, arriba a dir que, com que som transitòries – diguem també precàries, interdependents o mortals –, hem d'emparar la vida; la mortalitat funciona com a «base» d'una obligació ètica. Fins aquí, podríem deduir un cop més que la interdependència fàctica fonamenta la interpel·lació moral. Però el gir es dona quan afegeix que no podem descuidar la mortalitat perquè hi entrem en contacte justament a través de l'imperatiu de cuidar-nos-en, i no en nosaltres sinó en la resta. Vet aquí l'asimetria, l'apel·lació, que desneutralitza la interdependència: només establim una veritable relació amb la nostra condició mortal quan sentim que hem de cuidar de la resta. Aquest imperatiu ens dirigeix cap enfora: és a dir, no es manifesta quan ens angoixa la nostra pròpia fragilitat, sinó quan ens inquieta la mateixa condició en els altres. I aquesta direcció no és un «logos», un concepte, un altre ordre amb pretensió de veritat de què cauen directius morals sobre nosaltres. Per contra, «This means that the self is no substance and that the commandment is no codifiable

---

<sup>86</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 252.

<sup>87</sup> Butler, *Parting Ways*, 67.

law, each exists only in the manner of an address that singles out, vanquishes, and compels»<sup>88</sup>.

Com a argument definitiu, citem unes línies en què Butler explicita que, en Levinas, hi buscava un sentit ètic normatiu: «I expected at first to be able to derive the strongest Jewish statement of an ethical obligation to the other from Levinas, since such an obligation would not be contingent, but would follow from the constitution of the subject by and in alterity»<sup>89</sup>. És ben clar, doncs, que la normativitat es troba en la relacionalitat, en el vincle amb l'altre; no es tracta d'una ètica desencarnada. Però que no ens despisti el final: de la mateixa manera que Levinas, Butler considera que l'alteritat ens conforma com a subjectes, que la relacionalitat no és opcional. Ara bé, en cap dels dos casos la relació amb l'altre es limita a un fet científic o teòric, a una descripció ontològica del que hi ha. I així ho confirma una frase de la filòsofa que li podríem llegir perfectament a Levinas: «Relationality displaces ontology»<sup>90</sup>. I encara ens plau més que, en les seves paraules, apunti que en el vincle social trobem quelcom que és previ als marcs - no en un sentit cronològic, esclar -: «sociabilidad que excede (y posiblemente precede) a la regulación social»<sup>91</sup>. Aquí tenim, en aquesta socialitat curulla de sol·licitud, el rastre d'un més enllà sense ingenuïtat.

#### 4.3.4. Registres

Avançant en la nostra lectura que alia Butler i Levinas, pensem que el més fructífer és reconèixer que cadascun d'ells treballa en un registre distint de l'altre. I insistim que voldríem pensar en registres, no en camps temàtics o dimensions de realitat. Tracten una mateixa situació atenent a diferents factors que estan en joc; però ningú allunya la mirada de la condició humana de vulnerabilitat, relació i singularitat.

Com que la clau de lectura que ara presentem és una metareflexió del pensament d'ambdós autors, no li passarà per alt a qui llegeix que descansarem en referències a fonts secundàries més que en els textos de Levinas o de Butler. És gràcies al diàleg amb aquells que s'han trobat en una situació similar a la nostra llegint un i l'altra, en paral·lel o per separat, que hem pogut construir aquesta interpretació. Així, situarem el registre de Levinas seguint les pistes d'Esquirol, que ens recorda que l'ètica levinassiana és una òptica; de Salanskis, que l'aborda des dels conceptes de modalitat, testimoni i desplaçament del debat; i de Sebbah, que respon al sentit d'una ètica sense context. Tot seguit, ens preguntarem pel lloc

---

<sup>88</sup> Butler, *Parting Ways*, 67.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>91</sup> Butler i Athanasiou, *Desposesión*, 91.



que la condicionalitat ocupa en el pensament levinassià de la mà de la majoria d'aquests interlocutors. Aquest últim pas ens apropa enormement al registre en què treballa Butler, que es mou freqüentament amb el discurs polític del Levinas tardà. Com a contrapunt al protagonisme innegable dels condicionaments, marcs o mediacions en la reflexió de l'autora, posarem en relleu la influència explícita i implícita del nivell normatiu que hem tractat amb Levinas. Aquest suport li permet superar algunes dificultats argumentals ja mencionades per, endemés, donar alguns passos nous, com ara aplicar el rostre a col·lectius humans més enllà d'individus i concebre l'anonimat com a reforç més que com a enemic d'un vincle ètic que no depèn de cap identitat comuna.

Comencem amb Levinas, que serveix com a base d'aquest diàleg, recuperant una pregunta recurrent: ¿en quin registre parla? Com que aquest interrogant ens ha perseguit des que vam començar l'exigent lectura del filòsof, així mateix l'hem presentat a lectors més avesats al seu pensament. Josep Maria Esquirol, per exemple, ens posa sobre la pista que dona inici a *Totalité et Infini*, en què Levinas estableix que ell fa metafísica<sup>92</sup>; és a dir, parafrasejant Esquirol, que s'ocupa d'allò que no veiem ni teoritzem, però que podem viure i, per això, podem pensar. I, així mateix, presenta el nivell en què es mou el discurs de Levinas com una perspectiva especial sobre la realitat, com una «òptica», dirà el filòsof lituà:

La experiencia de la moral no se deriva de esta visión [de la posibilidad de una significación sin contexto], sino que *consume* esta visión: la ética es una óptica. Pero se trata de una «visión» sin imagen, desprovista de las virtudes objetivadoras sinópticas y totalizantes de la visión; se trata de una relación o intencionalidad del todo diferente, que precisamente este trabajo intenta describir.<sup>93</sup>

L'anterior fragment reforça la idea que el que ocupa Levinas no és una situació abstracta o que existeixi en un món suprahumà, sinó una «intencionalidad del todo diferente» de la nostra manera de ser habitual que es desplega en la vida normal i corrent. Jean-Michel Salanskis pot ser de gran ajuda en aquest punt, ja que es refereix al que nosaltres hem anomenat «registre» com una determinada «modalitat»<sup>94</sup>; una idea que ens sembla igualment pertinent. L'altrament que ésser seria, doncs, una manera de viure que no es correspon ni a

---

<sup>92</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, 27: «La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia «otra parte» y hacia «lo de otro modo» y hacia «lo otro». En la forma más general de que se ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar [...]: de un «en casa» donde habitamos, hacia un fuera extranjero, hacia un allá. [...] Ningún viaje, ningún cambio de clima y de decorado podrían satisfacer el deseo que tiende a ello».

<sup>93</sup> Levinas, *Totalidad e Infinito*, «Prefacio», 16.

<sup>94</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 15 – 17.

la disposició teòrica ni a la pràctica<sup>95</sup> – que, com sabem, pivoten sobre la lògica del domini. Més aviat, ens permet veure el mateix sota una nova llum. La radical diferència no es dona a nivell del contingut del que vivim, sinó en «une modalité, pas un substantif»<sup>96</sup>. Aquesta «manera» o disposició mai no la tenim del tot incorporada, per això ens hi referim com a apel·lació en lloc de naturalesa. La crida utòpica a esdevenir humà, en Salanskis, s'expressa també com «l'horizon directeur de l'homme»<sup>97</sup>. I, sota aquesta idea, ens recorda que l'humanisme que interessa Levinas no consisteix en un essencialisme que exclou certs subjectes perquè no reuneixen uns determinats atributs, sempre parcials i històricament seleccionats, sinó que entén allò humà com una exigència; fins i tot, dirà, com «notre secret»<sup>98</sup>. Tot i així, que no estigui mai del tot encarnat, del tot perfect, no redueix la interpel·lació a una al·lucinació; més aviat funciona com a requisit de l'experiència condicionada que tenim. En poques paraules, igual que el fum assenyala que hi ha foc malgrat no el veiem, la nostra resposta ens remet a una crida, encara que sigui inaudible.

Un cop s'ha tingut aquesta experiència, el que se'n pot fer i a què, de fet, es consagra Levinas, és testimoniar-la. Així ho indica Salanskis amb un concepte que ens sembla especialment suggeridor per parlar del registre levinassià: el d'*attestation*, que traduïm com a «testimoni», ja que el mot francès *attester* equival a «donar fe» o «fer de testimoni». Salanskis explica que aquest terme és molt propi de la fenomenologia, que parteix de l'experiència concreta de què donem fe abans de retre'n comptes; és a dir, abans de justificar-la o explicar-la des d'altres premisses més enllà de la vivència concreta. El que ens ocupa en aquest estudi, la interpel·lació ètica de l'altre, es presenta, doncs, com a testimoni. ¿Testimoni de què? D'una vivència que és, alhora, ordinària i extraordinària. El seu cantó ordinari és que, com diu Salanskis, és «històrica», en el sentit que la interpel·lació forma part d'una biografia, es rep en un moment donat i, per tant, condicionat. Però, alhora, es viu com si fos «immemorial», transcendint el context: «faculté d'ouverture, d'évidement d'une subjectivité redéfinie, réinventé, refondée par la réquisition éthique (*réquisition historiquement rencontrée, mais toujours reconnue comme immémoriale, comme réquisition "de la bonté" qui nous tient depuis toujours*)»<sup>99</sup>. Com dèiem anteriorment de la mà del mateix estudiós, la interpel·lació es manifesta com la certesa d'un jo que espera la confirmació d'altres jos que hagin estat

---

<sup>95</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 16: «le nom de la modalité qui diffuse dans l'expérience depuis cette circonstance fondamentale où le sentiment et la signification éthiques subvertissent le mode théorético-pratique usuel du rapport au monde».

<sup>96</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 15.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 23 – 24.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 23: «pas sur l'être de l'homme, mais sur l'humain de l'homme. [l'homme comme] le nom d'une exigence [...] notre secret».

<sup>99</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 31 [cursiva nostra].

igualmente commoguts en la seva sensibilitat per la vulnerabilitat de l'altre i la seva autoritat sense violència.

Des d'aquesta posició tan particular, Levinas insisteix que no es dedica a fer psicologia ni *empíria*. I aquest desinterès s'evidencia quan respon als qui li retreuen que parla d'una situació irreal o utòpica, com resumeix Salanskis:

Pour Levinas, la prééminence observable du mal ne frappe pas d'inconsistance l'exigence morale, parce que celle-ci se déclare au sein même de la victoire du mal. [...] l'idée que le réel pourrait obscurcir le sens de l'obligation éthique lui est totalement étrangère. [...] Nous habitons le mal, sa probabilité, sa récurrence, mais la voix de l'exigence parle en nous en même temps que l'induction facile reconduisant le mal. [...] la prenant [la tendance de l'être] plutôt comme site de l'appel.<sup>100</sup>

Així doncs, no es tracta que l'ésser no sigui important, sinó que no té l'última paraula respecte a la relació ètica. Funciona, més aviat, com l'escenari en què, enmig de la violència, dels interessos, de les lluites de poder i de la indiferència, el rostre de l'altre ens parla: apareix la diferència en l'ésser homogeni, la singularitat, la responsabilitat i la comunicació. El jo es troba amb l'altre; i no s'hi troba constant-lo, sinó responent-li, parlant-hi, oferint-s'hi.

Aquesta vivència té un efecte transformador en tots els àmbits humans que Salanskis observa en el camp del pensament i descriu com a «desplaçament del debat»<sup>101</sup>, un gest de concebre tota teoria com animada per l'acollida involuntària de l'altre. L'estudiós desplega aquesta interpretació en resposta a la crítica filosòfica que es presenta com a discurs emancipador coetània a Levinas, com podria ser el treball de Foucault, Derrida, Deleuze o, en els nostres dies, el de la mateixa Butler. D'entrada, descriu l'argumentari progressista bàsic: s'identifica un enunciat que afirma una autoritat com a veritat eterna; després s'hi aplica, per una banda, la denúncia de la pretensió de veritat en tot constructe conceptual i, de l'altra, les conseqüències nocives de l'enunciat en qüestió per a certs col·lectius humans. Finalment, aquesta crítica mostra l'interès implícit de certs grups humans que surten beneficiats de l'enunciat. Per il·lustrar l'anàlisi de Salanskis, prenguem de nou la declaració dels drets humans de l'home. Sense negar-ne el valor històric, des de la seva formulació s'han sotmès a diverses crítiques que han assenyalat, efectivament, que es tractaven de veritats contextuais i que, per tant, carregaven els seus biaixos i no eren sensibles a les necessitats de tots els subjectes. Especialment, aquesta declaració no recollia, en origen, els drets de les

---

<sup>100</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 158.

<sup>101</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «Levinas et le déplacement du débat», 112 – 120.

dones ni d'ètnies més enllà de l'home blanc occidental. Vet aquí el combat interminable amb els nostres biaixos ontològics que és la raó de ser de la crítica, tal i com diu Salanskis.

¿Què té a veure això amb Levinas? Salanskis considera que, en cert sentit, aquest filòsof ens convida a sortir del circuit intel·lectual de tots aquests autors que pressuposen, d'entrada, que el que ens dirigeix i el que ens emancipa és bàsicament l'ontologia, allò que considerem o que enunciem com a real. Per contra, amb Levinas s'introdueix una sospita sobre el procedir d'aquesta crítica, que li sembla insuficient. L'exemple que dona Salanskis és molt il·lustratiu: la crítica contra el racisme cap a les persones negres, que pren la forma d'una deconstrucció del discurs racisme i dels seus autoenganys.

le mouvement de secours aux victimes ne peut pas passer par l'examen théorique ou déconstructeur de l'assignation idéologique [...] à défaut d'un tout autre élément, d'une toute autre scène, il n'y aura jamais aucune mobilisation, aucun refus, aucun secours. Si je n'accède pas au visage de l'homme noir privé du confort, de la nourriture, de la tranquillité, ou si je ne viens pas à percevoir ou éprouver son invisibilité scandaleux – qui n'est autre que l'abandon éthique dont il est menacé –, si je ne fais pas face quelque part à l'homme noir en recevant son sort comme ce qui m'incombe, alors l'analyse de l'assignation raciste prend son sens, demeure impuissante<sup>102</sup>

El que observa Salanskis és que, dins del sistema teòric, el supremacisme blanc trobarà altres formes de justificació si no ens sentim interpel·lades íntimament per la dissort de l'altre o dels altres; si, com recordem llegir en Butler, no ens darda la insensibilitat moral l'escàndol que el proïsme ens sigui invisible o indiferent<sup>103</sup>. Ens trobem una altra manera de parlar de les insuficiències i, fins i tot, les perversions de tota actitud teòrica que no es protegeixi de l'autocomplaença per la inquietud cap a l'altre. Amb això no es condemna la utilitat de la crítica antiracista o de qualsevol altra, sinó que se la posa sota la guia d'una altra cosa. I en aquest cas retrobem amb joia la mateixa hipòtesi des de la qual llegim Butler quan Salanskis afirma que: «Bien entendu la critique puis la déconstruction de l'idéologie ont toujours été habitées, motivées, secrètement commandées à vrai dire, par l'exigence et le sentiment appris de l'intrigue éthique»<sup>104</sup>. El problema és que tot discurs corre el risc de desorientar-se i, d'aquí, la insistència levinassiana que la teoria s'ha de resituar sovint sota la llum de la utopia ètica. Si això és així, no ens caldrà abandonar la discussió filosòfica, la crítica social o l'acció política:

---

<sup>102</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «Levinas et le déplacement du débat», 117 [cursiva nostra].

<sup>103</sup> Com a mostra, a més dels fragments citats de *Is Critique Secular?*, Butler insisteix en la necessitat d'escandalitzar-nos, de ser emocionalment sensibles al patiment i a la injustícia com a motor de l'acció efectiva, en una entrevista amb Frédéric Worms: «Conditions de la vie».

<sup>104</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «Levinas et le déplacement du débat», 117.

Il est permis de continuer à penser que l'affaire politique et l'horizon d'émancipation sont accrochés à l'évaluation dans sa vérité de la situation humaine [...]. On peut, certes, garder l'orientation d'une philosophie qui procède par va et vient entre l'indignation pratique devant les souffrances systématiques et l'analyse des fondements évaluatifs qui leur offrent toujours déjà une sorte de justification. On peut persister à voir, plus profondément encore, l'intervention philosophique comme liée à une sorte de guerre qui elle-même possède deux visages [...] : guerre langagière des formations discursives avec elles-mêmes, guerre de l'assignation, guerre pour l'assignation<sup>105</sup>

Tot i que parlem de Levinas, no ens podem estar de situar Butler justament en aquest combat lingüístic amb les formacions discursives, l'anàlisi concreta de les situacions humanes i els patiments sistèmics que les poblen, així com l'esforç pel reconeixement alhora que la crítica contra el mateix. L'acció política, per a ella, pren sentit d'un horitzó emancipador que, amb tot, respira gràcies a l'apel·lació utòpica de la no-violència i la solidaritat.

Fins aquí, hem abordat el registre en què es desplega el discurs levinassià com a testimoni d'una experiència que obre les portes a una altra modalitat de pensament que desplaça o reorienta la nostra teoria i pràctica. En el primer fragment que hem citat, a l'inici de *Totalité et Infini*, Levinas estableix que l'ocupa una «significació [ètica] sense context». I topem de nou amb una de les característiques d'aquest registre que ens han generat més perplexitat. Enteníem de bon principi el valor estratègic d'afirmar que el vincle ètic amb l'altre està més enllà de tot context: d'aquesta manera, es protegeix l'alteritat de l'altre i, al seu torn, es manté el respecte que ha de suscitar l'autoritat del rostre. Si ens interessa acabar amb la violència d'uns en mans dels altres, reivindicar la igualtat de les vides no posa suficientment en escac la lògica de l'autopreservació; per aquesta raó és tan atractiu un imperatiu asimètric que la interrompi. Amb tot, no hi ha res en Levinas que sostingui la interpretació instrumental del seu discurs. Per sort, també en aquest cas hem pogut contrastar en converses i lectures amb persones que coneixen bé la seva obra. Interroguem François-David Sebbah un cop més.

Davant la sincera pregunta sobre per què a Levinas li interessa parlar d'una ètica sense context, Sebbah ens va respondre que no hi havia cap interès: senzillament, per a Levinas l'ètica només pot pensar-se així. «Celle-ci est une question butlérienne», va afegir. Per fer-se entendre, concedia que, des de la perspectiva de la filòsofa, la preocupació pel risc de deixar certs rostres exclosos en el cara-a-cara i l'esforç per construir lluites solidàries amb aquelles que no ens interpel·len té tot el sentit del món. Però, seguint Levinas, insistia que, quan es contextualitza el rostre, es perd, perquè es tracta d'una utopia, no és capturable, no

---

<sup>105</sup> Salanskis, *L'humanité de l'homme*, «Levinas et le déplacement du débat», 119.

es pot reduir a cap context. Per aquesta raó, concloïa que la nostra pregunta s'havia de reformular, ja que el discurs sobre els contextos i mediacions no ens situa en l'ètica; de fet, la trobada ètica amb l'altre és sinònim de la interrupció del context. Traduint Sebbah per portar-lo al nostre terreny, ens recordem que l'ètica assenyala el contacte transformador amb quelcom que té prioritat i que dona direcció al nostre interès pel context i al pes que té sobre nosaltres. Si no fos així, no podríem confiar, com en realitat fa Butler, que sigui qui sigui l'altre que tinc al davant, entengui o no la seva llengua, sàpiga o no el seu nom..., em pot colpeja l'obligació d'auxiliar-lo. Recuperem la cita preciosa en què la filòsofa parla del poder del dol pels qui no coneixem:

Aprendre a plorar la mort en massa vol dir assenyalar la pèrdua d'algú de qui no saps el nom, i la llengua del qual potser no parles, d'algú que viu a una distància insalvable d'on vius tu [...] Tingués l'edat que tingues, el valor d'aquesta persona ara el transporten les vides dels altres, en una forma de reconeixement que esdevé una incorporació, un eco vital, una ferida animada que transforma permanentment els que continuen vivint.

Insistir en la prioritat de l'ètica sobre els contextos ens remet a una altra qüestió: ¿quina influència té de debò aquesta apel·lació en les circumstàncies de la nostra vida concreta?, ¿és compatible amb la situació sempre ambigua en què ens trobem? Certament ho és: de fet, l'ambivalència es dona quan no ens mou només el que hi ha, sinó quan ens descobrim entre l'ésser i el desinterès, entre les condicions i una crida incondicionada, situades en un context i estirades per una direcció que ens permet guiar-nos per quelcom que no està ja codificat en les influències que pesen sobre cadascuna de nosaltres. En definitiva, la interpel·lació és el que fa possible la solidaritat amb l'estranger, amb aquell que no conec i que, fins i tot, no m'agrada. Amb tot, la condicionalitat també s'ha de tenir en compte: atenguem aquesta altra cara de la moneda de la mà de Salanskis i de Sebbah per completar l'aproximació al registre levinassià, fent notar que, amb aquest pas, ens distanciem del nivell en què es mou majoritàriament.

Allò condicionat, aquest terreny que tant estudia Butler, troba el seu lloc en Levinas a través de la introducció del tercer<sup>106</sup>. Malgrat no hi aprofundeixi gaire, sí que dona pistes perquè altres puguin avançar sobre les seves passes i més enllà. Limitant-nos encara a la lectura de l'obra levinassiana, Salanskis considera que, en parlar del tercer, el filòsof opera un canvi de registre. Però el nivell polític que enceta compta sempre amb el contrapunt de la relació ètica, de tal manera que no ens podem entendre únicament des de l'entrega al *conatus*. Des d'aquí, pensa una política inspirada que desenvolupa el llenguatge, la universalitat, la justícia, per tal de «limiter dans la condition de la pluralité la dédicace

---

<sup>106</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 49 – 54.

virtuellement infinie appelée par la relation éthique, et pas pour limiter l'expansionnisme de soi illimité du désir, du *conatus essendi*»<sup>107</sup>. Ara bé, la influència és bidireccional: parlar del nivell del tercer posa en qüestió l'aparent originalitat del cara-a-cara ètic, de tal manera que Salanskis arriba a afirmar que el nivell polític i contextual és, fins i tot, primer respecte a la díade del jo i l'altre:

La lecture que nous suggérons, selon laquelle autrui est forcément d'abord particulier de l'espèce humaine, peut se formuler en termes levinassiens : il suffit de dire que le tiers est aussi originaire, voire plus originaire qu'autrui. On soutiendra que la perspective purement duelle qui prévaut dans *Totalité et Infini* n'est qu'une abstraction, que l'authentique départ est celui de la situation plurielle, sociale, où autrui est « toujours déjà » connu comme tiers, et donc comme exemplaire de l'humanité, comme particulier d'une catégorie qui contient au moins deux instances (autrui et le tiers). Jacques Derrida suit cette piste dans *Adieu*.<sup>108</sup>

Que aquest últim fragment no ens despisti: Salanskis no està contradient Levinas, només s'està atrevint a pensar a partir d'ell. Però, per entendre'l, més val recórrer a una distinció que ja havíem mencionat: el sentit ètic i el pla ontològic.

s'il s'agit de brosser un tableau schématique des conditions dans lesquelles, de manière régulière et factuelle, les hommes peuvent rencontrer la dimension morale, il faut certainement présenter une situation plurielle où autrui intervient à côté du tiers, du quarts, etc. Mais cela ne change rien au fait que le sens de l'éthique se lie au contraire au drame de l'épiphanie du visage [...] Donc la relation éthique duelle est seconde dans l'ordre moyen du scénario ontologique, si l'on veut, tout en restant première dans l'ordre du sens, que s'attache à reconstituer Levinas<sup>109</sup>

Amb aquests dos passatges, Salanskis ens ajuda a acostar el discurs levinassià a la nostra experiència quotidiana. Com a punt de partida, reconeixem l'escenari plural, contextual, social, interdependent..., que habitem i, identificant vivències que no només reproduïen la lògica del *conatus*, posem nom a la dimensió moral o ètica: ni més ni menys que el que fa Levinas. Ara bé, a nivell de sentit, l'ètica és primera, que és el mateix que dir que sentim que la interpel·lació és immemorial. Hem de concedir aquesta prioritat normativa si afirmem la igualtat i la pluralitat humanes com a valors: no és per la pertinença a un ideal d'humanitat com a gènere o com a qualitat teòrica que l'altre mereix un tracte amatent, sinó que és la relació ètica la que il·lumina les figures d'humanitat i funda la pluralitat humana: «la tension éthique prête sens à la production théorique et intentionnelle de l'humain dans

---

<sup>107</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 51.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 93.

l'humanité, et pas à l'inverse»<sup>110</sup>. Amb aquestes consideracions, podem afirmar que la interpel·lació ètica és segona sense oposar-nos a Levinas: en el nivell de la nostra experiència històrica, no s'erigeix com a evidència des que naixem, sinó que deriven la crida de com funciona la resposta com a responsabilitat i solidaritat humanes.

Aprofundint en la relació entre la incondicionalitat de què ens parla Levinas i la nostra vida situada, Sebbah reflexiona en direccions prometedores tant en l'article «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité» (2019) com en el llibre *L'éthique du survivant*. Pel que fa al primer, inicia el text observant que, si la llei moral exigís literalment sacrificar-nos per l'altre de manera incondicionada i absoluta, suprimint el propi ésser i la circularitat que li és pròpia, l'imperatiu seria «obsccè»<sup>111</sup>, com potser recordarem. A ell li sembla molt més assenyat entendre l'interès com a condició del desinterès, i la condicionalitat com a base necessària de l'altrament que ésser. Per això mateix, quan es pregunta si l'ètica és incondicionada, s'atreveix a respondre que no: la relació amb l'alteritat es caracteritza per una tensió, una fricció, una molèstia<sup>112</sup>, si deixem de pensar-nos des de la hipèrbole de les «belles ànimes» o la «voluntat santa» kantiana a què de tant en tant fa referència Levinas. Una ètica unívoca, que es tradueix literalment com a sacrifici total, no seria una ètica difícil: potser impossible o inservible, però no difícil. En canvi, Sebbah llegeix en Levinas una «éthique toujours trop facile, éthique toujours trop difficile. [...] selon l'enseignement de Levinas, l'hospitalité est le cœur de l'éthique : hospitalité toujours trop facile (en paroles), toujours trop difficile (en actions)»<sup>113</sup>. Prenent Derrida com a mostra d'un desenvolupament vàlid del plantejament levinassià, Sebbah observa que l'hospitalitat és sempre limitada, perquè el seu únic escenari és la condicionalitat mateixa, on els gestos absoluts no tenen cabuda. I no estem referint-nos a una interpretació lliure de Levinas per part de Derrida; Levinas mateix es pronuncia en aquesta línia quan parla de la «bondat petita», prenent l'expressió de Vassilij Grossmann, per allunyar l'ètica de tot maximalisme<sup>114</sup>.

És evident que Sebbah troba suggeridora la idea d'aquesta bondat petita perquè la retrobem en el seu llibre *L'éthique du survivant*, en què parla de la resposta a la interpel·lació

---

<sup>110</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 94.

<sup>111</sup> Sebbah, «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité», 112.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 113.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>114</sup> Hem trobat aquesta menció a Grossmann en una entrevista en què Levinas l'utilitza per defensar allò singular per sobre d'allò col·lectiu i universal a Levinas, *Entre nosotros*, «El otro, la utopía y la justicia», 278: «[Grossmann] Piensa que la "bondad pequeña" entre un hombre y su prójimo se pierde y se deforma cuando se busca organización, universalidad y sistema, cuando se convierte en doctrina, tratado de política y de teología, Partido, Estado, incluso Iglesia. Sería, sin embargo, el único refugio del Bien en el Ser. [...] Se trata de una bondad pequeña que solo subsiste de hombre a hombre, sin atravesar los espacios y lugares en los que se desarrollan los acontecimientos y se despliegan las fuerzas. Es la utopía del Bien o el secreto de su más allá».



ètica com la disposició de morir per l'altre que emergeix acompanyant una persona en la seva agonia; una disposició de cuidar-se'n sense atendre els propis interessos, quelcom que es dona dins d'allò «petit», sense que sigui estrany al món que habitem<sup>115</sup>. Però, més que donar voltes a aquesta imatge, ens interessa recuperar la idea de les dues hipèrboles entre les claus es dona en concret la relació ètica en forma de tensió: l'*il y a* i la santedat<sup>116</sup>. Tocant de peus a terra tant com sabem, ens referim a una altra interpretació de Derrida a través de la qual Mar Rosàs ens regala una manera concreta de viure la demanda ètica. Alhora que exigeix quelcom incondicional de nosaltres, la incondicionalitat és impossible. La lectura que Rosàs ofereix d'aquesta situació paradoxal ens sembla especialment inspirada: «sólo es hospitalario quien asume que ser totalmente hospitalario es imposible. Las condiciones de posibilidad del acto ético u hospitalario coinciden con sus condiciones de imposibilidad»<sup>117</sup>.

La lectura de Levinas que ofereixen els estudiosos anteriors ens acostava innegablement a la concepció de l'ètica en Butler, que el primer que n'extreu és una lliçó de la humilitat i generositat que emergeixen en reconèixer els propis límits, sortint de la lògica del domini i l'expansió que no deu res a ningú. Fem un pas més per entendre en quin registre es desplega la seva reflexió. En primer lloc, cal assenyalar la proximitat amb Levinas des que hem parlat del canvi de registre que opera quan introdueix la figura del tercer. En realitat, ja hem començat a explicar el registre butlerià des del moment en què observem la relació entre incondicionalitat i condicionalitat, entre ètica i política, entre altre i tercer. Nosaltres entenem que Butler no es desconnecta mai de la relació utòpica amb l'altre, que es fa sentir en tots els racons a través de les respostes imperfectes, condicionades, a la seva demanda. A diferència de Levinas, Butler es mou en tot moment en l'escenari d'ambigüitat que venim de descriure: entre allò actual<sup>118</sup> i la utopia, entre el que hi ha i l'ètica. Tot i que l'ocupen els contextos, les normes socials, les identitats de gènere, nacionals, ètniques..., que ens condicionen *de facto*, la relació amb un marc normatiu que les depassa sempre hi és, sovint de forma explícita en les seves referències a un imaginari utòpic, a l'afirmació de la pluralitat humana o a la pretensió de no-violència, per exemple. Amb tot, ja ens hem aventurat a afirmar que aquest nivell afecta Butler de manera implícita, com a precondition del seu discurs polític i crític, compromès amb una inspiració i una esperança que l'empenyen calladament.

---

<sup>115</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, 30.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>117</sup> Rosàs, «Exploración de la noción de *mesianicidad sin mesianismo* de Jacques Derrida», 145.

<sup>118</sup> Utilitzem "actual" en el sentit aristotèlic que Esquirol explica tan clarament a *La resistència íntima*, «L'imperi de l'actualitat», 114 – 118. Com a petita mostra, llegim: 115 – 116: «El domini de l'actualitat, de fet, margina el moviment, i amb el moviment, el temps. El domini de l'actualitat és la desaparició del temps. Tot és actual. [...] L'actualitat ho és tot i ho acapara tot. Fins i tot la possibilitat. Hi ha coses que encara no coneixem o que encara no és possible produir. Però això mateix ja està determinat dins de la mateixa actualitat».

La interpretació que ara compartim descansa en les anàlisis anteriors que gravitaven sobre la pregunta de per què Butler recorre a Levinas; és a dir, per què fa ús d'un discurs que planteja una ètica sense context si al final no hi ha res que sigui incondicionat. Com ja ens hem respost, reconèixer la prioritat de l'ètica sobre els marcs que ens condicionen resol un conflicte en l'argumentari de Butler que tan bé diagnosticaven Sara Nadal-Melsió i Catherine Mills. La base de la nostra interpretació descansa en l'evidència que els fets observables no ens permeten afirmar la igualtat, que la *precarity* (la distribució desigual de la vulnerabilitat) no reflecteix l'igual valor de les vides que guia el pensament de la filòsofa. Donat que en el pla ontològic predomina la desigualtat, la igualtat normativa es deriva d'un altre escenari: de la trobada ètica i asimètrica amb el patiment del proïsme, que permet afirmar l'altre com a mereixedor d'empara i, en últim terme, com a igual. Per això, Salanskis recorda que la igualtat en Levinas pren el seu sentit de l'ètica<sup>119</sup>.

¿Què implica afirmar que la igualtat que defensa Butler no es deriva de la nostra condició fàctica, sinó d'una dimensió normativa més propera al registre levinassià? En realitat, res que no hàgim dit fins ara. Per molt revolucionari que sembli, aquesta observació només ens compromet a admetre que la condició comuna de precarietat no és la causa de les nostres obligacions ètiques perquè, si ho fos, estaria constantment segrestada pels marcs socials i polítics existents, com indica Sebbah<sup>120</sup>. La interpel·lació desneutralitza la nostra condició precària, i aquest és el valor que Butler llegeix en Levinas: «appel du visage comme injonction inconditionnelle en sa vulnérabilité»<sup>121</sup>. Aprofitant aquest sentit que se superposa en els fets observables, Butler extrapola el rostre d'una persona a col·lectius humans sencers, un desenvolupament que Sebbah valida i a què Salanskis també convida<sup>122</sup>. No és sorprenent identificar en els grups el mateix interès en si mateixos quan es tanquen en les fronteres del seu territori, de tal manera que l'accés al sentit ètic implica posar-les en qüestió per tal de respondre a la demanda d'acollida de l'estranger<sup>123</sup>.

---

<sup>119</sup> Salanskis, *L'émotion éthique*, 53: «Dans l'ordre ontologique [...] ce qui se montre ou ce qui prime est plus volontiers l'inégalité ou la différence. [...] la détermination de l'alter ego est la détermination d'autrui sur laquelle je tombe en revenant de l'émotion éthique, dans un contexte où je fais l'expérience de la pluralisation de celle-ci [...] expérience du tiers»

<sup>120</sup> Sebbah, «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité», 122.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 123.

<sup>122</sup> Per la seva banda, Salanskis convida a fer aquesta transposició del rostre als col·lectius, una responsabilitat cap a tothom que considera que és l'essència de la política d'esquerres. Alhora, alerta que aquesta extrapolarció és problemàtica a Salanskis, *L'humanité de l'homme*, 35: «en principe, le pour autrui ne se transpose pas au collectif dans la construction levinassienne. Dès que l'on se place au niveau intersubjectif, que ce soit au pôle *autrui* ou au pôle *moi*, c'est la juridiction de la pensée du tiers qui prévaut, on n'applique plus la logique de l'intrigue éthique. [...] Des relations empiriques avec des "autrui" nous sont donnés [...]. Des relations avec des groupes comme tels, en revanche, ne sont jamais données, mais toujours construites, par les truchements multiples du symbolique».

<sup>123</sup> Sebbah, «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité», 111.

I sortim a la defensa de Butler un cop més respecte a dues objeccions que Sebbah li dedica. En primer lloc, el pensador francès considera que el discurs sobre l'anonimat i la vida precària no és gaire compatible amb la interpel·lació de l'altre. Per contra, al final d'aquesta investigació ens adonem que pensar en termes d'anonimat reforça la idea de Levinas que no ens sentim concernides per l'altre a causa de qui és, de la seva identitat. Si tenim present que constatar la interdependència fàctica que ens lliga a qualsevol cosa o ésser viu no equival a fer emergir la responsabilitat ètica, ens podem obrir a explorar la possible aliança entre una ètica marcadament no identitària com ho és la levinassiana i un pensament que situa allò més valuós de les nostres vides en un territori anònim, que no impersonal: un vincle que no depèn dels noms que ens donem ni que ens donen. En segon lloc, Sebbah ens explicava que Butler no s'ocupa del trànsit entre l'ètica i la política; que, en comptes de reconèixer la problemàtica que mantenen, les amalgama. Si bé és clar que no les tracta per separat com ho fa Levinas<sup>124</sup>, no és cert que n'obviï la tensió<sup>125</sup>. De fet, una de les referències més explícites a Levinas que recorren els textos de Butler és la pregunta incansable sobre on trobar el rostre – o la interpel·lació ètica – en el terreny de la política, avivant per tant l'interès pel difícil trànsit entre ambdues.

Comptat i debatut, tot el que ens queda per dir és que Levinas és ben conscient d'allò que Butler assumeix d'entrada: que no hi ha cap trobada empírica amb l'altre fora de la condicionalitat, les mediacions, els marcs o com els vulguem dir. La força de llegir-los de la mà rau en la seva mútua fecundació: Levinas pensa allò normatiu com inspirant i sacsejant el que és empíric i fàctic; i Butler, assumint aquest trasbals, pot pensar, parlar i actuar des del compromís immediat amb la solidaritat, amb el respecte a la pluralitat, amb la tolerància a l'altre, i amb la resistència fervent davant de tot gest assassí.

---

<sup>124</sup> Ens recorda a la mateixa diferència que Erika Soto identifica entre Derrida i Levinas pel que fa a la totalitat i l'infinit, entre l'universal i el singular, a Soto Moreno, «Vocación de herencia», 262: «para Levinas, la tensión se establece en el terreno de la ética y el de la política, mientras que Derrida la reconoce ya operando en el terreno mismo de la ética».

<sup>125</sup> Per una exploració més àmplia d'aquesta relació, ens remetem a l'apartat «L'ètica i la política».

## Conclusions : une lecture féconde

Aussi académiques soient-elles, les lectures qui tentent de comprendre les auteurs en les mettant en dialogue sont, pour la plupart, libres. C'est le sentiment qui nous a accompagnées tout au long de nos recherches. On aurait pu par exemple utiliser Butler comme une correction de Levinas, comme le suggère Frédéric Worms<sup>1</sup>, philosophe et directeur de l'École Normale Supérieure. Worms considère qu'il manque à Levinas de rapprocher son discours des relations concrètes, et il estime que Butler, par son insistance sur la conditionnalité et l'interdépendance, complète le geste dont Levinas n'a pas été capable. Jan Bierhanzl, dans son livre *L'action faible : de l'éthique à la politique* (2018), parvient à des conclusions similaires. Il part du principe que, contrairement à Butler, Levinas est aveugle à la vulnérabilité dans son expression historique et sociale<sup>2</sup>, et qu'il a soutenu une distance irréductible et impuissante entre éthique et politique sur le plan pratique. De là, il conclut que la « théorie de la performativité plurielle et incarnée »<sup>3</sup> de Butler est la clé qui permet d'articuler action et dépendance, politique et éthique. Nous aurions pu suivre cette dérive, bien sûr, et continuer à expliquer la philosophie comme un progrès dans lequel de nouvelles réflexions englobent et dépassent les précédentes, mais nous n'avons pas pris cette voie.

Nous avons trouvé beaucoup plus intéressant et juste de reconnaître une valeur propre dans la pensée de chacun, et les comprendre ainsi nous a souvent permis de conclure que leurs positions n'étaient pas aussi éloignées qu'il y paraissait. Par exemple, bien qu'on dise que la performativité intègre action et faiblesse, Butler ne travaille pas uniquement à partir d'un constat descriptif de notre condition relationnelle et sociale. Pour transcender l'impuissance pratique, elle a recouru à une réflexion utopique et normative : voici l'inspiration lévinassienne. Et, à son tour, Levinas ne se borne pas à comprendre le passage de l'éthique au politique comme une trahison irrécupérable, bien que l'aboutissement de sa pensée ne puisse jamais être apprécié si l'on continue à ignorer que l'autre du tiers est toujours là. Plus encore, que l'autre est à la fois visage et tiers, incomparable et comparable, transcendant et contextuel, singulier et semblable.

De même que l'on exclut que Butler dépasse Levinas, on ne veut pas non plus la réduire à une continuation scolastique du philosophe. Force est de constater qu'elle se nourrit de bien d'autres influences essentielles à sa réflexion. Cependant, nous avons vu que le point de

---

<sup>1</sup> Worms, « Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France ».

<sup>2</sup> Bierhanzl, *L'action faible*, 141: « Cependant, contrairement à Levinas pour qui cette vulnérabilité du corps est ontologique, voire éthique, Butler considère qu'elle est historique et sociale ».

<sup>3</sup> Bierhanzl, *L'action faible*, 146.

départ de sa démarche se veut très proche de celle de Levinas. C'est précisément pour cette raison que sa pensée nous présente un développement possible, héritier et original, fidèle et traître, de la réflexion lévinassienne. Réunissons-les donc sans complexes, et retrouvons une question capable d'orienter un dialogue enrichissant entre eux deux : en prenant en considération l'interdépendance et les médiations en éthique, que perdons-nous et que gagnons-nous ?

Pour commencer, au lieu de penser en termes de perte, nous formulerons la question en termes de risque. À ce stade, nous voulons nous occuper de l'avertissement dont Sebbah nous a aimablement fait part. Après avoir apprécié notre compréhension de ces auteurs comme complémentaires plutôt que l'une dépassant l'autre, il nous a conseillé de veiller à ne pas tomber dans une lecture trop « iréniste » qui effacerait les tensions entre Levinas et Butler. Nous allons donc nous efforcer de souligner une fois de plus les points de friction.

Tout d'abord, il est vrai que lier le questionnement éthique au poids de l'altérité impersonnelle (médiations, cadres ou normes sociales) pourrait nous faire tomber dans le cercle dont Butler a eu du mal à sortir : un raisonnement où la traduction est requise pour que la vulnérabilité d'autrui puisse nous interpeller, toutefois ce mécanisme ne se déclenche pas si nous ne nous sentons pas interpellées en premier lieu. Nous nous en sommes extraites en donnant la priorité à l'éthique comme celle qui, parfois, fissure nos œillères et donne l'élan au travail de critique et de traduction qui permet l'accueil de l'autre. Cependant, comme Levinas lui-même indique quand nous sommes attentifs à notre expérience située, nous ne pouvons pas épargner l'ambiguïté inhérente à notre condition, avec la difficulté et la facilité partielle de percevoir certains visages sans que les cadres soient, malgré tout, des conditions *sine qua non* pour être émues.

Deuxièmement, il est vrai que les développements politiques de Levinas, aussi peu nombreux soient-ils, vont dans des directions très différentes de celles de Butler. Comme elle le fait remarquer<sup>4</sup> avec une certaine perplexité, les réflexions éthiques de Levinas ne conduisent pas à une apologie du pacifisme, pas plus qu'elles ne redéfinissent complètement la compréhension du sujet politique. Au contraire, ils continuent d'embrasser l'idée traditionnelle de citoyens égaux et individuels, sans capter toutes les nuances que Butler y superpose pour penser l'agence politique à partir d'un sujet pluriel et vulnérable, à partir d'un « nous » impossible à conscrire.

Enfin, il y a un choix irréconciliable entre eux quant à la manière de penser la responsabilité envers l'autre. Comme on le sait, Butler indique souvent que l'interpellation

---

<sup>4</sup> Butler, *Parting Ways*, 55.

circule de manière bidirectionnelle : l'autre m'affecte et j'affecte l'autre. Bien que Levinas ne nie pas directement que nous nous influencions mutuellement, pour recevoir une interpellation éthique qui nous responsabilise, il est convaincu que le moi doit interrompre une vision totalisante qui l'assimile à son interlocuteur : toute commune mesure entre le sujet et l'autre doit être suspendue ou interrompue. Selon lui, le même ne s'approche pas de l'autre comme l'autre s'approche du même ; c'est-à-dire que l'autre m'affecte parce qu'il m'ordonne de l'accueillir, je l'affecte parce que je pourrais lui faire du mal et, en même temps, je sens que je ne « peux » pas le faire. Et, à ce point, Levinas nous persuade que si l'on ne part pas de cette expérience d'asymétrie, de différence, on risque de céder à une logique d'autoconservation, d'égalité sans sollicitation, de comparaison compétitive, qui n'a que peu ou rien à voir avec l'éthique qu'articule Levinas ou avec la politique pensée par Butler.

Pour autant, il est probable que ces deux auteurs n'étaient pas d'accord avec la lecture conciliante que nous en faisons. Mais nous croyons que cela n'invalide pas cette interprétation, qui continue de nous paraître féconde. Et les fruits sont évidents quand on se demande ce que l'on gagne à introduire l'apport butlérien dans l'approche éthique lévinassienne.

Malgré les critiques de Levinas sur l'attitude dominante qui accompagne la théorie et la pratique, on sait que le philosophe s'est engagé à réorienter les connaissances et les actions humaines à travers le prisme de la relation éthique. Ainsi, sa pensée n'élimine pas la place de l'ontologie ou de la représentation, elle ne fait que la resituer. Puisqu'il va falloir s'appuyer sur une certaine image de qui nous sommes, et de ce que sont autrui et le monde, nous penser comme interdépendants ouvre un panorama extrêmement favorable à la prise en compte de notre vulnérabilité. D'ailleurs, cette perspective nous rend sensibles à une éthique de la cohabitation, au lieu d'autres perspectives politiques telles que l'idéal de l'indépendance moderne ou le récit hobbesien des volontés opposées. De plus, l'interdépendance nous permet d'élargir plus facilement notre cercle moral vers ceux qui nous sont les plus étrangers : voire l'autre non-humain, mais tout aussi sensible et souffrant.

D'autre part, puisque l'interdépendance nous lie non seulement à d'autres vies, mais aussi aux normes sociales et aux conditions culturelles qui façonnent notre perception habituelle, sa prise en compte à la lumière d'un questionnement éthique nous engage à cultiver notre sensibilité. Le travail sur les cadres existants qui biaisent notre réceptivité réunit deux formes de solidarité que Levinas conçoit à partir de l'opposition<sup>5</sup>. Le penseur indique qu'il y a une responsabilité envers l'autre qui découle du sentiment de constituer le même organisme ;

---

<sup>5</sup> Levinas, *Entre nosotros*, «Determinación filosófica de la idea de cultura», 215.

tandis que la réponse qui l'intéresse émane d'un rapport à l'altérité de l'autre, une séparation sans synthèse qui ne nous oblige pas à nous percevoir comme semblables au préalable. Dans le même ordre d'idées, mentionnons la réflexion sur la compassion et l'éthique « impitoyable » avec laquelle Sebbah conclut le livre *L'Éthique du survivant*. Dans ses dernières pages, il décrit la compassion comme « un sentiment et même une émotion qui partage avec le semblable parce qu'elle est affectée par l'affection du semblable [...] je sens, et suis affectée par toi sentant, parce que tu es toi aussi un être vivant et sentant, comme moi »<sup>6</sup>. Aux antipodes, l'éthique lévinassienne se caractérise par un sentiment qui naît de l'impératif reçu de l'autre et qui me rend responsable, et « rien de cette expérience n'a à voir avec la bienveillance et la sympathie, ni pour autrui, ni pour le moi qui l'éprouve »<sup>7</sup>.

Malgré l'opposition, Sebbah prend la même direction que celle que nous proposons : rendre explicite la collaboration possible entre ces deux manières de se sentir interpellées par l'altérité, en donnant une certaine priorité normative à l'exigence lévinassienne. Sebbah n'entend nullement dénigrer l'expérience éthique qui consiste à se mettre à la place de l'autre, à se reconnaître sensible à lui, à en faire son frère, à recevoir son malheur comme si c'était le nôtre<sup>8</sup>. Pour cette raison, il apprécie le travail de certaines éthiques contemporaines qui, selon ses propres termes, réhabilitent le sentiment d'empathie et l'inclinaison au soin dans des situations particulières, laissant derrière elles la conception de l'action comme dérivée d'un calcul rationnel abstrait ou d'une justice idéale désincarnée<sup>9</sup>. Pourtant, en y réfléchissant, il est clair que si nous ne faisons que cultiver cette compassion, la souffrance de mon voisin avec qui je sympathise, pourrait facilement se traduire en violence envers celui qui lui a fait du mal, par exemple, ou je pourrais devenir aveugle à la souffrance de celui qui n'habite pas en face de chez moi. On retrouve ici la nécessité d'un cadre réglementaire décrivant le lien éthique, soulignant que l'appel est inconditionnel, qui me rend unique et responsable ; qui inaugure une utopie qui ne correspond ni aux besoins ontologiques ni aux directions inertielles du contexte. Qu'est-ce qui permet de comprendre la solidarité à partir de ce lien qui transcende toute communauté ? Disons-le une fois de plus : au moins, le rapport au visage permet de critiquer le contexte, de prendre conscience de ses propres sentiments moraux biaisés et de contester le manque de sensibilité morale envers les autres. Par conséquent,

---

<sup>6</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, « Une éthique impitoyable », paragraphe 8.

<sup>7</sup> *Ibidem*, paragraphe 11.

<sup>8</sup> *Ibidem*, paragraphe 25: « Sans doute ne peut-on qu'être attentif à une éthique qui soit la défense et à la promotion de "sentiments moraux" qui nous disposent à nous mettre à la place d'autrui, à voir les choses de son point de vue ; qui nous disposent aussi à prendre la mesure de ce que nous partageons avec nos "semblables", nos "frères"; une éthique qui nous rende sensible à la souffrance (ce qui ne revient pas à la vivre effectivement – je peux être ému par la frayeur de mon enfant dans le noir, sans éprouver cette frayeur même) et déclenche chez nous des actions secourables ».

<sup>9</sup> *Ibidem*, paragraphe 30.

nous rejoignons la conclusion de Sebbah, pour qui « Une éthique impitoyable doit soutenir l'éthique de la bienveillance envers autrui et de la compréhension du point de vue de l'autre »<sup>10</sup>. Mais on adhère aussi aux bénéfices qu'il attribue à une éthique compatissante qui, « recouvrant et cachant son moteur secret », dit-il, peut offrir à l'éthique lévinassienne la culture d'une sensibilité qui nous rapproche de l'autre sans trahir son autorité.

Si nous partageons cette réflexion, c'est parce que nous comprenons que la pensée de Judith Butler s'aligne souvent sur ce que Sebbah appelle la compassion, tant elle nous exhorte à reconnaître chez l'autre la vie précaire que je suis, et à se rendre compte que je ne suis pas sans l'autre. Travailler avec des cadres (discours médiatiques, identités nationales ...) repose sur la culture de liens de solidarité qui les transcendent, tout en soulignant ce qui est commun avec l'autre : que c'est une vie fragile, mortelle, qu'il ne veut pas souffrir ou mourir comme moi non plus. En somme, nous espérons avoir suffisamment démontré que Butler part d'un horizon normatif, une interpellation qui nourrit la critique et nous permet d'être horrifiées par nos propres sentiments moraux. En outre, elle affirme également la valeur morale de l'altérité, qui sous-tend son affirmation de la pluralité et de l'égalité en tant que principes directeurs de la politique au-delà de notre empathie avec les autres. Dans ce sens, Catherine Mills préfère que Butler s'appuie sur le concept arendtien de cohabitation<sup>11</sup> plutôt que sur la précarité ou la vulnérabilité, car ces dernières feraient reposer nos obligations morales sur un trait commun, même si nous ne parlons plus de rationalité ou d'autonomie<sup>12</sup>. Ce que Mills ne voit pas très bien, selon nous, c'est que si la vulnérabilité est centrale dans la pensée lévinassienne, la pluralité ne l'est pas moins : sans parler de cohabitation comme le fait Arendt, le scénario de l'éthique lévinassienne se construit sur l'affirmation de la pluralité dans une relation à l'autre non allergique et non violente, bien plus que dans une paix garantie par une condition commune. On gagne ainsi une culture de l'empathie qui renforce l'appel à ne pas nuire à l'autre. Et enfin, pourquoi s'en cacher, nous trouvons la traduction politique de l'éthique lévinassienne proposée par Butler bien plus intéressante que les rares positions politiques du philosophe, donnant la place à l'idéal et à la pratique de la résistance politique non violente.

En résumant le bilan précédent, en introduisant l'interdépendance et la réflexion sur les médiations dans la relation éthique, nous risquons de contextualiser à outrance l'interpellation de l'autre. De cette manière, on peut arriver à croire que nous sommes complètement

---

<sup>10</sup> Sebbah, *L'éthique du survivant*, « Une éthique impitoyable », paragraphe 35.

<sup>11</sup> Mills, «Undoing Ethics», 14.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 13: «the terms of her ethics are juxtaposed to those of the philosophical tradition: not happiness, but grief; not rationality, but opacity; not autonomy, but vulnerability. Nevertheless, the fundamental structure whereby moral agents are bound to others by virtue of shared characteristics remains the same».



enfermées par nos cadres et, donc, que nous n'avons pas réussi à prendre en charge une demande qui a le pouvoir de les remettre en cause et, dans une certaine mesure, de nous en libérer. Mais ce qui nous inquiète le plus, c'est un autre problème. Il est clair que l'interdépendance met l'accent sur une condition commune de fragilité. Sans nier son potentiel, cet angle peut nous faire perdre la perspective asymétrique à partir de laquelle l'autre peut véritablement perturber et déplacer la pulsion égocentrique, la spirale d'identification à soi qui nous façonne. Sans occulter ces risques, nous allons un peu plus loin pour apprécier les apports de cette lecture complémentaire de Butler et Levinas. D'une part, prendre l'interdépendance comme une ontologie valable nous permet d'être plus facilement sensibles à la vulnérabilité partout, aussi chez l'autre. Ainsi, elle permet un imaginaire dans lequel on ne se comprend pas seulement à partir du *conatus* le plus sauvage, en même temps qu'elle nous rapproche éloignés en apparence. De cette manière, l'interdépendance aplanit le sol pour que l'altérité nous interpelle, même quand elle n'a pas visage humain. D'autre part, la prise en compte des effets de l'altérité impersonnelle fait de la culture de la sensibilité une tâche essentielle. La compassion dont parle Sebbah consiste à former une solidarité qui, encore une fois, permet à l'interpellation de l'autre de nous parvenir plus facilement car de l'autre côté elle trouvera une subjectivité plus large.

Ces avantages ouvrent des lignes d'investigation à explorer, dont nous en soulignons deux. Le fait que la réflexion de Butler s'intéresse à une éthique qui pense au-delà de l'anthropocentrisme rejoint la critique antispéciste : il faut l'écouter si l'on s'ouvre au fait que le visage peut ne pas être qu'humain. De plus, la culture de la sensibilité morale dont nous avons parlé établit des ponts avec des réflexions qui prennent l'art et la parole comme des scénarios idéaux pour partager et recevoir des appels à l'aide et à la solidarité. Si bien que, sans chercher à s'aligner explicitement sur cette réflexion, Butler se réfère à des poèmes<sup>13</sup> pour critiquer la logique de la guerre, imaginer des formes de cohabitation non violentes et, finalement, prolonger nos liens de solidarité.

En même temps, nous ne saurions terminer cette recherche sans mentionner ce qui n'a pas été suffisamment approfondi. Alors que nous avons été contraintes à une présentation plus ou moins complète du cœur de la pensée lévinassienne comme point de départ du dialogue que nous avons poursuivi, nous n'avons travaillé qu'avec Butler depuis Levinas. De cette perspective partielle, le concept même d'interpellation et d'altérité chez Butler s'en ressent – omettant d'autres influences centrales que nous n'avons pas travaillées. Par

---

<sup>13</sup> On se souvient des poèmes de Guantánamo et des références à Darwish et Said, ainsi que la mention de Richard Rorty, de la section «Que el patiment no ens paralizti».

exemple, nous avons cité Foucault, néanmoins Louis Althusser<sup>14</sup>, la psychanalyse et les réponses des autrices féministes contemporaines, sont des sources aussi indiscutables dans la réflexion butlérienne sur l'interpellation. Cependant, les inclure aurait trop élargi l'objectif limité et limitatif de notre étude. D'autre part, on aurait aussi aimé aborder la question de l'appréhension par opposition à la reconnaissance que Butler utilise tangentiellement dans *Frames of War* :

Lo que podemos aprehender viene, sin duda, facilitado por las normas del reconocimiento; pero sería un error afirmar que estamos completamente limitados por las normas de reconocimiento en curso cuando aprehendemos una vida. Podemos aprehender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas del reconocimiento.<sup>15</sup>

Certes, nous nous sommes référées à cette distinction lorsque nous avons privilégié la sensibilité éthique à la perception médiatisée par les cadres de reconnaissance existants, puisque le terme de sensibilité est courant chez Levinas. Dans l'ensemble, il serait logique d'étudier la relation entre les concepts d'appréhension et de reconnaissance dans les textes butlériens comme une autre manière de comprendre la relation entre l'interpellation éthique et les cadres perceptifs.

Enfin, au terme de cette étude, nous nous sommes rendu compte que nous aurions intérêt à continuer à étudier la même fécondation mutuelle entre l'interpellation de l'autre et l'interdépendance à travers le concept d'anonymat. Nous faisons confiance à l'alliance possible entre une éthique nettement anti-identitaire comme celle de Levinas et une pensée qui place ce qu'il y a de plus précieux dans nos vies dans un territoire anonyme et non impersonnel : dans une expérience qui ne dépend pas des noms que nous portons. Faire ce pas en avant sans lâcher l'inspiration lévinassienne permettrait de continuer à fertiliser sa réflexion avec d'autres auteurs qui ont trouvé dans l'anonymat une piste de la pensée éthico-

---

<sup>14</sup> Par exemple, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, «Ideology and Ideological State Apparatuses». Cependant, Butler s'éloigne de la conception oppressive de l'interpellation qui prédomine chez Althusser de la même manière qu'elle le fait par rapport à Nietzsche dans *Giving an Account of Oneself*. Voyez Butler, *Cuerpos que importan*, 180 : «¿Hay otras maneras de ocupar la ley y ser ocupado por ella que desarticulen el poder de castigo del poder de reconocimiento?», et plus dans le chapitre IV, «El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión», 179 – 203.

<sup>15</sup> Butler, *Marcos de guerra*, 18; et 20 – 21: «parece que quedan aún otros dos términos para comprender bien: la *aprehensión*, entendida como un modo de conocer que no es aún reconocimiento, o que puede permanecer irreductible al reconocimiento; y la *inteligibilidad*, entendida como el esquema - esquemas - histórico general que establece los ámbitos de lo cognoscible».

politique contemporaine, comme ce sera le cas de Marina Garcés<sup>16</sup> ou Simone Weil<sup>17</sup> entre autres.

Et maintenant, pour finir, reprenons la question qui a commencé ce voyage : comment prendre soin en temps athées ? Ou, en d'autres termes, pouvons-nous, êtres vulnérables et interdépendants, répondre aux autres de manière solidaire ? Chemin faisant, nous sommes parties de la critique de l'individualisme pour ensuite faire écho à diverses réflexions qui peuplent la pensée contemporaine. Par leurs confluences, nous avons esquissé une carte dont la première ligne était notre condition corporelle ; c'est-à-dire la nature vulnérable et fragile de nos vies. Cette prise de conscience s'accompagne d'un besoin de soutien, d'une communauté qui soutient ceux qui ne peuvent se débrouiller seuls. La vulnérabilité dont parlent tant de voix dans la philosophie contemporaine ne concerne pas seulement les corps : toute notre expérience est poreuse, perméable à l'histoire, à la culture, à l'environnement naturel... autant d'éléments clés d'une connaissance minimale de soi qui permet la volonté et le choix pour d'identités beaucoup plus denses que l'individu transparent à lui-même. La carte se dessine aussi grâce aux horizons de signification, le minimum donné pour que la liberté individuelle ne soit pas insignifiante. Ce panorama repose sur l'interrelation de l'individuel et du collectif et montre ainsi des êtres vulnérables qui déploient une liberté réinventée : au lieu d'être appréhendée comme une indépendance par rapport aux liens, l'agentivité est pensée à partir de la capacité à répondre aux choses, aux personnes et aux héritages qui nous affectent au-delà de nos choix. Cette recherche préliminaire a établi l'espace dans lequel il a été possible de faire dialoguer Butler et Levinas, deux penseurs qui reconnaissent sans détour la vulnérabilité de notre existence et, en même temps, nous parlent d'une responsabilité qui ne tourne pas le dos aux liens et, surtout, à la souffrance de l'autre. Nous espérons donc qu'ils nous aideraient à répondre à la question du soin ; autrement dit, comment être responsable et solidaire en assumant la mort de Dieu, avec toute l'incertitude et la fragilité que cette devise signifie.

Mais à travers ses lectures, nous avons fait une découverte inattendue. Au fil du temps, on s'est rendu compte que cette question porte une tension qui traverse la pensée occidentale : le rapport entre le particulier et l'universel ; le même qui articule le conflit répété entre le moi et le nous, ou l'inconditionnel et le conditionné. Il semblait que la mort de Dieu, l'effondrement des horizons universels et éternels, nous condamnaient à un particularisme

---

<sup>16</sup> Garcés, *Un mundo común*, «Aprender del anonimato», 136 – 141. Déjà dans ce court chapitre, s'énonce une tension entre Merleau-Ponty, qui soutient la réflexion de Garcés, et Levinas ; la même tension que nous avons identifiée à propos de Butler par rapport à la relation entre séparation et interdépendance, inconditionnalité et conditionnalité, singularité et condition commune.

<sup>17</sup> Le concept d'impersonnel est au cœur de la pensée de cette philosophe. Comme exemple, voyez Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, «La persona y lo sagrado», 17 – 40.

sans portes ni fenêtres. Immergées dans les contextes de chacune, sans pouvoir compter sur une capacité rationnelle ou une nature inhérente pour diriger nos vies personnelles et politiques, quel terrain d'entente nous restait-il pour construire des ponts et, même, nous sentir concernées par ceux qui nous sont étrangers ?

Mais cette question était mal formulée dès le départ. Recueillant les réflexions de nos principaux compagnons de voyage, Levinas nous a appris à penser que la responsabilité envers l'autre ne se soutient pas grâce à un horizon ou une identité commune, mais plutôt dans une expérience singulière et intransmissible. En même temps, cette insistance sur le particulier est compatible avec l'affirmation que tout « soi » est constitué par un rapport inévitable à l'altérité. Par conséquent, notre vulnérabilité et notre dépendance, ce qui semblait nous mener à l'incommunication, est en fait la condition qui nous expulse de tout solipsisme. Et, sous un autre angle, Butler réfléchit à l'interdépendance, qui est ce qui nous rend poreuses aux influences qui échappent à notre contrôle et contredisent l'aspiration à une autonomie sans fissures. Cependant, le panorama relationnel qui nous oblige à nous penser façonnées par des influences historiques et culturelles fait également voler en éclats les bases d'un rêve de liberté et de bonheur qui n'a rien à voir avec le reste. À partir de ce paradigme, il est plus facile de concevoir que la solidarité, en plus de nous interpeller intimement, est le geste le plus intelligent au milieu de la violence qui nous tourmente. Dès lors, les termes dans lesquels nous avons posé la question doivent être reformulés de fond en comble : nous ne pouvons plus supposer que se reconnaître vulnérable nous enferme, et que nous avons besoin d'une vérité théorique commune pour répondre à la souffrance de l'autre. Sensibilité et responsabilité, les deux pôles de notre question, ne correspondent pas respectivement au particulier et à l'universel : elles sont à la fois singulières et communes, personnelles et transcendantes à l'individu. L'interpellation de l'autre m'appelle, mais, puisque je la reçois, je ne suis pas que moi : je commence à répondre parce que quelqu'un d'autre s'est adressé à moi, et je réponds avec une sensibilité et des ressources qui n'appartiennent pas qu'à moi.

Nous n'avons donné aucune réponse définitive à la question de savoir comment prendre soin dans les temps athées, à notre temps. D'une certaine manière, nous semblons avoir posé cette question un peu moins problématique, car nous nous sommes habituées à comprendre que l'expérience sensible, même si elle n'est pas transmissible conceptuellement, nous rapproche de l'autre qui nous affecte. Et que ne pas s'amalgamer en unité permet à la différence d'être non-indifférence ; et, à la singularité, responsabilité. De même, tout ce que nous pouvons expliquer et partager, comme des obligations politiques ou un nouvel imaginaire, peut servir à faciliter cette expérience même s'ils ne peuvent ni la garantir ni l'empêcher complètement. Il n'est pas trop tard pour reconnaître que notre question surgit d'une même mentalité qu'elle peine à inverser, le piège de penser la passivité (l'effet du

contexte, la dépendance à l'autre) et l'activité (l'agentivité, la solidarité, la responsabilité) de manière dichotomique. Toute réponse qui déverrouille cette apparente contradiction – qui n'est vraie que dans les concepts, car nous n'avons pas cessé d'être vulnérables et, néanmoins, de bouger et de répondre à ce qui nous entoure – implique d'apprendre à penser et à ressentir autrement.

# Bibliografia

## Bibliografia principal

Birulés, Fina; Leibetseder, Doris (ed.). *Judith Butler (el arte de leer)*. Capellades: Katz editores, 2022.

Bierhanzl, Jan. *L'action faible. De l'éthique à la politique*. Paris: Hermann, 2018.

Butler, Judith. *Gender Trouble. Ferminism and the Subversion of Identity*. New York i London: Routledge, 1990.

[*El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traduït per María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007]

— *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. New York i London: Routledge. 1993.

[*Cuerpos que importan*. Traduït per Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2018]

— *Precarious Life. The powes of mourning and violence*. New York i London: Verso. 2004.

[*Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Traduït per Fermín Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2006]

— *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

[*Deshacer el género*. Traduït per Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós, 2006]

— *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

[*Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Traduït per Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009]

— *Frames of War. When is Life Grievable?* New York, London: Verso. 2009.

[*Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Traduït per Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2010]

— i Asad, Talal; Brown, Wendy; Mahmood, Saba. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2009.

— «Judith Butler with Bracha Ettinger. Ethics on a Global Scale». European Graduate School, 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=p5O9KsXVpLI>

- *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- «Israël-Palestine: pour une éthique de la cohabitation». Radio France. La Suite dans les idées, 9 de novembre del 2013. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-suite-dans-les-idees/israel-palestine-pour-une-ethique-de-la-cohabitation-judith-butler-1377915>
- *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge: Polity Press, 2013.  
[*Desposesión: lo performativo en lo político*. Traduït per Fernando Bogado. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017]
- «Rethinking Vulnerability and Resistance» a *Vulnerability in Resistance*, editat per Judith Butler, Zeynep Gambetti i Leticia Sabsay, 12 - 27. London: Duke University Press, 2016.
- «Ethics and Politics of Non-violence». CCCB, 17 d'abril del 2018. <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/la-etica-y-la-politica-de-la-no-violencia/228942>
- *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge (Massachussetts), London: Harvard University Press, 2018.
- *The force of nonviolence: An Ethico-Political Bind*. New York: Verso Books, 2020.
- *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Traduït per Inga Pellisa. Barcelona: Taurus, 2020.
- i Frédéric Worms, «Les conditions de la vie : une question métaphysique que posent Judith Butler et Frédéric Worms». France Inter, 20 de maig del 2021. <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/l-heure-bleue/les-conditions-de-la-vie-une-question-metaphysique-que-posent-judith-butler-et-frederic-worms-5700771>
- *What World is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press. 2022.  
[*¿Quina mena de món és aquest? Fenomenologia i pandèmia*. Traduït per Josefina Caball. Barcelona: Arcàdia, 2022]

— «La força de la dissidència». CCCB, 28 d'abril del 2022.  
<https://www.cccb.org/ca/multimedia/videos/judith-butler-jean-wyllys-i-veronica-gago/239210>

— «From Disobedience to Solidarity. Confronting Authoritarianisms». CCCB, 28 i 29 d'abril del 2022. <https://www.cccb.org/en/multimedia/playlists/from-disobedience-to-solidarity/rel-event/238842>

Cavarero, Adriana. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Milano: Giagiacomo Feltrinelli Editore, 1997.

[*Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. Traduït per Paul A. Kottman. London: Routledge, 2000]

Chalier, Catherine. *Levinas. L'utopie de l'humain*. París: Editions Albin Michel, 1993.

[*Levinas. La utopía de lo humano*. Traduït per Miguel García-Baró López. Barcelona: Riopiedras, 1995]

Esquirol, Josep Maria. *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema, 2015.

—«En diàleg amb Lévinas». Ateneu Barcelonès, 18 de juny del 2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=6AwahN9Biuc>

Garcés, Marina. *Un mundo común*. Barcelona: edicions bellaterra, 2013.

—«Interdependència i acció política. Lectors de Judith Butler». CCCB, 14 de maig del 2018.  
<https://www.cccb.org/ca/multimedia/videos/interdependencia-i-accio-politica-a-carrec-de-marina-garces/230211>

Gies, Nathan. 2017. «Signifying Otherwise: Livability and Language» a *Butler and Ethics*, editat per Moya Lloyd, 15 - 40. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (Massachusetts) and London (England): Harvard University Press, 1982.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi, 1989.



[*Si esto es un hombre*. Traduït per Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchik Editores, 1987]

Levinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.

[*De la existencia al existente*. Traduït per Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2006]

— *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

— *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Le Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

[*Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traduït per Miguel García-Baró López. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020]

— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

[*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traduït per Jesús María Ayuso Díez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021]

— *Éthique et infini*. Paris: Fayard et Radio-France, 1982.

[*Ética e Infinito*. Traduït per Jesús María Ayuso Díez. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2008]

— *The Levinas Reader*, editat per Seán Hand. Cambridge: Basil Blackwell, 1989.

— *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1991.

[*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traduït per José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2001]

Macintyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: The Paul Carus Lectures Series 20, 1999.

Mills, Catherine. «Undoing Ethics: Butler on precarity, opacity and responsibility», a *Butler and Ethics*, editat per Moya Lloyd, 41 - 64. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Nadal-Melsió, Sara. «De Althusser a Levinas. Los límites de la interpelación y la llamada ética en *Precarious Life* de Judith Butler», *Lectora: revista de dones i textualitat*, núm. 11 (2005): 195 – 199. <https://raco.cat/index.php/Lectora/issue/view/15487>

Rosàs Tosas, Mar. «Exploración de la noción de *mesianicidad sin mesianismo* de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas». Tesi doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2011.

Saez Tajafuerce, Begoña (ed.). *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 2015.

Salanskis, Jean-Michel. *L'émotion éthique. Levinas vivant I*. Paris: Klincksieck, 2011.

— *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*. Paris: Klincksieck, 2011.

— *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*. Paris: Klincksieck, 2015.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Sebbah, François-David. *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018.

— «L'éthique difficile ou la difficile hospitalité». *Lignes. L'étranger et l'hospitalité*, núm. 60 (2019): 109 – 132. <https://www.cairn.info/revue-lignes-2019-3-page-109.htm>

Soto Moreno, Erika. «Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas». Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2014.

Stanford Encyclopedia of Philosophy.

— «Neoplatonism». Última modificació: 11 de gener del 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/>

— «Hume's Moral Philosophy». Última modificació: 20 d'agost del 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>

— «Emmanuel Levinas». Última modificació: 7 d'agost del 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/levinas/>

— «Speech Acts». Última modificació: 24 de setembre del 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/speech-acts/>

— «Michel Foucault». Última modificació: 5 d'agost del 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/foucault/>

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge (Massachusetts) and London (England): Harvard University Press, 1991.

Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993.

Worms, Frédéric. «Lévinas et la philosophie du vingtième siècle en France (un siècle avec Lévinas)». Savoirs ENS, 17 d'abril del 2006. <https://savoirs.ens.fr/expose.php?id=223>

## Bibliografia complementària

Abrams, M.H. *Doing Things with Texts: Essays in Criticism and Critical Theory*. New York: Norton Papers, 1989.

Althusser, Louis. «Ideology and Ideological State Apparatuses» a *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 127 - 188. Traduït per Ben Brewster. New York i London: Monthly Review Press, 1971.

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. New York: The Viking Press, 1963.

[*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traduït per Carlos Ribalta. Lumen: Barcelona, 1999]

— *On violence*. Orlando (Florida): Harvest Book, 1970.

[*Sobre la violencia*. Traduït per Guillermo Solana. Madrid: Alianza editorial, 2012]

Brugère, Fabienne. « Y a-t-il une politique féministe de la vulnérabilité ? ». Colloque interdisciplinaire: « Pouvoir et autorité à l'épreuve des vulnérabilités ». 28, 29 i 30 de setembre del 2022 [notes inèdites].

Camps, Victoria. *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA, 2013.

Cortina, Adela. *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

Crenshaw, Kimberlé. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color» a *Stanford Law Review*, vol 43, núm 6 (1991): 1241 – 1299.

[«Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color» a *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, editat per Raquel (Lucas) Platero, 87 – 123. Barcelona: Edicions Bellatera, 2012]

—«The urgency of interseccionality». Ted Talks, 14 de novembre del 2016. [https://www.ted.com/talks/kimberle\\_crenshaw\\_the\\_urgency\\_of\\_intersectionality/transcript?language=es](https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality/transcript?language=es)

García-Baró López, Miguel. «Presentación» a *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 7 - 11. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020.

Heidegger, Martin. «Die Frage nach der Technik» a *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, 1967.

«La pregunta por la técnica» a *Conferencias y artículos*. Traduit per Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.

hooks, bell. «Understanding Patriarchy» a *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*, New York: Washington Square Press, 2004.

[«Entender el patriarcado», Traduit per Gabriela Adelstein, Buenos Aires, 2014. <http://www.rimaweb.com.ar/wp-content/uploads/2014/11/hooks-Entender-el-patriarcado.pdf>]

Esquirol, Josep Maria. *El respeto o la mirada atenta: Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Gedisa editorial, 2006.

— *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa, 2011.

— *Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita*. Barcelona: Quaderns Crema, 2021.

Marx, Karl. *Das Kapital, Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Otto Meissner, 1867.

[*Contribución a la crítica de la economía política*. Traduit per Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis i José Aricó. México: Siglo veintiuno editores, 1980]

Mèlich, Joan-Carles. «La condición vulnerable. Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero». *Ars Brevis*, núm 20 (2014), 313 – 331, <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/295373>

Patocka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praga: Academia, 1975.

[*Ensayos heréticos de la filosofía de la historia*. Traduit per Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Encuentro, 2016]

Peñalver, Patricio. «Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos», a *De la existencia al existente*, 125 - 142. Madrid: Arena Libros, 2006.

Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Rorty, Richard. *Hoffnung statt erkenntnis : Eine einföhrung in die pragmatische philosophie*. Viena: Passagen, 1994.

[*¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, «Una ética sin obligaciones universales», Traduit per Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997]

— *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

[*Contingencia, ironía y solidaridad*. Traduit per Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 2017]

Safranski, Rüdiger. *Romantik. Eine deutsche Afäre*. Viena: Carl Hanser Verlag, 2007.

[*Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. Traduit per Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2009]

Säfström, Carl Anders. «The ethical-political potentiality of the educational present: aristocratic principle versus democratic principle», 2021.

[«El potencial ético-político del presente educativo: principio aristocrático versus principio democrático». Traduit per Tania Alonso-Sainz. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, núm 33 (2021), 11-33. <https://doi.org/10.14201/teri.22894>]

Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot, 1927.

[*El concepto de lo político*. Traduit per Rafael de Agapito Serrano. Madrid: Alianza, 1991]

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge (Massachusetts) and London (England): Harvard University Press, 1989.

The Care Collective. *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*. Londres: Verso Books, 2020.

Tugendhat, Ernst. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1984.

[*Problemas de la ética*. Traduit per Jorge Vigil. Barcelona: Editorial Crítica, 1988]

Van Parijs, Philippe. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris: Le Seuil, 1991.

[*¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Traduit per Juana A. Bignozzi. Barcelona: Editorial Ariel, 1993]

Weil, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957.

[*Escritos de Londres y últimas cartas*. Traduit per Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000]