



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El discurso de la precariedad en Judith Butler: Aportes a un pensamiento contra-hegemónico

Andrés Javier Taroco Mosteiro

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesi doctoral

El discurso de la precariedad en Judith Butler:
Aportes a un pensamiento contra-hegemónico

Autor: Andrés Javier Taroco Mosteiro

Directores: Dr. Antonio Madrid Pérez
Dra. Laura Llevadot Pascual

Tutor: Dr. Antonio Madrid Pérez

Programa de Doctorat: Ciutadania i Drets Humans

Facultat de Filosofia

Mayo 2024

Agradecimientos

A mis padres,

A Julio y Margarita que siempre han estado a mi lado, les dedico este trabajo, y aprovecho para expresarles mi agradecimiento infinito por brindarme siempre lo mejor de ustedes.

A mi compañera de vida y mi hija,

A mis compañeras de aventura, Silvana y Andressa esta tesis, nuestro proyecto, no existiría sin ustedes, no me alcanzan las palabras para expresar lo que significa tenerlas junto a mí.

A mis profesores y tutor,

Mi agradecimiento a Laura Llevadot por su ayuda, especialmente valiosa cuando tenía poco claro el rumbo a seguir. Así mismo, no puedo dejar de mencionar mi gratitud para con Antonio Giménez, quien con generosidad me obsequió con su tiempo, consejo, y apoyo en mis primeros pasos de este trabajo.

Quiero hacer una dedicatoria muy especial a mi tutor Antonio Madrid, no puedo imaginar un mejor compañero de travesía, mi gratitud hacia ti por haberme brindado todo tu conocimiento y sabiduría, y por toda tu dedicación y compromiso humano para conmigo y mi trabajo. ¡Gracias Antonio!

Índice

Agradecimientos	1
Resumen.....	6
Introducción.....	8
Capítulo I: El nacimiento del discurso de la precariedad.....	13
1.1 Retrospectiva sobre el discurso de la precariedad	15
1.2 Antecedentes ético-ontológicos: la antesala del viraje butleriano.....	16
1.2.1 Críticas al giro ético contemporáneo.....	16
1.2.2 Butler y su vínculo juvenil con la ética.....	18
1.2.3 La cercanía del pensamiento de Butler con el de William Connolly.....	20
1.3 Antecedentes conceptuales: la vulnerabilidad primaria y lingüística.....	24
1.3.1 La vulnerabilidad respecto al lenguaje.....	24
1.3.2 La vulnerabilidad respecto de los vínculos de dependencia primarios.....	29
1.4 Antecedentes temáticos: la guerra y el duelo	31
1.4.1 El papel de lo abyecto en la formación de la identidad.....	31
1.4.2 El enmarcado de la fotografía de guerra y la tematización del duelo.....	34
1.4.3 La crítica a la soberanía omnisciente e invulnerabilidad del sujeto militarista	36
1.5 Transformaciones que dan paso al discurso de la precariedad	38
1.5.1 Una pizca de contexto.....	38
1.5.2 La adecuación de la función de los esquemas o marcos normativos.....	39
1.5.3 El desplazamiento del antagonismo identitario	40
1.5.4 La vinculación de la ética con el universo de teorías del reconocimiento	41
1.5.5 El lugar de lo político en el discurso de la precariedad	42
Capítulo II: Andamiajes conceptuales de la vulnerabilidad y precariedad en la literatura académica.....	45
2.1 El auge de la precariedad y su transformación en un concepto económico-político 45	
2.1.1 Las primeras conceptualizaciones sobre la precariedad.....	46
2.1.2 La emergencia y triunfo de la hegemonía neoliberal	48
2.1.3 La precarización y politización de la precariedad.....	50
2.2 El auge de la vulnerabilidad y su transformación en un concepto ético-político	53
2.2.1 El enfoque de etiquetado de los vulnerables	54
2.2.2 Los nuevos enfoques basados en las nociones de capacidades y activos	55
2.2.3 La dependencia y su contribución conceptual con la vulnerabilidad	56
2.2.3.1 El legado feminista y su contribución a la revalorización de la dependencia 57	
2.2.3.2 Las tipologías de la dependencia y la vulnerabilidad	60

2.2.3.3 La distinción entre la vulnerabilidad y la dependencia	62
2.3 Dos perspectivas de la responsabilidad.....	65
2.3.1 Robert Goodin: Una normatividad sustentada en la protección del vulnerable...	66
2.3.1.1 La vulnerabilidad como fuente de la responsabilidad.....	66
2.3.1.2 Balance crítico del modelo de la responsabilidad de Goodin	70
2.3.2 Emmanuel Lévinas: El «yo» vulnerable y la responsabilidad infinita	75
2.3.2.1 La búsqueda levinasina de un lenguaje no-ontológico.....	75
2.3.2.2 Los significados asociados a la vulnerabilidad y precariedad.....	80
2.3.2.3 La diferencia entre la vulnerabilidad y la precariedad, una cuestión de perspectiva.....	88
Capítulo III: La formación del sujeto butleriano.....	89
3.1 El abandono del antagonismo identitario.....	89
3.1.1 Los pasos hacia una definición del sujeto relacional	90
3.1.2 Los posibles motivos para el abandono del antagonismo identitario.....	93
3.1.3 Las influencias que recibe la nueva comprensión del sujeto butleriano	94
3.2 La comprensión relacional y extática del sujeto	95
3.2.1 Dar cuenta de sí mismo y el recurso de la autonarrativa	96
3.2.2 La lectura de Butler sobre la peripecia del sujeto hegeliano	97
3.2.2.1 Ékstasis (I): Una primera lectura a la peripecia del sujeto hegeliano	98
3.2.2.2 Ékstasis (II): Una vuelta de tuerca sobre el sujeto hegeliano.....	99
3.2.2.3 Entre Ulises o Abraham, dos miradas sobre la peripecia del sujeto.....	100
3.2.2.4 Dos interpretaciones sobre el significado de la relacionalidad.....	103
3.2.3 La escena de la dependencia primaria	104
3.2.3.1 Soberanía versus dependencia.....	105
3.2.3.2 La dependencia primaria al hilo del intento de dar cuenta de sí mismo.....	106
3.2.4 Laplanche y la prioridad del otro	107
3.2.4.1 La aparente correspondencia entre Laplanche y Lévinas	110
3.2.4.2 La lectura ética de la prioridad del otro de Laplanche	111
3.3 El papel de las normas en la subjetividad	113
3.3.1 Una mirada alternativa a la intercambiabilidad	114
3.3.2 Las normas y su papel sobre el reconocimiento	116
3.3.3 El pasaje del reconocimiento de sí mismo al reconocimiento del otro	118
Capítulo IV: Los rostros de la ética butleriana.....	120
4.1 La búsqueda de un “nuevo sentido” para la ética.....	121
4.2 Significados de los términos ética y moral	122

4.2.1 La etimología de la ética y la moral.....	122
4.2.2 La asociación de la moral con el rigorismo y la preferencia por la ética	123
4.2.3 La ética y su conexión con la virtud.....	124
4.2.4 Usos y definiciones	126
4.2.5 Los elementos de la moralidad/eticidad	128
4.2.6 Balance acerca de los conceptos de ética y moral.....	129
4.3 Los diversos rostros de la ética butleriana.....	131
4.3.1 La ética como disposiciones surgidas de la limitación al autorreconocimiento.	132
4.3.2 La ética como apelación a la contención frente a la violencia	136
4.3.2.1 Un argumento consecuencialista contra la violencia.....	137
4.3.2.2 Una vuelta de tuerca al argumento consecuencialista contra la violencia....	139
4.3.3 La ética como crítica a las normas que gobiernan la aprehensión	143
4.3.3.1 La pérdida como puente hacia un «tenue nosotros»	144
4.3.3.2 Las normas de reconocimiento y su relevancia sobre la aprehensión	147
4.3.4 La ética de la cohabitación y la reinterpretación del conatus como fuente de eticidad	153
4.3.4.1 La prohibición de determinar con quién convivir en la Tierra	153
4.3.4.2 Los deberes éticos que se derivan de la idea butleriana de cohabitación....	158
4.3.4.3 ¿Por qué debemos preservar la vida de los otros?	162
4.4 Una mirada integral sobre la ética butleriana.....	167
4.4.1 Tres rasgos de la ética butleriana	167
4.4.1.1 No violencia.....	168
4.4.1.2 Crítica.....	172
4.4.1.3 Postsoberanía	174
4.4.2 El vínculo entre ética y ontología	177
4.4.2.1 La estela judaica de la relacionalidad	177
4.4.2.2 ¿Ontología "débil" o "fuerte"?	180
4.4.3 Balance crítico y aportaciones de la ética butleriana	183
Capítulo V: La política de la calle.....	189
5.1. La acción política performativa	190
5.1.1 Antecedentes de la performatividad.....	191
5.1.1.1 La acción política a través de la teatralización y la parodia.....	194
5.1.1.2 La acción política a través de la inversión lingüística de los significados.....	196
5.1.2 La performatividad plural y corporal en claves arendtianas.....	201
5.1.2.1 La acción política performativa en el derecho de aparición.....	202

5.1.2.2 La invocación performativa de derechos.....	211
5.2. Una mirada integral sobre la política butleriana	213
5.2.1 Tres rasgos de la política butleriana.....	214
5.2.1.1 Resistencia y (r)existencia	215
5.2.1.2 Activismo y responsabilidad social	219
5.2.1.3 Política de alianzas, asambleísmo y democracia.....	230
5.2.2 La conexión entre política, normatividad ética y ontología.....	234
5.2.2.1 La política y la guerra, y la neutralidad de la performatividad y la hegemonía	234
5.2.2.2 La nueva ontología como sendero hacia una política normativa y relacional	237
5.2.3. Balance crítico y propositivo sobre la política de la calle	240
Conclusiones.....	247
Bibliografía	255

Resumen

La presente investigación se centra en la obra de Judith Butler, más específicamente en el periodo de su obra al que he denominado como el «discurso de la precariedad». Este denominativo se refiere al periodo inaugurado por la incorporación de la ética como tema central en su trabajo filosófico, así como por el cambio de perspectiva que tiene lugar en su obra al enfocarse en preocupaciones como la guerra y la violencia. El objetivo de esta investigación es revelar, desde una perspectiva crítica y constructiva, las claves del pensamiento ético y político de Butler, entendido este pensamiento como una contribución desde una filosofía contrahegemónica a la ética y política actuales. Un punto de especial interés es examinar sus aportaciones al campo de la ontología, desde donde Butler se propone fundar una nueva ontología relacional y corporal que se erija como reemplazo de las ontologías dominantes centradas en el individuo. Para llevar adelante estos cometidos, pongo a dialogar la obra y el pensamiento de Butler con una serie de destacados pensadores contemporáneos, lo cual me permite resaltar las influencias que Butler ha recibido de muchos de ellos, así como las características peculiares de su pensamiento. Un foco secundario de la investigación consiste en analizar los desarrollos en diferentes campos del conocimiento en relación con los conceptos de vulnerabilidad, dependencia y precariedad. El objetivo es contribuir, desde un enfoque conceptual, a proporcionar herramientas que ayuden a abordar problemas urgentes de nuestro tiempo que están estrechamente relacionados con las inquietudes de Butler sobre la (inter)dependencia. Estos problemas incluyen la crisis del medio ambiente, la violencia en todas sus formas —física, económica, simbólica-normativa, etc — y la creciente amenaza de la guerra.

Abstract

This research focuses on the work of Judith Butler, more specifically on the period of her work that I have called the "discourse of precariousness." This denomination refers to the period inaugurated by the incorporation of ethics as a central theme in her philosophical work, as well as the change of perspective that takes place in her work by focusing on concerns such as war and violence. The objective of this research is to reveal, from a critical and constructive perspective, the keys to Butler's ethical and political thought, understanding this as a contribution from a counter hegemonic philosophy to current ethics and politics. A point of special interest is to examine her contributions to the field of ontology, from where Butler proposes to found a new relational and corporal ontology that stands as a replacement for the dominant ontologies centered on the individual. To carry out these tasks, I put Butler's work and thought into dialogue with a series of prominent contemporary thinkers, which allows me to highlight the influences that Butler has received from many of them, as well as the peculiar characteristics of her thought. A secondary focus of the research consists of analyzing developments in different fields of knowledge in relation to the concepts of vulnerability, dependency and precariousness. The objective is to contribute, from a conceptual approach, to providing tools that help address urgent problems of our time that are closely related to Butler's concerns about (inter)dependence. These problems include the environmental crisis, violence in all its forms (physical, economic, symbolic-normative, etc.) and the growing threat of war.

Introducción

Judith Butler es una destacada profesora de la Universidad de California, Berkeley, reconocida por su trabajo pionero en la teoría queer y de género. Nació en Cleveland en 1956 y creció en una familia judía tradicional. Desde temprana edad recibió educación religiosa, despertándose su interés por pensadores y escritores judíos entre los que destacan Maimónides, Spinoza, Buber, Benjamin, Arendt y Scholem, y Kafka. El holocausto, en el que perdió la mayoría de su familia materna, y su propia identidad sexual, fueron temas que marcaron su vida personal y académica.

Fue en la Universidad de Yale donde recibió su doctorado en filosofía en 1984, y desde entonces ha sido una voz activa en organizaciones de derechos humanos relacionados con la política de género y sexualidad, y en movimientos pacifistas. Su crítica a la política israelí en Palestina y a la política exterior estadounidense la ha convertido en una de las voces más respetadas y críticas de la comunidad académica judía. Recientemente, sus trabajos sobre ética y política la han encumbrado como una referente en el panorama filosófico contemporáneo.

Mi primer encuentro con la obra de Judith Butler fue a través del libro *Vida precaria*¹. Lo que me impresionó fue la facilidad con la que Butler mezclaba el lenguaje de la ética y de la política. Esto ocurrió justo después de terminar mis estudios de máster y escribir mi tesina sobre la trilogía de libros de Antonio Negri y Michael Hardt. Tenía que elegir un tema para mi tesis doctoral y, en aquel momento, mi intuición era que la transformación política, tal y como la proponían muchos autores posmarxistas, requería algo más que la mera postulación de nuevos sujetos políticos o teorizaciones sobre las condiciones para un acontecimiento extraordinario que transformara el rumbo actual de la política. Esta intuición, aunque no totalmente desarrollada en aquel momento, desempeñó un papel vital en la elección del tema de este trabajo.

Desde aquel encuentro inicial con la obra de Butler hasta este mismo momento en que escribo estas líneas, mi convicción de que la transformación política debe entrelazarse de algún modo con una perspectiva ética se ha convertido en una certeza. Esta perspectiva no siempre tiene que ser explícita. Muchos autores que han escrito y escriben sobre política lo hacen movidos por aspiraciones que de algún modo tienen vinculación con ideales éticos o de justicia. Si consideramos el propio caso de Butler, muchos comentaristas de su obra debaten hoy mismo si su pensamiento político de los años noventa centrado en el género ya no coexistía con ciertas aspiraciones que podrían denominarse éticas, por ejemplo, su preocupación por la habitabilidad de la vida de las personas que no encajan en los géneros normativos. Algunos de los que sostienen esta última opinión afirman que no hubo un giro ético en su pensamiento, sino que la ética siempre estuvo presente de algún modo en su trabajo.

¹ Judith Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

En mi opinión, quienes sostienen que no ha habido propiamente un giro ético en el pensamiento de Butler tienen algo de razón, pero también se equivocan. Butler había dejado claro en más de una ocasión, antes de introducir a la ética como tema de su trabajo en filosofía, su temor al efecto despolitizador de la ética. En última instancia, las intenciones de los autores deben tenerse en cuenta a la hora de interpretar su obra, sobre todo si estas intenciones son expresadas de manera explícita. Sin embargo, al hacer esta afirmación, y considerar las múltiples entrevistas en las que Butler explica sus motivaciones personales y filosóficas, y teniendo en cuenta lo que sabemos de su biografía, queda claro que la política butleriana siempre ha estado impulsada por aspiraciones que, además de políticas, sólo pueden calificarse de éticas o de informadas éticamente.

Al considerar mis motivaciones para elegir escribir sobre Butler, como expliqué anteriormente, mis elecciones estaban influidas de cierta manera por un interés político. Pero al pensar más a fondo sobre ello, entendí que esta motivación política se debía a la insatisfacción sobre cómo creo que debería ser el mundo, y cómo percibo que es. En este punto me vi confrontado con la pregunta acerca de cómo calificar a estas inquietudes que implican a lo político y lo ético. Si hacemos caso a Giovanni Sartori, la separación entre la política y la ética se estableció durante la modernidad, concretamente influida por el pensador florentino Nicolás Maquiavelo². De hecho, en la filosofía clásica no existía una separación nítida entre ambas. El aspecto que a mi parecer constituye uno de los rasgos más distintivos y destacables de la filosofía de Butler es su vocación por colapsar y poner en cuestión una serie de compartimentaciones que los modernos consideraron excluyentes entre sí. Las más notorias son: la división entre lo público y lo privado, criticada por el feminismo; la escisión entre sujeto y cultura-sociedad, cuestionada por el pensamiento estructuralista y postestructuralista y en general por la filosofía posmoderna; la separación entre la vida humana y la naturaleza, impugnada desde la ecología y el medioambientalismo; la separación de la ética y la política, puesta en cuestión por el giro ético contemporáneo de la filosofía.

En este largo periplo de investigación, y no se me ocurre mejor forma de describir el camino que me ha traído hasta aquí, lejos de mi tierra natal, que hablar de periplo, me he encontrado con una serie de retos. El primero fue que, dado que Butler es una filósofa en activo, me vi en la necesidad de adaptar mi trabajo a esta circunstancia. Por ejemplo, la publicación de su libro *La fuerza de la no violencia*³ me obligó a replantearme el trabajo de tesis para incluir esta obra. El segundo reto residió en la tendencia de Butler a rehacer constantemente sus posiciones, lo que, unido a lo mencionado anteriormente, complicó aún más mi labor de investigación. De este modo, la mutabilidad de su pensamiento, explicada en gran medida

² Escribe Sartori: "Con Maquiavelo (1469-1527) la política se diferencia de la moral y de la religión. Es ésta una primera y nítida separación y diferenciación. [...] De tal modo, la mayor originalidad de Maquiavelo reside quizás en el hecho de que teorizó con inigualado vigor sobre la existencia de un *imperativo* propio de la política. Maquiavelo no se limitó a señalar la diferencia entre la política y la moral; llegó a proclamar una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político 'debe' aplicar", Giovanni Sartori, *La política: Lógica y método en las ciencias sociales*, 3ª edición (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 209.

³ Judith Butler, *La fuerza de la no violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2021).

por su compromiso con la realidad en constante cambio, exigió de mi parte un examen meticuloso de los conceptos y enfoques presentes en la obra de Butler, debido a que sus ideas suelen incorporar nuevos matices constantemente, volviendo más desafiante mi trabajo de investigación. El tercer reto o dificultad es que las interpretaciones que Butler hace de los autores en los que se basa para presentar sus propios planteamientos no siempre coinciden con la fuente original. En filosofía, es una práctica habitual que los filósofos reinterpreten la obra de otros pensadores para llevar estas teorizaciones a su propio terreno. Sin embargo, cuando se trata de Butler, en ocasiones resulta difícil discernir dónde acaba la fuente original y dónde comienza su lectura interpretativa, obligando a consultar y cruzar referencias con las fuentes originales. Pese a todo ello, lo que más deseo resaltar de mi investigación sobre la obra de Butler es la gratificante oportunidad de profundizar en cuestiones clave del debate filosófico contemporáneo, así como de examinar las implicaciones prácticas de estos debates desde una perspectiva que conecta en una ida y vuelta las transformaciones sociales con los cambios en las ideas y en las aportaciones filosóficas.

Como sugiere el título de la tesis, el objetivo en que se enmarca la investigación es ofrecer un examen crítico e interpretativo de las contribuciones éticas y políticas del pensamiento butleriano bajo un paradigma contrahegemónico, tomando como marco temático lo que he denominado el *discurso de la precariedad*. El carácter interpretativo me lleva en ocasiones a ir más allá de Butler, vislumbrando qué caminos complementarios puedan enriquecer su propuesta ética y política.

Dentro de este marco general, las preguntas de investigación a las que intentaré responder son las siguientes: a) Exponer cuáles son las principales características de la ética de Butler; b) Identificar cuáles son las principales influencias que recibe la perspectiva ética de Butler; c) Clarificar cuál es la conexión entre la ética de Butler y su propuesta de una nueva ontología corporal, así como determinar la importancia de esta relación; d) Exponer de forma crítica y propositiva los problemas o dificultades que se encuentran presentes en la ética de Butler; e) Exponer cuáles son las principales aportaciones y novedades que trae consigo la ética de Butler al panorama ético contemporáneo; f) Determinar qué lugar ocupa la política tras el giro ético, así como las características que la definen, y cuál es la evolución de ésta y de la noción de performatividad en el devenir del *discurso de la precariedad*; g) Clarificar la relación entre ética, política y ontología, y los efectos de esta triple relación; h) Determinar de forma crítica el alcance y límites de la política de Butler, y proponer posibles soluciones a estas limitaciones; i) Identificar cuáles son las principales potencialidades de la perspectiva política de Butler con miras a una política contrahegemónica.

A las preguntas anteriores, hay que añadir tres preguntas adicionales sobre la precariedad y la vulnerabilidad, ya que es un objetivo secundario de la tesis arrojar luz sobre estos conceptos que tanto predicamento han adquirido en los últimos años: j) Describir cuáles son los principales significados y características asociados a la precariedad en la literatura académica; k) Señalar cuáles son los principales significados y características asociados a la vulnerabilidad en la literatura académica; l) Clarificar qué sentidos asigna Butler a ambos conceptos, así como las influencias que recibe.

La tesis está organizada en cinco capítulos. El capítulo 1 corresponde a *El nacimiento del discurso de la precariedad*. Este capítulo pretende esbozar los tres ejes de transformaciones que se producen en el pensamiento de Butler en lo que he denominado el *discurso de la precariedad*. Estos ejes son: el ético-ontológico, el temático y el conceptual. El capítulo aborda las características que adoptan estos tres ejes de transformación en el pensamiento de Butler, así como los antecedentes existentes sobre los mismos. Al final del capítulo, se ofrece un resumen que detalla los cambios más significativos que se producen durante este periodo en relación con el pensamiento anterior de Butler, que desemboca en el *discurso de la precariedad*, siendo el cambio más significativo la inclusión de una perspectiva ética antes inexistente o al menos no declarada.

En el capítulo 2 titulado *Andamiajes conceptuales de la vulnerabilidad y precariedad en la literatura académica* se abordan dos conceptos clave que son fundamentales para el pensamiento de nuestra autora: la vulnerabilidad y la precariedad. En vez de discutir las elaboraciones teóricas de Butler sobre estos conceptos, el capítulo examina las ideas existentes en la literatura académica. A la hora de seleccionar las fuentes, tuve en cuenta como criterio de selección, por un lado, las fuentes que tienen ascendencia directa en las elaboraciones que hace Butler sobre los conceptos, y, por otro lado, las fuentes que han significado una contribución al desarrollo propio de los conceptos. Además, en paralelo a los desarrollos sobre estos conceptos, se pretende proporcionar el contexto histórico y social que permiten explicar el surgimiento de dichas conceptualizaciones.

El Capítulo 3 está dedicado a *La formación del sujeto butleriano*. Este capítulo se centra en describir la nueva comprensión del sujeto y su formación, introducidas por Butler en "Giving an Account of Oneself"⁴ —presentada en el ensayo de 2001 y posteriormente ampliada y reelaborada en el libro homónimo⁵—. Esta nueva comprensión marca un cambio significativo en la forma en que Butler concibe el sujeto, sentando las bases de su nueva ontología relacional y corporal. Además de explicar el giro hacia una comprensión relacional y extática de la subjetividad, el capítulo examina las principales influencias recibidas por Butler, haciendo especial hincapié en la figura de Emmanuel Lévinas. En esta cuestión, defiende la siguiente tesis: la centralidad de la filosofía de Lévinas en los cambios que se producen en el pensamiento de nuestra autora, con una presencia espectral en las primeras etapas del *discurso sobre la precariedad*, que más tarde se hará explícita cuando Butler publica el libro *Vida precaria*.

En el capítulo 4 abordaremos *Los rostros de la ética butleriana* —un juego de palabras que alude a la noción de *rostro* de Lévinas—. Este capítulo se centra en el análisis de la ética de Butler o, mejor dicho, de las éticas, ya que una de las tesis que defiende en este capítulo es que no existe una sola ética en el pensamiento de Butler, sino varias versiones diferentes entre sí, lo que da lugar a una ética polifacética. Este capítulo está estructurado en cinco partes. Comienza con una breve introducción en la que se analiza la génesis del pensamiento ético de Butler y su conexión con la idea de *violencia ética*. La segunda sección del capítulo

⁴ Judith Butler, 'Giving an Account of Oneself', *Diacritics*, 31.4 (2001), 22–40.

⁵ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009).

explora los conceptos de ética y moral, y examina si se trata de dos conceptos con significados diferentes o si, por el contrario, los matices entre ambos son menores. El propósito de esta exploración es proporcionar un marco introductorio antes de profundizar en el tema central del capítulo, que es explicar en qué consiste la polifacética ética de Butler. La tercera sección desarrolla las principales versiones o "rostros" de la ética butleriana. La cuarta sección ofrece una mirada comprensiva, que se centra en tres de sus rasgos más relevantes: la no violencia, la crítica, y la postsoberanía. Además, aborda la conexión entre ética y ontología. Finalizo con un análisis crítico y propositivo sobre la ética butleriana, destacando lo que considero que son sus aspectos más cuestionables o las áreas que necesitan ser complementadas. Al mismo tiempo, señalo las contribuciones más destacables que Butler hace al panorama ético contemporáneo.

Finalmente, el capítulo 5 trata *La política de la calle*. Este capítulo profundiza en la concepción política de Butler. El capítulo está estructurado en dos secciones. La primera sección se centra en la acción política, que Butler teoriza a través del concepto de performatividad. Además de discutir las versiones previas de Butler sobre la performatividad, el análisis se centra en las formas de acción plural y corporal, que están basadas en el concepto de política de Hannah Arendt, que Butler desarrolla en su libro: *Cuerpos aliados y lucha política*⁶. La segunda sección de este capítulo ofrece una visión global de la concepción política de Butler, examinando diversos aspectos presentes en su caracterización de la política, como la resistencia, el activismo, y su política de alianzas no identitarias en un marco de democracia radical. A continuación, realizo un análisis crítico en el que expongo de forma argumentada cuales son, según mi punto de vista, las principales limitaciones de la política performativa de Butler, al tiempo que ofrezco sugerencias sobre cómo enriquecer la política de Butler. Y señalo cuales son, desde mi perspectiva, las aportaciones que Butler hace a una política orientada al futuro.

⁶ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017).

Capítulo I: El nacimiento del discurso de la precariedad

El *discurso de la precariedad* ha sido nuestra forma de nombrar una serie de cambios o desplazamientos en la obra de Butler, cuyo rasgo más notorio es el viraje ético —y ontológico⁷—, acompañado de otros dos desplazamientos: el conceptual y el temático. En el desplazamiento conceptual se incorporan nuevos conceptos y/o nuevos significados asociados a conceptos utilizados anteriormente. En el desplazamiento temático, Butler incorpora nuevos temas y preocupaciones que se suman a las cuestiones de género que habían marcado su etapa de escritura anterior.

La convergencia de estos tres ejes de transformaciones mencionados inauguran una nueva etapa en el pensamiento de Butler, en la que convive la continuidad y el cambio. Sin embargo, no todos los comentaristas de la obra de Butler concuerdan en que realmente ha habido un viraje ético en su pensamiento. Entre quienes rechazan la existencia de un giro ético se encuentran Annika Thiem⁸ y Carolyn Culbertson⁹, que sostienen que las preocupaciones éticas siempre han estado animando el trabajo de nuestra autora. De igual modo, Sara Salih¹⁰ argumenta que la preocupación por la habitabilidad de la vida es un signo de un ímpetu ético que se encontraba presente desde siempre en el pensamiento de Butler. Hannah Stark¹¹, por su parte, sostiene que puede leerse una preocupación ética desde los trabajos iniciales de Butler sobre el reconocimiento en Hegel, que tras el 11-S tan sólo se ha vuelto explícita. Por otra parte, Samuel Chambers y Terrell Carver¹² encuentran señales de la impronta ética butleriana en la relación entre ontología y ética, donde la ética estaría precedida o implicada en relatos ontológicos, por ejemplo: la ininteligibilidad de la vida, o la vida inhabitable, y que conllevan una eticidad que se repite, según los autores, en cada uno de los libros de Butler¹³.

A diferencia de las opiniones antes reseñadas, sostenemos que se ha producido un viraje ético en la obra de Butler, que se lee más correctamente en términos de proceso que de un cambio abrupto. Dicho proceso desemboca en la incorporación de la ética como parte de su pensamiento, algo a lo que Butler fue renuente por mucho tiempo. La lectura que hacemos sobre la obra previa de Butler acerca de las preocupaciones por la ininteligibilidad

⁷ El giro ético viene como resultado de la nueva perspectiva que ofrece Butler sobre la formación del sujeto. Por lo tanto, cuando hablamos del giro ético, también aludimos al cambio ontológico que lo hace posible.

⁸ Annika Thiem, *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility* (New York: Fordham University Press, 2008).

⁹ Carolyn Culbertson, 'The Ethics of Relationality: Judith Butler and Social Critique', *Continental Philosophy Review*, 46.3 (2013), 449–63.

¹⁰ Judith Butler and Sara Salih, *The Judith Butler Reader* (Malden: Blackwell Publishing, 2003).

¹¹ Hannah Stark, 'Judith Butler's Post-Hegelian Ethics and the Problem with Recognition', *Feminist Theory*, 15.1 (2014), 89–100.

¹² Samuel A. Chambers and Terrell Carver, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics* (New York: Routledge, 2008).

¹³ Por un examen exhaustivo de las opiniones y cuestionamientos sobre el giro ético butleriano, recomendamos consultar: Moya Lloyd, 'Introduction', in *Butler and Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pp. 1–14.

de las subjetividades no normativas, siguiendo a Moya Lloyd¹⁴, no las interpretamos directamente como inquietudes éticas, más bien forman parte de un andamiaje político, tendiente a subvertir dichas categorías instituidas socialmente, que condenan a personas y colectivos a vivir una vida inhabitable.

El otro debate abierto —en este caso entre los defensores del viraje ético— es el momento en que se produce el giro en la obra de Butler. Lynne Segal¹⁵ señala que *Vida precaria* —escrito para la autora como reacción al 11-S— será el momento en que los argumentos de Butler cambian en dirección a una ética de la no-violencia inspirada en Lévinas. En cambio, Moya Lloyd¹⁶ ve el abrazo explícito de Butler a la ética en “Ethical Ambivalence”, un ensayo que Butler publica en el 2000 antes de los acontecimientos del 11-S.

A nuestro entender, el giro ético se produce pocos meses antes del 11-S en “Giving an Account of Oneself”, un artículo no muy extenso que a partir de la filosofía de Lévinas y el psicoanálisis de Laplanche, nuestra autora avanza hacia una nueva ontología y ética. A la vez que deja atrás las dudas expresadas en trabajos previos para abrazar decididamente el giro ético, a través de un nuevo modo de entender la formación del sujeto, que desemboca en la primera versión de su ética a la que irá dando forma en trabajos futuros.

Sin embargo, a nuestro juicio, el *discurso de la precariedad* no se termina de completar hasta la llegada de *Vida precaria*, cuando la propuesta filosófica de Butler incorpora el andamiaje conceptual de la vulnerabilidad corporal y la precariedad, contribuyendo a una nueva comprensión ética y ontológica, pero también política, que a día de hoy es difícil predecir cual pueda ser su relevancia en un horizonte repleto de incertidumbres por la amenaza de múltiples crisis.

Nos gustaría destacar el cambio de enfoque temático que *Vida precaria* representó para la escritura de Butler. Al permitirle reorientar su atención hacia cuestiones políticas acuciantes de actualidad como la guerra y la violencia, convirtiéndose en el tipo de filósofa y pensadora a la que recurren los medios de comunicación y el público en tiempos “interesantes”, como a los que se refiere la maldición china¹⁷. Esto no debería interpretarse como un abandono de sus preocupaciones anteriores sobre el género. De hecho, Butler retornará recurrentemente sobre la cuestión del género, pero incorporando definitivamente el andamiaje conceptual y temático inaugurado por su *discurso de la precariedad*.

Por último, debemos tener presente el estilo de trabajo de Butler. El mejor modo que se nos ocurre de describirlo es recurrir a la expresión inglesa “work in progress”. Para evitar malentendidos, lo mejor es remitirse a las propias palabras de nuestra autora para significar

¹⁴ Moya Lloyd, ‘Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths’, in *Judith Butler’s Precarious Politics*, ed. by Terrell Carver and Samuel A. Chambers (London: Routledge, 2008), pp. 92–106.

¹⁵ Lynne Segal, ‘After Judith Butler: Identities, Who Needs Them?’, *Subjectivity*, 25.1 (2008), 381–94.

¹⁶ Lloyd, ‘Introduction’.

¹⁷ Cuando escribía estas líneas, se publicaba un artículo reproducido por diversos portales titulado *Capitalism Has its Limits*, donde Butler brindaba su visión sobre la pandemia del Covid-19 y los efectos sociales y políticos en América. Ver Judith Butler, ‘Capitalism Has Its Limits: Judith Butler Discuss the COVID-19 Pandemic, and Its Escalating Political and Social Effects in America’, *Versobooks*, 2020 <<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>>.

lo que queremos decir: "la verdad del asunto es que siempre estoy repensando mis posiciones. No tengo una sola posición que intente establecer de manera consistente porque siento que siempre estoy comenzando de nuevo, y que algo del mundo me lleva a repensar lo que he estado haciendo"¹⁸.

Dadas las características del hacer filosófico de nuestra autora como un proceso de búsqueda, inacabado y receptivo a los acontecimientos, creemos relevante que la indagación sobre el *discurso de la precariedad* inicie precisamente con su gestación, a través de una mirada retrospectiva que atienda a las continuidades y rupturas con su obra previa.

1.1 Retrospectiva sobre el discurso de la precariedad

El tema que nos ocupará será dar cuenta de los antecedentes tanto en la faceta ético-ontológico, como en la conceptual, y por último, en la temática, correspondientes a los desplazamientos que conforman el *discurso de la precariedad*.

Para abordar los antecedentes del *desplazamiento ético-ontológico*, dada la novedad que conlleva para el pensamiento de Butler, nos centraremos en los trabajos previos al viraje ético, en particular en "Ethical Ambivalence" y "Politics, Power and Ethics". Este último nos dará oportunidad de detenernos en el pensamiento de William Connolly, que dados los paralelismos con Butler resulta prometedor a la hora de explicar el giro butleriano.

En lo que atañe a los antecedentes del *desplazamiento conceptual*, partiremos de las referencias previas a la vulnerabilidad, para lo cual centraremos nuestro análisis en dos trabajos publicados en 1997, a saber, *Mecanismos psíquicos del poder y Lenguaje, poder e identidad*, donde Butler caracteriza la vulnerabilidad como vulnerabilidad lingüística y vulnerabilidad primaria respecto de los vínculos en la infancia.

En cuanto al *desplazamiento temático*, tomaremos como punto de partida a "Contingent Foundations"¹⁹, un texto sobre feminismo y posmodernismo, donde Butler dedica algunos pasajes interesantes a la primera guerra del Golfo. Se trata de la única referencia sobre la guerra previo a *Vida precaria* donde, a pesar del contexto a priori distante de la temática, Butler nos ofrece reflexiones que luego reaparecerán en *Vida precaria* y en los trabajos sucesivos donde retorna a la cuestión de la guerra. Nos detendremos en los comentarios sobre la figura del "árabe", a fin de examinar la formación antagonista de la identidad, sostenida por nuestra autora previo al viraje ético-ontológico.

Como cierre del capítulo culminaremos con un balance de las principales transformaciones que trae consigo el discurso de la precariedad.

¹⁸ Mathias Danbolt and Judith Butler, 'In the Hands of the Social: An Interview with Judith Butler', *FRANK Conversations* *F-r-a-n-k.Org*, 2015
<https://www.academia.edu/16462245/In_the_Hands_of_the_Social_An_Interview_with_Judith_Butler>.

¹⁹ El texto fue presentado por primera vez en Greater Philadelphia Philosophy Consortium en 1990, y posteriormente se publicó en *Praxis International*, Vol. 11, No. 2, July 1991, pp. 150-165. También existen dos publicaciones posteriores del mismo artículo, la primera en *Feminists Theorize the Political*, y la segunda en la que nos hemos basado en *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*.

1.2 Antecedentes ético-ontológicos: la antesala del viraje butleriano.

Antes de introducirnos en el examen de los antecedentes del giro ético butleriano, permítasenos que examinemos brevemente el contexto general en que éste se produce. El interés de Butler por la ética no es una cruzada aislada, sino que se inscribe en un movimiento más amplio que tiene tanto detractores como defensores, denominado en la literatura como “giro ético contemporáneo”. El aspecto más álgido en torno al mismo es la preocupación que este viraje ético signifique un alejamiento de la política, para dirigirse hacia un moralismo, o hacia una actitud de superioridad moral²⁰.

1.2.1 Críticas al giro ético contemporáneo

Uno de los detractores más importantes del viraje ético en la filosofía contemporánea es el filósofo francés Jacques Rancière, que ha expresado su preocupación por el auge del discurso ético en la actualidad, quejándose de que “la ética hoy día se invoca un poco para todo”²¹. El rechazo de Rancière, al igual que ocurre con la mayoría de los detractores del giro ético, se debe a las supuestas consecuencias despolitizadoras del giro. Para el autor francés, lo que “caracteriza [el viraje ético] es su capacidad de recodificar y de invertir las formas de pensamiento y las actitudes que apuntaban ayer a un cambio político o artístico radical [...] no es el simple apaciguamiento de los disensos de la política y del arte en el orden consensual. Es más bien la forma extrema que toma la voluntad de absolutizar esos disensos”²². Una de sus consecuencias más preocupantes, según Rancière, es precisamente el abandono de la búsqueda del antagonismo político que daría lugar a un cambio político radical, para ser reemplazado por un sentimiento de fatalidad inaugurado en el holocausto, que marca retrospectivamente todo tiempo pasado y por venir²³.

Alain Badiou, quien también se opone al giro ético contemporáneo, fundamenta su objeción en el hecho de que la ética supedita la identificación del sujeto con el reconocimiento universal del mal. En palabras de Badiou, “la ética define al hombre como una víctima”²⁴, lo cual, para él, “es el síntoma de un inquietante conservadurismo y, por su generalidad abstracta y estadística, impide pensar la singularidad de las situaciones”, llevando a una pasividad que “olvida al sujeto, activo, aquél que interviene contra la barbarie”²⁵.

Tanto Badiou como Rancière comparten que las posturas éticas actuales que sitúan al holocausto como consumación de una catástrofe atemporal son el germen de un sentimiento de culpabilidad que impide el antagonismo, instalando de ese modo, el fracaso ético como omnipresente y cerrando paso a la acción política. Además de Badiou y Rancière,

²⁰ Marjorie B Garber, Beatrice Hanssen, and Rebecca L Walkowitz, ‘Introduction’, in *The Turn to Ethics* (New York: Routledge, 2000), pp. iii–viii.

²¹ Jacques Rancière, *El viraje ético de la estética y la política* (Santiago de Chile: Palinodia, 2005), p. 50.

²² Ibidem.

²³ Por un análisis de las principales críticas al giro ético contemporáneo, consultar: Laura Llevadot, ‘Precariedad y vulnerabilidad sobre el desbordamiento ético de lo político’, in *La imaginación hipotecada: Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente* (Madrid: Libros en acción, 2016), pp. 159–72 (p. 161).

²⁴ Alain Badiou, *La ética: Ensayo sobre la conciencia del mal* (México D.F.: Herder, 1993), p. 35.

²⁵ Ibidem.

existen otros opositores destacados al giro ético contemporáneo como es el caso de Chantal Mouffé y Frederic Jameson²⁶.

La lista de objetores al retorno a la ética deberíamos completarla con el nombre de la propia Butler, al menos a la Butler de los trabajos previos al 2001. Cuando expresaba de manera explícita sus reparos al giro ético, como en este conocido pasaje de un diálogo mantenido con William Connolly: "Confieso que me preocupa el giro hacia la ética, y recientemente escribí un pequeño ensayo que expresa mi ambivalencia sobre esta esfera. Tiendo a pensar que la ética se desplaza de la política, y supongo que para mí el uso del poder como punto de partida para un análisis crítico es sustancialmente diferente de un marco ético"²⁷. El pequeño ensayo que Butler menciona en la cita es "Ethical Ambivalence", el cual comienza precisamente con la preocupación sobre el retorno a la ética. Dice Butler: "he resistido este retorno, y lo que tengo que ofrecer es algo así como un mapa de esta resistencia y su superación parcial que espero sea útil"²⁸.

Como si fuera una especie de retribución del destino, cuando Butler modifica su postura sobre la ética, enfrenta críticas que se asemejan sorprendentemente a las que ella misma había expresado poco tiempo antes. Por ejemplo, Bonnie Honig señala que "la ética de mortalidad y sufrimiento [dentro de la que ubica a Butler] no es un reemplazo adecuado de una política (post) humanista con intención agonística"²⁹. Lynne Segal, después de reseñar los cambios en la obra de Butler tras el 11-S, afirma sentir cierto escepticismo con algunos de los giros de su pensamiento, "me siento en sintonía con algunos, si bien no con todos sus movimientos, siendo quizás más escéptica respecto a lo que podría interpretarse como su sustitución de la abstracción ética por el análisis político en algunas de sus recientes inclinaciones levinasianas y arendtianas"³⁰. Más categórica es Jodi Dean, que afirma que "la sensibilidad ética de Butler se compra a costa de la política"³¹. Por su parte, Slavoj Žižek señala que la crítica a la violencia ética en Butler es de hecho un manifiesto anti-Badiou, que da lugar a "una ética de la finitud, que lo suyo es hacer una virtud de nuestra propia debilidad, en otras palabras, de elevar al más alto valor ético el respeto por nuestra incapacidad para actuar con plena responsabilidad"³².

La pregunta que debemos considerar es: ¿por qué, después de haber rechazado claramente la idea del retorno a la ética, Butler finalmente opta por esa alternativa, y por qué su cambio de opinión ocurre en un tan breve lapso temporal?

A diferencia de otros autores que mantienen un posicionamiento contrario a la idea de

²⁶ Lloyd, 'Introduction'.

²⁷ Judith Butler and William Connolly, 'Politics, Power and Ethics: A Discussion between Judith Butler and William Connolly', *Theory & Event*, 4.2 (2000), 1–16.

²⁸ Judith Butler, 'Ethical Ambivalence', in *The Turn to Ethics*, ed. by Marjorie Garber, Beatriz Hanssen, and Rebecca Walkowitz (New York: Routledge, 2000), pp. 15–28.

²⁹ Bonnie Honig, 'Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism', *New Literary History*, 41.1 (2010), 1–33 (p. 1).

³⁰ Segal, p. 384.

³¹ Jodi Dean, 'Change of Address: Butler's Ethics at Sovereignty's Deadlock', in *Judith Butler's Precarious Politics*, ed. by Terrell Carver and Samuel A. Chambers (New York: Routledge, 2008), pp. 109–26 (p. 109).

³² Slavoj Žižek, 'Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence', in *The Neighbor* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 134–90 (p. 138).

retorno a la ética, en el caso de Butler, se da la circunstancia que en los mismos textos donde Butler hace explícito su rechazo a la ética, también expresa una actitud dubitativa hacia la misma que no termina de cerrar por completo su posibilidad. De hecho, junto al rechazo explícito alterna argumentos que justificarían la posición opuesta en una dirección hacia una nueva eticidad.

Esto, junto con la proximidad temporal de "Giving an Account of Oneself", nos ha convencido de centrar nuestro análisis en "Ethical Ambivalence" y "Politics, Power and Ethics". Nuestra intención es realizar una lectura entrelíneas de ambos trabajos para reunir elementos de análisis sobre los motivos que pueden haber decidido a Butler a emprender el giro ético³³.

1.2.2 Butler y su vínculo juvenil con la ética

El primer texto que analizaremos es "Ethical Ambivalence", el cual tiene la interesante peculiaridad que Butler recurre a su biografía para explicar su ambivalencia con respecto a la ética. El artículo inicia brindando algunas pistas de la formación que recibió Butler durante su juventud, que muestran que la cuestión ética no es algo ajeno para nuestra autora. No obstante, también narra una relación problemática con la ética asociada a su educación judía. Según ella, su crianza estuvo marcada por dilemas éticos relacionados con el Holocausto y un sentimiento de culpabilidad por no cumplir con las expectativas esperadas para una chica judía. En palabras de Butler: "No estaba claro si algún tipo de acción significativa podría ser desalojada de este marco, y si alguna acción podría disociarse de la ética misma: el efecto sobre la acción fue generalmente parálisis o culpa con momentos ocasionales de heroísmo alucinatorio"³⁴.

Esta conflictividad interior la lleva a un alejamiento de los estudios judíos formales, según ella, por temor a que la "la fuerza aplastante de la ley insoportable" se volviera contra ella. Su interés se desplaza a "lecturas que suspendían la ley, la expusieron a su ilegibilidad, a sus límites internos y contradicciones"³⁵. Entre estas lecturas se hallaba Friedrich Nietzsche, a quien Butler confiesa haber leído con una mezcla de repulsión y obligación. Nietzsche, nos dice Butler, significaba una profunda crítica de la violencia psíquica realizada por demandas éticas imposibles e incansables, pero, por otro lado, también significaba ir contra el judaísmo por su declarado antisemitismo. Sin embargo, de acuerdo con la narración de Butler sobre su trayectoria intelectual seguida después de alejarse de los estudios formales sobre el judaísmo, opta por cuestionar la ley, desafiar las normas y abogar por lo que está fuera de

³³ Una línea de análisis que finalmente descartamos era comenzar nuestro análisis con el libro *Sujetos del deseo*, el cual corresponde a la tesis doctoral de Butler. Allí, aborda la recepción de Hegel en el pensamiento francés, enfatizando la cuestión del deseo de reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu*. El motivo por el cual descartamos adoptar este punto de partida, a pesar de que ofrecía como ventaja permitirnos relacionar la lectura de Hegel sobre la escena de reconocimiento con lo que más tarde sería su propia caracterización del sujeto en términos de ek-stasis, es que *Sujetos del deseo* como tesis de autor no responde al propio pensamiento de Butler. No obstante, analizaremos pasajes de este trabajo en el capítulo 3, dedicado al sujeto y su formación.

³⁴ Butler, 'Ethical Ambivalence', p. 16.

³⁵ Idem, p. 17.

lo establecido, lo cual finalmente define sus opciones intelectuales durante los años en los que se convirtió en una destacada intelectual en temas de género y militancia *queer*.

Su encuentro con la filosofía de Emmanuel Lévinas, aunque probablemente Butler no fuese del todo consciente al momento en que escribe el texto, será de enorme relevancia para el futuro de su filosofía. Así describe la impresión que le causó dicho encuentro: "en algún momento de los últimos diez años leí a Lévinas y encontré en mi primera lectura un ejemplo hiperbólico de esta ley superegoica"³⁶.

Esta primera toma de contacto por parte de Butler con la filosofía levinasiana distó mucho de ser un romance a primera vista. Tal como nos lo relata: "corrí en la dirección opuesta, entendiéndola como una valorización del autosacrificio que sería un excelente material para una crítica psicológica nietzscheana. Esta era claramente la voluntad volcada sobre sí misma, la modificación reflexiva del *conatus* contra su propia fuerza, su posibilidad de afirmación y deseo, una posición que literalmente cuestionaba la autoconservación como la base de la reflexión ética"³⁷. A lo que le sigue una extraña confesión de parte de Butler: "he llegado a pensar que la oposición que vi entre Lévinas y Nietzsche fue, quizás, no tan grave como pensaba"³⁸.

De primeras sorprende la comparación, siendo Nietzsche un crítico acérrimo de la moral judeo-cristiana y Lévinas el paradigma de la ética como filosofía primera, pero el comentario no parece antojadizo. De hecho, en la que es hasta ahora su argumentación más sistematizada sobre la ética, nos referimos al libro *Dar cuenta de sí mismo*, tiene a Lévinas y Nietzsche como unos de sus protagonistas principales.

Sin embargo, surge la inevitable interrogante: ¿cómo se logra conciliar el deseo de poder y el menosprecio hacia el sufrimiento de los débiles con la responsabilidad infinita frente al otro que sufre? ¿Existe alguna similitud o punto en común entre estos aparentes contrarios?

Los lectores de Butler tenemos la ventaja de estar familiarizados con el hecho de que lo que parece contradictorio e inconciliable al final se resuelve gracias a un giro inesperado de su escritura. En este sentido, la capacidad de hacer promesas, una capacidad que, según el autor alemán, distingue a los seres humanos de otros animales, crea una obligación de responsabilidad del prometededor con el receptor de la promesa. En opinión de Butler, (com)prometerse con otro no sería tan diferente de la obligación de responder por el Otro de Lévinas.

No obstante, podemos debatir con Butler acerca de la disparidad entre ambas formas de responsabilidad debido al origen de la obligación ética. En el caso de Lévinas, la responsabilidad es una obligación pre-ontológica que forma parte de la subjetividad. Ésta no depende de la voluntad ni es fruto de su elección. Por otro lado, en Nietzsche, la promesa es un acto de pura voluntad del sujeto que triunfa sobre sí mismo para mantenerla. A pesar de esto, debemos reconocer que en ambos casos se establece una vulnerabilidad que compromete al sujeto con respecto al otro, aunque con las diferencias mencionadas anteriormente.

³⁶ Idem, p. 18.

³⁷ Idem, p. 19.

³⁸ Idem, p. 20.

En síntesis, en "Ethical Ambivalence" nos encontramos un relato contado por la propia Butler de su acercamiento a la filosofía de Lévinas, que nos permite entrever a través de sus comentarios autobiográficos la importancia de la cuestión ética en su formación. Esto deja claro que la ética no es algo ajeno para ella, como lo revela en el siguiente pasaje: "Leí desde los catorce años una serie de pensadores y escritores judíos, y para ser sincera, probablemente sé más sobre ellos que sobre cualquier cosa escrita hoy en la teoría *queer*. Incluyendo a Maimónides, Spinoza, Buber, Benjamin, Arendt y Scholem, y especialmente el trabajo y las cartas de Kafka, cuyos dilemas éticos me impresionaron"³⁹.

Además, si consideramos la expresión futura del pensamiento de Butler sobre la ética, cobra sentido que su enfoque ético se relacione con los desafíos de la no violencia y la guerra. Esto se entrelaza con la historia familiar de Butler, quien perdió a la mayoría de sus familiares maternos durante el holocausto judío. Todo esto hace de contrapeso a las preocupaciones planteadas por Butler sobre el posible efecto despolitizador de la ética, y explica por qué Moya Lloyd, una destacada comentarista de su obra ve en este trabajo el giro hacia la ética de Butler⁴⁰.

1.2.3 La cercanía del pensamiento de Butler con el de William Connolly

El segundo texto que queremos comentar es el diálogo entre William Connolly y Butler que se publicó en el año 2000 con el título: "Politics, power and ethics: A discussion between Judith Butler and William Connolly".

Connolly es un autor interesante a la hora de considerar los vínculos e intercambios que podrían haber influenciado la decisión de Butler de ingresar en el terreno ético. Habitualmente no se suele destacar a Connolly a la hora de reseñar las influencias que Butler ha tenido a lo largo de su trayectoria filosófica, pero si atendemos a los agradecimientos de las obras más importantes de Butler, hallaremos que Connolly es mencionado en muchas de ellas, especialmente en las obras publicadas por Butler en los años noventa.

En el diálogo hay tres cuestiones que nos interesa destacar: 1º) la relacionalidad como aspecto central en la formación de la identidad; 2º) la opacidad del sujeto respecto de sí mismo; y 3º) la ética como una virtud crítica. Las dos primeras, como veremos más adelante, son aspectos fundamentales en la ética futura de Butler, mientras que la tercera no tendrá incidencia en cuanto a modelo de ética basado en la virtud, pero sí lo tendrá en cuanto al talante crítico que adoptará la ética de nuestra autora.

Antes llamamos la atención acerca de las llamativas coincidencias que presenta el pensamiento de William Connolly con respecto al de Butler. Como prueba de esta cercanía entre ambos, Butler le dedica a Connolly las siguientes palabras: "afirmas, por ejemplo, que la contingencia de la identidad es su relacionalidad, y que esta última es la base de nuestra apertura hacia los demás", seguido por, "te estoy citando en la forma en que uno cita a otro

³⁹ Idem, p. 17.

⁴⁰ Lloyd, 'Introduction'.

cuyo pensamiento se ha vuelto tan formativo de uno mismo que ya no se distingue del pensamiento propio⁴¹.

La relacionalidad en el caso de Connolly aparece estrechamente vinculada a su teoría de la identidad. De hecho, su teoría de la identidad es uno de los tópicos por los que más se ha destacado como pensador. Esta nos es descrita por el autor estadounidense como una construcción contingente, histórica e intrínsecamente relacional, de tal modo que no es nunca portadora de ninguna verdad esencial. Connolly plantea que hay tres maneras en las que las personas forman su identidad. La primera es a través de afinidad con otras identidades. La segunda es a través de las etiquetas que los demás utilizan para referirse a ellos. Y la tercera y más significativa es a través de la comparación con otras identidades, es decir, en función de las diferencias.

El mayor peligro que se cierne sobre el proceso de construcción identitaria es no lograr reconocer la contingencia y lo fortuito de la misma, cayendo en la tentación de "marginar o demonizar la diferencia para santificar la identidad propia"⁴². Para evitarlo, según Connolly, hemos de resistir la tentación de transformar los rasgos identitarios propios en jerarquías de verdad que transformen la diferencia en maldad. Connolly propone una comprensión identitaria en términos de una ontología social que lleve a ver la identidad en términos relacionales, acompañada de un argumento normativo que "aliente a reflexionar sobre cómo la vida desborda los límites de la identidad"⁴³. Lo cual, dentro del marco liberal que profesa Connolly, conduciría a sostener formas de tolerancia próximas a la estima, evitando el rechazo implícito de la noción más clásica de tolerancia⁴⁴. Esta actitud se traduce en el cultivo del "respeto por el otro al confrontarse con interpretaciones alternativas de uno mismo, a veces simplemente dejándolo ser, a veces persiguiendo posibilidades latentes de comunidad, a veces respetándolo como el adversario indispensable cuya identidad en conflicto da definición a las contingencias en la propia forma de ser"⁴⁵.

En el caso de Butler —en el momento de mantener el diálogo—, su concepción de la relacionalidad está vinculada a la idea foucaultiana de que las relaciones que establecemos con los demás son determinadas en buena medida por normas sociales compartidas que forman parte de un régimen de verdad. Además, podemos mencionar dos libros publicados por Butler en 1997 —*Lenguaje, poder e identidad* y *Mecanismos psíquicos del poder*—, que analizaremos más adelante, en los cuales nuestra autora aborda la vulnerabilidad primaria

⁴¹ Butler and Connolly.

⁴² William Connolly, *Identity|Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), p. ix.

⁴³ Idem, p. xxv.

⁴⁴ La versión clásica de la tolerancia como concepto político requiere, en primer lugar, la presencia de una ofensa hacia alguien por parte de otra persona. Después, requiere que la parte ofendida tenga la capacidad de actuar en respuesta a la ofensa. Por último, conlleva la decisión consciente de la parte ofendida de abstenerse de responder, independientemente de las razones que tenga para dicha determinación. En versiones contemporáneas, por ejemplo, la que ofrece Michael Walzer, la tolerancia puede entenderse como una actitud política en un sentido más amplio, con matices que van desde la aceptación resignada al entusiasmo por los demás. Ver Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia* (Barcelona: Paidós, 1998).

⁴⁵ Connolly, p. 179.

que experimenta el infante en la relación con los adultos que se encargan de sus cuidados. Esta relación de cuidado, aunque también es caracterizada por la sumisión, puede ser interpretada como una anticipación de una perspectiva relacional en cuanto a las relaciones primarias.

En resumen, a pesar de la coincidencia que expresan los autores en resaltar el carácter relacional y contingente de la identidad, Butler no nos explica el significado que ella asigna a la relacionalidad. En cambio, sí sabemos qué significa para Connolly, y la importancia que tiene la relacionalidad en el proceso de construcción de la identidad, especialmente en atención a la diferenciación respecto de otras identidades. Así mismo, el autor estadounidense vincula la relacionalidad con un *ethos* ético, y propone una nueva comprensión ontológica en dirección hacia una ontología social, basada en relaciones de respeto y tolerancia por la diferencia.

El segundo aspecto de interés que aparece en el diálogo es el carácter opaco del sujeto. Dice Butler: "Si la identidad que decimos que somos no puede capturarnos, y marca inmediatamente un exceso y una opacidad que cae fuera de los términos de la identidad misma, entonces cualquier esfuerzo que hagamos para 'dar cuenta de uno mismo' tendrá que fallar"⁴⁶. Esta oportunidad que ofrece la reflexión sobre el límite y el fracaso del reconocimiento de uno mismo —al hacerla extensible a los demás— sería la ocasión para que surja un nuevo sentido ético, el cual se traduciría en una actitud de humildad y generosidad para con los demás y uno mismo, que conduciría a la puesta en suspenso del régimen de verdad que rige la elaboración y la totalización de las identidades. Otra alternativa, opuesta a la petición de Butler sería negarnos a reconocer nuestros límites y, en consecuencia, la opacidad que habita en nosotros. Esta actitud opuesta nos llevaría a reforzar los rasgos con los que nos identificamos, intentando reafirmar nuestra identidad a expensas de lo que Connolly denomina la transformación de las diferencias en jerarquías de verdad, con el riesgo de que la otredad se convierta en maldad⁴⁷.

Como se puede apreciar, las conclusiones éticas a las que arriban Butler y Connolly poseen interesantes correspondencias. Butler pide por un nuevo sentido para la ética que lleve a la suspensión del régimen de verdad, basándose en los límites y el fracaso del sujeto en dar cuenta de sí mismo. Connolly, por su parte, aboga por una nueva ontología social que priorice las actitudes de tolerancia y respeto hacia los otros, tomando en cuenta el carácter relacional y contingente de las identidades. Sin embargo, al profundizar en los marcos teóricos del impulso ético de los autores, nos encontramos con algunos interrogantes, especialmente en el caso de nuestra autora, ya que el marco liberal al que Connolly se adhiere para defender una tolerancia amplificada, dada su hegemonía, no tiene las mismas exigencias de explicitar los fundamentos sobre los que sostiene su perspectiva ética. Por otra parte, Butler, al situarse fuera del marco liberal, se enfrenta con desafíos extra, como, por ejemplo, explicar la falta de transparencia como una característica fundamental de las personas. ¿Cómo se llevaría a cabo de manera práctica la evaluación crítica del régimen de

⁴⁶ Butler and Connolly.

⁴⁷ Connolly, p. 64.

verdad? ¿Debería partir de los individuos o es una tarea que implica prácticas sociales, políticas o institucionales?

A nuestro juicio, el diálogo hace evidentes los desafíos que implica incorporar la ética como un elemento "extraño" que necesita acomodarse al *corpus* del pensamiento de nuestra autora, y, si bien nuestra autora en el diálogo termina por desestimar la ética, debido a sus efectos despolitizantes, las múltiples coincidencias que aparecen expuestas en el diálogo entre los autores, y el desarrollo que tendrá la propuesta ética en "Giving an Account of Oneself", nos convence que las afirmaciones de Butler de la búsqueda de un nuevo sentido ético que evite la violencia ética significó un tanteo preliminar en dirección de la ética, el cual, como señalamos, en ese momento carecía del encaje adecuado.

El tercer elemento que surge en el diálogo son las referencias a una ética bajo el modelo de la virtud, a propósito de lo que Michel Foucault denomina «artes de existencia» o «artes de sí mismo». Para explicar el interés del autor francés por la virtud, debemos remitirnos al segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, donde Foucault retorna al contexto greco-romano para dar cuenta de una serie de prácticas que tuvieron lugar en la época clásica que se ubican a medio camino entre la ética y estética, y donde el sujeto es caracterizado como un artista cuya obra es él mismo⁴⁸.

Es probable que Butler considerase la posibilidad de elaborar un modelo de prácticas de resistencia a los regímenes de verdad sostenido en el modelo de la virtud de Foucault. De hecho, en la época que se produce el diálogo con Connolly, nuestra autora le dedica una conferencia —más tarde publicada como artículo⁴⁹— a un trabajo de Foucault, donde éste precisamente examina la actitud crítica como una virtud, a partir de un breve ensayo escrito por Kant sobre la pregunta: *¿Qué es la ilustración?*⁵⁰ —*Was ist Aufklärung?*—. Sin embargo, en los trabajos en los que Butler desarrolla su propuesta ética, no seguirá este modelo. La explicación que nos resulta más razonable para esta decisión son sus reservas a instaurar al sujeto en una posición de centralidad dentro de su ética.

De los tres elementos presentes en el diálogo, los dos primeros: la relacionalidad y la opacidad, como ya señalamos, tendrán una incidencia futura en la propuesta ético-ontológica de nuestra autora. No obstante, el diálogo no termina de aclararnos la vinculación entre relacionalidad y opacidad, ni cómo estas nociones han de encajar en el resto del *corpus* butleriano. Tenemos que esperar a "Giving an Account of Oneself" para que Butler nos entregue una explicación del papel que juegan estas nociones en su nueva comprensión del sujeto y su novel ética. En cuanto al tercer elemento, la ética como un tipo de virtud crítica, si bien Butler finalmente desiste de desarrollar su ética bajo este modelo, su elección nos dice mucho acerca de sus preferencias sobre el lugar desde donde se ha de desarrollar la crítica —o, mejor dicho, desde donde no se ha de desarrollar—, así como la

⁴⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres* (Madrid: Siglo XXI, 2011).

⁴⁹ Judith Butler, 'What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue', in *The Political*, ed. by David Ingram (Malden: Blackwell Publishers, 2002), pp. 212–28.

⁵⁰ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 2004).

importancia que le concede a la crítica en su pensamiento.

1.3 Antecedentes conceptuales: la vulnerabilidad primaria y lingüística.

La vulnerabilidad es uno de los conceptos claves del discurso de la precariedad, siendo una de las bazas con las que Butler argumentará su nueva comprensión ontológica y relacional de la subjetividad, que le permitirá sostener su propuesta ética. Sin embargo, el concepto de vulnerabilidad no es nuevo en la obra de Butler, ya que, como se ha mencionado anteriormente, es desarrollado en dos obras publicadas en 1997, tituladas *Mecanismos psíquicos del poder y Lenguaje, poder e identidad*. En estos libros, nuestra autora desarrolla dos aspectos de la vulnerabilidad: la vulnerabilidad lingüística y la vulnerabilidad respecto de los vínculos primarios.

1.3.1 La vulnerabilidad respecto al lenguaje

La vulnerabilidad lingüística es tematizada principalmente en *Lenguaje, poder e identidad*, en el marco del debate sobre la conveniencia de ilegalizar el lenguaje del odio y la pornografía.

Uno de los objetivos de Butler en *Lenguaje, poder e identidad* es cuestionar las estrategias que buscan a través del Derecho la ilegalización y penalización del lenguaje de odio. Una segunda cuestión relacionada con la anterior, que corre por los mismos carriles argumentativos, es la prohibición a través de la ley de la pornografía, posición que es defendida por la jurista y feminista Catharine MacKinnon. Tal como nos dice Butler, dicha postura "interpreta la pornografía al mismo tiempo como lenguaje y como conducta, es decir, como un 'enunciado performativo', que no sólo 'actuaría' sobre las mujeres de forma nociva (argumento perlocucionario) sino que instituye, a través de la representación, la clase de las mujeres como una clase inferior (argumento ilocucionario)"⁵¹.

Butler presenta dos modelos alternativos para explicar cómo el lenguaje puede ser usado para producir daño: el modelo de los actos de habla ilocucionarios de John L. Austin y el modelo de la interpelación de Louis Althusser. Empecemos analizando el primer modelo, que es el modelo de los actos de habla ilocucionarios de Austin.

En su obra *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin establece una distinción entre tres diferentes tipos —o componentes— de actos de habla. En primer lugar, tenemos los actos locucionarios, que expresan a través de una oración un cierto sentido. En otras palabras, es lo que comúnmente entendemos como el significado de una oración. En segundo lugar, existen los actos ilocucionarios, que son acciones que realizamos al hablar, como informar, ordenar, advertir o comprometernos. Estos actos poseen una cierta fuerza convencional para hacer lo que enuncian. Por último, tenemos los actos perlocucionarios, que son los resultados que logramos al decir algo, como convencer, persuadir, disuadir, sorprender o incluso confundir. En otras palabras, son los efectos que nuestros actos de habla tienen en

⁵¹ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Editorial Síntesis, 2004), p. 44.

los demás⁵².

De acuerdo con Austin, los actos de habla ilocucionarios son cierto tipo de enunciados que, en un contexto adecuado y realizados por alguien autorizado, poseen el poder de generar un hecho. Por ejemplo, cuando la autoridad dice: "los declaro marido y mujer". Este enunciado tiene un efecto jurídico inmediato, establecido a través de una tradición jurídica ritual. Sin embargo, estos actos de habla ilocucionarios pueden verse frustrados por varias razones, ya sea por otros eventos o circunstancias que lo impidan, o porque el enunciado no se realiza en el contexto o por la persona adecuada, o simplemente debido a la pérdida de la fuerza ritual.

El argumento de los defensores de la censura legal es que al proferirse ciertas expresiones se invoca una posición de dominación que es consolidada por el acto de habla mismo. Por ejemplo, en el caso de los discursos xenófobos de odio, esta posición de poder se manifiesta a través de la creación de una jerarquía basada en características físicas de las personas. De igual modo, la pornografía establece a las mujeres como seres inferiores y meros objetos de consumo y placer masculino. En ambos casos, la prohibición legal interrumpiría el ciclo de reproducción de la dominación social que estas expresiones o prácticas ofensivas instituyen.

La oposición de Butler a la censura legal se basa en el hecho de que este tipo de medidas no aseguran el efecto deseado, ya que parten de una visión estática de la estructura social que no toma en consideración las posibilidades de rearticulación del lenguaje. En cambio, implican un mayor peligro al dar al Estado la autoridad de decidir qué discursos son permitidos. Esto podría resultar en políticas reaccionarias y de censura que perjudiquen a los mismos grupos que luchan por la prohibición legal de los discursos xenófobos y de la pornografía, ya que fortalecerían el poder de censura de la autoridad estatal.

La propuesta de Butler para combatir dichos discursos consiste en utilizar los mismos mecanismos que lo alimentan. Su estrategia se basa en aprovechar la naturaleza ritual de los discursos y en invertir su significado en el mismo ámbito en el que se enuncian. Aunque no se puede garantizar el éxito de esta rearticulación, tiene menos riesgos que la estrategia de prohibición legal, ya que evita depender del Estado como censor y los riesgos que ello comporta.

Butler presenta un segundo modelo sobre cómo el lenguaje puede causar daño, basado en la idea de interpelación de Althusser. Dice Butler: "La idea de Austin según la cual el acto de habla ilocucionario está condicionado por su dimensión convencional, es decir, 'ritual' o 'ceremonial', puede compararse con la insistencia con que Althusser define la ideología como una forma 'ritual', en la que ese ritual constituye 'la existencia material de un aparato ideológico'. El ritual es material en la medida en que es productivo, es decir, porque produce la creencia que parece estar 'detrás' de él"⁵³. En este sentido, la ideología interpela a los sujetos a la vez que los conforma, actuando sobre éstos a través de instituciones y prácticas

⁵² John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990), p. 153.

⁵³ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 50.

sociales rituales que son la expresión material del aparato ideológico.

Al igual que los actos ilocucionarios de Austin, la ideología se caracteriza por su naturaleza ritual. Por lo tanto, se le aplican los mismos argumentos que a los actos de habla ilocucionarios en términos de la posibilidad de rearticulación dentro del lenguaje. Sin embargo, Butler destaca algunas diferencias importantes entre la noción austiniana del enunciado ilocucionario y la noción althusseriana de interpelación. Mientras Austin asume que el sujeto se encuentra constituido al hacer uso de las convenciones del lenguaje, Althusser sostiene que el acto de habla interpelativo es lo que trae a la existencia al sujeto. En otras palabras, el sujeto se constituye como tal mediante la interpelación lingüística.

La fuerza de la interpelación en Althusser, nos dice Butler, se deriva de ejemplos paradigmáticos: “la voz de Dios que llama a Pedro (y a Moisés) por su nombre y su secularización en la voz imaginaria del representante de la autoridad estatal; la voz del policía que grita al peatón ‘eh, tú!’”⁵⁴. Tanto la asignación del nombre, en el caso de la ideología religiosa, como en el grito del policía al transeúnte provocando su giro, ambos mostrarían para Althusser el modo que la ideología “‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) ‘Eh, usted, oiga!’”⁵⁵.

Butler interpreta la situación en la que un peatón obedece la orden de alto del policía y la llamada de Dios a Pedro como una metáfora sobre cómo los seres humanos nos convertimos en sujetos sociales. En otras palabras, cómo se produce la entrada de los individuos al mundo social y cultural a través de una vulnerabilidad que los hace susceptibles a ser moldeados y constituidos por el lenguaje y las normas. En este sentido, el lenguaje de odio pondría de manifiesto una vulnerabilidad anterior de la que depende todo sujeto para existir, la llamada del otro, lo que lleva a Butler a proponer que debiéramos reformular en términos lingüísticos la hipótesis hegeliana del reconocimiento, en la que el sujeto llega ser gracias a otro. En palabras de Butler: “La hipótesis —tanto hegeliana como freudiana— según la cual uno llega a ‘ser’ gracias a la dependencia con respecto al Otro debe ser reformulada en términos lingüísticos en la medida en que los términos mediante los cuales se regula, se asigna y se niega el reconocimiento forman parte de un ritual más amplio de interpelación. No hay forma de protegerse contra la vulnerabilidad primaria ni contra la susceptibilidad de esa llamada de reconocimiento que concede existencia. No hay forma de protegerse contra la dependencia primaria de un lenguaje del que no somos autores con el objetivo de adquirir un estatus ontológico provisional. De este modo, algunas veces nos agarramos a los términos que nos hacen daño porque, como mínimo, nos conceden una cierta forma de

⁵⁴ Idem, p. 59.

⁵⁵ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1988), p. 55.

existencia social y discursiva⁵⁶.

Esta lectura lingüística que ensaya Butler acerca de la interpelación althusseriana puesta en relación con la teoría hegeliana del reconocimiento parece encajar sin estridencia con el relato propuesto por Butler sobre la formación del sujeto, donde nuestra autora postula la existencia de una vulnerabilidad de los sujetos que les permite ser conformados a través del lenguaje y las normas, la cual *a priori* se corresponde con los ejemplos que ofrece el propio Althusser. Pero al hacer un examen más riguroso, que considere el contexto original, es decir, la interpelación como parte del funcionamiento de la ideología y de los aparatos ideológicos del Estado, aparecen dudas sobre si la lectura que hace nuestra autora es la correcta.

Afirma Butler: "El nombre nos constituye socialmente, pero nuestra constitución social tiene lugar sin que nos demos cuenta. De hecho, es posible imaginarse a uno mismo de formas distintas al modo en que uno está constituido socialmente. Por ejemplo, uno puede encontrarse con su yo constituido por sorpresa, con preocupación o con placer, incluso con horror. Tal encuentro pone de relieve que el nombre ejerce un poder lingüístico de constitución en formas que resultan indiferentes para el sujeto que lleva ese nombre. Para que esa constitución pueda operar de forma eficaz es preciso no conocer o no registrar el modo en el que uno se constituye. La medida de esa constitución no se encuentra en una apropiación reflexiva de dicha constitución, sino más bien en una cadena de significación que excede el circuito de conocimiento de sí mismo. El tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto"⁵⁷.

Para empezar, de acuerdo con Althusser, la formación del sujeto ocurre dentro de una estructura ideológica diferenciada preexistente a los individuos, algo que Butler expresa en la última frase al parafrasear a Foucault. Sin embargo, Butler no especifica si la cadena de significado que va más allá del conocimiento de uno mismo se refiere a la historia del lenguaje, los nombres y los discursos, o si se refiere de manera más fiel al autor a la estructura ideológica preexistente a los individuos, denominada por Althusser como «aparatos ideológicos del Estado» Estos aparatos incluyen instituciones como la familia, la escuela, etc., creando una red socio-institucional muy similar a lo que Foucault teorizaría tiempo después como las instituciones disciplinarias.

Una de las ventajas de la noción de interpelación de Althusser respecto a los actos ilocucionarios de Austin radica en su armónico encaje con la concepción de Butler sobre la formación del sujeto. Según Butler, el sujeto es en buena medida el resultado de discursos y normas que le preceden, que actúan sobre él sin su consentimiento, solo después de pasado un largo tiempo estará en condiciones de cuestionar estos términos que le fueron impuestos y rechazarlos. La otra parte fundamental es la susceptibilidad de los sujetos para ser formados, aspecto que se explica al considerar la vulnerabilidad que los sujetos experimentan al lenguaje. Sin embargo, nuestra autora con su interpretación lingüística de la interpelación pasa por alto aspectos cruciales de la noción original de Althusser. Por

⁵⁶ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 52.

⁵⁷ Idem, p. 58.

decirlo de algún modo, Butler se centra en los ejemplos del autor francés, pero pierde de vista el contexto ideológico en el que tiene lugar la interpelación en Althusser.

Para analizar esta discrepancia entre la interpretación de Butler y la versión original de la interpelación, volvamos a considerar la cuestión del discurso de odio. Butler argumenta que todos los individuos comparten la vulnerabilidad al lenguaje. Cuando somos interpelados verbalmente, con el tiempo también nos convertimos en usuarios competentes del lenguaje. Esta capacidad de dirigirnos a otros en el futuro se convierte en parte de nuestro repertorio como sujetos lingüísticos. Esto se entrelaza con la reinterpretación lingüística que ensaya Butler de la escena de reconocimiento hegeliana. Si añadimos el componente de ritualidad de la ideología, Butler tiene todos los elementos para explicar cómo el lenguaje puede ser utilizado para hacer daño, y también cómo los discursos de odio pueden ser subvertidos en el mismo ámbito del lenguaje. Además, como señalamos en el párrafo previo, cuenta con un perfecto encaje con su forma de concebir la formación del sujeto.

Pasemos ahora a examinar uno a uno los argumentos que expone Butler contra la ilegalización del discurso de odio y la pornografía:

1º) Una de las razones que Butler alega es que es más efectivo abordar los problemas del lenguaje dentro del propio lenguaje. En otras palabras, no es necesario recurrir a medidas externas como leyes y prohibiciones. Además, dado que la vulnerabilidad al lenguaje está arraigada en la misma formación del sujeto, esto refuerza aún más la idea de que el lenguaje es el contexto más adecuado para resolver problemas relacionados con el lenguaje.

2º) Otro argumento planteado por Butler es que la ley no puede detener la repetición del lenguaje de odio. Al igual que antes, podríamos obtener una pequeña ventaja al adoptar el enfoque de la interpelación, ya que el lenguaje está presente en los procesos de reconocimiento y formación del individuo. Esto refuerza la idea de que la prohibición legal sería incapaz de anular al lenguaje como ámbito de reproducción de los discursos de odio.

3º) Para terminar, si se impone la censura y se requiere la intervención del Estado, se estaría abriendo la posibilidad de aumentar el poder censor del gobierno. Esto podría llevar a que el Estado utilice la censura de manera arbitraria y reaccionaria.

Es precisamente en este último punto donde se muestra la desventaja del enfoque de la interpelación althusseriana original. Si adoptamos una perspectiva lingüística de la interpelación, como la defendida por Butler, estaríamos menos inclinados a depender del Estado y la Ley para regular el lenguaje ofensivo y la pornografía. Sin embargo, si nos adherimos a una interpretación fiel a Althusser, que considera que la interpelación ocurre dentro de los «aparatos ideológicos del Estado», sería cuestionable afirmar que el ámbito del lenguaje puede ser independiente o ajeno al Estado.

En síntesis, los modelos propuestos por Butler, tanto el basado en Austin como el basado en Althusser, explican cómo el uso del lenguaje ofensivo y la pornografía pueden causar daño. Tanto uno como otro modelo ofrecen argumentos en contra de abandonar el lenguaje

como ámbito de solución a los problemas que surgen del lenguaje. En cambio, proponen la subversión de los significados a través del carácter ritual del discurso. No obstante, lo que lleva a Butler a preferir el modelo althusseriano es la afinidad que le ofrece con su comprensión de cómo se forma el sujeto. De hecho, en el caso del modelo de Althusser, los argumentos de Butler contra la prohibición legal parecen funcionar con bastante éxito, por supuesto, siempre que aceptemos su interpretación lingüística de la interpelación.

1.3.2 La vulnerabilidad respecto de los vínculos de dependencia primarios

El relato sobre la vulnerabilidad al lenguaje en la formación del sujeto es complementado en *Mecanismos psíquicos del poder*, al introducir una perspectiva sobre la vulnerabilidad primaria a los vínculos de dependencia, la cual conlleva la sujeción del sujeto en el proceso de formación de la subjetividad. En palabras de Butler: “La «sujeción» es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto. Ya sea a través de la interpelación, en el sentido de Althusser, o a través de la productividad discursiva, en el sentido de Foucault, el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder”⁵⁸.

Sin embargo, en opinión de nuestra autora, lo que Foucault omitió desarrollar fueron los mecanismos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión en la doble valencia producción/subordinación con el poder, habiéndole prestado insuficiente importancia a la psique en ese proceso. Esta carencia de la teoría del poder de Foucault, en su faceta de productora de la subjetividad, “obliga a elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder, tarea que los autores adscritos tanto a la ortodoxia foucaultiana como a la psicoanalítica han eludido”⁵⁹.

Dado el entendimiento de Butler del poder como algo inmanente —tomado de Foucault—, éste nunca deja de estar presente en los asuntos humanos. Su omnipresencia permite que se pueda analizar atendiendo a dos registros concomitantes: un registro capilar que se sitúa próximo a cómo los sujetos vivencian ese poder. Pero también se puede analizar de manera abstracta, prescindiendo de las relaciones concretas entre individuos, y esto nos lleva a la genealogía de ese poder en las prácticas, instituciones y normas, cuya historia va más allá de los individuos que participan en ellas. Foucault expresa esta dimensión al decir: “El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro”⁶⁰, y sobre el que Butler acota que: “Ese espacio lingüístico sobre el que el sujeto no tiene control se convierte en la condición de posibilidad de cualquier espacio de control que el sujeto hablante ejerce”⁶¹.

De esta manera, podemos abordar la dimensión formativa del poder, tal como hizo Foucault, a través de la arqueología o el enfoque genealógico para comprender cómo las instituciones, los discursos, las prácticas y las normas influyen en la formación de la subjetividad. Otra

⁵⁸ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Ediciones Catedra, 2001), p. 12.

⁵⁹ Idem, p. 13.

⁶⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Madrid: Siglo XXI, 1970), p. 355.

⁶¹ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 55.

forma de abordarlo, como Butler sugiere, es analizando la psique y los mecanismos intrapsíquicos, centrándose en el poder presente en las relaciones cotidianas dentro del hogar, donde los niños establecen vínculos apasionados con los adultos que se ocupan de sus cuidados. Esto, como sostiene nuestra autora, aunque "no sea subordinación política en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación y a la explotación"⁶².

Esta caracterización de los vínculos de dependencia nos lleva al segundo sentido de la vulnerabilidad: la vulnerabilidad en relación con los vínculos primarios apasionados. En palabras de Butler: "Esta vulnerabilidad permite definir al sujeto como un tipo de ser explotable. Si nos hemos de oponer a los abusos de poder (lo cual no significa oponerse al poder mismo), antes debemos determinar en qué consiste nuestra vulnerabilidad ante ellos. El hecho de que los sujetos se constituyan en una vulnerabilidad primaria no exonera los abusos que padecen; por el contrario, muestra de manera nítida cuán fundamental puede ser su vulnerabilidad"⁶³.

La mención a la explotación a la que hace referencia Butler, que como sabemos es un concepto de origen marxista, no se trata de la explotación más habitual, sino que se refiere al ámbito del cuidado y crianza de los niños. Debido a su situación de dependencia, los niños son susceptibles de ser explotados, no solo por su vulnerabilidad física, sino especialmente por su vulnerabilidad emocional y afectiva hacia los adultos. Ello se debe a que es imposible que un sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquellos a quienes está subordinado. De ahí, que Butler afirme que "la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto"⁶⁴.

Por tanto, la vulnerabilidad primaria implica tanto el potencial de explotación como la subordinación. Aunque es concebible con el tiempo prescindir de los apegos apasionados a los que una vez estuvimos atados en las etapas tempranas de nuestra formación. En lo que respecta a la sujeción, Butler sostiene que los efectos perduran en la vida adulta. Ni siquiera eligiendo llevar una hipotética existencia de aislamiento social riguroso, siempre permaneceremos sujetados al poder normativo. Para comenzar al lenguaje mismo del que no podemos deshacernos. Podemos adular del poder, maldecirlo o negarlo, pero seguimos atados a la temporalidad del discurso. Es por ello que, según Butler, la capacidad de agencia al margen del poder, tal como lo postulan las concepciones moderno-liberales de la subjetividad, resulta imposible.

Sin embargo, no significa que la sumisión al poder o la inmanencia de éste deba de tomarse como un callejón sin salida. Butler propone una forma de encontrar una posible salida a este problema convirtiendo una debilidad en una fortaleza. En palabras de Butler: "lo que yo propongo es que la agencia comienza allí donde la soberanía declina"⁶⁵. Por tanto, el desafío

⁶² Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, p. 18.

⁶³ Idem, p. 31.

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 37.

que se impone Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* es resolver “cómo podemos conseguir que esta concepción del sujeto [en sujeción] sea eficaz como noción de potencia política en una época posliberatoria”⁶⁶.

La cita anterior puede ser engañosa, si bien algunos autores utilizan la idea de «potencia» de Spinoza para argumentar la oposición al poder desde una relación de inmanencia, argumentando un exceso de potencia presente en la subjetividad que desborda su relación con el poder. Esto no parece ser lo que propone nuestra autora. Butler se basa en Spinoza, pero no lo hace en la noción de «potencia», sino en la de «conatus». Tal como sostiene Butler en otro pasaje: “Si aceptamos la idea de Spinoza de que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser y sustituimos la sustancia *metafísica* del ideal por una noción más maleable de ser social, entonces quizás podríamos redefinir el deseo de persistir en el propio ser como algo que sólo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida”⁶⁷.

En síntesis, la segunda faceta de la vulnerabilidad, descrita como vulnerabilidad primaria en relación con los vínculos apasionados, da lugar a un sujeto que, como consecuencia de la dependencia y del deseo de persistir, es a la vez: explotable y sometido. El énfasis en la explotación podría ser un rasgo potencialmente interesante, en la medida que puede extrapolarse a lo político. No obstante, lo estrecho del relato de la formación del sujeto con la sujeción tiene implicancias preocupantes, dado que confrontar al poder conllevaría un riesgo de muerte social, lo que configura un escenario no demasiado halagüeño en lo que atañe a las perspectivas políticas.

1.4 Antecedentes temáticos: la guerra y el duelo

Cuando examinamos los antecedentes en la obra de Butler sobre el tema de la guerra, nos encontramos con el artículo “Contingent Foundations”, presentado inicialmente en septiembre de 1990. En este ensayo, nuestra autora realiza una serie de comentarios sobre la Primera Guerra del Golfo, donde se exponen aspectos interesantes de su pensamiento relativos a la formación de la identidad y su rechazo a la soberanía del sujeto.

Vamos a analizar tres cuestiones que aparecen comentadas en pasajes del texto, estas son: 1º) la presentación de un “otro” como radicalmente ajeno, abyecto y deshumanizado; 2º) la representación fantasmática de la guerra, a través de operaciones militares “quirúrgicas” que ocultan del ojo público las víctimas; 3º) y, por último, la crítica a la soberanía omnisciente, representada por el sujeto militarista estadounidense.

1.4.1 El papel de lo abyecto en la formación de la identidad

Comencemos por el primero de los puntos. Somos testigos, nos dice Butler, de la violencia tanto conceptual, como material “en la que se entiende que el ‘otro’ árabe está radicalmente

⁶⁶ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, p. 29.

⁶⁷ Idem, p. 39.

'fuera' de las estructuras universales de la razón y la democracia y, por lo tanto, llama a ser traído a la fuerza dentro del redil"⁶⁸.

Al comentar la teoría de la identidad de Connolly, mencionamos que la diferencia era uno de los mecanismos claves para construir la identidad. Butler se basa en la casuística más extrema de este proceso, donde el otro es convertido en alguien carente de gramática, es decir, "algo" ininteligible. No obstante, esta operación de exclusión no elimina por completo del sistema al otro excluido y rechazado. Este sigue desempeñando un papel en la formación del sujeto como su *exterior constitutivo*.

Butler toma la idea de *exterior constitutivo* de Jacques Derrida y Luce Irigaray, a la vez que la complementa con otros dos conceptos del psicoanálisis: la «abyección» y la «forclusión». Dice Butler: "El sujeto se construye a través de actos de diferenciación que distinguen al sujeto de su exterior constitutivo, un dominio de alteridad abyecta convencionalmente asociado con lo femenino, pero claramente no únicamente. Precisamente en esta guerra reciente vimos que 'el árabe' figuraba como el otro abyecto, así como un sitio de fantasía homofóbica que quedó claro en la abundancia de chistes malos basados en el deslizamiento lingüístico de Saddam a Sodom [Sodoma]"⁶⁹

El término "abyecto", derivado del latín: *abjectus*, es adoptado por Butler basándose en la teoría psicoanalítica desarrollada por Julia Kristeva. Según Kristeva, "Lo abyecto no es un objeto en frente de mí, que nombro o imagino [...] Lo abyecto no es mi correlato que, al ofrecerme un apoyo sobre alguien o sobre algo distinto, me permitiría ser, más o menos diferenciada y autónoma. Del objeto, lo abyecto no tiene más que una cualidad, la de oponerse al yo"⁷⁰. Kristeva plantea un juego de palabra con el término objeto, compuesto por *ob* y *jeto*, donde *jeto* deriva del latín *iacere* que significa arrojar. Al dividir el término, la autora nos quiere dar a entender que la constitución del yo es resultado de una expulsión fundacional que tiene como resultado, por un lado, lo preservado en dicha operación, el yo, y, por otro lado, aquello que fue descartado, el no-yo.

Además de la noción de *abyección* de Kristeva, Butler también utiliza otra referencia psicoanalítica para reforzar su argumento sobre la importancia de lo abyecto en la formación de la subjetividad: la noción psicoanalítica «Verwerfung» —rechazo—, que Jacques Lacan traduce como forclusión. La forclusión en términos del psicoanálisis lacaniano conlleva un rechazo más radical que la represión freudiana⁷¹. La utilización que Butler hace de lo abyecto,

⁶⁸ Judith Butler, 'Contingent Foundations', in *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995), pp. 35–55 (p. 40).

⁶⁹ Idem, p. 46.

⁷⁰ Julia Kristeva, *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline* (México D.F.: Siglo XXI, 2015), p. 8.

⁷¹ La forclusión alude a un mecanismo propio de la psicosis, en la que se produce un rechazo primordial de un significante fundamental —por ejemplo, Freud y Lacan aluden a la castración que supone el sexo de la mujer y que el niño rechaza— cuya representación amenaza la posibilidad de emergencia de un sujeto en ciernes, es decir, lo intolerable ha de ser arrojado a una región carente de simbolismo, para que más adelante pueda

en consonancia con Kristeva y la forclusión de Lacan, le permite teorizar cómo las formas extremas de diferenciación adoptan una función productiva sobre la subjetividad. Donde lo abyecto designa “aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos”⁷². Las cuales, después de todo, sostiene Butler, son en cierto sentido interiores al sujeto como su propio repudio fundacional lacaniano⁷³.

Por tanto, la combinación de lo abyecto junto con el exterior constitutivo y la forclusión permite a Butler explicar cómo se forma el sujeto y su identidad. Este proceso en sus aristas más crueles crea lo abyecto como un otro forcluido y repudiado. Éste aparece en una relación que no es completamente de exterioridad en el proceso de formación a la identidad, sino como su *exterior constitutivo*, el cual, a través de una operación de contraste, permite que se constituya la identidad. Siendo la diferenciación en esta etapa de la escritura butleriana el elemento indispensable en la formación psicológica del sujeto. Tal como lo expresa Butler, “hay mejores y peores formas de diferenciación, y las peores clases tienden a situar como abyectos y degradar a aquellos de quienes se distingue el ‘yo’”⁷⁴.

Así mismo, el relato sobre lo abyecto en la obra de Butler aparece en relación con construcciones histórico-culturales, cuya función es producir normas e ideales identitarios que regulan y hacen inteligibles a los sujetos, así como lo que se considera “humano” e “inhumano”⁷⁵. Butler, para denominar a estas construcciones, utiliza indistintamente los términos: matriz —*grid*—, o esquema —*schema*—, los cuales aparecen junto a otros términos como: “de inteligibilidad”, “de reconocimiento”, “normativo”, o “reguladores”.

La primera mención a estas construcciones sociales reguladoras y productoras de la subjetividad la hallamos en *El género en disputa*. La expresión de origen foucaultiano que utiliza Butler para referirla es “matriz de inteligibilidad cultural”⁷⁶. Esta matriz cumple el propósito teórico de explicar cómo las normas determinan qué cuerpos son inteligibles y

emerger un sujeto propiamente. En este sentido se trata de un mecanismo psíquico más primario que la represión, que es realizada cuando el sujeto ya se encuentra constituido, y donde lo reprimido puede retornar del inconsciente episódicamente, mientras que lo forcluido permanece en un dominio que persiste fuera de toda simbolización, constituyendo lo *real* lacaniano, en donde su única forma de presentarse será a través de alucinaciones. Ver Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, and Daniel Lagache, *Diccionario de psicoanálisis* (Barcelona: Paidós, 2016), pp. 380–83.

⁷² Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’* (Buenos Aires: Paidós, 2002), p. 20.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Judith Butler, ‘For a Careful Reading’, in *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995), pp. 127–44 (p. 140).

⁷⁵ Como señala Slavoj Žižek, lo «in-humano» no debe ser confundido con lo no-humano, mientras lo no humano significa simplemente que algo es taxonómicamente diferente a la humanidad, por ejemplo: un animal, un vegetal, o incluso una divinidad. La categoría de lo «in-humano» tiene un alcance completamente diferente marcado, según Žižek, por un terrible exceso. Ver Žižek, pp. 159–60.

⁷⁶ Erinn C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* (New York: Routledge, 2014).

cuáles no, en función del ajuste de éstos a las normas que regulan los géneros normativos. En *Cuerpos que importan*, nuestra autora se valdrá del término aristotélico *schema* que “significa la forma, el molde, la figura, la apariencia, el exterior, el gesto, la figura de un silogismo y la forma gramatical”⁷⁷, para representar la adherencia histórico-cultural que co-determina la materialidad de los cuerpos, al tiempo que los vuelve socialmente inteligibles. La adherencia de la forma —lo cultural para Butler— sobre lo material, al igual que Aristóteles la conceptualiza para la sustancia, se encuentra siempre presente, de modo que la materia “nunca se presenta sin su *schema*, ello significa que sólo aparece con cierta forma gramatical y que el principio que la hace reconocible, su gesto o su apariencia habitual, es indisoluble de lo que constituye su materia”⁷⁸.

De este modo, la conceptualización de los esquemas en esta etapa de la obra de Butler se hallaba fuertemente enraizada a la producción y regulación de los sexos/géneros normativos —varón/masculino y mujer/femenino, no meramente como resultado de la biología o la materialidad de los cuerpos, sino también de la adherencia de lo cultural como su *schema* —o forma—. Lo cual cumple una función explicativa acerca del carácter de producción cultural de los cuerpos heteronormativos.

Como veremos más adelante, los esquemas perderán este anclaje que los mantenía unidos a la materialidad de los cuerpos generizados para convertirse en un concepto que le permite a Butler describir el funcionamiento de las normas de reconocimiento en la determinación de lo humano y cómo alguien que siendo humano puede paradójicamente ser considerado menos humano.

En síntesis, a través de la figura del “árabe” como alteridad abyecta, hemos visto el lugar que ocupa la abyección como exterior constitutivo en la formación identitaria de los sujetos, donde la diferenciación desempeña un papel fundamental en este proceso. También hemos hecho una primera aproximación al concepto de matriz o esquema, definidos como construcciones histórico-culturales responsables del funcionamiento de las normas que deciden y regulan la inteligibilidad de los sujetos que, de acuerdo con grados de separación de ideales normativos, conforman el dominio de lo abyecto como el extremo más alejado respecto de dichos ideales.

1.4.2 El enmarcado de la fotografía de guerra y la tematización del duelo

El segundo aspecto que abordaremos de los pasajes de “Contingent Foundations” es el borrado de lo humano en la representación de las imágenes de guerra de la primera guerra del Golfo, la cual fue la primera guerra televisada en vivo. Butler señala que “[d]urante la guerra, fuimos testigos y participamos en la fusión de la pantalla de televisión y la lente del piloto del bombardero [...] La llamada ‘bomba inteligente’ registra su objetivo mientras avanza para destruirlo: una bomba con una cámara colocada en el frente, una especie de falo óptico; transmite esa película a un control de mando y esa película se vuelve a filmar en

⁷⁷ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, p. 61.

⁷⁸ *Ibidem*.

televisión, constituyendo efectivamente la pantalla de televisión y su espectador como el aparato ampliado de la bomba misma”⁷⁹.

Las imágenes de guerra transmitidas por los principales medios de comunicación no tenían como objetivo mostrar de manera exhaustiva lo que ocurría en el lugar y momento de los acontecimientos. En su lugar, había una minuciosa selección de lo que se mostraba y lo que permanecía oculto del ojo del público a través del enmarcado selectivo de la lente de la cámara. En este sentido, la destrucción que dejaba tras de sí el impacto de las “bombas inteligentes” no es registrada por la cámara, ya que “la pantalla se destruye convenientemente. Y así, aunque se hizo parecer que se trataba de un *bombardeo* humano”, algo ha ocluido la visión de la destrucción, “el efecto de un marco *que* excluyó de la vista la destrucción de una población”⁸⁰. Por tanto, según Butler, lo que se ofrece al público es una percepción parcial, en la que no hay nada humano que se haya perdido.

Pese a lo escueto de los comentarios sobre el enmarcado —framed— de las imágenes de guerra en “Contingent Foundations”, su importancia radica en que se trata de un adelanto del análisis más comprensivo que nuestra autora realizará en *Vida precaria*. Allí, a partir del concepto de «rostro» de Lévinas, además de retomar la omisión selectiva que tiene lugar en el enmarcado de la cámara, Butler da cuenta de diferentes estrategias de engaño y manipulación en relación con las imágenes de guerra, destinadas a recabar el apoyo de la opinión pública a las operaciones de guerra.

Así mismo, relacionado con el abordaje de la guerra que con posteridad realiza Butler en *Vida precaria*, se encuentra la temática del duelo público. La cuestión del duelo en este periodo de la escritura butleriana se vincula a la pérdida de los vínculos afectivos entre parejas homosexuales. La primera mención sobre la pérdida de los vínculos afectivos aparecerá en *El género en disputa*. Allí, nuestra autora relaciona la pérdida con la melancolía freudiana, donde el proceso melancólico del duelo culmina con el desplazamiento del objeto, es decir, la sustitución del vínculo amoroso. No obstante, en los lazos homosexuales, además de la pérdida, hay concomitantemente una negación del deseo mismo, “«nunca perdí a esa persona y nunca amé a esa persona y, de hecho, nunca sentí para nada ese tipo de amor»”⁸¹.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler retorna sobre la melancolía freudiana, esta vez, para tratar el dilema de vivir en una cultura donde ciertas pérdidas no pueden llorarse, lo cual Butler relaciona con la epidemia del VIH-Sida. Más tarde, en *El grito de Antígona*, nuevamente nuestra autora hará una breve mención a las pérdidas que no son reconocidas públicamente. En esta ocasión, Butler establece un paralelismo entre el personaje trágico de Antígona, quien no puede obedecer una ley que no reconoce su pérdida, con “esa situación que tan bien conocemos donde existen pérdidas —por ejemplo, a causa del SIDA— que no

⁷⁹ Butler, ‘Contingent Foundations’, p. 44.

⁸⁰ Idem, p. 45.

⁸¹ Judith Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), p. 156.

pueden llorarse públicamente”⁸².

No será hasta *Vida precaria* —y más tarde en *Marcos de guerra*— cuando nuestra autora ofrezca un relato donde haga confluír el enmarcado selectivo y la manipulación mediática junto con el duelo, que hasta ese momento estaba asociada a la melancolía por la pérdida de los vínculos homosexuales y a la epidemia de VIH-Sida. La confluencia de estas cuestiones hasta ese momento desconectadas permitirá a Butler desarrollar una mirada en el contexto post 11-S sobre cómo se enmarcan ciertas vidas como vidas dignas de luto y lamentación, mientras que otras estarán ausentes de la narrativa mediática y pública porque presumiblemente no son calificadas como vidas dignas de lamentación⁸³.

Lo que resulta interesante sobre este punto es cómo partiendo de una afirmación no problematizada “el efecto de un marco que excluyó de la vista la destrucción sistémica de una población”⁸⁴, y de un tema aparentemente inconexo como es la ruptura de los vínculos amorosos homosexuales, transformado luego en la imposibilidad de lamentación de parejas homosexuales en el contexto de la epidemia del Sida, Butler termina por entregarnos un extremo del ovillo que, siguiéndolo en sus trabajos posteriores, nos termina por situar en uno de los tópicos centrales de *Vida precaria* y *Marcos de guerra*. Lo cual nos permite ver el modo que trabaja su escritura, un patrón que se repetirá en otros aspectos importantes de su pensamiento, al que llamamos un estilo de escritura “work in progress”.

1.4.3 La crítica a la soberanía omnisciente e invulnerabilidad del sujeto militarista

El tercer aspecto que nos resta comentar de “Contingent Foundations” es el lenguaje asertivo de los militares estadounidenses. Habitualmente la soberanía —o su ausencia— es una cuestión que se encuentra ligada a la agencia, es decir, si un sujeto es descrito a través de un relato que resalta la limitación de su soberanía, ello se traducirá en que sus

⁸² Judith Butler, *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure, 2001), p. 42.

⁸³ Con ocasión de una entrevista que le hiciera el cineasta y activista político israelí Udi Aloni, Butler relata la importancia de la epidemia del Sida en sus reflexiones sobre los eventos del 11-S: “En los años 70 y 80, en la comunidad gay y lesbiana, me quedó claro que muy a menudo, cuando una relación se rompía, una persona gay no podía decirles a sus padres. Así que aquí, la gente estaba pasando por todo tipo de pérdidas emocionales que no fueron reconocidas públicamente y que se volvieron muy agudas durante la crisis del SIDA. En los primeros años de la crisis del SIDA, hubo muchos hombres homosexuales que no pudieron saber que sus amantes estaban enfermos (A), y luego de fallecidos (B), no pudieron acceder al hospital para ver a su amante, e incapaces de llamar a sus padres y decirles: ‘Acabo de perder el amor de mi vida’. Esto fue extremadamente importante para mi pensamiento durante los años 80 y 90. Pero también se volvió importante para mí cuando comencé a pensar en la guerra. Después del 11 de septiembre, me sorprendió el hecho de que hubo luto público por muchas de las personas que murieron en los ataques al World Trade Center, menos luto público para aquellos que murieron en el ataque al Pentágono, no hubo duelo público por los trabajadores ilegales del WTC y, durante mucho tiempo, ningún reconocimiento público de las personas, y las familias homosexuales y lesbianas que quedaron destruidas por la pérdida de uno de sus miembros en los bombardeos”, Judith Butler and Udi Aloni, ‘Judith Butler: As a Jew, I Was Taught It Was Ethically Imperative to Speak up - Haaretz - Israel News | Haaretz.Com’, *Haaretz.Com* (Tel Aviv, 24 February 2010) <<https://www.haaretz.com/1.5052023>>.

⁸⁴ Butler, ‘Contingent Foundations’, p. 45.

capacidades agenciales se ejercerán en un contexto también de limitación. Butler sostiene que la limitación de la soberanía es una consecuencia del modo cómo somos formados como sujetos. Para ilustrar este punto, en este pasaje de *Cuerpos que importan* en el que hace referencia a las capacidades de agencia, entrecomilla al yo: "el 'yo' obtiene en parte lo que se llama su 'capacidad de acción' por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse"⁸⁵.

En "Contingent Foundations", Butler debe confrontarse con un relato que se halla en las antípodas del suyo. La cobertura de la mayoría de los medios durante la Primera Guerra del Golfo exhibía una imagen del poderío militar estadounidense que se colocaba en el lugar de lo divino. Esto se traslucía en un lenguaje pletórico de confianza y asertividad. En palabras de Butler: "En verdad, los efectos de la acción instrumental siempre tienen el poder de proliferar más allá del control del sujeto; de hecho, tienen el poder de desafiar la transparencia racional de la intencionalidad de ese sujeto, y así subvertir la misma definición del sujeto en sí. Yo sugiero que hemos estado en medio de una celebración por parte del gobierno de Estados Unidos y de algunos de sus aliados del sujeto fantasmático, aquél que determina su mundo unilateralmente y que en alguna medida es tipificado por las cabezas de generales retirados enmarcadas contra el mapa del Mediano Oriente, donde la cabeza del sujeto hablante se muestra en la pantalla del mismo tamaño, o más grande, que el área que busca dominar. Esta es, en cierto sentido, la gráfica del sujeto imperialista, una alegoría visual de la acción misma"⁸⁶. En consonancia con la descripción anterior, la perspectiva que los grandes medios ofrecían a sus espectadores también permanecía atrapada miméticamente con la perspectiva del "asesino incorpóreo que nunca puede ser asesinado, el francotirador como figura del poder militar imperialista asegurando una fantasía de trascendencia, de un instrumento de destrucción incorpóreo que está infinitamente protegido de un ataque inverso a través de la garantía de la distancia electrónica"⁸⁷.

Sin embargo, como advertía Butler, las consecuencias de las acciones nunca pueden ser determinadas de antemano: "El semidiós de un sujeto estadounidense militar que representa eufóricamente la fantasía de poder lograr sus fines con facilidad, no llega a entender que sus acciones han producido efectos que van a exceder con mucho esta visión fantasmática; él piensa que sus metas fueron logradas en cuestión de semanas y que su acción fue completada. Pero la acción continúa actuando después de que el sujeto intencional ha anunciado su terminación. Los efectos de sus acciones ya han inaugurado violencia en lugares y en formas que no solamente él no puede prever si no que en últimas será incapaz de contener, efectos que producirán una respuesta masiva y violenta contra la autoconstrucción fantasmática del sujeto occidental"⁸⁸.

Con la perspectiva que ofrece el tiempo, la advertencia lanzada en "Contingent Foundations" terminó por consumarse en el 11-S. Esta es precisamente una de las cuestiones sobre las que girará *Vida precaria*: una inversión especular de la perspectiva de quien inflige daño y

⁸⁵ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, p. 181.

⁸⁶ Butler, 'Contingent Foundations', pp. 43-44.

⁸⁷ Idem, p. 45.

⁸⁸ Ibidem.

se siente invulnerable, a la mirada vulnerable de quien se sabe dañable, y se debate entre recuperar la perspectiva perdida de la invulnerabilidad, o abandonar dicha perspectiva, consciente de la imposibilidad de la invulnerabilidad.

Como veremos más adelante, existe una llamativa fidelidad de perspectiva entre el planteamiento antes examinado de Butler, con el que más tarde presenta en *Vida precaria*, sólo que adecuado a una inversión de las circunstancias. De hecho, pasajes enteros “Contingent Foundations” sobre la crítica del sujeto soberano son asombrosamente premonitorios de lo que años después será el prolegómeno de *Vida precaria*.

1.5 Transformaciones que dan paso al discurso de la precariedad

A continuación, vamos a presentar una síntesis de las transformaciones más importantes en el pensamiento de Butler al dar el paso hacia el *discurso de la precariedad*. Para hacerlo, aprovecharemos buena parte de lo comentado hasta ahora sobre su obra anterior en relación con los tres ejes de transformación que mencionamos al principio: el ético-ontológico, el conceptual y el temático.

1.5.1 Una pizca de contexto

A finales de los 80 y principios de los 90, Butler se ve envuelta en una acalorada disputa que atraviesa el feminismo. Como mujer lesbiana, discute con las feministas que ven la feminidad como una categoría natural, definida por rasgos exclusivos y esenciales, como por ejemplo la maternidad. Al mismo tiempo, debate con la tradición feminista, influida por la herencia de Simone de Beauvoir, que postulaba una división entre sexo y género, donde el sexo se considera biológico y el género cultural. La intención de Butler era colapsar la distinción que el feminismo de la *segunda ola* había establecido entre el sexo y el género, con el objetivo de eliminar el sexo como reducto de la naturalización binaria de los sexos heteronormativos.

El libro más emblemático de Butler en esta etapa: *El género en disputa*, supuso un gran empuje teórico-político especialmente para los colectivos LGTBI. Recordemos que el libro se escribe en pleno auge de la teoría y movimiento *queer*, a la que Butler y otros autores ayudan de manera significativa a dotarlo de un sustento teórico del que carecía. Su contribución como académica con estos movimientos la situará como una de las intelectuales más importante en el tema del género. Sin embargo, la publicación de *El género en disputa* la hizo objeto de críticas y cuestionamientos en relación con dos cuestiones principales: la primera se deriva de la lectura de la performatividad como *performance* —en sentido de representación teatral—, según esta idea, al interpretar un género, sus intérpretes pondrían de manifiesto el carácter construido del género/sexo, pero dejando liberado a la interpretación que el género puede elegirse o deconstruirse de manera voluntarista y arbitraria, algo a lo que Butler se referirá en el nuevo prefacio del libro escrito casi con una década de distancia del primero⁸⁹. La segunda crítica a la que se enfrentó Butler es el

⁸⁹ Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, pp. 12–13.

excesivo sesgo lingüístico presente en su noción de *performatividad*, en la cual la corporalidad, como materialidad o fisicalidad, no tenía el protagonismo esperado para una filósofa feminista que escribe sobre el género.

Años más tarde, en tono de confesión aceptaría esta última crítica: “[cada vez] que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje”⁹⁰. Algo similar ocurre con la noción de la vulnerabilidad —al lenguaje— en *Lenguaje, poder e identidad*, cuando reincorpora este concepto en *Vida precaria*, nuestra autora caracteriza la vulnerabilidad como una consecuencia de nuestra constitución corporal. En este sentido, el pensamiento de Butler ha tendido a oscilar en diferentes momentos entre la impronta lingüística y la consideración más firme de la corporalidad materializada. Se podría decir que el vaivén entre otorgarle prioridad al lenguaje, o dársela al cuerpo, es una asignatura en permanente examen dentro de su obra.

El libro que sigue a *El género en disputa* es *Cuerpos que importan*. Allí, nuestra autora hace una serie de ajustes en respuesta a las críticas recibidas por su libro anterior. Uno de los objetivos que Butler tiene entre manos es dar cuenta del carácter construido del sexo, pero sin que implique sacrificar la materialidad de los cuerpos. El modo que encontrará de hacerlo será resignificando la noción de «construcción», evitando así la interpretación del género como una mera invención performativa discursiva. Para cumplir con su cometido de adecuación entre lo cultural y lo material, se servirá de la noción de «schema» o forma aristotélica, lo que le permite dar cuenta de cómo esta forma —es decir, lo cultural— actualiza la materia biológica para conformar el sexo⁹¹. De manera tal que el sexo/género incorpore el carácter de construcción cultural e histórica, pero sin que ello implique un reduccionismo de lo biológico a lo cultural —y viceversa—, y donde además lo biológico resulte sólo pensable dentro de marcos culturales.

1.5.2 La adecuación de la función de los esquemas o marcos normativos

El giro ético butleriano trae consigo una serie de transformaciones en la conceptualización de los esquemas. Como explicamos, el «schema» o forma —postulado por Aristóteles en su teoría de la sustancia⁹²— era lo que proveía de la forma —cultural— a la sustancia de los géneros/sexos. No obstante, la filosofía del género posterior de Butler evitará el lenguaje metafísico de Aristóteles, pero sin que ello signifique una reversión del colapso de las categorías de género/sexo, que habían sido la respuesta de Butler a la comprensión del sexo como un elemento “puro” o “incontaminado” por lo cultural, lo que dejaba entreabierto la puerta a las lecturas que naturalizaban los sexos heteronormativos o rasgos asociados a éstos.

⁹⁰ Judith Butler, *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2006), p. 280.

⁹¹ En lugar de sexo podríamos hablar también de género, ya que precisamente Butler colapsa la diferencia entre ambas nociones que Simone de Beauvoir había teorizado como dominios vinculados, pero al mismo tiempo separados.

⁹² Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles* (Barcelona: Editorial Gredos, 2018).

Ahora bien, el hecho que los esquemas dejen de usarse para describir la imbricación entre lo cultural y lo biológico en la construcción del género/sexo, no implica el abandono de la noción de esquemas —*schema*—, pero sí significará una pérdida del vínculo genealógico que lo ligaba al concepto aristotélico de forma. En esta nueva dirección que se da a los esquemas, que recordemos además de explicar el carácter construido de los géneros/sexos, también tenían una función normativa-normalizadora⁹³, Butler conservará precisamente esta última función. A partir de esta caracterización, Butler se vale de los esquemas —concepto que luego será fusionado con la idea de *marcos*, originado en el enmarcado selectivo de la fotografía de guerra— como elementos clave en su análisis de la guerra. Éstos servirán para comprender cómo operan las respuestas diferenciales al daño en situaciones de conflicto, ofreciendo una vía de análisis sobre cómo operan las dinámicas de poder que justifican la violencia y/o la negligencia hacia determinadas poblaciones. En este contexto, la crítica desempeñará un papel preponderante a la hora de revelar el funcionamiento de las normas en el reconocimiento de la vida considerada digna de protección y lamentación.

1.5.3 El desplazamiento del antagonismo identitario

En relación con la función normalizadora de las normas, se encuentran los mecanismos por los cuales los sujetos conforman su identidad. En este sentido, los esquemas normativos y las normas en general proporcionan ideales normativos, que los sujetos cumplen de acuerdo con grados de adecuación. Lo *abyecto* sirve como el extremo más alejado de estos ideales, y, puesto que la identidad se construye a través de procesos de identificación y diferenciación, los extremos desempeñan un papel productivo significativo en la conformación de las identidades, actuando como su *exterior constitutivo*. Aunque el énfasis de Butler en sus escritos previos al *discurso de la precariedad* se centra en la heteronormatividad, los ideales normativos abarcan una multiplicidad de rasgos que contribuyen con el proceso de conformación de la identidad. Si recordamos los pasajes que analizamos de “Contingent Foundations”, el “árabe” era fijado como un otro abyecto en los discursos mediáticos sobre la guerra, con una clara intención de contraponerlo a los rasgos “positivos” del sujeto occidental.

La formación del sujeto a través del recurso de la abyección y la creación de un *exterior constitutivo* es un aspecto que perderá relevancia teórica con el *discurso de la precariedad*. Butler se aleja de la dicotomía identidad/diferencia como modelo explicativo de cómo se construye la identidad, y aunque las normas y el lenguaje siguen desempeñando un papel importante en la formación del sujeto, el antagonismo identitario dejará de ser relevante en los desarrollos posteriores de nuestra autora sobre la formación de la subjetividad.

Por lo tanto, una de las novedades que es introducida por el *discurso de la precariedad* es el cambio desde una concepción de la formación de la subjetividad basada en el antagonismo

⁹³ Respecto a la noción butleriana de *normatividad*, Butler señala lo siguiente: “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, cómo se establece, y qué consecuencias concretas se desprenden de ella”, Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 25.

identitario a una narrativa sobre la constitución del sujeto relacional. Este cambio de narrativa sobre la subjetividad trae aparejado la desposesión del sujeto, explicada por los vínculos de dependencia primaria y la forma en que accedemos al mundo social a través de la interiorización del lenguaje y las normas. Un síntoma de esta desposesión inherente causada por la forma que nos constituimos en sujetos es la ausencia de ciertas partes de nuestra historia personal en nuestra memoria, lo que debería llevarnos a aceptar un grado de opacidad presente en cada uno de nosotros con respecto a nosotros mismos. Esta aceptación, como analizaremos más adelante, será uno de los elementos del giro ético en "Giving an Account of Oneself".

1.5.4 La vinculación de la ética con el universo de teorías del reconocimiento

Al rastrear las referencias a la opacidad en la obra de Butler, nos encontramos con algunas menciones interesantes. En un artículo titulado "Poststructuralism and postmarxism" escrito en 1993, se hace referencia por primera vez a la opacidad. Butler relaciona la opacidad con Lévinas a través de Drucilla Cornell, trayendo también a escena a Hegel, al señalar: "esa herencia hegeliana es que el Otro social, por hablar por un momento en el lenguaje hegeliano, sigue sin ser completamente conocible, no completamente asimilable, es decir, permanece opaco en su alteridad. Una paradoja similar viene a perseguir el futurismo deconstructivo de Cornell. Para ella [Cornell], la exigencia de lo ético, un término que toma de Lévinas, es precisamente formar una comunidad en la que el reconocimiento no se manifiesta ni produce una voluntad uniforme, sino en la que el reconocimiento del Otro sea siempre también el no conocer ese Otro"⁹⁴.

En un pasaje posterior de *Feminist Contentions*, Butler refiriéndose una vez más a Cornell, sostiene que la noción de reconocimiento de la autora consiste en no comprender al Otro, es decir que el Otro permanezca opaco para nosotros, aceptando los límites de la comprensibilidad para que, a partir de dicha aceptación, sea posible el advenimiento del reconocimiento ético.⁹⁵ De este modo, la eticidad de Cornell, según explica Butler, consiste en militar contra la tendencia a la dominación, inspirada en la ética como filosofía primera de Lévinas, afirmando la alteridad del Otro sin que esa afirmación se convierta en asimilación, lo cual se lograría paradójicamente interponiendo un límite al reconocimiento.

Las referencias a la ética sustentada en los límites de Cornell por parte de Butler resultan por demás sugerentes respecto del punto de vista que Butler asumirá más adelante. En otro pasaje, esta vez de "Poststructuralism and Postmarxism", Butler en referencia a Cornell afirma lo siguiente: "Reconocer el límite de lo que es representable es, por lo tanto, limitar la noción misma de reconocimiento, reformular el reconocimiento como un gesto de humildad ante lo que no es completamente conocido, lo que es resistente al dominio conceptual y deriva su significado ético en esa resistencia"⁹⁶. Puesto en relación con el diálogo con Connolly, hay un parecido evidente entre el pasaje anterior y el siguiente: "cuando pretendemos

⁹⁴ Judith Butler, 'Poststructuralism and Postmarxism', *Diacritics*, 23.4 (1993), 2–15 (p. 5).

⁹⁵ Butler, 'For a Careful Reading'.

⁹⁶ Butler, 'Poststructuralism and Postmarxism', p. 6.

concernos y presentarnos, fracasaremos en algunos aspectos que sin embargo son esenciales para lo que somos, y que no podemos esperar nada diferente de los demás. Esto implica, quizás paradójicamente, tanto la persistencia en el ser (Spinoza) como cierta humildad, o el reconocimiento de que la persistencia requiere humildad, y que la humildad, cuando se ofrece a los demás, se convierte en generosidad”⁹⁷.

La comparación entre estos dos pasajes pone de relieve dos cuestiones importantes que tendrán trascendencia en el futuro. La primera, la inversión de la dirección de la opacidad por parte de Butler. En lugar de basarse en la relación con el *otro* —como hacen Cornell y Lévinas—, Butler desarrolla la idea de opacidad respecto del *yo*. Esta opacidad del *yo* consigo mismo es uno de los elementos clave utilizados por nuestra autora en “Giving an Account of Oneself” para revelar la naturaleza relacional de la subjetividad. La segunda cuestión significativa es la postulación de límites para el auto reconocimiento, que es introducida por Butler en el diálogo del 2000 con Connolly y se desarrolla de manera exhaustiva con posteridad en “Giving an Account of Oneself”.

El hecho de que Butler se instale en el ámbito de las teorías del reconocimiento no debe llamarnos la atención, ya que su tesis doctoral estuvo precisamente dedicada a la recepción del Hegel en el ámbito francófono⁹⁸. Aunque su conexión con el reconocimiento, como ya explicamos, parte de la idea de límites para el mismo, decisión que creemos es sintomática de su deuda con *la filosofía del límite* de Cornell.

1.5.5 El lugar de lo político en el discurso de la precariedad

Para cerrar el círculo sobre el surgimiento del *discurso de la precariedad*, nos gustaría abordar brevemente el papel que desempeñará la política dentro de este discurso. El giro ético y el supuesto alejamiento de Butler de las preocupaciones políticas fueron considerados problemáticos por algunos comentaristas de su obra. Esto es algo que la propia Butler avala cuando, justo antes de embarcarse en el giro ético, expresó sus dudas sobre la naturaleza despolitizadora de la ética⁹⁹.

Mecanismos psíquicos del poder —en conjunción con *Lenguaje, poder, identidad*— es el último trabajo previo al viraje ético en que aparece presentada por parte de Butler una perspectiva política. Cuando tratamos los antecedentes temáticos, comentamos la intención de Butler de “enmendar” a Foucault, al afirmar que la: “teoría [de Foucault] no sólo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco explora el poder en esta doble valencia de subordinación y producción”¹⁰⁰. En su intento de dar cuenta de la doble valencia subordinación y producción, Butler recurre a la noción de «interpelación» de Athusser y a la noción de «conatus» de Spinoza, donde el deseo de persistir instituye “una

⁹⁷ Butler and Connolly.

⁹⁸ Judith Butler, *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

⁹⁹ Butler, ‘Ethical Ambivalence’; Butler and Connolly.

¹⁰⁰ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, p. 12.

subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí”¹⁰¹.

Sin embargo, una vez que la subjetividad queda vinculada a la sujeción, surge un resultado indeseable, que da lugar a una lectura pesimista de los incentivos existentes para resistir al poder. Esto no resulta problemático para Althusser, debido al contexto antagónico en que se produce dicha sumisión. Recordemos que la ideología para el autor francés opera a través de los *aparatos ideológicos del Estado* que son el resultado de la lucha de clases, de modo que para Althusser la sumisión puede ser revertida a través del antagonismo de clase siguiendo la estela marxista. En el caso de Butler, nuestra autora no cuenta con el recurso a la lucha de clases, con lo cual el sujeto queda demasiado expuesto al sometimiento como para oponerle resistencia: “El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas «correctamente», se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia”¹⁰².

Este enredo, entre el sujeto y su inherente sujeción, se volverá menos apremiante en parte con el advenimiento del *discurso de la precariedad*, dado que Butler deja de lado la descripción del sujeto en los términos de sujeción y sometimiento, para recurrir a una nueva configuración de la subjetividad y la ontología que se caracteriza, como hemos señalado, por su carácter relacional y extático. Pero introduce otro problema, que es el motivo principal de las críticas y quejas de los detractores del giro ético: la afectación de lo político por el abandono del antagonismo. En este sentido, una ventaja que ofrecía el relato sobre la abyección era que esta posición social de exclusión constituía un sitio potencial para la politización y la resistencia.

Este nuevo contexto le presentaba a Butler un desafío: adecuar su concepción política al nuevo escenario no antagonista iniciado por el giro ontológico. Esta adecuación no ocurrirá inmediatamente, sino que se dará a través de intentos sucesivos, el primero se produce con la revisión de la noción de precariedad, la cual inicialmente estaba asociada primordialmente a la precariedad o vulnerabilidad existencial, lo cual será revisado por nuestra autora en *Marcos de guerra* al incorporar la distinción entre los conceptos de «precariousness» y «precarity».

Como analizaremos más en profundidad en el próximo capítulo, dicha distinción tiene su origen en los teóricos de la vulnerabilidad y el cuidado. Éstos diferencian entre la *vulnerabilidad existencial*, que es común a todos los seres humanos, y la *vulnerabilidad situacional*, que depende de los arreglos y circunstancias sociales y políticas. Atendiendo a la acepción vinculada a la vulnerabilidad situacional, la «precarity» suma además los rasgos que adquirió el término a la luz de los análisis que se desarrollaron por la sociología francesa y la economía política sobre los efectos sociales de las políticas neoliberales y de globalización. Al tiempo que la «precariousness» se mantendrá apegada al sentido

¹⁰¹ Idem, p. 40.

¹⁰² Ibidem.

existencial inicial. Constituyéndose la precariedad en un sitio de politización y de agudización de una mirada ético-normativa sobre la misma.

El segundo impulso para la renovación de su concepción de política se inspira en diversos movimientos sociales y políticos que hacen su aparición en la segunda década del milenio, los más representativos el movimiento de los indignados del 15-M en España, Occupy Wall Street en Estados Unidos y la Primavera Árabe en Oriente Medio y Norte de África. A pesar de las diferencias existentes entre estos movimientos, comparten algunas características comunes. En primer lugar, son fenómenos políticos que surgen de manera espontánea gracias al uso de nuevas tecnologías, éstas les facilitan concitar el apoyo de la población y replicarse en diferentes lugares. En segundo lugar, tienen como sitio de reunión y de acción los espacios urbanos, concitando en ellos multitudes. Butler reconceptualizará su noción de performatividad, basándose en la concepción política de Hannah Arendt, con el objetivo de proporcionar un sustento teórico para una nueva política de alianzas y coaliciones no identitarias. Estas alianzas habrían de guiarse por: el rechazo a la precariedad impuesta biopolíticamente; seguir un enfoque democrático en su organización y metas programáticas; valerse de formas de acción y movilización no violentas; y mantenerse abiertas a acoger a grupos e identidades diversas en torno objetivos de lucha comunes.

Finalmente, merece la pena preguntarnos ¿cómo definir un discurso filosófico en el que aparecen interpuestas demandas éticas y políticas? Según nuestro punto de vista, la clave para responder esta pregunta no se encuentra en establecer criterios para decidir cuándo determinar en qué casos estamos ubicados en un discurso ético, o político, sino en la posibilidad de imbricación entre ambos tipos de discursos, lo cual, como desarrollaremos a lo largo de este trabajo, es una de las señas más destacables que trae consigo lo que hemos denominado *el discurso de la precariedad*.

Capítulo II: Andamiajes conceptuales de la vulnerabilidad y precariedad en la literatura académica

El presente capítulo hace de bisagra entre la introducción al *discurso de la precariedad*, y el desarrollo de los tópicos centrales en que discurre la propuesta filosófica de nuestra autora.

Debido a la importancia que otorgamos a las nociones de precariedad y vulnerabilidad en lo que hemos denominado el *discurso de la precariedad*, hemos optado por dedicar este capítulo a los distintos desarrollos que se han hecho de estos dos conceptos en la literatura académica. Para evitar repetirnos, este capítulo estará dedicado exclusivamente a los desarrollos de otros autores, posponiendo la caracterización que hace Butler de los términos a los capítulos en los que profundizaremos diferentes facetas de su pensamiento. Al escoger este orden de presentación, pretendemos estar en una mejor posición para identificar los préstamos conceptuales que Butler mantiene con otros autores, así como destacar cuáles son sus aportaciones a los conceptos.

El capítulo se encuentra organizado en tres partes: en la primera y segunda parte, exploramos los desarrollos más relevantes sobre la precariedad —y términos derivados de ésta— y la vulnerabilidad¹⁰³ en ese orden respectivo. Al tiempo que incorporamos el contexto histórico y disciplinario del que surgen dichos desarrollos. La tercera parte del capítulo está reservada en exclusivo a dos autores: Robert Goodin y Emmanuel Lévinas, quienes vinculan la vulnerabilidad y/o precariedad a la cuestión de la responsabilidad.

Los criterios en los que nos basamos para la elección de las fuentes fueron: en primer lugar, la importancia de la fuente en la evolución de los conceptos y sus significados. Y en segundo lugar, la existencia de algún tipo de conexión relevante con la obra de nuestra autora.

2.1 El auge de la precariedad y su transformación en un concepto económico-político

En las últimas décadas, hemos asistido a cómo el término «precariedad» se ha vuelto una palabra habitual en nuestro vocabulario cotidiano. Su familiaridad se explica en buena medida por los importantes impactos sociales que han tenido las políticas y reformas neoliberales, así como por los esfuerzos teóricos que desde la academia se han realizado para explicarlas, pero sobre todo por el amplio rechazo social que estas políticas han suscitado entre la población.

Explicado de manera resumida, la agenda liberal supuso la promoción y aplicación de un amplio conjunto de reformas impulsadas por los Estados, que a su vez provocaron una profunda transformación al interior de los mismos. Estos programas de reformas

¹⁰³ Al apartado de la vulnerabilidad, le incorporamos desarrollos que surgen del ámbito del feminismo, los cuidados y la dependencia, decisión que se explica por la retroalimentación existente entre los conceptos de vulnerabilidad y dependencia, que repercute en muchas perspectivas teóricas y prácticas que se apoyan en la noción de vulnerabilidad, incluida la ofrecida por nuestra autora.

generalmente incluían la privatización de los servicios públicos —educación, gestión de cárceles, medio ambiente, seguridad, servicios sanitarios, etc.—, reformas laborales destinadas a reducir los costes laborales —despidos menos onerosos, precarización de los contratos de trabajo, etc.—, reformas y políticas fiscales restrictivas que afectaban los derechos y gastos sociales —aumento de la edad de jubilación, requisitos más estrictos para acceder a las prestaciones por desempleo y demás prestaciones sociales—. Así como la supresión de barreras y controles internos al capital destinadas a minimizar las interferencias y aumentar la facilidad de las operaciones en diversos países, lo que impulsó una apertura creciente de las economías a la inversión privada, así como al ingreso de capitales extranjeros, concediéndole mayores facilidades de movimiento y de extracción de los beneficios. Esto se tradujo en la firma de acuerdos de libre comercio, que no sólo redujeron los costes de importación y exportación, sino que también proporcionaron protección jurídica a las inversiones de las empresas multinacionales y protección de la propiedad intelectual.

A la vez, estas políticas estuvieron acompañadas con el desarrollado de una nueva institucionalidad internacional para apuntalar las reformas antes mencionadas, como parte del llamado Consenso de Washington, implicando una profunda transformación de las instituciones de desarrollo que existían desde los tratados de Bretton Woods, así como la creación de nuevas instituciones como la Organización Mundial del Comercio que en 1995 reemplazó al GATT. Al respecto, el economista Joseph Stiglitz, señala que una vez purgado los últimos vestigios de keynesianismo, tanto el FMI como el Banco Mundial adoptaron el grado de neoliberalización como índice para medir la calidad de su clima de negocios, lo cual implicó una presión adicional encaminada a obligar a los países a encarar programas de reformas neoliberales¹⁰⁴.

2.1.1 Las primeras conceptualizaciones sobre la precariedad

A medida que las reformas neoliberales se extendieron por todo el mundo, dieron lugar a formas de movilización y movimientos inéditos, organizados en gran medida al margen de las estructuras tradicionales de los partidos políticos y los sindicatos.

Pierre Bourdieu destaca que en los países europeos existió una mayor oposición a las reformas neoliberales debido a que en estos países se hallaban más fuertemente arraigadas las tradiciones estatales y existía un imaginario social de la presencia del Estado en la vida diaria de la población. Este imaginario no solo estaba respaldado por instituciones, oficinas, reglamentos y prácticas, sino que también se encontraba en la mente de los ciudadanos¹⁰⁵. Brett Neilson y Ned Rossiter expresan una idea similar, al señalar que la mayor resistencia al neoliberalismo en Europa Occidental se debió a la existencia previa de un estado de bienestar, consolidado por años de aplicación de políticas de corte socialdemócrata

¹⁰⁴ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal, 2007).

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Barcelona: Anagrama, 1999).

implementadas después de la segunda guerra mundial¹⁰⁶.

Ambas explicaciones dan cuenta de por qué el epicentro del rechazo al fenómeno bautizado como la precariedad se ubicó inicialmente en las urbes europeas, como lo expresa Lauren Berlant, la “precariedad ha tomado forma como muchas cosas: un término realista, que denota una condición de inestabilidad creada por los cambios en el pacto entre el capital y el Estado; un término afectivo, que describe el presente histórico; y un término ideológico, un grito de guerra por un nuevo mundo de interdependencia y cuidado que considera el bien público como el a priori cuyas energías no existen para el beneficio de la riqueza privada y que debería ser protegido por la clase política”¹⁰⁷. Lo cual no se encuentra exento de ironía, si consideramos que la raíz latina «precarious» refiere a aquello que es obtenido del ruego o la súplica, lo contrario del “grito” de lucha que ha querido significar la lucha contra la precariedad.

Las primeras referencias a la precariedad antes de transformarse en uno de los términos más utilizados en el discurso político, las hallamos en la sociología francesa durante la década de los ochenta para referirse a los trabajadores estacionales o temporales como «preariado»¹⁰⁸. Recién entrados los noventa, con la publicación de *Cortafuegos* por parte de Pierre Bourdieu, la palabra precariedad comienza a ser usada para referirse a los efectos del neoliberalismo. Decía el autor francés: “Se empieza, pues, a sospechar que la precariedad laboral no es el producto de una *fatalidad económica*, identificada con la famosa «mundialización», sino de una *voluntad política*. [...] La precariedad laboral se inscribe en *un modo de dominación* de nuevo cuño, basado en la institución de un estado generalizado y permanente de inseguridad que tiende a obligar a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación. Para caracterizar ese modo de dominación, que, aunque en sus efectos se parezca muchísimo al capitalismo salvaje de los orígenes, carece por completo de precedentes, alguien ha propuesto aquí el concepto, a un tiempo muy pertinente y muy expresivo, de *flexplotación*. La palabra evoca perfectamente esa gestión racional de la inseguridad, que, al instaurar, especialmente a través de la manipulación concertada del espacio de producción, la competencia entre los trabajadores de los países con las conquistas sociales más importantes y las resistencias sindicales mejor organizadas —características vinculadas a un territorio y a una historia nacionales— y los trabajadores de los países menos avanzadas socialmente, rompe las resistencias y consigue la obediencia y la sumisión mediante mecanismos en apariencia naturales, que alcanzan por sí mismos su propia justificación”¹⁰⁹.

Poco más tarde, la “precariedad”, “precarización”, “preariado” y otras denominaciones derivadas, comienzan a aparecer en pancartas de movilizaciones inéditas, emergidas mayoritariamente al margen de las estructuras sindicales y políticas tradicionales,

¹⁰⁶ Brett Neilson and Ned Rossiter, ‘Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception’, *Theory, Culture & Society*, 25.7–8 (2008), 51–72.

¹⁰⁷ Lauren Berlant, ‘Austerity, Precarity, Awkwardness’, *Supervalent Thought*, 2011 <<https://supervalentthought.files.wordpress.com/2011/12/berlant-aaa-2011final.pdf>>.

¹⁰⁸ Guy Standing, *El precariado: Una nueva clase social* (Barcelona: Pasado & Presente, 2013).

¹⁰⁹ Bourdieu, *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, pp. 124–26.

convirtiéndose en señas de identidad de personas, grupos, y movimientos, acompañadas con consignas y reclamos de lo más variados: la provisión de una renta básica ciudadana; la atención a la situación de la inmigración, especialmente ilegal; reclamos ante el abuso de los bancos e instituciones financieras; el fin a las políticas de flexibilidad laboral, entre otros.

2.1.2 La emergencia y triunfo de la hegemonía neoliberal

En aras de comprender el proceso de politización de la precarización, hemos creído adecuado examinar de manera breve las dinámicas producidas en el interior del capitalismo, a la que debemos tanto la deriva neoliberal, como la respuesta social y política a la que dio lugar.

Una vez concluida la segunda guerra mundial, el apogeo del modelo fordista de producción apuntalado por las políticas keynesianas de estímulo del consumo, proporcionó una expansión creciente de la demanda en los países industrializados, a la vez que se consolidaban fuertes modelos de protección social —estados de bienestar— como resultado de las luchas de los trabajadores, a lo que se le sumó la amenaza del comunismo.

En los años sesenta, este modelo industrial, que sostuvo la expansión del consumo y de la producción, comenzará a dar algunos síntomas de agotamiento. Neilson y Rossiter destacan que dicho agotamiento se produce por la necesidad de expansión del capital, lo que lleva a la búsqueda de facilidades para mover la producción a lugares donde los costos fueran menores, así como hallar nuevos mercados en los países llamados en vías de desarrollo. Lo cual, según los autores, llevará a una “intensificación del ritmo de acumulación, la ruptura de la negociación colectiva y la estratificación de la fuerza laboral en un nivel superior restringido de trabajadores altamente calificados y un nivel más bajo de individuos trabajadores atomizados y flexibilizados con salarios bajos y precarios”¹¹⁰.

Una explicación complementaria a la anterior es la que resulta del análisis de los datos sobre las diferencias de rentas entre los más ricos y pobres en países del primer mundo, donde en las décadas de crecimiento de los derechos de trabajadores y de los sistemas de protección social, habían volcado la balanza entre capital y trabajo en favor del segundo¹¹¹. Este proceso comienza a revertirse rápidamente con el auge del neoliberalismo, lo que es interpretado por algunos estudiosos¹¹², como un proceso de restauración de clase en toda regla, algo

¹¹⁰ Neilson and Rossiter.

¹¹¹ Juan Ramón Capella señala que la conflictividad y los derechos sociales arrancados al capital durante la consolidación del estado de bienestar, como la crisis de acumulación de los 70 marcada por una fuerte crispación social, terminaron por inquietar a los círculos de poder. Ejemplo de ello fue la creación de la comisión de alto nivel, la denominada “Comisión trilateral” establecida en el año 1973, que dio lugar en 1975 al “Informe sobre la gobernabilidad de las democracias” auspiciado por dicha comisión. En este informe se presentaba como imposible la satisfacción de las demandas colectivas crecientes dentro del sistema capitalista, lo que auguraba la ingobernabilidad de los sistemas de democracia representativa. Ver Juan-Ramón. Capella, *Entrada en la barbarie* (Madrid: Trotta, 2007).

¹¹² Capella; Harvey.

que es respaldado por múltiples estudios empíricos¹¹³. Por otra parte, hemos de considerar la emergencia de nuevos modos de producción posfordistas, apoyados como señala André Gorz, por las “nuevas tecnologías y la aplicación inteligente que hace de ellas el capital no llevan a una unión revolucionaria de las masas depauperadas de trabajadores, sino a una segmentación, a la creación de pseudo-clases, que actúan de modo muy distinto de acuerdo con la diversidad de sus intereses”¹¹⁴, que traerá consigo una estratificación de los trabajadores fruto de la creciente especialización, debilitando de este modo la negociación colectiva y las organizaciones sindicales tradicionales.

Estos cambios que se producen en el interior de las clases trabajadoras podemos ponerlos en relación con lo que ocurre en la sociedad, donde el crecimiento de la clase media y del consumo comenzaba a dar forma a nuevas subjetividades, algo que había sido anticipado bastante antes por Karl Polanyi, quien había señalado que “una economía de mercado desregulada tiende a moldear a la sociedad hasta convertirla en una sociedad de mercado”¹¹⁵. Igual de interesante resulta el apunte de David Harvey sobre mayo del 68, que precisamente coincide con la crisis de la socialdemocracia en Europa, al señalar que en las revueltas de los estudiantes estaba presente el deseo de conseguir mayor libertad individual en cuestiones muy variadas que tocaban desde la sexualidad, el fin de la opresión racial y una mayor libertad política. Lo cual, según el autor, era una reacción ante toda una serie de constreñimientos paternos, educativos, corporativos, burocráticos, y estatales que ya no eran asumibles por las nuevas subjetividades, y donde el neoliberalismo cuajó en este ambiente, sabiendo construir una cultura populista neoliberal basada en un mercado de consumo diferenciado y en el libertarismo individual, de allí según el autor, que su aceptación haya sido tan rápida¹¹⁶.

Al reunir las miradas presentadas en torno a la emergencia del neoliberalismo globalizado, con el subsecuente debilitamiento del poder de negociación de los trabajadores, la estratificación y ruptura al interior de las clases trabajadoras, a lo que se suma un ambiente en las sociedades propicio a la aceptación de las tesis neoliberales, maduras culturalmente al mejor estilo del concepto gramsciano de hegemonía¹¹⁷, podemos comprender mejor la emergencia del neoliberalismo como parte de un proceso complejo donde confluyen una diversidad de factores culturales, productivos, económicos y políticos, que darán pie a una creciente pauperización —o mejor aún precarización— de amplios sectores de la población,

¹¹³ Lawrence R. Jacobs and Theda Skocpol, ‘American Democracy in an Era of Rising Inequality’, *American Political Science Association*, 2004, 1–18 <https://www.apsanet.org/portals/54/Files/Task_Force_Reports/taskforcereport.pdf>; T. Piketty and E. Saez, ‘Income Inequality in the United States, 1913-1998’, *The Quarterly Journal of Economics*, 118.1 (2003), 1–41; Gérard Duménil and Dominique Lévy, ‘The Economics of US Imperialism at the Turn of the 21st Century’, *Review of International Political Economy*, 11.4 (2004); Lawrence Mishel, ‘Unfettered Markets, Income Inequality and Religious Values | Economic Policy Institute’, 2004 <https://www.epi.org/publication/webfeatures_viewpoints_moral_markets_presentation/>.

¹¹⁴ André. Gorz, *La metamorfosis del trabajo* (Madrid: Sistema, 1997), p. 131.

¹¹⁵ Karl. Polanyi, *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1989), p. 26.

¹¹⁶ Harvey.

¹¹⁷ Aunque en una dirección ideológica que va en el sentido opuesto de la visión original imaginada por el pensador italiano.

como consecuencia del cambio en las relaciones laborales, así como del debilitamiento del estado del bienestar. Respecto a los estados de bienestar, cómo señala José Zamora, llama la atención que, aunque el impacto de los mismos fue limitado y solo favoreció a una minoría de personas en todo el mundo, el estado de bienestar en ese periodo se convirtió en un referente modélico del capitalismo¹¹⁸. Nuestra interpretación es que esto se debió a la necesidad de "competir" con los sistemas de protección social del socialismo real. Esto explica por qué, una vez que el socialismo real desapareció, estos sistemas de protección social fueron desmantelados o debilitados en su alcance.

2.1.3 La precarización y politización de la precariedad

Al ensayar una lectura sobre el avance de las políticas neoliberales sobre el Estado y los estados de bienestar, nos encontramos con una gran disparidad de situaciones dependiendo de las regiones y los países. De hecho, en vastas regiones del mundo ni siquiera existió un proto-estado del bienestar que conservar. Como lo explican Neilson y Rossitier, el caso europeo fue una especie de oasis en el desierto de la precariedad inducida por el capitalismo durante su historia, explicada por sus propias dinámicas dirigidas a dinamizar la apropiación y acumulación de rentas¹¹⁹. Sin embargo, esto no implica que la presencia del Estado fuera por completo testimonial fuera de Europa. En muchos países, el Estado desempeñaba o desempeña un importante papel en la economía nacional. Por ejemplo, a través de empresas estatales, o también a través de la propia administración públicas —muchas veces asociadas con prácticas político-clientelares—. Por ende, el imaginario al que hacía alusión Bourdieu posee connotaciones que varían de un sitio a otro.

Nuestra lectura sobre las formas concretas que adopta la insurgencia contra la precarización, aunque no podemos analizarla aquí en detalle, es que se trata de un fenómeno más complejo que el descrito por Boudieu, Neilson y Rossitier, cuyos enfoques creemos pecan de centrarse en demasía en el caso europeo, y aunque ciertamente en buena parte de Europa se produce una respuesta social de alta intensidad contra la precariedad, caracterizada por un activismo emergente con un sesgo rupturista respecto de las estructuras tradicionales asociadas a la vieja clase obrera, como ocurre con el EuroMayDay y en el caso español con el movimiento de los indignados del 15-M. Cuando atendemos a otras regiones del mundo se perciben diferencias en cómo las poblaciones enfrentan el fenómeno de la precarización neoliberal. Atendiendo solo a la casuística presente en el continente americano por debajo del río Bravo, donde las lucha contra la precariedad también alcanzaron una muy fuerte intensidad. Allí, la expresión política estuvo mayormente monopolizada por los sindicatos y partidos políticos de izquierda, y en algunos países por los movimientos indigenistas, que más tarde adquirieron presencia formal en los sistemas de partidos. Esto refleja un panorama de la politización en torno a la precariedad que discurre por carriles diferentes a los europeos, que incluso varía de un país a otro. Por lo tanto, sólo puede examinarse atendiendo a las particularidades de cada sitio. Por último, la aparición del movimiento zapatista desafía la

¹¹⁸ José A. Zamora, 'Precarización, subjetivación e integración represiva', in *La imaginación hipotecada: Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente* (Madrid: Libros en acción, 2016), pp. 77–90.

¹¹⁹ Neilson and Rossiter, p. 68.

idea de que el activismo contra la neoliberalización se originó en Europa, de hecho, fue fuente de inspiración para los activistas europeos.

Una de las aristas de la precariedad que nos interesa abordar, que guarda relación con la politización en torno a la precariedad, es la postulación de nuevos sujetos políticos emergentes.

Guy Standing fue uno de los primeros autores en teorizar acerca de la emergencia del «precariado» como un sujeto político potencial —combinación del adjetivo «precario» y el sustantivo «proletariado»—. Según Standing, el precariado es una nueva clase en proceso de formación cuyo surgimiento se debe a la globalización económica y la aplicación de políticas de flexibilización laboral.

Éstos, según Standing, comparten la pérdida parcial o total de una serie de derechos consolidados por las viejas políticas de corte socialdemócrata, las cuales aseguraban a la clase obrera —o proletaria— un conjunto de derechos¹²⁰. En opinión del autor británico, las clases no han desaparecido, sin embargo, han sufrido una fragmentación que hace que quienes las integran hayan perdido sus señas de identidad. Esta ausencia de identificación entre los precarios se explica porque convertirse en precario se parece más a una caída que al orgullo que acompañaba a la pertenencia a la clase proletaria, una caída que viene acompañada de temores personales y desesperanza sobre el futuro. Estos rasgos poco positivos que identifican a los precarios hacen que exista una cierta ambivalencia entre quienes comparten esta condición, en ocasiones esta ambivalencia adoptaría la forma de una guerra al interior del precariado, como sería los casos de los populismos xenófobos, lo que para el autor británico convierten al *precariado* en una clase peligrosa, a pesar de sus esperanzas de que pueda transformarse en una clase para sí. Esta transformación permitiría prevenir la instrumentalización política, que eventualmente pueda conducir a una parte de esta clase en formación hacia tendencias políticas extremas.

Algo más confiados sobre las posibilidades de que los precarios se transformen en una fuerza insurgente son: Antonio Negri y Michael Hardt. Ambos autores identificados con el autonomismo obrero italiano describen el fenómeno de la precariedad como una

¹²⁰ Según Standing los siete rasgos que distinguían el modelo de empleo socialdemócrata eran los siguientes: 1) seguridad del mercado laboral, consistente en la existencia de un mercado formal que garantice acceso y protección de los trabajadores en caso de pérdida de empleo, seguros por enfermedad y maternidad, etc.; 2) seguridad en el empleo que proteja frente a despidos arbitrarios, así como a cualquier tipo de otras arbitrariedades; 3) seguridad en el puesto de trabajo que provea de estabilidad y posibilidades de crecimiento en el mismo; 4) seguridad en el trabajo, consistente en protección contra accidentes y enfermedades laborales, prevención de riesgos asociados al trabajo, jornada laboral regulada, remuneración de horas extras. 5) seguridad de reproducción de habilidades, la cual implica contar con oportunidades de formación, así como de mejora en las competencias propias; 6) seguridad de ingresos, consistente en un ingreso digno y estable que incluya el acceso a las prestaciones de la seguridad social, protegido de los vaivenes inflacionarias, al que se apliquen impuestos progresivos, así como compensaciones de acuerdo a las condiciones familiares; 7) por último, la seguridad en la representación, la cual implica tener asegurados los derechos a la sindicalización y a la huelga. Standing puntualiza que no todos los precarios valoran de igual modo estos siete aspectos de la seguridad laboral. Ver Standing, pp. 30–31.

consecuencia de la intensificación geográfica y temporal de la explotación capitalista. Ésta se trataría de “un mecanismo de control que determina la temporalidad de la jornada de trabajo, destruyendo la división entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo [...] conforme a las modalidades infinitas de la flexibilidad del mercado”¹²¹.

Según Hardt y Negri, las claves para desarrollar un nuevo acontecimiento revolucionario se encuentran en las nuevas subjetividades que surgen de la mano de los nuevos tipos de producción posfordistas, acompañada de cambios profundos en la fuerza de trabajo. El trabajador industrial taylorista era una figura díscola debido a su militancia y pertenencia de clase, constituyendo un obstáculo para la acumulación capitalista, con la aparición de nuevos modos de producción además de incrementarse la productividad, dio lugar a una estratificación de los trabajadores, entre trabajadores de baja y alta calificación, donde los intereses de estos últimos, se hallaba desalineados de los del resto de trabajadores, lo que vino a significar una ruptura en las solidaridades de clase preexistentes, algo también señalado por André Gorz. Sin embargo, la lectura que hacen los autores de este proceso de cambio no sería por completo negativa, ya que conlleva también un escape liberador de las formas prevalecientes del fordismo, la cadena de montaje, los horarios fijos, las relaciones laborales rígidas, de la que Christian Marazzi señala que, mientras en el sistema fordista la cadena de montaje era muda y la comunicación un obstáculo que bloqueaba la producción, en el sistema de producción posfordista la cadena de producción es hablante la “comunicación tiene un valor directamente productivo”¹²².

La hipótesis que desarrollarán Hardt y Negri es que existe una potencialidad política en la nueva subjetividad productiva del trabajo inmaterial —al que también denominan biopolítico o de enjambre— que monopoliza los nuevos modos de producción posfordistas. De modo que la hegemonía del trabajo inmaterial, como tendencia sobre el mundo del trabajo y sobre la sociedad, estaría engendrando capacidades en los sujetos que exceden el ámbito productivo, y que podrían revelarse como un modelo político basado en el «común»¹²³. Ya que según sostienen Hardt y Negri, “la producción común de la multitud [denominación equiparable en muchos aspectos al precariado] produce por sí misma la organización política de la sociedad. Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un *modelo* para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a *convertirse* ella misma en

¹²¹ Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (Tres Cantos: Akal, 2011), p. 159.

¹²² Christian Marazzi, *El sitio de los calcetines: El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política* (Madrid: Akal Ediciones, 2003), p. 14.

¹²³ La noción de *común* fue desarrollada inicialmente por Elinor Ostrom en sus investigaciones sobre las tierras comunales, siendo posteriormente adaptada entre otros por Negri y Hardt para hacer referencia a las “materias primas” principales de la economía inmaterial: el conocimiento, el lenguaje, las imágenes, los afectos, los cuales, según los autores, llevan inherentemente adheridas formas de gestión y propiedad colectivas. Ver Michael Hardt, Antonio Negri, and Sandro Mezzadra, *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales* (Quito: FLASCO Ecuador, 2013); Elinor Ostrom, *El Gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011).

toma de decisiones políticas”¹²⁴.

Por tanto, la conclusión de los autores es que el posfordismo y la precariedad impuesta por las políticas de flexibilidad laboral, entendidos como fenómenos inscriptos dentro de la dinámica capitalista, son ambiguos ya que encierra en sí mismos una trampa para el capitalismo, al habilitar la posibilidad de su reversión política, en tanto la nueva economía, caracterizada por la hegemonía del trabajo inmaterial —cognitivo, lingüístico-comunicativo, afectivo— no sólo significaría para los autores una nueva etapa de intensificación dentro del proceso de acumulación del capital, sino que también ofrece nuevas posibilidades para la autogestión, ya que los mecanismos de cooperación necesarios para la producción están contenidos en la propia forma del trabajo inmaterial, dando cabida a una potencial ruptura —un éxodo¹²⁵— respecto de los vínculos de explotación, en dirección hacia una autonomía de la fuerza de trabajo. Esto, sumado a la cooperación sobre *lo común*, la cual es inherente al trabajo inmaterial, aventuraría escenarios políticos emancipadores.

Estas ideas, si bien fueron objetos de múltiples cuestionamientos, especialmente por su excesivo optimismo, también significaron un estímulo teórico a diversas modalidades de producción, asociación y de búsqueda de respuestas a la precarización entre las que hay que destacar como la más fructífera, la temprana propuesta de renta básica hecha por los autores en su libro *Imperio*, que ha sido recogida luego por intelectuales, movimientos y partidos políticos.

En el capítulo dedicado a la política butleriana, exploraremos con mayor detalle la noción de *multitud* y su relevancia para muchos de los movimientos sociales que emergieron a comienzos del nuevo milenio, así como su conexión con lo que Butler denomina *la política de la calle*.

2.2 El auge de la vulnerabilidad y su transformación en un concepto ético-político

La palabra "vulnerabilidad", que proviene del latín "vulnus" y significa herida, está recibiendo cada vez mayor atención por parte de la teoría ética y política. Sin embargo, cuando observamos el historial del término, se puede constatar que mayoritariamente la vulnerabilidad ha estado asociada a visiones paternalistas y estigmatizadoras. Pero, gracias a nuevas perspectivas surgidas del ámbito de los cuidados y el feminismo —como la de Butler—, se están dando indicios prometedores de transformación.

En las próximas líneas, proponemos explorar los diversos usos que se le ha dado al concepto de vulnerabilidad en la literatura académica en general. Al final de este recorrido, presentaremos dos concepciones innovadoras —propuestas por Robert Goodin y Emmanuel

¹²⁴ Antonio Negri and Michael Hardt, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio* (Madrid: Debate, 2004), p. 385.

¹²⁵ Para los autores, el *éxodo* implica vaciar la relación social con el capital, descubriendo y creando nuevas relaciones sociales y formas de vida que aprovechen las capacidades productivas crecientemente excedentarias.

Lévinas— que asocian la vulnerabilidad con la responsabilidad. Ambas perspectivas, cada una de ellas en ámbitos diferentes, han tenido un impacto significativo en diversos campos del conocimiento, expandiendo el alcance y los usos normativos efectuados a partir de la noción de vulnerabilidad.

2.2.1 El enfoque de etiquetado de los vulnerables

Uno de los campos pioneros en adoptar el concepto de vulnerabilidad fue la investigación médica, más concretamente en relación con el consentimiento informado. Éste se refiere al consentimiento que otorgan las personas para participar en un estudio de investigación o en un procedimiento médico tras haber sido informadas de sus detalles y riesgos potenciales.

La adopción de la vulnerabilidad en el ámbito de la investigación médica ocurrió luego de finalizada la segunda guerra mundial, cuando se volvió una necesidad contar con marcos normativos que regularan los procedimientos mediante los que se seleccionaban a los participantes de las investigaciones.

El aumento del interés por establecer normas éticas de conducta en la medicina y la investigación médica surgió debido a los descubrimientos sobre las investigaciones con seres humanos realizadas por los nazis, así como a una serie de escándalos en los años sesenta que afectaron principalmente a personas institucionalizadas pertenecientes a minorías en situación de pobreza y analfabetismo en Estados Unidos. Esto llevó a que se conformara una comisión para que dictase pautas éticas que sirvieran de referencia a la labor de los investigadores. Dicho documento fue conocido como *The Belmont Report*, en referencia a la ciudad donde fue elaborado, y cuyo título completo era: *Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación*, el cual se transformó en un documento histórico para la ética de la investigación.

El informe sugiere el empleo del método de etiquetado para identificar a ciertas personas o grupos que son vulnerables debido a su incapacidad para proteger sus propios intereses, considerando inválido cualquier consentimiento que estas personas vulnerables pudieran dar. Esto es lo que dice el apartado de selección de sujetos del informe: "Un caso especial de injusticia resulta al realizar investigación con sujetos vulnerables. Ciertos grupos, tales como minorías raciales, las económicamente más débiles, los muy enfermos, y los reclusos en instituciones pueden ser continuamente buscados como sujetos de investigación, debido a su fácil disponibilidad en los lugares donde se realiza ésta. Dado su estado de dependencia, y su capacidad frecuentemente comprometida para otorgar un consentimiento libre, deberían ser protegidos frente al peligro de ser incluidos en investigaciones únicamente por una conveniencia administrativa, o porque son fáciles de manipular como resultado de su enfermedad o su condición socioeconómica"¹²⁶.

¹²⁶ Departamento de Salud Educación y Bienestar de los Estados Unidos, *El informe Belmont: Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación* (Belmont, 1979) <<http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>>.

Con la publicación del informe, el término *vulnerable* se popularizó en los códigos y manuales de ética aplicada, para describir ciertos tipos de poblaciones que deberían ser protegidas de investigadores inescrupulosos. Sin embargo, la connotación que adopta la vulnerabilidad denota un sesgo francamente negativo, asociando al “sujeto vulnerable” con cualidades incapacitantes. Estas suelen estar relacionadas con la falta de desarrollo, la extrema pobreza, las heridas y lesiones, la fragilidad e impotencia, y/o la dependencia¹²⁷. Esto llevó a que el concepto de vulnerabilidad se asociara a la victimización, el daño, la incapacidad, la privación, la dependencia o la patología, pero a su vez, conlleva un efecto estigmatizador sobre los sujetos o grupos que son designados bajo el rótulo de vulnerables.

El tiempo que ha transcurrido desde la publicación del informe ha dado lugar a voces críticas, debido al estigma y el paternalismo asociado con esta comprensión limitada de la vulnerabilidad. Como resultado, muchos teóricos e investigadores han optado por incorporar enfoques de justicia social para contrarrestar estos efectos negativos. No obstante, a pesar de ello, algunos autores señalan que a pesar de las advertencias, aún permanece vigente la tendencia al etiquetado de los vulnerables, con los consabidos efectos de discriminación y paternalismo¹²⁸.

2.2.2 Los nuevos enfoques basados en las nociones de capacidades y activos

Las elaboraciones en la economía política, al igual que ocurría con los enfoques sobre la ética de la investigación durante los años ochenta, describen la vulnerabilidad como un marcador para aludir a poblaciones pauperizadas o en riesgo de estarlo. Esto comenzará a cambiar recién a partir de los noventa, cuando el concepto de vulnerabilidad comienza a adquirir mayor relevancia y riqueza teórica. Por ejemplo, en los informes anuales del Banco Mundial se comenzaron a observar referencias a publicaciones sobre la vulnerabilidad influenciadas por teorías de economistas como Amartya Sen. Sen, había realizado aportes significativos a la investigación de la pobreza, yendo más allá de la perspectiva unidimensional centrada en los ingresos o el consumo, para considerar otras dimensiones que midiesen de forma cualitativa el desarrollo humano, a partir de su reconocida *teoría de las capacidades*. Concomitantemente, en los ochenta aparecen también otras aportaciones desde la teoría sociológica, como la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien desarrolla los conceptos de: «capital cultural» y «capital social», los cuales eventualmente pueden ser convertidos en capital económico.

La conjunción de estos aportes cambiará la consideración de la vulnerabilidad, llevando a un abandono paulatino de las perspectivas previas focalizadas en marcar o etiquetar poblaciones basándose exclusivamente en los niveles de ingresos, para pasar a considerar nuevos instrumentos de análisis social como los *activos* —inspirados en las capacidades de Sen y los diferentes tipos de capitales de Bourdieu—. Estos considerarán no meramente la

¹²⁷ Alyson Cole, 'All of Us Are Vulnerable, but Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique', *Critical Horizons*, 17.2 (2016), 260–77.

¹²⁸ Wendy Rogers, Catriona Mackenzie, and Susan Dodds, 'Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability', *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5.2 (2012), 11 (p. 16).

situación de una población, sino que se focalizarán en analizar los recursos con los que ésta cuenta para hacerle frente a situaciones de escasez, pobreza, u otras eventualidades. Algunos ejemplos de *activos* son: la educación, la colaboración social al interior de las comunidades, las facilidades de acceso a servicios o infraestructuras, entre otros, los cuales mejoran la respuesta de las poblaciones a diferentes fuentes de shocks externos, como pueden ser las crisis económicas, los conflictos bélicos, o eventos climáticos prolongados o extremos.

Estos nuevos conceptos teóricos terminaron por calar en las agendas elaboradas sobre la pobreza en organismos multilaterales como el Banco Mundial¹²⁹, orientando sus estrategias a la identificación de aquellos activos presentes en las poblaciones vulnerables, que les permitieran mejorar la respuesta a la hora de enfrentar situaciones de crisis. A propósito de este cambio de enfoque, esto es lo que decía la antropóloga Caroline Moser: “los hogares que mantienen a los niños en la escuela en lugar de enviarlos a trabajar eran más pobres en términos de ingresos; sin embargo, a largo plazo, su estrategia tenía por objeto reducir la vulnerabilidad mediante la consolidación del capital humano como un activo. Del mismo modo, los hogares no pobres no son necesariamente los menos vulnerables: las estrategias para aumentar los ingresos a corto plazo pueden dañar su base de activos a largo plazo”¹³⁰.

Como apunte al margen, reconociéndole a la noción de capacidad —y a los desarrollos realizados sobre la misma— una aportación significativa en ampliar la comprensión de que se requiere llevar una vida en plenitud, no podemos dejar de señalar que constreñida a una función de resiliencia —un concepto que no hemos mencionado, pero que se encuentra en la misma línea que los anteriores—, termina por difuminar sus aristas más luminosas, para convertirse en una noción tendiente a aprender a encajar y resistir “golpes”.

2.2.3 La dependencia y su contribución conceptual con la vulnerabilidad

Si bien las perspectivas de la vulnerabilidad antes examinadas en su mayoría buscan proteger a las personas en situaciones de vulnerabilidad, en ocasiones parten de una dinámica de poder desigual entre aquellos que padecen la situación y los observadores. Estos últimos asumen que únicamente los demás están en situación vulnerable. Esto se ve agravado por un prejuicio generalizado sobre la vulnerabilidad, que asume que quienes la experimentan están privados de la capacidad de ayudarse o protegerse a sí mismos. Como

¹²⁹ Caroline Moser señala lo siguiente sobre los nuevos enfoques que comienzan a implementarse en el Banco Mundial y organizaciones afines: “En cuanto a la política, *the 1990 Poverty WDR (World Bank, 1990)* describió una estrategia generalizada de reducción de la pobreza basada en tres componentes consistentes internamente; primero, el crecimiento económico, utilizando intensamente la mano de obra de los pobres como su activo más importante; segundo, inversiones en salud y educación básicas (capital humano) para permitir a los pobres usar su trabajo productivamente; y tercero, la provisión de redes de seguridad social para proteger a los grupos vulnerables y los muy pobres. Los principios básicos de esta triple estrategia han sido respaldados por la mayoría de las agencias de desarrollo, y ampliamente adoptados para el desarrollo de soluciones de reducción de la pobreza”, Caroline Moser, ‘The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies’, *World Development*, 26.1 (1998), 1–10 (p. 2).

¹³⁰ Idem, pp. 14-16.

resultado, esto no sólo fomenta las relaciones paternalistas, sino que también convierte la etiqueta de vulnerabilidad en una carga o un estigma. En otras palabras, ser considerado vulnerable no es solo una situación temporal que todos podemos atravesar en algún momento de la vida, sino que se convierte en una característica permanente asociada a la persona que la experimenta.

2.2.3.1 El legado feminista y su contribución a la revalorización de la dependencia

Al examinar los enfoques que abordan la discapacidad y los cuidados, nos encontramos con la agradable sorpresa de que éstos suelen adoptar una perspectiva de crítica social que no recurre a formulaciones paternalista. Ello implica cuestionar los acuerdos sociales imperantes, hacer preguntas incómodas sobre las divisiones de género, cuestionar las concepciones predominantes acerca de la igualdad y la libertad, y cómo éstas operan en función del género y otros marcadores superpuestos. Sin duda, la estrecha proximidad de la cuestión de la dependencia a la situación histórica de subordinación de las mujeres, relegadas a la esfera privada y responsables del cuidado de los niños y dependientes, hace que las perspectivas sobre la dependencia y los cuidados estén fuertemente vinculadas al feminismo.

De esta fructífera asociación, los enfoques extraen su punta crítica, ya que al preguntarse por la dependencia, inevitablemente han de surgir preguntas sobre la división de géneros, históricamente determinada por el contrato matrimonial como instrumento de dominación social y jurídica.

Como contracara de la realidad femenina, la masculina no se constituye en la esfera privada, sino que lo hace en la esfera pública del trabajo, siendo la masculinidad lo que define al imaginario social y político del ciudadano trabajador, como un sujeto libre de ataduras, independiente y autónomo. Estos imaginarios amnésicos respecto de la dependencia, nacidos del patriarcalismo, convenientemente disocian las labores domésticas de lo que se considera trabajo, reflejando estos ideales en las estadísticas oficiales, que hasta no hace tanto consideraban a las amas de casas como población económicamente no activa. Esto es expresado magistralmente por Carole Pateman, cuando señala que “la construcción del «trabajador» presupone que es un hombre que tiene mujer, un ama de casa, que cuida de sus necesidades cotidianas. [...] La figura clásica del «trabajador», del artesano, con ropa limpia de trabajo, con su caja de herramientas y su vianda, se ve siempre acompañada por la figura fantasmal de su esposa”¹³¹.

La situación actual en occidente ha registrado avances, pero no son suficientes. En materia de derechos civiles y políticos, podemos afirmar la existencia de una paridad que, al menos en el papel, sitúa a hombres y mujeres en un plano de igualdad. No obstante, persiste una subrepresentación femenina en la mayoría de los países, tanto en los niveles ejecutivos de gobierno, como de representación parlamentaria. Los avances en el acceso al mercado de trabajo y la educación, muestran que son las mujeres quienes logran mayores niveles educativos en comparación con los hombres. Sin embargo, por poner un ejemplo, esta

¹³¹ Carole Pateman, *El Contrato Sexual* (Barcelona: Anthropos, 1995), p. 183.

mayor preparación sigue sin reflejarse en las plazas de profesores universitarios mujeres respecto de los hombres¹³². En lo que se atañe al mercado laboral, persiste una importante disparidad en niveles de ingresos a favor de los hombres, como también en el acceso a cargos de responsabilidad, podríamos decir que el mentado *techo de cristal* permanece firme sobre nuestras cabezas.

Siendo reseñables mucho de los avances procesados en las últimas décadas, preocupan las cifras de feminicidios, lo que demuestran que sigue vigente en el imaginario de muchos hombres que la mujer es un objeto que les pertenece —«si no eres mía, no serás de nadie»—. Al tiempo que las labores de cuidados y de dependencia, una labor tradicionalmente adjudicada a las mujeres, sigue siendo las mujeres quienes mayoritariamente se ocupan de estas tareas imprescindibles para la reproducción de la vida humana, lo que conlleva una duplicación desigual de las responsabilidades de trabajo fuera y dentro de la casa.

Desde el feminismo en primera instancia, y luego por quienes trabajan e investigan en temáticas relativas al cuidado, la discapacidad, y la dependencia en general, se ha cuestionado permanentemente los marcos patriarcales aún vigentes, los cuales siguen siendo un factor de resistencia a que se produzcan cambios profundos que apunten en dirección de la igualdad sustantiva entre géneros. Reconociéndole los frutos que ha dado la pertinaz lucha de las mujeres y de los movimientos feministas¹³³, y la labor de los trabajadores e investigadores en los ámbitos de la dependencia y los cuidados, podemos afirmar que aun cuando se han derribado muchas de las barreras que impedían a las mujeres acceder a la esfera pública, monopolizada históricamente por hombres, ello se ha conseguido sobre la base de un esfuerzo de adaptación a un mundo que sigue fuertemente masculinizado, pagándose con dicho esfuerzo un alto costo personal, que exige toda clase de malabares para compatibilizar el trabajo remunerado con el no remunerado. Un esfuerzo que no ha sido debidamente considerado por el mercado de trabajo y las políticas públicas, que permanecen apegadas a la herencia patriarcal que dio origen a la sociedad civil, la cual sentó en la modernidad la sumisión de la mujer recluyéndola en la esfera privada¹³⁴.

A pesar de la ruptura del monopolio masculino sobre la esfera pública, no se ha superado

¹³² REDEM, 'Informe de UNESCO afirma que la desigualdad de género en la educación superior sigue siendo un problema universal', *Red Educativa Mundial*, 2021 <<https://www.redem.org/informe-de-unesco-afirma-que-la-desigualdad-de-genero-en-la-educacion-superior-sigue-siendo-un-problema-universal/>>.

¹³³ Entre las razones por las que las mujeres han logrado superar el confinamiento impuesto en la esfera privada, no podemos ignorar la conveniencia del desarrollo de las sociedades capitalistas, que exigió la entrada masiva de las mujeres en el mercado laboral. Paradójicamente, esta circunstancia forma parte del mismo orden de razones que antes habían confinado a las mujeres al hogar.

¹³⁴ Carole Pateman realiza una sugestiva sugerencia acerca del resultado que tendría invertir nuestra mirada reposicionándola sobre la esfera privada. Afirma Pateman: "La construcción patriarcal de la «sociedad civil» es tan poderosa que la mayor parte de las discusiones sobre matrimonio y empleo asumen que el contrato de empleo iluminará la subordinación de las esposas. Esto quiere decir que se considera que la esfera pública siempre arroja luz sobre la esfera privada más bien que su inversa. Por el contrario, la comprensión del patriarcado moderno requiere que el contrato de empleo sea iluminado por la estructura de las relaciones domésticas. [...] Mucho puede aprenderse sobre el contrato de empleo si se considera su relación con los contratos de trabajo doméstico realizados por un amo con su esclavo, su sirviente o su esposa", Pateman, pp. 200–201.

la amnesia sobre la importancia de la dependencia como sostén de la organización social, ni tampoco se han resuelto las enormes injusticias y desigualdades que siguen existiendo en torno a quienes se ocupan de la misma. A este respecto, la referente de la dependencia Eva Feder Kittay, señala que: “[s]i la dependencia no forma parte de la vida cotidiana, es fácil y conveniente ignorarla. Después de todo, ¿qué tiene que ver limpiar orinales o consolar a un niño lloroso con asuntos de Estado, asuntos financieros o el mundo de la cultura? La respuesta, por supuesto, es todo. Sin embargo, nuestra propia dependencia y la dependencia de los demás se ha mantenido convenientemente fuera de la vista, escondida metafóricamente y literalmente, atendida por mujeres que solo han aspirado y aún no han logrado la ciudadanía plena. A medida que las mujeres intentan obtener la plena ciudadanía, volverse iguales en un mundo creado por los hombres, las dependencias ocultas se vuelven visibles. Las mujeres no pueden dejar el hogar por el mercado y abandonar a sus dependientes en el proceso. Intentar estar en ambos lugares a la vez es imposible o se logra con esfuerzo y lucha: algo se pierde, ya sea parte de la autonomía de una mujer y su capacidad para competir como igual o el cuidado y el bienestar de las personas dependientes”¹³⁵.

Recientemente han surgido nuevos enfoques en relación con la autonomía —históricamente emparentada con perspectivas liberales—. Estos enfoques caracterizan la autonomía como una capacidad relacional que depende de los contextos sociales. Uno de los autores que trabajan en esta línea es Axel Honneth¹³⁶, quien actualmente es uno de los referentes más importantes de la teoría crítica. Pero no es el único caso, otros autores han contribuido con su trabajo en la comprensión de la autonomía y la agencia como logros relacionales, es decir, logros que dependen profundamente de un contexto social y de unas relaciones personales favorables¹³⁷.

Tras décadas de feminismo y de contribuciones teóricas provenientes de los campos de la dependencia, la discapacidad y los cuidados, se ha comenzado a concienciar que incluso el logro individual más pequeño requiere de una base de apoyo social. Cuando estos apoyos no están presentes o no son suficientes, estos logros se vuelven difíciles y costosos. Es por ello por lo que a tenor de las respuestas sociales y políticas que se ofrezcan a la dependencia, podrá determinarse si la dependencia humana pueda ser compatible con una igualdad sustantiva que tenga en cuenta las diversas necesidades que existen en la sociedad, así como

¹³⁵ Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (New York: Routledge, 1999), p. 184.

¹³⁶ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997); Joel Anderson and Axel Honneth, 'Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice', in *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 127–49.

¹³⁷ Aunque la mayoría de estos enfoques subrayan la importancia de los factores relaciones para el desarrollo de capacidades humanas como la autonomía, sigue prevaleciendo en muchas de estas perspectivas una visión negativa que asocia la vulnerabilidad con el daño. Esta asociación ha sido criticada recientemente por autoras feministas, algunas de las voces más destacadas que critican dicha asociación son Adriana Cavarero y Erin Gilson. Ver Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*; Adriana Cavarero, 'Inclinaciones desequilibradas', in *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (Barcelona: Icaria, 2014), pp. 17–38.

los alcances y límites de la responsabilidad social e individual.

La diferenciación entre diferentes necesidades ha sido particularmente importante para los enfoques sobre la discapacidad, donde existe una serie de demandas específicas que varían de acuerdo con el tipo de discapacidad, pero donde todas ellas comparten la necesidad de extender los alcances de la responsabilidad social para lograr una vida plena, autónoma e integrada con el resto de la sociedad. Pero incluso dentro del universo de discapacidades hay que considerar ciertos tipos de discapacidades que son especialmente incapacitantes, como algunas formas de discapacidad intelectual severas. Para estas situaciones particulares, los ideales generalmente aceptados como puede ser llevar una vida autónoma o integrada socialmente pueden ser perspectivas vacías. En estos casos, las necesidades han de estar orientadas al logro de objetivos que la mayoría damos por sentado, exigiendo de una dedicación y sacrificio familiar, que necesita de apoyos específicos, los cuales no suelen estar garantizados¹³⁸.

Al hablar de necesidades junto a capacidades nos es inevitable no rememorar la fórmula de Marx de la *Crítica del Programa de Gotha*: "¡de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!"¹³⁹, pero a la luz de los aportes realizados en las últimas décadas desde la esfera de la dependencia y los cuidados, habríamos de ajustar la fórmula para evitar su circularidad, en tanto las capacidades serían en buena medida el resultado de necesidades previamente satisfechas, y si bien, como apuntaba la fórmula original marxiana, las capacidades diferentes posibilitarían que se establezcan obligaciones distintas de acuerdo con éstas, que dichas capacidades se logren en condiciones de un cierta igualdad requiere de un examen riguroso sobre los alcances de la responsabilidad social, atendiendo al hecho que las necesidades no pueden considerarse nunca las mismas para todos.

2.2.3.2 Las tipologías de la dependencia y la vulnerabilidad

Del abanico temático que involucran los estudios sobre la dependencia, la discapacidad y los cuidados, queremos abordar una cuestión que nos será de provecho al tratar la conceptualización butleriana de la vulnerabilidad y la precariedad, como es la distinción entre fuentes de dependencia evitables e inevitables, distinción que fue luego incorporada a la literatura de la vulnerabilidad.

Una de las primeras autoras en ofrecer una clasificación sobre tipos de dependencia fue la filósofa neozelandesa Annette Baier¹⁴⁰, quien señaló que mientras la dependencia del niño de sus padres sería natural e inevitable, existirían otras formas de dependencias creadas

¹³⁸ Kittay, desde su experiencia de madre de una hija con discapacidad severa, resalta el papel fundamental de la responsabilidad social en brindar los apoyos necesarios a quienes padecen este tipo de discapacidades, que se traducirán entre otras cosas en la posibilidad de experimentar cosas tan modestas y necesarias como la alegría, y sin que ello implique sacrificar el bienestar de todo el entorno próximo o familiar. Ver Kittay.

¹³⁹ Karl Marx, 'Crítica del programa de Gotha', in *Marx* (Madrid: Gredos, 2012), pp. 651–75 (p. 662).

¹⁴⁰ Annette Baier, 'The Rights of Past and Future Persons', in *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, ed. by Ernest Partridge (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1981), pp. 171–83.

socialmente que dan forma, complementan y equilibran las dependencias naturales e inevitables.

Más tarde, completando la distinción de Baier, Eva Feder Kittay¹⁴¹ propuso una clasificación que diferenciaba tres tipos de dependencia: 1º) Las inevitables, asociadas a etapas de la vida como son la infancia y la senectud, incluyendo en este grupo otras formas de dependencias no asociadas a la edad, como serían las causadas por la enfermedad o la discapacidad; 2º) Las evitables, causadas por factores sociales, ambientales, económicos, o políticos; 3º) Las anidadas o derivadas, surgidas del vínculo entre las personas que necesitan ayuda con las personas que la proporcionan, y al mismo tiempo, relacionan a estas últimas con otras personas de las que dependen para recibir los recursos necesarios para realizar su trabajo y procurar su propio bienestar.

La incorporación de la distinción entre fuentes de dependencia evitables e inevitables en la literatura de la vulnerabilidad ha resultado en la diferenciación de dos tipos de vulnerabilidad. Una primera de carácter universal —inevitable—, derivada de la vida corporal, frágil y finita. Y, una segunda denominada situacional o contingente —evitable—, que es dependiente de una amplia gama de circunstancias personales, ambientales, sociales y económicas, que pueden exacerbar o aliviar la vulnerabilidad universal. Algunos autores incorporan a esta clasificación, la que denominan vulnerabilidad patogénica, que comprende las vulnerabilidades que surgen luego de una intervención para mejorar una vulnerabilidad previa, por ejemplo, es el caso de la vulnerabilidad del dependiente al abuso de su cuidador, o también las que surgen luego de una intervención social o política dirigida a mejorar una vulnerabilidad existente, la cual tiene el efecto paradójico de provocar otras nuevas¹⁴².

En una posición discordante en cuanto a establecer una distinción entre dependencias o vulnerabilidades naturales —inevitables— y sociales —evitables— se encuentra Robert Goodin. Según el autor, “cualquier dependencia o vulnerabilidad es posiblemente creada, moldeada o sostenida, al menos en parte, por los arreglos sociales existentes. Ninguna es completamente natural. Podemos ir más lejos aún: algunas de las dependencias y vulnerabilidades más importantes parecen ser casi totalmente sociales en su carácter”¹⁴³.

Es muy probable que Goodin tampoco estuviera de acuerdo con hacer una distinción entre vulnerabilidades universal y situacional. Sin embargo, si la distinción fuera meramente analítica, es decir, parte del entendido que toda vulnerabilidad situacional implica siempre a la vulnerabilidad universal, y que ésta última no puede darse al margen de factores situacionales. En este último caso, no sería incompatible distinguir entre tipos de vulnerabilidad, y afirmar como hace Goodin, que en las situaciones de vulnerabilidad y dependencia se encuentran siempre involucrados los arreglos sociales.

¹⁴¹ Kittay.

¹⁴² Rogers, Mackenzie, and Dodds.

¹⁴³ Robert E Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 191.

Ahora bien, si se trata de una mera distinción analítica, ¿por qué los autores insisten en distinguir entre tipos de vulnerabilidades?

Las ventajas de establecer una distinción entre la vulnerabilidad universal —u ontológica o existencial— y la situacional —o contextual—, podemos resumirlas en las siguientes:

1. La consideración universal evita que la vulnerabilidad sea una propiedad asignada sólo a ciertos grupos o individuos, tal como ocurre con los enfoques del etiquetado.
2. Así mismo, la consideración universal de la vulnerabilidad nos previene de la vinculación de la vulnerabilidad a una condición puramente negativa o degradante que contribuya con actitudes negacionistas o de rechazo.
3. Cuando no se cumplen las dos condiciones previas y se relaciona la vulnerabilidad con características negativas como la incapacidad de hacerse responsable de uno mismo en ciertos grupos de personas, la vulnerabilidad se convierte en una profecía autocumplida que limita las oportunidades futuras de aquellos que son etiquetados como vulnerables.
4. Otra de las ventajas de la distinción, es cuestionar las posiciones de sujetos —se trate de individuos, o naciones— que asuman la posición de invulnerables, asignándole la vulnerabilidad a otros, lo que ha sido utilizado frecuentemente como justificación del paternalismo y/o la explotación.
5. Desvinculada la vulnerabilidad universal de los aspectos puramente negativos, puede ser postulada como un rasgo ontológico que nos conecta a otros, con el potencial de dar cabida a formas de interdependencia más luminosas, posibilitando, como ocurre con nuestra autora, la emergencia de renovadas perspectivas éticas y políticas.
6. Por último, la postulación conjunta de la vulnerabilidad universal y situacional evita eclipsar el hecho que no todos estamos expuestos de la misma manera, algo a lo que podría conducir la postulación en solitario de la vulnerabilidad universal. De este modo, sin menoscabar las posibilidades éticas y de solidaridad política que ofrece vulnerabilidad universal, es posible mantener una actitud vigilante y crítica respecto de los arreglos económicos y sociales que contribuyen a exacerbar o aligerar ciertas vulnerabilidades.

2.2.3.3 La distinción entre la vulnerabilidad y la dependencia

Algunos autores han creído necesario distinguir a la vulnerabilidad de la dependencia. Es el caso de la filósofa y jurista Martha Fineman. La autora sostiene que “la vulnerabilidad, en su universalidad individual, es similar pero no idéntica a la dependencia inevitable. Si bien ambas son universales, solo la vulnerabilidad es constante, mientras que la dependencia inevitable es episódica, esporádica y forma parte en gran medida de la naturaleza evolutiva”¹⁴⁴. Trayendo a colación a nuestra autora, Butler afirma que “la vulnerabilidad no es exactamente lo mismo que la dependencia”¹⁴⁵. Sin embargo, no comparte la opinión de

¹⁴⁴ Martha Fineman, ‘The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition’, *Yale Journal of Law and Feminism*, 20.1 (2008), 1–23 (p. 9, nota 25).

¹⁴⁵ Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 62.

Fineman de que la dependencia sea solo temporal o se limite a ciertas etapas de la vida¹⁴⁶. Al tiempo que distingue entre la condición general de dependencia que engloba a todos los seres humanos, respecto de las formas contingentes de dependencia que surgen de la organización social¹⁴⁷.

No obstante, Butler no aclara de manera explícita las características que diferencian la dependencia de la vulnerabilidad. Solo indica que la distinción entre ambas no se debe a la naturaleza episódica de la dependencia y el carácter constante de la vulnerabilidad, como defiende Fineman. Por lo tanto, dado que Butler no proporciona en ninguno de sus trabajos una explicación de los aspectos que diferencian la vulnerabilidad de la dependencia, proponemos ser nosotros quienes llenemos este vacío.

Al examinar situaciones concretas a las que se aplica alguno de los dos conceptos, descubrimos que muchas, si no todas ellas, quedan cubiertas por ambos conceptos. Por ejemplo, decimos que los niños dependen de sus padres, a la vez que afirmamos que los niños son vulnerables a los tratos y cuidados que sus padres les dispensen. Pero, además de correlación, también existe un intrincado bucle de retroalimentación entre las situaciones de vulnerabilidad y dependencia. Por ejemplo, afirmamos que todos somos vulnerables a sufrir accidentes o enfermedades y, cuando eso ocurre, podemos encontrarnos en una situación de dependencia y necesitar la ayuda de alguien que nos asista. Es posible que la persona que nos cuida nos maltrate, lo que daría lugar a una nueva vulnerabilidad, que algunos teóricos de la vulnerabilidad denominan patogénica¹⁴⁸. Sigamos añadiendo más complejidad a la situación anterior. La relación de dependencia entre personas dependientes y quienes se ocupan de asistirles puede serlo en un sentido bidireccional, es decir, la persona que proporciona los cuidados también puede encontrarse en la situación de que dependa económica o emocionalmente de la persona a la que cuida. Esta situación es lo que algunos autores denominan formas de dependencia derivadas¹⁴⁹, reiterándose el bucle de correlación, ya que la dependencia resultante vuelve al cuidador vulnerable a sufrir malos tratos o explotación por parte de la persona cuidada o de su familia.

Como vemos, no sólo existe una mera correlación entre las situaciones de dependencia y vulnerabilidad, sino una compleja imbricación y retroalimentación que generalmente acompaña a los fenómenos de vulnerabilidad y dependencia, lo cual se traduce en una dificultad a la hora de querer distinguir empíricamente a la una de la otra. Por tanto, debido a que las situaciones empíricas no parecen proporcionar criterios suficientes para establecer una distinción clara entre ambos conceptos, proponemos recurrir a la semántica.

Lo que tienen en común las situaciones en que hay implicadas formas de dependencia, parecería ser la existencia de una necesidad que para ser satisfecha requiere el establecimiento de una relación de cuidado o apoyo respecto de algo o alguien, ya sea una

¹⁴⁶ Idem, p. 67.

¹⁴⁷ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 210.

¹⁴⁸ Rogers, Mackenzie, and Dodds.

¹⁴⁹ Kittay.

persona, un grupo de personas o una institución. También la dependencia puede incluir la necesidad de cosas, por ejemplo: agua, comida, medicinas o refugio. En todos los casos, el vínculo puede ser más o menos persistente en el tiempo, más o menos exclusivo respecto de la fuente, y más o menos intenso en lo que respecta a la necesidad, así como abarcar necesidades de muy diferente tipo —materiales, afectivas, de reconocimiento, entre otras— Pese a que la *necesidad* resulte un descriptor genérico, aun así, parece ser adecuado para describir lo que poseen en común las relaciones de dependencia.

En lo que respecta a la vulnerabilidad, como ya se ha mencionado, etimológicamente deriva de la palabra latina «vulnus» que significa herida y, de manera más general, el concepto está relacionado con estar expuesto a un daño real o potencial. No obstante, la filósofa Adriana Cavarero señala la existencia de una raíz secundaria que conecta el significado de «vulnus» con la raíz «vel*». Esta segunda raíz relaciona la vulnerabilidad con la piel o la vellosidad. Esto permite ejemplificar otra gama de significados alternativos de lo que significa estar expuesto, siendo la piel el lugar del corte, la herida, la violencia, pero también de la caricia. De ahí que Cavarero afirme que "la vulnerabilidad es definitivamente una cuestión de piel"¹⁵⁰. Tal sugerente afirmación de la autora italiana nos conduce a una segunda reflexión: si la piel o dermis, como membrana protectora que nos envuelve y protege del exterior, cumple la función de regular nuestra apertura con lo que existe fuera de nosotros, quizá podríamos extrapolar la función de *apertura* implicada en la piel como un posible descriptor de la vulnerabilidad, lo que nos permitiría abarcar tanto los usos habituales asociados a la exposición al daño, pero también otra gama de significados de exposición, tal y como propone Cavarero.

Comencemos poniendo a prueba nuestro criterio desde un punto de vista físico o fisiológico. El equilibrio entrópico de nuestro cuerpo —así como sucede con cualquier forma de vida orgánica—, exige una serie de intercambios con lo que se encuentra fuera de nuestros cuerpos. Al respirar intercambiamos gases con el exterior, retenemos el oxígeno y expulsamos el dióxido de carbono, consumimos agua y alimentos de los que obtenemos los nutrientes necesarios para nuestros procesos orgánicos, a la vez que expulsamos los residuos de dichos procesos. Sin embargo, aunque en este nivel básico de la vida orgánica elemental, la apertura parece servir como un buen descriptor de la vulnerabilidad que experimentamos en los intercambios con el exterior, la vida humana consiste en algo más que intercambiar gases, fluidos y sólidos. Entablamos diversos tipos de conexión con las cosas que están en el mundo y, sobre todo, mantenemos una vida social y afectiva con los demás que da sentido a nuestra existencia en el mundo. En estos intercambios vitales para los humanos, el lenguaje y la comunicación son esenciales.

La referencia al lenguaje nos permite enlazar con una aplicación del concepto a la que nos referimos previamente, como es la *vulnerabilidad al lenguaje*. Si recordamos el ejemplo citado por Butler del transeúnte —propuesto originalmente por Althusser— que al escuchar el grito del policía se gira en señal de un sometimiento culposo a la autoridad. Este ejemplo funcionaba como una metáfora que daba cuenta de nuestra vulnerabilidad al lenguaje, pero

¹⁵⁰ Cavarero, 'Inclinaciones desequilibradas', p. 25.

también de la formación del sujeto, aludiendo a la capacidad inherente de toda subjetividad humana a dejarse constituir. Precisamente, la condición de dejarnos constituir en los vínculos que entablamos con los demás presupone implícitamente la capacidad innata de apertura, la cual nos abre paso a los diferentes mundos que habitamos¹⁵¹. De hecho, cuando esta capacidad cesa drásticamente, y el equilibrio entrópico no puede mantenerse, las membranas de nuestra piel y de nuestras células que mantenían la separación y la apertura dejan de hacerlo, al tiempo que cesa toda posibilidad de sostener intercambios intersubjetivos, o de proyectar posibilidades como gustaba afirmar a Martin Heidegger¹⁵². Podemos decir que la muerte significa el fin de nuestra condición de vulnerabilidad, precisamente porque perdemos la capacidad de regular la apertura física y social, el adentro y afuera se confunden en una misma cosa, y la apertura se torna en insondable.

De manera provisional a falta de una distinción más adecuada proponemos describir la vulnerabilidad como relación o condición que implica *apertura*, y a la dependencia como relación o condición determinada por la *necesidad*.

2.3 Dos perspectivas de la responsabilidad

A continuación, abordaremos una de las facetas por la cual la vulnerabilidad se ha vuelto un concepto prometedor para la teoría ética y política, a saber, su potencial para derivar de ella obligaciones normativas que potencialmente harían posible la rescritura de la responsabilidad.

El filósofo de la moral Alasdair MacIntyre, reconocido por sus trabajos sobre la virtud y la dependencia, en su libro *Animales racionales y dependientes* criticaba la llamativa omisión de parte de la filosofía hacia la vulnerabilidad, considerando que “la vulnerabilidad y las aflicciones, y los que se refieren al grado de dependencia de unas personas con respecto a otras, son tan importantes por sí mismos que ningún autor que aspire a dar una explicación convincente de la condición humana puede dejar de concederles un lugar privilegiado. Sin embargo, la historia de la filosofía moral en Occidente parece decir lo contrario”¹⁵³. El autor atribuía esta omisión al énfasis excesivo de la filosofía en la agencia racional y autónoma.

Desde que fuera publicado este pasaje, algo parece haber cambiado, teniendo en cuenta la creciente relevancia que ha alcanzado la tematización sobre la vulnerabilidad y dependencia para la teoría ética y política, lo cual explica en buena medida que ahora mismo estemos escribiendo estas líneas. Este cambio de tendencias, que han impuesto la vulnerabilidad y la precariedad como conceptos claves para la teoría social y filosófica, nos lleva a indagar en

¹⁵¹ Al hablar de mundos en plural, hacemos referencia a los tres mundos de Karl Popper, así como a los tres niveles del mundo de la vida de Jürgen Habermas, los que creemos ofrecen un modo de captar las múltiples dimensiones en las que se desarrolla la vida humana. Ver Karl Popper, *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*, 2ª edición (Madrid: Tecnos, 1982); Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989).

¹⁵² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 2ª edición (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971).

¹⁵³ Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001), pp. 14–15.

dos perspectivas históricamente relevantes para el desarrollo del concepto de vulnerabilidad, las sostenidas por: Robert Goodin y Emmanuel Lévinas —este último, además introduce una comprensión poco habitual sobre la precariedad, que es incorporada por Butler, como evidencia el título de su libro *Vida precaria*—, quienes han tenido un papel precursor en la evolución de la noción de vulnerabilidad, como fuente de deberes de responsabilidad.

2.3.1 Robert Goodin: Una normatividad sustentada en la protección del vulnerable

La teoría normativa desarrollada por Robert Goodin en *Protecting the vulnerable*, a través de la cual el autor buscaba rescribir los fundamentos de la responsabilidad individual y colectiva, además de ser una referencia habitual para teóricos e investigadores que abordan la vulnerabilidad, la discapacidad, los cuidados, y la dependencia en general, es una teorización pionera en postular obligaciones normativas partiendo de la noción vulnerabilidad.

2.3.1.1 La vulnerabilidad como fuente de la responsabilidad

La intención con la que Goodin escribe esta obra es reelaborar la comprensión de la vulnerabilidad, y, a partir de ésta, redefinir los alcances de las responsabilidades de los sujetos que se ven confrontados ante situaciones de vulnerabilidad, adoptando como modelo a las responsabilidades especiales, es decir, aquellas responsabilidades que se tienen para con familiares y amigos. En opinión de Goodin, no existe ninguna justificación moral para escindir las responsabilidades que se tienen para con personas cercanas de las que se tienen para con el resto de las personas, ya que, según él, “ambos tipos de deberes [especiales y el resto] derivan fundamentalmente de los mismos tipos de consideraciones morales. Por las mismas razones, que reconocemos a uno debemos reconocer al otro”¹⁵⁴.

Una dificultad que encontró Goodin al adoptar a la vulnerabilidad como modelo del que derivar obligaciones normativas es la asociación de la vulnerabilidad a una condición de daño potencial que se encuentra indeterminada¹⁵⁵. Afirmar que somos vulnerables a ser alcanzados por la caída de un árbol no implicaría ningún deber de responsabilidad, sino que se consideraría un acontecimiento fortuito y desafortunado. En cambio, existen otro tipo de situaciones que resultan más útiles para asignar deberes de responsabilidad. Por ejemplo, si un transeúnte se percata que un niño se ha caído en un estanque, podría afirmarse que el niño es vulnerable a las acciones del transeúnte, ya que sus acciones podría prevenir que el niño se ahogue¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Goodin, p. 11.

¹⁵⁵ Idem, p. 67.

¹⁵⁶ Cabe señalar que el ejemplo pertenece originalmente a Peter Singer. Singer establece una comparación entre las víctimas del hambre en Bengala y el niño que se ahoga, concluyendo que, independientemente de la distancia, la obligación de prestar ayuda está presente en ambos casos. Aunque Goodin está de acuerdo con el planteamiento de Singer en cuanto a la irrelevancia de si la persona vulnerable es un extraño o un conocido, la única objeción de Goodin a Singer es que la responsabilidad colectiva funciona mejor que la individual en ejemplos como los del hambre. Ver Goodin, pp. 161–64.

Por tanto, las situaciones de vulnerabilidad útiles para derivar de ellas deberes de responsabilidad serían aquellas en que existe un agente —individual o colectivo— que esté en posición de adoptar alguna elección¹⁵⁷ significativa sobre la situación de vulnerabilidad de otro agente. De este modo, la noción de vulnerabilidad de Goodin se distingue por su carácter relacional, que conecta a los agentes en torno a una situación de vulnerabilidad, mediante el establecimiento de deberes de protección. Ello significa que las obligaciones especiales dejarán de estar limitadas a un grupo restringido de personas con quienes el agente mantiene una relación especial. Ahora, cualquier persona en una situación vulnerable que dependa de las elecciones del agente, le impone a éste el deber de brindarle protección.

El autor estadounidense postula tres principios básicos para su modelo de responsabilidad:

- i. El *primer principio de responsabilidad individual* dice que: "si los intereses de A son vulnerables a las acciones y elecciones de B, B tiene una responsabilidad especial de proteger los intereses de A; la fuerza de esta responsabilidad depende estrictamente del grado en que B puede afectar los intereses de A"¹⁵⁸.
- ii. El *principio de responsabilidad de grupo*, señala que: "si los intereses de A son vulnerables a las acciones y elecciones de un grupo de individuos, ya sea de manera disyuntiva o conjunta, entonces ese grupo tiene la responsabilidad especial de (a) organizar (formal o informalmente) e (b) implementar un esquema para la acción coordinada de los miembros del grupo, de modo que los intereses de A estén protegidos de la mejor manera posible por ese grupo, de forma coherente con las demás responsabilidades del grupo"¹⁵⁹.
- iii. El *segundo principio de responsabilidad individual* dice que: "si B es un miembro de un grupo, que es responsable bajo el Principio de responsabilidad del grupo de proteger los intereses de A, entonces B tiene una responsabilidad especial"¹⁶⁰.

Como se observa el modelo propuesto por Goodin es puramente consecuencialista, lo que significa que el modo en que se determinan y asignan las obligaciones de protección de los vulnerables, se encuentra directamente en relación a los resultados esperados, es decir, se busca que las elecciones adoptadas por los sujetos sean efectivas y eficientes en la protección de los vulnerables. De allí que la fuerza normativa se encuentre directamente en relación a las capacidades de los agentes sobre situaciones concretas de vulnerabilidad. En este sentido, el autor señala que el "límite de esta responsabilidad, es simplemente el límite de las necesidades del agente vulnerable y de la capacidad del agente responsable de actuar de manera eficaz, no más, pero ciertamente nada menos"¹⁶¹. Desestimándose otro tipo de consideraciones tales como: las intenciones de los agentes; si existió participación causal previa del agente en la situación de vulnerabilidad, que pudiera predisponerlo en algún

¹⁵⁷ El término "elección" de parte del autor no es antojadizo, la elección puede significar actuación, pero también abstenerse de hacerlo, o mantenerse expectante al resultado de las elecciones que tomen otros. De allí que autor utilice el término "elección" para cubrir un rango de opciones más amplio que los de la acción.

¹⁵⁸ Idem, p. 118.

¹⁵⁹ Idem, p. 136.

¹⁶⁰ Idem, p. 139.

¹⁶¹ Idem, p. 135.

sentido¹⁶²; tampoco importan las consideraciones morales subjetivas que pueda tener el agente sobre el agente vulnerable, o de las causas que le llevaron a dicha situación¹⁶³.

En lo que atañe a los criterios mediante los que se asignan las responsabilidades en su modelo, Goodin ofrece dos criterios básicos: El primero, sugerido por el propio carácter consecuencialista del modelo, señala que dependiendo de que tan fuertemente están afectados los intereses de la parte vulnerable respecto de las elecciones que adopte el agente, más fuerte se hace el deber de protección¹⁶². El segundo criterio relevante para la asignación de responsabilidades es la existencia de otras fuentes de respaldo. Ello adquiere especial importancia en situaciones en las que proteger los intereses de otra persona podría provocar un daño irreparable para el agente implicado —o para otras personas relacionada con éste—. En situaciones como la descrita, la prioridad de proteger los intereses propios sería prioritaria, siendo relevante para el agente considerar reflexivamente si existen fuentes alternativas de respaldo a las que les resulte menos oneroso asumir la responsabilidad primaria, reteniendo el agente una responsabilidad secundaria residual.

Hemos señalado que para Goodin la vulnerabilidad se encuentra referida a situaciones en las que los agentes se encuentran en riesgo de sufrir algún tipo de daño. También, hemos hecho hincapié que proteger a los vulnerables implica principalmente prevenir estos daños. Sin embargo, no hemos profundizado qué alcance posee el daño. En este sentido, Goodin asocia la amenaza de daño y el daño con el bienestar o los intereses de la persona. Aunque el autor reconoce que el concepto de bienestar o interés puede estar sujeto a diversas interpretaciones, señala que existen dos tipos de intereses que deben ser protegidos, estos son: el respeto propio o la auto estima, y las necesidades o intereses vitales. En relación con la autoestima y el respeto propio, Goodin no establece una diferencia entre ambos conceptos, ni tampoco profundiza en ellos, solo se remite a dejar una cita a la *Teoría de la justicia* de John Rawls a partir de la cual podemos extrapolar el sentido que Goodin les asigna a los mismos. La concepción rawlsiana del autorespeto —entendido como un bien primario— no puede separarse del respeto que los demás tienen por uno. Por lo tanto, es necesario que exista una comunidad que fomente y reconozca de forma igualitaria el respeto y la dignidad de todas las personas. En cuanto a las necesidades o intereses vitales, Goodin las relaciona con necesidades básicas como la alimentación, la vestimenta y la vivienda, y añade siguiendo a Rawls los derechos civiles.

¹⁶² Goodin ilustra cómo la responsabilidad causal no es relevante en una situación de vulnerabilidad mediante un ejemplo: "A veces puede suceder que la persona que 'causó' a otra estar en peligro (sea lo que sea que signifique 'causar') sea también la más capaz de ayudarlo a salir de él. Si mientras navegamos en un bote de dos personas en una bahía desierta, mi manejo incompetente de las velas te hizo caer del bote, entonces seguramente es mi responsabilidad sacarte del agua. Pero eso, argumentaría yo, no es tanto porque te hice caer al agua en primer lugar, sino porque ahora soy el único disponible para ayudar", Goodin, p. 126.

¹⁶³ Goodin utiliza un ejemplo de la ética médica para sostener la irrelevancia de la participación causal de los agentes en su propia situación de vulnerabilidad: "Dos víctimas de un accidente de tráfico llevadas a la sala de urgencias de un hospital con lesiones similares seguramente deben ser tratadas con igual cuidado y atención, aunque la negligencia de una causó el accidente mientras que la otra fue su víctima inocente. La necesidad, dependencia o vulnerabilidad de las víctimas —no sus merecimientos morales— es lo que dicta las responsabilidades de los médicos", Goodin, p. 133.

En lo que respecta a los límites del modelo con relación a otros principios, la protección de los vulnerables no sería el único principio moral que considerar. Si bien el autor no brinda ejemplos de situaciones en las que podría decidirse en favor de otros principios morales, deja abierta la posibilidad de ceder ante demandas surgidas desde fuentes o principios alternativos.

El modelo propuesto por Goodin sin duda tiene un fuerte sesgo paternalista, tal como indica el autor al afirmar que "el argumento para proteger a los vulnerables es ante todo un argumento para ayudar a aquellos en extrema necesidad"¹⁶⁴. A la vez que les exige a los sujetos unas enormes capacidades reflexivas, a fin de decidir cuándo intervenir, y qué medios utilizar, pero, además, los agentes deben evaluar cuando sus intereses o los de sus allegados serán irremediamente afectados por su intervención, teniendo el deber de considerar la existencia de otras fuentes de respaldo. Esto activa las responsabilidades secundarias de otros para apoyarlos.

Para no reiterar el dilema para el caso de las responsabilidades secundarias, Goodin finalmente propone que los acuerdos colectivos son la forma más eficaz y eficiente de proteger a los intereses de los vulnerables y que "las responsabilidades secundarias deberían recaer en el Estado mismo"¹⁶⁵.

Por tanto, la responsabilidad de protección de las necesidades e intereses vitales, según el primer principio de responsabilidad colectivo, y el segundo principio de responsabilidad individual del modelo, que establecen que todos "tienen la responsabilidad de velar por que se establezca un esquema de cooperación y funcione de manera efectiva para proteger a todos los miembros de la comunidad"¹⁶⁶, se sustanciaría a través de un esquema de cooperación colectivo, que sería un eufemismo para denominar a los sistemas de bienestar social que se gestionan a través del Estado. Según Goodin, la delegación de las responsabilidades secundarias en el Estado se justifica en tanto "debes poner la carga sobre quien sea más capaz de soportarlo". Debido a que el "Estado tiene los bolsillos más profundos, por lo tanto, debe asumir estas responsabilidades de respaldo"¹⁶⁷.

Este razonamiento abonaría una posición fuertemente estatista, en que las políticas sociales no dependieran para su ejecución de la disponibilidad de recursos, como ha sido característico de los derechos sociales que, a diferencia de los derechos civiles y políticos, han sido definidos en las constituciones de los Estados como un tipo de derechos sujetos a la disponibilidad de recursos en las arcas estatales, haciéndolos habitualmente el primer objetivo para el recorte de los gastos públicos, para paliar las recurrentes crisis que sufren las economías capitalistas. Goodin parece imaginar un estado de bienestar robusto, capaz de hacer frente a todas las responsabilidades que los ciudadanos no podrían enfrentar individualmente. Mientras que éstos, en el papel de ciudadanos, retendrían una

¹⁶⁴ Idem, p. 111.

¹⁶⁵ Idem, p. 152.

¹⁶⁶ Idem, p. 153.

¹⁶⁷ Ibidem.

responsabilidad residual, que les obligaría a supervisar el funcionamiento de las organizaciones e instituciones encargadas de las políticas de protección social, dando pie, a una comprensión de la ciudadanía vigilante sobre las instituciones estatales, para que éstas cumplan sus cometidos. Al tiempo que cuando éstas fallan, serán los propios ciudadanos quienes habrían de organizarse para que se lleven adelante las reformas y correctivos necesarios. Esto, al menos en el papel, significa un modelo de ciudadanía más exigente que el existente en la mayoría de las democracias representativas.

2.3.1.2 Balance crítico del modelo de la responsabilidad de Goodin

Para cerrar nuestro análisis del modelo de responsabilidad de Goodin, quisiéramos examinar algunos aspectos de la propuesta del autor que resultan cuestionables. Estos son: 1º) la asociación de la vulnerabilidad exclusivamente al daño; 2º) la no problematización de la percepción de la vulnerabilidad; 3º) la ausencia de una problematización de las instancias que median entre la vulnerabilidad y la responsabilidad; 4º) la comprensión del Estado como mero acuerdo colectivo.

Comencemos por el primer punto. La vulnerabilidad es asociada por Goodin de manera exclusiva al daño o su posibilidad. Dice Goodin: "Según el Oxford English Dictionary, algo es 'vulnerable' si 'puede estar herido', ya sea literal o figurativamente; es 'susceptible de lesión, no a prueba de armas, críticas, etc.' Esencialmente, entonces, el principio de proteger a los vulnerables equivale a un mandato para evitar que las personas sufran daños"¹⁶⁸.

Aun cuando el sentido que el autor atribuye al daño se amplía en parte al considerar la afectación del bienestar o los intereses del agente, ello no modifica que la vulnerabilidad permanezca vinculada a la dañabilidad, y que sea valorada como una circunstancia negativa que se desea evitar. Tal como ha destacado Erin Gilson, la asociación de la vulnerabilidad exclusivamente al daño tiene tres efectos indeseables: "(1) la vulnerabilidad se equipara con la debilidad y la impotencia, es decir, con rasgos negativos, (2) el vínculo entre vulnerabilidad y debilidad nos hace repudiar nuestra propia vulnerabilidad y dissociarnos de otros vulnerables, y (3) repudiar nuestra propia vulnerabilidad facilita el rechazo de la responsabilidad por los demás vulnerables"¹⁶⁹.

Ello explica que la vulnerabilidad esté acompañada de sentimientos culposos o de vergüenza, que pueden terminar por afectar las capacidades de agencia. Al respecto, Gilson sostiene que la asociación de la vulnerabilidad con una connotación negativa es fuente de diversos problemas identitarios. Las personas que son identificadas como vulnerables suelen ser vistas como incapaces de transformar su situación o de ejercer capacidades de agencia. En consecuencia, se suele considerar que la agencia es incompatible con la vulnerabilidad¹⁷⁰.

La segunda cuestión por considerar es la percepción no problemática y transparente de la

¹⁶⁸ Idem, p. 110.

¹⁶⁹ Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, p. 32.

¹⁷⁰ Idem, p. 34.

vulnerabilidad por parte de Goodin. Lo que nos hace adelantarnos a un tópico típicamente butleriano, que consiste en que no podemos dar por sentado que la vulnerabilidad será percibida, dado que, como señala nuestra autora, “si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento”¹⁷¹. En este sentido, una complicación que Goodin no consideró es que la percepción de la vulnerabilidad está mediada por normas sociales. Esto implica que no es segura la asignación de deberes de responsabilidades por la sola presencia de la vulnerabilidad. Debemos primero tener en cuenta si existen normas que faciliten —o no bloqueen— reconocer las situaciones de vulnerabilidad, pero esto, como advierte Butler, no siempre puede darse por sentado.

También Gilson se expresa sobre esta dificultad al señalar que, si bien Goodin reconoce que la vulnerabilidad se encuentra condicionada por instituciones sociales, económicas, políticas y legales —recordemos que para Goodin la vulnerabilidad natural o inevitable no puede ser separada de la vulnerabilidad social—, sin embargo, falla en “no reconoce[r] cómo las normas del mundo social —las mismas normas que se expresan a través de arreglos e instituciones sociales— afectan nuestra percepción de la vulnerabilidad”, a lo que agrega, que “si las vulnerabilidades son moldeadas por las condiciones sociales y sólo emergen como productos de esas condiciones, entonces es justo decir que nuestra percepción de las vulnerabilidades están igualmente socialmente conformadas”¹⁷².

Así mismo, la inclusión de la consideración del autorespeto por parte de Goodin a instancias de Rawls, como un bien necesario que cuando es amenazado nos hace vulnerables, nos dirige una vez más a la consideración de las normas presentes en el mundo social, en tanto dichas normas tienen ascendencia sobre cualquier acto de reconocimiento, incluyendo los que se tienen respecto de uno mismo. Esto será especialmente importante para las personas que no reciben un reconocimiento social tácito, dificultándoles la construcción de una imagen positiva de sí mismas como personas valiosas, dignas de respeto y consideración. Cuando Goodin conecta esta dificultad con la demanda de incluir entre los bienes primarios al autorespeto, omite mencionar a las normas, modelos, y valores que permean las relaciones sociales e influyen sobre los términos disponibles para otorgar y recibir el reconocimiento social.

Para ilustrar mejor la importancia de las normas de reconocimiento para el autorespeto, a la vez que evitar adelantarnos al planteamiento butleriano, recurriremos a Axel Honneth, referente de la teoría crítica. El autor alemán señala que cuando las personas no cuentan con un reconocimiento social tácito están más expuestas a que su autoconfianza, autoestima, y autorespeto se vean socavadas, tornándose estas capacidades en logros costosos e improbables. Para contrarrestar estos efectos, es beneficioso que existan subculturas en las que las personas puedan refugiarse y encontrar fuentes alternativas de reconocimiento. Al

¹⁷¹ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, pp. 70–71.

¹⁷² Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, pp. 30–31.

subrayar la importancia de los contextos sociales y normativos en la consecución de estos logros, Honneth sostiene que las personas somos vulnerables a lo que el autor alemán denomina infraestructuras de reconocimiento. Estas comprenden: "(1) relaciones legalmente institucionalizadas de respeto universal por la autonomía y la dignidad de las personas —centrales para el respeto propio— (2) relaciones cercanas de amor y amistad —centrales para la autoconfianza—; y (3) redes de solidaridad y valores compartidos dentro de los cuales se puede reconocer el valor particular de los miembros de una comunidad (central para la autoestima)"¹⁷³.

Aunque Goodin y Honneth hacen hincapié en la importancia del autorespeto. Honneth además subraya la importancia del contexto social y normativo —o, en su jerga, las infraestructuras de reconocimiento— como factores determinantes que inciden de forma crucial en que las personas puedan alcanzar el respeto por sí mismas. Así mismo, Honneth no sólo destaca la importancia del autorespeto, también lo relaciona con otras capacidades igualmente dependientes de las infraestructuras de reconocimiento que contribuyen a que las personas puedan llevar una vida en plenitud. Por tanto, al cotejar ambos planteamientos, se vuelve evidente que Goodin no toma suficientemente en consideración al contexto social y normativo que impregna las relaciones interpersonales, o lo hace de modo que sitúa el autorespeto como un logro alcanzado en un contexto no problemático de relaciones interpersonales transparentes y horizontales, y de cierta manera idílicas.

El tercer aspecto por abordar es la falta de una adecuada problematización por parte de Goodin de los obstáculos que se interponen entre la vulnerabilidad y la responsabilidad. En el punto anterior, señalamos que, según Butler y otros autores, la vulnerabilidad para ser registrada depende de un acto previo de reconocimiento, y para que éste se produzca es necesario el concurso de normas de reconocimiento que lo faciliten. Esto implica que la vulnerabilidad, por sí sola, no puede convertirse en fuente de responsabilidad, antes debemos ser capaces de reconocerla, y esta circunstancia es dependiente de las normas sociales.

De acuerdo con la perspectiva foucaultiana de la que se nutre Butler, los sujetos se hallan en una relación inmanente con las normas que los interpela desde el mundo social, pero también desde su propia interioridad, haciéndoles imposible evadirse completamente del influjo de las normas. Tal como nos dice nuestra autora, "es posible romper con ciertas normas que tienen el poder de conformarnos, pero únicamente con la intervención de normas compensatorias. Y si esto puede y debe suceder, tan solo significa que la «matriz de las relaciones» que conforma el sujeto no es una red integrada y armónica, sino un campo de desarmonía potencial, antagonismo y disputa"¹⁷⁴. Esta falta de coherencia normativa era precisamente a lo que apuntaba Honneth cuando señalaba la importancia de las subculturas conformadas por normatividades alternativas, las cuales podían hacer las veces de refugios donde las personas puedan relacionarse y entablar vínculos edificantes, que les ayude a desarrollar una imagen positiva de sí mismos. Esto, además de propiciar sentimientos de

¹⁷³ Anderson and Honneth, pp. 131–32.

¹⁷⁴ Judith Butler, *Los sentidos del sujeto*, ed. digital (Salamanca: Herder Editorial, 2016).

plenitud y satisfacción personal, también favorece o entorpece que emerjan capacidades determinantes para el desenvolvimiento personal, como la autonomía y la agencia, entre otras.

Ahora bien, Goodin tampoco repara en que las propias prácticas de responsabilidad son también dependientes de normas. Según Margaret Urban Walker, uno de los atractivos del modelo de Goodin es poner en primer plano a las estructuras de la vida moral y social, que intentan conectar a las personas y las posiciones que éstas ocupan en situaciones concretas de las que se esperan ciertos resultados. No obstante, la forma directa en que se asignan las responsabilidades en el modelo de Goodin no tiene en cuenta los múltiples factores que se interponen entre la vulnerabilidad y la asunción de la responsabilidad, ni considera las relaciones de retroalimentación que existen entre la vulnerabilidad y los arreglos sociales y normativos. De hecho, si las vulnerabilidades, como reconoce Goodin, son moldeadas o sostenidas por arreglos sociales, buena parte de las responsabilidades asignables no serían otra cosa que correctivos de una vulnerabilidad que fue provocada o exacerbada por los propios arreglos sociales y normativos.

Adicionalmente, Walker señala que en los ejemplos que nos ofrece Goodin de asignaciones de responsabilidad, éste omite considerar que la fuerza normativa no depende de la definición de los conceptos y el ajuste de las situaciones a los mismos, sino que depende de prácticas instituidas de responsabilidad. El hecho que algunas responsabilidades puedan parecernos obvias e incuestionables, como por ejemplo que los padres tienen un deber —especial— de protección y cuidado sobre sus hijos, o que si nos encontramos un niño ahogándose en un estanque estamos obligados a auxiliarlo, no significa que las demandas de responsabilidad que emergen de dichas situaciones no formen parte de construcciones sociales que funcionan como prácticas de responsabilidad. En este sentido, nos constituimos como agentes responsables, en parte debido al efecto que estas prácticas de responsabilidad tienen en nosotros. Éstas, según Walker, “incluyen atribuir algunos estados de cosas a la agencia humana; considerarnos a nosotros mismos y a otros como responsables de estos; establecer términos de mérito y (más elaboradamente) de culpabilidad, excusabilidad y exculpación por lo que se hace o no se hace, y por algo de lo que resulta de ello, y en base a las mismas en ocasiones se otorgan premios y honores, o se aplican sanciones, penas o castigos. Estos van desde sonrisas hasta condecoraciones militares, y desde confidencias retiradas hasta la muerte por inyección letal”¹⁷⁵.

Por lo tanto, las prácticas de responsabilidad, según la caracterización que nos ofrece Walker, exceden largamente la pretensión de Goodin de que la vulnerabilidad pueda ser adoptada como fuente de responsabilidad únicamente con el apoyo de una maquinaria conceptual, ya que las prácticas de responsabilidad, además de involucrar la asignación de deberes, como estipula el modelo de Goodin, comprende los intrincados marcos sociales, culturales y jurídicos que conducen a la aceptación, el rechazo, o el desvío y negociación de asignaciones específicas de responsabilidad. Así mismo, estas prácticas de responsabilidad

¹⁷⁵ Margaret Urban Walker, *Moral Understandings a Feminist Study in Ethics*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2007), p. 100.

se hallan insertas dentro de un contexto que también debe tenerse en cuenta, que incluye a las instituciones que respaldan el funcionamiento de las prácticas de responsabilidad, configurando un complejo entramado en torno a la responsabilidad al que la autora denomina con una expresión muy sugerente: «geografías de la responsabilidad»¹⁷⁶.

El último aspecto por tratar es la equiparación que hace Goodin del Estado a un mero arreglo colectivo, tratándose de una cuestión que demandaría un desarrollo extenso que no podemos realizar aquí. Simplemente nos remitiremos a algunas de las apreciaciones que realiza Pierre Bourdieu, que nos servirán para poner en entredicho esta equiparación. Según Bourdieu, el Estado es una especie de meta campo o un meta espacio social global que unifica los diferentes campos social, económico, cultural y político¹⁷⁷. Esto es que el Estado funciona “como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura”¹⁷⁸. Véase que Bourdieu habla de agentes y no de sujetos. Ello se explica porque si bien los agentes tienen una captación activa del mundo, construyen su visión del mundo bajo coacciones estructurales, lo cual, sin adentrarnos en los entresijos del pensamiento de Bourdieu, resultaría una simplificación pensar al Estado como un mero arreglo colectivo que se organiza de acuerdo con fines transparentes.

La visión simplista que nos entrega Goodin respecto del Estado y de la relación transparente que los agentes establecen con éste, sólo puede entenderse atendiendo al imaginario liberal del que parte el autor. En este imaginario, el individuo es visto como un sujeto soberano capaz de establecer acuerdos de forma libre y voluntariamente con los demás agentes que integran la comunidad política. Esta comprensión ha sido la base de la fundamentación contractualista del nacimiento del Estado, establecido mediante un acto imaginario que pretende promulgar el acto de cesión de la soberanía individual para entregársela y legitimar la soberanía supraindividual del Estado. Por tanto, resulta curioso que la fundamentación de Goodin de la vulnerabilidad como fuente de obligación moral pretenda constituirse en una alternativa respecto a la comprensión de las obligaciones morales entendidas como promesas o contratos, pero a pesar de los esfuerzos de Goodin por desestimar la comprensión contractualista de las obligaciones morales, no logra desmontar los cimientos soberanistas que subyacen a dicha comprensión y a la suya propia, sólo así podemos comprender que el autor entienda al Estado como una mera asociación colectiva de individuos de acuerdos a fines transparentes conocidos y conocibles por todos.

A pesar de que hay aspectos de la propuesta de Goodin que pueden ser cuestionables, es

¹⁷⁶ Escribe Walker: “Las prácticas de responsabilidad son tan maravillosamente intrincadas como de austeras han tendido a ser las explicaciones filosóficas de la responsabilidad [...] Sugiero que tenemos una necesidad urgente de *geografías de responsabilidad*, mapeando la estructura de supuestos permanentes que guían la distribución de responsabilidades —cómo se asignan, negocian, desvían— en formas particulares de vida moral”, Walker, p. 100,105.

¹⁷⁷ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas* (Barcelona: Anagrama, 1997), p. 50.

¹⁷⁸ Idem, p. 48-49.

innegable que fue uno de los primeros teóricos que colocó a la noción de vulnerabilidad en el centro de la discusión ética. Su enfoque en los deberes normativos basados en la vulnerabilidad va más allá de los enfoques previos sobre la noción. De hecho, el alcance de los deberes basados en su modelo de la vulnerabilidad aplica también a la protección de otras formas de vida no humana, dando cabida a una incipiente mirada ecologista basado en la vulnerabilidad. Además, basándose en la vulnerabilidad de las generaciones futuras a nuestras elecciones, Goodin introdujo una perspectiva de la responsabilidad hacia las generaciones futuras. Estos aspectos demuestran la vigencia del modelo de Goodin para abordar preocupaciones actuales.

Otros temas relacionados con el modelo de Goodin que discutiremos más adelante son: la prevención de la explotación de la vulnerabilidad como parte de los deberes de protección de los vulnerables y la responsabilidad hacia aquellos que están lejos. Ambas cuestiones las abordaremos en relación con las posturas de Butler.

2.3.2 Emmanuel Lévinas: El «yo» vulnerable y la responsabilidad infinita

Para finalizar nuestro recorrido por la literatura sobre la vulnerabilidad y la precariedad, hemos reservado para el final a Emmanuel Lévinas, autor al que le debemos una novedosa comprensión de la vulnerabilidad, entendida como sensibilidad o apertura al sufrimiento de los otros. Adicionalmente, es destacable su conceptualización de la precariedad, fiel a la etimología del término como ruego o súplica que, aunque no rivaliza en términos de receptividad con la acepción más política del término, tuvo gran importancia para los primeros pasos de Butler por conceptualizar la vulnerabilidad y la precariedad en un sentido existencial relacionado con la vida corporal.

Tanto la vulnerabilidad y la precariedad se encuentran estrechamente ligados en la perspectiva del autor con la responsabilidad ética. No obstante, a diferencia de Goodin, su enfoque de la responsabilidad no prescribe normas o reglas de conducta. Esta carencia de prescriptividad no ha impedido que Lévinas sea uno de los autores más influyentes en la ética contemporánea y una figura de referencia dentro del "giro ético" contemporáneo.

2.3.2.1 La búsqueda levinasina de un lenguaje no-ontológico

Para examinar la conceptualización de Lévinas en torno a la precariedad y vulnerabilidad, hemos de dirigirnos al periodo de su escritura que se ubica próximo a la publicación de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*¹⁷⁹, cuando se producen una serie de transformaciones al interior del pensamiento del autor. El punto de partida de estos cambios

¹⁷⁹ Para ser más precisos, este importante giro al interior de la filosofía del autor se comienza a gestar en una serie de artículos que preceden a la publicación de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [1974]. Entre los mismos se encuentran: *Lenguaje y proximidad* (1967), *Sustitución* (1968), *Sin identidad* (1970). En estos trabajos se pone de manifiesto un cambio en la posición de la subjetividad respecto a la responsabilidad, así como del lenguaje utilizado por Lévinas —menos argumentativo y más efectista, dirigido a evocar o provocar impacto en sus lectores— para dar cuenta de la responsabilidad ética hacia el Otro.

se encuentra en el comentario crítico que Derrida realizó en *Violencia y metafísica* a ciertos aspectos del pensamiento de Lévinas, que tendrá un enorme impacto en Lévinas y la deriva posterior de su escritura. La crítica de Derrida consistió en señalar que el intento de Lévinas en *Totalidad e infinito* de abandonar el clima del pensamiento heideggeriano estaba desde el comienzo destinado a fracasar, debido a que Lévinas se valía del mismo lenguaje ontológico que deseaba desechar¹⁸⁰. Esta especie contradicción performativa es reconocida por el propio Lévinas en un breve texto autobiográfico, en el que afirma: "El lenguaje ontológico del que todavía se vale *Totalidad e infinito* para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos, resulta de ahora en más evitado"¹⁸¹. En igual sentido se expresará en una entrevista posterior, cuando señala: "*Totalidad e infinito* fue mi primer libro. Me resulta difícil explicarles, con pocas palabras, cómo es que se diferencia de lo que dije luego. Está la cuestión de la terminología ontológica. Desde entonces he tratado de deshacerme de ese lenguaje"¹⁸².

En *Totalidad e infinito*, la relación ética con la alteridad se describe como el encuentro con el «rostro» del Otro. El *rostro* es caracterizado como un fenómeno anómalo, cuya peculiaridad es resistirse a convertirse en un mero objeto intencional, es decir, no es "algo" que podamos transformar en objeto de conocimiento o que pueda asimilarse, sino que se trata de "algo" que no puede, ni debe ser apropiado. En otras palabras, lo que nos viene a decir Lévinas es que la relación ética con el *rostro* —es decir, con los otros seres humanos— difiere cualitativa del resto de relaciones que el *dasein* —o el ser humano— mantiene con las cosas, la cual, en la estela de la fenomenología heideggeriana, se establecía sobre la base de la comprensión y su aprovechamiento con alguna finalidad instrumental¹⁸³.

La búsqueda de Lévinas por evitar el lenguaje ontológico, aunque no altera las motivaciones e intenciones presentes en sus escritos éticos anteriores. Sin embargo, provocará una serie de transformaciones en la forma que el autor establece el fundamento de la ética y la responsabilidad. En este sentido, el impulso ético ya no partirá desde una exterioridad fenoménica —el rostro— resistente a la operación de comprensión e instrumentalidad que

¹⁸⁰ Simon Critchley, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 1–32 (p. 17).

¹⁸¹ Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo* (Buenos Aires: Lilmod, 2006), pp. 278–79.

¹⁸² Emmanuel Lévinas and others, 'The Paradox of Morality: Rethinking the Other', in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. by Robert Bernasconi and David Wood (London: Routledge, 1988), pp. 168–80 (pp. 170–71).

¹⁸³ Martin Heidegger señala que la relación primordial que establece el *Dasein* con los entes es en función de su uso o utilidad, el gesto con que Heidegger da cuenta de este tipo de relación es el estar a la mano —*Zuhandenheit*—. Uno de los ejemplos que ofrece el autor alemán es el martillar, el *Dasein* "no se limita simplemente a tener un saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha 'apropiado' este útil como más adecuadamente no es posible [...] El martillar mismo es el que descubre la específica 'manejabilidad' del martillo. A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano'. Sólo porque el útil tiene este 'ser en sí'", Heidegger, p. 82. Pero como apunta Gianni Vattimo, "el hombre [*Dasein*] no aprende a usar el mundo como totalidad de instrumentos tratando de emplear todos los instrumentos individuales; el hombre ve cómo los demás usan los instrumentos y, lo que es aún más importante, oye hablar de ellos. [...] Precisamente porque en la manipulación de las cosas el *Dasein* está siempre junto con otros tiene la tendencia a comprender", Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2000), p. 39.

rige el vínculo del *dasein* con los entes, sino que nacerá de la propia interioridad del ser humano, que pasa a ser caracterizado como un ser vulnerable, es decir, sensible, o abierto —o incapaz de permanecer cerrado— ante el sufrimiento del *otro*. Este giro que tiene como epicentro la subjetividad, es descrito por Bernhard Waldenfels del siguiente modo: “dualismos como existencia (Ser) contra existente (ser) o totalidad contra infinito son reemplazados por una intriga interna, transformando la oposición en entrelazamiento”, donde las “oposiciones se convierten en escisiones internas como la del habla en el decir (*dire*) y dicho (*dit*)”¹⁸⁴.

Como señala Waldenfels, la trama de la responsabilidad se instala al interior de la subjetividad, apareciendo acompañada de un creciente interés por el lenguaje, influenciado por la filosofía de Derrida, que irá reemplazando a la escritura fenomenológica presente en sus obras anteriores.

De este modo, la relación ética, que antes se expresaba en el encuentro con el *rostro* del Otro, pasará a describirse como una proximidad ética subyacente a los usos sociales del lenguaje, que tendría una presencia espectral en los intercambios lingüísticos intersubjetivos. Para distinguir estas dos esferas, Lévinas introduce la distinción entre el «decir» y lo «dicho», a través de la cual separa la esfera cotidiana del uso del lenguaje con fines expresivos o comunicativos —lo «dicho»— respecto de una esfera pre-originaria —el «decir»—, que hace referencia a los orígenes éticos del lenguaje. Sin embargo, Lévinas señala que inevitablemente lo «dicho» ha de traicionar el «decir», en tanto el lenguaje no puede prescindir de la ontología en su faceta comunicativa, que inevitablemente se orienta a la transmisión de ideas y la comprensión. En palabras de Lévinas: “La correlación del decir y de lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición”¹⁸⁵.

Es inevitable relacionar el conflicto descrito por Lévinas como una traición dentro del lenguaje con la “traición” de su maestro Martin Heidegger —quien se convirtió en miembro y colaborador del régimen nazi—. Hecho que seguramente influyó en su alejamiento paulatino de la fenomenología, ligada irremediabilmente con su figura.

Para sortear la trampa del lenguaje ontológico, Lévinas se valdrá de un estilo de escritura peculiar que evitará el uso de las definiciones, el encadenamiento de argumentos e incluso las cópulas gramaticales. Así, la escritura de Lévinas pretende encontrar un lenguaje no ontológico que sea capaz de “expresar” *el decir* pre-original que conecta con los orígenes éticos de lenguaje.

Ahora bien, existen diversas formas de interpretar la traición de lo «dicho» al «decir». Una de las formas de pensar esta traición es trazar un paralelismo con lo que ocurre con el

¹⁸⁴ Bernhard Waldenfels, ‘Levinas and the Face of the Other’, in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 63–81 (p. 73).

¹⁸⁵ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2011), p. 49.

lenguaje inclusivo. Resulta de Perogrullo afirmar que buena parte de nuestro lenguaje está determinado por la herencia patriarcal. Precisamente el lenguaje inclusivo quiere poner de manifiesto estos resabios de patriarcalismo que reproducimos irreflexivamente al usar términos que refieren a ambos géneros, pero que invisibilizan a uno de ellos. El intento levinasiano de hallar una forma de expresividad lingüística que le permita continuar haciendo filosofía, a la vez que sortear la contradicción performativa que le señaló Derrida, será hacer uso de un lenguaje filosófico peculiar que evite las cópulas gramaticales, las cadenas de premisas argumentativas, las abstracciones y las definiciones de conceptos. Un intento comparable al del lenguaje inclusivo. La duda es si en este caso es posible purgar del lenguaje a la ontología.

Por supuesto, hemos aceptado como válidos muchos de los supuestos del autor, como por ejemplo: la caracterización de la ontología dirigida a la comprensión, la asimilación y en última instancia al dominio; la existencia de una ética originaria —presente espectralmente en el lenguaje— que predispone a los seres humanos hacia la responsabilidad ética; la forma negativa que debe asumir la ética, como la tendencia opuesta a la ontología, y el conflicto que se plantea entre ambas, escenificado en el lenguaje a través de la distinción entre el *decir* y lo *dicho*.

Incluso si aceptamos los supuestos que subyacen a la búsqueda de Lévinas de un lenguaje no ontológico, todavía se nos presenta la duda acerca de su posibilidad. En otras palabras, si basta con prescindir de la cópula, los argumentos y las definiciones, para arribar a una versión depurada del lenguaje, libre de elementos ontológicos, ya que sin comprensión y asimilación de ideas no habría posibilidad de comunicación, o al menos una comunicación con la complejidad que requerimos los seres humanos. Partiendo de este supuesto, la posibilidad misma de un lenguaje no ontológico, que evite la contradicción performativa señalada por Derrida a Lévinas, estaría abocado al fracaso, ya que no habría un lenguaje humano que siga siendo tal, capaz de hacer lo que Lévinas se propone.

Una forma menos pretenciosa de interpretar la intención de Lévinas, es hacerlo como una forma de evocar la experiencia ética a través de un lenguaje filosófico poco convencional que pretende evocar antes que brindar argumentos, como hacen la poesía y las metáforas para transmitir lo que las palabras por sí solas no pueden expresar. En este sentido, el lenguaje no ontológico de Lévinas no se sería tal, sino una elección estilística o estética que pretende transmitir una experiencia ética a través del lenguaje. Este estilo de escritura se situaría a medio camino entre la filosofía y una narrativa evocadora y expresiva. Si esta hipótesis fuera la correcta, Lévinas no abandonaría el lenguaje ontológico, ni tampoco tendría la pretensión hacerlo. Ello explicaría que Lévinas hable de una traición inevitable.

De este modo, el lenguaje se transforma en un vehículo evocativo de algo irrepresentable en sí mismo, para lo cual Lévinas apela a "una serie interminable de expresiones autorreferenciales, paradójicas e hiperbólicas, como si todo hubiera sido infectado por un virus de la alteridad"¹⁸⁶ para evocar en el lector la experiencia de responsabilidad ética que

¹⁸⁶ Waldenfels, p. 74.

Lévinas presupone se halla presente en todo ser humano.

Ahora bien, otra cuestión polémica es el recurso levinasiano a una eticidad original o pre-original que nos establecería a los seres humanos como seres fundamentalmente éticos. Lévinas se muestra elusivo a la hora de brindar explicaciones sobre la base de su presunta eticidad preoriginal, quizá porque Lévinas cree que es algo que simplemente debe experimentarse en lugar de explicarse o justificarse. Esto desplazaría la cuestión ética de la filosofía a la religión, lo que, como comentaremos más adelante en el caso de la ética de Lévinas, no es una presunción infundada.

Para analizar en qué podría consistir la existencia de una ética o legalidad ética intrínseca al lenguaje, consideremos brevemente otra teoría filosófica que también afirma la presencia de una legalidad en el lenguaje, como es la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. El concepto de «acción comunicativa» de Habermas presupone una orientación del lenguaje hacia el entendimiento comunicativo, que contrasta con la acción teleológica o la acción estratégica dirigida a fines que se encuentran más allá de lo que se expresa lingüísticamente —basada en la distinción de Max Weber entre acciones racionales dirigida a fines, y las con arreglo a valores—. Habermas describe la acción comunicativa del siguiente modo: “las acciones de los actores participantes no quedan coordinadas a través de cálculos egocéntricos de intereses, sino a través del entendimiento”¹⁸⁷. Es decir, aquello que se expresa en un acto de habla, contendría explícitamente todas las intenciones del hablante, no habiendo ninguna otra finalidad retorcida o escondida.

La distinción entre tipos de acción de Habermas se basa en los componentes de los actos de habla de John Searle. El autor alemán escoge el componente ilocucionario como apoyo de su propuesta de la *acción comunicativa*, dado que este componente guarda con el acto de habla una relación interna regulada por convención, cuyo cometido es lograr hacer entendible para otros aquello que se comunica. En otras palabras, las intenciones de los hablantes se agotan en aquello que se dice, nada menos, nada más, en contraposición a lo que ocurre con otros tipos de interacciones comunicativas como la *acción estratégica* con arreglo a fines, donde se pretende lograr más de lo que se dice.

Ciertamente, existen diferencias notables entre Habermas y Lévinas en la forma en que dan cuenta de la orientación ética del lenguaje. En el caso del autor alemán, la legalidad ética por la que el lenguaje se concibe como orientado hacia el entendimiento se deriva de la estructura interna de los actos de habla. En cambio, en el caso del autor franco-lituano, la ética surge de la invocación de un origen ético primigenio —o incluso anterior: el *decir*—, que permite sostener la existencia de una naturaleza ética subyacente o espectral en el lenguaje cotidiano. A pesar de estas diferencias entre los autores, tanto en su fundamentación, como de la naturaleza de la misma, podemos afirmar que ambos coinciden en la creencia de la presencia de una eticidad inherente al lenguaje. A este respecto, sólo podemos parafrasear a Ludwig Wittgenstein, y señalar que el lenguaje sólo nos puede

¹⁸⁷ Habermas, p. 385.

conducir a sus propios juegos¹⁸⁸, o expresado con otras palabras, al igual que los usos de las palabras nos revelan sus significados, son los sentidos que le atribuimos al propio lenguaje en conjunción con los usos que hacemos de él los que nos revelan sus fines o su orientación ética, no existiendo ninguna finalidad u orientación predeterminada, solamente aquellas que haciendo uso del lenguaje estemos dispuestos a admitir.

2.3.2.2 Los significados asociados a la vulnerabilidad y precariedad

Luego de este recorrido introductorio, ejecutado de forma acelerada por la filosofía ética de Lévinas posterior al giro lingüístico, arribamos al tema de mayor interés, a saber, los significados que el autor asigna a las nociones de vulnerabilidad y precariedad, y la vinculación de éstos con su comprensión de la responsabilidad ética. Basaremos nuestro análisis en tres textos de Lévinas: "Sin identidad", donde el autor franco-lituano introduce por primera vez a la noción de vulnerabilidad, del cual existe también una versión posterior que aparece incorporada a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Mientras que para ilustrar su concepto de precariedad, nos basaremos en dos textos que se publican juntos en *Alteridad y trascendencia*, estos son: "La prohibición de la representación y «los derechos del hombre»" y "Paz y proximidad"¹⁸⁹.

"Sin identidad" comienza con Lévinas criticando abiertamente el clima instalado por el anti-humanismo y el estructuralismo en el ámbito de las ciencias y la filosofía. Afirma Lévinas: "Fin del humanismo, de la metafísica —muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)— ideas apocalípticas o slogans de la alta sociedad intelectual"¹⁹⁰, a lo que agrega, "*Desde ahora en adelante el sujeto se elimina del orden de las razones*"¹⁹¹.

La interioridad del sujeto que tan importante resultó para los pensadores modernos, en especial para los racionalistas —recordemos que ésta era el terreno firme desde donde la «res cogitans» cartesiana extraía las ideas *claras y distintas*—, se postula ahora, según Lévinas, como el resultado de estructuras u otras formas de imposición exterior. Esta afirmación en tono de crítica es completada con un comentario de Lévinas acerca del concepto de alienación. Lévinas señala que a diferencia de la concepción de la alienación de Marx, que pretendía invertir la alienación social, la postulación de la "muerte del hombre —o del sujeto—" escenifica una profunda ansiedad que el autor franco-lituano cree que se ha instalado en el pensamiento y en la sociedad, clausurando la posibilidad de recuperarse de esta pérdida como si ocurría con la alienación que describen Hegel y Marx. En este sentido, según Lévinas, no habría algo que pueda ser recuperado, en tanto la interioridad se

¹⁸⁸ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía, 2ª edición (Madrid: Editorial Trotta, 2021).

¹⁸⁹ "Sin identidad", escrito originalmente en 1970, aparece en el libro *Humanisme de l'autre homme* [1972] —en idioma castellano publicado con el título *Humanismo del otro hombre* por la editorial siglo XXI—. Mientras que los dos textos restantes: "La prohibición de la representación y «los derechos del hombre»" y "Paz y proximidad" fueron escritos originalmente en 1984, y ambos aparecen en el libro *Altérité et transcendance* [1995] —en casatellano publicado con el título *Alteridad y trascendencia* por la editorial Arena Libros—.

¹⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), p. 112.

¹⁹¹ Idem, p. 114.

postula como un tropo de la exterioridad, donde “lo humano es exterior”¹⁹², y el “psiquismo y sus libertades (donde se despliega sin embargo el pensar explorador del sabio mismo), no serían más que un rodeo prestado por las estructuras para encadenarse en sistema y para mostrarse a la luz”¹⁹³.

Podríamos interpretar que detrás de la crítica levinasiana se pretende restaurar una versión rediviva del sujeto moderno, puesto en cuestión por teorías contemporáneas como el estructuralismo o el anti-humanismo, sin embargo, nada más lejos de las intenciones del autor franco-lituano. Lévinas no sólo se distancia del clima instalado por el antihumanismo y el estructuralismo, sino que también adopta una postura abiertamente crítica hacia el legado de la modernidad en lo que respecta a la comprensión ontológica del ser humano —y, en consecuencia, a la forma en que se establecen los vínculos humanos en ella—. A la cual considera una herencia oscura caracterizada por una tendencia constante a la asimilación, la dominación y la guerra. En este sentido, su filosofía ética como filosofía primera milita contra estas tendencias sombrías. Presentándose como opuesta a la ontología —interpretada en términos de la primacía egoísta del *yo*—, bregando por una comprensión exigente de la responsabilidad en la que la preocupación por la alteridad tiene la prioridad, incluso por delante de la autoconservación.

Luego de procesado el giro lingüístico, la preocupación ética por la alteridad es explicada como una inherente vulnerabilidad o sensibilidad exclusiva de los seres humanos, que el autor define como una apertura —o incapacidad de cerrarse— ante el sufrimiento del otro. Ésta explica el potencial que tendríamos los humanos para desarrollar relaciones éticas respetuosas de la alteridad, sobre la que la filosofía y la cultura en general heredadas de la modernidad no ha reparado.

Ahora bien, ¿qué significa para Lévinas que el sujeto se encuentra abierto o que no puede cerrarse?

Lévinas señalará tres significados de *apertura*: Un primer significado, que se seguiría de la tercera analogía de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*, según la cual, todas las sustancias en su existencia fenoménica se ofrecen a las otras conformando una comunidad de interacción recíproca; El segundo significado es la intencionalidad de la conciencia respecto de los objetos, que al dirigirse hacia estos, dice Lévinas, provoca “un éxtasis en el ser. Éxtasis de la ek-sistencia, según Heidegger, que anima la conciencia, que está llamada, por la apertura original de la esencia (del *Sein*)”¹⁹⁴; El tercer significado es la apertura que se produce en el sujeto bajo la forma de vulnerabilidad o sensibilidad ante el sufrimiento del otro.

De modo tal, que el primer sentido sería la condición de conformación de la realidad fenoménica en que los seres y entes se abren para mostrarse y ofrecerse en forma de objetos

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Idem, p. 122.

fenoménicos. El segundo sentido da cuenta del modo que la conciencia intencional se encuentra abierta a la realidad fenoménica, captándola, haciendo a los fenómenos objetos de la conciencia. El tercer sentido vendría dado por una apertura que complementa el segundo sentido, y que daría cuenta de la apertura ética respecto del resto de los seres humanos, ya no como objetos para ser apropiados, sino como fines en sí mismos con los que el sujeto mantiene un compromiso de responsabilidad ética.

A cuenta de un análisis más profundo que realizaremos en el próximo capítulo, examinemos brevemente este segundo sentido de apertura implicado por el carácter intencional de la conciencia. Esta perspectiva, influenciada por la que ofrece Heidegger sobre «dasein», arrojado al mundo, extasiado y determinado por su relación con la realidad óptica, invierte la perspectiva de la primera forma de apertura, para situarse en la conciencia intencional, que es afectada por los entes que se le presentan como fenómenos, provocando en la conciencia intencional un estado de éxtasis que la transporta fuera de sí. Sin embargo, la pérdida temporal de la conciencia de sí misma en la relación con el objeto fenoménico es sólo momentánea. La conciencia es capaz de recuperarse asimilando los objetos como contenido de ella misma mediante la categorización, u otras operaciones intelectuales más complejas como la reflexión y la formación de juicios. Lévinas emplea el término *mismidad* para describir el proceso de apropiación o asimilación de lo *otro* como contenido de la conciencia intencional.

La excepción a la operación de conversión de los objetos intencionales en *mismidad* sería el encuentro con el «rostro» —es decir, el encuentro con otro ser humano—, donde el «rostro» se establece como un fenómeno anómalo que se resiste a ser asimilado y convertido en *mismidad*. Este es el modo que encuentra Lévinas dentro del paradigma fenomenológico de reservarle a la relación con la alteridad un vínculo privilegiado que no supone dominio, asimilación ni poder, y que da cuentas del extravío que sufre el sujeto en su retorno sobre sí mismo en el encuentro con la alteridad, que el autor franco-lituano asocia con la ruptura con el ser como ser-para-sí que se produce en la relación ética, que lleva al ser humano a postergar el interés por sí mismo para redirigirlo al bienestar del Otro, dando lugar a la mentada inversión de la prioridad ontológica levinasiana.

Hasta aquí no hemos dicho nada que no esté contenido en las elaboraciones previas de Lévinas —especialmente en *Totalidad e infinito*—, donde la relación ética es concebida en términos fenomenológicos. Sin embargo, la novedad aparece con el tercer significado de apertura, que sería la vulnerabilidad —o sensibilidad— del sujeto al sufrimiento del otro, de la que se sirve al autor para dar cuenta de un sujeto que se nos presenta como inherentemente vulnerable o sensible a la alteridad. Es la piel el sitio escogido por Lévinas para expresar y delinear estos rasgos que asocia a la vulnerabilidad. En ella se reúnen las dos etimologías acerca de la vulnerabilidad que nos eran señaladas por Cavarero, a saber, la etimología primaria de una piel expuesta al ultraje y la herida, y la secundaria, de una piel desnuda que se ofrece al contacto y la caricia, a la que Lévinas le incorpora un tercer significado, que es la posibilidad de abrirse a la piel del otro en su sufrimiento. Acerca de este tercer sentido Lévinas dice lo siguiente: “[es] una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, y aun en la voluptuosidad equívocamente, es sufrimiento por el sufrimiento

del otro”¹⁹⁵.

Para explicar en qué consiste la sensibilidad o vulnerabilidad, Lévinas comienza por señalar en que no consiste, y nos dice, el “otro por el cual sufro no es solamente el ‘excitante’ de la psicología experimental —ni aun una causa que, por la intencionalidad del sufrimiento, sería tematizada”, y agrega finalmente, la “vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto”¹⁹⁶.

Ahora bien, si descartamos los significados habituales de la sensibilidad como la capacidad de ser afectado y de reaccionar ante la afectación —“el ‘excitante’ de la psicología experimental”—, y descartamos el significado de pasividad como la actitud sosegada o reflexiva contrapuesta a la acción, que tematiza sin apasionamiento el sufrimiento del otro —la intencionalidad del sufrimiento, tematizada—, entonces, ¿en qué consiste esa “pasividad” a la que alude Lévinas que recibe “una forma o un impacto”?

Una dificultad en la escritura levinasiana luego de la recepción de la crítica de Derrida es que evita las definiciones al uso para los conceptos, lo cual deja como único medio para reconstruir el significado de la vulnerabilidad interpretar las citas donde Lévinas se refiere a la misma. Para intentar llenar el vacío que significa la ausencia de una definición explícita de parte del autor, proponemos hacer un recopilatorio de diferentes citas aparecidas en *Sin identidad*, en que de manera explícita o implícita aparece implicada la vulnerabilidad o sensibilidad, que pasivamente recibe una forma o impacto del otro, y que el autor asocia a la responsabilidad por el otro. Luego de lo cual, ensayaremos un intento de definición del término:

“En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota; relación anterior a toda afección por el excitante”¹⁹⁷; “Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original”¹⁹⁸; “Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura”¹⁹⁹; “Se trata de la responsabilidad por los otros hacia los que se desvía el movimiento de la recurrencia, en las ‘entrañas conmovidas’ de la subjetividad que desgarran”²⁰⁰; “Pero es necesario también pensar el hombre a partir de la responsabilidad más antigua que el *conatus* de la sustancia o la identificación interior [...] soy responsable de ellos, sin respaldarme en su responsabilidad frente a mí que les permite sustituirme, porque, aun de sus responsabilidades soy, al fin de cuentas, y primeramente, responsable. Es por esta responsabilidad suplementaria por la que la subjetividad no es el Yo, sino yo”²⁰¹; “Extranjero para sí, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo es rehén, rehén en la recurrencia misma

¹⁹⁵ Idem, p. 123.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Idem, p. 124.

¹⁹⁸ Idem, p. 125.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Idem, p. 131.

²⁰¹ Idem, pp. 132-33.

de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo”²⁰².

A las expresiones antes recopiladas, habría que sumar una nota a pie de página, donde Lévinas nos expone con su estilo de escritura peculiar los rasgos de la subjetividad vulnerable: “La subjetividad significa por una pasividad más pasiva que toda pasividad, más pasiva que la materia, por su vulnerabilidad, por su sensibilidad, por su desnudez más desnuda que la desnudez, por el desnudarse sincero de esta desnudez que se convierte en decir, por el decir de la responsabilidad, por la sustitución en la que la responsabilidad se dice hasta sus últimas consecuencias, por el acusativo sin nominativo del sí, por la exposición al traumatismo de la acusación gratuita, por la expiación por Otro”²⁰³.

Existen una serie de dificultades que hay que tomar en cuenta a la hora de definir en qué consiste la vulnerabilidad levinasiana. Por un lado, el lenguaje utilizado por el autor evita la cópula gramatical, dando lugar a un torrente de expresiones sin estructura gramatical que son un obstáculo a la comprensión. Además de no brindar definiciones, escoge términos que resultan poco intuitivos, éstos requieren de una explicación ulterior, que el lector ha de procurar por su propia cuenta. Algunos ejemplos son los términos: «ipseidad», «recurrencia», «sustitución». Otros términos poseen una fuerte connotación semántica, lo que, al igual que ocurre con los términos anteriores, piden del lector un esfuerzo en descifrar su sentido. Algunos ejemplos son: «rehén», «trauma», «persecución». Además, existen variaciones en las preferencias de los términos utilizados, especialmente entre obras diferentes, lo que dificulta aún más fijar los significados asociados a la vulnerabilidad levinasiana. Como si lo anterior no fuera suficiente, se suma el lenguaje enigmático que se vale de referencias religiosas, a las que es necesario brindarles una contextualización apropiada, todo lo cual nos obliga a mantener prudencia a la hora de asignarle un significado unívoco a la vulnerabilidad.

Enumeradas las dificultades, y siguiendo las citas en que Lévinas alude a la vulnerabilidad en “Sin identidad”, a nuestro riesgo proponemos los siguientes rasgos como definitorios de la vulnerabilidad:

1. La vulnerabilidad como pasividad, implica que estaría en la propia esencia del sujeto permanecer abierto al otro y ser afectado por su sufrimiento. Se trataría de una predisposición ya presente previo a todo contacto o afección. En ocasiones, Lévinas señala que esta pasividad proviene de un pasado pre-original o inmemorial, dándonos a entender convenientemente que su origen no resulta posible datarlo;
2. Esta pasividad no está asociada a la capacidad de reflexión, ni tampoco a ninguna facultad intelectual de conocimiento o representación, sino que se trataría de un modo de ser que consiste en ser afectado —o de ser pasivo—, y que éste forma parte de nuestra esencia, situándonos a los seres humanos como un tipo peculiar de seres. En este sentido, mientras que la existencia de los seres vivos en general se encuentra condicionada por el *conatus essendi*, es decir, por el deseo y lucha por persistir, la

²⁰² Idem, p. 141.

²⁰³ Idem, p. 125 (nota a pie nº8).

subjetividad humana, no siendo completamente ajena a esta realidad, posee cualidades que son únicas, que le permiten interrumpir la tendencia “natural” que comparten todos los seres, siendo capaz de poner al «otro» por delante del «yo» en el orden de prioridades del ser, expresada por la peculiar condición de ser-para-otro;

3. La subjetividad vulnerable es el terreno donde se fundamenta la exigente noción de responsabilidad infinita de la que quiere dar cuenta Lévinas. El carácter individualizado que adopta la responsabilidad no significa que los otros sujetos estén exonerados de responder por nosotros o por terceros otros, sino que la perspectiva de la responsabilidad en Lévinas se plantea siempre desde una perspectiva asimétrica, emplazando al «yo» en la relación con un «tú». Esta asimetría presente en la comprensión levinasiana de la responsabilidad implica que esta sea siempre unilateral, con independencia de las acciones pasadas, presentes o futuras del otro. Por esta razón, la relación de responsabilidad no se encuentra sujeta a la reciprocidad, ni a ningún tipo de cálculo.

De lo dicho, podría parecer adecuado relacionar la responsabilidad levinasiana con los enfoques éticos de la virtud. Sin embargo, aquí surge un *pero*, que consiste que, en el caso de Lévinas, la responsabilidad no es una práctica o un arte que el sujeto ha de perfeccionar conscientemente, sino un *modo de ser*, o como diría Lévinas *un otro modo que ser, más allá de la esencia*, como el título del libro clave de este periodo de la escritura del autor, y, por ende, la responsabilidad se ubica al margen de la libertad y voluntad, instaurando al ser humano como alguien incapaz de permanecer cerrado —o vulnerable— a las demandas de la alteridad, ante las cuales se ve conminado a hacerse responsable, como si tratase de un mandato dirigido en exclusiva a él.

Ciertamente es llamativo que Lévinas cuando se refiere al ser humano elige usar el calificativo “creatura”²⁰⁴, o que describa su ética con el calificativo de religiosa. Ello se explica porque la obra levinasiana mantiene una doble faceta de escritura filosófica y confesional que Lévinas intentó mantener separadas —incluso publicando sus obras filosóficas y confesionales con editoriales diferentes—, aunque es evidente que ambas facetas no se encuentran aisladas la una de la otra.

El sincretismo entre judaísmo y filosofía es una de las claves que permite arrojar luz sobre ciertos aspectos del pensamiento de Lévinas. Muchos de los planteamientos del autor resultan francamente impactantes, como es el caso de su noción de responsabilidad, descrita como infinita, persecutoria y traumática, estableciendo al *yo* en rehén del *otro*. Estos rasgos relacionados con su noción ética de la responsabilidad pueden hacer que muchos lectores sientan extrañeza ante tales afirmaciones. Sin embargo, como destaca Anya Topolski, para una audiencia judía no resulta sorprendente que la responsabilidad sea caracterizada de ese modo, dado que la palabra hebrea «achrayut» —responsabilidad—, deriva precisamente de la raíz «acher» que significa *otro*, y hace referencia a un compromiso no solo de responder

²⁰⁴ La referencia aparece en la siguiente cita: “Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura”, Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 125.

al otro, sino también de hacer propias las necesidades y preocupaciones de ese otro²⁰⁵.

Entretejida en la trama del sujeto vulnerable, la responsabilidad levinasiana es acompañada de otra serie de nociones con las que el autor intenta dar cuenta cómo la responsabilidad se encuentra anudada a la subjetividad, y cómo se ve interiormente compelido a asumirla. Estas nociones son: la «sustitución»²⁰⁶ y la «recurrencia»²⁰⁷, las que, junto a la vulnerabilidad, configuran el terreno en que se asienta la responsabilidad por el otro. La radicalidad que ésta alcanza se debe no sólo por los deberes implicados en ella y la intensidad con que se experimenta la obligación de responder, sino también porque la responsabilidad hunde sus raíces en el corazón mismo del sujeto, siendo lo que define a la subjetividad humana.

Mientras que el alcance del vínculo de responsabilidad y su intensidad ya estaba presente en el pensamiento previo al giro lingüístico del autor, lo novedoso es su enraizamiento en el sujeto, donde la comprensión de la vulnerabilidad —como pasividad— sirve de nudo de la responsabilidad con el sujeto, como si en la obligación para con el otro descansase el destino del mundo, excediendo largamente el alcance que acostumbramos a asociar a la noción. De hecho, la radicalidad del vínculo de responsabilidad con el otro, y las obligaciones que del mismo emanan, la convierten paradójicamente en inaplicable a la vida en común, toda vez que la exigencia ética se vuelve imposible de compatibilizar con una pluralidad de terceros²⁰⁸.

En cuanto a la noción de precariedad, se pueden encontrar referencias al término en las dos obras compiladas en *Alteridad y trascendencia* a las que nos referimos antes. Lévinas para describir la «*précarité*» utiliza adjetivos similares a los que emplea para la vulnerabilidad, como desnudez, indigencia, entre otros. Sin embargo, estos calificativos no van dirigidos al yo como en el caso de la vulnerabilidad, sino al *otro*. Dice Lévinas: "Trascendencia del otro hombre en su rostro, en su *plantar cara* que, en su *derechura* extrema —concreción original de toda *derechura*— es una exposición a la muerte inexorable. Antes de toda expresión particular y bajo toda expresión particular —que ya se pone y se da una compostura, que ya hace muecas, recubre y protege— está la indigencia y desnudez de la expresión como tal,

²⁰⁵ Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality* (London: Rowman & Littlefield, 2015), p. 131.

²⁰⁶ La noción de «sustitución» alude tanto a la participación del sujeto en el padecimiento del otro, pero también que el sujeto ocupa el lugar del otro, lo cual admite diversas interpretaciones. Puede consultarse una discusión sobre el concepto en Robert Bernasconi, 'What Is the Question to Which "substitution" Is the Answer?', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 234–51.

²⁰⁷ Bettina Bergo señala que la noción de «recurrencia» alude a la repetición y el aumento incesante de la incomodidad del sujeto en permanecer en sí mismo, citando al propio Lévinas compara dicha incomodidad con el sentimiento de estar "retorcido sobre uno mismo, ya fuera de uno mismo". En *Totalidad e infinito*, estos mismos rasgos se presentaban como un deseo insaciable en el vínculo ético con la alteridad, así como con la naturaleza exílica del sujeto levinasiano que le impide permanecer en sí mismo, es decir, seguir los dictámenes del ser como interés, invirtiéndose la prioridad ontológica en dirección de la alteridad. Ver Bettina Bergo, *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty That Adorns the Earth, Levinas between Ethics and Politics* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1999), p. 156.

²⁰⁸ Ver Simon Critchley, 'Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them', *Political Theory*, 32.2 (2004), 172–85.

desnudez sin defensa, extradición a la muerte. Precariedad más precaria que toda precariedad en esta derechura de la exposición”²⁰⁹.

Como se aprecia en la cita, las alusiones a la precariedad retoman un viejo tópico levinasiano como es el «rostro», que había quedado relegado en la escritura del autor luego del giro lingüístico provocado por la crítica de Derrida. Sin embargo, en su vuelta al uso del término, Lévinas evitará la caracterización de *Totalidad e infinito* del «rostro» como fenómeno anómalo, para simplemente significar en el mismo la presentación de un ruego o súplica — fiel a la etimología del término precariedad— que involucra lo corporal, pero sin que esta corporalidad se asocie a una parte específica del cuerpo humano. En su lugar, sirve para designar de forma general ciertos aspectos de la vida corporal, como la mortalidad, el sufrimiento y la piel desnuda y expuesta²¹⁰.

Esta súplica del otro precario que se expresa en el *rostro* expuesto aparece conectada nuevamente a la responsabilidad, ahora transformada en un mandato que Lévinas equipara con el mandato bíblico «no matarás»²¹¹. También en “Paz y proximidad” la súplica es transformada en el mandato bíblico, pero esta vez envuelto en una inquietante disyuntiva: “Partiendo de esta derechura del rostro del otro hemos podido escribir alguna vez que el rostro del otro, en su precariedad y su sin-defensa, es para mí, a la vez, la tentación de matar y la apelación a la paz, el «no matarás»”²¹². Este mismo dilema aparecía previamente en otro pasaje de en “Paz y proximidad”, cuando Lévinas a partir de una cita del Génesis, presentaba la situación límite de Jacob que debe elegir entre matar, y convertirse en un asesino de su sangre, o morir. Dice Lévinas: “En el capítulo 32 del Génesis, Jacob está preocupado ante el anuncio de que su hermano Esaú —enemigo o amigo— camina a su encuentro «a la cabeza de cuatrocientos hombres». El versículo 8 nos dice: «Jacob se asustó mucho y se angustió». ¿Qué diferencia hay entre pavor y angustia? El comentador rabínico, el célebre Rachi, nos precisa: se asustó por su muerte pero se angustió por tener, quizá, que matar”²¹³

²⁰⁹ Emmanuel Lévinas, *Alteridad y trascendencia* (Madrid: Arena Libros, 2014), pp. 96–97.

²¹⁰ Escribe Lévinas: “Rostro que no es exclusivamente la faz del hombre. En *Vida y destino* de Vassili Grossman (tercera parte, capítulo 23), se trata de una visita que las familias o las mujeres, o los parientes de los detenidos políticos, hacen a la Lubianka en Moscú, para recabar novedades. Se forma una cola en la taquilla, cola en la que los unos no ven más que la espalda de los otros. Una mujer espera su turno: «Jamás [ella] había pensado que la espalda humana pudiera llegar a ser así de expresiva y transmitir de un modo tan penetrante los estados del alma. Las personas que se acercaban a la taquilla tenían una manera especial de estirar el cuello y la espalda, las espaldas realzadas tenían los omoplatos tirantes como por resortes y parecían gritar, llorar, sollozar». Rostro como la extrema precariedad del otro. La paz como despertar a la precariedad del otro”, Lévinas, *Alteridad y trascendencia*, p. 107. Este mismo pasaje es casi totalmente reproducido por Butler en *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 168.

²¹¹ Lévinas, *Alteridad y trascendencia*, p. 97.

²¹² *Idem*, p. 107.

²¹³ *Idem*, p. 105.

2.3.2.3 La diferencia entre la vulnerabilidad y la precariedad, una cuestión de perspectiva

Podría parecer que Lévinas intenta realizar una inversión de los significados habituales asignados a los conceptos, donde la precariedad parece aludir al significado habitual de la vulnerabilidad como daño o exposición, mientras que la vulnerabilidad permanece asociado al nuevo significado postulado por el autor de apertura o incapacidad del yo a cerrarse al sufrimiento del otro. Sin embargo, en otras ocasiones no queda tan clara esta distinción. En un pasaje de una entrevista, Lévinas señala: "Exponerme a la vulnerabilidad del rostro equivale a poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia"²¹⁴. La cita pareciera apuntar a la vulnerabilidad del otro, es decir, su exposición o indefensión, muy similar a cuando Lévinas se refiere a la precariedad del otro en *Alteridad y trascendencia*. Sin embargo, el hecho que esta vulnerabilidad ponga en cuestión mi derecho ontológico a la existencia alude a la vez a mi propia vulnerabilidad o sensibilidad, habiendo una correspondencia entre el sufrimiento del *otro* y la vulnerabilidad del *yo*, donde el *yo* como testigo de dicha precariedad o vulnerabilidad no puede permanecer indiferente, provocando la inversión de la prioridad ontológica en que se sustenta la ética levinasiana.

Nuestra interpretación acerca de esta aparente inversión semántica entre la vulnerabilidad, caracterizada por la apertura o la imposibilidad de cerrarse al sufrimiento del otro, y la precariedad, caracterizada como exposición, ruego, o súplica, es que se trataría más bien de un problema de perspectivas. En otras palabras, la precariedad adopta la perspectiva de quien con su sufrimiento realiza —voluntaria o involuntariamente— una súplica o ruego. Mientras que la vulnerabilidad adopta la perspectiva de quien es testigo de dicho sufrimiento, no pudiendo permanecer indiferente al mismo. Esto último debido a la concepción de Lévinas de la subjetividad como vulnerable. Ambas perspectivas, la del *otro suplicante* y la del *yo abierto a la súplica*, acaban por fundirse en una única escena que conduce a la exigente comprensión de la responsabilidad ética, que asume la forma de un mandato enraizado en la subjetividad humana misma. Sin embargo, como quedó expuesto en los pasajes de más arriba, la ética aparece enredada en un dilema entre la auto preservación y la responsabilidad por el *otro*, mientras que la tentación de matar para vivir responde al mandato que rige a todos los seres vivos —el *conatus essendi*—. El mandamiento bíblico "no matarás" expresa un mandamiento ético de responsabilidad dirigido en exclusividad a los seres humanos.

²¹⁴ Richard Kearney and Emmanuel Lévinas, 'Ética del infinito', in *La paradoja europea: Diálogos sobre el espíritu europeo*, ed. by Richard. Kearney (Barcelona: Tusquets, 1998), pp. 197–219 (p. 208).

Capítulo III: La formación del sujeto butleriano

Este capítulo se ha estructurado en tres partes con el fin de presentar las principales características del sujeto en Butler. En la primera parte, se analizan los antecedentes y el proceso que conduce a una nueva perspectiva sobre el sujeto y su formación no basada en el antagonismo identitario.

En la segunda parte, se examina el carácter extático del sujeto a través de la peripecia del sujeto hegeliano y la interpretación exílica del sujeto levinasiano. Ambas perspectivas sirven de introducción a la teoría psicoanalítica de Jean Laplanche, la cual es utilizada por Butler para fundamentar el carácter extático y relacional del sujeto como resultado del proceso de la socialización primaria. Esta reelaboración da como resultado un sujeto opaco incapaz de brindar un relato coherente de sí mismo, rasgo sobre el cual Butler construye su primera versión de la ética.

La tercera parte está dedicada al papel de las normas y el lenguaje, y la desposesión que éstas implican para la perspectiva del sujeto desarrollada por Butler. Para esto, nos apoyaremos en dos perspectivas que relacionaremos con la de nuestra autora. La perspectiva ofrecida por Adriana Cavarero y la de Michel Foucault, cada una de ellas nos permitirá clarificar diferentes aspectos acerca del papel que desempeña lo normativo, incluido el lenguaje, en la configuración del sujeto butleriano. Con la perspectiva de Cavarero, presentaremos una cuestión que es crucial para la ética y política de nuestra autora, que es el tipo de enfoque que ella privilegia para analizar la relación de los sujetos con las normas, mientras que con la perspectiva de Foucault presentaremos cuáles son las preocupaciones de Butler respecto del vínculo entre los sujetos y las normas.

Al finalizar el capítulo, nuestro objetivo es comprender la perspectiva de Butler acerca del sujeto y su proceso de formación. Esto nos permitirá profundizar en capítulos posteriores sobre su ética y política, las cuales se vinculan estrechamente con la nueva ontología relacional y corporal presentada en *Vida precaria* y desarrollada en *Marcos de guerra*, cuyos cimientos se asientan precisamente en la comprensión del sujeto que expondremos a continuación.

3.1 El abandono del antagonismo identitario

Para contextualizar la nueva comprensión butleriana del sujeto que emerge en el *discurso de la precariedad*, permítasenos comenzar refiriéndonos nuevamente al diálogo mantenido entre Butler y William Connolly en el año 2000²¹⁵, para luego ponerlo en correspondencia con el artículo "Giving an Account of Oneself" publicado poco después. Pese a las diferencias de postura en torno a la ética, tanto el diálogo como el artículo mencionado comparten algunos de los rasgos que serán definitorios de la nueva comprensión del sujeto y de la ética anticipados por el diálogo, pero, mientras éste no logra ser conclusivo, "Giving an Account

²¹⁵ Butler and Connolly.

of Oneself” en cambio ofrecerá sin vacilación una renovada comprensión de la formación del sujeto y de la ética. Una vez tratado el punto anterior, analizaremos algunos pasajes del ensayo de respuesta de Butler a los comentarios críticos de Jessica Benjamin sobre su comprensión antagonista del sujeto. La relevancia de este intercambio entre las dos autoras radica en que Butler presenta una interpretación extática del sujeto hegeliano, lo que anticipa su intención de abandonar el antagonismo identitario²¹⁶. Para finalizar, vamos a enumerar las fuentes más importantes que, en nuestra opinión, han ejercido una influencia en la nueva perspectiva de Butler sobre el sujeto.

3.1.1 Los pasos hacia una definición del sujeto relacional

Uno de los descriptores de la nueva subjetividad es la relacionalidad. La primera mención a la relacionalidad como una condición que resulta determinante para el sujeto, debido a su vínculo fundamental con los demás, aparece precisamente en el diálogo entre los autores. Connolly le pide a Butler que diga “algo acerca de tu pensamiento actual sobre 1) los riesgos para la identidad planteados por la formación de conexiones generosas a través de líneas de diferencia opacas y 2) lo que dentro del juego de poder asimétrico podría fomentar un llamado a tales negociaciones”²¹⁷. La respuesta de Butler será que: “[p]odemos, por supuesto, tratar de legislar esa contingencia y ansiedad y reclamar el efecto de que nuestras identidades son fundamentales o que se encuentran en ‘núcleos’ perdurables, pero aquí la insistencia muestra su propia inestabilidad”, y le sigue la parte de la respuesta que nos resulta más interesante, donde mostrando su concordancia con Connolly, Butler se hace eco de las palabras de éste, al señalarle que “la contingencia de la identidad es su relacionalidad, y que esta última es la base de nuestra apertura hacia los demás”²¹⁸.

En el capítulo inicial, cuando hicimos referencia al diálogo entre Butler y Connolly, sugerimos algunas posibles explicaciones acerca del significado que Butler le asignaba a la relacionalidad, la cual además sería determinante para la conformación de la subjetividad.

La primera explicación es a través de la normatividad foucaultiana, donde la sujeción común a las normas establece un terreno relacional que vincula a unos sujetos con otros, a través del régimen de verdad, postulando al mismo tiempo la permeabilidad de los sujetos a ser producidos por las normas.

Una segunda explicación considera a la teoría de la sujeción que nuestra autora había desarrollado a partir de Althusser, donde la relación entre los individuos está determinada por la sumisión, como una especie de peaje que los sujetos pagan por su ingreso al mundo social.

La tercera explicación es que nuestra autora estuviera rumiando un nuevo sentido de

²¹⁶ “El anhelo de reconocimiento” fue publicado como artículo en el año 2000 con el título “Longing for Recognition Commentary on the Work of Jessica Benjamin”, y posteriormente fue incorporado al libro *Deshacer el género*

²¹⁷ Butler and Connolly.

²¹⁸ Idem.

relacionalidad, que además tuviera connotaciones éticas, inspirado precisamente en el autor estadounidense, lo cual quedaría refrendado por las palabras inmediatas a la cita que hacemos alusión sobre la relacionalidad, donde Butler le dice a Connolly: "te estoy citando en la forma en que uno cita a otro cuyo pensamiento se ha vuelto tan formativo de uno mismo que ya no se distingue del pensamiento propio"²¹⁹. Esta última hipótesis cobraría aún más sentido, al considerar que Connolly postula con anterioridad a nuestra autora, una teoría sobre la identidad que se apoya en el carácter relacional y contingente de las identidades de los sujetos, al tiempo que brega por la necesidad de un *ethos* capaz de poner freno a la tendencia a convertir en esenciales determinados rasgos identitarios, recordándonos que toda identificación es el resultado de un proceso relacional y contingente.

De las tres, la tercera posibilidad es la que nos resulta más atractiva. Vamos a analizarla con más detenimiento. Comencemos por profundizar en la teorización de la relacionalidad que nos presenta Connolly. Esta se enmarca en un marco liberal crítico limado de sus aristas más individualistas y posesivas, que busca promover el bienestar social y una tolerancia próxima a la estima. Dentro de este marco, la relacionalidad para el autor estadounidense se traduce en una co-pertenencia a una sociabilidad común, donde existen una serie de préstamos e intercambios identitarios entre la pluralidad de identidades que la integran, y donde es especialmente importante la preservación de las diferencias. Esto debido a que, para la teoría de la identidad de Connolly, la construcción identitaria requiere de la existencia de otras identidades con las que diferenciarse²²⁰.

A este respecto es interesante la comparación entre Connolly y el también filósofo liberal Joseph Raz, defensor de una concepción de la tolerancia cercana a la estima²²¹. La defensa de la tolerancia en el caso de Raz viene determinada por la necesidad de que proliferen opciones para que los sujetos puedan elegir entre ellas, inversamente al sentido que tiene la elegibilidad para Connolly, quien, como dijimos, defiende una mayor tolerancia, en aras de que proliferen identidades con las que poder diferenciarse. Además, en el caso de Connolly, el aumento de la pluralidad identitaria en la sociedad pondría de manifiesto el carácter contingente de la misma, evitando de este modo la naturalización de ciertos rasgos identitarios y la exclusión de otros que sean diferentes a los anteriores. Por este motivo, Connolly plantea la necesidad de un *ethos* crítico, que el autor denomina ontología social, para impedir que las diferencias se conviertan en maldad y evitar así la proliferación de ismos y fobias sociales²²².

Por tanto, ya podemos establecer algunas posturas y preocupaciones comunes entre el autor estadounidense y Butler al momento del diálogo entre ambos. Las más reseñables: la concepción de la conformación de la subjetividad basada en la dicotomía identidad-

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Connolly, p. xiv.

²²¹ Joseph Raz, 'Autonomy, Toleration, and the Harm Principle', in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, ed. by Susan Mendus (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 155–175.

²²² Connolly, p. 13.

diferencia; la comprensión contingente de la identidad; y, por último, la preocupación por los peligros que entraña la conversión de la otredad en maldad —o la abyección en el caso de Butler—. Pero también detectamos diferencias significativas entre los autores. Además de la ya mencionada discrepancia sobre la ética, se le suma el sesgo normativo de raigambre foucaultiano que Butler le imprime a la subjetividad, donde los sujetos coparticipan inmanentemente de un campo diferenciado de poder que condiciona de manera fundamental las elecciones que adoptan los sujetos, lo que contradice uno de los preceptos de la subjetividad liberal como es su soberanía.

Esta divergencia entre el carácter soberano de la subjetividad liberal, y la concepción butleriana de la participación del sujeto en un campo normativo/productivo de poder, se refleja en el valor que Connolly —y también Raz— le asignan a la tolerancia. En tanto la ausencia de tolerancia tiende a restringir las opciones de elegibilidad de los sujetos, lo cual es vital para la concepción de la identidad del autor estadounidense. Además de contrarrestar la tendencia a la crueldad o a la aversión social a quienes poseen determinados rasgos identitarios que se perciben fuera de los márgenes del arco cromático identitario hegemónico. En el caso de Butler, su preocupación por las formas crueles de antagonismo no estaba asociada a la elegibilidad, ya que la concepción postsoberana a la que adhiere nuestra autora es de por sí poco dispuesta a aceptar la existencia de una libre elegibilidad identitaria por parte de los sujetos. Lo que sí es importante para Butler es que exista una disponibilidad de opciones de contestación que eviten el corsé identitario de la normatividad, el cual es especialmente dañino para los sujetos no normativos. Esto explica la desconfianza de Butler con la regulación estatal u otros tipos de regulación que puedan bloquear la contestabilidad, volviendo más vulnerables a las identidades que se sitúan en una posición marginal respecto de las normas socialmente instituidas como hegemónicas.

Ahora bien, una vez producido el giro ético-ontológico en “Giving an Account of Oneself”, Butler no sólo abraza una concepción relacional de la subjetividad, sino que también dejará de lado el antagonismo identitario. Este era uno de los rasgos principales que compartía con Connolly, lo cual marca un punto de alejamiento de éste, mientras que hay otros aspectos que los acercarán. En este sentido, nos llama la atención el antecedente en el pensamiento de Connolly de la postulación de una ontología social²²³, un apelativo que guarda semejanzas con el que más tarde utilizará Butler para nombrar a su propuesta de nueva ontología corporal y relacional. A lo que se sumará la incorporación de una perspectiva ética ausente hasta ese momento en el pensamiento butleriano por el temor que la ética debilitase la política. Si bien podríamos explicar el derrotero butleriano dirigido a una reformulación ontológica con resonancias éticas, por la cercanía creciente a autores identificados con la ética, como por ejemplo Lévinas, apelando a esta tercera hipótesis que manejamos, es posible explicarla también por la influencia y cercanía intelectual de Connolly, por supuesto no en exclusividad.

Por todo lo dicho, pensamos que la influencia de Connolly pudo resultar significativa en los cambios que se producirán en el pensamiento de Butler, posibilitándole incorporar una

²²³ Ibidem.

perspectiva ética, hasta ese momento ausente, ligada a una concepción relacional del sujeto que más tarde dará paso a la postulación de una ontología relacional novedosa.

3.1.2 Los posibles motivos para el abandono del antagonismo identitario

Este nuevo posicionamiento nos lleva a preguntarnos por otra de las cuestiones involucradas en el giro butleriano, a saber, los motivos que pudieron llevar a Butler a dejar de lado el antagonismo identitario, el cual era uno de los rasgos distintivos de su pensamiento previo al *discurso de la precariedad*.

La respuesta a dicha pregunta no parece que podamos encontrarla en el diálogo compartido con Connolly, dado que no aparece allí ningún elemento crítico de parte de los autores a la diferenciación como mecanismo de construcción de la identidad. Tampoco podríamos explicarla por la cercanía con el autor estadounidense, ya que aun dando por buena la hipótesis que manejamos previamente, el propio Connolly sostiene un enfoque antagonista moderado o agonista en su teoría de la identidad, con lo cual podemos descartar la influencia de Connolly para el cambio de perspectiva de Butler en este aspecto.

Una razón más prometedora para explicar el abandono del antagonismo por parte de Butler, la podemos encontrar en la crítica que le hiciera Jessica Benjamin en *Shadow of the Other*, donde la autora hace notar que el antagonismo identitario resultaba problemático en la filosofía previa de nuestra autora. Benjamin criticará el mecanismo de la diferenciación para instituir el sujeto butleriano, señalando que "Butler parece proponer una exclusión que no tiene un término opuesto, ni inclusión, ni formación del sujeto a través del reconocimiento. Pero si esto fuera así, ¿cómo podría producirse la 'impugnación y las grietas' que ella pide que ocurra?, ¿cómo podría plantearse la demanda de respetar la diferencia? [...] ¿Sobre qué bases (además del puro interés propio o el poder de los excluidos) se encuentra la exclusión a la cual oponerse?"²²⁴. Con lo cual, si la diferenciación respecto de un exterior constitutivo es el único mecanismo existente de elaboración identitaria, ello nos dejaría como únicos recursos para la receptividad a las demandas provenientes del exterior constitutivo, o bien la apelación al interés, o bien a la fuerza de resistencia que ejerzan los excluidos, con lo que nos situaríamos dentro del modelo clásico de la tolerancia, donde tolerar o no queda supeditado a sopesar costos y beneficios. Esta opción no parece demasiado atractiva para nuestra autora.

No pasará mucho tiempo para que en "Anhelo de reconocimiento", nuestra autora responda las críticas de Benjamin, evitando referirse al relato antagonista de la abyección y el exterior constitutivo criticado por Benjamin. En su lugar ofrece las primeras pinceladas de una nueva comprensión del sujeto definido como extático. Este es el primer paso de Butler hacia una redefinición de la subjetividad, tal como se aprecia en el siguiente fragmento de su respuesta a Benjamin, en que Butler señala que: "el yo que estoy perfilando aquí está más allá de sí mismo desde el inicio y está definido por su ex-stasis ontológico, esa relación fundamental

²²⁴ Jessica Benjamin, *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1998), p. 102.

con el Otro en la cual se encuentra a sí mismo ambiguamente instalado fuera de sí mismo. Sugiero que este modelo es una manera de cuestionar cualquier afirmación relacionada con la autosuficiencia del sujeto y con el carácter incorporativo de toda identificación. Y en este sentido, no está lejos de la posición de Benjamin²²⁵.

3.1.3 Las influencias que recibe la nueva comprensión del sujeto butleriano

En ausencia de una explicación de la propia Butler sobre las razones que la impulsaron a dirigir sus esfuerzos teóricos a reelaborar su concepción de la formación del sujeto y de la identidad, en los párrafos previos hemos propuesto algunas hipótesis acerca de las influencias que pudieron terminar de convencer a Butler a romper con su pensamiento previo, pero más allá del acierto sobre cuál fue “la gota que colmó el vaso” de la consideración butleriana, creemos que la mejor aproximación a estos cambios es verla en términos de un proceso de maduración, en el que intervienen múltiples variables interrelacionadas, algunas de ellas contradictorias, siendo el resultado final la única cosa que podemos conocer con certeza. No obstante lo dicho, queremos dejar asentada la mención de las que creemos son las influencias más determinantes recibidas por nuestra autora a lo largo de este proceso:

- a) La cercanía intelectual y personal con Connolly, reconocida por Butler en el diálogo que comparte con el autor estadounidense;
- b) La conexión entre Cornell y Lévinas en torno a la opacidad, que más tarde Butler postulará respecto del sujeto consigo mismo;
- c) La crítica que hace Jessica Benjamin al antagonismo identitario en *Shadow of the Other*, a la que Butler responderá poco tiempo después;
- d) El influjo de la filosofía hegeliana en torno a la cuestión del reconocimiento, a la que Butler dedicó su tesis doctoral, y en la que se apoyará posteriormente para postular el carácter extático de la subjetividad.
- e) El psicoanálisis de Jean Laplanche del que Butler tomará la primacía psicoanalítica del Otro;
- f) La omnipresencia de Michel Foucault en el pensamiento butleriano sobre el poder, los discursos y las normas;
- g) La crítica del feminismo a la soberanía y maestría del sujeto, que es parte consustancial del pensamiento butleriano.
- h) La creciente consideración por parte de Butler del pensamiento de Lévinas, especialmente en tres aspectos: la incorporación del carácter exílico de la subjetividad levinasiana a su lectura extática de Hegel; la caracterización de la precariedad y la vulnerabilidad como una forma de exposición y apertura constitutiva; y, por último, la opacidad del Otro como freno ético a la negatividad del sujeto —adoptada como ya señalamos por Cornell en su *filosofía del límite* a instancias de Lévinas—, que en el caso de Butler se postulará respecto del propio sujeto.

Seguramente hemos incurrido en omisiones, no obstante, entendemos que las influencias

²²⁵ Butler, *Deshacer el género*, p. 214.

antes reseñadas, sin perjuicio que existan otras, de una manera u otra aparecen reflejadas en la concepción renovada de la subjetividad que nos ofrece Butler en el *discurso de la precariedad*, y sobre la que intentaremos dar cuenta en lo que resta del presente capítulo.

3.2 La comprensión relacional y extática del sujeto

Una metáfora que creemos puede ser pertinente sobre el camino que lleva a Butler hacia una comprensión relacional del sujeto, descrita luego en términos de una nueva ontología corporal, puede que nos lo ofrezca la mudanza a una nueva casa. Esta tarea nos aboca a adoptar una serie de decisiones sobre qué objetos llevaremos al que será nuestro nuevo hogar. Puede que a algunos de los objetos que decidamos llevar, aun cuando no encajen del todo bien con el nuevo espacio, el deseo de conservarlos nos hará buscarles un sitio. A su vez, las necesidades del nuevo espacio, o el deseo de renovarnos, puede que nos lleve incorporar objetos nuevos. Pero también, pueden surgir imprevistos. Puede que cuando creemos que todo está dispuesto, ocurra un evento inesperado, como por ejemplo el arribo de un huésped que no anticipamos, o el nacimiento de un miembro nuevo de la familia, lo que nos obligará a repensar las necesidades de espacio y la disposición de los objetos en nuestro hogar.

La metáfora de la mudanza llevada a lo que significó para Butler la introducción de la nueva comprensión relacional de la subjetividad es evidentemente limitada, pero nos permite apreciar las dificultades que pudo entrañar para nuestra autora compaginar la comprensión relacional emergente de la subjetividad con los elementos de su obra anterior. Estos últimos, si seguimos en la metáfora de la mudanza, serían aquellos “objetos” que en un gesto conservador nuestra autora mantendrá, como por ejemplo: la concepción postsoberana del sujeto, o la herencia foucaultiana sobre el poder y las normas —o el discurso—. En cambio, otros “objetos” como la comprensión antagonista de la identidad perderán su sitio, lo que a su vez conducirá a un desplazamiento del tópico de la identidad en favor de un enfoque más genérico centrado en la subjetividad²²⁶. Esto vendrá acompañado de nuevas preocupaciones como es la cuestión ética, estrechamente ligada a la nueva formación del sujeto, que Butler introduce en “Giving an Account of Oneself”.

Siguiendo el hilo de la metáfora, el inesperado arribo de un nuevo integrante al hogar que trastoca nuestros planes sería el derribo de las torres gemelas y la respuesta estadounidense posterior, lo que cambiará el foco temático de la producción intelectual de Butler, antes centrada en el género y la sexualidad, hacia tópicos como son la guerra y la violencia, los cuales si bien no eran una novedad en la obra butleriana, si lo será el lugar de protagonismo que ocuparán a partir de ese momento.

²²⁶ El desplazamiento de la identidad hacia un enfoque más amplio centrado en los procesos de formación de la subjetividad, de algún modo nos fue adelantado por Butler en los trabajos donde para dar cuenta de la dependencia primaria a instancias de Althusser, describía la emergencia de las nuevas subjetividades como un proceso que se pagaba al precio de la sumisión o sujeción del sujeto a los otros cercanos. Ver Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*; Butler, *Lenguaje, poder e identidad*.

De este modo, el periplo butleriano en dirección de sentar las bases de una nueva comprensión de la subjetividad y su formación, no será lineal. Estará sometido a tensiones que tienen que ver tanto el ajuste de lo viejo con lo nuevo, como también tensiones que provienen de temas emergentes que llevarán a nuestra autora a alejarse del foco inicial centrado en la subjetividad y su formación, para dirigirse hacia otras preocupaciones, como es la aprehensión de la alteridad, especialmente en contextos de guerra y violencia.

3.2.1 Dar cuenta de sí mismo y el recurso de la autonarrativa

Cuando Butler inicia su camino en "Giving an Account of Oneself" hacia una nueva forma de concebir la formación del sujeto, se encontró con el desafío de desarrollar una nueva teoría sobre el sujeto que le permitiese desarrollar un nuevo sentido para la ética desde una perspectiva no centrada en un sujeto soberano. El tópico elegido por Butler en el texto para exponer los nuevos rasgos relacionales inherentes a la subjetividad es el intento de dar cuenta de sí mismo. Al examinar otras fuentes, encontramos que Butler no es la única autora en valerse de dicho recurso para dar cuenta de una mirada relacional del sujeto. Por poner un ejemplo, Adriana Cavarero²²⁷, también recurre a la narración biográfica o autobiográfica para exponer la condición relacional de la subjetividad, al tiempo que vehiculizaba a través de la narración prácticas intersubjetivas de carácter político. Este último aspecto marca una diferencia entre Butler y Cavarero, ya que Butler en "Giving an Account of Oneself" no describe en modo alguno una práctica, sino más bien una imposibilidad, y a partir de esta imposibilidad o fracaso en brindar un relato coherente de sí mismo, avanza la argumentación butleriana hacia una refundación de las bases ontológicas de la subjetividad²²⁸.

El intento fallido de describir quiénes somos es el hilo conductor que sigue Butler para dar cuenta de un sentido de desposesión respecto de los otros cercanos, que permite explicar las limitaciones que enfrenta el sujeto a la hora de intentar narrar quién es. En palabras de Butler: "El «yo» que narra comprueba que no puede encauzar su relato, no puede describir su incapacidad de narrar ni decir por qué razón la narración se derrumba. Llega o, mejor, vuelve a sentirse radicalmente, si no irremediamente, ignorante de quién es él mismo. A la sazón, el «yo» no transmite ya un relato a un analista receptor u otro: monta una escena, recluta al otro con miras a la escena de su propia opacidad para sí. El «yo» se desmorona de manera muy específica frente al otro o, para anticipar a Lévinas, en la cara del Otro (en un principio escribí «la en cara del Otro», indicio de que mi sintaxis ya se descomponía) o, en rigor, en virtud de la cara, la voz o la presencia silenciosa del Otro. El «yo» comprueba que en presencia de otro se desmorona. No se conoce y tal vez nunca lo haga"²²⁹.

²²⁷ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione* (Milano: Feltrinelli, 1997) publicado en inglés con el título: *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (London: Routledge, 2000).

²²⁸ También hay que mencionar a Kelly Oliver y Drucilla Cornell, quienes utilizan la narración personal para alumbrar sus propias perspectivas relacionales de la subjetividad. Ver Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2001); Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit* (New York: Routledge, 1992).

²²⁹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, pp. 97–98.

La elección de describir la subjetividad relacional a través del intento de *dar cuenta de sí mismo* no sólo será determinante para la nueva formación del sujeto, sino también para la novel ética butleriana. En esta etapa inicial del *discurso de la precariedad*, la ética es definida por una serie de disposiciones hacia los demás que surgen de los límites para autorreconocerse. En *Vida precaria*, Butler introducirá una serie de cambios en su enfoque sobre la ética que en la metáfora de la mudanza equivaldría a desempolvar objetos antiguos que estaban olvidados en un desván, pero que en virtud de nuevas necesidades surgidas en el contexto de la guerra hace que sea necesario readaptarlos al nuevo contexto teórico de la comprensión relacional de la subjetividad, incorporando —o mejor reincorporando— la problematización sobre cómo es representado lo humano y la cuestión del duelo.

3.2.2 La lectura de Butler sobre la peripezia del sujeto hegeliano

Reseñados los desafíos a los que se enfrenta nuestra autora, pasemos directamente a abordar la formación del sujeto en el *discurso de la precariedad*. La subjetividad nos es descrita a través de una serie de términos como son: relacionalidad, extaticidad, opacidad, desposesión, vulnerabilidad, precariedad, lo cual confirma un rasgo imperante desde siempre en la subjetividad butleriana como es el cuestionamiento de la soberanía del sujeto, pero al mismo tiempo escenifica una ruptura con su pensamiento previo, en tanto el sujeto aparece descrito como resultado del impacto de la alteridad, desplazando el sesgo antagonista de sus teorizaciones anteriores.

Iniciaremos este recorrido por la nueva comprensión del sujeto y su formación —al hilo del intento de *dar cuenta de sí mismo*— examinando: 1º) la concepción extática de la subjetividad, partiendo de la relectura que hace Butler del sujeto hegeliano en su encuentro con la alteridad; 2º) pondremos en correspondencia la comprensión extática del sujeto butleriano con el sujeto exílico levinasiano, a fin de exponer aspectos comunes y disímiles de estas dos miradas; 3º) examinaremos el lugar que ocupa la dependencia primaria en los relatos sobre la emergencia del sujeto previamente analizados; por último 4º) abordaremos la primacía del otro en el psicoanálisis de Laplanche, del cual Butler se vale para teorizar el carácter relacional y opaco del sujeto desde una perspectiva psicoanalítica.

Un primer intento de parte de Butler en brindar una caracterización alternativa de la subjetividad es la caracterización extática de la subjetividad que ensaya en su respuesta a Jessica Benjamin.

Si vamos a las raíces etimológicas de término éxtasis, encontramos que el mismo proviene del griego: «ékstasis», y hace referencia a un estado fuera de sí, que tal como señala Nathan Rotenstreich era empleado en la literatura religiosa medieval para describir las experiencias de los místicos medievales en su inmersión en Dios, con la consecuente pérdida momentánea de sí mismos que la acompañaba. En un contexto moderno, Hegel, y más tarde Marx, asociarán el éxtasis con la alienación, describiendo los efectos en las subjetividades de determinados fenómenos socioculturales, pero lejos de tratarse una experiencia edificante como la que describen los medievales, el éxtasis que se experimenta en la alienación resulta degradante para quienes lo padecen. En Hegel la lectura extática de la alienación se asocia

a la superchería, mientras que en Marx la alienación da cuenta de la pérdida de sí en la cultura fetichista del capitalismo²³⁰.

3.2.2.1 Ékstasis (I): Una primera lectura a la peripecia del sujeto hegeliano

En el caso de Butler, la primera ocasión en la que se refiere al carácter extático del sujeto es en *Sujetos del deseo*, a propósito de la descripción del viaje ficcional del sujeto hacia la autoconciencia que es descrito por Hegel en la *Fenomenología de Espíritu*. Según Butler, el sujeto hegeliano se descubre a sí mismo como un ser deseante. Butler señala que la palabra alemana usada por Hegel para designar al deseo es «Begierde», término que denota un apetito animal, dando a entender que lo deseado es solicitado para ser consumido, es decir, el deseo aparece asociado al instinto básico de conservación y de reproducción de la vida. Este deseo común compartido por los seres vivos animados, en los humanos tiene la peculiaridad de que incorpora la reflexividad. Debido a su capacidad de reflexión, el sujeto hegeliano se percató que una vez que se consuma su deseo, el objeto termina siendo destruido. Ello lleva a la conciencia reflexiva a incorporar la negatividad como un rasgo propio, en tanto la consumación del deseo conlleva siempre la asimilación y destrucción del objeto deseado, al tiempo que la relación con el mundo objetual quedará signada por este gesto de apropiación y consumo. En este sentido, Butler señala que el "deseo expresa la relación del sujeto con aquello que él no es, con lo diferente, lo extraño, lo nuevo, lo esperado, lo ausente, lo perdido. Y la satisfacción del deseo es la transformación de la diferencia en identidad: el descubrimiento de que lo extraño y lo nuevo es conocido, la llegada de lo esperado, la reaparición de lo ausente o lo perdido"²³¹.

El punto de inflexión en la odisea del sujeto deseante hegeliano arriba cuando éste busca algo perdurable a lo que apuntar su deseo, lo que se cumple cuando "el objeto intencional del deseo deja de ser el mundo infinito de los objetos naturales y es ahora el Otro finito"²³². El Otro infinito, que es el otro humano, le hará adquirir conciencia al sujeto hegeliano de la similitud estructural que ambos comparten, llevando al deseo en una dirección narcisista, es decir, de obtener del otro un reflejo de sí mismo. Sin embargo, Butler señala que deseo narcisista se verá frustrado, dejándolo al sujeto deseante en un estado de éxtasis, tanto por la pérdida de la autosuficiencia que creía exclusiva de sí, lo que le provoca temor por lo que el otro pueda hacerle, como por el enojo provocado por la frustración del deseo no satisfecho de obtener del otro un reflejo de sí mismo.

De este modo, la lectura sobre el encuentro con el otro en *Sujetos del deseo* —recordemos se trata de una obra temprana anterior a los trabajos sobre el género— es la de un proyecto narcisista que fracasa, acompañado por un sentimiento de espanto por la libertad e independencia que descubre en el otro. Esto lo dejará sumido en un estado de desorientación y extrañamiento respecto de sí mismo, debido al descubrimiento de un otro

²³⁰ Rotenstreich Nathan, 'On the Ecstatic Sources of the Concept of "Alienation"', *The Review of Metaphysics*, 16.3 (1963), 550–55.

²³¹ Butler, *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, pp. 39–40.

²³² Idem, p. 77.

que es cómo él, y al mismo tiempo diferente a él. Lo cual pondrá al sujeto hegeliano ante un dilema, destruir al otro recuperando su soberanía y su coherencia interna, o en cambio, aceptar que el deseo narcisista que lo ha puesto en éxtasis en dirección del otro, inesperadamente se ha convertido en la llave para alcanzar un sentido más pleno de sí mismo.

3.2.2.2 Ékstasis (II): Una vuelta de tuerca sobre el sujeto hegeliano

Una vez que Butler retoma la cuestión del viaje ficcional del sujeto hegeliano iniciada en *Sujetos del deseo*, el final del encuentro con el *otro* es rescrito. En el nuevo final que proyecta nuestra autora, una vez transcurrido el éxtasis, la conciencia reflexiva se reencuentra consigo misma, pero lo hace como un *otro* para sí, es decir, como alguien que ha cambiado para siempre, y que por ende no volverá a ser quien era. De este modo, nos dice Butler, el “«yo» se encuentra repetidas veces fuera de sí mismo y [sin] que nada puede poner fin al reiterado surgimiento de esta exterioridad que, paradójicamente, me pertenece. Siempre soy, por decirlo así, otra para mí misma, y no hay un momento final en el que mi retorno a mí misma se produzca”²³³. De esta forma, el sujeto extático evita el retorno a casa, o al menos no será un retorno a la misma morada que habitaba antes del encuentro con el *otro*, sino que, como resultado del encuentro, el sujeto ha de cambiar para siempre.

Butler repite este mismo enfoque cuando trata el tema de la pérdida y el proceso de duelo, cuestionando su propia lectura previa sobre la melancolía freudiana de sus trabajos sobre el género, donde el proceso melancólico tenía como cometido preparar al sujeto para reemplazar el objeto amoroso perdido por un nuevo²³⁴. Ahora Butler describe al duelo como el proceso de aceptación de que irremediamente vamos a cambiar a causa de la pérdida del otro. Ya no se tratará de reemplazar lo perdido, sino de aceptar que la pérdida del otro nos revela “algo sobre nosotros mismos, algo que delinea los lazos que tenemos con los otros, que nos muestra que estas relaciones constituyen nuestro sentido del yo, que componen quiénes somos y que, cuando las perdemos, perdemos nuestro ser en un sentido fundamental: no sabemos quiénes somos ni lo que hacemos [...] Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros. Y si no, nos estamos perdiendo algo”²³⁵. Recordemos este pasaje porque luego volveremos sobre el mismo.

Por tanto, en esta nueva versión que surge de la reinterpretación extática del duelo y de la subjetividad, si bien se mantiene una relativa conexión con la formulación previa de *Sujetos del deseo*, ofrece algunas novedades importantes respecto de ésta. La pérdida de *otro* cercano revela hasta qué punto los lazos con la alteridad nos constituyen, situándonos como seres eminentemente extáticos y relacionales, lo que notoriamente va más allá de la extrañeza a la que conducía el encuentro con el *otro*, como medio para alcanzar una mayor

²³³ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 44.

²³⁴ En su libro *El género en disputa*, Butler distingue entre la pérdida de los vínculos heterosexuales y homosexuales. Según Butler, en el caso de la pérdida homosexual, la negación social de la pérdida llevaba a interrumpir el proceso melancólico. Esto, según Butler, no permitía salir del circuito melancólico.

²³⁵ Butler, *Deshacer el género*, pp. 37–38.

plenitud en uno mismo en *Sujetos del deseo*. En lugar de ello, la caracterización extático-relacional del sujeto instala una desposesión irresoluble en el sujeto por su vínculo con alteridad, donde el otro se presenta como constituyente de quienes somos, y, al decir de Butler, hace que “el yo «es» esta relación con la alteridad”²³⁶.

3.2.2.3 Entre Ulises o Abraham, dos miradas sobre la peripecia del sujeto

Permítasenos echar un nuevo vistazo a la perspectiva de Emmanuel Lévinas, a fin de establecer una comparación entre la formulación extática de la subjetividad butleriana y el carácter exílico del sujeto levinasiano, lo cual nos dará la oportunidad de introducir algunos rasgos del pensamiento de Lévinas, que según nuestro parecer se encuentran presentes en la reinterpretación que realiza nuestra autora sobre el viaje ficcional del sujeto hegeliano.

Como ya lo hemos señalado previamente, la filosofía de Lévinas, especialmente en el periodo en que el autor escribe *Totalidad e infinito*, destaca por su peculiar noción de «rostro», la cual sirve como carta de presentación ante nosotros de una singularidad desconocida, y que según Lévinas, emulando al mandato bíblico, interpone ante nosotros el mandato ético: *¡no matarás!*, del que hablamos en el capítulo anterior. Este mandamiento encarna la exigencia ética de desplazar la prioridad ontológica del yo hacia la alteridad. Este desplazamiento se traduce en la adopción de una actitud generosa de postergación del interés propio a través de la responsabilidad por el *otro*, en la que la preocupación por el bienestar del *otro* tiene prioridad sobre la preocupación por el bienestar propio.

En un muy conocido diálogo en *Radio France*, mantenido entre Philippe Nemo y Lévinas, preguntado por el primero sobre la fenomenología del «rostro», Lévinas le contesta: “No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético”²³⁷. De este modo, Lévinas define al «rostro» como un fenómeno anómalo, es decir, no es algo que se ofrezca como contenido intencional corriente, y, por ende, no es algo que podamos visualizar, palpar y conocer, sino que se trata de “algo” que no puede, ni debe ser apropiado.

La insistencia del Lévinas en desligar al «rostro» de cualquier forma de representación o contenido intencional, si bien resulta curiosa tratándose de un fenomenólogo. Al considerar el contexto en que se inscribe su pensamiento y las circunstancias que acompañan su escritura²³⁸, se vuelve comprensible de dónde parte su insistencia en postular una relación con la alteridad no reducible a la intencionalidad. La negativa del autor en considerar la

²³⁶ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 214.

²³⁷ Emmanuel Lévinas and Philippe Nemo, *Ética e infinito* (Madrid: Visor, 1991), p. 47.

²³⁸ Un acontecimiento que tuvo un gran impacto en la vida de Lévinas fue el Holocausto, casi toda su familia, excepto su esposa e hija, perecieron a manos de los nazis. Dado que sería extenso escribir sobre que tanto el holocausto afectó la vida y obra de Lévinas, dejamos la referencia al libro de Alberto Sucasas, el cual explora el impacto de la Shoa en Lévinas: *La shoah en Lévinas: Un eco inaudible* (Bilbao: Devenir el otro, 2015).

relación ética en términos de intencionalidad escénica en buena medida su alejamiento de Martin Heidegger²³⁹, quien fuera en su periodo de formación y juventud su gran referente intelectual, muy por encima de Edmund Husserl el fundador de la corriente fenomenológica.

Rastreando la primera alusión de Lévinas al «rostro» referida a un sentido ético, la hallamos en el artículo titulado: *¿Es fundamental la ontología?*. Allí, Lévinas comienza a delinear su novedosa comprensión de la ética, desmarcándose de la fenomenología heideggeriana. Si bien existen trabajos suyos previos donde se menciona la noción de «rostro»²⁴⁰, es en el trabajo antes referido, donde por primera vez el rostro alude a la relación ética con la alteridad. Según Lévinas, la “relación con otro no es, pues, ontología, ya que este vínculo no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión”²⁴¹, seguido por, “[el «rostro»] se ofrece a una relación que no es un poder”²⁴².

Yendo a las intenciones que se encuentran detrás de tal afirmación, a ojos de Lévinas la ontología —y particularmente la heideggeriana— no diferencia lo suficiente el tipo de relación que se establece con la alteridad de la que se tiene con el resto de los objetos que se ofrecen intencionalmente para su uso, consumo, o conocimiento. En este sentido, la crítica de Lévinas va dirigida en contra del énfasis en la comprensión y el obsesivo y machacón cuestionar existencial del «dasein» —ser-ahí— heideggeriano. Este es visto por el autor franco-lituano como sintomático, y como un último eslabón de una tragedia que se lleva ejecutando desde los orígenes de la tradición cultural occidental, que pone en cuestión todas las promesas de la modernidad²⁴³, revelando un trasfondo oscuro de dominio, poder y esclavitud que subyacería a la cultura de occidente.

Como respuesta a ello, la postulación de la noción de «rostro» por parte de Lévinas podemos enmarcarla en la búsqueda de un freno a la violencia que envuelve los vínculos con la

²³⁹ A propósito del impacto que significó la adhesión de Martin Heidegger al nacionalsocialismo para Lévinas, Simon Critchley comenta que: “Si se pretende captar cuán traumático puede haber sido para el joven Lévinas ese compromiso heideggeriano, y en qué medida determinó éste su obra posterior, entonces hay que comprender hasta qué punto estaba convencido Lévinas por Heidegger filosóficamente hablando”, Critchley, ‘Introduction’, p. 6.

²⁴⁰ En la conferencia titulada “El tiempo y el Otro” de 1947, existe un precedente del uso del concepto de «rostro» por parte de Lévinas. Sin embargo, la referencia al rostro en este trabajo adopta la forma de la alteridad femenina y del hijo, no llegando a ser tematizada en un sentido ético, aun cuando ya se aprecian algunos de sus rasgos definitorios como es la resistencia del rostro a ser sumido en la intencionalidad del yo.

²⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-textos, 1993), p. 19.

²⁴² *Idem*, p. 23.

²⁴³ Lévinas tachará de contradictoria a la promesa de la modernidad que augurando una “historia de una paz, de una libertad y de un bienestar prometido a partir de una luz que un saber universal proyectaba sobre el mundo y sobre la sociedad humana —y hasta sobre los mensajes religiosos que buscaban justificación en las verdades del saber—”, y de la que sin embargo, “no podría reconocerse en sus milenios de luchas fratricidas, políticas y sangrantes, de imperialismo, de desprecio humano y de explotación, y ello hasta nuestro siglo de guerras mundiales, de genocidios del holocausto y del terrorismo; del desempleo y de la miseria continua del Tercer Mundo; de las despiadadas doctrinas y de las crueldades del fascismo y del nacionalsocialismo, e incluso hasta la paradoja suprema en que la defensa del hombre y de sus derechos se vuelque en estalinismo”, *Alteridad y trascendencia*, p. 102.

alteridad, bajo la forma de una interdicción ética que solicita resistir la tendencia hacia la asimilación y dominio del otro, haciendo confluír en el concepto la tradición filosófica con el pensamiento religioso judaico, procurando mantener al otro en la opacidad y epifanía.

Parece claro que este modelo de relacionalidad que se expresa en la ética de Lévinas va a contracorriente de la negatividad deseante del sujeto hegeliano y del *dasein* heideggeriano, en tanto la ética para Lévinas es una lucha por frustrar la tendencia "natural" al dominio y asimilación del otro, descrita por Lévinas con un término que es llamativo para un filósofo contemporáneo como es religión.

Es por ello que cuando Bultler se refiere a Hegel en el siguiente pasaje, y a los críticos de éste por el carácter asimilador del sujeto hegeliano, interpretamos que entre los críticos sitúa a Lévinas. Dice Butler: "el Otro hegeliano siempre se encuentra afuera, o al menos primero se encuentra afuera, y solo más tarde se reconoce que es constitutivo", y agrega el siguiente comentario: "Esto ha llevado a los críticos de Hegel a concluir que el sujeto hegeliano efectúa una asimilación general de lo que es externo a él en un conjunto de características internas de sí mismo, y que su gesto característico es de *apropiación*"²⁴⁴.

Aun cuando podríamos albergar dudas de que tan presente esta Hegel en la crítica que Lévinas dirige a la ontología heideggeriana, es el propio Lévinas que nos lo aclara: "La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida [...] la famosa negatividad, reduce un mundo extraño a un mundo en el que la alteridad se ha convertido en mi idea"²⁴⁵. Esta referencia a la negatividad del sujeto hegeliano no es sorprendente, dado el conocimiento que sabemos que Lévinas tenía sobre la obra de Hegel²⁴⁶, así como su gran cercanía con pensadores judíos influenciados por la obra hegeliana como Franz Rosenzweig²⁴⁷ y Martin Buber²⁴⁸.

Por tanto, el espejo en que Lévinas espera que nos reflejemos en lo que atañe a los modos de relacionarnos con los otros, claramente no estará en la negatividad hegeliana, sino en la extranjería de sí mismo y la apertura irrestricta al *otro* y sus necesidades, preservándolo como *otro*. Un gesto no derivado de lo occidental, sino que proviene de las culturas semíticas, ejemplificada por Lévinas en el personaje bíblico Abraham: "Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y

²⁴⁴ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 44.

²⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *La huella del otro* (México, D.F.: Taurus, 2000), p. 53.

²⁴⁶ Sean Hand sostiene que Lévinas tuvo su primer acercamiento a la obra de Hegel durante su tiempo como prisionero de guerra, cuando tuvo la oportunidad de leer a Hegel, Proust y Rousseau entre los periodos de trabajo forzoso. Ver Emmanuel Lévinas and Sean Hand, *The Levinas Reader*, ed. by Seán Hand (Southampton: Basil Blackwell, 1989), p. 2.

²⁴⁷ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997).

²⁴⁸ Martin Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1994); Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020).

de regreso a su hijo a ese punto de partida”²⁴⁹.

Como se puede entrever en la cita, para Lévinas las figuras de Ulises y Abraham personifican un hiato entre dos modos de concebir la relación del sujeto con la alteridad. Por un lado, tenemos a Ulises como representante de lo occidental, quien personifica el ingenio, la astucia, y la comprensión de la que se valdrá para escudriñar las debilidades de Polifemo para volver a casa. Y por otro lado tenemos la perspectiva representada por Abraham, signada por el exilio, la cohabitación, y la hospitalidad para con el extraño, más propia de la cultura de los pueblos semíticos que de los de occidente.

Puesto en correspondencia con un pasaje de las lecturas talmúdicas de Lévinas, citado por Derrida, donde Lévinas define la rectitud o la derechura del rostro como “«la urgencia de una destinación, que conduce al otro, y no un eterno retorno sobre sí»”²⁵⁰. Nos permite establecer una comparación con el viaje ficcional del sujeto hegeliano, que inexorablemente como Ulises concluye con su vuelta a casa. En cambio, la rectitud que impone el rostro del Otro es un punto de fuga que evita la mentada vuelta sobre sí del sujeto hegeliano, dando lugar a la caracterización del sujeto exílico levinasiano, que como figura que lo representa elige al personaje bíblico de Abraham, impedido él y su progenie de retornar a su tierra natal, funcionando como una metáfora de la inherente disposición interior del sujeto a responder al otro, subvirtiendo la prioridad ontológica del sujeto como ser-para-sí, para constituirse en ser-para-otro.

3.2.2.4 Dos interpretaciones sobre el significado de la relacionalidad

Al hablar del duelo y de los vínculos apasionados que forman parte de quienes somos, Butler piensa en otros cercanos con quienes mantenemos fuertes lazos afectivos. Este acercamiento está en claro contraste con Lévinas, donde el *otro* a los que alude su noción de responsabilidad es el extranjero, la viuda, el pobre, es decir, el otro que sufre. Esta diferencia es significativa cuando atendemos al sentido que le otorgamos al hecho de estar constituidos por la alteridad. En este sentido, si como afirma Butler “el yo «es» esta relación con la alteridad”²⁵¹, dado que en toda relación hay al menos dos partes involucradas, si una de ellas desaparece, el yo se desestabiliza, algo que descubrimos en el proceso de duelo. En caso de Lévinas, el modo en que el sujeto se encuentra constituido por el *otro* en el vínculo de responsabilidad, aunque puede comprometer su integridad física y su vida al priorizar al *otro* por sobre el yo, la integridad interior del yo levinasiano permanece a salvo, en tanto el yo está radicalmente separado del *otro*. De hecho, esta separación para el autor franco-lituano es una necesidad que surge de la propia relación ética, ya que el *otro* debe ser mantenido a una distancia del yo para preservarlo.

Donde mejor se aprecia esta diferencia del vínculo del yo y el *otro* es en la caracterización que ambos autores hacen de la noción de *extaticidad*. Según Butler: “Ser ex-tático significa,

²⁴⁹ Lévinas, *La huella del otro*, p. 54.

²⁵⁰ Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), pp. 12–13.

²⁵¹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 214.

literalmente, estar fuera de uno mismo y esto puede tener diversos significados: ser transportado más allá de uno mismo por una pasión, pero también estar al lado de uno mismo con rabia o en duelo [...] estoy hablando a aquellos de nosotros que viven en cierta forma al lado de nosotros mismos, tanto si es en la pasión sexual como en el luto emocional o en el furor político”²⁵². Complementando la cita, la extaticidad en Butler además de englobar los vínculos con otros humanos, comprende todo aquello con lo que nos interrelacionamos, ello incluye las normas, costumbres, tradiciones e instituciones, así como todo el resto de las cosas y formas de vida no humanas que conforman el entorno físico en que nos movemos y actuamos. No obstante, son las relaciones con los otros humanos cercanos las que por lo general poseen la capacidad de deshacernos.

Esto marca una diferencia acerca de cómo concibe Lévinas a la extaticidad, que sería exclusiva de la relación del sujeto con los objetos. El motivo por el cual se excluyen las relaciones con la alteridad de la extaticidad, como se explicó anteriormente, es debido a la descripción que Lévinas hace de la intencionalidad y a su prejuicio en cuanto a la forma en que el «dasein» heideggeriano se relaciona con los entes. Pero, incluso si solo consideramos la relación levinasiana con el *otro*, esta sigue estando marcada por una distancia. En este sentido, la responsabilidad para Lévinas parece ser siempre respecto de un otro que no se encuentra comprendido en lo que Goodin llama las relaciones especiales, es decir, aquellas personas de quienes dependemos o dependimos de una forma tan intensa que terminan por ser parte de quiénes somos. Por tanto, cuando afirmamos la influencia de Lévinas, en particular su comprensión exílica del sujeto, en la concepción extática y relacional del sujeto butleriano, hemos de tener presente que, aunque ambos autores parten de una mirada relacional, lo relacional posee sentidos que no son homologables entre ambos autores.

3.2.3 La escena de la dependencia primaria

Otra diferencia entre Lévinas y Butler es la importancia que le asignan a la dependencia primaria. No obstante, al examinar los trabajos más tempranos de Lévinas, previos al cisma con Heidegger, hay algunas formulaciones que potencialmente pudieron haber dado lugar a una comprensión extática más rica de la experiencia fenoménica del sujeto, tal como se nos sugiere en *De la Evasión*, donde Lévinas caracteriza al existente —o ser— por la necesidad de excedencia —*besoin d'excedance*—, siendo como comenta Joan Solé, “uno de los pocos neologismos levinasianos [...que] consiste en no sentirse satisfecho dentro de su propio ser, en su ámbito particular, y en el deseo por trascenderlo o ir fuera de sí mismo”²⁵³.

El comentario de Solé es interesante porque permite describir un periplo ficcional alternativo al que realiza el sujeto hegeliano hacia la conciencia marcada por el éxtasis, pero, a diferencia del autor alemán, la elección de la náusea junto al gozo y el disfrute como los elementos que definen esta experiencia intencional habilita una escala de contactos con aquello con lo que está fuera del sujeto que no es registrado por la negatividad hegeliana. No obstante, la filosofía posterior de Lévinas dejará de considerar la *besoin d'excedance* como impulso en el

²⁵² Butler, *Deshacer el género*, p. 38.

²⁵³ Joan Solé, *Levinas: La ética del Otro* (Madrid: Bataiscafo, 2015), p. 67.

existente a evadirse o trascenderse a sí mismo, siendo reemplazado por la trascendencia del «rostro» del otro, que en lugar de definirse por el encuentro con lo que se halla fuera del ser, adopta la forma de una ruptura radical del ser —entendido como interés— consigo mismo. La ética levinasiana se basa en mantener una distancia consciente para evitar la conversión de la alteridad en identidad, aunque esto también significa perder de vista la importancia de los lazos de dependencia que nos permiten conectarnos con los demás y con el mundo, y, así, constituirnos como sujetos.

Puede que el olvido de la escena de dependencia por parte de Hegel y Lévinas se encuentre condicionado por el hecho de que, aun siendo fundamental para ser quienes somos, es algo sobre lo que ninguno humano guarda memoria. En el caso de Butler, la amnesia que todos padecemos de nuestra entrada al mundo social, que nos impide ofrecer un relato coherente de quienes somos, es el motor que permite avanzar a la argumentación de Butler en "Giving an Account of Oneself". Al tiempo que explica la desposesión fundamental que sufrimos los seres humanos respecto de los demás, situándonos como seres dependientes, ciertamente menos soberanos de lo que el relato moderno nos hizo creer.

3.2.3.1 Soberanía versus dependencia

Es interesante cómo la discusión sobre la soberanía, que surgió en un contexto político en el que los Estados necesitaban afirmarse como la forma más adecuada de contener y limitar las rivalidades "naturales" entre los individuos, no se limitó solo a la organización política de las sociedades, sino que también se infiltró subrepticamente en las perspectivas modernas la cuestión de la dependencia. Tal vez deberíamos verlo al revés: la visión patriarcal podría ser la explicación de la obsesión de los teóricos modernos con la soberanía política y la desconfianza hacia dependencia.

Sea como fuera, un ejemplo de estas extrañas retroalimentaciones la hallamos en Kant, quien siendo uno de los pensadores modernos de referencia que se ocupa de cómo debería organizarse la sociedad política, también aborda la soberanía como una cuestión vinculada al sujeto y su formación, estableciendo una clara demarcación entre la edad infantil y la edad adulta. La primera etapa es caracterizada por la dependencia y la imposibilidad del sujeto de valerse por sí mismo, mientras la llegada a la edad adulta se describe como una nueva etapa de la vida, signada por la adquisición de capacidades que les permiten a los sujetos erigirse en dueños de sí mismos, logrando así su anhelada independencia de los demás. En este sentido, existe un curioso pasaje de Kant donde señala que: "Quien sólo puede ser feliz por decisión de otro (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio? El salvaje (todavía no habituado a la sumisión) no conoce mayor desgracia que caer en ésta, y con razón, en tanto no le dé seguridad una ley pública; hasta que la disciplina no le haya hecho paulatinamente paciente. De aquí su estado de constante guerra, en el designio de mantener a los demás tan lejos de él como [sea] posible, y de vivir diseminado por los desiertos. Más aún; el niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros como una violencia,

con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad”²⁵⁴.

Resulta curioso que Kant mezcle la aspiración política de libertad e independencia con el llanto del bebé al desprenderse del pecho materno. Kant asume que se trata de cuestiones vinculadas, interpretando el llanto del recién nacido como una queja por su situación de dependencia, como si el niño pudiera traer innatamente consigo una comprensión del sentimiento de libertad. Más que el pasaje, nos resulta interesante un comentario que hace Adriana Cavarero sobre el mismo, en el que la autora italiana acusa a Kant de tener un prejuicio hacia la vulnerabilidad o dependencia. Ella reivindica que “el término «vulnerabilidad» pertenece a nuestro vocabulario, no al suyo [Kant]”, acotando que hasta “Lévinas, en la historia de la filosofía, la palabra «vulnerabilidad» está casi ausente”²⁵⁵.

Gracias a la apropiación de este vocabulario, podemos ser más conscientes de los efectos sociales que se esconden detrás del “divorcio” entre la libertad y dependencia, y de que incluso la libertad más insignificante depende de relaciones de dependencia que la sustentan. De aquí la importancia que tienen estos conceptos para abordar seriamente las injusticias y desigualdades sociales y de género, las cuales, como nos lo recuerda el feminismo, guardan una estrecha relación con la política²⁵⁶. Al tiempo que nos ofrecería una explicación de por qué la dependencia primaria se “entromete” a menudo en las discusiones de los teóricos modernos de la política, de manera similar a los *actos fallidos* de Freud.

3.2.3.2 La dependencia primaria al hilo del intento de dar cuenta de sí mismo

La dependencia en el caso de nuestra autora es presentada como una condición inherente de la vida humana, marcada por una desposesión que no se circunscribe a un momento transitorio de la vida, sino que se trata de una condición que nos acompaña durante toda nuestra existencia. Estamos por decirlo de algún modo, entregados y conformados por fuerzas que no controlamos, ni entendemos, pero que nos constituyen. En otras palabras, somos seres con una soberanía condicionada, donde los resquicios de la misma que conservamos nos abocan a una negociación permanente con aquello que nos fue inicialmente impuesto en los estadios primarios de nuestro devenir para luego convertirse en algo propio, y que, según Butler, provoca que los intentos en narrativos de dar cuenta de quiénes somos estén abocados al fracaso, siendo esta falibilidad en sí misma reveladora, ya que nos permite ser conscientes de que nuestra existencia ha estado y siempre estará en manos que no son las nuestras, sino la de otros.

La primera referencia que hallamos en que Butler alude a la imposibilidad de narrar la propia historia, conectando dicha imposibilidad a la dependencia y al proceso de conformación de la subjetividad, se encuentra en *Mecanismos psíquicos del poder*. En uno de los pasajes de este libro, Butler nos dice: “La narración que pretende dar cuenta de cómo nace el sujeto asume el «sujeto» gramatical antes del relato de su génesis. Sin embargo, esa sumisión

²⁵⁴ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, ed. by José Gaos (Madrid: Alianza, 1991), pp. 207–8.

²⁵⁵ Cavarero, ‘Inclinaciones desequilibradas’, p. 21.

²⁵⁶ Cabe recordar la frase emblema del feminismo: “*lo personal es político*”, popularizada por Carol Hanisch.

fundacional que aún no se ha resuelto en sujeto sería justamente la prehistoria no narrable de éste, y esta paradoja pone en entredicho la misma narración de la formación del sujeto. Si el sujeto no existe más que como consecuencia de la sujeción, la narración que habría de explicarla exige que la temporalidad sea falsa, puesto que su gramática presupone que no existe sujeción sin un sujeto que la experimente²⁵⁷.

Ahora bien, ¿por qué Butler no optó por retomar esta perspectiva basada en Althusser que estaba íntimamente ligada a la formación y dependencia del sujeto?

La explicación más probable es la dificultad de extraer de la misma una perspectiva ética. A ello se suma que la propuesta filosófica del autor francés desborda antagonismo, algo que nuestra autora evitará. Esto justificaría que nuestra autora deba buscar otros aliados teóricos para sustentar su relato relacional sobre la emergencia del sujeto que explique la ausencia de soberanía que conlleva no poder dar cuenta de quienes somos, y dónde dicha explicación de cabida a una mirada ética acerca de los vínculos intersubjetivos.

Indudablemente, la lectura extática del sujeto hegeliano apunta hacia esta dirección, pero en lo que atañe a la dependencia primaria el periplo del sujeto hegeliano tiene poco o nada que ofrecer, no sólo por lo abstracto y ficcional del relato, sino porque los otros *yoes* aparecen con posteridad a que la negatividad del sujeto sea puesta a prueba con los objetos del mundo natural. Esto contraría nuestra percepción más elemental de la realidad, ya que el bebé se encuentra en manos de otros antes de que sea consciente de su propia individualidad y de que existe un mundo separado de él. Por lo que no resulta útil para comprender el proceso de formación de la subjetividad, causante de la interrupción de la narración sobre uno mismo, debida a la incapacidad de poder continuar la trama de hilos que conforma esa madeja de relaciones que nos constituyen, y que nos retrotrae a un tiempo que no había un *yo* capaz de testificar la escena que allí estaba teniendo lugar.

3.2.4 Laplanche y la prioridad del otro

Para atender estas dificultades, una de las novedades teóricas introducidas por Butler en "Giving an Account of Oneself" es la teoría psicoanalítica de Jean Laplanche.

Una de las señas de la teoría de Laplanche es postular la primacía del otro —los cuidadores— en la formación psíquica del sujeto —el bebé—. Curiosamente, la teoría de Laplanche guarda una aparente semejanza con algunas de las formulaciones de Lévinas, pero ofreciendo ostensibles ventajas respecto del autor franco-lituano. Ello es bien aprovechado por nuestra autora, dado los problemas de encaje que entraña el pensamiento levinasiano, no sólo por su rechazo a la extaticidad —asociándola a la intencionalidad—, sino debido a aspectos menos fáciles de sortear, como serían: el trasfondo y lenguaje sospechosamente metafísico del autor; la dificultad de compatibilizarse con la normatividad de raigambre foucaultiana que adopta nuestra autora; y, por último, un defecto también presente en Hegel, que consiste en no considerar la dependencia primaria. En cambio, la formación del sujeto de

²⁵⁷ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, p. 125.

Laplanche, además de permitir un encaje más armónico con el resto del andamiaje butleriano, entrega una descripción explicativa en términos psicoanalíticos de la dependencia primaria, lo que robustece el planteamiento relacional de nuestra autora para rivalizar con las visiones soberanistas del sujeto.

Una de las fuentes escogidas por Butler para abordar la teoría psicoanalítica de Laplanche es *La prioridad del otro en psicoanálisis*. En esta obra, Laplanche cuestiona la afirmación de Freud sobre el carácter de revolución copernicana del psicoanálisis. Pasaremos de largo el grueso de la discusión principal de la obra para centrarnos en dos cuestiones: el descubrimiento del inconsciente y la teoría de la seducción.

De la conjunción de ambos se nutre la teoría psicoanalítica de Laplanche tendiente a desarrollar una perspectiva sobre el inconsciente que, a diferencia de Freud, lo mantenga en su extranjería, estableciendo así la prioridad del otro. Esta imbricación del sujeto con la alteridad se refleja en una cita de Laplanche cuya autoría le pertenece a Freud, que dice: "«el yo no es el amo en su propia casa»"²⁵⁸. Precisamente en esta ajenidad instalada en el corazón mismo del yo es donde Butler encuentra un punto de apoyo para fortalecer su mirada extático-relacional sobre el sujeto.

Con su peculiar estilo de escritura que suele servirse de las interrogantes, nuestra autora se pregunta: ¿cómo llega mi constitución a ser "mía"? Arribando a la conclusión de que cualquier respuesta a dicha pregunta sólo puede darse de manera abstracta, ya que nos remite a un tiempo donde el cuerpo del bebé en su absoluta dependencia fue tocado, movido y dispuesto, "signos de otro, pero también las huellas de las que a la larga surgirá un «yo», un «yo» que nunca será totalmente capaz de recuperar o leerlos signos, para quien estos seguirán siendo en parte abrumadores e ilegibles, enigmáticos y formativos"²⁵⁹. Los adjetivos escogidos por Butler para describir la experiencia abrumada del yo no son antojadizos, sino que sirven de introducción a la teoría psicoanalítica de Laplanche.

Laplanche describe la experiencia del bebé utilizando el término «desauxilio», dando cuenta de su total incapacidad para proveerse de sus necesidades, remitiéndose a un tiempo en que el bebé se encuentra completamente abrumado por las extrañas sensaciones que su cuerpo le entrega de frío, calor, hambre, la vejiga y recto llenos, pero sobre todo, debido a lo indescifrable que le resulta su vínculo con el mundo adulto de quién depende de forma absoluta. En este sentido, uno de los aspectos centrales de la teoría psicoanalítica de Laplanche es el enigma que representa para el bebé el vínculo con los adultos, debido a no contar con un sistema interpretativo de los mensajes que recibe de los adultos cuidadores. Esta carencia es lo que provoca la génesis de la subjetividad, donde "la propia constitución de esta topografía del aparato psíquico está ligada al hecho de que el pequeño ser humano tiene que afrontar esta extrañeza. Y su forma de lidiar con esta extrañeza es construir un

²⁵⁸ Jean Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), p. 24.

²⁵⁹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 99.

ego”²⁶⁰.

Un aspecto polémico, ligado al carácter enigmático de los mensajes que provienen del mundo adulto, viene dado por la naturaleza sexual que el autor francés les atribuye a los mismos. Según Laplanche, el bebé al recibir estos mensajes sexualizados no puede dejar de abrumarse por una sexualidad que no proviene de ella/él, siendo incapaz de descifrarlos. Pero tampoco los adultos pueden deshacerse de la extrañeza y ajenidad que los constituyó, lo sepan o no. El propio inconsciente de los adultos se encuentra constituido a partir del impacto enigmático y abrumador de lo sexual. Lo que da lugar a una escena extraña, en que ni receptor ni emisor son plenamente consciente de la sexualidad implícita en el vínculo, ya que como nos dice Laplanche: “Es el adulto el que pone en primer plano el pecho —y no la leche—, y esto en función de su propio deseo, consciente y, sobre todo, inconsciente. Porque el pecho no es sólo un órgano destinado a alimentar al niño, sino un órgano sexual”²⁶¹.

Por tanto, uno de los mantras de la teoría de Laplanche será precisamente contrariar la propiedad de las pulsiones sexuales freudianas como originarias del sujeto, es decir, como una consecuencia de la propia biología sexualizada del bebé. En su lugar, el autor francés propone el origen foráneo de las pulsiones, cuya fuente sería el sexualizado mundo adulto, y donde la carencia de un sistema interpretativo por parte del infante, así como su necesidad de afrontar el vínculo enigmático que lo une a este, se convertirá en la base de su formación egoica y de su inconsciente.

Butler se sirve de la teoría de Laplanche para explicar la imposibilidad de dar cuenta de sí mismo, señalando que el “origen irrecuperable y no temático del afecto no puede recobrase a través de la articulación propiamente dicha, sea en forma narrativa o por cualquier otro medio. En términos metateóricos, podemos reconstruir el escenario de la represión primaria, pero ningún sujeto es capaz de contar la historia de una represión primaria que constituye la base irrecuperable de su propia formación”²⁶². En este sentido, Butler sigue fielmente las características que definen la primacía foránea y sexualizada de la pulsión laplancheana, que dan lugar a la formación de la subjetividad, como se aprecia en el siguiente fragmento en que reproduce pasajes del autor: “la imposición del mundo adulto, «completamente infiltrado por significaciones inconscientes y sexuales», al bebé, quien no «tiene ni las respuestas emocionales ni las respuestas fisiológicas correspondientes a los mensajes sexualizados que se le proponen». El deseo surge en principio de afuera y en forma abrumadora, y conserva esa cualidad exterior y ajena una vez que se convierte en el deseo propio del sujeto. Así, si en el marco de la transferencia surge una pregunta que cabría derivar de un enfoque laplancheano de la sexualidad infantil y las condiciones primarias de la formación del sujeto, no será «¿Quién eres?», sino «¿Quién es ese “tú” que me pide algo

²⁶⁰ Cathy Caruth and Jean Laplanche, ‘An Interview with Jean Laplanche’, *Postmodern Culture*, 11.2 (2001) <<https://muse-jhu-edu.sire.ub.edu/pub/1/article/27730>>.

²⁶¹ Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis*, p. 37.

²⁶² Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 102.

que yo no puedo dar?»²⁶³.

3.2.4.1 La aparente correspondencia entre Laplanche y Lévinas

Antes mencionamos la semejanza aparente entre ciertos postulados de la teoría psicoanalítica de Laplanche, y algunas de las formulaciones presentes en las obras de Lévinas. Tal es así que el propio Laplanche se vio "forzado" a responder a las aparentes coincidencias que unían su pensamiento al de Lévinas, señalando: "Mi reencuentro [habla de reencuentro porque en su juventud había leído la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, un texto publicado por Lévinas en el año 1930] con el pensamiento de Lévinas es reciente y en gran medida fortuito [...] puedo afirmar que no influyeron sobre mi pensamiento" y agrega luego, "mis intersecciones con Lévinas se establecen en la diferencia y con amplias diferencias"²⁶⁴.

La respuesta de Laplanche es abordada también por Butler en "Giving an Account of Oneself". Sobre la misma hay dos aspectos que nos interesa examinar. En primer lugar, las posibles coincidencias entre Lévinas y Laplanche referidas a la prioridad del Otro, y, en segundo lugar, la puesta en correspondencia que hace Butler entre Laplanche y Lévinas.

Si bien existen múltiples referencias utilizadas por los autores, que parecen sugerir una cercanía entre ambos, cuando consideramos los paradigmas muy diferentes desde donde escriben —Laplanche desde el psicoanálisis, y Lévinas desde una ética que el mismo califica de religiosa—, se impone una dosis de prudencia acerca de las apriorísticas semejanzas entre los autores. Antes de adelantar cualquier conclusión, conviene examinar estos elementos supuestamente compartidos por ambos, que darían pie a establecer una conexión entre los autores.

Lévinas en su ensayo *Sustitución*²⁶⁵ hace suya la frase «Je est un autre» —yo soy otro—, que toma del poeta Arthur Rimbaud. La frase es lo suficientemente ambigua como para dar lugar a más de una interpretación. Por ejemplo, Robert Bernasconi señala que con ella Lévinas pretende manifestar una inversión respecto de las teorías de la identidad tradicionales, donde "el sujeto no es él mismo sino otro, hasta el punto de situarse en el lugar del otro, de ser sustituido por el otro"²⁶⁶. Según Bernasconi, cuando Lévinas escribió este ensayo, se había producido un cambio en su concepción de la subjetividad —que comentamos en el capítulo anterior—, la cual pasa a definirse por su incapacidad de encerrarse, es decir, por una vulnerabilidad más allá de su voluntad.

En consonancia con su caracterización de la *vulnerabilidad* asociada al sujeto, que recordemos lo definiría como un ser constitutivamente abierto o incapaz de cerrarse al otro,

²⁶³ Idem, p. 103.

²⁶⁴ Jean Laplanche, 'Responsabilidad y respuesta', *Psicoanálisis APdeBA*, XVIII.2 (1995), 325–46 (p. 337).

²⁶⁵ Se trata de un ensayo originalmente publicado en 1968, que más tarde es revisado e incorporado por Lévinas en el que será uno de sus libros insignias: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

²⁶⁶ Bernasconi, p. 243.

Lévinas también hablará de una *pasividad previa a la pasividad*, que Lévinas se cuida de diferenciar de la pasividad que asociamos a la reflexión, señalando que se trataría de una pasividad anterior a ésta, que es equiparada a un modo de ser, que nos insta a los seres humanos como seres pasivos, vulnerables, o receptivos al otro de forma esencial.

Estas formulaciones, a la luz de la primacía psicoanalítica del otro, podrían ser observadas como potenciales fuentes de inspiración de Laplanche. Sin embargo, como ya señalamos, Laplanche se desmarca de Lévinas, y aprovecha a dejar algunas críticas a Lévinas. La más importante para nuestro análisis de la dependencia primaria será que Lévinas no prestó la debida atención a la infancia en su pensamiento. Butler se hace eco de los comentarios de Laplanche, y realiza algunas acotaciones suplementarias respecto de la pasividad levinasiana, señalando que la misma no es equiparable con la teoría de Laplanche de las pulsiones, debido a que Lévinas no admitiría hablar de pulsiones, ni tampoco consentiría la traducción de esta pasividad en términos psicoanalíticos.

Por tanto, más allá de las aparentes semejanzas, existe una inconmensurabilidad entre la ética levinasiana y el psicoanálisis. De hecho, Lévinas le presta escasa atención al psicoanálisis en su obra, salvo para criticarlo, por lo que concordamos con Butler cuando afirma, en "definitiva la posición levinasiana no es compatible con una postura psicoanalítica"²⁶⁷. Pero aceptado esto, queda por aclarar las motivaciones de nuestra autora en traer a la palestra a Lévinas, considerando la inconmensurabilidad entre los autores señalada por Butler, y que el interés teórico de nuestra autora para sustentar su enfoque psicoanalítico-relacional del sujeto está en Laplanche y no en Lévinas.

3.2.4.2 La lectura ética de la prioridad del otro de Laplanche

Es significativo que la mención a Lévinas por parte de Butler en "Giving an Account of Oneself" se produzca en el contexto de relacionar el enfoque psicoanalítico de Laplanche con la existencia de una precaución ética al interior del psicoanálisis laplancheano. Esto podría explicar que Butler trajera a la palestra al autor franco-lituano, tratándose Lévinas de un autor cuya filosofía se vincula primordialmente a la ética. Dice Butler: "La prioridad del otro lleva a Laplanche a formular algunas conclusiones éticas. En su entrevista con Caruth señala que nuestras primeras preguntas sobre la muerte no se refieren a la propia sino, antes bien, a la de otros [...] En la introducción a *Vida y muerte en psicoanálisis* escribe (y Caruth cita): «Si de la actitud freudiana debiera inferirse una determinada ética respecto de la muerte, esta tendría sin duda el sentido de una desconfianza frente a cualquier entusiasmo, [...] y el de una lucidez que no disimulase la inexorable intrincación de mi propia muerte con la del otro». Esta última observación sugiere que el enfoque psicoanalítico de la prioridad del Otro implica una precaución ética contra entusiasmos que puedan hacernos impermeables a la precariedad de la vida"²⁶⁸.

El final de la cita Butler nos da a entender a los lectores la existencia de una mirada ética al

²⁶⁷ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 134.

²⁶⁸ Idem, p. 106.

interior del psicoanálisis de Laplanche. Sin embargo, el intento de nuestra autora por vincular el psicoanálisis a la ética resulta dudoso, considerando que la cita de Laplanche referida a la muerte como algo que aprendemos de otros, aparece en el contexto de un comentario de Laplanche sobre la pulsión de muerte freudiana, donde el autor francés desestima que dicha pulsión sea primaria, al señalar que no es tan primordial como Freud cree, ya que, según Laplanche, todos “sabemos que los bebés, hasta cierto punto de su desarrollo, no conocen la muerte y no tienen preguntas sobre la muerte”²⁶⁹.

Así mismo, en otro pasaje de la entrevista citada por Butler, Caruth le pregunta a Laplanche sobre la muerte y su vínculo con la ética. El autor francés declara: “JL. Me sorprende un poco oírle preguntar sobre la ética, porque en mi opinión la alteridad del inconsciente tiene muy poco que ver con la ética. Yo diría que es profundamente antimoral.

CC: No me refiero a la ética en el sentido de la moral cotidiana, sino a tus comentarios en la introducción a *Vida y Muerte en el Psicoanálisis*, donde dices que la muerte como finitud puede, en última instancia, situarse en una dimensión ética, más que una dimensión explicativa en Freud. Y quería entender lo que querías decir.

JL: Oh sí, claro, claro, sí ... Estoy de acuerdo contigo en que la cuestión de la muerte del otro introduce una dimensión ética. Pero no creo que haya un vínculo con la seducción primaria”²⁷⁰.

La respuesta de Laplanche no deja lugar a duda, respecto de que si es el caso que la muerte introduce una dimensión ética, como fugazmente afirma Laplanche en un comentario acerca del pensamiento de Freud, tanto la cuestión de la muerte, como la cuestión ética, aparecen alejadas de las escenas inaugurales que establecen la primacía psicoanalítica del otro. De allí que Laplanche se sorprenda ante la pregunta de Caruth, concluyendo categóricamente que “la cuestión de la muerte, en el sentido de que todos estamos sujetos a la cuestión de la muerte y al enigma de la muerte, yo no diría que es tan primordial como algunas personas quisieran”²⁷¹.

Entonces, ¿por qué conectar la primacía del otro —la cual en la teoría de Laplanche se establece en relación con la formación primaria del sujeto— con la cuestión ética en la muerte del otro —referida al pensamiento freudiano—, cuando para Laplanche ambas cuestiones están completamente dissociadas la una de la otra? Y adicionalmente, ¿por qué traer a la palestra a Lévinas, sólo para arribar a la conclusión de que la teoría ética de Lévinas, y el psicoanálisis de Laplanche son incompatibles?

La respuesta a estas preguntas no las hallaremos en Laplanche, sino en la propia Butler, quien tiene intención de vincular de manera directa el psicoanálisis laplancheano con la ética. Además, y esto es una hipótesis nuestra, hemos de considerar la presencia espectral de Lévinas en el pensamiento de nuestra autora, que hace que lo haga comparecer incluso

²⁶⁹ Caruth and Laplanche.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Idem.

cuando no es necesario.

En qué nos basamos para hacer la afirmación anterior. Si examinamos la contribución de Laplanche al relato ético de Butler, existen dos contribuciones a la dirección ética que sostiene nuestra autora en "Giving an Account of Oneself". Por un lado, le permite a Butler explicar la opacidad del sujeto en base al vínculo enigmático primario con el mundo adulto. Una vez en el territorio argumental de nuestra autora, la opacidad se transformará en una disposición ética hacia los demás, que se traduce en no pedir a otros lo que no podemos ofrecer de nosotros mismos. La segunda contribución de Laplanche al planteamiento ético butleriano es reafirmar la relacionalidad como una condición fundante de la subjetividad. Aquí el argumento ético funciona de manera menos directa, partiendo de la relacionalidad y extaticidad como rasgos ontológicos, de los cuales Butler extrae una precaución ética para con los demás.

Si prestamos atención a estas dos formulaciones, ninguna de ellas requiere de la existencia de una perspectiva ética en la teoría psicoanalítica de Laplanche, por lo tanto, hemos de entender la mención de nuestra autora a la existencia de dicha ética, meramente como un ejercicio retórico que busca ligar de manera más fundamental el psicoanálisis a la ética. Pero repetimos, la ausencia de esta ligazón no debería interpretarse como un debilitamiento de la postura y argumentos éticos y ontológicos butlerianos.

3.3 El papel de las normas en la subjetividad

En pasajes anteriores hemos señalado que, según la teoría de Butler, la desposesión que sufre el individuo no se explica únicamente debido a los vínculos intersubjetivos —especialmente durante la dependencia primaria—, sino también a partir de como el sujeto internaliza las normas y el lenguaje, ya que dichas normas regulan aspectos fundamentales de la existencia, como la sexualidad, las relaciones familiares y sociales en general, y sirven como guía para que los individuos puedan identificarse tanto a sí mismos como a los demás

Al hilo del intento de dar cuenta de uno mismo, las normas aparecen descritas por Butler como una fuente adicional de desposesión para el sujeto, como se nos dice en el siguiente pasaje: "el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación —o un conjunto de relaciones— con una serie de normas"²⁷². Lo cual causa una desorientación a la hora de dar cuenta de quiénes somos, por hallarnos implicados en una perspectiva normativa que nos excede a la vez que nos constituye. En palabras de Butler: "Si trato de dar cuenta de mí misma, si intento hacerme reconocible y entendible, podría comenzar con una descripción narrativa de mi vida. Pero ese relato perderá el rumbo a causa de lo que no es mío, o no lo es con exclusividad. Y en cierta medida tendré que llegar a ser sustituible para poder hacerme reconocible. La autoridad narrativa del «yo» debe ceder paso a la perspectiva y la temporalidad de un conjunto de normas que impugnan la singularidad

²⁷² Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 19.

de mi historia”²⁷³.

Althusser, en un sentido próximo al de nuestra autora, afirmaba que “el hecho que un individuo sea siempre ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica”²⁷⁴. Lo que quería expresar Althusser era que la familia, el parentesco, la clase social y las instituciones presentes en la sociedad predeterminan antes del nacimiento quién será esa niña o niño. A la idea de que somos sujetos antes de nacer, nuestra autora le agregaría el énfasis en las lenguas, las tradiciones y costumbres, y las normas, es decir, todo aquello a lo que se refería cuando parafraseando a Foucault señalaba que el “tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto”²⁷⁵, y que al igual que examinamos para el caso de los vínculos relacionales, serán co-responsables de una desposesión del sujeto, en este caso, respecto de una esfera impersonal lingüístico-normativa. Sin embargo, debemos reconocer que nuestra comparación presenta algunas falencias debido a que las estructuras de clase, parentesco e institucionales que existen en Althusser, aunque pueden ser equiparadas con las instituciones disciplinarias de Foucault, están arraigadas en estructuras sociales más rígidas de las que Butler considera existen entre las normas y lo social.

No obstante, lo relevante a destacar es la desposesión que conlleva para el sujeto su entrada al mundo de la lengua y de las normas. Además de reforzar el argumento de la imposibilidad narrativa de dar cuenta de quienes somos, da cuenta de algunos rasgos que distinguen las fuentes de desposesión normativas respecto de las relacionales, ya que, como nos dice Butler, la esfera normativa nos hacen sustituibles o intercambiables, lo que viene a significar que desde la perspectiva impersonal de las normas, éstas permanecen indiferentes a las singularidades que de ellas participan, aun cuando sea innegable que toda norma o lengua dependa para su reproducción de la existencia de individuos concretos.

3.3.1 Una mirada alternativa a la intercambiabilidad

Para ilustrar la postura de nuestra autora en torno a la imbricación entre la subjetividad y la dimensión de las normas, introduciremos una breve comparación con la postura sostenida por la filósofa italiana Adriana Cavarero en torno a la singularidad de la subjetividad, y la contraponemos a la defensa de la intercambiabilidad que desde el punto de vista de las normas sostiene nuestra autora.

Comencemos entonces con una breve introducción a la perspectiva relacional de la autora italiana ofrecida en su libro: *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*²⁷⁶. Cavarero afirma que las historias biográficas o autobiográficas ponen en relieve el carácter singular e irreplicable de la vida que se narra. Nuestra fascinación por la singularidad nos empuja a explorar las

²⁷³ Idem, p. 56.

²⁷⁴ Althusser, p. 57.

²⁷⁵ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 58.

²⁷⁶ Nos basaremos en la edición del libro en lengua inglesa titulado *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*.

historias de otros en busca de su singularidad oculta, o a utilizar la narrativa como una forma de expresar la nuestra propia. En este sentido, la autora italiana, inspirada por Hannah Arendt, ve en la exposición narrativa un medio por el cual las singularidades se revelan ante sí y los demás, es por ello la distinción entre biografía y autobiografía no es relevante para la autora italiana, ya que lo que cuenta es el contenido del relato dirigido a revelar una vida singular única e irrepetible, no quien la narra.

La autonarrativa además de ser una herramienta para expresar el deseo de singularidad, que, según Cavarero, todos tenemos, ha sido históricamente en el caso de las mujeres una herramienta política, a propósito de lo cual la autora destaca su relevancia en los grupos de concienciación del feminismo italiano de los años setenta, donde a través de las historias que las mujeres compartían, deconstruían la opresión en la que estaban inmersas sus vidas. Estos usos de la narrativa inauguraron un tipo de escena política muy próxima al sentido que Arendt otorga a lo político, pero como señala Cavarero, al mismo tiempo estos usos transgreden los criterios de la acción de Arendt, dado que es el relato el que nos revela al protagonista de la narración, y no sus acciones que lo exponen a los demás, como sería el caso de la acción política arendtiana.

Otra característica que Cavarero toma de Arendt es la importancia que le otorga a la escena de la natalidad. En la filosofía de Cavarero, la natalidad es el punto de inicio a la continua y reciproca exposición del sujeto a los otros y viceversa, desde ese instante somos coparticipes de quienes son esos otros, y elaboramos junto a ellos el sentido de quienes somos nosotros. Al respecto, Cavarero citando Jean Luc-Nancy, señala que "«para quien existe, lo que importa es la existencia, no la esencia» [... somos] una singularidad única que lejos de ser una sustancia es de carácter totalmente expositivo y relacional. Desde el nacimiento, cada uno, como existente único, muestra quién es él o ella a los demás."²⁷⁷.

Tal como ocurre con Butler, Cavarero señala que este "primer y fundamental capítulo de la historia de vida que nuestra memoria nos cuenta ya está incompleto"²⁷⁸. No obstante, a diferencia de lo que ocurre con Butler, la ausencia de recuerdos no es un impedimento insalvable para que el relato de quienes somos halle el modo de proseguir adelante, solo basta que otros nos ofrezcan su testimonio de nuestra amnésica entrada al mundo. A la vez que nos prevengan de los fallos en que suele reincidir nuestra memoria, debido a que en el "ejercicio autobiográfico silencioso, la memoria personal convierte al ser narrable en un narciso"²⁷⁹, dificultando al narrador despegarse de sí mismo. Es por ello por lo que para Cavarero la narración biográfica es indisociable del contexto interpersonal, no meramente por ir dirigida a otros, sino porque sólo a través de la mirada de otros, podemos establecer una distancia del narciso que nos mantiene cautivos en nosotros mismos.

Este potencial era aprovechado por los grupos de concienciación del feminismo italiano, los cuales valiéndose de la narración biográfica realizaban la tarea de deconstrucción colectiva

²⁷⁷ Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (London: Routledge, 2000), p. 20.

²⁷⁸ Idem, p. 39.

²⁷⁹ Idem, p. 40.

de los condicionamientos normativos y sociales, tarea que el narrador solitario no puede acometer. Sustentado en este modelo de coparticipación, que se teje en torno a la narración biográfica o autobiográfica, Cavarero propone un tipo de práctica narrativa que es al mismo tiempo una práctica política.

Esta somera mirada sobre el lugar que ocupan las prácticas narrativas en el pensamiento de Cavarero, nos permite apreciar algunas diferencias significativas respecto de Butler, que se traducirán en privilegiar unas líneas de acción a la vez que se clausurarán otras.

Desde el enfoque impersonal de las normas que asume la perspectiva butleriana, dar cuenta de quienes somos, significará como nos dice Butler, que cuando “el «yo» procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese «sí mismo» ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas; a decir verdad, cuando el «yo» procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse, por fuerza, en teórico social”, el motivo de ello “es que el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación —o un conjunto de relaciones— con una serie de normas”²⁸⁰.

Esta temporalidad de las normas a la que alude Butler carece de relevancia analítica para Cavarero. El yo no necesitará transformarse en un teórico social como pide nuestra autora, bastará que haya otros dispuestos a colaborar con el narrador en reconstruir y/o deconstruir la historia de su continua exposición, desmarañando juntos el entramado normativo que los envuelve y enreda, pero sin que ello implique la necesidad de situarse fuera del contexto interpersonal, sobre el cual se sustentan las prácticas narrativas biográficas o autobiográficas.

3.3.2 Las normas y su papel sobre el reconocimiento

Al examinar las fuentes con las que nuestra autora sustenta el giro relacional-extático, es más que evidente que Laplanche no les da ninguna cabida a las normas en su teoría psicoanalítica de la prioridad del Otro. Hegel tampoco contempla a las normas como acompañantes de su viaje ficcional en la *Fenomenología del Espíritu*. Mientras tanto, Lévinas se encargó de dejar muy clara su discordancia con teorías como el estructuralismo que postulan la existencia de estructuras más allá de los sujetos²⁸¹.

Esto deja establecida una divergencia entre los autores antes nombrados respecto de nuestra autora. Butler, en cambio, dejará claro que para ella la escena del reconocimiento entre *el amo y el esclavo* en Hegel, o el encuentro *cara a cara* de Lévinas, no será nunca cosa de dos, sino que entremedio siempre están actuando las normas como el tercero en

²⁸⁰ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 19.

²⁸¹ De esta manera, Lévinas manifestaba su rechazo hacia la corriente de pensamiento estructuralista: “la noción de subjetividad, que proponemos aquí, no consiste ni en conjunción de estructuras, ni en red de reflejos [...] Como si su congruencia misma consigo fuera imposible; como si la interioridad del sujeto no se cerrara desde el interior. El psiquismo y sus libertades (donde se despliega sin embargo el pensar explorador del sabio mismo), no serían más que un rodeo prestado por las estructuras para encadenarse en sistema y para mostrarse a la luz”, Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 125 (nota al pie nº8).

discordia de todo intercambio intersubjetivo, como lo expresa en el siguiente pasaje: "hay no sólo un marco epistemológico dentro del cual el rostro aparece, sino también una operación de poder, pues únicamente en virtud de ciertos tipos de disposiciones antropocéntricas y marcos culturales un rostro determinado se mostrará ante cualquiera de nosotros como una cara humana. Después de todo, ¿en qué condiciones algunos individuos adquieren un rostro, un rostro legible y visible, y otros no? Hay un lenguaje que enmarca el encuentro, y en él se inserta un conjunto de normas concernientes a lo que constituirá o no la reconocibilidad. Ese es el planteo de Foucault y, en cierto modo, su complemento a Hegel"²⁸².

El final de la cita sugiere emplear a Foucault como complemento teórico para incorporar una mirada sobre las normas conectada con la perspectiva del reconocimiento. Una de las motivaciones del trabajo de Foucault fue comprender de qué manera las normas actúan sobre la vida de los sujetos y determinan el tipo de sociedad a la que éstos pertenecen²⁸³. La novedad que introduce Foucault es señalar que el vínculo entre las normas y los sujetos viene dado por una relación que no se halla determinada ni por la coacción, ni tampoco por la obligación contractual como pensaban los autores modernos, sino por una relación positiva, donde las normas no meramente establecen límites a la libertad de los sujetos, sino que realizan una función productiva sobre estos. De allí que las normas y el poder para Foucault no son nunca una cosa exterior a los sujetos, sino que los sujetos se encuentran en una relación de inmanencia con las normas que las convierte en constitutivas de quienes son y pueden ser.

Así mismo, la normatividad se halla asociada en los trabajos de Foucault a la emergencia de discursos que se inscriben dentro de un marco de poder. En la escritura de Foucault estos discursos suelen ir vinculados a tópicos como el crimen, la prisión, la locura, la sexualidad y el cuidado de sí, entre otros. El autor francés utiliza su método genealógico-arqueológico característico para explorar la génesis y evolución de estos discursos asociados a normas, prácticas, saberes e instituciones que los sostienen, cuya emergencia aparece estrechamente ligada a éstos.

Una derivación de esto último, que encuentra correspondencia con los intereses de nuestra autora, es que las ciencias y saberes además de métodos propios, también elaboran criterios de clasificación de sus objetos de estudio. Estos incluyen a los sujetos humanos, siendo de especial interés para Foucault las categorías de sujetos "anormales", "patológicos", "monstruosos". Un hallazgo del autor francés será que las categorías de sujetos anormales o patológicos no preexisten a los saberes, sino que son producidos como tales por estos saberes. Si tomamos como ejemplo el curso del año 1974-75 en el Collège de France, publicado luego con el título *Los anormales*²⁸⁴, Foucault da cuenta de cómo a partir de fenómenos sociales emergentes se comienza a construir una nueva serie de figuras: el

²⁸² Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 47.

²⁸³ Pierre. Macherey, *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011).

²⁸⁴ Michel Foucault, *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974- 1975)*, 4ª reimp. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

onanista, los incorregibles, y los criminales monstruosos, que se transforman en sujetos —y objetos— de estudio médico, psiquiátrico, jurídico, criminalístico, asociándoles una serie de conductas y comportamientos patológicos, cuyo telón de fondo, según el autor francés, es una preocupación creciente en las sociedades capitalistas por el cuerpo humano, tanto en lo que atañe a su disciplinamiento social, como su desarrollo como fuerza futura de trabajo.

Estas preocupaciones sociales y políticas, además de incentivar el desarrollo de saberes, darán lugar a nuevas profesiones especializadas, como el caso de los alienistas, precursores de nuestros contemporáneos psicólogos y psiquiatras, a los que se les dará la autoridad para estudiar, categorizar, y “curar” a los sujetos cuyas conductas son consideradas desviadas. A esta esfera taxonómica de sujetos “anormales”, “patológicos” se aplicarán estrategias de encierro y exclusión, equiparables a las medidas de contención que se aplica de los enfermos de las pestes, requiriendo para ello el surgimiento de instituciones disciplinarias especializadas que se encargarán de los segregados, encargándose de las tareas de administrar, clasificar, “curar”, “rehabilitar”, y estudiar a los individuos patológicos.

A diferencia de Foucault, Butler no prestará especial atención al origen de las normas, saberes, discursos, prácticas o instituciones. La principal preocupación para Butler será determinar cómo afectan las normas a las vidas de quienes se forman en oposición a las mismas, es decir, la esfera de sujetos no normativos —los sujetos “anormales” a los que aludía Foucault—. Su objetivo es habilitar formas de acción éticas y políticas que pongan en cuestión las categorías normativas establecidas, y, al mismo tiempo, contrarrestar los efectos negativos de las normas en la vida de las personas. Esta última cuestión es una inquietud permanente a lo largo su obra.

3.3.3 El pasaje del reconocimiento de sí mismo al reconocimiento del otro

En el primer capítulo, hablamos sobre las transformaciones que se producen en la obra de Butler con el advenimiento del *discurso de la precariedad*. Entre las transformaciones mencionadas, destacamos que los esquemas normativos ven readecuado su cometido teórico a explicar cómo las normas funcionan determinando qué vidas humanas son reconocibles como valiosas y dignas de cuidar.

La adecuación de las normas a los procesos de reconocimiento profundiza una tendencia que se insinuaba en los primeros trabajos del viraje butleriano, cuando la desposesión implicada en los vínculos relacionales era acompañada de la desposesión respecto a las normas y el lenguaje. La publicación de *Vida precaria* y posteriormente de *Marcos de guerra* profundizará en el sesgo regulador que tienen las normas sobre la aprehensión del otro, confirmando el rumbo de la filosofía butleriana hacia la dirección de las teorías del reconocimiento. No obstante, estos trabajos significarán un cambio de perspectiva en el reconocimiento que pasará del auto reconocimiento al reconocimiento de la alteridad. Este cambio en la dirección del reconocimiento le permite a Butler volver a la cuestión de cómo es regulado desde el poder mediático y político lo que se puede ver, escuchar y sentir cuando suenan los tambores de guerra, un tema que ya había tratado con anterioridad en su ensayo “Contingent Foundations” al examinar el enmarcado y representación de lo

humano en la cobertura mediática de la guerra.

Es paradójico que la acentuación del sesgo de la filosofía butleriana hacia las teorías del reconocimiento tenga precisamente de referente a Lévinas, quien fue contrario a la postulación de estructuras supra-subjetivas, que es precisamente lo que hace nuestra autora al señalar la existencia de normas o marcos de reconocimiento cuya función es regular la aprehensión de lo humano, aprehensión que en el caso del autor franco-lituano estaría asegurada por la propia condición o modo de ser humano. Si bien este movimiento que se produce con la publicación de *Vida precaria* sitúa a Lévinas en el escaparate del pensamiento butleriano, lo hace en cierto modo a costa del propio autor, al tiempo que centrará su atención en las estructuras normativas reguladoras de la aprehensión que actúan en el terreno de lo social, más allá de las individualidades concretas.

Después de haber escrito tanto sobre Lévinas y su importancia en el pensamiento de Butler, sería desafortunado de nuestra parte no mencionar también los movimientos contradictorios o paradójicos del autor franco-lituano, que curiosamente de manera no intencionada lo acercan a Butler, como queda de manifiesto en el diálogo sobre Israel y la ética judía sostenido junto a Shlomo Malka en Radio Communauté en el año 1982: "S.M.: Emmanuel Levinas, eres el filósofo del 'otro' ¿No es la historia, no es la política el lugar mismo del encuentro con el 'otro', y para el israelí, no es el 'otro'? sobre todo el palestino?

E.L.: Mi definición del otro es completamente diferente. El otro es el vecino, que no es necesariamente un pariente, pero que puede serlo. Y en ese sentido, si estás para el otro, eres para el vecino. Pero si tu vecino ataca a otro vecino o lo trata injustamente, ¿qué puedes hacer? Entonces la alteridad adquiere otro carácter, en la alteridad podemos encontrar un enemigo, o al menos entonces nos enfrentamos al problema de saber quién tiene razón y quién está equivocado, quién es justo y quién es injusto. Hay gente que se equivoca"²⁸⁵.

Es intrigante que Lévinas en sus últimos trabajos terminase por desplazar el problema de la relación diádica del yo-tú a una relación en la que entra en juego el tercero, es decir, el vecino de mi vecino, un movimiento donde la ética cede paso a la decisión sobre qué es justo, un terreno fangoso en el que la responsabilidad infinita se diluye al ingresar al ámbito deliberativo de la justicia y de la política, con el riesgo consecuente a ponderar de acuerdo a criterios sesgados o parciales, simpatías y pertenencias. Esto será precisamente lo que le ocurre a Lévinas al decantarse en sus intervenciones públicas por el silencio ante las agresiones israelitas a la población palestina, situación que podría ser vista con gafas butlerianas como la acción de marcos que operan sobre la violencia y la agresión dependiendo de qué vidas se trate.

Lo llamativo en el caso de Butler es que, aunque *dar cuenta de sí mismo* fue el tópico escogido para su giro copernicano hacia una ética y ontología relacional, el sujeto concreto será el gran ausente en sus perspectivas éticas y políticas futuras. En su lugar, optará por enfocarse en perspectivas impersonales, como se pudo entrever al comparar su pensamiento con el de Cavarero.

²⁸⁵ Lévinas and Hand, p. 294.

Capítulo IV: Los rostros de la ética butleriana

Para presentar la propuesta ética de Butler, hemos dividido el capítulo en cuatro partes. En la primera parte, examinamos la caracterización que hace nuestra autora sobre la "violencia ética". Butler sostiene que todas las éticas tienen un costado violento, al tiempo que confía en que es posible encontrar un "nuevo sentido" para la ética que evite dicho sesgo violento. Es precisamente esta confianza lo que da paso al "giro ético". Nuestra intención es describir qué presupuestos se encuentra detrás del señalamiento de la violencia ética, así como introducir las características que, según Butler, habría de incorporar la ética para reflejar este "nuevo sentido".

La segunda parte se centrará en analizar los significados asociados a los términos ética y moral. Para ello, recurriremos a dos autores que han tenido ascendencia en diferentes aspectos del pensamiento de Butler, como son: Theodor Adorno y Michel Foucault, a partir de los cuales introduciremos una discusión terminológica sobre los conceptos de ética y moral. Al hilo con la discusión sobre estos términos, nuestro interés es proporcionar un marco introductorio antes de profundizar en los diversos "rostros" de la ética butleriana —hablamos de "rostros" en plural— porque una de las tesis que defendemos es que no existe una única ética butleriana, sino una ética polifacética.

La tercera parte la dedicamos al examen de las principales versiones o "rostros" que componen la polifacética ética de nuestra autora. Entre ellas incluimos: 1) La ética entendida como una serie de disposiciones de humildad, paciencia, generosidad, contención al juzgar, que habrían de guiar nuestras relaciones con los demás, que surgirían de la toma de conciencia del límite al autorreconocimiento²⁸⁶; 2) La ética como un llamado contra la violencia, basado en las consecuencias de la misma; 3) La ética como labor de crítica dirigida a cuestionar la aprehensión diferencial de la alteridad, explicada por la acción de marcos o esquemas de reconocimiento; 4) La ética de la cohabitación, cuya génesis se ubica en el trabajo de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén*. El foco de nuestro análisis es explorar la caracterización que hace Butler de la idea de cohabitación, que difiere de la de Arendt y se centra en contextos de convivencia obligada y conflictiva, como el conflicto palestino-israelí.

En la cuarta parte, ofrecemos una composición global de la ética butleriana, centrándonos en tres rasgos que describen la ética de Butler: la no violencia, la crítica y la postsoberanía. Así mismo, dentro de esta sección dedicamos un apartado especial a la ontología corporal y relacional, que sirve de suelo ontológico común de las diferentes versiones o "rostros" de la ética de Butler. A propósito de la nueva ontología propuesta por nuestra autora, en primer lugar, sostenemos la presencia de elementos de la cultura y la religión judaica en la misma. En segundo lugar, basándonos en la caracterización que hace Stephen White de las ontologías débiles, defendemos la pertenencia de la ontología butleriana a este grupo de ontologías. Finalmente, realizaremos una evaluación crítica de la propuesta ética de nuestra autora, destacando aquellos aspectos que consideramos son sus principales aportaciones al

²⁸⁶ El término no sólo implica un límite para reconocerse a sí mismo, sino para reconocer y conocer en general.

panorama ético contemporáneo.

4.1 La búsqueda de un “nuevo sentido” para la ética

En nuestro comentario del primer y tercer capítulo sobre el diálogo entre Butler y Connolly, señalamos la coincidencia entre ambos autores acerca de que la identidad es algo construido de manera relacional y contingente. Así mismo, Butler destaca la presencia de una faceta violenta en la ética, que se presenta como una demanda de coherencia identitaria, que es necesario suspender si queremos evitar dicha violencia. Ésta tiene lugar cuando se espera que las personas se ajusten a ciertas normas sociales que fijan los límites de quiénes son y en quiénes pueden convertirse, negando todo aquello que se encuentre fuera de estos límites.

La idea de que la ética posee un costado violento nos había sido anticipada por Butler en *Ethical Ambivalence*. En este ensayo nuestra autora se preguntaba si sería posible una ética no violenta, arribando a la conclusión de que ciertos “tipos de valores, como la generosidad y el perdón, solo pueden ser posibles a través de una suspensión de este modo de ética y, de hecho, cuestionando el valor de la ética misma”²⁸⁷. Pese a la reticencia respecto de la ética en aquel momento, Butler no cerraba por completo la posibilidad del surgimiento de “un nuevo sentido ético [...] que se centraría tal vez en una cierta voluntad de reconocer los límites del reconocimiento de sí, que cuando pretendemos conocernos y presentarnos, fracasaremos en algunos aspectos que sin embargo son esenciales para lo que somos, y que no podemos esperar nada diferente de los demás”²⁸⁸.

En “Giving an Account of Oneself”²⁸⁹ se termina de confirmar lo que se nos sugirió en los ensayos anteriores, la conciencia de los límites para el autorreconocimiento es lo que habría de persuadirnos de suspender la demanda de coherencia identitaria dirigida a otros y a uno mismo, lo que supone la adopción de una serie de disposiciones éticas de humildad, paciencia, generosidad, y contención a la hora de juzgar a los demás. Esto vuelve patente el enredo que existe entre la comprensión de la subjetividad y la ética, de hecho, el fracaso que habilitaría el surgimiento del nuevo sentido ético, sólo podemos entenderlo como la adopción de una mirada crítica sobre la omnisciencia del sujeto para conocer —incluyendo a los otros como a uno mismo—, y, a partir de dicho límite y de su reconocimiento, evitar juzgar a otros con ligereza, que es precisamente en lo que se traduce el sesgo violento que, según Butler, dominaría a la ética en general, y, que apostillamos nosotros, sería una

²⁸⁷ Butler, ‘Ethical Ambivalence’.

²⁸⁸ Butler and Connolly.

²⁸⁹ Además del artículo existe un libro homónimo publicado el año 2005 que se publicita por la editorial Fordham University Press como la primera incursión de Butler en la ética. A su vez, este libro tiene una versión previa reducida publicada con antelación en Países Bajos —por la editorial Koninklijke Van Gorcum— y en Alemania —por la editorial Suhrkamp Verlag— en el año 2003, donde sugerentemente ambas versiones incorporan en los títulos la referencia a la violencia ética. La edición holandesa se titula *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence* y la alemana directamente se titula *Kritik der Ethischen Gewalt* [Crítica de la violencia ética].

consecuencia de la comprensión soberana y omnisciente de la subjetividad.

Al indagar en las fuentes que inspiraron a nuestra autora en su comprensión de la violencia ética, a juzgar por las referencias que ofrece la propia Butler, ésta parece provenir de Adorno. Butler señala que Adorno entiende la violencia ética como una forma de resistencia de un *ethos* anacrónico que se niega convertirse en pasado²⁹⁰. En otras palabras, la violencia ética se manifiesta una vez que las costumbres pierden su conexión con el presente, y las subjetividades comienzan a experimentar a estas normas como arbitrarias y caducas, y, por ende, son vivenciadas como una imposición violenta de la cual desean liberarse.

Cuando comparamos esta caracterización de la violencia ética de Adorno con la de nuestra autora, se puede notar que no son del todo equiparables. Butler no se refiere a contenidos normativos caducos que se vuelven violentos para reafirmar su vigencia, sino que la violencia ética butleriana surge como resultado de una comprensión soberana y omnisciente del sujeto, la cual, en las formas de moralidades basadas en este tipo de comprensión, exige a los sujetos el apego a las normas y costumbres aceptadas. Estas, además de regular los convencionalismos sociales y comportamientos, determinan los parámetros y los límites de los que disponen los sujetos en el proceso de autoconstrucción de la identidad, convirtiéndose en una exigencia auto impuesta e impuesta a los demás.

4.2 Significados de los términos ética y moral

En el caso de Adorno, una consecuencia colateral a la que apunta el autor al señalar el desfase de la moral tradicional respecto del *modus vivendi* es el rechazo actual que existe al propio término *moral*, el cual es reemplazado en las preferencias generales por el término *ética*, evitándose con su elección la carga negativa que denota la moral asociada a condicionamientos normativos que son percibidos como anticuados, rígidos, y estipulados de forma autoritaria en base a prohibiciones, castigos, y/o represión. Tal como señala el Adorno, el concepto de *ética* en la actualidad es la "mala conciencia" de la moral, "una forma de moral que se avergüenza de su propio moralismo y que en consecuencia se comporta como si fuera una moral pero, al mismo tiempo, una moral no moralizante"²⁹¹.

4.2.1 La etimología de la ética y la moral

Pese a que no creemos que exista una diferencia relevante de significado entre los conceptos de *ética* y *moral*, nos interesa traer a la palestra la discusión de si ambos términos poseen o no significados diferentes, sencillamente porque es una buena excusa para ahondar en los significados asociados a dichos conceptos, y clarificar algunos malentendidos sobre los mismos, que nos serán de utilidad para nuestro cometido de fondo, a saber: echar luz sobre la propuesta ética butleriana, así como contextualizarla dentro del marco de las éticas y las

²⁹⁰ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 15.

²⁹¹ Theodor Adorno, *Problemas de filosofía moral* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2019), p. 47.

morales contemporáneas.

En lo que sigue intentaremos determinar si más allá de los usos y preferencias, existen diferencias semánticas que justifiquen una preferencia de uso por uno u otro término. Luego profundizaremos en la relación de los términos respecto de la normatividad. Nos interesa conocer si existe alguna predisposición en alguno de los términos a determinadas formas de normatividad, por ejemplo, la prescripción de códigos o de leyes rígidos, marcos deontológicos más flexibles, adaptables y menos determinados, o hacia las éticas de la virtud, sobre estas últimas haremos especial hincapié debido a su conexión con lo que Foucault denominó «artes de existencia».

En lo que atañe a la etimología de ambos términos, la palabra ética deriva de la palabra griega «*èthos*», y alude a los modos de habitar el mundo por parte de los sujetos de un modo que les es propio. Al mismo tiempo que refiere a las costumbres, reglas y leyes que guían el comportamiento general de una comunidad humana. Es decir, por un lado, la ética refiere a los modos en que los sujetos se conducen a sí mismos, y por otro nos remite a la socialidad, como el lugar en que se determinan qué comportamientos son permitidos y cuáles se encuentran prohibidos. Mientras que el origen del término "moral" se remonta a la Antigua Roma, donde Cicerón en sus escritos escogió la palabra latina "moralis" como traducción del término griego «*èthikós*» —derivado de *èthos*—, para describir tanto el modo de conducirse uno mismo como a las costumbres. Con el paso del tiempo, el término "moral" se relacionó con "mores" —el plural de «*mōs*»—, que significa precisamente "costumbres", consolidando este último significado.

4.2.2 La asociación de la moral con el rigorismo y la preferencia por la ética

Así mismo, Adorno subraya que "el concepto de moralidad está ligado a una cierta representación de rigorismo, de estrechez convencionalista y de adaptación a toda una serie de ideas simplemente dadas que se han tornado problemáticas [...] diría que el concepto de moralidad está comprometido, consciente o inconscientemente, con ciertos 'ideales ascéticos', para los cuales no se puede encontrar un justo fundamento, un fundamento en alguna medida racional porque detrás de ellos se encuentran escondidos posibles intereses más o menos turbios. Tal vez esto exprese más claramente nuestra resistencia ante la palabra moral que aquella relación con la idea de costumbre"²⁹².

De este modo, el carácter problemático de la moral al que se refiere Adorno estaría determinado por la asociación del término con las costumbres tradicionales —*mores*—, las cuales suelen ir acompañadas de un cierto rechazo. Esto puede comprenderse observando los importantes cambios en los valores, las prácticas y las costumbres sociales que experimentaron las sociedades occidentales durante el siglo XX, en particular en lo que respecta a los comportamientos sexuales y eróticos. Estas transformaciones se vieron apoyados por la aparición de nuevas teorías explicativas de la sexualidad, como el psicoanálisis, que coadyuvaron a que creciera el sentimiento de rechazo hacia las

²⁹² Idem, p.50-51.

costumbres tradicionales y, por su asociación con éstas, hacia el propio concepto de moral.

Además de la visión negativa que acompaña a la moral, Adorno señala que también existen razones positivas que explican la preferencia por la ética, que guardan relación con la asociación al *ethos* en conjunción con conceptos contemporáneos de gran aceptación social, como son la «personalidad» o el «carácter». Acerca de la caracterización del *ethos*, Adorno señala que “es una expresión muy difícil de traducir, por lo general se reproduce de manera correcta como ‘manera de ser’ (Wesenart), es decir, el modo en el que uno es o del que uno está hecho”, a lo que agrega que el “nuevo concepto de carácter (Charakter) se acerca al concepto de ἦθος (ethos) [...] En esto está ya implicada la idea de que si se vive según el propio ethos, según su propia naturaleza o, como ya se dijo, si uno se realiza a sí mismo, o todas esas frases que hoy gustan, entonces así se conseguiría la vida recta”²⁹³.

Sin embargo, Adorno señala que si queremos establecer una moral crítica en relación con los convencionalismos y condicionamientos sociales, necesitamos distancia en lugar de cercanía. En este sentido, la asociación de la ética al «ethos» griego es vista por Adorno como problemática, ya que implica que uno como sujeto moral posee todo lo necesario para comportarse éticamente guiándose por su propia naturaleza. Esto para Adorno “no es más que pura ilusión y pura ideología [...] acompañada de otra ideología, y que consiste en la creencia de que la cultura y la adaptación a ésta va a ennoblecer al yo”²⁹⁴. Por esta suma de razones, Adorno llega a la siguiente conclusión: “considero que es mejor mantenerse críticamente en el concepto de moral, antes que borrar o reblandecer la problemática desde un comienzo al reemplazarla por el sentimental y cultural concepto de ética”²⁹⁵.

La filosofía moral de Adorno consistirá en que preguntas, como las relacionadas con el comportamiento normativo y la realización del bien, así como la relación entre universalidad y particularidad en la acción, no deban ser nunca tomadas de manera no problemática o superficial, ya que en muchas ocasiones, nuestra aproximación inmediata a los problemas morales puede llevarnos a engaños y resultar una mala guía. Esto hace que sea necesario que la reflexión moral adopte un sesgo crítico y de distanciamiento acerca de todo aquello ligado a la moral.

4.2.3 La ética y su conexión con la virtud

Aunque concordamos con Adorno en rechazar la asociación de la ética con el carácter o la personalidad, debido a que simplifica peligrosamente la relación entre los sujetos y los condicionamientos sociales, propiciando una comprensión acrítica de la influencia de éstos sobre las conductas y nuestras capacidades de juicio. Sin embargo, no compartimos la interpretación que hace Adorno del *ethos* como una mera “manera de ser”, que el autor establece a partir de la traducción del término alemán «Wesenart».

²⁹³ Idem, p. 47.

²⁹⁴ Idem, p. 48.

²⁹⁵ Ibidem.

Para explicar nuestra objeción es necesario traer a la palestra a Foucault. En su *historia de la sexualidad*²⁹⁶, el autor francés denomina como «artes de existencia» o «artes de sí mismo» a una serie de prácticas que tuvieron lugar en la Antigua Grecia y Roma, las cuales tenían como objeto el desarrollo de virtudes que embelleciesen la existencia. Estas virtudes, en concordancia a la comprensión platónico-aristotélica de la ética como virtud, no sólo tenían una finalidad estética, sino que también tenían una importancia política, en el entendido que quién no puede ejercer un gobierno de sí y de su propia casa, no puede ejercer el gobierno de los otros en la *polis*. Es por ello que estas prácticas, lejos de ser generalizadas, eran desarrolladas por un grupo privilegiado y minoritario de habitantes de la *polis*, aquellos que tenían sobre sí y sobre los demás una pretensión de gobierno.

Un aspecto importante es que el «ethos» debe ser cultivado, es decir, requiere de un trabajo sobre uno mismo, de allí que Foucault utilice el calificativo de arte para referirse a las prácticas que buscan embellecer el «ethos», siendo la materia prima de este arte precisamente la propia existencia o ser. En este sentido, es sugerente que Adorno escoja precisamente el término «Wesenart» para describir al «ethos», el cual es una composición de *ser* —*Wesen*— y arte —*Art*—. Esto podría sugerirnos una coincidencia entre los autores en caracterizar a la ética como una virtud ética a la vez que estética. Sin embargo, Adorno no repara en la conexión del «ethos» con el arte. Esta omisión establece una diferencia importante entre los autores, ya que Foucault, partiendo de la comprensión griega del término, hace indisoluble lo ético de lo estético, en tanto que para los griegos, los ciudadanos como miembros de la comunidad política tenían la exigencia de efectuar un trabajo de perfeccionamiento sobre sí mismos²⁹⁷. Mientras en el caso de Adorno, el «ethos» se describe simplemente como una “manera de ser” propia de cada sujeto, perdiéndose, como decíamos, la conexión entre lo ético y lo estético, pero también con lo político, en tanto la “responsabilidad” del cultivo de las virtudes en el propio ser no sólo contribuye a embellecer la existencia individual, sino que en el mundo de la *polis* se encontraba estrechamente ligada con la prosperidad de la comunidad.

Examinemos ahora la relación entre los conceptos de ética y moral con respecto a las llamadas éticas de la virtud, y reflexionemos, teniendo en cuenta la conexión etimológica entre el término ética y el *ethos* griego, si esta conexión convierte a la virtud en dominio exclusivo de la ética y no de la moral.

Es bien conocido que Foucault le dedica su primer volumen de *Historia de la sexualidad* a analizar las formas de represión de la sexualidad presentes en la pastoral cristiana y las fuentes ascéticas de las que ésta bebe. En este marco de su investigación, uno de sus objetivos era rebatir la hipótesis represiva ampliamente difundida y aceptada entre los psicólogos, sociólogos, y filósofos a lo largo del siglo XX. Sin embargo, en el curso de su investigación se da cuenta que el origen de estas prácticas se encuentra mucho más atrás en el tiempo, viéndose obligado a llevar su indagación hacia las formas de moralidad que tienen lugar en la época clásica, que es precisamente donde encontrará el origen de lo que

²⁹⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*.

²⁹⁷ Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 398–99.

él denomina como «artes de existencia». Foucault, al no percatarse inmediatamente de esta conexión, elabora su historia de la sexualidad comenzando por el final.

Una vez que el autor francés descubre el rastro que le conduce a las formas antiguas de la moralidad griega y latina, escribe el segundo y tercer volumen de la sexualidad, valiéndose para ello de fuentes de índole diversa, que versan sobre cuestiones médicas, dietéticas, sexuales, morales, políticas, etc., y que cubren un extenso periodo de tiempo que comprende la época clásica griega y romana, y la era cristiana, encontrando diferencias entre cada una de estas épocas, pero sobre todo líneas de continuidad. Una de estas líneas de continuidad es la conexión entre la virtud y las prácticas ascéticas cristianas influenciadas por la cultura latina. Tanto los tratadistas morales romanos como más tarde los cristianos, utilizaban el término «moralis» para referirse a las prácticas cuyo cometido era el cultivo de la virtud como el análogo latino del «èthos» griego. Esto nos lleva a responder negativamente a la pregunta de si existe un dominio exclusivo de uno u otro término en el lenguaje y la ética de la virtud.

Pero ¿qué sucede en el caso de los filósofos? La impronta retrospectiva de la disciplina filosófica hace que la virtud suela asociarse con el gran referente de la ética de la virtud, que no es otro que Aristóteles. Con ánimo de matizar esta asociación, existe una polémica interesante en torno a las éticas que escribió Aristóteles. Todos conocemos las dos éticas atribuidas a Aristóteles: la *Ética Nicomáquea* y la *Ética Eudemia*, pero hay una tercera *Magna Moralia*, acerca de la cual existe una polémica de si efectivamente su autoría le pertenece a Aristóteles, o si fue escrita con posteridad atribuyéndosele luego al filósofo griego.

Ahora bien, si se tratase del segundo caso, y la supuesta tercera ética tuviese como autor a algún escritor romano desconocido, tampoco invalidaría el uso del término moral para referirnos a la virtud, ya que los moralistas romanos, como más tarde hicieron los cristianos, recogen en el término latino «moralis» la conexión griega con el lenguaje de la virtud. De hecho, que exista tal discusión sobre la tercera ética aristotélica es una prueba de la vinculación semántica existente entre ambos términos y de la asociación de ambos con el lenguaje de la virtud. En este sentido, no resultaría sorprendente si mañana mismo algún filósofo tuviese la feliz ocurrencia de retomar las raíces latinas de la virtud, y popularizase la expresión *moral de la virtud*, en lugar de la hoy más habitual *ética de la virtud*.

4.2.4 Usos y definiciones

Para cumplir nuestro objetivo de determinar si existe una correspondencia entre los significados de ética y moral, es importante revisar lo que los diccionarios tienen que decir acerca de estos términos. Comencemos por el diccionario de la RAE, el cual señala lo siguiente del término moral: “[adjetivo] Pertenciente o relativo a las acciones de las personas, desde el punto de vista de su obrar en relación con el bien o el mal y en función de su vida individual y, sobre todo, colectiva. [nombre] Doctrina del obrar humano que pretende regular el comportamiento individual y colectivo en relación con el bien y el mal y

los deberes que implican”²⁹⁸. Mientras que el diccionario de Cambridge señala para el término moral lo siguiente: “[adjetivo] relativo a estándares de buen o mal comportamiento, justicia, honestidad, etc., en los que cada uno cree, más que en la adecuación con las leyes; [nombre] estándares para el buen o mal carácter y comportamiento”²⁹⁹.

Como se aprecia, ambas definiciones vinculan los comportamientos con aspectos valorativos relativos al bien y al mal, lo justo e injusto, lo correcto o incorrecto. Así mismo, en ambas definiciones queda establecida una guía para el comportamiento de acuerdo con dichos estándares valorativos establecidos. Sin embargo, en la definición de Cambridge encontramos un énfasis en la idea de que el juicio evaluativo está más influido por factores internos de los individuos que por modelos sociales. Interpretamos este hecho como un sesgo liberal de la definición, algo en lo que Adorno y Butler no estarían de acuerdo.

Veamos ahora qué nos dicen los diccionarios sobre la definición de ética. El diccionario de la RAE señala lo siguiente: “[adjetivo] Pertenciente o relativo a la ética; Recto, conforme a la moral [nombre] Conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida. Ética profesional, cívica, deportiva; Parte de la filosofía que trata del bien y del fundamento de sus valores”³⁰⁰. Mientras el diccionario de Cambridge define a la ética como: “sistema de creencias aceptadas que controlan el comportamiento basado en la moral”, a la vez que se ofrecen algunos ejemplos, mayoritariamente relacionados a ámbitos prácticos y profesionales específicos: “La ética del periodismo es muy debatida; Dijo que estaba sujeto al código de ética de un científico; La publicación del artículo fue una falta de ética; Los niños aprendieron una ética de trabajo duro de sus padres; La organización tenía una ética de juego limpio y servicio público”³⁰¹.

Al comparar las definiciones, vemos que en ambos conceptos se menciona la misma guía de cuestiones normativas, por un lado, la fundamentación de valores, de lo correcto o incorrecto, justo o injusto, del bien y el mal, y, por otro, la regulación de los comportamientos en base a dicha base de sistemas de creencias y valores. Como sesgos entre los conceptos, existe un mayor énfasis de la moral hacia lo doctrinal, debido a la ya comentada asociación histórica del concepto con las instituciones religiosas y el ascetismo moral, mientras que la ética aparece más asociada con la deliberación filosófica, lo cual permitiría un mayor grado de abstracción y de libertad que la moral al ajustarse a marcos deontológicos más flexibles. Así mismo, de los ejemplos se sugiere la posibilidad de segmentación de la ética de acuerdo con ámbitos delimitados de aplicación, lo cual va en la línea de lo que se ha denominado éticas aplicadas —de la investigación, médica, de los cuidados, empresarial, comunicacional, del deporte, etc.—. En este sentido, resulta sugerente que estas disciplinas, muchas de ellas recientemente vinculadas a una esfera normativa propia, prescindan en su denominación de la palabra moral.

²⁹⁸ Ver <https://dle.rae.es/moral>

²⁹⁹ Ver <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/moral>

³⁰⁰ Ver <https://dle.rae.es/%C3%A9tico>

³⁰¹ Ver <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/ethic>

4.2.5 Los elementos de la moralidad/eticidad

Para clarificar la discusión conceptual desde una mirada filosófica, una vez más nos apoyaremos en Foucault, quien destaca el significado múltiple asociado al término moral, afirmación que podríamos extrapolar a lo que ocurre con el término ética. Dice el autor francés: "Somos conscientes de la ambigüedad que encierra la palabra 'moral'. Por 'moral' entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos [...] Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen [...] Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe 'conducirse' —es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código—"302.

Por tanto, según Foucault, tendríamos tres niveles de análisis referidos a la moral: un primer nivel de análisis dirigido hacia los elementos prescriptivos, relacionados a los códigos, valores, reglas, y leyes, orientados a regular los comportamientos humanos, los cuales a su vez se encuentran vinculados a instituciones especializadas y no especializadas³⁰³, así como a mecanismos difusos de control social. La consideración de estos elementos del primer nivel proporcionaría una visión acerca del funcionamiento de las prescripciones, así como de los instrumentos que aseguran su acatamiento y penalizan la infracción de las mismas.

El segundo nivel de análisis iría dirigido a dar cuenta del comportamiento real de los individuos respecto de las reglas y valores. Foucault denomina a este nivel "moralidad de los comportamientos", el cual sería el punto de partida de los científicos e investigadores sociales para pesquisar y conocer las dinámicas y variables normativas que inciden en los comportamientos humanos³⁰⁴.

Por último, el tercer nivel de análisis se centraría en cómo los individuos se constituyen en sujetos morales, y los modos en que éstos se relacionan con las normas. El autor francés distingue cuatro categorías en torno al sujeto moral y su relación con las normas: 1) "la *determinación de la sustancia ética*, es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral"³⁰⁵; 2) el "*modo de sujeción*", es decir a la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de observarla"³⁰⁶; 3) "la *elaboración*, del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea

³⁰² Foucault, *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, p. 22.

³⁰³ Algunas instituciones especializadas en la esfera normativa se especializan en la codificación de comportamientos, otras en cambio lo hacen en la vigilancia de su cumplimiento —las prisiones, la policía, la justicia, etc.—. Pero también existen otras instituciones cuyos cometidos exceden lo normativo, por ejemplo: la familia, las instituciones educativas, culturales, religiosas, sindicales, empresariales, políticas, etc., las que, sin especializarse en la esfera normativa, resultan determinantes en la difusión, crítica, adhesión o rechazo de los sujetos a las normas.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Idem*, p. 23.

conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta”³⁰⁷; 4) “la *teleología del sujeto moral* [...] que lleve al individuo no sólo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un determinado modo de ser, característico del sujeto moral”³⁰⁸.

En síntesis, si hacemos caso a Foucault, toda norma, no importa la forma que adopte, lleva asociada un modo de vincularse a la misma. Así mismo, los modos de vinculación no dependen enteramente de los sujetos, sino que en una gran medida dependen y son establecidos a través de mecanismos sociales y culturales. Esto contradice algunas de las definiciones presentes en los diccionarios consultados, volviendo a la experiencia de agencia ético-moral, un resorte que tiene más que ver con lo social que con lo individual. Por último, no todas las morales priorizan de igual modo los dos aspectos presentes en toda moral—los códigos de comportamiento y las formas de subjetivación—. Algunas morales enfatizan más el código, mientras que otras priorizan más los aspectos subjetivos de la relación, precisamente estas últimas serán las preferidas del autor francés³⁰⁹.

4.2.6 Balance acerca de los conceptos de ética y moral

Hemos intentado mostrar cómo la etimología de la moral recoge los significados asociados al *ethos* de los griegos, que sustentan el tipo de prácticas que Foucault denomina como «artes de existencia» a las que solemos asociar actualmente con las éticas de la virtud. Al mismo tiempo, la moral también recoge un segundo significado que también es compartido con la ética, que se asocia a las costumbres de la comunidad. Pero a pesar de que desde el punto de vista etimológico ambos conceptos mantienen la conexión con ambos significados, la moral suele asociarse con mayor asiduidad al segundo, es decir, el que la vincula a las costumbres —«mores»—.

A lo dicho en el párrafo anterior, se suma la circunstancia histórica que vincula la moral con el ascetismo cristiano —lo cual es destacado tanto por Foucault como por Adorno—. Aunque como destaca Foucault, la ascética cristiana, además de provocar una fuerte codificación de los comportamientos eróticos-sexuales, paralelamente desarrolla una profusa hermenéutica del deseo, y de los procedimientos de desciframientos de sí. Este último aspecto, según el autor, es una herencia de las prácticas de sí del mundo greco-latino, por lo que incluso en la moral cristiana el sesgo prescriptivo es acompañado de prácticas de subjetivación, pero, a diferencias de las prácticas de subjetivación greco-romanas, estas prácticas de subjetivación buscan fraguar la renuncia del sujeto respecto de sí mismo como

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Así, Foucault expresaba su fascinación por las prácticas de subjetivación que tuvieron lugar en la época clásica: “La idea del *bios* como un material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante”, Hubert L Dreyfus, Paul Rabinow, and Michel Foucault, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), p. 278.

sujeto de deseo, en tanto que el deseo ha de ser purgado si se quiere alcanzar la salvación.

A partir de los comentarios de Adorno sobre las preferencias sobre los términos ética y moral, hemos abordado el rechazo que actualmente concita el término moral por su carácter "moralizante", mientras que la ética es vista como la alternativa "no moralizante" de la moral, lo que explica el mayor grado de aceptabilidad en diferentes ámbitos sociales y académicos. Así mismo, comentamos la preferencia de Adorno por el término *moral*, justificada por el autor por la asociación de la *ética* al *ethos* —manera de ser— que, en conjunción con conceptos como personalidad o carácter, atribuye a los individuos un potencial excesivo para lidiar con los conflictos morales. Esta aparente facilidad que concita la ética oscurece el hecho de que los individuos están condicionados social y culturalmente, y no concede al trabajo crítico la importancia necesaria.

A propósito de las razones que ofrece Adorno de su preferencia por la moral en detrimento de la ética, dejamos planteada nuestra discrepancia con la caracterización que hace Adorno de la ética como *ethos*, al omitir que el *ethos* no es una manera de ser que nos sea dada, sino que implica un trabajo que se realiza sobre la propia existencia, lo que la emparenta con la estética.

Finalmente, podemos observar claramente que la percepción común de la ética, en contraposición con la imagen de rigurosidad que rodea al lenguaje moral, desborda en vitalidad e incorpora un sesgo deliberativo que la hace adecuada tanto para enfoques filosóficos abstractos como para abordajes que parten de marcos deontológicos flexibles dirigidos a ámbitos particulares del estudio ético o moral. Un ejemplo de esto último es la preferencia del término ética en ámbitos nuevos que necesitan regulación, como las éticas aplicadas.

Estos pequeños matices de significado entre los términos, que aparecen reflejados en los diccionarios y en los usos habituales asociados a los mismos, pueden explicarse por las asociaciones de los conceptos con sus usos previos. La elección de Adorno de la palabra "moral" para designar su filosofía ejemplifica una situación en la que es difícil optar por un término en lugar de otro debido a las connotaciones históricas que cada uno arrastra consigo. Sin embargo, dado que se trata de conceptos vivos, esta historia sigue desarrollándose, de hecho, la filosofía moral de Adorno es un ejemplo de esto mismo.

Nuestra conclusión acerca de las diferencias entre los conceptos ética y moral es que no creemos que exista una justificación suficiente para establecer una diferencia a nivel conceptual entre ambos conceptos, aunque con ello no negamos los matices de significado que con el tiempo se han ido depositado sobre cada uno de los términos. En consonancia con nuestra opinión, interpretamos el desinterés de Foucault en establecer una diferenciación entre los conceptos de ética y moral, así como sus sugerentes usos de los entrecomillados cuando alude a morales "orientadas hacia la ética"³¹⁰, como la aceptación tácita de parte del autor francés, de que la ética y la moral son dos palabras que nombran

³¹⁰ Foucault, *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, p. 25.

el mismo fenómeno complejo. Este fenómeno, según el pensador francés, comprende a los códigos —escritos o no escritos—, los modos que los sujetos tienen disponibles para constituirse en sujetos morales, así como el examen de los dos elementos antes mencionados incorporados en los comportamientos, prácticas y discursos de los sujetos situados, constituyéndose esto último en la materia de estudio de los científicos y teóricos sociales.

4.3 Los diversos rostros de la ética butleriana

En los próximos párrafos, nos centraremos en analizar las diversas formulaciones éticas que se mencionaron al principio del capítulo y que conforman la ética multifacética de nuestra autora. Estas incluyen: la primera formulación de la ética presentada por Butler en "Giving an Account of Oneself", la cual se presenta como una serie de disposiciones éticas que habrían de regir las relaciones con los demás, que surgen de la conciencia de la limitación para reconocerse a uno mismo. En el desarrollo de nuestra explicación de la misma, hacemos hincapié en las conexiones que existen entre nuestra autora y la filosofía del límite de Drucilla Cornell.

La segunda formulación de la ética es expuesta inicialmente en los capítulos de *Vida precaria* y *Deshacer el género* en que se aborda la cuestión del duelo público tras el ataque del 11-S y los eventos que le siguieron. La ética se presenta como un llamado a rechazar la violencia debido a sus consecuencias negativas, mientras que al mismo tiempo se pide no contribuir a su reproducción. También presentaremos otra variante del argumento ético contra la violencia que se encuentra en el libro *La fuerza de la no violencia*, esta vez, el argumento se basa en el procedimiento utilizado por Kant para determinar los imperativos categóricos. Concluiremos esta sección con una discusión sobre si es conveniente apelar a las consecuencias de la violencia, ya que esto implica dirigir la discusión ética hacia la esfera del cálculo. Para enriquecer la discusión, traemos a colación a los defensores de la tesis del *imperio sin imperialismo*, Hardt y Negri, y a sus críticos, los defensores de la tesis del *imperio con imperialismo*.

La tercera versión de la ética de Butler aparece tratada en el capítulo que da nombre al libro *Vida precaria*, y en el libro *Marcos de guerra*. La ética se presenta como una labor de crítica de las normas que gobiernan la aprehensión de lo humano de forma diferencial. Comenzamos examinando la descripción que Butler hace de la vulnerabilidad corporal, como sensibilidad capaz de reunirnos en un "tenue" nosotros en torno a la pérdida y la fragilidad compartida. Aquí, discutiremos la crítica que le dirige Bonnie Honig a Butler, catalogando a su ética de un humanismo mortalista. Posteriormente, abordaremos el lugar que ocupan las normas en el reconocimiento, centrándonos en las nociones de marcos y esquemas que mencionamos previamente en el primer capítulo, las cuales cumplen una función explicativa de cómo se establece la aprehensión diferencial de lo humano. Relacionado con la perspectiva de Butler sobre las normas, abordaremos dos temas: la acusación de que Butler defiende la "ideología de género", proveniente de sectores conservadores, y la crítica a la ausencia de una perspectiva histórica en sus análisis sobre las normas y sus efectos.

Finalmente, la cuarta versión de la ética es presentada en el ensayo "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation"³¹¹. La ética de la cohabitación es desarrollada por Butler, a partir de la idea de cohabitación de Hannah Arendt, descrita por la autora alemana como la prohibición ética de decidir con quién cohabitar la tierra. Para ilustrar esta idea, comenzaremos analizando cómo Arendt justificó la condena a muerte de Adolf Eichmann, argumentando que su delito violaba el principio de cohabitación. Posteriormente, exploraremos la caracterización que hace Butler de la idea de cohabitación, que difiere de la de Arendt y se centra en contextos de convivencia conflictiva, como el conflicto palestino-israelí. Finalmente, examinaremos la conexión de la cohabitación con otros argumentos expuestos en *Marcos de guerra* y *La fuerza de la no violencia*, que sostienen que tenemos el deber de preservar la vida de los otros.

Es importante señalar que nuestra selección no agota todo el argumentario ético butleriano —de hecho, hemos reservado el tratamiento de la ética de responsabilidad global para el capítulo dedicado a la política de la calle en Butler—. No obstante, creemos que las formulaciones éticas elegidas son las más representativas de su obra.

4.3.1 La ética como disposiciones surgidas de la limitación al autorreconocimiento

Al principio del capítulo, señalamos que una de las razones que llevan a Butler a interesarse por la ética es descubrir un "nuevo sentido" de la ética que la libere de su lado violento. Este sesgo violento que, según Butler, estaría presente en las diferentes éticas, lo interpretamos como un efecto de la comprensión omnisciente y soberana de la subjetividad de la que parten las éticas en general. Interpretado así, el esfuerzo de parte de Butler en instalar una comprensión opaca del sujeto tiene como su objetivo rebajar las exigencias de coherencia identitaria exigidas a los demás y a uno mismo, lo que redundaría en una disminución de las exigencias normativas de quienes luchan por construir su identidad sin tener que excluir u ocultar partes de sí mismos por no encajar con las normas establecidas de manera hegemónica.

Por otra parte, la dificultad de encaje de quienes no hallan su sitio en los modelos normativos aceptados por la mayoría, además de afectar su estima, también suele ir acompañada de rechazo social, discriminación, u otras formas de violencia. La ética que surge de la comprensión de los límites del autorreconocimiento propone un conjunto de disposiciones éticas basadas en la opacidad del sujeto.

Con este fin, Butler hace suya la idea de límite presente en la *Filosofía del límite* de Drucilla Cornell. La noción de límite, una vez en manos de Butler, lleva implícita una crítica al carácter soberano del sujeto, y, por ende, a las éticas basadas en dicho paradigma, las cuales parten

³¹¹ El ensayo fue publicado en *The Journal of Speculative Philosophy*. Pennsylvania State University Press, 26.2 (2012), 134–51. Se encuentra traducido al castellano en "Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación", en *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (Barcelona: Icaria, 2014), pp. 47–80; Y también en "Vida precaria y la ética de la cohabitación", en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017), pp. 103–24

de un sujeto transparente y omnisciente, que conoce sus intenciones e intereses, desestimando la influencia de los condicionamientos sociales y normativos sobre sus propias expectativas morales.

De este modo, la consciencia de la limitación de la subjetividad para dar cuenta de sí mismo sería lo que fundamenta este primer "rostro" —o versión— de la ética butleriana, el cual consiste en transformar la limitación de autorreconocimiento, provocado por el modo en que nos constituimos como sujetos en el mundo social, en un recurso ético que es interpuesto en la relación con la alteridad, al no solicitarles a otros lo que no podemos ofrecer de nosotros mismos, el cual toma forma práctica a través de la adopción de una serie de disposiciones éticas que habrían de ser asumidas en nuestros vínculos sociales con los demás.

Esta primera formulación de la ética postulada en el ensayo "Giving an Account of Oneself", aparece formando una unidad con la renovada comprensión relacional de la subjetividad que desarrollamos en el capítulo tres. Butler llega a esta primera versión de su ética dando una serie de pasos previos: en primer lugar, incorpora las ideas de limitación y opacidad como rasgos de la subjetividad. En el primer capítulo, citamos algunos pasajes de "Poststructuralism and Postmarxism" con comentarios de Butler acerca de la *filosofía del límite* de Drucilla Cornell, y señalamos su semejanza con pasajes de "Giving an Account of Oneself".

La segunda cuestión que se plantea es la de la violencia ética. En el artículo "Ethical Ambivalence", nuestra autora habla de su acercamiento con la filosofía levinasiana y anticipa la necesidad de descubrir un nuevo sentido para la ética con el fin de evitar su sesgo violento. Ambas cuestiones antes comentadas, la opacidad del sujeto y la búsqueda de un nuevo sentido a la ética, son reunidas en el diálogo que Butler mantiene con Connolly, ofreciéndonos un primer anticipo del nuevo significado de la ética basado en la opacidad de la subjetividad.

Finalmente, el punto culminante de esta serie de pasos es precisamente la publicación del ensayo "Giving an Account of Oneself". Allí, Butler terminará de darle forma definitiva al "nuevo sentido" ético en su propuesta de una ética basada en los límites para el autorreconocimiento y la opacidad del sujeto respecto de sí mismo.

Esta primera versión de la ética butleriana, aparece inscrita dentro del paradigma de las teorías del reconocimiento, aunque se basará menos en la capacidad de reconocer que en la toma de consciencia de los límites de todo acto de reconocimiento. De este modo, los límites o el fracaso en dar cuenta de uno mismo, algo que *a priori* podríamos considerar negativo, se convierte en un motivo de esperanza u oportunidad.

El uso de esta misma estrategia o recurso argumentativo es comentado por Butler respecto de dos autores: Cornell y Laclau: "Es indudablemente extraño para muchos de nosotros considerar que cierta promesa política o ética debe ser sacada del fracaso del

reconocimiento, de la universalidad, de la historia”³¹². Transcurrida casi una década en “Giving an Account of Oneself”, Butler lanza la siguiente pregunta: ¿Puede surgir de ese inevitable fracaso ético un nuevo sentido de la ética? La respuesta no se hace esperar, “[s]ugiero que sí, y agrego que lo generaría cierta disposición a reconocer los límites del reconocimiento mismo. Cuando afirmamos conocemos y presentamos, fracasamos en algunos aspectos que, no obstante, son esenciales para nuestra identidad. No podemos, a cambio, esperar razonablemente nada diferente de los otros. El reconocimiento de la propia opacidad o la de otro no la transforma en transparencia. Conocer los límites del reconocimiento es conocer aun este hecho en forma limitada; como consecuencia, es experimentar los límites mismos del conocer. Esto puede constituir, de paso, una disposición por igual a la humildad y la generosidad: necesitare ser perdonada por lo que no puedo conocer del todo, y me veré en la obligación similar de ofrecer perdón a otros, que también están constituidos con una opacidad parcial hacia sí mismos”³¹³.

De esta manera, nuestra autora abraza un tipo de argumentación filosófica que hace de una limitación o falencia una oportunidad, pese a que en trabajos anteriores había reaccionado con indisimulada extrañeza respecto de la misma.

Antes destacamos la conexión existente entre la *filosofía del límite* de Cornell y la novel ética butleriana, surgida de los límites que encuentra el sujeto en su intento fallido de dar cuenta de sí mismo. En lo que sigue nos proponemos hacer un breve recuento de hasta donde llegan las similitudes, y donde comienzan las diferencias entre ambas propuestas éticas. Las preguntas que intentaremos responder son: 1º) ¿qué tipo de resultado o gestualidad ética promueven ambas propuestas éticas?; 2º) ¿cómo se articula la idea de límite en las formulaciones éticas de ambas autoras?

A diferencia de nuestra autora, la ética que nos propone Cornell es una ética aspiracional o de promesa, entendida en el sentido derrideano de una idealidad utópica que, si bien resulta irrealizable, es decir, no ha existido nunca en el pasado, ni tampoco puede realizarse plenamente en el presente, sirve como faro o brújula hacia donde deberíamos dirigir nuestros esfuerzos éticos. La promesa en Cornell se identifica con la preservación de la otredad de la tendencia en el sujeto hacia la asimilación, apropiación, y reducción de lo diferente a lo mismo, es decir, la vieja negatividad hegeliana de la que nos advertía Lévinas. Cornell nos previene que el “cuidado de la diferencia necesita una generosidad que no intente captar lo que es otro como propio”³¹⁴. A la vez que hemos de permanecer atentos de que “la certeza se vuelva contra el impulso generoso de abrirse al Otro, de escuchar de verdad, de cuestionar la posibilidad de que nos equivoquemos. El paso a la no clausura, entonces, puede y debe entenderse éticamente”³¹⁵.

En el enfoque butleriano, la cuestión ética aparece en una estrecha relación a lo que

³¹² Butler, ‘Poststructuralism and Postmarxism’, p. 6.

³¹³ Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, pp. 62–63.

³¹⁴ Cornell, p. 57.

³¹⁵ *Ibidem*.

podríamos llamar la política de la identidad, ligada a nuestra constitución como seres relacionales y sociales, y la forma en que las normas y el lenguaje determinan los actos de reconocimiento. Esta conjunción provoca una desorientación en nosotros como sujetos que nos impide ser conscientes de los efectos condicionantes que tienen las normas cuando otorgamos reconocimiento, lo recibimos, o cuando intentamos dar cuenta de quienes somos. En este sentido, cuando las normas disponibles no facilitan un reconocimiento feliz, es que surge la necesidad ética de rebajar la exigencia de coherencia identitaria establecida de acuerdo a normas que constriñen los modos posibles de ser. Por este motivo, la ética butleriana es crítica con la comprensión soberana de la subjetividad, en su lugar postula un sujeto que se autodefine como constitutivamente opaco. Es desde esta condición de opacidad desde la cual Butler solicita una serie de disposiciones de humildad, paciencia, y generosidad a la hora de emitir juicios sobre los demás o sobre uno mismo, precisamente para evitar el reconocimiento infeliz y sus efectos de violencia autoinfligida, recibida de otros, y/o ejercida sobre los demás diferentes.

Podríamos concluir que, si la ética de Cornell es una ética aspiracional, que tiene por cometido la preservación de la diferencia, la ética de Butler, al menos en esta primera versión, es una ética disposicional, sostenida por una reformulación ontológica, la cual ofrece una perspectiva sobre la subjetividad que es caracterizada como relacional, opaca, y consciente de hallarse condicionada en términos de su soberanía.

Ahora bien, ¿cómo se encuentra articulada la noción de límite en ambas posturas éticas?

En la *filosofía del límite* de Cornell, la idea de límite, influida por Lévinas y Derrida, funciona como un límite autoimpuesto que trastoca el momento de negatividad del sujeto hegeliano, actuando en favor de dejar ser al otro como *otro*. Este dejar ser, respetando al *otro* en su diferencia, hace las veces de una especie de brújula ética que nos mantiene alertas al relacionarnos con los demás, y que posee, en el caso de la autora, la peculiaridad de ser definida como una promesa utópica, como lo explica en el siguiente pasaje: "La posibilidad de lo ético radica en su imposibilidad, en caso contrario, lo ético se reduciría a lo actual, a la totalidad de lo que es. Esta formulación paradójica, en otras palabras, es necesaria si queremos respetar la alteridad del Otro"³¹⁶.

Para Butler, el límite es algo que el sujeto encuentra o descubre sin querer al intentar dar cuenta de quién es y quién ha sido, al tomar consciencia de los límites que le impone su propia memoria para conocer cómo fue el momento de su entrada al mundo, qué sentía, y cómo percibía el mundo y a sus seres cercanos cuando no tenía un lenguaje para hacerlo. Estas mismas cuestiones son destacadas también por Cavarero, quién, al igual que Butler, señala nuestra incapacidad para acceder a los momentos inaugurales de nuestra historia. Sin embargo, en el caso de Cavarero, son los otros cercanos quienes nos entregan los recuerdos que nos faltan, y nos ayudan a reconstituir la historia ausente de nuestra exposición al mundo y a los otros, e incorporar como parte de ella el punto de vista de los otros. Por tanto, mientras para Cornell la idea de límite aparece como una línea auto

³¹⁶ Idem, p. 83.

impuesta que no debemos cruzar para dejar que el otro permanezca como *otro*, en Butler —y también en Cavarero— el límite es un síntoma de nuestra desposesión fundamental respecto de los otros, las normas y el lenguaje. Es a partir de esta imposibilidad examinada en el capítulo tres que se invoca por parte de nuestra autora una eticidad en la manera de vincularnos con los demás —y con uno mismo—, que consistirá, como ya señalamos, en adoptar una serie de disposiciones éticas de humildad, paciencia, y generosidad al emitir juicios.

Además de que ambas autoras comparten la idea de límite, adicionalmente existen otras similitudes que conectan las propuestas éticas de las autoras, como son: el duelo y el fracaso del intento narrativo. Al respecto, Cornell afirma que no podemos cabalmente conocer la muerte del otro, ésta sólo puede ser concebida como la pérdida del otro *para* nosotros. Expresado en palabras de Cornell, “hagamos lo que hagamos, no podemos volver a escribir al otro en la vida, rehaciendo la historia para que todavía esté con nosotros [...] Irónicamente, es solo a través de este fracaso en recordar completamente al Otro es que ‘logramos’ llorar al Otro como Otro”³¹⁷. No obstante, como ocurre con la idea de límite, el duelo y el fracaso narrativo, siendo comunes a ambas autoras, van dirigidos en el caso de Butler a revelarnos algo acerca de nosotros mismos. Esta diferencia puede parecer poco significativa, pero pone de relieve una diferencia entre ambas autoras que está estrechamente vinculada al elemento en que se apoya la ética de Butler, que no es otro que su propuesta de refundación de la ontología.

4.3.2 La ética como apelación a la contención frente a la violencia

A la hora de considerar la *vulnerabilidad corporal* como fuente normativa, debemos tomar en cuenta los múltiples sentidos que en la obra de Butler se asocian a la vulnerabilidad, a saber:

1. La vulnerabilidad implica *exposición* —significado que está presente también en la noción precariedad—. Ser vulnerable o precario es estar expuesto a los accidentes y la violencia, pero al mismo tiempo implica la exposición a la pasión, a la amistad y el amor;
2. La vulnerabilidad también implica *sensibilidad*, un término que se refiere a la percepción sensorial, así como a la capacidad de conmoverse por y ante los demás. Aunque no son equivalentes, ambas formas de sensibilidad están conectadas de alguna manera. Por ejemplo, si no podemos ver o escuchar el sufrimiento de los demás, no podemos pensarlo ni sentirlo;
3. La vulnerabilidad implica *apertura o receptividad* al exterior, es decir, ser vulnerable implica permanecer abiertos a ser formados y conformados a través de los vínculos que entablamos con lo que se encuentra más allá de nosotros. Este sentido también podemos vincularlo con las teorizaciones previas sobre la vulnerabilidad al lenguaje y los vínculos primarios, conectadas con la noción de interpelación de Althusser.

Cada uno de los tres sentidos antes expuestos de la vulnerabilidad comparten el hecho de

³¹⁷ Idem, p. 73.

contar como su soporte al cuerpo, a la vez que implican diferentes modos de vinculación o de apertura del cuerpo con lo que encuentra fuera de nosotros, resultando en formas de apertura que no son completamente equiparables las unas con otras. Por ello, la elección del significado que asignemos a la vulnerabilidad determinará nuestras posibilidades a la hora de proponer una normatividad ética o política. Además, hemos de tomar en cuenta que, siendo la ética butleriana polifacética, no siempre estos significados coinciden en una misma versión, o si lo hacen, no poseen la misma relevancia según la versión de la ética de que se trate.

4.3.2.1 Un argumento consecuencialista contra la violencia

La ética, como un llamamiento a la contención frente a la violencia, se basa en las consecuencias imprevisibles de la misma. Ésta es desarrollada en capítulos que forman parte de *Vida precaria* y *Deshacer el género*³¹⁸, los cuales fueron escritos en respuesta a los acontecimientos del 11-S. Butler comienza el prefacio de *Vida precaria* pidiendo una reflexión política acerca de dichos acontecimientos, “[s]i estamos interesados en detener la espiral de violencia para obtener resultados menos brutales, hay que preguntarse qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra. La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca. Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero. Ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho”³¹⁹. Como puede apreciarse en la cita, la caracterización de la vulnerabilidad, según la clasificación antes mencionada, se apoya en su sentido de exposición a la violencia, descrita como imposible de prever y de evitar.

Este argumento butleriano contrario a la violencia gira en torno a la preocupación de nuestra autora ante la rápida resolución del duelo público en acción, con miras a restaurar una posición de invulnerabilidad severamente puesta en cuestión por los atentados al World Trade Center. En lugar de intentar restaurar esa posición que, según Butler, siempre ha sido una idea fantasmiosa, sugiere no desperdiciar la oportunidad que ofrece la vulnerabilidad como base sólida para la resolución pacífica de conflictos y como una alternativa a las acciones impulsivas, vengativas e irreflexivas, centrándose menos en reaccionar y más en comprender.

Las críticas de los intelectuales estadounidenses en aquellas circunstancias eran exhibidas como un acto de traición. Sin dejar de cuestionar el rumbo de las acciones del gobierno hacia la guerra, Butler se protege de las potenciales acusaciones argumentando que buscar comprender no debe verse como un intento de justificar lo que ha sucedido, sino como un

³¹⁸ Más específicamente, nos referimos a los artículos: “Violencia, duelo, política” —cuyo título original en inglés es “Violence, Mourning, Politics”— y “Al lado de uno mismo ...” —titulado originalmente en inglés “Beside Oneself”—. Los dos trabajos terminaron siendo incluidos como capítulos en los libros *Vida precaria* y *Deshacer el género*, en ese orden.

³¹⁹ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 14.

medio para entender qué acciones han contribuido a estos sucesos y qué debe hacerse en el futuro para corregir los errores del pasado que hayan podido contribuir a ellos. Solo de este modo, según Butler, será posible romper el ciclo de la violencia. La otra opción, que finalmente es la que tendrá lugar, es resolver el duelo en acción, "en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado"³²⁰.

Podemos relacionar la idea de que restaurar el orden previo asociado a un imaginario de invulnerabilidad es más una fantasía que una realidad alcanzable con el pasaje que ya hemos comentado en el primer capítulo que se encuentra en el ensayo "Contingent Foundations". En dicho pasaje, Butler se refería a la imagen de invulnerabilidad que proyectaba el sujeto militar estadounidense como una imagen fantástica que no comprende que sus acciones han producido efectos que excederán con creces lo proyectado³²¹.

Esta no será la única ocasión en la que Butler recurra a un argumento de este tipo para justificar desde la ética una postura contra la violencia. En el libro de reciente publicación *La fuerza de la no violencia*, hallamos una nueva formulación del argumento consecuencialista contra la violencia. Esta vez bajo la forma de un experimento mental en clave kantiana, que consiste en proponernos a los lectores un ejercicio de imaginación, invitándonos a proyectar cómo creemos que sería el mundo si cada ser humano se aviniese a actuar violentamente contra aquellos que no les agradan y si ese mundo sería deseable para vivir. La respuesta de por qué no sería deseable vivir en un mundo así, no es otra que "no podríamos vivir en un mundo en el que todos hicieran lo mismo. Aplicar esas medidas a nuestras acciones significa imaginar un mundo en el que efectivamente actuemos de esa manera y nos preguntemos si hay motivos para detenernos"³²².

Ahora bien, si analizamos las premisas que se encuentran detrás de estos argumentos en favor de la no violencia, todos ellos parten de dos premisas conectadas con leves variantes en su formulación: la primera premisa es que nadie es invulnerable a las acciones o reacciones de otros³²³. La segunda premisa consiste en la presunción de que una vez que la violencia es dirigida hacia otros, la misma tiene consecuencias que no son posibles calcular. Estos efectos continuados se replicarán volviéndose virtualmente imposible detenernos, alimentando un circuito interminable de violencia, el cual más temprano que tarde terminará

³²⁰ Idem, p. 56.

³²¹ Consultar el análisis que llevamos a cabo en: 1.4.3 *La crítica a la soberanía omnisciente e invulnerabilidad del sujeto militarista*

³²² Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 102.

³²³ Esta idea por cierto no es original, en el cap. XIII del *Leviatán* de Thomas Hobbes hallamos presente una idea similar: "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales, en las facultades del cuerpo y de la mente; como si a veces se encontrara un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo o de mente más rápida que otro; sin embargo, cuando se considera todo en conjunto, la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable como para que un hombre pueda reclamar para sí algún beneficio que otro no pueda pretender, tan bien como él. En cuanto a la fuerza del cuerpo, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta, ya por confederación con otros que están en el mismo peligro que él", Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, ed. digital (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), p. 116.

por alcanzarnos. Por lo que una conclusión sensata sería no contribuir con lógicas que exacerben la espiral de violencia, o parafraseando a Louis Fischer en su caracterización de la política de la no violencia de Gandhi, evitar acabar todos ciegos o ciegos de furia³²⁴.

Por la manera que los argumentos conectan las premisas con la conclusión, se trata de un argumento de tipo consecuencialista, encaminado, como señalamos, a convencernos que lo mejor es hacer prevalecer una actitud reflexiva y pacífica como guía de la acción, en lugar de lanzarnos apresuradamente a actuar con violencia contra los demás, debido a los efectos ulteriores que acarrea el uso de la violencia, ya no sólo sobre los demás, sino también sobre uno mismo.

4.3.2.2 Una vuelta de tuerca al argumento consecuencialista contra la violencia

Una arista que Butler no toma suficientemente en consideración en su argumentación es la cuestión de que la violencia es un medio que puede estar dirigido hacia un fin, es decir, la violencia puede no ser meramente el resultado de la furia, la sed de venganza, o un impulso irreflexivo que sería mejor contener que luego lamentar, sino que la violencia puede desplegarse como parte de una táctica o estrategia que busca asegurar una posición de ventaja para uno mismo o los propios, aprovechándose instrumentalmente de las vulnerabilidades de los demás.

Esta situación podría ser comparada con lo que plantean Max Weber y Jürgen Habermas, cuando los autores diferencian entre las acciones con arreglo a fines —o estratégicas—, y las acciones con arreglo a valores. La comprensión de una acción de acuerdo a fines puede ser relativamente simple o extremadamente refinada, cuanto más refinada, más compleja será la gestión de los riesgos, es decir, estará dotada de mayores capacidades de adaptarse a circunstancias no previstas o cambiantes, y se basará en estrategias más intrincadas que realizarán un cálculo de efectos más sofisticado.

Puesta esta distinción en el contexto del planteamiento butleriano, apelar a las consecuencias de las acciones violentas, bien puede transformarse en una cuestión de sopesar riesgos potenciales versus beneficios, con el agregado que respecto de los primeros existe la posibilidad de elaborar estrategias de contención o supresión. Pero, además, la violencia no agota su campo de posibilidades en la violencia física ejercida directamente sobre otros cuerpos como creía Hobbes. La imposición política de determinados marcos jurídicos, económicos, y/o culturales son igualmente formas “suaves” de ejercer una coacción violenta sobre otros, sin que ello aplaque los efectos opresivos de las mismas. En este sentido, una de las claves pasa por la imperceptibilidad. Cuando más invisibles sean estas formas de violencia, menos posibilidades existirán de ser detectadas y resistidas, siendo el *summum* que sean los propios destinatarios de la violencia quienes se transformen en los más férreos defensores de mantener la situación de opresión.

Uno de los ámbitos más sutiles en los que se logra los efectos antes reseñados es en el

³²⁴ Louis Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi* (New York: Signet Key Books, 1954), p. 35.

campo del derecho. Bourdieu señala lo siguiente acerca del mismo: "La violencia simbólica, cuya realización por excelencia es sin duda el derecho, es una violencia que se ejerce, si puede decirse, *en las formas*, poniendo formas. Poner formas, es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, apropiada, es decir una forma tal que se puede producir públicamente frente a todos, una voluntad o una práctica que, presentada de otra manera, sería inaceptable (es la función del eufemismo)"³²⁵.

Pese a las diferencias entre la política local e internacional, creemos que existen muchas correspondencias que permiten trazar paralelismos respecto de cómo se ejerce la violencia en uno y otro contexto. Para comenzar, ambos ámbitos comparten tener al Estado como actor principal, y en ambas existe la disponibilidad de una variedad de medios por los que puede ejercerse la violencia, que van desde la violencia económica, jurídica, y cultural, hasta la violencia física.

Por lo tanto, si consideramos la conexión entre violencia y política internacional —ámbito al que se dirige el argumento de Butler de la contención de la violencia— podemos ver que la guerra no es la única manera de ejercer la violencia en la política internacional. Al igual que en el ámbito doméstico, también nos encontramos con la presencia de una legalidad supranacional e instituciones que la sustentan, cuya justificación es proporcionar un escenario pacífico para abordar disputas, controversias, y actuar como control y límite a la arbitrariedad de los Estados, así como una forma de promover y defender los derechos humanos a nivel internacional.

Este modo de justificación de la legalidad internacional guarda ciertas semejanzas con la forma en que Hobbes justifica la existencia del Estado —el Leviatán— como un remedio a la violencia y la guerra de todos contra todos. Si fuéramos menos confiados y más cínicos sobre las buenas intenciones que hay detrás de la creación del Estado, las leyes y sus instituciones, podríamos interpretarlas como una táctica astuta o un ardid para imponer más fácilmente los intereses de ciertos actores sobre otros. Estos actores se reservarían un grado relativo de control sobre la bestia monstruosa —el Leviatán—, valiéndose de formas de violencia ejercidas a través de las leyes y las instituciones. De modo que la coerción se convertiría en una forma de violencia "legítima" y más aceptable, evitando el uso de medios brutales y costosos como la guerra.

Quizás un enfoque sensato para comprender el surgimiento de las instituciones nacionales e internacionales debería alejarse tanto de la ingenuidad como del completo cinismo. Sin embargo, resulta sugerente que el actual orden institucional internacional, al igual que otras iniciativas previas similares como la Liga o Sociedad de las Naciones, surjan inmediatamente después de periodos tumultuosos de agitación y conflictividad política como fueron las dos guerras mundiales, procurando ofrecer un marco de seguridad que impida la repetición de conflictos como los acaecidos, pero también sentar las bases de un reordenamiento económico, comercial y financiero que refleje los equilibrios de poder existentes entre los

³²⁵ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas* (Ripollet: Gedisa, 1996), p. 90.

países.

Por ello, no es casual, ni tampoco sorprendente, que tras el final de la Segunda Guerra Mundial, como parte de los acuerdos de Bretton Woods, se acordara la creación de una nueva institucionalidad internacional, cuyos cometidos más importantes fueron en su momento: establecer al dólar como moneda de reserva en occidente; asegurar instrumentos y mecanismos de financiación para la recuperación de las economías de los países del bloque occidental afectados por la guerra; fomentar el comercio internacional mediante la eliminación de barreras proteccionistas que limiten el intercambio comercial entre Estados, a través de la implementación de legislaciones y acuerdos que aborden cuestiones arancelarias.

Del mismo modo que ocurrió con los acuerdos de Bretton Woods que sentaron las bases de un nuevo orden internacional, tras el colapso de la URSS y el final de la Guerra Fría, surgió una nueva oportunidad de remodelar las instituciones internacionales heredadas de dichos acuerdos. En este nuevo escenario, la agenda de reformas auspiciada por los vencedores de la Guerra Fría dio lugar a lo que se denominó el Consenso de Washington, del que ya hablamos en el capítulo 2, a través del cual se apuntalaron las reformas que condujeron a la expansión de la globalización y el neoliberalismo en el mundo, debilitando la soberanía de los Estados para regular el capital.

A propósito de la globalización neoliberal y del debilitamiento de la soberanía de los Estados, nos gustaría referirnos brevemente a la tesis del *imperio sin imperialismo* de Michael Hardt y Antonio Negri, y lo que decían de la misma los defensores de la tesis del *imperio con imperialismo*, quienes sostenían la permanencia del viejo esquema de relaciones internacionales imperialistas centradas en un Estado-Nación hegemónico. Esperamos a partir de esta exposición, estar en mejores condiciones de dar cuenta de lo intrincado que se hallan las acciones tendientes a fines en la lógica que domina las relaciones internacionales, siendo la guerra tan solo una de las vías posibles mediante las que se logra imponer los intereses propios sobre otros.

A comienzos de los años 2000, Hardt y Negri publicaron el libro *Imperio*, el cual dio lugar a intensos debates intelectuales sobre el nuevo papel de los Estados nación en pleno auge de la mentada globalización. Hardt y Negri sostenían la tesis que la vieja soberanía se había desplazado de los Estados, para constituir una nueva forma de soberanía imperial, la cual residía en una intrincada arquitectura de organismos nacionales y supranacionales, públicos y privados, unidos bajo una única lógica de dominio, capaces de producir de manera autónoma normas e instrumentos legales de coerción, dirigidos a que los contratos que suscribe el capital sean garantizados. Según afirmaban Hardt y Negri: “Estados Unidos no constituye —y, en realidad, ningún Estado nación puede hoy constituir— el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha terminado. Ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas”³²⁶.

³²⁶ Michael Hardt and Antonio Negri, *Imperio* (Barcelona: Paidós, 2002), p. 15.

En cambio, los autores que se identifican con la tesis del *imperio con imperialismo* sostienen que el protagonismo fundamental en la globalización lo siguen teniendo los Estados, en particular, aquellos Estados con el poder de imponer a otros sus intereses a través de la nueva arquitectura institucional internacional. Como señalan Petras y Veltmeyer, "la perspectiva que tienen Hardt y Negri del poder de las instituciones financieras internacionales se basa en una percepción del poder obtenido y no de su fuente"³²⁷. Los autores sostienen que lejos de que el Estado se encuentre en crisis, la globalización sería "un producto del Nuevo Estatismo y sigue estando acompañada y sostenida por la intervención directa del Estado"³²⁸. Además, los autores señalan que son las propias "multinacionales [las que] quieren que la participación del estado garantice que su capital no será expropiado, no será gravado con impuestos 'discriminatorios' ni será restringido en cuanto a la remisión de utilidades"³²⁹. En la misma línea que los autores citados anteriormente, Atilio Boron señala que "por su diseño, propósito y funciones estas reglas del juego no hacen otra cosa que reproducir incesantemente y perpetuar la vieja estructura imperialista bajo un ropaje renovado"³³⁰.

Después de este rodeo, podemos concluir que en las relaciones internacionales —que es el ámbito al que Butler dirige su argumento—, la lógica que prevalece es una lógica dirigida al logro de fines, es decir, lo que comúnmente conocemos como la *realpolitik*, siendo la violencia en sus múltiples variantes instrumental a la consecución de estos fines e intereses, algo sobre lo que estarían de acuerdo Hardt y Negri, y sus críticos defensores de la tesis del *imperio con imperialismo*.

A pesar de ello, no creemos ser ingenuos si acompañamos la aspiración de Butler de que existan vínculos justos, y sobre todo menos violentos entre los actores internacionales y sociales. De la misma manera que creemos que es necesario contraponer un enfoque basado en valores compartidos y consensuados a las lógicas instrumentales de la *realpolitik*, como el bien común, la justicia, la equidad, la protección de la vida humana y no humana, entre otros.

Sin embargo, no creemos que sea acertado apelar a los efectos negativos de la violencia, máxime cuando a quién Butler se los solicita son naciones que cuentan con un extenso historial vinculado al imperialismo y el (neo) colonialismo, que les ha permitido transferir de otras naciones cuantiosas rentas y recursos para consolidar su posición de hegemonía. Hacerlo niega el hecho fáctico de que la vulnerabilidad, además de una condición universal, es también una condición relacional, que puede ser aprovechada y explotada con la finalidad de aligerar la propia vulnerabilidad.

³²⁷ James F Petras and others, *Imperio con imperialismo: La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal* (México, D.F.: Siglo XXI, 2006), pp. 26–27.

³²⁸ James F Petras and Henry Veltmeyer, *El imperialismo en el siglo XXI: La globalización desenmascarada* (Madrid: Editorial Popular, 2002), p. 80.

³²⁹ Petras and others.

³³⁰ Atilio Borón, *Imperio & imperialismo, Colección de ciencias sociales (Secretaría Ejecutiva de CLACSO)* (Buenos Aires: CLACSO Buenos Aires, 2002), p. 139.

Por lo explicado, somos escépticos cuando Butler señala que el “nuestro trauma reciente es una oportunidad para una reconsideración de la arrogancia de los Estados Unidos y de la importancia de establecer vínculos internacionales radicalmente igualitarios. Esto implica una cierta ‘pérdida’ para el país como un todo [...] una transformación en nuestro sentido de las relaciones internacionales que rearticularía crucialmente la posibilidad de una cultura política democrática aquí y en cualquier lado”³³¹. Si estamos en lo cierto, el entrecomillado de la palabra *pérdida* no se adecúa a la situación descrita por Butler, ya que la renuncia a la violencia vendría acompañada de una pérdida no entrecomillada de la capacidad de coacción, que garantiza la imposición a otros de unas condiciones que redundan en una posición de ventaja, que sin esa amenaza seguramente serían rechazadas.

Es seguramente cierto, como afirma Butler en el experimento mental que nos propone, que la no violencia tendría el potencial de mejorar el mundo en términos de habitabilidad. Para comenzar podría permitir que los enormes presupuestos destinados a la defensa fueran redirigidos a mejorar la calidad de vida de las poblaciones, o invertidos en ambiciosos proyectos de mejora del medio ambiente, pero qué ocurre con quienes se han favorecido históricamente de la coacción y la violencia ¿por qué habrían de renunciar a las ventajas que les ofrece? ¿qué esperanzas reales hay en que un cálculo sobre los efectos potenciales futuros de la violencia podría convencerles, cuando a quienes se apela se han beneficiado de la misma, demostrándoles sobradamente ser una herramienta eficaz y eficiente para lograr sus fines? Por supuesto, acontecimientos como los del 11-S pueden llevar a que los expertos, y estrategias políticos y militares se vean obligados a recalibrar sus estrategias, pero ello no tiene por qué conducir a una disminución de la violencia, de hecho, puede agravarla.

Por todo lo expuesto, creemos que las respuestas éticas y políticas no se encuentran en invocar eventuales efectos negativos de la violencia, ya que instala la discusión ética en la misma esfera del cálculo del interés que es precisamente la lógica que sostiene los usos estratégicos de la violencia, dejando así la discusión ética supeditada a una discusión entre análisis divergentes de balances de costos y beneficios. Según nuestro punto de vista, lo que habría de procurar la ética en conjunción con la política debería ser buscar alternativas que reemplacen las lógicas que subyacen a la *realpolitik* como una lucha de intereses egoístas y antagónicos. Esto requiere imaginar y poner en práctica nuevas formas de vivir y actuar que cuestionen la explotación de la vulnerabilidad de otros como medio para aliviar la propia. Las aportaciones de Butler al campo de la ética y la ontología se inscriben dentro del esfuerzo por ofrecer alternativas más edificantes a la *realpolitik*. Sin embargo, cuando se apela a las consecuencias de la violencia, se cae en el error de circunscribir el debate ético al ámbito del interés y del cálculo, cuando lo que es necesario es considerar perspectivas alternativas que nos permitan reconfigurar dicho escenario.

4.3.3 La ética como crítica a las normas que gobiernan la aprehensión

La ética como contención ante las consecuencias de la violencia tenía como una de sus premisas la imposibilidad de permanecer invulnerables ante la misma, es decir, hagamos lo

³³¹ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 76 (el subrayado es nuestro).

que hagamos, siempre estaremos expuestos —o vulnerables— a la violencia. En la versión que analizaremos a continuación, la ética aparece como una labor crítica respecto de normas que regulan la aprehensión de la alteridad de forma diferencial. Esto nos conduce al segundo sentido de la vulnerabilidad, a saber, la sensibilidad o la impresionabilidad.

Éste era el sentido que precisamente Lévinas le otorgaba a la vulnerabilidad. Butler incorpora dicho sentido a su concepto de *vulnerabilidad corporal*. No obstante, como discutiremos más adelante, a diferencia de Lévinas, Butler insistirá en que la aprehensión de los otros se encuentra condicionada por el efecto de las normas. Son estas normas las que se encargan de regular los actos de reconocimiento, a la vez que determinan qué vidas son las que cuentan, lo que permite una valoración diferencial sobre las vidas que deben ser protegidas y/o aquellas que pueden ser dañadas. Esta forma de entender la vulnerabilidad, si la comparamos con la versión levinasiana de la vulnerabilidad en tanto que sensibilidad, añade un elemento que no se encuentra presente en la comprensión levinasiana, como son las normas y los efectos que éstas tienen sobre los actos de reconocimiento.

A continuación, analizaremos una serie de argumentos éticos basados en la comprensión de la vulnerabilidad como sensibilidad. Por motivos de claridad expositiva dividimos el análisis en los siguientes puntos:

El primer punto de nuestro análisis es la afirmación de Butler: “La pérdida nos reúne a todos en un tenue ‘nosotros’”³³². Nos detendremos en la crítica que le realiza Bonnie Honig, quien sostiene que el modo de situar a la pérdida universal como fuente de eticidad, contribuye con la exaltación de un *humanismo mortalista* con efectos despolitizantes. Discutiremos los argumentos de la autora canadiense, y expondremos nuestra perspectiva sobre la cuestión.

El segundo punto es la profundización de cómo entiende Butler que las normas determinan la aprehensión de la alteridad. Butler emplea dos términos como sinónimos: los *marcos* y los *esquemas* para ilustrar cómo las normas actúan para determinar lo humano. Aquí, examinaremos los antecedentes de estas dos nociones en la obra de Butler, además de su encaje en la ética como una labor de crítica contra la institución de lo humano como una categoría normativa excluyente. Esto nos servirá de pretexto para discutir dos críticas que se le han realizado a Butler: ser promotora de la denominada “ideología de género” y prestar escasa atención a las condiciones históricas en sus análisis sobre los efectos de las normas.

4.3.3.1 La pérdida como puente hacia un «tenue nosotros»

En paralelo a los argumentos consecuencialistas que aparecen en *Vida precaria* y *Deshacer el género* que tratamos en la formulación ética anterior, aparece planteada de parte de nuestra autora una forma de apelación ética, estrechamente conectada a sus reflexiones previas sobre la epidemia del VIH-Sida. Ésta es expresada del siguiente modo: “La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*. A

³³² Idem, p. 46.

pesar de no venir del mismo lugar y no compartir una misma historia, tengo la sospecha de que es posible apelar a un 'nosotros', pues todos tenemos alguna noción de lo que significa haber perdido a alguien. La pérdida nos reúne a todos en un tenue 'nosotros'. Y si hemos perdido, se deduce entonces que algo tuvimos, que algo amamos y deseamos, que luchamos por encontrar las condiciones de nuestro deseo"³³³.

Butler cree hallar en la vulnerabilidad compartida y la pérdida un terreno común propicio para resolver el problema del establecimiento de una valoración diferente sobre las vidas, una preocupación que por cierto se encuentra presente en su escritura mucho antes que existiese un pensamiento propiamente ético. La invocación de la vulnerabilidad y la pérdida como un elemento capaz de movilizarnos éticamente hizo a Butler objeto de múltiples cuestionamientos, incluso críticas provenientes del feminismo. Una de las críticas más importantes es la que le dirigió Bonnie Honig, quien establece una comparación entre el *humanismo mortalista*, que sería, según la autora canadiense, el que se expresa en la ética butleriana, y el suyo propio al que denomina *humanismo agonista*. La autora canadiense, a fin de representar las diferencias entre uno y otro humanismo, se vale de dos creaciones artísticas bastante diferentes.

La primera es la tragedia Antígona de Sófocles. Honig sostiene un punto de vista alternativo a la conocida y polémica interpretación que hace Hegel de dicha tragedia, como un choque entre las leyes políticas del Estado, representadas en la figura del rey Creonte, quién prohíbe el duelo de Polinices por su rebelión contra su hermano Eteocles, y las leyes sagradas o de la familia que son representadas por Antígona, quien, desafiando la prohibición de Creonte, entierra a su hermano Polinices, siendo por este acto condenada a morir. Honig, como decíamos, cuestiona la interpretación de Hegel, señala que "Antígona no es simplemente la lamentadora hermana de Hegel admirada ni la mártir política apropiada por disidentes en todo el mundo moderno. Ella es una hermana lamentándose y muere por su causa, pero es, fundamentalmente, una actora política envuelta en el entierro, el parentesco y la política de la polis en el siglo quinto [a.C.]"³³⁴.

De acuerdo con la lectura política que Honig hace de las acciones de Antígona, la autora afirma que sería un error identificar a las madres que están de luto en la actualidad con Antígona, ya que aquellos que hacen esta comparación buscan hallar una forma de politización detrás de la pérdida, pero en realidad están socavando su objetivo, en tanto pretenden dar cuenta de un nuevo universalismo que consiste en que "los seres humanos, somos y siempre hemos sido, o tenido, madres que lamentan nuestra mortalidad. Y este universalismo, en el que se dice que la tragedia nos interpela, fundamenta el giro humanista-mortalista a la ética, desplazando los conflictos y divisiones que son fundamentales tanto para la tragedia como para la política"³³⁵.

Este *humanismo mortalista* es precisamente el que afloraría de la ética butleriana, al intentar

³³³ Ibidem.

³³⁴ Honig, 'Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism', p. 2.

³³⁵ Ibidem.

forjar nuevas solidaridades en el duelo y el sentimiento de pérdida como una oportunidad de reunirnos en un «tenue nosotros». Pero, según Honig, este tipo de invocaciones abstractas no logra lo que pretende, ya que la invocación de una solidaridad ética, apoyándose en la mortalidad y la pérdida como universales, desperdicia la oportunidad de politizar las pérdidas reales. En cambio, el *humanismo agonista*, que Honig asocia con la natalidad arendtiana, aúna el dolor con el conflicto, y también incorpora el placer y el cuidado, lo que ofrece, según la autora, una base más sólida desde donde tender puentes de solidaridad y reciprocidad, y, por tanto, va más allá de una ética reducible a la apelación a un sentimiento de pérdida y mortalidad abstracto y universal.

Honig confronta los dos tipos de humanismo, el mortalista y el agonista, valiéndose de una segunda obra artística de un género completamente distinto al de la primera: la cinta documental *Fahrenheit 9/11* del director estadounidense Michael Moore que trata de los sucesos que ocurrieron después del 11 de septiembre de 2001, tal y como indica su nombre. La autora canadiense presenta el contraste entre Cindy Sheehan y Lila Lipscomb, dos madres de luto por la pérdida de sus hijos en la guerra de Irak. En una de las escenas finales del documental, se ve a Sheehan sentada frente a la Casa Blanca, en una tienda improvisada, rodeada de pancartas en las que aparecen fotos de su hijo fallecido. Sheehan expresa apasionadamente su oposición a la política imperialista estadounidense en Irak, asegurándose de que su mensaje sea escuchado por cualquiera que esté dispuesto a oírlo. En ese momento, Lipscomb entra en escena y mantienen una breve conversación que es interrumpida por una tercera mujer que cuestiona la veracidad del relato de Sheehan. Lipscomb intercambia unas pocas palabras con la tercera mujer, pero rápidamente se desentiende de la discusión entre las dos mujeres, alejándose de la escena.

Honig interpreta el alejamiento de Lipscomb como una huida de un sitio potencialmente político, eligiendo refugiarse en su propio dolor. Sheehan, en cambio, politiza su pérdida, la exterioriza, denuncia los intereses petroleros en la guerra Irak, exige al presidente Bush que asuma la responsabilidad política por la guerra y la muerte de su hijo.

El relato de la cinta es complementado por Honig con una cita de la propia Sheehan, reflexionando sobre lo que ella pensó cuando le tomaban las huellas dactilares luego de ser arrestada por la policía, "«Fue entonces cuando me di cuenta de la enormidad de mi pérdida. He perdido a mi hijo. He perdido mis derechos de la *Primera Enmienda*. He perdido el país que amo. ¿A dónde fue Estados Unidos? Empecé a llorar de dolor»"³³⁶. La pérdida del hijo primero, y luego la pérdida de confianza en las instituciones, es lo que hace a Sheehan organizarse políticamente junto otros familiares quienes comparten la pérdida de sus seres queridos en la guerra. Si bien Honig, en su comentario de la cinta de Moore, no establece ningún paralelismo con otras situaciones, los parecidos resultan notorios con organizaciones como las de Madres de Plaza de Mayo en Argentina, y otras organizaciones similares surgidas en Latinoamérica durante el periodo dictatorial en los años setenta.

Ahora bien, resulta innegable que la noción de *vulnerabilidad corporal* de Butler implica la

³³⁶ Idem, p. 25.

pérdida y la mortalidad, pero ésta no se agota en ello. Butler invita a cuestionar las condiciones objetivas que determinan la distribución desigual de la vulnerabilidad, distinguiendo en el mismo concepto de *vulnerabilidad corporal* entre dos formas de vulnerabilidad: la vulnerabilidad universal o existencial que es inherente a toda forma de vida corporal, y la vulnerabilidad que los teóricos suelen denominar como situacional, la cual es resultado de una articulación diferencial de la vulnerabilidad que, según Butler, no puede ser pensada fuera de un campo diferencial de poder³³⁷. Estas cuestiones que forman parte del compromiso de Butler por ofrecer un lenguaje alternativo al restrictivo lenguaje de los derechos de la ontología liberal, capaz de expandir el alcance de los reclamos éticos, guarda también manifiestas intenciones políticas —algo que quedará establecido de manera más clara con la publicación de *Marcos de guerra*—. Además, Butler tiene otro objetivo, que consiste en trabajar por una visión más amplia de lo que es el ser humano, en la que se reconoce que desde el principio estamos entregados con los demás. Esto implica cuestionar la versión liberal de la ontología humana, precisamente porque ésta no "les hace justicia a la pasión, a la pena y a la ira (a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente)"³³⁸.

Por lo tanto, consideramos que no existen diferencias entre las reivindicaciones políticas que Honig presenta en su humanismo agonista basado en la idea de la natalidad de Arendt, y las que Butler expresa en sus escritos sobre el duelo, la pérdida y la vulnerabilidad, así como en los que escribirá más adelante cuando su pensamiento retome un cause más político. Aunque compartimos la preocupación de Honig acerca de que la apelación a la pérdida y sufrimiento no basta para la movilización ética y política —algo con lo que Butler también concuerda, de ahí, su énfasis en las normas que determinan una valoración diferencial de las vidas humanas—, por los motivos expuestos, no estamos de acuerdo con la equiparación de la ética butleriana a un mero *humanismo mortalista*, en tanto que una simple apelación a la mortalidad y la vulnerabilidad humana universal.

4.3.3.2 Las normas de reconocimiento y su relevancia sobre la aprehensión

Para complementar la perspectiva previamente presentada, ahora nos enfocamos en cómo las normas determinan la aprehensión de los otros, y cómo la ética se posiciona como una labor de crítica sobre dichas normas que limitan nuestra capacidad de reconocer la vulnerabilidad, cuyo eventual reconocimiento podría motivarnos a actuar ética y políticamente. Dice Butler: "Es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como 'irreconocible', [...] si

³³⁷ Escribe Butler: "A lo largo de este ensayo tal vez me he estado moviendo con demasiada facilidad entre concepciones del cuerpo como lugar de una vulnerabilidad humana común a todos, aun cuando haya insistido en el hecho de que esta vulnerabilidad se encuentra siempre articulada en forma diferencial y que no puede ser pensada adecuadamente fuera de un campo diferenciado de poder tanto como del trabajo diferencial de normas específicas de reconocimiento", *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 72.

³³⁸ Idem, p. 51.

la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento”³³⁹.

Para profundizar sobre este punto, proponemos retomar nuestro abordaje del capítulo 2 sobre los conceptos levinasianos de *vulnerabilidad* y *precariedad*. En nuestro anterior análisis, mencionamos que el concepto levinasiano de *precariedad* daba cuenta de la exposición existencial del *otro* al daño y la muerte, mientras la *vulnerabilidad* se refería a la sensibilidad del *yo* ante dicho sufrimiento. De allí que sostuviéramos la complementariedad de perspectivas que se teje entre ambos conceptos en la escritura levinasiana. Mientras la *precariedad* sostiene la perspectiva de quien con su sufrimiento realiza una súplica, la *vulnerabilidad* ofrece la perspectiva de quien es testigo de dicha súplica, y no puede permanecer indiferente o cerrado ante el sufrimiento del otro, precisamente debido a la definición del sujeto humano levinasiano como constitutivamente vulnerable o sensible.

Lévinas, al distinguir a través de dos conceptos la exposición y la sensibilidad, evita mezclar dos instancias que, siendo ambas determinantes para el establecimiento de su noción de responsabilidad, no son reducibles la una a la otra. Butler, por su parte, no establece una separación conceptual que dé cuenta de estas dos diferentes instancias. De hecho, cuando Butler introduce la distinción entre «precariousness» y «precarity» en *Marcos de guerra*, ambos términos se refieren a diferentes formas de exposición. El primero se refiere a una exposición existencial, mientras que el segundo pertenece a una exposición de naturaleza biopolítica que se superpone a la primera. Esta última se encuentra determinada por los arreglos sociales, políticos y económicos, que pueden intensificar o aliviar la precariedad existencial —«precariousness»—. Pese al *aggiornamento* conceptual que significó la necesaria distinción entre la precariedad existencial y la biopolítica, la ética butleriana no cuenta con un concepto exclusivo que dé cuenta de la sensibilidad o impresionabilidad. El concepto que recoge este significado es la vulnerabilidad, pero a la vez implica otros significados³⁴⁰.

En otros aspectos, el abordaje de Lévinas sobre la vulnerabilidad resulta claramente insuficiente, ya que omite considerar las circunstancias que se interponen entre el sufrimiento de los demás y la respuesta ética. En cambio, la perspectiva de Butler resulta más comprensiva porque considera las normas que rigen el reconocimiento del otro y de su vulnerabilidad, lo que conlleva a una mayor complejidad en cuanto a cómo son establecidos los compromisos éticos en el ámbito social.

Sin embargo, creemos que esta mejora no logra ser del todo satisfactoria, dado que las normas que hacen posible el reconocimiento de la vulnerabilidad, poco o nada nos dicen de los mecanismos sociales, culturales y jurídicos que intervienen compeliendo su cumplimiento, o permitiendo su evasión, como lo expone Margaret Urban Walker en su

³³⁹ Idem, pp. 70-71.

³⁴⁰ Además de la sensibilidad o impresionabilidad, previamente en el capítulo mencionamos la exposición, y también la apertura o receptividad a ser formado y conformado como significados de la vulnerabilidad.

noción de *geografías de la responsabilidad*³⁴¹. Tampoco nos dice nada acerca de los modos en que los sujetos se relacionan con las normas, algo que como señalaba Foucault, constituye uno de los vectores de análisis en torno al fenómeno de la moralidad³⁴².

Butler utiliza dos conceptos: los *esquemas* y los *marcos*, para describir cómo las normas influyen en los actos de reconocimiento. Si bien ambos tienen orígenes distintos, Butler finalmente los utiliza indistintamente y como sinónimos. En *El género en disputa*, Butler se vale del concepto foucaultiano de *matriz de inteligibilidad* para explicar el proceso a través del cual las normas de género determinan qué cuerpos son inteligibles y cuáles no³⁴³. En *Cuerpos que importan*, Butler reemplaza el término "matriz de inteligibilidad" de Foucault por los "esquema de inteligibilidad" o "esquemas reguladores o normativos" con la intención de dar cuenta del carácter de construcciones discursivo-culturales de los géneros/sexos.

El intento de Butler de conectar los esquemas con la construcción de los géneros/sexos, se relaciona con la tesis sostenida por Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo*, donde la autora argumentaba que el género era el contrapunto cultural de sexo biológico. Butler, al negar que el sexo pudiera ser interpretado como algo puramente biológico, colapsa la distinción entre género y sexo.

Sin embargo, sería un error pensar que esta negación implica negar la materialidad de los sexos y la existencia de una diferencia biológica de la sexualidad, más bien apunta a que la relación entre lo discursivo-cultural y la materialidad biológica habría de comprenderse como una relación quiasmática —término originario de Merleau-Ponty, al que recurre Butler en *Lenguaje, poder e identidad*, para describir la relación entre el lenguaje y el cuerpo³⁴⁴—. De acuerdo con la descripción que realiza nuestra autora de los *schemas*, estos son la forma discursivo-cultural que, mediante prácticas sociales y discursivas, son "impresas" sobre la materialidad biológica de los sexos, y, dado el carácter quiasmático de la relación que los une, hace que lo cultural-discursivo no pueda ser pensado con independencia de lo material-biológico y viceversa, sin que ello implique en ningún caso un reduccionismo de uno respecto del otro.

Esta adscripción al género-sexo de un carácter de producción discursivo-cultural ha sido vista por autores identificados con posiciones conservadoras como un desborde ideológico al que suelen denominar "ideología de género", el cual estaría dirigido a subvertir la diferencia sexual natural culturalizándola. No obstante, según nuestra interpretación, la pretensión de Butler no parece ir más allá de afirmar que en los asuntos humanos —y la sexualidad es uno de los más importantes— nada escapa a la "contaminación" del germen de lo discursivo-cultural. Esto significa que no se puede determinar qué es lo natural y qué comportamientos y costumbres se ciñen o se apartan de dicha "naturalidad" con independencia de discursos y prácticas interpretativas de origen cultural y social. Una forma metafórica de entender la relación entre lo biológico y lo cultural es imaginándolos como siameses inseparables que están en constante negociación. Negar la negociación que tiene

³⁴¹ Consultar el análisis que llevamos a cabo en: 2.3.1.2 *Balance crítico del modelo de la responsabilidad de Goodin*.

³⁴² Consultar el análisis que llevamos a cabo en: 4.2.5. *Los elementos de la moralidad/eticidad*.

³⁴³ Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, p. 44.

³⁴⁴ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 251.

lugar en las prácticas, discursos e instituciones sociales que versan sobre la sexualidad y la diferencia sexual, y querer establecer un discurso que se arroje la representación de lo natural, sería en lo que consistiría defender una ideología de género, algo que se le podría endilgar a quienes acusan a Butler de ser promotora de tal ideología, pero no a Butler.

Ahora bien, tras esta digresión, que creíamos necesaria, para clarificar ciertos malentendidos a los que suele dar lugar la tematización del sexo como una producción cultural, volvamos sobre los conceptos de *marcos* y *esquemas*.

La reaparición de los esquemas y los marcos en el *discurso de la precariedad* indica la necesidad teórica de explicar cómo funcionan las normas de reconocimiento en dos cuestiones principales: 1) los actos de reconocimiento que diferencian la vida considerada digna de cuidado y lamentación; y 2) la manipulación de las representaciones mediáticas de lo humano para obtener la aprobación de la población hacia la guerra, como parte de operaciones de propaganda de guerra.

Es importante aclarar que el concepto de *lo humano* para Butler no es mera categoría taxonómica que permite diferenciar a los animales humanos de otros animales, sino que es una categoría regulable y reguladora que produce un efecto normalizador, pero al mismo tiempo es ella misma convertida en fuente de normatividad. En este sentido, podríamos afirmar que la categoría de *lo humano* es una categoría paradigmática de la doble valencia de la normatividad butleriana. Esta doble valencia de las normas es expresada por Butler en el siguiente pasaje: "las normas parecen indicar la función reguladora y normalizadora del poder, pero, desde otra perspectiva, las normas son precisamente lo que une a los individuos y lo que forma la base de sus exigencias éticas y políticas"³⁴⁵.

Esta doble regulación que tienen lugar en la categoría de *lo humano* es explicada por nuestra autora como el efecto de la acción de marcos o esquemas normativos, esto conectará a estos conceptos a dos sentidos que resultan diferentes, pese a estar conectados por su vinculación con la categoría de lo humano.

El primer sentido inicialmente vinculado con el concepto de marco está vinculado al enmarcado selectivo de la fotografía de guerra. Éste es presentado por primera vez en "Contingent Foundations" y es ampliado su alcance en "Vida precaria" —en el capítulo que da nombre al libro—, donde Butler examina la relación entre la representación y la humanización. En dicho capítulo, Butler relata cómo los medios de comunicación y el poder político operan para controlar el campo de representacional con el objetivo de evitar que, sin este férreo control, la opinión pública podría sensibilizarse contra la guerra y quienes la dirigen, tal como ocurrió en los años sesenta y setenta con las protestas contra la guerra de Vietnam³⁴⁶.

Butler describe tres diferentes estrategias de manipulación de las respuestas afectivas de la

³⁴⁵ Butler, *Deshacer el género*, p. 310.

³⁴⁶ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 186.

población a través de las representaciones de lo humano por parte del poder político y mediático. Para dar cuenta de la primera forma de manipulación, Butler retoma uno de los tópicos abordados en relación con la guerra: *el enmarcado selectivo* de las imágenes de guerra, introducido en el ensayo "Contingent Foundations" en ocasión de la primera Guerra del Golfo. Esta primera forma de manipulación consiste en excluir deliberadamente de la vista de los espectadores los efectos de los bombardeos sobre los cuerpos devastados, así como los efectos mortales de los daños infligidos a las infraestructuras vitales sobre las poblaciones afectadas, "de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por lo tanto, no ha ocurrido ningún asesinato"³⁴⁷.

A la manipulación que tiene lugar a través de la ocultación sistemática de la destrucción humana se añaden otras dos formas de manipulación que operan sobre el campo representacional: la segunda consiste en producir una identificación simbólica de determinados *rostros* humanos con lo inhumano, Butler ejemplifica esta forma de manipulación con la construcción de "retratos mediáticos puestos a menudo al servicio de la guerra, como si la cara de Bin Laden fuera la cara del terror mismo, como si Arafat fuera la cara de la decepción, como si la cara de Hussein fuera la cara de la tiranía contemporánea"³⁴⁸. Este tipo de manipulación iría dirigida a instalar en la opinión pública la idea que la desaparición de ciertos *rostros* "malignos" harían del mundo un lugar mejor, como justificación de la guerra. La tercera forma de manipulación, inversamente a la situación anterior, pretende humanizar lo inhumano, es decir, brindarle un *rostro* cálido a la destrucción de lo humano, que justifique la guerra debido al bien que ha traído consigo al mundo. Esta tercera estrategia de manipulación es ejemplificada por Butler con una imagen dulcificada de la guerra de Afganistán: "Allí están las caras de las mujeres afganas que se quitaron o que dejaron caer sus burkas. Durante el último invierno, visité a un teórico político que exhibía orgullosamente esas caras en su heladera como un signo del triunfo de la democracia, justo al lado de unos cupones de supermercado en apariencia valiosos"³⁴⁹.

En *Marcos de guerra*, Butler retoma una vez más la idea del enmarcado, para señalar que el marco no sólo funciona seleccionando qué partes mostrar de un objeto o representación, sino que el marco provee activamente de una interpretación acerca de lo que se encuentra atrapado en el mismo, aproximándose al significado de los esquemas que imprimen su forma. La interpretación provista por el marco puede predisponer al espectador hacia conclusiones amañadas sobre lo que se le ofrece para ser percibido, pero también habilita la operación inversa de desmontaje, que consistiría en poner de manifiesto las argucias del enmarcado. Esta operación de desmontaje es la que habilita la crítica, a través de la cual es posible oponerles resistencia ética a las operaciones que desde el poder mediático y político pretenden condicionar nuestra aprehensión de la alteridad.

El segundo sentido, se encuentra originalmente asociado con la idea de matriz de inteligibilidad de Foucault, más tarde nombrada con diferentes denominativos "esquemas

³⁴⁷ Idem, p. 183.

³⁴⁸ Idem, p. 176.

³⁴⁹ Idem, p. 177.

de inteligibilidad" o "esquemas reguladores" "o esquemas normativos". En *Vida precaria*, los esquemas reaparecen para explicar cómo las normas influyen sobre la aprehensión de lo humano. En *Marcos de guerra*, se enfatiza la importancia política de los marcos y esquemas en conjunción con el concepto de precariedad biopolítica. En este contexto, la crítica a los esquemas o marcos ya no se centrará únicamente en la demanda de igualdad de reconocimiento, sino que se extiende a la esfera social y económica, como una exigencia de igualdad dirigida a la organización social, política y económica que decide cómo se distribuye la precariedad de manera desigual. Esto lleva a una repolitización del pensamiento de Butler en términos del pensamiento tradicional progresista o de izquierda, a la vez que se agudiza la perspectiva normativa sobre lo político.

Cuando ponemos la lupa sobre la relación entre los dos significados que hemos aludido —la manipulación de las representaciones de lo humano a través del enmarcado, y la valoración diferenciada de lo humano a través de las normas de reconocimiento y la distribución diferencial de la precariedad— y los dos términos mediante los que se expresan estos significados —los marcos y los esquemas—, vemos que Butler paulatinamente hace un uso indistinto e intercambiable de los términos para expresar ambos significados.

Ello es posible en primer lugar por la ganancia gradual de significados asociados con los marcos que se alinean cada vez más con los significados asociados a los esquemas en la determinación de la inteligibilidad de lo humano. Y, en segundo lugar, debido a que los ejemplos de operaciones de enmarcado en las representaciones de los medios de comunicación adquieren una mayor relevancia en los trabajos de Butler, lo que termina por convertirlos en casos ejemplares de la determinación diferencial de lo humano. En este sentido, el manejo mediático del campo representacional cuenta con registros fáciles de referir. Basta recurrir a la hemeroteca de los medios de comunicación o comprobar las publicaciones en las redes y plataformas sociales. Ventajas que no se encuentran tan fácilmente en otras problemáticas, en las que también existe una distinción valorativa y regulativa entre seres humanos, como el racismo, la misoginia, la criminalización de la pobreza, o el supremacismo cultural. Dar cuenta de estas formas de exclusión y de diferenciación entre humanos requieren de un intrincado esfuerzo en establecer las causas y los orígenes, y, por ende, no resultan tan prácticas de abordar.

Así mismo, algo que puede explicar la decisión de Butler de posicionar a las operaciones de enmarcados como ejemplares de la determinación diferencial de lo humano es la carencia en su pensamiento de una explicación adecuada del funcionamiento de las normas por la ausencia de perspectivas históricas y sociológicas. Algunos comentaristas de la obra de Butler ven en estas carencias signos de una empobrecida comprensión de lo social. Entre estas voces se encuentra Moya Lloyd. La autora sostiene que la "comprensión de lo social [en Butler] es demasiado estrecha e indiferenciada para hacer el trabajo que ella quiere que haga, porque no está suficientemente historizada. Cuando Butler utiliza el término 'social', ya sea en relación con las normas, la cultura o el lenguaje, señala un efecto contingente circunscrito por el poder. Lo que ella no hace, sin embargo, es prestar suficiente atención a las condiciones históricas del surgimiento de estos efectos particulares. Es decir, no examina

las prácticas históricas que en sí mismas generan lo social”³⁵⁰.

La acertada crítica que le dirige Lloyd a Butler, creemos que puede disculparse en parte como un defecto de formación que afecta a la mayoría de los filósofos, quienes comúnmente privilegian la abstracción filosófica a la hora de abordar problemáticas concretas que demandarían incorporar registros históricos y/o sociológicos, aunque ciertamente en el campo de la filosofía existen excepciones destacables. Sin lugar a duda, Butler comparte este defecto, pero creemos lo compensa con otras virtudes, como su lucidez filosófica, junto con su coraje, además de su compromiso con el activismo social, características que, por cierto, son menos comunes de lo que se podría esperar entre pensadores éticos y políticos.

4.3.4 La ética de la cohabitación y la reinterpretación del *conatus* como fuente de eticidad

Llegamos así al último rostro de la ética butleriana: la ética de la cohabitación. Esta formulación ética y las obligaciones que de ella se derivan fue elaborada por Butler pensando en situaciones de vecindad no escogidas que se encuentran marcadas por la tensión y el conflicto, teniendo como espejo la relación entre israelíes y palestinos. Según Butler, cada uno tiene el derecho a elegir dónde vivir, pero la coexistencia implica la restricción de no poder decidir con quién convivir en la tierra, es decir, prohíbe cualquier acto de genocidio.

La base argumentativa de esta prohibición guarda puntos de contacto con la reinterpretación de la idea de *conatus* spinoziano que Butler plantea en *Marcos de guerra*, y que más tarde retoma en *La fuerza de la no violencia* para argumentar por qué debemos preservar la vida de los otros. La premisa del argumento es que la destrucción de la vida de los demás conlleva la propia destrucción. Esta variante del argumento consecuencialista va más allá de la reversibilidad de la violencia de los antes analizados, ya que establece una conexión constitutiva entre los seres humanos a través de la vida corporal que no se halla reducida a la mutua exposición a la violencia.

4.3.4.1 La prohibición de determinar con quién convivir en la Tierra

La noción de cohabitación es tomada por Butler de la filósofa alemana Hannah Arendt. Su génesis se encuentra en la cobertura periodística que realizara Arendt para la revista *The New Yorker* con ocasión de celebrarse el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, que más tarde dio lugar a su conocido libro *Eichmann en Jerusalén*³⁵¹. En este libro, la autora no sólo hace una crónica sobre el juicio, las irregularidades y violaciones al derecho internacional que rodearon el secuestro ilegal de Eichmann en Buenos Aires, así como las que ocurren durante la preparación del juicio, sino que además ofrece detalles polémicos de las circunstancias que rodearon las actividades desarrolladas por Eichmann. El libro deja claro

³⁵⁰ Lloyd, 'Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths', p. 104.

³⁵¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 3ª edición (Barcelona: Debolsillo, 2008).

que, pese a que Eichmann fue sin lugar a duda una figura relevante en la organización del exterminio de los judíos, como actor clave de la logística de deportación de los judíos en Europa. No obstante, no se trataba de un ideólogo, ni tampoco era una figura de poder dentro del régimen nazi, abonando una de las tesis del libro: la idea de “*la banalidad del mal*”. Esta idea nos sugiere que incluso una persona ordinaria como era Eichmann, que respete las leyes y la autoridad, que sea diligente en su trabajo, y que no albergue sentimientos de odio, puede llegar a convertirse en partícipe del mal absoluto.

Pasaremos por alto la mayoría de las cuestiones que aparecen descritas en el libro para centrarnos exclusivamente en las razones que ofrece Arendt para justificar la condena a muerte de Eichmann. Arendt creía que “el proceso [a Eichmann] había sido injusto, y la sentencia también”³⁵², pero sostiene que la pena a muerte era un castigo justo, debido a que “Eichmann había intervenido, cumpliendo una función central, en una empresa cuya finalidad era la de eliminar para siempre a ciertas «razas» de la faz de la tierra, tenía que ser eliminado”³⁵³.

En el epílogo de *Eichmann en Jerusalén*, utilizando el entrecomillado, hay un curioso pasaje en el que Arendt asume el papel de jueza para “dictar su sentencia”, a la que adiciona una breve explicación previa. Dice Arendt: “deberemos admitir que la justicia hecha en Israel hubiera sido públicamente mostrada a todos, si los juzgadores se hubieran atrevido a dirigir al acusado las siguientes, o parecidas palabras: [...] «El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado»”.³⁵⁴

Butler, debido a la explicación previa de Arendt y el uso del entrecomillado en el simulacro de la sentencia que le dirige directamente a Eichmann, expresa dudas sobre si es ella quien se está expresando con su propia voz, o se trata de un ejercicio hermenéutico que presta su voz a los jueces para expresar las verdaderas razones de éstos para condenar a Eichmann. Finalmente, llega a una conclusión que se encuentra a medio camino entre ambas alternativas al indicar que “Arendt postula una voz que no es la suya (y por lo tanto parcialmente repudiada), pero también hay rasgos identificables de su propia voz, y esa duplicación está ahí para que la veamos. Se muestra, por así decirlo, retóricamente. Entonces, ¿dónde está Arendt en esta voz? ¿Está quizás repartida entre sus puntos de vista? Ella expresa lo que cree, pero también hay, ligada a esta voz, otra expresión de la visión con la que no está de acuerdo. ¿Se trata tal vez de una voz dividida en una lucha agonística consigo

³⁵² Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 362.

³⁵³ Idem, p. 404.

³⁵⁴ Idem, p. 406.

misma?"³⁵⁵.

Según nuestra interpretación, no quedan dudas sobre la postura de Arendt en relación con la sentencia de muerte de Eichmann. Aunque ella rechazara los argumentos esgrimidos por los jueces en la sentencia, viera a Eichmann como un chivo expiatorio, y creyera que el juicio fue más un espectáculo dirigido a legitimar al Estado de Israel que hacer realmente justicia. Arendt dio muestras de su convencimiento de que el crimen de Eichmann y sus superiores constituyó una nueva tipología de crímenes sobre la que debería sentarse jurisprudencia internacional, ya que, como lo afirmó la autora alemana, quienes participaron del juicio no llegaron a alcanzar una comprensión clara del significado de lo ocurrido en Auschwitz, que consistió en el intento deliberado de eliminar a un pueblo de la faz de la tierra. Lo cual, en opinión de Arendt, configura un nuevo tipo de delito contra la humanidad³⁵⁶.

A este respecto, resulta reveladora la crítica que hizo Arendt a los argumentos utilizados durante los juicios de Nuremberg. Según Arendt, en Nuremberg se juzgaron delitos cometidos contra la humanidad, pero sin que se estableciera una definición clara de en qué consistieron los delitos contra la humanidad, y cuál era el perfil del "nuevo" tipo de delincuente que los cometió. Arendt volvió a plantear estas mismas cuestiones al rechazar los argumentos de la parte acusadora que afirmaba que los crímenes de Eichmann se cometieron contra el pueblo y las víctimas judías, reiterando la necesidad de crear una nueva figura de «crímenes contra la humanidad» y de que fuera un tribunal internacional el que juzgara este tipo de crímenes y criminales, postura compartida con otras figuras relevantes como Karl Jaspers. Es precisamente la nueva figura de crimen contra la humanidad lo que fundamenta su simulacro de sentencia, lo que deja pocas dudas de que es la voz de Arendt la que se expresa en la "sentencia", y de que no se trató de un ejercicio hermenéutico, como argumenta Butler, que intentaba expresar las verdaderas razones de los jueces al dictar su sentencia.

Una de las preocupaciones de Arendt, que aduce como motivo para que sea establecida una nueva categoría de crímenes contra la humanidad, es el peligro de su repetibilidad futura. Lo inédito del genocidio nazi lo vuelve un precedente peligroso para el futuro de la humanidad que debe ser evitado, lo cual, según Arendt, obliga a "que todos los procesos concernientes a «delitos contra la humanidad» hayan de ser considerados y estudiados aplicándoles unos criterios que, en nuestros días, son todavía «teóricos»"³⁵⁷.

Pero ¿qué convierte al genocidio nazi en único y el primero de su tipo? ¿Por qué es diferente de otros genocidios anteriores, por ejemplo, los cometidos contra los pueblos aborígenes por los colonos europeos y sus descendientes, o del genocidio del pueblo armenio a manos del Imperio otomano, ocurrido con apenas una veintena de años de diferencia al perpetrado

³⁵⁵ Judith Butler, 'Hannah Arendt's Death Sentences', *Comparative Literature Studies*, Penn State University Press, 48.3 (2011), 280–95 (p. 290).

³⁵⁶ Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 391.

³⁵⁷ *Ibidem*.

por los nazis?

Podríamos especular sobre las razones que convierten al genocidio de los nazis en el primero de su tipo, por ejemplo, aducir una aplicación sin precedentes de la técnica, o el modo cuasi "industrial" en que se ejecutó, o su alcance internacional que involucró la colaboración de múltiples naciones. Sin embargo, Arendt no ofrece ninguna de estas razones. Según ella, lo que lo convierte en único, y que nos debería alertar acerca de su potencial de repetición, es que no estaba dirigido por ningún fin ulterior o instrumental. La razón del genocidio nazi —o, mejor dicho, su sin razón— fue simplemente el deseo de desaparición de la faz de la tierra de determinados pueblos. En palabras de la propia Arendt: "Lo que en Nuremberg se mencionó ocasionalmente, como si de un asunto marginal se tratara —«las pruebas demuestran que los asesinatos y crueldades masivas no fueron cometidos solamente con el fin de reprimir la oposición al régimen», sino que constituían «parte de un plan encaminado a eliminar por entero poblaciones nativas»—, en Jerusalén constituyó el mismísimo objeto central del procedimiento, debido a la evidente razón de que Eichmann fue acusado de delitos contra el pueblo judío, de delitos que no podían ser aplicados en méritos de un propósito utilitario. Los judíos fueron asesinados a lo largo y ancho de Europa, no solo en el Este, y su aniquilamiento no se debió al deseo de conseguir territorio «para su posterior colonización por parte de los alemanes». La gran ventaja propia de un juicio centrado en los delitos contra el pueblo judío radicaba, no solo en que sentaba con la claridad suficiente para permitir que pasara a formar parte del futuro derecho internacional aquella diferencia que mediaba entre los delitos de guerra, tales como el fusilamiento de guerrilleros y la matanza de rehenes, por una parte, y los «actos inhumanos», tales como la «expulsión y aniquilamiento» de poblaciones nativas, a fin de permitir que los invasores colonizaran el territorio, por otra, sino que también sentaba la diferencia entre los «actos inhumanos» (cometidos con propósitos conocidos, y criminales, cual la expansión colonial) y los «delitos contra la humanidad», cuyo propósito carecía de precedentes"³⁵⁸.

Indudablemente, la atroz crueldad del genocidio nazi, perpetrado no sólo contra los judíos, sino contra distintos grupos étnicos, ideológicos, y nacionales, constituyó un crimen horrendo, pero ¿hubiera cambiado su grado de horror si mediasen propósitos utilitarios o instrumentales? Creemos que ello no habría supuesto ninguna diferencia, pero al parecer Arendt sí lo cree, ya que, como se aprecia en la cita, es la ausencia de interés o utilidad lo que le lleva a establecer la diferencia entre «delitos o actos inhumanos» y «delitos contra la humanidad».

Al respecto, nos resulta intrigante el uso paradójico que hace la autora del calificativo "inhumano". La pretensión de excluir a los responsables de estos actos del género niega el potencial destructivo del que somos capaces los humanos, como si no deberíamos esperar actos de este tipo de humanos "realmente humanos". Pero más inquietante es la pretensión de dar cuenta de una tipología de genocidios a partir de la ausencia de utilidad o instrumentalidad, lo cual nos sugiere que de haber mediado en los nazis alguna razón instrumental ocultada por el odio racista, los exculparía que sus acciones fueran

³⁵⁸ Idem, pp. 401-2.

comprendidas entre los crímenes contra la humanidad, aunque probablemente, siguiendo la argumentación de Arendt, no los exoneraría de que se catalogasen de crímenes "inhumanos".

Volviendo a nuestro redil, veamos qué nos dice Butler acerca de la prohibición de cometer genocidio, y cómo encaja dicha prohibición dentro de su propia ética de la cohabitación. Según Butler, la concepción arendtiana de la política es una cuestión de acción, y la acción solo puede entenderse sobre la base de la existencia de la pluralidad política de subjetividades, pluralidad ésta que ningún ser humano elige formar parte de ella, y tampoco ningún ser humano habría de decidir quiénes la conforman. Por decirlo de algún modo, la conformación de la pluralidad, y las obligaciones de cohabitación que de ella emanan, se encuentran más allá de la esfera de la decisión, la libertad, y la voluntad de quienes forman parte de ella.

En opinión de Butler, nuestra libertad nos permite "escoger cómo y dónde vivir, y en nuestro entorno cercano podemos elegir a aquellos con los que deseamos vivir. Pero si vamos a decidir con quiénes compartiremos nuestro planeta, entonces estaremos tomando una decisión acerca de qué parte de la humanidad puede vivir y cuál no. Si se nos veta esta decisión, quiere decir que estamos obligados a vivir con aquellos seres que ya existen, y que cualquier elección acerca de quiénes pueden vivir y quiénes no es siempre una práctica genocida; y aunque es indiscutible que el genocidio realmente tuvo lugar (y que todavía sigue habiendo genocidios), estaríamos equivocados si pensásemos que la libertad en cualquier sentido ético es compatible con la libertad de perpetrar un genocidio"³⁵⁹.

Por tanto, según esta interpretación de la cohabitación, el intento de determinar cómo se conforma la pluralidad mediante la eliminación de una parte de la humanidad es una prerrogativa que ningún ser humano debe ejercer, y ello es así debido al carácter no elegido, ni elegible de la cohabitación en la Tierra, que es precisamente lo que intentaron hacer Eichmann y los nazis. Butler señala que Eichmann no se percató de que su vida estaba ligada a aquellos que destruía, y que al hacerlo estaba destruyéndose a sí mismo³⁶⁰. A medida que Butler reflexiona sobre qué castigo es adecuado para alguien ya ha destruido su propia humanidad, expresa sus dudas si el punto de vista de Arendt es el correcto. Finalmente llega a la conclusión que los argumentos que esgrime Arendt no proporcionan una justificación clara de la necesidad de la ejecución de Eichmann, señalando su discordancia con el principio que subyace al simulacro de sentencia que ensaya la autora alemana, que consiste en "que quienes buscan erradicar la pluralidad de la vida humana pierden el derecho a la vida"³⁶¹. Butler señala que Arendt no se percata que ella misma incurre en una contradicción consigo misma al invocar el principio de cohabitación para condenar a Eichmann, ya que este consiste precisamente en prohibir decidir con quién convivir en la Tierra³⁶².

³⁵⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 114.

³⁶⁰ Idem, p. 115.

³⁶¹ Butler, 'Hannah Arendt's Death Sentences', p. 288.

³⁶² Idem, p. 292.

No es nuestra intención atacar a Arendt por defender la pena de muerte para Eichmann, no hay duda de que crímenes como los cometidos por los nazis resulta aún más ofensivos cuando quedan sin una justa condena. La duda que compartimos con Butler es si esta condena debe incluir la eliminación física de quienes los cometen, ya que existen formas alternativas de escenificar la ruptura o la muerte social de los condenados sin tener que llegar al extremo de decretar su desaparición física.

4.3.4.2 Los deberes éticos que se derivan de la idea butleriana de cohabitación

La versión butleriana de la ética de la cohabitación, además de la prohibición de cometer genocidio, implica deberes más exigentes que los contemplados en la versión de Arendt. Estos deberes surgen de la nueva comprensión ontológica, que reconoce la dimensión vulnerable y dependiente asociada a la vida corporal como fuente de eticidad. En palabras de Butler: "la vida del cuerpo nos impone ciertas exigencias éticas, y es posible que toda demanda ética presuponga la vida de un cuerpo, un cuerpo que se contempla como algo vulnerable, y que no se limita estrictamente al cuerpo humano", a lo que agrega, "la vida que merece ser preservada y salvaguardada, que debería ser protegida frente al asesinato (Lévinas) y el genocidio (Arendt) está ligada a la vida no humana en formas esenciales (y de ella depende también) [...] Si tratamos de entender en términos concretos lo que significa comprometernos a preservar la vida del otro, nos veremos necesariamente enfrentados a las condiciones de vida del cuerpo, y por lo tanto a un compromiso no solo con la permanencia del cuerpo del otro sino con todas las condiciones medioambientales que hacen la vida vivible"³⁶³.

Si prestamos atención a lo que sostiene Butler en la cita, la prohibición de decidir con quién convivir en la Tierra no implica sólo las acciones, sino también la negligencia sistemática, que se vincula a las necesidades del cuerpo que aseguran una vida vivible o habitable³⁶⁴.

Ahora bien, ¿cómo traducimos estas exigencias de las que habla nuestra autora en obligaciones concretas que hagan la vida habitable? Y ¿qué es necesario para que una vida sea considerada habitable?

En *Deshacer el género*, la referencia a la vida *habitable* nombraba las condiciones que establecen lo necesario para que una vida humana pueda desarrollarse como tal, atendiendo a las exigencias que le eran exclusivas de la vida humana y que la diferenciaban de la vida no-humana. Con la publicación de *Marcos de guerra*, Butler avanza de manera explícita qué condiciones son necesarias para la habitabilidad de la vida humana, mencionando entre las mismas: "la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión"³⁶⁵.

³⁶³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 120.

³⁶⁴ El término en inglés *livable* algunas veces es traducido como *vivable*, y en otras como *habitable*, por lo que haremos un uso indistinto de ambas traducciones para referirnos a la noción original de lengua inglesa.

³⁶⁵ Judith Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010), p. 41.

A estas exigencias que podemos denominar materiales, Butler suma otras derivadas de la necesidad de la obtención de reconocimiento social, que no se encuentran completamente separadas de las primeras, ya que, como afirma Butler, la “distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte”, acotando que, “[s]ería difícil, por no decir imposible, decidir si esta «consideración» —o la ausencia de esta «consideración»— conduce a la «realidad material» o si la realidad material conduce a la ausencia de consideración, pues parecería que ambas cosas ocurren a la vez y que tales categorías perceptuales son esenciales para la producción de la realidad material (lo que no significa que toda materialidad sea reducible a percepción, sino sólo que toda percepción implica unos efectos materiales)”³⁶⁶.

En sus obras más recientes, Butler cambia su enfoque al describir la habitabilidad de la vida humana. Ahora, en lugar de compararla con la vida no humana, adopta una perspectiva holística que considera las dependencias mutuas existentes entre ambas formas de vida. Esto dejará en un segundo plano las diferencias entre la vida humana y no humana, como queda expresado en el siguiente pasaje: “Por otro lado son muchos los procesos vitales que comparten humanos y animales, y que no parecen establecer distinciones entre unos y otros. Precisamente uno de los argumentos que plantea Haraway es que las formas de dependencia entre los humanos y los animales nos indican que en parte se conforman los unos a través de los otros. Si asumimos que la dependencia es un elemento central, entonces la diferencia entre animales y humanos pasa a segundo plano (ambos son dependientes y además dependen unos de otros, por ser el tipo de seres que son)”³⁶⁷. Relacionamos este cambio en la consideración de la habitabilidad con la evolución de su comprensión de la ontología corporal, que se entiende como una condición conectiva que no solo une a los seres humanos en procesos de (inter)dependencia social, sino también con el medio en el que interactúan y con las formas de vida no humanas que lo habitan.

Al comparar la idea de la cohabitación de Arendt y Butler, y las exigencias que derivan de dicha noción, podemos develar aspectos importantes del pensamiento de nuestra autora que se manifiestan a través de esta idea.

La idea arendtiana de la cohabitación se encuentra unida a su concepción de lo político. Su defensa de la cohabitación se encuentra entrelazada con la preservación de la pluralidad como forma de asegurar las condiciones de realización del animal político —*zoon politikon*—. A pesar de que Butler también asocia la cohabitación con lo político, existen diferencias notables en cómo nuestra autora entiende la política y en las exigencias que resultan de la cohabitación. En este sentido, Butler le reprocha a Arendt su escasa atención a las necesidades del cuerpo en su concepción de lo político, al señalar que “[Arendt] no tiene intención de refrendar una política que luche por superar las desigualdades en la

³⁶⁶ Idem, pp. 45-46.

³⁶⁷ *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 134.

distribución de los alimentos, que ratifique el derecho a la vivienda y que apunte a las desigualdades en la tarea reproductiva³⁶⁸.

En cambio, la concepción butleriana de la política se fundamenta en que la vida corporal requiere de unos apoyos constantes para existir como vida habitable, y forma parte de los deberes de la cohabitación brindar respuesta a estos apoyos en unos términos justos e igualitarios. Estos deberes no se dirigen a los individuos, sino más bien expresan un reclamo normativo acerca de qué cosas deben estar cubiertas por la organización social y política. En palabras de Butler: "Lo que aquí me propongo no es recuperar el humanismo, sino más bien luchar por una idea de la obligación ética que se fundamenta en la precariedad. Nadie escapa a la dimensión precaria de la vida social: podríamos decir que es aquí donde se articula nuestra falta de base. Y nunca podremos comprender la cohabitación si no entendemos que cuando existe una precariedad generalizada, estamos obligados a oponernos al genocidio y a apoyar la vida en términos igualitarios"³⁶⁹.

Las divergencias entre las autoras acerca de cómo conciben la cohabitación y la política guardan relación con la comprensión ontológica de la que parten cada una de ellas. Estas diferencias se ponen de manifiesto cuando atendemos al tipo de subjetividad en el que asientan sus respectivos reclamos de cohabitación. El sujeto-cuerpo arendtiano es caracterizado como un cuerpo pensante y parlante, con capacidad de emitir opiniones y juicios con independencia. Arendt ve la política como un espacio de libertad donde los sujetos revelan su singularidad a los demás, colaboran y establecen una comunidad política de acción. Así mismo, quienes participan de la política son individuos hechos antes de ingresar en ese espacio de actuación común, lo que significa que pueden existir sin participar en la política, aunque pierdan la oportunidad de realizarse junto a otros en la tarea de transformar el mundo en común y, al hacerlo, aprender más sobre la singularidad que pertenece a cada uno de ellos. De este modo, las necesidades políticas y de realización individual se vincularán a estos rasgos antes señalados, quedando relegado de lo político la esfera de la reproducción de la vida.

Sin ánimo de repetir el desarrollo del capítulo tercero acerca de qué entiende Butler por relacionalidad, diremos simplemente que, tal como la concibe nuestra autora, la relacionalidad impide que el sujeto butleriano tenga la cohesión y la singularidad del arendtiano, teniendo en cuenta la desposesión que experimenta debido a su forma de relacionarse con el mundo social, así como con las normas y el lenguaje³⁷⁰.

Esto nos lleva a otra diferencia entre las autoras, que gira en torno al papel que asignan a las influencias de los condicionamientos sociales. Visto desde la mirada arendtiana, el sujeto mantiene una posición de cierta independencia respecto de los condicionamientos sociales, lo que le confiere capacidades para oponerse a las presiones sociales y resistirse a la

³⁶⁸ Idem, p. 120.

³⁶⁹ Idem, pp. 121-22.

³⁷⁰ Conviene aquí tener presente las divergencias que señalamos entre las perspectivas de Cavarero —influenciada por Arendt— y de Butler sobre la singularidad e intercambiabilidad de lo sujetos. Ver: 3.3.1 *Una mirada alternativa a la intercambiabilidad*

autoridad. Ello hace que, pese a Arendt ser consciente de las dificultades que entraña mantener los juicios propios al margen de las presiones sociales, especialmente cuando se vive en un contexto político autoritario, prevalezca en la autora alemana una perspectiva de cierto optimismo acerca de las posibilidades de los individuos para enfrentar los condicionamientos sociales, como queda reflejado en este pasaje de "Some questions in moral philosophy", citado por Butler, "«...si se puede decir que obedezco el imperativo categórico, significa que estoy obedeciendo mi propia razón ... Yo soy el legislador, el pecado o el crimen ya no puede definirse como desobediencia a la ley ajena, sino, al contrario, como negativa a desempeñar mi parte como legislador del mundo»"³⁷¹.

En cambio, en lo que respecta a nuestra autora, conocemos de sobra la permeabilidad que experimentan los sujetos butlerianos respecto de las normas y la normatividad social. Ello hace que Butler no albergue demasiadas esperanzas en las capacidades de los sujetos de mantenerse independientes ante los condicionamientos sociales y normativos. De ahí que, para Butler, la crítica sea un aspecto fundamental que le concierne a la ética como un contrapeso a los condicionamientos sociales, a fin de que los sujetos puedan establecer un cierto distanciamiento respecto de los mismos, algo que la aproxima a autores como Foucault y Adorno. Sin embargo, es importante señalar que la crítica tampoco escapa completamente de los condicionamientos sociales —aspecto en el que también coincide con Foucault—, es decir, la actividad crítica para desarrollarse depende de condiciones favorables que la hagan posible³⁷².

Dejamos para el final una última exigencia que se desprende de la cohabitación butleriana, según Butler, la cohabitación "se puede interpretar como que todo habitante de una comunidad pertenece también a la Tierra —idea que Arendt toma sin duda de Heidegger—, y de aquí se deriva un compromiso, no solo con el resto de los habitantes del planeta, sino, podríamos añadir, con la sostenibilidad de la Tierra. Y con esta última salvedad trato de complementar el antropocentrismo de Arendt sumándole un elemento ecológico"³⁷³.

También en uno de los pasaje al que hicimos referencia unos párrafos antes, Butler señalaba que "la vida que merece ser preservada y salvaguardada, que debería ser protegida frente al asesinato (Lévinas) y el genocidio (Arendt) está ligada a la vida no humana en formas esenciales (y de ella depende también) [...] Si tratamos de entender en términos concretos lo que significa comprometernos a preservar la vida del otro, nos veremos necesariamente enfrentados a las condiciones de vida del cuerpo, y por lo tanto a un compromiso no solo con la permanencia del cuerpo del otro sino con todas las condiciones medioambientales que hacen la vida vivible"³⁷⁴. Y si revisamos otros pasajes de la obra de Butler, nos encontramos con otras tantas referencias acerca de la no separabilidad entre la vida humana y no humana, explicada por las formas de dependencia corporal que conectan entre sí las

³⁷¹ Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 175.

³⁷² Butler, 'What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue', p. 228.

³⁷³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 116.

³⁷⁴ Idem, p. 120.

diferentes formas de vida³⁷⁵.

Nuestra duda es si este reclamo normativo, que pretender revertir el antropocentrismo de Arendt invocando la dependencia de la vida humana respecto de la no humana, deriva de la vida no humana *per se*, o lo hace de las necesidades de la vida humana respecto de la no humana. Si se tratase del último caso, significaría que es Butler la que cae en una perspectiva antropocéntrica.

4.3.4.3 ¿Por qué debemos preservar la vida de los otros?

Dentro de las ideas que son desplegadas en relación con la prohibición de cometer genocidio, hay una idea que nos resulta especialmente interesante, la idea de que la destrucción de otras vidas conlleva la destrucción de la propia vida. Esta idea no es originaria de Arendt, sino que es la propia Butler quien expone esta idea al explicar las razones de Arendt de por qué debe aplicarse la pena de muerte a Eichmann. Dice Butler: "En su opinión [la de Arendt], Eichmann ya se había destruido a sí mismo al no percatarse de que su vida estaba ligada a aquellos a los que destruía, y al no comprender que la vida individual carece de sentido y de realidad fuera del marco social y político en el que todas las vidas tienen el mismo valor"³⁷⁶.

Al indagar en otros trabajos de Butler, podemos hallar que la noción de que la destrucción de otras vidas también implica la destrucción de la propia, surge de su reinterpretación del concepto spinoziano de *conatus*, entendido como la voluntad o deseo de persistir en el propio ser. Butler sostiene que, aunque pueda parecer que el deseo de perseverancia es un impulso que emerge únicamente de uno mismo, en realidad necesitamos de otros como algo esencial para lograr persistir. De este modo, al considerar que el *conatus* es resultado de los lazos de la interdependencia social, la propia idea de *conatus* es ampliada para incluir como parte del mismo a quienes forman parte de estos lazos extendidos de dependencia. Esto se sustenta en la nueva ontología corporal propuesta por nuestra autora que concibe al yo como parte de una red de conexiones con otras formas de vida humanas y no humanas.

Para profundizar en la argumentación butleriana del tipo vinculación normativa que nos es sugerida por esta idea de *conatus* extendida y su relación con la (inter)dependencia, quisiéramos detenernos en dos pasajes donde se menciona la teoría psicoanalítica de Melanie Klein con relación a cuatro tópicos interconectados presentes en dicha teoría: los impulsos destructivos de la mente infantil; la relación entre la culpa y estos sentimientos destructivos; la conexión entre la culpa y la autopreservación; finalmente, los mecanismos de reparación del daño imaginario causado en la mente infantil, como explicación del origen de los sentimientos morales. Butler vinculará estos cuatro elementos mediante su

³⁷⁵ Hay otros pasajes de su obra donde encontramos pronunciamientos acerca de la no separabilidad entre la vida humana y no humana, consultar: Butler, *Deshacer el género*, pp. 28–29; Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 111; Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 134; Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 229.

³⁷⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 115.

comprensión extendida del *conatus*, relacionándolos con la dependencia mutua para fundamentar el deber ético de protección de los otros como parte de los deberes cohabitación.

El primero pasaje pertenece a *Marcos de guerra*, y el segundo pertenece a *La fuerza de la no violencia*, más reciente que la anterior, donde nuevamente se vuelve a vincular la propia supervivencia a la de los demás, pero donde se dejan ver algunas variaciones interesantes respecto del primer fragmento:

Fragmento 1: "Según Melanie Klein, desarrollamos respuestas morales como reacción a cuestiones relacionadas con la capacidad de supervivencia. [...] Después de todo, si mi capacidad de supervivencia depende de una relación con los demás, con un «tú» o 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 yo soy. [...] Si yo intento conservar tu vida no es sólo porque intento conservar la mía, sino también porque quien «yo» soy no es nada sin tu vida, y la vida como tal no tiene que ser repensada como esta serie compleja, apasionada, antagónica y necesaria de relaciones con los demás. Yo puedo perder a este «tú» y a cualquier otro de los tús concretos, y puedo sobrevivir perfectamente a estas pérdidas. Pero esto sólo puede ocurrir si yo no pierdo la posibilidad de un eventual «tú». Si sobrevivo, es sólo porque mi vida no es nada sin la vida que me excede, que se refiere a algún tú indexical sin el cual yo no puedo ser"³⁷⁷;

Fragmento 2: "Klein escribe: «Mi trabajo psicoanalítico me ha convencido de que cuando aparecen en la mente del bebé los conflictos entre amor y odio, y se vuelven activos los miedos a perder a la persona amada, se ha dado un paso importante en el crecimiento». Queda la cuestión de que la *phantasy* de destruir a la madre promueve el temor a perder a la misma persona de quien el infante es especialmente dependiente. Desembarazarse de la madre implicaría poner en peligro las condiciones de la propia existencia. Las dos vidas parecen estar atadas una a la otra. «Hay [...] en el inconsciente una tendencia a abandonarla que es contrarrestada por el urgente deseo de tenerla para siempre». El bebé no es una criatura calculadora. En cierto nivel primario, hay un reconocimiento de que la propia vida está ligada a otra vida y aunque esta dependencia cambie de forma, planteo que es esta la base psicoanalítica para una teoría del vínculo social. Si busco preservar la vida de otro, no es solo porque es en mi interés hacerlo o porque apueste a que me brindará mejores consecuencias. Es más bien porque ya estamos vinculados en una relación social que nos precede y que hace posibles ambas vidas. Mi vida no es completamente separable de la del otro y esta es una de las formas en que la *phantasy* queda implicada en la vida social"³⁷⁸.

Ambos fragmentos comparten la afirmación de que la desaparición o destrucción de los *otros* tiene como consecuencia la destrucción del *yo*, cuya premisa subyacente es que el *yo* depende y se define por sus relaciones con los *otros*. La forma de comprender estas

³⁷⁷ Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 72.

³⁷⁸ Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 114.

relaciones, que son constitutivas y exceden al *yo*, aparecen en una estrecha vinculación a la nueva ontología corporal, donde el límite corporal que nos separa de los demás se vuelve poroso, cuestionando la condición del sujeto-cuerpo como una entidad monádica y autosuficiente.

La invocación por parte de Butler de la teoría psicoanalítica de Klein, tal como previamente ocurrió en "Giving an Account of Oneself" con la de Laplanche, intenta aprovechar los lazos existentes dentro de la teoría psicoanalítica kleiniana que vinculan la dependencia a la moralidad. A diferencia de lo que ocurría con Laplanche, la conexión entre ambas es planteada por la propia Klein, permitiéndole a nuestra autora fortalecer su propia mirada ética respecto de los vínculos de (inter)dependencia. Otra ventaja que la teoría kleiniana ofrece a Butler es que la relación del bebé con sus cuidadores se encuentra marcada por la ambivalencia entre el amor y el odio, ambivalencia que también se halla presente en la caracterización que hace Butler de los vínculos de (inter)dependencia, permitiéndole posicionar a la ética como una actitud de lucha y resistencia ante una violencia que sería inherente a los vínculos humanos.

Veamos qué dice la teoría de Klein acerca de los vínculos de dependencia que el infante mantiene con sus cuidadores: "Al principio [el bebé] ama a su madre cuando ésta satisface sus necesidades de nutrición, calmando sus sensaciones de hambre y proporcionándole placer sensual mediante el estímulo que experimenta su boca al succionar el pecho. Esta gratificación forma parte esencial de su sexualidad, de la que en realidad constituye la primera expresión. Pero cuando el niño tiene hambre y no se lo gratifica, o cuando siente molestias o dolor físico, la situación cambia bruscamente. Se despierta su odio y su agresión y lo dominan impulsos de destruir a la misma persona que es objeto de sus deseos y que en su mente está vinculada a todas sus experiencias, buenas y malas [...] este primer amor se encuentra ya perturbado en su raíz por impulsos destructivos. Amor y odio luchan en su mente y, en cierto grado, esta lucha persiste durante toda la vida, pudiendo constituirse en fuente de peligro en las relaciones-humanas"³⁷⁹. Estos episodios momentáneos de odio destructivo dirigidos a los seres amados que ocurren en forma de fantasía vienen acompañados de sentimientos de aflicción y culpa, ya que hay una angustiada necesidad inconsciente en el niño de hacer sacrificios para reparar a las personas que ama, quienes en su mente han sido lastimadas o destruidas, siendo estos mecanismos de reparación de los daños imaginarios, los que más tarde darán origen a los sentimientos morales.

Butler señala —unos párrafos más adelante del primer fragmento— que los sentimientos de culpa y reparación presentes en la relación primaria de dependencia son originados en la necesidad de supervivencia. Lo que nos sugiere que las actitudes morales no resultan de la preocupación genuina por los otros, sino que, inversamente a lo que podemos pensar, emergen como resultado de que el ego se culpa a sí mismo por haber intentado destruir a aquellos que le permiten asegurar su propia supervivencia³⁸⁰. En este punto, Butler nos

³⁷⁹ Melanie Klein, *Amor, Culpa y Reparación y Otros Trabajos (1921-1945)*, 1ª reimp. (México, D.F.: Paidós, 2011), pp. 311–12.

³⁸⁰ "Escribe Butler: "Para Klein, la cuestión de la supervivencia precede a la de la moral; incluso diría que la culpa

presenta una nueva perspectiva sobre la relación entre la culpa y la supervivencia, al relacionar esta última con la dependencia. Dice Butler: “parece que la culpa se refiere menos a una cualidad humana que a la vida, y menos aún a la capacidad de supervivencia. Así pues, cada uno de nosotros sólo siente culpa en cuanto animal capaz de vivir o morir; y sólo para alguien cuya vida está estrechamente relacionada con otras vidas, y que debe negociar el poder de dañar, de matar y de sostener una vida, la culpa se convierte en un problema [...] La vida no está sostenida por un impulso autoconservador, concebido como un impulso interno del organismo, sino como una condición de dependencia sin la cual la supervivencia resulta imposible, pero que, también, puede poner en peligro la supervivencia según la forma que tome dicha dependencia”³⁸¹.

El objetivo de Butler no es meramente señalar que los sentimientos morales proceden de una preocupación egoísta por la autoconservación, sino darle un giro al debate sobre la ética vinculándolo a las diversas formas de dependencia que permiten sostener la vida. Este giro se fundamenta en subrayar el hecho de que la cuestión ética se encuentra ligada a la supervivencia —conclusión que es reforzada a través de la teoría psicoanalítica de Klein—, a la vez que la supervivencia está inextricablemente ligada a la dependencia. Este encadenamiento lleva a que la discusión ética se centre en cómo está organizada la vida social y las relaciones de (inter)dependencia. Además, también podemos incluir dentro del ámbito de relaciones de dependencia el entorno ecológico. Por tanto, es en el ámbito de la dependencia —social y ecológica— donde surge la necesidad de abordar desde una mirada ética la ambivalente capacidad humana de destruir y preservar, ya que en última instancia la supervivencia depende de las formas que adopten las dependencias sociales y geofísicas.

Ahora bien, al profundizar en la teoría de Klein, encontramos ciertos matices entre la autora y la interpretación en la que se basa el argumento de Butler. Según Klein, la emergencia de la conciencia moral aparece propiamente en la etapa genital freudiana, es decir, coincide con la entrada del niño o niña en la pubertad. Es aquí cuando los “impulsos genitales crecen en energía, surgen imagos benéficas y útiles, basadas en sus fijaciones —en la etapa oral de succión— en su generosa y bondadosa madre, que se aproximan más estrechamente a los objetos reales; y su superyó, que era una fuerza amenazadora, despótica, que emitía órdenes insensatas y contradictorias que el yo era totalmente incapaz de cumplir, comienza a ejercer un gobierno más suave y más persuasivo y a presentar exigencias posibles de cumplir. En rigor, se transforma gradualmente en conciencia moral, en el verdadero sentido de la palabra”³⁸².

Así mismo, como se encarga de dejar en claro Klein, los sentimientos de preocupación del niño o niña respecto de sus cuidadores no responde únicamente a sus necesidades de preservación, “[h]asta en el niño pequeño se observa cierta preocupación por el ser amado,

no indexa una relación moral con el otro, sino un deseo desenfrenado de conservación personal. [...] El otro es instrumental para mi propia supervivencia, y la culpa, incluso la moral, es simple consecuencia instrumental de este deseo de conservación, un deseo que se ve amenazado principalmente por mi propia destructividad”, Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 73.

³⁸¹ Idem, p. 74.

³⁸² Klein, p. 257.

que no es, como podía pensarse, tan sólo un signo de su dependencia del adulto benévolo y útil [...] En las profundidades de la mente el deseo de brindar felicidad a los demás se halla ligado a un fuerte sentimiento de responsabilidad e interés por ellos, que se manifiesta en forma de genuina simpatía y de capacidad de comprenderlos tales como son”³⁸³.

Por tanto, aun cuando existe una conexión entre los orígenes de la aflicción culposa en forma de fantasía, y la emergencia de la conciencia moral, ésta sería un fenómeno psíquico muy posterior que, como señalamos en la cita del párrafo previo, aparece en la pubertad, una vez que los impulsos amorosos y reparadores se imponen a los impulsos agresivos y destructores. En este sentido, en la teoría kleniana, la moralidad está relacionada con el superyó freudiano, aunque esta relación no se explica de la misma manera que en el psicoanálisis de Freud. Lo que tiene de distintivo la teoría kleniana es que el *superyó* no se relaciona inmediatamente con la moralidad, sino que lo hace en estadios más tardíos del desarrollo del individuo, cuando éste ingresa en la pubertad. Antes de ello el *superyó* se encuentra apegado a mecanismos protectores sádicos. De hecho, si el superyó se aferrara a estos mecanismos defensivos sádicos que funcionan a través de la proyección de los miedos internos en objetos externos, donde el niño descarga su violencia para eliminar la fuente de sus miedos, sería imposible desarrollar una conciencia moral. Para que la conciencia moral surja finalmente es necesario que prevalezcan en el *superyó* los mecanismos reparadores sobre los sádicos, siendo vital la existencia de vínculos afectivos y sociales positivos durante la infancia y la adolescencia, que hagan posible reeditar el vínculo amoroso, otrora presente en la relación del infante con los adultos cuidadores. Es por ello por lo que, aunque puede decirse que existe una conexión genealógica entre la moralidad y las fantasías destructivo-reparadores, no debemos perder de vista la importancia de los vínculos sociales positivos en el camino a la adultez.

Ahora, pasando al segundo fragmento que estamos discutiendo, Butler parece querer matizar lo afirmado en el primer fragmento al señalar que “el bebé no es una criatura calculadora”³⁸⁴ —lo cual es una interpretación más acorde a la postura de Klein—, si bien el cálculo no es descartado completamente, queda relegado al afirmar que la preservación del otro “no es solo porque es en mi interés hacerlo o porque apueste a que me brindará mejores consecuencias”³⁸⁵, sino que la razón principal para preservar al otro es la “relación social que nos precede y que hace posibles ambas vidas”³⁸⁶. Lo que reafirma la (inter)dependencia como la base en que se asienta la demanda de preservación de la alteridad, y donde la búsqueda de persistencia del ego aparece enredada en un yo que se define por su dependencia fundamental respecto de otros seres.

Así mismo, otra diferencia que surge entre los dos pasajes radica en que el segundo no se centra en la dependencia entendida como relación impuesta por la necesidad, sino en la dependencia como un vínculo (inter)constitutivo que une la propia vida y el resto de las

³⁸³ Idem, p. 315.

³⁸⁴ Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 114.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ Ibidem.

vidas, acercándonos al significado de la vulnerabilidad como una forma de apertura a ser formados y conformados en el vínculo con lo que se encuentra más allá de nosotros, cuyo epicentro es el cuerpo, concebido menos como límite separador, que como un vector de relaciones. En este contexto, cobra sentido de manera más firme la incipiente perspectiva ecológica en el pensamiento butleriano que vimos reflejada en la postulación de la ética de la cohabitación.

4.4 Una mirada integral sobre la ética butleriana

La sección final del capítulo la hemos dividido en tres partes. En la primera parte, ofreceremos una visión integral de la ética de Butler, centrándonos en tres rasgos que creemos que caracterizan su ética: la no violencia, la crítica y la postsoberanía. En la segunda parte, analizaremos la conexión entre ética y ontología, destacando dos cuestiones: la correspondencia de la relacionalidad butleriana con lo que Anya Topolski denomina el modelo de relacionalidad judaica y el encaje de la ontología de Butler con las ontologías débiles. Por último, evaluaremos críticamente ciertos aspectos de la propuesta ética de Butler y discutiremos las aportaciones que Butler hace a través de ella al panorama ético contemporáneo.

4.4.1 Tres rasgos de la ética butleriana

Sí dijéramos que la ética de Butler se caracteriza por asumir una postura de postsoberanía con relación a la subjetividad, como por su énfasis en la crítica, y por su rechazo a la violencia, seguramente ya contaríamos con una somera aproximación al tipo de ética que se propone construir nuestra autora. Sin embargo, cuando ahondamos en los significados de la no violencia, la crítica, y el carácter condicionado de la soberanía, nos encontramos con importantes matices en los sentidos que éstos adquieren en el devenir de la obra de nuestra autora. Pese a la mutabilidad de estos tres rasgos, los temas de conversación en torno a los mismos se encuentran fijados sobre las mismas cuestiones.

El filósofo Otto Neurath, miembro del Círculo de Viena, señalaba que la tarea de los filósofos y los científicos era como la de “navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales”³⁸⁷. A decir verdad, el pensamiento de Neurath, y la corriente del positivismo lógico a la que perteneció el autor, poco tiene en común con la filosofía de nuestra autora, más allá de un cierto aire crítico con los fundacionalismos. No obstante, la expresión de Neurath nos resulta adecuada para describir cómo nuestra autora hace (re)uso de los términos y conceptos en su escritura, otorgándoles nuevos significados y aplicaciones, como si se tratase de viejos tableros los cuales deben reacomodarse para mantener a flote su nave sin desviarse de su curso prefijado—esto último es una adición nuestra a la metáfora del

³⁸⁷ Otto Neurath, ‘Proposiciones protocolares’, in *El positivismo lógico*, ed. by A.J. Ayer, 2ª reimp. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981), pp. 205–50 (p. 206).

autor—.

Este punto fijo en el horizonte que guía a la nave butleriana no sería otro que la preocupación de nuestra autora por la duelabilidad y habitabilidad de la vida de quienes quedan relegados a una categoría de seres cuyas vidas no son consideradas vidas humanas. Por ende, se trata de vidas que no se encuentran igualmente protegidas o que son marcadas como dañables, lo cual incluye aspectos ligados a lo podríamos denominar necesidades “materiales”, pero también las necesidades ligadas al reconocimiento, existiendo una retroalimentación entre ambos tipos de necesidad. Esta preocupación expresada a veces mediante un lenguaje ético y en otras ocasiones valiéndose de un lenguaje político, sería “la gran cosa” que sabe Butler³⁸⁸.

Para presentar este breve compendio sobre la ética butleriana, utilizaremos como guía los tres rasgos que identificamos como característicos de la ética de nuestra autora. Para ello nos valdremos de las formulaciones éticas previamente tratadas, que son complementadas con otros aspectos de su pensamiento que aprovecharemos a mencionar.

4.4.1.1 No violencia

La no violencia en los trabajos próximos al giro ético-ontológico y también en “Giving an Account of Oneself” consistía en la suspensión de la demanda de coherencia identitaria. Sin embargo, cuando ocurren los atentados contra las torres gemelas, y con el telón de fondo de los acontecimientos que siguieron a dicho evento, la no violencia aparecerá estrechamente conectada a las formas en que nos exponemos a la acción de otros seres humanos debido a la vulnerabilidad y fragilidad de nuestros cuerpos³⁸⁹. De hecho, si recordamos el abordaje sobre las consecuencias de la violencia, la práctica de la no violencia consistía en una forma de precaución ética ante los efectos imprevisibles de la violencia, a la vez que se establecía la imposibilidad de permanecer invulnerables ante la misma. Atendiendo al contexto en que se plantea este argumento, hemos de interpretarlo como un intento retórico por convencer a la nación estadounidense de que existen otros caminos alternativos a la violencia para resolver los conflictos políticos.

A la anterior caracterización de la no violencia, podemos agregar una segunda, que es

³⁸⁸ Aquí acude a nuestra memoria otra conocida metáfora, en este caso citada por Hilary Putnam para referirse a Lévinas. Metáfora que nosotros hacemos extensible a Butler. Dice Putnam: “Isaiah Berlin dividió a los pensadores en ‘erizos’ (que saben ‘una gran cosa’) y zorros (que saben ‘muchas cosas pequeñas’). Pero, en Berlín, no se trata sólo de elegir entre erizos y zorros. En lo que respecta a la vida ética, hay bastantes ‘cosas importantes’ que conocer. Necesitamos muchos erizos. Pero ciertamente uno de los ‘erizos’ a los que debemos escuchar es Emmanuel Levinas”, Hilary Putnam, ‘Levinas and Judaism’, in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 33–62 (p. 58).

³⁸⁹ Como afirma Butler: “La violencia es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originalmente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que nos entregamos sin control a la voluntad de otro, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro”, Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 55.

introducida en el ensayo que da nombre al libro *Vida precaria* y profundizada en *Marcos de guerra*, donde la no violencia se nos describe como la oposición crítica contra *marcos* o *esquemas* normativos deshumanizantes que median sobre cómo los humanos son representados y aprehendidos de maneras excluyentes. En un contexto marcado por el belicismo, la representación mediática de lo humano configura una parte fundamental del arsenal de la propaganda de guerra, dirigida a lograr el apoyo de la opinión pública a los escenarios emergentes de conflictividad que propone el poder político, convirtiendo una violencia que en principio es simbólica en una violencia física y tangible en forma de "guerras justas"³⁹⁰.

En obras más recientes, como son: *Cuerpos aliados y lucha política*, y *La fuerza de la no violencia*, la no violencia aparece tematizada con relación a las formas de resistencia y acción política. En este contexto, la violencia se nos presenta como un rasgo inherente de las relaciones sociales, que debe ser reencauzada políticamente por los movimientos y alianzas sociales contra las formas de violencia institucionalizadas, como son: la precariedad biopolítica; la negación de reconocimiento y de derechos; y la opresión política.

Aquí podríamos plantearnos la siguiente interrogante: si la violencia se encuentra omnipresente en los vínculos sociales, y en cierto modo nos constituye, ¿cómo se sale de su círculo? Como veremos en el siguiente capítulo, Butler descubre la respuesta en redirigir la agresividad y la ira hacia formas creativas de militancia política no violentas para evitar perpetuar el ciclo de violencia.

En la medida que Butler ensaya diferentes caracterizaciones en torno a la violencia en su obra —ética, física, simbólico-normativa, económico-política— se asienta la idea de que la violencia es algo más que una condición que nos es impuesta externamente por la organización social y política, transformándose en constitutiva de quienes somos, casi que podríamos afirmar que es convertida en una especie de rasgo antropológico. Por lo que vale la pena detenernos para examinar con más detalle la caracterización butleriana de la violencia.

Butler señalaba dos aspectos de la filosofía ética de Lévinas que le resultaban de interés. El primero de ellos tiene que ver con la relación entre representación y humanización. El segundo aspecto es la "relación entre ética y violencia con importantes consecuencias para pensar lo que podría ser una ética judía de la no violencia"³⁹¹. Cuando Butler afirma que "la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma"³⁹², su propia idea de una ética y política de la no violencia se aproxima a la descripción que tiempo atrás ella misma hacía de la ética levinasiana, la cual tampoco nacía de un sitio particularmente pacífico, sino de la tensión permanente entre la auto preservación y la precaución ética de

³⁹⁰ En la dirección contraria a los esfuerzos de Butler, muchos filósofos reconocidos como Michael Walzer y John Rawls han contribuido teóricamente con el concepto de "guerras justas", tristemente utilizado en los últimos años como justificación para guerras de agresión.

³⁹¹ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 176.

³⁹² Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 36.

preservar a los demás³⁹³. Butler parece incorporar en su ética el carácter de lucha con una violencia que nos es intrínseca, lo cual en definitiva es un signo de la presencia de la herencia que recibimos de la modernidad, donde el ser humano es caracterizado como un ser belicoso por naturaleza.

Para examinar esta caracterización, proponemos recurrir una vez más a la relectura semántica y ontológica que hacía Cavarero al distinguir dos raíces etimológicas de la vulnerabilidad derivadas del término latín «vulnus» que, según la autora italiana, darían lugar a dos modos completamente diferentes de comprender la vulnerabilidad. Según la autora, la primera interpretación, y la más aceptada, asocia «vulnus» con la piel herida o lacerada, es decir, la dañabilidad o la matabilidad³⁹⁴. Esta comprensión es relacionada por Cavarero con las ontologías modernas, especialmente con Hobbes. Según esta perspectiva, el miedo y la amenaza que representan otros seres humanos beligerantes se convierten en el principio de la organización política de la sociedad. Por otro lado, existiría una comprensión alternativa que conecta el significado de «vulnus» con la raíz «vel*» que alude a la piel o la vellosidad. Esta perspectiva que la autora asocia con la natalidad arendtiana, conecta con preocupaciones presentes en el pensamiento feminista, vinculando la vulnerabilidad a la caricia y el cuidado. Desde esta perspectiva podemos sentir preocupación por el bienestar de los demás, pero no debemos temer a los demás como una amenaza para nuestra propia existencia.

Esta elección de la natalidad arendtiana, como representativa de la forma alternativa de comprender la vulnerabilidad y la dependencia, aparece descrita por la autora italiana colmada de promesas: “Frágil y desnudo, nuevo e imprevisible, sobre la escena de la natalidad, la figura emblemática de la condición humana es aquí el infante, el neonato, que exhibe «el hecho desnudo de nuestra original apariencia física»”, seguido por la postulación del “inerte, como arquetipo de lo humano en su momento inaugural, es aquí totalmente entregado a la otra o, mejor, a su inclinación”³⁹⁵.

En contraposición a la imagen anterior de la madre inclinada dando el pecho al recién nacido, Cavarero escoge para representar la comprensión de la vulnerabilidad como dañabilidad o matabilidad al “guerrero, con su cuerpo hirsuto o la barba inculta, señales de virilidad indiscutible”³⁹⁶. El resto de la composición es completada con un pasaje de *Masa y poder* de Elias Canetti: “Hay una complicidad estructural entre la verticalidad del yo y el primado de la violencia que el superviviente de Canetti ilustra de modo explícito [...], triunfante sobre un

³⁹³ En un comentario sobre un pasaje del Génesis, Lévinas señala la inquietud que siente Jacob al enterarse de que su hermano Esaú —enemigo o amigo— caminaba hacia él «a la cabeza de cuatrocientos hombres». Butler, al referirse a este pasaje de Lévinas, comenta: “Pues la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infligirla”, Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 172. Así mismo, nuestro comentario del pasaje de Lévinas puede consultarse en el apartado: 2.3.2.2 Los significados asociados a la vulnerabilidad y precariedad.

³⁹⁴ Cavarero, ‘Inclinaciones desequilibradas’, p. 32.

³⁹⁵ Idem, pp. 32-33.

³⁹⁶ Idem, p. 26.

montón de cadáveres, [que] coincida con el álgido yo kantiano podría parecer una hipótesis aventurada. Y no obstante es el propio Canetti quien la sugiere [...] «El orgullo de quien está en pie se funda en la sensación de ser libre y no necesitar ningún tipo de apoyo [...] quien está en pie se siente *independiente*»³⁹⁷. De este modo, Cavarero se sitúa ella misma y nos sitúa a nosotros los lectores ante una elección dicotómica sin término medio, decantándose la autora italiana por la segunda imagen.

Para evitar posibles críticas de aplicar un esencialismo de género en su evocación de imagen de la natalidad, Cavarero señala lo siguiente: “Se dice a menudo que, para las mujeres, lo materno es una inclinación. Tal vez es verdad, pero no en el sentido, tan estereotípico, según el cual la naturaleza femenina estaría inclinada hacia la maternidad, sino en el sentido, más fiel a la etimología del término, según el cual «toda inclinación tiende hacia el exterior, se asoma fuera del yo»³⁹⁸. Pese a su esfuerzo por desmarcarse de los estereotipos de géneros, el contraste entre los estereotipos evocados, por un lado, el guerrero —expresado en masculino—, y por otro, la madre amamantando, torna la explicación de Cavarero en poco convincente.

Así mismo, en sus comentarios sobre la semántica asociada a la noción de vulnerabilidad, Cavarero no se olvida de Lévinas, subrayando “nuestra deuda respecto a Lévinas, un autor que, haciendo de la vulnerabilidad del rostro del otro el principio de una relación, caracterizada por la asimetría y la dependencia, desmonta [...] una de las otras configuraciones típicas del sujeto moderno, o sea el yo violento y agresivo, ejemplarmente teorizado por Hobbes, el primer motor del cual es la autoconservación”³⁹⁹.

Sin embargo, Cavarero le critica a Lévinas la ambivalencia presente en su comprensión de la vulnerabilidad, la cual puede conducir a la responsabilidad por el otro, pero también a la tentación de cometer asesinato, afirmando que Lévinas no “escapa del todo de las garras del sistema. La problemática de la vulnerabilidad, central en su pensamiento, es atravesada por tensiones internas que desembocan, por lo menos, en un doble registro. Al registro que reconduce la vulnerabilidad a una fenomenología de la piel, se une otro registro, por así decir, más tradicional, que la reconduce en cambio a la temática de la mortalidad y del asesinato”⁴⁰⁰. La cita de Cavarero hace referencia a Lévinas, pero se podría aplicar igualmente a Butler.

El rechazo a la ambivalencia presente en la vulnerabilidad por parte de Cavarero nos lleva a reflexionar sobre la afirmación de Butler en *Vida Precaria* según la cual negar la vulnerabilidad significa desperdiciar un recurso ético valioso⁴⁰¹. Nos preguntamos si

³⁹⁷ Idem, p. 35.

³⁹⁸ Idem, p. 34.

³⁹⁹ Idem, p. 22.

⁴⁰⁰ Idem, p. 27-28.

⁴⁰¹ Reproducimos aquí la cita de Butler, la cual se enmarca en el final del duelo público decretado tras los atentados del 11-S, y el anuncio del presidente Bush del comienzo del tiempo de la acción: “Negar esta vulnerabilidad, desterrarla, sentirnos seguros a expensas de cualquier otro tipo de consideración humana,

Cavarero al pretender excluir de los significados de la vulnerabilidad a la dañabilidad o matabilidad, no comete ella misma un acto de negación, ciertamente de manera diferente al sentido que le asignaba Butler, pero con resultados igualmente cuestionables, ya que ¿cómo podríamos tomar medidas para prevenir la violencia si simplemente asociamos la dañabilidad a uno de los géneros?

En cambio, Butler, al igual que Lévinas, ubica la ética como una actitud de resistencia frente a la violencia que los seres humanos somos capaces de infligir, independiente de cualquier consideración relativa a los géneros, en acuerdo a cómo la pensaban los modernos, la violencia aparece como una constante omnipresente en nuestras relaciones con otros seres humanos que no puede ser erradicada. En consonancia con esta idea, Butler hace una declaración sorprendente para una filósofa feminista crítica de la modernidad: “no estoy dispuesta a argumentar contra el carácter primario de las relaciones conflictivas. Es más, voy a insistir en que el conflicto es una parte potencial de todo vínculo social y que Hobbes no está completamente equivocado”⁴⁰². De esta forma, Butler evita relacionar la vulnerabilidad con estereotipos de género y acepta el carácter ambivalente y conflictivo de las relaciones sociales y de los propios seres humano.

4.4.1.2 Crítica

Con respecto a la crítica, se producirá un proceso similar al que ocurre con la no violencia. El enfoque acerca de la crítica se adaptará de acuerdo al momento de la obra de Butler.

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler dedica parte del capítulo tercero a Foucault y a la crítica de sí, y hace lo mismo en trabajos previos como es el diálogo mantenido entre Butler y Connolly, y sobre todo en un trabajo que Butler le dedica a Foucault y a la actitud crítica⁴⁰³. Estos trabajos que escribe durante este periodo son indicativos de que probablemente Butler, emulando al último Foucault, pudo barajar la posibilidad de desarrollar una ética basada en la crítica a partir de un modelo de la virtud no convencional, tal como sostiene Sara Rushing⁴⁰⁴. Pese a que Butler nunca llega a dar ese paso —tal como reconoce más tarde Rushing⁴⁰⁵—, es interesante que pudo haber existido una cierta vacilación de su parte en

supone desperdiciar el principal recurso para orientarnos y encontrar una salida”, Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 56.

⁴⁰² Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 54.

⁴⁰³ La versión inicial fue pronunciada en la conferencia Raymond Williams Lecture en Cambridge University en el año 2000, y más tarde fue ampliada y publicada en: Butler, ‘What Is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue’.

⁴⁰⁴ Sara Rushing sugiere la posibilidad de que las disposiciones éticas que, según Butler, habrían de surgir de asumir los límites para el reconocimiento, se correspondan a una ética de la virtud no-convencional. Ver Sara Rushing, ‘Preparing for Politics: Judith Butler’s Ethical Dispositions’, *Contemporary Political Theory*, 9.3 (2010), 284–303 (p. 294).

⁴⁰⁵ Posteriormente Rushing se desdecirá de lo afirmado en su artículo previo, señalando que la obra posterior de Butler ha dejado claro que la ética butleriana no puede ser descrita bajo el modelo de la virtud, aunque afirma seguir creyendo “que el vocabulario conceptual de la ética de la virtud podría ofrecerle a Butler algunos recursos útiles”, ‘Butler’s Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible’, in *Butler and Ethics*, ed. by Moya Lloyd (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pp. 65–90 (p. 81).

tomar el camino de la virtud para la crítica y la ética en general. Finalmente, la razón por la cual Butler opta por no seguir ese camino es porque no desea revitalizar una perspectiva ética centrada en el sujeto, lo cual trae aparejado el riesgo de restaurar una perspectiva soberana que, de hecho, es lo que alienta sus primeros pasos hacia la búsqueda de un nuevo sentido para la ética.

En los trabajos posteriores al giro ético, en un mundo marcado por la guerra, el papel de la crítica se enfoca en arrojar luz sobre cómo las normas de reconocimiento influyen sobre la aprehensión de lo humano, así como sobre el papel que juega el poder mediático y político en la regulación del campo representacional para manipular la respuesta de la población en apoyo de la guerra. Esto puso de relieve la importancia del trabajo de la crítica durante un periodo en que la violencia y la propaganda de guerra pretendían restringir qué podía ser visto, oído, y, en última instancia, sentido. En las páginas finales de *Vida precaria*, Butler señala que el futuro de las humanidades reside en la crítica cultural, y la tarea de la crítica cultural debería consistir en “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”⁴⁰⁶. En consonancia con esta aseveración, en *Deshacer el género*, Butler señala que “Si damos el campo de lo humano por conocido, entonces no pensaremos crítica y éticamente sobre las formas en las que el humano está siendo producido, reproducido y deproducido, ni en sus consecuencias. Esta última indagación no agota el campo de la ética, pero no puedo imaginarme una ética responsable o una teoría de la transformación social que funcione al margen de ella”⁴⁰⁷.

Este hallar lo humano donde no lo esperamos, se conecta con la idea de marco, descrito como una estructura normativa impuesta. Uno de los efectos de los marcos es brindarles a los sujetos una lente interpretativa con la que percibir la realidad, y es precisamente esta delimitación interpretativa de la realidad la que la crítica debe poner en cuestión, rescatándose uno de los rasgos que Butler le asignaba a la misma en el texto que le dedica a la virtud crítica de Foucault, donde afirma: “me gustaría argumentar compromisos normativos fuertes que aparecen en formas que sería difícil, si no imposible, leer con las actuales gramáticas de normatividad [...] la tarea primordial de la crítica no será evaluar si sus objetos —condiciones sociales, prácticas, formas de saber, poder y discurso— son buenos o malos, ensalzables o desestimables, sino poner en relieve el propio marco de evaluación”⁴⁰⁸.

Marcos de guerra, cuyo título responde precisamente a los intentos de Butler por continuar desarrollando a la ética en su función de crítica contra los marcos que regulan la aprehensión de lo humano de formas diferenciales y excluyentes, sumará el reclamo de una distribución en términos más igualitarios de la precariedad que haga el logro de una vida habitable alcanzable para todos, adquiriendo la crítica un sesgo de crítica social, como afirma Butler: “la teoría moral tiene que volverse crítica social si es que quiere conocer su objeto y actuar

⁴⁰⁶ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 187.

⁴⁰⁷ Butler, *Deshacer el género*, p. 62.

⁴⁰⁸ Butler, ‘What Is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue’, p. 214.

sobre él"⁴⁰⁹. Este movimiento coincidirá con la repolitización del pensamiento de Butler, que adquirirá un nuevo impulso con la publicación de *Marcos de guerra*. Esto permitirá que la ética, en su papel crítica social, siga estando íntimamente ligada a la política en los trabajos posteriores en que se terminará de asentar una renovada perspectiva política inspirada por la filosofía de Hannah Arendt, la cual se abordará en el siguiente capítulo dedicado a la política.

4.4.1.3 Postsoberanía

De los tres rasgos, la postsoberanía es probablemente el único que ha estado siempre presente a lo largo de toda la obra de Butler. La misma nos remite a la crítica feminista a la maestría del sujeto moderno de la que bebe la filosofía butleriana, pero también hay que destacar la herencia que recibe de Foucault y del postestructuralismo en la manera de concebir la relación entre el sujeto y el poder discursivo-normativo. Estas influencias impregnan el derrotero de filosofía butleriana, tanto en sus trabajos sobre el género previos a su interés por la ética, como en lo que hemos dado el llamar *discurso de la precariedad*, marcándole el ritmo de los primeros compases del viraje ético en su búsqueda de un nuevo sentido para la ética, que evite la violencia ética que Butler asocia a un sujeto que emite juicios morales sobre otros y sobre sí mismo, pero no se cuestiona de dónde provienen los criterios con lo que los formula.

La concepción postsoberana de Butler, siempre vigilante de no contribuir a reforzar la soberanía del sujeto, hace que tanto la ética como la política butleriana eviten privilegiar enfoques centrados en los sujetos. Esto explica la vacilación de Butler ante la posibilidad de adoptar un enfoque de la virtud, como si hará Foucault en sus últimos trabajos, así como su preferencia por sostener una comprensión opaca y no soberana del sujeto, explicada con el recurso al psicoanálisis de Laplanche y la mirada desposeída del sujeto respecto de las normas y el lenguaje heredada de Foucault, que sienta las bases de la nueva ontología relacional a la que Butler terminará de darle forma en trabajos posteriores.

Esta misma gestualidad se repite cuando la ética pasa a ser caracterizada como una labor de crítica sobre la aprehensión diferencial de lo humano, explicada como consecuencia de marcos y esquemas de reconocimiento que actúan sobre nuestra capacidad de brindar y recibir reconocimiento, trayendo consigo un cambio de enfoque sobre la mirada previa del reconocimiento, que deja de ser postulado como un límite para el autorreconocimiento, y que ahora, en consonancia a la mayoría de las teorías del reconocimiento, se encamina a dar cuenta del reconocimiento que es dado y recibido en el ámbito de la sociabilidad. Pero con la siguiente peculiaridad: que la perspectiva elegida por Butler sobre el mismo se establece alejada del contacto intersubjetivo.

La preferencia de parte de Butler de situar su perspectiva sobre la reconocibilidad, y no en el reconocimiento, es una vez más sintomática de su preferencia por entablar una perspectiva impersonal, como queda recogido en el siguiente pasaje: "Si el reconocimiento

⁴⁰⁹ Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 59.

es un acto, o una práctica, emprendido por, al menos, dos sujetos y, como sugeriría el marco hegeliano, constituye una acción recíproca, entonces la reconocibilidad describe estas condiciones generales sobre la base del reconocimiento que puede darse, y de hecho se da [...] Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad”⁴¹⁰.

El resultado de esta elección es una especie de *matrioshka* en torno al reconocimiento, que sitúa a la acción ética efectuada mediante la crítica alejada del ámbito de la intersubjetividad, lo que señala un alejamiento paulatino de la posibilidad de que el reconocimiento sea abordado desde una perspectiva subjetiva o intersubjetiva. En *Dar cuenta de sí mismo* —ya sea en el ensayo que inspiró el libro o en el propio libro—, el problema del reconocimiento nace vinculado a los intentos de narración de uno mismo. Si bien la perspectiva de las normas implicaba una desorientación que impersonalizaba los actos de reconocimiento, todavía podía atisbarse un posible reencuentro con el sujeto bajo el modelo de la virtud. Clausurada esta vía en el ensayo homónimo del libro *Vida precaria*, el reconocimiento es desplazado a dar cuenta del otro a través de la figura levinasiana del *rostro*, que se reposiciona convenientemente fuera de su ámbito original —cara a cara— en las representaciones de lo humano que crean los poderes políticos y mediáticos. Finalmente, en *Marcos de guerra* que es a donde corresponde la cita del párrafo previo, el reconocimiento no se establece sobre los actos recíprocos entre sujetos, tal como los pensó originalmente Hegel en la *Fenomenología del espíritu*⁴¹¹ en su dialéctica del amo y el esclavo, sino sobre las condiciones sociales que regulan la reconocibilidad.

Al analizar la cuestión de la responsabilidad ética en *Dar cuenta de sí mismo*, el sujeto se presenta como alguien que no tiene certeza acerca de las fuerzas que determinan sus acciones y decisiones. Butler se pregunta ¿cómo sería la responsabilidad de acuerdo con una teoría no omnisciente de la subjetividad? Su respuesta será asumir que la responsabilidad personal implica reconocer que existen límites en la comprensión de uno mismo, y que estos límites no solo son una característica que afecte al individuo, sino también a la comunidad humana⁴¹².

De esta manera, el abordaje de la responsabilidad asume un cariz interrogativo sobre los condicionantes sociales y normativas en las que los seres humanos son formados como sujetos sociales, es decir, no se centra en actos, comportamientos, o acciones concretas de individuos particulares, sino que intentará responder por qué los individuos actúan de la forma que actúan. La razón aducida de esto es que si comenzamos nuestro razonamiento moral con los actos de un individuo, perderíamos la oportunidad de cuestionar qué tipo de mundo influye en la formación de las personas. Butler señala que no pretende absolver a quienes cometan actos de odio y violencia, sino que su objetivo es “asumir otro tipo de

⁴¹⁰ Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 21.

⁴¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017).

⁴¹² Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, p. 117.

responsabilidad respecto de condiciones globales de justicia"⁴¹³.

Con motivo de la recepción del Adorno Prize en 2012, Butler en el título de su disertación —Can One Lead a Good Life in a Bad Life?— recoge uno de los tópicos abordados previamente en *Dar cuenta de sí mismo: cómo vivir una vida buena en medio de una vida mala*, que hace alusión a la expresión compuesta "richtiges Leben" utilizada por Adorno en su obra *Mínima Moralia* y en otros escritos del autor. Butler optó por elegir para su traducción términos que hacen referencia a la idea aristotélica de vida buena. Sin embargo, también podría haber elegido otros términos como vida verdadera, recta, correcta o justa, que se ajustarían mejor al contexto en el que Adorno utiliza la expresión en sus comentarios sobre la ética kantiana⁴¹⁴. Podríamos caer en el error de pensar que la elección de esta traducción indica un deseo de relacionar la ética con la virtud, pero ésta no es la intención de Butler, sino transmitir la imposibilidad de pensar una vida buena en términos individuales y egoístas, mientras que otros viven una mala vida como consecuencia de un mundo organizado de manera desigual e injusta, remitiéndonos una vez más a la organización social, y presentando la responsabilidad como responsabilidad social.

En consonancia a lo afirmado previamente, una vez que la escritura butleriana retoma sus cauces más políticos, Butler sostiene en un pasaje de *Marcos de guerra* que "la responsabilidad debe centrarse no sólo en el valor de tal o cual vida, o en la cuestión de la capacidad de sobrevivir en abstracto, sino en las condiciones sociales sostenedoras de la vida, especialmente cuando éstas fallan"⁴¹⁵. Reafirma así lo que nos era sugerido en el pasaje del párrafo previo, acerca de que la noción responsabilidad ha de encaminarse a transformarse en responsabilidad social —movimiento en paralelo a lo que ocurre con la crítica, transformada en crítica social—, vinculada directamente a las situaciones de desigualdad y precariedad social.

De este modo, la responsabilidad de Butler se centrará en demandar que la organización social y política garantice unas condiciones de vida dignas e igualitarias para la vida humana. Al adoptar esta perspectiva, Butler evita el uso del lenguaje liberal de los derechos individuales y propone una noción de responsabilidad social como alternativa a la perspectiva neoliberal de la responsabilidad, donde se nos dice que "únicamente somos responsables de nosotros mismos, no de los demás, y esta responsabilidad consiste antes que nada en ser autosuficientes económicamente en unas condiciones en que la autonomía ha quedado minada en términos estructurales"⁴¹⁶.

En los párrafos precedentes intentamos ofrecer una mirada global acerca de la ética butleriana fijada sobre tres pilares o rasgos distintivos presentes de una manera u otra en las diferentes formulaciones de su ética —la no violencia, la crítica, y la postsoberanía—, enfatizando la ligazón de ésta con el ámbito de las teorías del reconocimiento, y ofreciendo

⁴¹³ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, pp. 41–42.

⁴¹⁴ Adorno, *Problemas de filosofía moral*, pp. 29–30 (Ver nota 2 a pie de página del traductor).

⁴¹⁵ Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 59.

⁴¹⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, pp. 31–32.

detalles de la perspectiva que nuestra autora desarrolla sobre la responsabilidad. Nos resta por considerar el terreno ontológico con base en el cuerpo y en las relaciones corporales, en que se sustenta la polifacética ética de nuestra autora.

4.4.2 El vínculo entre ética y ontología

Lévinas afirmaba lo siguiente acerca de la ontología: "En cuanto a la ontología, me he preguntado a veces si para revelar lo humano, que se esfuerza ahí en hacer una ruptura, debería ser fundada o minada"⁴¹⁷. Si consideramos que lo nuevo siempre surge a partir de algo preexistente, probablemente ambos esfuerzos no sean tan dicotómicos como pensaba el autor franco-lituano. Aunque parece claro que el derrotero elegido por Lévinas contribuyó mayormente a la tarea socavar la ontología, sus aportaciones a la ética y su distintivo modo de dotar de nuevos significados a conceptos como la precariedad o la vulnerabilidad han sido aprovechadas por otros autoras y autores, entre los que por supuesto se encuentra Butler, quienes han tenido como prioridad la segunda tarea, es decir, refundar las bases de la ontología.

4.4.2.1 La estela judaica de la relacionalidad

Como explica Anya Topolski, lo judaico cultural no es equiparable al judaísmo como religión, por lo que una filosofía de inspiración judaica puede no tener nada de religiosa, aunque ello no excluye que aspectos de la religión se encuentren "infiltrados" dentro de aspectos culturales, pese a haber perdido la conexión original que las ligaba a lo trascendente.

La tesis que defiende Topolski respecto de Arendt y Lévinas es que ambos comparten rasgos de una relacionalidad judaica. Nuestra intención es hacer extensible esta tesis al pensamiento de Butler. Según Topolski, "sería deshonesto negar que para muchos pensadores que comparten este enfoque relacional de lo judaico, en la misma se halla implicada una conexión con un Dios trascendente"⁴¹⁸, aunque como explicaremos, lo trascendente puede encontrarse substituido por elementos mundanos, es decir, la conexión puede estar mundanizada.

La conexión con lo trascendente resulta bastante obvia en Lévinas, especialmente en su modo de caracterizar el vínculo de responsabilidad por el Otro. Inicialmente en los escritos ubicados en el periodo en que Lévinas escribe *Totalidad e infinito*, el autor establece un paralelismo entre la idea cartesiana de infinito —según Descartes, esta idea sólo resulta explicable como puesta externamente en nosotros por Dios— y la responsabilidad, la cual sería un recordatorio que adopta la forma de una compulsión persecutoria, que vuelve patente la presencia de Dios en nosotros en forma de huella⁴¹⁹, una especie de marca de

⁴¹⁷ Lévinas, *Alteridad y trascendencia*, p. 126.

⁴¹⁸ Topolski, p. 197.

⁴¹⁹ Adriaan Peperzak hace el siguiente comentario sobre el significado de la huella de Dios en Lévinas: "Estoy invitado a encontrarme con Dios encontrando al Otro humano que llama a mi puerta. Esta coincidencia no

fabricación que aplica en exclusividad a las creaturas humanas, proveyendo de explicación a la capacidad de los seres humanos de adoptar comportamientos altruistas, incluso a costo de comprometer su propia existencia y contraviniendo el instinto básico de autopreservación. Como ya lo analizamos en el capítulo segundo, en los escritos que darán origen a la otra gran obra del autor franco-lituano: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas pasará a explicar la responsabilidad como una compulsión que proviene desde la propia interioridad del sujeto vulnerable, pero que funciona de forma similar a como lo hacía en su obra previa, es decir, como un recordatorio de la conexión que habita en el ser humano con lo trascendente, que le hace descubrirse como un tipo de ser peculiar que no puede permanecer cerrado o indiferente ante el sufrimiento de los demás, aun en situaciones que su vida se encuentre en juego.

En el caso de Arendt, la conexión con lo trascendente no resulta tan obvia como en Lévinas, pero como explica Topolski, aunque Arendt no tiene ningún interés en la trascendencia vertical, reconoce una trascendencia horizontal en el espacio público de la política, así como en la importancia que le concede a la natalidad y los milagros en dicho espacio. En palabras de Topolski: "Aunque muchos de los lectores de Arendt han afirmado que su interés en la noción de milagros no debe leerse en relación con la religión judía o en un sentido más amplio, ella conecta explícitamente el significado de la pregunta política '¿quién soy yo?' con su significado bíblico. La referencia más famosa a esta pregunta es la de Moisés, quien pregunta a Dios '¿quién soy yo?' cuando se encuentran junto a la zarza ardiente. Arendt ciertamente era consciente de esto, ya que discutió extensamente esta historia bíblica en su artículo de 1942 en *Aufbau*, 'Moisés o Washington'"⁴²⁰.

La idea que queremos defender es que la noción de relacionalidad de Butler, al igual que sucede con las perspectivas de Lévinas y Arendt, posee reminiscencias de la relacionalidad judaica.

En el capítulo tercero, argumentamos la presencia espectral de la filosofía de Lévinas en la comprensión ontológica de la subjetividad butleriana, a propósito de lo cual señalamos el nexo existente entre la comprensión extática de la subjetividad de Butler y la comprensión exílica de Lévinas. Esta presencia se vuelve explícita una vez que Butler publica *Vida precaria*, adoptando del autor franco-lituano la noción de precariedad, y antes de ello, podemos especular si también Lévinas influyó en la noción butleriana de *vulnerabilidad corporal*⁴²¹.

significa que Autrui sea una encarnación o máscara de Dios. Levinas no dice que el Otro humano sea presencia o presentación de Dios, sino que tú lo eres y te enfrentas a mí 'en la huella de Dios', que ya abandonó el lugar donde me encuentro contigo. Si soy 'escogido' o 'elegido' para servirles antes de ser un sujeto decidor que puede tomar decisiones sobre mi vida, podemos afirmar que es Dios quien se ha inscrito en mi vida mucho antes de que yo tomara conciencia de que había una cuestión o una obligación. ¿No es él quien me eligió antes de cualquier compromiso por mi parte y me ordenó recibir como invitado al visitante inesperado?", Adriaan Peperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993).

⁴²⁰ Topolski, pp. 197–98.

⁴²¹ Aunque es indudable que Butler tomó prestado el concepto de precariedad de Lévinas, en lo que respecta al término vulnerabilidad, no está tan claro. Si bien algunos aspectos y consecuencias éticas de la

Sea como fuere, la presencia en el pensamiento butleriano de importantes núcleos del levinasiano, y su intención de trabajar en refundar una nueva ontología relacional, caracterizada en consonancia al carácter exílico que Lévinas le asigna a la relación del sujeto con la alteridad, es indicativo —aunque más no sea por un efecto de “ósmosis” por el contacto con la filosofía de Lévinas— de la presencia de lo judaico en la comprensión de la relacionalidad de nuestra autora.

La historia acerca de cómo Lévinas recoge el testigo de la comprensión de lo relacionalidad judaica no dista demasiado de la de Butler. Además del contacto directo con lo judaico a través del estudio de la Torá, Lévinas recibe la influencia de lo judaico de filósofos y pensadores judíos, algo reconocido por el propio Lévinas, por ejemplo, tomando de Franz Rosenzweig el concepto de *totalidad* como opuesto a su concepto de *infinito*. Butler tampoco será ajena al contacto directo e indirecto de lo judaico, además de haber tenido una educación en la religión judía, la lectura de textos y autores judíos dejaron en ella una profunda huella en su juventud⁴²².

Por supuesto, ello no excluye que Butler y Lévinas recibieran otras influencias relevantes de otras fuentes —filosóficas y no filosóficas— no identificadas con lo judaico, tal como les ocurre a los otros autores que hemos nombrados. Rosenzweig es un estudioso de la filosofía hegeliana. Lévinas y Arendt fueron profundamente influenciados por Heidegger. De Butler ya hemos señalado su identificación con la corriente posestructuralista, especialmente con la filosofía de Foucault, y si nos remontamos a su etapa de estudiante tendríamos que destacar su interés por Hegel y la recepción que tuvo la filosofía de éste en el ámbito francófono, así como la influencia de autoras feministas que tendrán incidencia en sus posicionamientos respecto del género.

Cuando afirmamos la presencia de lo judaico, no es que pensemos que existe una intención deliberada de parte de Butler en asociar su comprensión de la relacionalidad con lo trascendente, pero como le ocurre al pensamiento de Arendt, quien tampoco posee ninguna pretensión de este tipo, la conexión con lo trascendente aparece en forma de una ligadura genealógica, como ocurre con lo judaico que, como fenómeno cultural, inevitablemente se halla imbuido de la presencia de elementos provenientes del judaísmo religioso. Por tanto, aun prescindiendo de la formación en la religión judía que recibe Butler en su juventud, creemos que es posible hallar este camino de migas que conecta su pensamiento a la herencia judaica a través de las fuentes de las que bebe. Si todo ello no resultase suficiente para convencernos, es la propia Butler quien nos confirma la presencia de esta herencia en su pensamiento, al señalar que uno de sus intereses en la filosofía de Lévinas era

vulnerabilidad en Lévinas son similares a la noción de vulnerabilidad corporal en Butler, no es fácil determinar hasta qué punto Butler pudo inspirarse en el pensamiento del autor franco-lituano, ya que la noción de vulnerabilidad ya contaba con antecedentes en el pensamiento butleriano.

⁴²² Recordemos lo que decía Butler en *Ethical Ambivalence*: “He leído desde los catorce años una serie de pensadores y escritores judíos y, si soy sincera, probablemente sé más sobre ellos que sobre cualquier cosa escrita hoy en día sobre la teoría *queer*. Entre ellos se encontraban Maimónides, Spinoza, Buber, Benjamin, Arendt y Scholem, y especialmente la obra y las cartas de Kafka, cuyos dilemas éticos me impresionaron como nada menos que sublimes”, Butler, ‘Ethical Ambivalence’, p. 17.

precisamente “la relación entre ética y violencia con importantes consecuencias para pensar lo que podría ser una ética judía de la no violencia”⁴²³.

Quisiéramos no dejar sin enfatizar el papel que tiene para la ética butleriana su vínculo con la ontología. Ésta es desarrollada como una conexión constitutiva que tiene lugar a través del cuerpo con lo que está más allá de nosotros, es aludida a través de términos como correlacionalidad o relacionalidad, y se expresa en la forma en cómo son concebidas las relaciones de (inter)dependencia que tiene lugar en la vida corporal. Cuando atendemos la evolución de la relación entre lo ético y lo ontológico, observamos que al comienzo del giro ético-ontológico, la ontología relacional juega un papel importante para dar cuenta de una comprensión relacional, extática y opaca de la subjetividad que permite postular una serie de disposiciones éticas en la relación con lo demás. Sin embargo, esta conexión que al comienzo es indirecta, con el tiempo se volverá cada más estrecha, acabando por dar forma a una especie de condición de interconectividad que tiene lugar en medio de la vida corporal. A pesar de que Butler aclara que la relacionalidad no conlleva automáticamente consecuencias normativas, ella afirma que el cuerpo y las relaciones que se producen en la vida corporal sugieren de por sí ciertas exigencias éticas y son posiblemente el terreno en que se fundamentan todas las exigencias éticas.⁴²⁴ De esta manera, los vínculos corporales que se establecen entre sujetos, especies y con el entorno físico adquieren una relevancia ética y normativa sustantiva.

Lo cual nos lleva a preguntarnos si la ética y la política que se desarrolla en el contexto de la relacionalidad butleriana no termina por aproximarse al carácter religioso que Lévinas atribuía a su ética, en tanto que el término, en su raíz latina *religare*, bien podríamos asociarlo al sentido de conexión implicado por la nueva ontología corporal desarrollada por Butler. Lo más destacable de la versión butleriana de la relacionalidad judaica, y que la diferencia de Lévinas y Arendt, es que se apoya en el elemento mundano por excelencia, el cuerpo, y, pese a ello, logra tener éxito en abrir nuevas posibilidades para la ética y la política, teniendo como su único apoyo las relaciones que se desarrollan en medio de la vida corporal —dicho por nuestra cuenta con un cierto aire de santidad, como a Lévinas le gustaba describir la relación con la alteridad, pero en el caso de nuestra autora circunscripto a lo mundano—.

4.4.2.2 ¿Ontología “débil” o “fuerte”?

Para una autora que rechaza los fundacionalismos, resulta más que llamativo que la ontología corporal se convierta en el terreno desde donde, si no postular, al menos sugerir, consecuencias normativas que se perciben como aspiraciones fuertes, como creemos es el caso de la prohibición de determinar con quién convivir en la Tierra, y también como ocurre

⁴²³ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 176.

⁴²⁴ Recordemos el fragmento que mencionamos anteriormente sobre la noción de cohabitación de Butler, en el que ella afirmaba: “la vida del cuerpo nos impone ciertas exigencias éticas, y es posible que toda demanda ética presuponga la vida de un cuerpo, un cuerpo que se contempla como algo vulnerable, y que no se limita estrictamente al cuerpo humano”, Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 120.

con las obligaciones que Butler deriva de la precariedad o vulnerabilidad, las cuales no sólo incorporan los elementos básicos de supervivencia, los cuales podríamos encajar en el lenguaje de los derechos sociales e individuales, sino que traen aparejadas la exigencia de habitabilidad, la distribución igualitaria de la precariedad y la duelabilidad de la vida humana, el rechazo a las formas en que la vulnerabilidad es explotada, y la preservación de la ecología, excediendo con estas exigencias los marcos habituales de los derechos liberales.

Para ayudarnos a ilustrar qué tipo de ontología se halla detrás de estas demandas, comenzaremos por citar la distinción que hace Stephen White entre ontologías débiles y fuertes. Según White: "Las ontologías fuertes son fundamentales en el sentido tradicional; prometen algún tipo de verdad sólida —sobre la naturaleza humana, la ciencia, Dios, etc.— sobre la cual deberían fundarse puntos de vista éticos y políticos. Las ontologías débiles, por el contrario, ofrecen sólo figuraciones del ser humano"⁴²⁵. Así mismo, el autor destaca que las ontologías débiles no pueden desenredarse de las circunstancias históricas y contextuales de las que emergen, al tiempo que menciona algunas de las figuraciones habituales en que suelen basarse las ontologías débiles: el lenguaje, la finitud, la natalidad, el asombro o la reverencia vinculadas a aspectos de la vida de los seres humanos.

Podríamos preguntarnos hasta qué punto realmente existe una diferencia entre una pretensión "fuerte" y una "débil", considerando que evocar la naturaleza humana, o invocar una entidad trascendental como Dios, no deja de ser una figuración que, al igual que ocurre con las figuraciones en que se sustentan las ontologías débiles, depende también de un contexto histórico, cultural, religioso. De hecho, hemos utilizado intencionadamente el entrecomillado debido a que lo que distingue a ambos tipos de pretensiones no radica en la robustez de los fundamentos en que se sostienen, o en la firmeza con la que sostienen reclamos normativos. La diferencia principal que distingue a unas y otras pretensiones radica en reconocer el carácter interpretable del suelo ontológico del que se parte. Esto para el caso de las "débiles" obliga a un esfuerzo de justificación más exigente, lo cual, lejos de significar una pérdida de consistencia, o un signo de debilidad respecto de las figuraciones "fuertes", podría significar todo lo contrario, ya que la "fuerza" de las pretensiones normativas fuertes no se encuentra en sus fundamentos, sino en el cierre a ser debatidos. En lenguaje popperiano diríamos que las pretensiones "fuertes", a diferencia de las "débiles", no resultan falsables. Considerando nuestro contexto posfundacionalista, nos lleva a señalar que la incontestabilidad no vuelve a una pretensión ni más veraz, ni más convincente, ni más robusta, sino más débil, pero en este caso expresado en un sentido literal.

Durante nuestra investigación, nos resultó llamativo hallar un artículo de White, en el que el autor examinaba el tipo de relación con la ontología que se ponía en juego en los escritos de Butler sobre el género previos al giro ético-ontológico. Allí, el autor hace unos apuntes interesantes sobre la novedad que, según él, traían consigo para la filosofía de Butler sus trabajos publicados en el año 1997⁴²⁶. Dice White: "No hay ninguna entidad —se llame

⁴²⁵ Stephen K White, 'Affirmation and Weak Ontology in Political Theory: Some Rules and Doubts', *Theory & Event*, 4.2 (2000) <Project MUSE muse.jhu.edu/article/32580>.

⁴²⁶ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*; Butler, *Lenguaje, poder e identidad*.

sujeto, sujeto generizado, cuerpo— que se sostengan por sí sola, sino que estas entidades son resultado de una reiteración performativa continua de guiones sociales —y por tanto de regímenes de poder— que es lo que les da vida y forma específica a lo que luego se identifica erróneamente como entidades preexistentes con estatus ontológico⁴²⁷. A lo que agrega que tal como le ocurre a Foucault, la noción de yo en Butler se encuentra tan estrechamente apegada al poder que resulta imposible imaginar un sujeto con agencia crítica capaz de volverse contra ese poder. En opinión de White, esta situación cambiaría en los trabajos publicados en el año 1997, hallando una vía de salida respecto del poder en las “interpretaciones del lenguaje, en las que se enfatiza la interpelación, la reiteración y la resignificación, así como la interpretación del apego a la existencia, descrita como un deseo del deseo, que elude a la plena interpelación, prefigurando de manera original, la idea de un giro diferente en relación con la vida ético-política, uno más conscientemente y resistente a la interpelación⁴²⁸.

En el primer capítulo, cuando abordamos los antecedentes de la vulnerabilidad respecto de los vínculos primarios y del lenguaje, expresamos nuestras dudas acerca de si el giro propuesto en los libros del año 1997 realmente tendría el potencial de habilitar una vía política de escape y de resistencia al poder. Sin embargo, lo interesante del comentario de White —realizado en el año 1999, cuando no existían aún atisbos de un giro ético-ontológico en el pensamiento butleriano— es que el autor sostenga que la escritura de Butler se encaminaba ya en ese momento hacia la reformulación de la ontología, manteniendo la duda de si la ontología que resultaría sería una ontología *débil* o una *delgada*⁴²⁹, caracterizando la delgadez ontológica por la moderación a la hora de fundamentar afirmaciones normativas más sustantivas, al contrario de lo que sucede con las ontologías débiles. Por tanto, aunque ambas ontologías se sostengan en bases o fundamentos basados en figuraciones de carácter interpretativo, las débiles poseen la ventaja de ofrecer un mayor potencial ético y político.

Pese a que White no podía conocer los giros que tendrían lugar en la escritura de nuestra autora, llega a anticiparse a los mismos, adelantando incluso las líneas que a su parecer poseían un mayor potencial de engrosar el espesor ontológico, y, de este modo, fortalecer las pretensiones éticas y políticas que de éstas se pudieran extraer. Al respecto, White menciona la pérdida y el proceso melancólico que tiene lugar durante el duelo, como los candidatos que entrañarían el mayor potencial de engrosar el espesor de la ontología resultante⁴³⁰. Sabido es que la pérdida y el duelo resultaron ser aspectos destacados de las

⁴²⁷ Stephen K White, ‘As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler’, *Polity*, 32.2 (1999), 155–77 (p. 158).

⁴²⁸ *Idem*, p. 166–167.

⁴²⁹ En palabras de White: “Claramente, sus gestos negativos contra modos de ontología fuerte están más explícitamente elaborados que su conformación afirmativa de algo diferente. Sin embargo, tal conformación, sin duda, está teniendo lugar. El verdadero problema entonces es si Butler desea alinear sus esfuerzos con los imperativos de la debilidad ontológica o con los de la delgadez ontológica”, White, ‘As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler’, p. 177.

⁴³⁰ Afirmaba White en aquel entonces: “Mi queja sobre la finitud se expresó en términos de la interpretación

primeras formulaciones sobre el carácter relacional de la subjetividad, por lo que no reiteraremos lo dicho sobre la cuestión, salvo destacar lo acertado de las previsiones de White.

Como cierre quisiéramos citar el último fragmento del artículo de White, donde son delineados dos rasgos que definen a las ontologías débiles, y que creemos encajan con el ánimo y las intenciones de Butler al desarrollar su propuesta de nueva ontología corporal. Afirma White: "Las ontologías débiles emergen de la conjunción de dos ideas: la aceptación de la idea de que todas las conceptualizaciones fundamentales del yo, el otro y el mundo son cuestionables, y la conciencia de que tales conceptualizaciones son inevitables para cualquier tipo de vida ética y política reflexiva. Esta última visión nos exige la actividad afirmativa de construir cimientos, la primera nos impide realizar esta tarea de una manera tradicional"⁴³¹.

Esta potencial que ofrecen las ontologías débiles nos lleva a la estimulante conclusión de que, incluso en un contexto post fundacionalista como el actual, no hay motivos para renunciar a la búsqueda de fundamentos o bases firmes para apuntalar reclamos exigentes desde el punto de vista normativo en nuestras posiciones éticas y políticas. En todo caso a lo que debemos renunciar es a la pretensión de que estos fundamentos sean incontestables. Esta aparente debilidad, como ya hemos explicado, redundará en la fortaleza de la ontología resultante y de las aspiraciones éticas y políticas que sobre ellas se construyan, ya que exigirá de nosotros un mayor esfuerzo en su argumentación.

4.4.3 Balance crítico y aportaciones de la ética butleriana

Quisiéramos dedicar las últimas líneas del capítulo a ofrecer nuestra perspectiva sobre cuales creemos que son las aportaciones de la ética —o éticas— de Butler al panorama ético general, pero antes nos gustaría abordar tres aspectos problemáticos de su propuesta ética con la intención de enriquecer el debate sobre la misma.

El primero aspecto es la insistencia de parte de nuestra autora en la argumentación consecuencialista contra la violencia. Ésta fue planteada inicialmente respecto de las consecuencias negativas del uso de la violencia debido a su carácter reversible, y la imposibilidad de permanecer invulnerable ante la misma. Apelando a Immanuel Kant, Butler interpone otra variante del argumento consecuencialista sobre la violencia. En esta ocasión, bajo la forma de un experimento mental, que consiste en pensar qué mundo resultaría si cada uno de nosotros decidiese eliminar a quienes desease, arrojando el experimento como

que hace Butler de la identidad como una especie de potencialidad infinita, definible simplemente como un lugar de 'insistente ruptura'. El énfasis en la melancolía, sin embargo, confiere a la identidad una innegable cualidad pegajosa. La pérdida y la ambivalencia que conlleva no son aspectos de la identidad de los que uno pueda simplemente deshacerse. [...] Con este cambio en su pensamiento, Butler comienza a proporcionar algo de ese peso o densidad específica a la identidad que había estado faltando", White, 'As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler', pp. 175–76.

⁴³¹ Idem, p. 156.

resultado, un mundo inhabitable en que nadie desearía vivir en él.

Esta estrategia argumentativa, como ya explicamos, nos aboca a ingresar a un juego peligroso que habilita la posibilidad de cálculos alternativos, los cuales pueden negar las premisas sobre las que se sostiene la precaución ética sobre la violencia, estableciendo que el mejor curso de acción no es la no violencia, sino otros que pueden conducir a resultados antiéticos.

El segundo aspecto problemático consiste en la conveniencia de invocar la noción de dependencia. Butler recurrentemente señala la dependencia como una razón para la preservación de la alteridad. Hay dos aspectos que resultan problemáticos de dicha elección: las relaciones de dependencia generalmente se encuentran particularizadas en un grupo acotado de individuos. Si se desea establecer una ética abarcadora que comprenda a la generalidad de las relaciones humanas, e incluso las existentes con la naturaleza, demandaría que pasáramos a una noción más holística de la dependencia, que no se corresponde con las constantes referencias de Butler a la situación de dependencia primaria.

Además de este problema, está el problema de la conexión semántica entre dependencia y necesidad. La necesidad convierte a la relación de dependencia en instrumentalizable. Cuanto más exclusivo sea el vínculo, y más escasas las posibilidades de evasión, más probabilidades existen de que la relación de dependencia degenera en una relación opresiva.

Por supuesto, algunas de las relaciones humanas más fundamentales implican la dependencia, no obstante, ello no significa que la dependencia sea deseable como modelo de todas las relaciones humanas, ya que este tipo de situaciones suelen conllevar un desbalance de poder. Algunas de las dificultades asociadas a la dependencia son descritas por los teóricos de los cuidados y de la dependencia, quienes nos advierten no sólo de la posibilidad de abuso de parte de los cuidadores, sino de las que también resultan de las dependencias anidadas derivadas de la dependencia económica y/o afectiva que desarrollan los cuidadores respecto de los dependientes o sus familias⁴³². En el ámbito del trabajo, el riesgo más habitual que entraña la dependencia es la explotación laboral, la que se ve facilitada cuando los trabajadores dependen de una única fuente de ingreso para su subsistencia, y cuentan con pocas alternativas de hallarle reemplazo. Visto desde la relación entre sujetos supraindividuales como las naciones, no es casualidad que los teóricos de la dependencia entre países⁴³³ se autodenominaran de esa forma, siendo su contribución explicar cómo la pobreza de los países se hallaba fuertemente vinculada a un diseño colonial o neocolonial, instaurado a través de relaciones de dependencia, que les aseguraba a los países denominados desarrollados una condición de supremacía sostenida en el tiempo, a la vez que les aseguraba una continua extracción de rentas y recursos de las economías de los países dependientes.

Butler parece brindarnos una respuesta a estos cuestionamientos en el siguiente pasaje: "El

⁴³² Kittay.

⁴³³ Ver André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, 3ª edición (España: Siglo XXI, 1974).

problema aquí no es la dependencia en sí misma, sino su explotación por motivos tácticos. Y esto nos plantea la cuestión de qué pasaría si separásemos la dependencia de la explotación, de una manera tal que la una no implicase en el acto a la otra. Quizás algunas formas de resistencia política que luchan por conseguir una autonomía libre de toda dependencia cometan justamente el error de concebir la dependencia como explotación. Como ha señalado Albert Memmi en un ensayo fundamental, *La dépendance*, se trata de un término que, como es lógico, se utilizó para justificar algunas manifestaciones del colonialismo, ya que según esta concepción habría ciertas poblaciones que son dependientes por naturaleza, que necesitan del dominio de la metrópoli, y que esa es la única forma de guiarlas hacia la modernidad y la civilización, por lo menos a algunas de ellas. ¿Vamos a dejar entonces que el término quede empañado por sus dudosos orígenes?, ¿no hay ninguna otra forma de utilizarlo, aunque sea forzando la ruptura con su trasfondo político?"⁴³⁴.

Aunque concordemos con Butler en que la dependencia o la vulnerabilidad no son lo mismo que su explotación, no podemos dejar de preguntarnos en qué condiciones la dependencia es transformada en explotación, y cómo puede evitarse, o al menos, qué puede hacerse para minimizar las posibilidades de que ello ocurra. Al respecto, Robert Goodin además de establecer el deber de protección de los vulnerables, señala que existe el deber de prevención de vulnerabilidades explotables. Esto implica que nadie debería estar en una posición de dependencia no deseada si se puede evitar. Así mismo, las relaciones de dependencia entre las personas deberían ser recíprocas y simétricas, sin que una de las partes tenga un control exclusivo y discrecional sobre los recursos que la otra necesita para proteger sus intereses vitales⁴³⁵.

Aunque pueden existir muchas situaciones en que no se cumple lo que pide Goodin, y hasta es necesario que así sea, por ejemplo, el vínculo de dependencia de los niños pequeños con sus cuidadores, en otras situaciones, como es el caso de las relaciones laborales, es necesario prevenir o minimizar la existencia de desbalances de poder entre las partes. Y, si bien, podemos contemplar la vulnerabilidad y la dependencia desde una perspectiva holística para comprender mejor qué tipo de seres somos los seres humanos y las responsabilidades que tenemos hacia los demás. Esta visión holística no está reñida con una perspectiva complementaria que prevenga la explotación de la dependencia y la vulnerabilidad, y, cuando ésta no puede ser evitada, se cuente con mecanismos de reparación adecuados.

Así mismo, previo a la consideración de la prevención de las situaciones de explotación, existe una cuestión más básica que es cómo se responde a las situaciones de vulnerabilidad. Butler es consciente de la importancia del reconocimiento de la vulnerabilidad. Sin embargo, percibir y reconocer la vulnerabilidad es solo haber dado el primer paso a la responsabilidad. En el medio, existen instancias de asignación, negociación, asunción, evasión, todas ellas sujetas a interpretaciones conflictivas, y en ocasiones ligadas a instituciones que se encargan de regular estas obligaciones. Como Goodin señala, asumir una responsabilidad implica un

⁴³⁴ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, pp. 148–49.

⁴³⁵ Goodin, p. 206.

costo y a veces no hay suficientes incentivos para hacerlo. Ello hace necesario considerar cómo están establecidas las *geografías de responsabilidad*⁴³⁶. En otras palabras, hemos de preguntarnos de forma práctica como están definidos, establecidos y asegurados los deberes de responsabilidad que se derivan de las situaciones de dependencia y vulnerabilidad, no sólo para prevenir situaciones de abuso y explotación, sino para brindar soluciones a dichas situaciones.

El tercer aspecto es la evitación de las situaciones prácticas en que los sujetos se vinculan con los deberes normativos, privilegiándose enfoques impersonales sobre la responsabilidad y el reconocimiento. El resultado a nuestro juicio es un enfoque limitante sobre la ética, pero que también afecta a la comprensión de lo político, echándose en falta un anclaje que vincule la ética y la política con los sujetos concretos.

Esta preferencia que Butler expresa por las instancias supra individuales hace que los deberes normativos tengan un destinatario difuso. La excepción que confirma la regla la hallamos en los primeros compases de la ética butleriana, cuando los destinatarios son los sujetos opacos —curiosamente cuando hace dudar a los comentaristas de si se trata o no de una ética de la virtud no convencional— para los que se sugiere una serie de disposiciones éticas en el vínculo con los otros. Sin embargo, esta situación en que los destinatarios de la ética son los sujetos no se mantendrá en las restantes formulaciones éticas. Tan pronto como Butler realiza su argumentación de contención de la violencia, aunque pueda pensarse que el destinatario son los ciudadanos como individuos, el reclamo parece ir más dirigido a la nación estadounidense⁴³⁷. De igual modo, cuando la ética adopta un cariz más político, transformándose en una labor de crítica social sobre marcos y esquemas deshumanizantes que regulan la reconocibilidad, o cuando la responsabilidad se transforma en una noción de responsabilidad social que dirige sus reclamos a la organización social y política. En ambos casos no se profundiza en el vínculo que entablan los sujetos concretos alrededor de grupos o movimientos, o coaliciones de estos, para luchar por estructuras sociales y normativas que incorporen una perspectiva justa e igualitaria sobre la habitabilidad y el reconocimiento de la vida.

Si consideramos los vectores de análisis que Foucault mencionaba sobre el fenómeno de la moralidad, parece claro que la ética butleriana no se ocupa de las geografías de la responsabilidad mediante las que se establecen prescripciones normativas. Tampoco lo hace sobre los modos en que los sujetos se constituyen en sujetos políticos y morales, más allá de dejar establecido que los sujetos se vuelven sustituibles respecto de las normas. Y ciertamente, la ética de Butler no toma como tarea dar cuenta de los comportamientos situados de los individuos, conectándolos con una perspectiva sociológica, antropológica, o histórica que intente hallarles una explicación a los mismos. La explicación de que Butler no

⁴³⁶ En este sentido, encontramos interesante la noción de «geografías de responsabilidad», desarrollada por Margaret Urban Walker en su libro *Moral Understandings a Feminist Study in Ethics*, 2nd ed. (New York; Oxford University Press, 2007).

⁴³⁷ Para respaldar lo expresado, Butler afirmaba lo siguiente: "Una nación no es una psiquis individual, pero las dos pueden describirse como un 'sujeto', aunque de diferente orden", Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, p. 76.

desarrolle ninguna de estas tres líneas de análisis de la moralidad, según nuestro punto de vista, se encuentra en su intención deliberada de evitar introducir una perspectiva del sujeto concreto y situado, lo que convierte al sujeto en una especie de "eslabón perdido" en el desarrollo de la ética y la política butleriana.

Entonces ¿cómo definir a la ética butleriana? ¿cuál es su novedad, si es que la tiene? Y finalmente, ¿cuál es su aportación al panorama ético en general?

Moya Lloyd señala que algunas éticas resultan incatalogables⁴³⁸. Creemos que es el caso de la ética butleriana, aun cuando algunas versiones de la ética butleriana pueden ser sumidas bajo un modelo de la virtud no convencional, y otras adopten una forma reconocible de argumentación consecuencialista dirigidas a un sujeto genérico, es decir, no particularizado. Esta dificultad puede explicarse por la negativa de Butler a colocar al sujeto en el centro de la escena ética, a lo que se agrega la preminencia que Butler le otorga a la ontología relacional y corporal, difuminando la separación entre el sujeto y lo que se encuentra más allá de él. Lo cual explica las dificultades que experimentamos para saber si estamos ante una ética imbuida de política o a una política imbuida de ética. Esto es motivo de extrañeza y de dificultad a la hora de catalogar la ética y la política butleriana, probablemente porque estamos habituados a que quien deba asumir el protagonismo ético y político sea una subjetividad reconocible y bien determinada.

Otra forma de interpretar la "resistencia" de la ética butleriana a resultar clasificable puede explicarse por su novedad. Cuando estamos ante algo nuevo lo habitual es no saber cómo definirlo, ni clasificarlo. Según nuestro punto de vista, el carácter de novedad de la ética butleriana viene dado por el intento de refundación de la ontología, buscándole un punto de partida renovado a la ética y la política que contribuya a extender las pretensiones normativas sobre la habitabilidad de la vida. Una tarea de refundación ontológica que Lévinas se planteó como posible camino a seguir para su ética, pero finalmente no consiguió plasmar en su obra.

Por su parte, si bien Foucault no menciona a la ontología en su análisis sobre los diferentes elementos que componen la moralidad. Si invertimos su comentario sobre la novedad que trajo consigo Kant al plantear por primera vez en el discurso filosófico la pregunta sobre la ontología histórica de nosotros mismos —nuestra actualidad—, abriendo el camino para desarrollar una indagación crítica sobre el presente y el tipo de sujetos en que nos convertimos dentro de él⁴³⁹. Tal vez podamos afirmar que Butler y Lévinas al cuestionar qué

⁴³⁸ Lloyd, 'Introduction'.

⁴³⁹ Escribe Foucault: "sugeriría que después Kant hubo una cesura en la filosofía occidental, no tanto como consecuencia de la Crítica, sino como consecuencia de la cuestión histórico-crítica: "¿Qué somos actualmente?". Creo que podemos encontrar, en el campo de las actividades filosóficas desde comienzos del siglo XIX, dos polos que están ligados uno a otro y no pueden reducirse a uno u otro. En uno de esos polos encontramos cuestiones tales como: "¿Qué es la verdad? ¿Cómo es posible conocer la verdad?". Ese es el polo de la filosofía como ontología formal de la verdad o como análisis crítico del conocimiento. Y en el otro polo encontramos cuestiones como: "¿Cuál es nuestra *actualidad*? ¿Qué somos en cuanto formamos parte de esa *actualidad*? ¿Cuál es el objetivo de nuestra actividad filosófica en la medida en que pertenecemos a nuestra *actualidad*?".

tipo de seres somos los seres humanos, cuál es la conexión que nos une a los demás, y cuáles son las implicancias de dicha conexión para la ética y política, abren el camino inverso para interrogar críticamente nuestra actualidad.

Al mismo tiempo, la nueva ontología butleriana se propone romper con una serie de compartimentaciones estancas que resultan limitantes sobre la comprensión del sujeto, la ética y la política. Esta impronta colapsista sobre compartimentaciones preestablecidas en el pensamiento ético y político dominante adquiere más sentido si tenemos en cuenta la afirmación de Hans Jonas acerca de que la ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía, y la separación de ambas fue destino de lo moderno, a lo que agregaba que “sólo una ética basada en la amplitud del ser y no exclusivamente en la unicidad o singularidad del hombre puede tener importancia en el universo de las cosas”⁴⁴⁰. Podemos cuestionarnos si efectivamente en la modernidad se produce la separación entre ontología y ética, o, más bien, lo que ocurre en la modernidad es la imposición de un relato ontológico que encumbrando a la individualidad como una entidad monádica, autónoma, y separada del resto, indujo a que las perspectivas éticas asumiesen tal escisión. Optemos por una u otra interpretación, el resultado. como afirma Jonas, son éticas sustentadas en la unicidad y singularidad de las individualidades.

A nuestro juicio, la aportación de la ética de Butler al panorama ético general radica en su modo de articular el vínculo entre ética y ontología, y su esfuerzo de reformulación de la ontología individualista moderno-liberal, ofreciéndole a la ética y la política un nuevo punto de partida que, como pedía Jonas, reúna nuevamente una serie de elementos que los modernos consideraron excluyentes entre sí⁴⁴¹, y lo interesante del caso es que logre hacerlo en el terreno de lo corporal, esquivando abrazarse a una metafísica trascendental.

Estas cuestiones abordan lo que yo llamaría ontología histórica de nosotros mismos o historia crítica del pensamiento”, Michel Foucault, ‘¿Qué es la crítica? Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, Universidad de la Sorbona, 27 de mayo de 1978’, in *¿qué es la crítica? seguido de la cultura de sí*, 2ª edición (Madrid: Siglo Veintiuno Editores Argentina y Clave intelectual, 2022), pp. 43–96 (pp. 101–2).

⁴⁴⁰ Hans Jonas, *Organismo e libertà*, ed. digital (Torino: Einaudi, 1999) (Epílogo).

⁴⁴¹ Los más notorios: la división entre lo público y lo privado, criticada por el feminismo; la escisión entre sujeto y cultura-sociedad, cuestionada por el pensamiento estructuralista y postestructuralista, y en general por la filosofía posmoderna; la separación entre la vida humana y la naturaleza, impugnada desde la ecología y el medioambientalismo; la separación de la ética y la política, puesta en cuestión por el giro ético contemporáneo de la filosofía.

Capítulo V: La política de la calle

La política y la acción política en la filosofía de Butler se encuentran estrechamente ligadas a su noción de performatividad. El concepto de performatividad es reelaborado por Butler en una serie de trabajos que son recogidos en el libro *Cuerpos aliados y lucha política*, en los que da cuenta de fenómenos políticos emergentes que se desarrollaron entre 2011 y 2013, caracterizados por la movilización con fines políticos de multitudes de personas en espacios públicos de ciudades de diferentes países del mundo⁴⁴², a los que Butler sugerentemente denomina la *política de la calle*.

Junto a la perspectiva de la performatividad de la política de la calle cercana al paradigma de la insurgencia o de la desobediencia civil, aparece una visión renovada en el pensamiento de Butler sobre el activismo político informado por su reposicionamiento respecto de la ética. Esta perspectiva aparece delineada en trabajos que se ubican más próximos al terreno de la ética que de la política, como son: "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation"⁴⁴³ y "Can One Lead a Good Life in a Bad Life?"⁴⁴⁴.

Para ordenar el análisis, dividimos el capítulo en dos partes. La primera parte es dedicada en exclusivo al concepto de performatividad. Empezaremos por analizar las primeras versiones de esta noción que se encuentran en los trabajos de Butler de los años noventa. Estos trabajos están centrados en la temática de género. Las primeras versiones a las que nos referimos son: la performatividad entendida como un tipo de actuación teatral ligada a los usos paródicos de las *drag queens* descritos en el libro *El género en disputa*, y la performatividad lingüística descrita por Butler en *Cuerpos que importan*, dirigida a transformar los significados de palabras que son usadas con la finalidad de dañar a las personas en su orgullo y su identidad.

Posteriormente, examinaremos los desarrollos más recientes de la performatividad ligados a la *política de la calle*, que fueron desarrollados por Butler a partir de dos tópicos presentes en la filósofa Hannah Arendt: la comprensión de la acción política concebida como un espacio de aparición y de acción, y el derecho a tener derechos que postula la filósofa alemana en relación con la situación de las poblaciones desplazadas y apátridas tras la segunda Guerra Mundial. Dentro de este apartado, discutiremos la caracterización que hace Arendt de la política como espacio de aparición y del derecho a tener derecho. También

⁴⁴² Algunos de los ejemplos más destacados de estas movilizaciones incluyen el movimiento de los indignados del 15-M en España, Occupy Wall Street en Estados Unidos, las protestas estudiantiles de 2011 en Chile, y la Primavera Árabe en Medio Oriente y el Norte de África.

⁴⁴³ La propuesta de responsabilidad *ética global* es desarrollada en el mismo ensayo en que se presenta la ética de la cohabitación al que hicimos referencia en el capítulo 4. Este ensayo se encuentra traducido al castellano en: "Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación", en *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (Barcelona: Icaria, 2014), pp. 47–80; Y también en "Vida precaria y la ética de la cohabitación", en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017), pp. 103–24.

⁴⁴⁴ El texto publicado originalmente en 'Can One Lead a Good Life in a Bad Life?', *Radical Philosophy*, 176, 2012, 9–18; También puede hallarse en el capítulo 6 del libro *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*.

hablaremos de los usos que otros autores contemporáneos han hecho de ambas formulaciones propuestas por Arendt. Dentro de estos autores mencionamos a Antonio Negri y Michael Hardt, quienes relacionan su definición de la *multitud* con la idea de acción política de Arendt, ello nos permitirá comparar y contrastar la caracterización de multitud⁴⁴⁵ que utiliza Butler para describir a las protestas multitudinarias en las que inspira su *política de la calle*.

En la segunda parte del capítulo, presentaremos una perspectiva global de la política butleriana, con el objetivo de ofrecer un abordaje de los aspectos más destacados que definen su comprensión de la política. El primero de estos aspectos tiene que ver con la concepción de la resistencia presente en el pensamiento de Butler. Nuestra exploración inicia a partir del neologismo *resistencia* —combinación de los términos *resistencia* y *existencia*—que refiere a los dilemas en los que se ven envueltos quienes optan por el camino de la resistencia. Luego abordaremos la perspectiva activista presente en el pensamiento de Butler. Aquí incluiremos el abordaje de los dos trabajos mencionados más arriba. Estos trabajos permiten avizorar una mirada del activismo próxima con la ética. Finalmente, trataremos tres tópicos como son: la política de alianzas, el asambleísmo y la democracia radical, en vinculación a los fenómenos emergentes con los que Butler reformula su noción de performatividad. También responderemos a la pregunta acerca de los criterios y la posibilidad de distinguir entre multitudes que se alineen con valores defendidos por Butler para la acción política, como son: la no violencia, la democracia y la igualdad.

Posteriormente dedicaremos un apartado a la exploración de la conexión entre ética, política y ontología, donde enfocaremos nuestra atención en dos cuestiones: el desafío que significa incorporar una perspectiva ético-normativa a la política, y la oportunidad que ofrece la ontología para pensar una política de futuro éticamente informada y no basada exclusivamente en el antagonismo. Nos preguntaremos si conceptos como la performatividad y la hegemonía, dirigidos a la acción política, mantienen vinculación intrínseca con ciertas ideologías u orientaciones normativas, o si más bien se trata de conceptos que operan de manera neutral, es decir, si pueden ser usados de manera instrumental por cualquier orientación ideológica o normativa.

Finalmente, como hicimos con la ética, presentaremos nuestra perspectiva crítica y constructiva sobre diversos aspectos de la política de Butler que creemos sería necesario revisar para lograr una versión más fructífera de la misma, al tiempo que destacamos cuáles son, en nuestra opinión, las principales aportaciones que hace Butler a una política de futuro.

5.1. La acción política performativa

El concepto clave de la acción política en la filosofía de Butler es, sin duda, el concepto de performatividad. En lo que sigue, haremos un recorrido que abarca los orígenes del concepto vinculado a la performatividad del género, hasta las conceptualizaciones más

⁴⁴⁵ En la versión en idioma original inglés de *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler nombra de manera indistinta a la multitud valiéndose de dos términos: «multitude» y «crowd»

recientes de la performatividad que adquieren un sesgo arendtiano, incorporando algunas de las características con las que Arendt definió la política y la acción política.

5.1.1 Antecedentes de la performatividad

La performatividad, como un concepto de la acción política, aparece presentado por primera vez en *El género en disputa*. Sin embargo, la forma de entender la performatividad como un concepto político deriva del modo en que Butler define al género como performativo, es decir, la transformación del género en un concepto político es en buena medida una consecuencia de la naturaleza performativa del género, que a su vez es la que habilita la acción política sobre el mismo.

Ahora bien, ¿qué significa que el género es performativo? La noción de género como performativo surge como refutación de la idea de que el género es algo que nos viene dado de forma natural. Por contrario, el género es algo que se construye socialmente y nos es impuesto como parte del proceso de socialización. Dice Butler: "Ese ideal regulador se muestra entonces como una regla y una ficción que tiene la apariencia de ley de desarrollo que regula el campo sexual que pretende describir. [...] Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que distingue lo interno de lo externo, e instaura de esta forma la «integridad» del sujeto"⁴⁴⁶.

Según explica nuestra autora, la idea de concebir el género como performativo se la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo del relato "Ante la ley" de Franz Kafka. En este relato, un campesino se sienta ante la puerta de la ley, custodiada por un guardián, con la expectativa de que ésta le ofrezca una revelación fiable. Del mismo modo, Butler señala que con el género sucede algo similar, creamos la expectativa que una esencia interior nos revele la verdad del género asignado. Butler afirma que la verdad del género, que inicialmente viene desde fuera a través de la imposición de determinados comportamientos, es internalizada pasando a ser interpretada como algo dado por esa esencia interior. Este proceso de interiorización no es un acto único, sino más bien una repetición y un ritual que consigue su efecto de la naturalización del género en el cuerpo a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en modelos de género⁴⁴⁷. Butler equipara la estilización performativa que tiene lugar

⁴⁴⁶ Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 266.

⁴⁴⁷ Idem, p. 17.

en el cuerpo con el género con la que describe Pierre Bourdieu en su noción de *habitus*⁴⁴⁸. En este sentido, el *habitus* —al igual que el género entendido como performativo— se adquiere a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social, en la que son aprendidos una serie de hábitos y criterios de actuación que dan fundamento a la regularidad de las conductas, otorgándoles cierta previsibilidad a los agentes al hacer que se comporten de cierta forma en ciertas circunstancias. Este no tiene por principio una regla o ley explícita, y como tal hace que el mismo tenga cierta imprecisión y vaguedad, lo cual es un rasgo propio de las prácticas. Pero, además de ser fundamento de la regularidad de las prácticas y las conductas, el *habitus* constituye un sistema de percepción y de apreciación que se ajusta a la posición que ocupen los sujetos. En palabras de Bourdieu, “[e]l *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción y de apreciación de prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido [...] Así, el *habitus* implica un *sense of one’s place* [sentido del lugar propio] pero también un *sense of other’s place* [sentido del lugar del otro]”⁴⁴⁹.

Otra referencia en la que se basa la teoría de la performatividad de Butler es John L. Austin y su teoría de los actos de habla. Butler afirma que, en el marco de la teoría de los actos de habla, un acto performativo se considera una práctica discursiva que realiza o produce aquello que nombra, lo que se asemeja a la versión bíblica de la creación en el Génesis como un acto performativo de Dios: “Sea la luz; y fue la luz”. Según Butler, este tipo de actos pueden parecer fenómenos en los que lo nombrado cobra vida debido al poder o voluntad de un sujeto. Sin embargo, nuestra autora señala que la forma más precisa de interpretar la performatividad no es como un acto de pura voluntad, sino como un acto ritual y repetitivo que no deriva su poder de sí mismo, sino de un contexto de poder discursivo que sostiene ese acto. Afirma Butler: “Si una expresión performativa surte efecto provisoriamente (y yo sugeriría que su éxito sólo puede ser provisorio), ello no se debe a que haya una intención que logra gobernar la acción del habla, sino únicamente a que esa acción repite como en un eco otras acciones anteriores y acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes. Esto significa, pues, que una expresión performativa ‘tiene éxito’ en la medida en que tenga por sustento y encubra las convenciones constitutivas que la movilizan. En este sentido, ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza”⁴⁵⁰.

De este modo, en contra de la creencia de que los actos performativos del lenguaje son la expresión efectiva de la voluntad humana que emula el poder divino, la performatividad puede considerarse una forma distintiva de poder discursivo que da forma y significado a la realidad. Sin embargo, sostener que el discurso es capaz de crear realidad no debe llevar al mal entendido de creer que se trata de meros actos realizados por individuos. Citando una

⁴⁴⁸ Escribe Butler: “Esta concepción de la dimensión ritual de la performatividad está relacionada con la idea del hábito en la obra de Pierre Bourdieu, algo de lo que sólo me percaté cuando acabé de escribir este texto” Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 290 (Nota 8 a pie de página, pág. 17).

⁴⁴⁹ Bourdieu, *Cosas dichas*, p. 134.

⁴⁵⁰ Butler, *Deshacer el género*, pp. 318–19.

vez más la caracterización de Foucault del discurso, éste tiene una vida y un tiempo propios, o, dicho con otras palabras, la historicidad de los discursos les precede a los actores que participan de él. Es precisamente el arraigo social de los discursos y su carácter constituyente sobre quienes participan de él, lo que hace que subvertirlos sea tan difícil y problemático, sobre todo cuando se trata de discursos que dan sentido a quienes somos. También hay que señalar que, aunque los discursos se transmiten en gran medida a través de actos relacionados con el lenguaje, la naturaleza de los discursos no es únicamente lingüística. Estos están entrelazados con diversas formas de poder que se despliegan en diversos ámbitos sociales y están vinculados a prácticas, conocimientos, normas e instituciones. Cuanto más arraigado e incorporado se encuentre el discurso, más ilegible y natural resulta.

La fuerza normativa de la performatividad del género no se basa únicamente en la repetición ritual de discursos, sino que requiere de otro mecanismo adicional: la diferenciación, que a su vez se sostiene en la exclusión. Es decir, para que las normas de género se establezcan, es necesario que exista una separación entre una esfera de lo "normal" y lo que no lo es, y que se excluya de dicha esfera. Como hemos explicado en capítulos anteriores, la identidad—incluida la de género— se realiza a través de la diferencia y la forclusión. Una de las consecuencias de este proceso es la creación de un exterior constitutivo habitado por "lo invivible, lo inexpresable, lo traumático"⁴⁵¹.

Como Butler explicará más adelante en su teoría de la sujeción, la incorporación—utilizamos intencionadamente este término—del género no es una elección subjetiva. La condición de pertenecer a un sexo o género forma parte de los mecanismos de socialización por los que nos convertimos en sujeto, lo que debe ser entendido como aquello que nos convierte en sujetos y sujetos—en el sentido de sujetados—. En otras palabras, ser un sujeto implica un cierto modo de estar constituido y a la vez sujetado por las normas y restricciones sociales que nos definen como individuos reconocidos y reconocibles en la sociedad. Este proceso suele ocurrir de manera sutil y no evidente dado lo inmersos que nos hallamos en él, lo que hace que la asignación y apropiación del género sea perciba como algo natural.

Lisa Disch una hace interesante acotación acerca de que una vida "vívida" se encuentra estrechamente ligada a la inteligibilidad, donde la capacidad de ser reconocido como sujeto se compara con ser "recibido". Quienes son "recibidos" son a quienes se les permite acceder al salón, y al hacerlo se les está reconociendo su humanidad⁴⁵². Al respecto, Butler tiene como objetivo comprender cómo aquello que ha sido excluido de la esfera del "sexo" pueda regresar de manera perturbadora, en tanto que oportunidad para reorganizar radicalmente el horizonte simbólico en el que algunos cuerpos son considerados más importantes que otros.

Ahora bien, ¿cómo debe llevarse a cabo entonces la subversión de las normas que determinan el género o sexo normativo que permite el acceso al "salón" de la inteligibilidad

⁴⁵¹ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, p. 268.

⁴⁵² Chambers and Carver, p. 78.

social a quienes no encajan en los géneros establecidos como normativos?

Como ya hemos mencionado, los géneros normativos no sólo se establecen mediante la diferenciación y la exclusión, creando el exterior constitutivo de lo normal, sino que el establecimiento de los géneros necesita que la actuación del género sea iterada o repetida. Butler toma prestada la idea de *iterabilidad* de género de las expresiones performativas de Derrida, que son eficaces porque son un eco de acciones similares anteriores, es decir, que la fuerza y autoridad de las expresiones performativas actuales se deriva del efecto acumulativo de citas y prácticas previas que son las que le confieren su poder presente⁴⁵³. De este modo, la iterabilidad del género es lo que permite su subversión, y es precisamente en lo que se apoyan las prácticas performativas subversivas, al valerse de los mismos mecanismos que el género utiliza para su reproducción con el fin de reestructurarlo.

5.1.1.1 La acción política a través de la teatralización y la parodia

Una de las formas en que la performatividad puede ser convertida en una práctica de subversión es mediante la parodia o actuación teatral, y un ejemplo de esto son las *drag queens*, que a través de la representación del sexo opuesto satirizan los géneros establecidos. Dice Butler: "Las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida, por así decirlo [...]. No obstante, este fracaso para hacerse «real» y encarnar «lo natural», en mi opinión, es un fracaso de todas las prácticas de género, [...] hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en las que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos"⁴⁵⁴. En otras palabras, la parodia muestra que la "copia" representada, al igual que el género "original" parodiado, ambos son un efecto o una construcción sin un referente auténtico, o sólo existen como una construcción contingente sin otro fundamento ontológico que el que les otorgan prácticas sociales históricamente situadas y mutables.

Moya Lloyd destacó que el planteamiento de Butler en *El género en disputa* llevó a que muchas personas realizaran una interpretación voluntarista de la parodia de las *drag queens*, donde existirían tantos géneros como individuos, y esto nos permitiría utilizar nuestro género de la manera que nos hiciese sentir cómodos⁴⁵⁵. En respuesta a esta recepción de su teoría, en su siguiente libro *Cuerpos que importan* Butler se aleja de esta interpretación voluntarista de su idea de *performatividad*, lo cual se deja ver desde el prefacio, al señalar: "eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas 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

⁴⁵³ Idem, p. 318.

⁴⁵⁴ Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 284.

⁴⁵⁵ Moya Lloyd, 'Performativity, Parody, Politics', *Theory, Culture & Society*, 16.2 (1999), 195–213.

género. Ciertamente, una teoría de este tipo volvería a colocar la figura de un sujeto que decide —humanista— en el centro de un proyecto cuyo énfasis en la construcción parece oponerse por completo a tal noción⁴⁵⁶.

Lo que puede deducirse de las palabras de Butler es que la correcta comprensión de la relación del sujeto con el género no consiste en deshacerse de un género y sustituirlo por otro como si cambiáramos de zapatos. Al contrario, el género es parte del sujeto, lo constituye. Volverse crítico con el género asignado exige la difícil tarea de rehacerse a uno mismo y restablecer la conexión con las condiciones que nos dieron forma. Este proceso no ofrece ninguna garantía de éxito, lo que explicaría el interés posterior de Butler por el psicoanálisis y los mecanismos de sujeción durante esta etapa de su escritura.

Así mismo, según sostiene Butler, la *performance* como una estrategia de acción política no debe leerse como una estrategia de subversión en sí misma. Aunque estas acciones puedan desencadenar preguntas que en sí mismas puedan resultar subversivas, la intención de Butler sería más modesta, consistiría en poner en relieve los mecanismos por los cuales se constituye la realidad de los géneros. En palabras de Butler: "El debate del travestismo que *El género en disputa* propone para exponer la dimensión construida y performativa del género no es ciertamente *un ejemplo* de subversión. Considerarlo un paradigma de la acción subversiva o, incluso, como un modelo de la acción política sería un error, pues se trata de algo bastante diferente [...] Cuando tales categorías se ponen en tela de juicio, también se pone en duda la realidad del género: la frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja. Y es en ese momento cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos «real», lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o llámese de otra forma. Aunque esta idea no constituye de por sí una revolución política, no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real"⁴⁵⁷.

Ahora bien, ¿cuáles son los motivos que explican la reticencia de Butler a llamar directamente a las prácticas de parodia o teatralidad como subversivas? En primer lugar, la imposibilidad de determinar si los efectos de la parodia serán subversivos, ya que en ciertos contextos podría tener un efecto contrario al esperado, o también podría ocurrir que este tipo de prácticas sean rápidamente asimiladas por el poder discursivo.

En segundo lugar, este tipo de prácticas implican un riesgo de desrealización para quien la realiza, pero también para quién se encuentra en una posición de espectador. Como lo representaba la metáfora del salón, repetir "la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como 'alguien', para llegar a ser 'alguien' viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género"⁴⁵⁸. Este riesgo es más asumible para quienes ya se encuentran en una posición de cierta exterioridad con

⁴⁵⁶ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, pp. 12–13.

⁴⁵⁷ Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, p. 37.

⁴⁵⁸ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, p. 326.

respecto al poder normativo, aquellos individuos excluidos que conforman el exterior constitutivo de lo "normal".

En tercer lugar, Butler señala que los actos de parodia subversiva son actos limitados porque estos se sustentan en una parodia de normas que preceden a los actores que lo representan, por lo cual, la subversión no es una cuestión de voluntad o de elección del actor que lleva adelante estos actos. La mención a que el tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto hace precisamente referencia a esta situación. Si bien cabe esperar que con el tiempo estos actos concretos de subversión sean como el agua que finalmente es capaz de moldear u horadar a la roca, ello no ocurre por la fuerza de los elementos en oposición, sino por la constancia y el paso del tiempo, pero es una tarea que está sujeta a imprevistos y al azar. A este respecto, Moya Lloyd cuestiona la excesiva prudencia de Butler. Lloyd señala que aceptar que cualquier discurso o práctica eventualmente puede tener efectos no planificados no significa que no tenga sentido planificar tácticas políticas, ya que este modo de plantear la acción política enfatiza en demasía los efectos no planificados de la actividad a costa de los planificados⁴⁵⁹.

5.1.1.2 La acción política a través de la inversión lingüística de los significados

La publicación de *Cuerpos que importan* trae consigo la formulación de una segunda forma de acción política basada en la performatividad. Esta tiene lugar a través de la inversión performativa de las palabras dentro del lenguaje, que consiste en que términos que son usados para ofender y denigrar sean resignificados.

Butler menciona a la obra de Eve Kosofsky Sedgwick⁴⁶⁰ como una de las referencias en las que basó su reflexión sobre el potencial de invertir la carga semántica de términos despectivos que aluden a un colectivo con el fin de transformar la percepción que la sociedad tiene de ellos. Además de la teoría de Sedgwick sobre la performatividad lingüística, cabe mencionar la influencia que tuvieron sobre nuestra autora Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes, basándose en la teoría psicoanalítica de Lacan, proponen una teoría performativa de los nombres. Según esta teoría, ciertos nombres como "pueblo", "mujer", "patria", pueden convertirse en significantes vacíos capaces de movilizar políticamente a una pluralidad de sensibilidades diferentes en torno a ellos. Esto condujo a los autores a elaborar una teoría de la acción política, basada en la teoría de la hegemonía de Antonio Gramsci.

Antes de pasar a explicar los usos políticos de la performatividad lingüística que Butler desarrolla en *Cuerpos que importan*, permítasenos abordar los usos performativos del lenguaje en la teoría de la hegemonía de Mouffe y Laclau, así como la visión crítica acerca de la misma de Slavoj Žižek, ya que más adelante haremos referencia a esta teoría.

El punto de partida de Mouffe y Laclau es que cualquier intento de unir ideológicamente a

⁴⁵⁹ Lloyd, 'Performativity, Parody, Politics'.

⁴⁶⁰ Eve Kosofsky Sedgwick, 'Queer Performativity: Henry James's the Art of the Novel', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1.1 (1993), 1–16.

la sociedad está abocado al fracaso. Esto se debe a la fragmentación inherente de la sociedad, puesto que es imposible eliminar la división social y, de hecho, hacerlo supondría imponer a la sociedad una visión totalitaria y antidemocrática, la ideología debe perseguir objetivos más modestos que la totalización. Por ejemplo, aspirar a una hegemonía circunstancial y contingente, lograda en medio de fuerzas conflictivas y en el contexto de una sociedad plural y democrática.

Así mismo, la forma en que Laclau y Mouffe conciben la política se caracteriza por su creencia de que la política se basa en una distinción entre "nosotros" y "ellos", es decir, ambos comparten una visión antagónica de la política. En palabras de Mouffe, "toda definición de un 'nosotros' implica la delimitación de una 'frontera' y la designación de un 'ellos'. Esa definición de un 'nosotros' siempre tiene lugar, por lo tanto, en un contexto de diversidad y conflicto [...] el problema ya no puede ser la creación de una comunidad completamente inclusiva donde el antagonismo, la división y el conflicto desaparecen"⁴⁶¹.

Para evitar que el conflicto político se convierta en una guerra, es necesario reorientarlo hacia un enfoque agonístico que permita resolver los conflictos en el marco de la democracia. Esto vuelve necesario distinguir entre las relaciones antagónicas que existen entre enemigos y las relaciones agónicas entre adversarios. Ello, como afirma Mouffe, se lograría reconduciendo el conflicto hacia un espacio de "'consenso conflictual' que provea un espacio simbólico común entre oponentes que son considerados como 'enemigos legítimos'. [...] Los adversarios luchan —incluso ferozmente— pero de acuerdo a un conjunto compartido de reglas, y sus posturas —a pesar de ser irreconciliables en última instancia— son aceptadas como perspectivas legítimas"⁴⁶².

Yéndonos a los orígenes de la noción de hegemonía, ésta nace como solución al fracaso de la teoría marxista en dar cuenta del desarrollo teleológico de la sociedad, primeramente, hacia una sociedad socialista, y, finalmente, hacia una comunista. La hegemonía gramsciana para Laclau "es el [resultado] de una dislocación estratégica irreductible a una presencia plena que abarcaría, como totalidad autosuficiente, al conjunto diferencial de sus términos. Hay hegemonía cuando aquello que hubiera debido ser una sucesión racional de estadios es interrumpido por una *contingencia* que no puede ser subsumida bajo las categorías lógicas de la teoría marxista: en otra palabra, cuando las tareas (democráticas) que en un desarrollo 'normal' hubieran debido corresponder a una cierta clase (la burguesía), deben pasar, dada la debilidad de esta última, a otra clase (en este caso la clase obrera) [...] Por consiguiente, la hegemonía es un gozne, dado que, por un lado, ella sutura la relación entre dos elementos (la tarea y el agente); pero, por otro, dado que esta sutura se produce en el campo de una relación primaria e insuperable de dislocación, sólo podemos atribuirle un carácter de inscripción, no de articulación necesaria"⁴⁶³. En otras palabras, la relación hegemónica, para Laclau, además de estar sujeta a la contingencia, sólo puede ser pensada

⁴⁶¹ Chantal Mouffe, 'Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics', in *Feminist Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 369–84 (p. 379).

⁴⁶² Chantal Mouffe, *En torno a lo político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), p. 58.

⁴⁶³ Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2ª edición (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), p. 109.

presuponiendo la categoría de falta como su punto de partida, es decir, la imposibilidad de reunir a todo el campo social, ya que siempre existirá una parte de este campo que quedará fuera del mismo.

Este "afuera" puede leerse en términos simplistas como el hecho de que cualquier discurso político siempre tendrá sus críticos y detractores, pero también en términos instrumentales de la propia operación hegemónica, que necesita un "exterior" para construir su posición de hegemonía y reunir una mayoría que la apoye. Esta necesidad de crear un algo contra el cual unirse es explicado por el filósofo estadounidense Richard Rorty, que afirma que las apelaciones universales del tipo "«uno de nosotros, los seres humanos»", no poseen la misma fuerza que las expresiones que, junto a la apelación de universalidad, establecen un antagonismo, como por ejemplo, "«gente como nosotros»" (en tanto opuestos a mercaderes y sirvientes), «un camarada de movimiento [radical]», «un griego como nosotros» (en tanto opuesto a bárbaro), «un católico como nosotros» (en tanto que opuesto al protestante, el judío o el ateo)"⁴⁶⁴. Por tanto, existiría un paralelismo entre lo que ocurre con la construcción de la identidad que también requeriría de una afuera con el cual diferenciarse que hace las veces de su exterior constitutivo, y la construcción de los discursos políticos hegemónicos que necesitan de un exterior constitutivo para lograr consolidar la operación de hegemonía.

Otros autores, como Slavoj Žižek, vinculan la contingencia propia de las formulaciones ideológicas con su interpretación en clave política del psicoanálisis lacaniano. Según la teoría lacaniana, existen tres registros presentes en la psiquis humana, a saber: el «simbólico», «el imaginario», y el «real», siendo especialmente importante para la misma, el registro de lo «real» que es descrito como una región de la mente humana que surge de los traumas fundacionales de los que emerge la subjetividad, por ejemplo, el temor a la castración en la relación edípica con el padre. Este origen traumático de lo «real» hace que éste no pueda ser completamente conocido, ni simbolizado y ni representado por la mente, ni siquiera por el inconsciente. Una de las interpretaciones de lo *real* en claves políticas es que lo *real* es algo que no sólo explica la imposibilidad de cierre de la operación de la hegemonía sobre los sujetos, también les confiere a éstos una inherente capacidad de resistencia, al postular a lo *real* como una región de la psiquis humana que sería impermeable a las operaciones de colonización del poder. Al establecer esta conexión entre lo *real* y la lucha política, Žižek argumenta que una política radical implica enfrentarse a las condiciones de la realidad social tal y como son, afrontar las crisis y rupturas del orden simbólico y tomar decisiones difíciles que desafíen el orden existente y abran la posibilidad de una transformación radical. En este sentido, la lucha política implica enfrentarse a lo *real* en su dimensión más fundamental, que es asomarse a lo desconocido.

La radicalización propuesta por Laclau y Mouffe tiene lugar dentro del marco de la democracia. Es decir, los autores confían en la posibilidad de transformar las estructuras de poder existentes y construir una nueva hegemonía, sin necesidad de salir del marco institucional que ofrecen las democracias liberales. Žižek, en cambio, sostiene que el enfoque agonista es incapaz de desafiar al *statu quo*, lo que le lleva a abogar por una política

⁴⁶⁴ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), p. 206.

rupturista y revolucionaria para trascender el actual orden liberal.

A pesar de las diferencias entre los autores nombrados, todos ellos comparten que lo político se establece en relación con un exterior constitutivo, aunque existen diferencias en cómo se posicionan respecto de dicho exterior. Como ya señalamos, Laclau y Mouffe sostienen que el exterior constitutivo es crucial para la construcción de una nueva hegemonía, reuniendo a un "nosotros" en contra de un "ellos". No obstante, es importante que la exclusión no expulse a "ellos" fuera del juego político, ya que esto significaría instalarse en una lógica totalitarista que resultaría nefasta. Žižek, en cambio, es menos temeroso acerca del peligro de que el conflicto político pueda romper con el "consenso conflictual".

Ahora bien ¿dónde situamos a Butler —en su etapa previa al *discurso de la precariedad*— en esta discusión sobre la necesidad de que la política se base en la construcción de un exterior constitutivo, y que la lucha política se mantenga dentro de un marco liberal y democrático?

Butler comparte con Laclau, Mouffe y Žižek que las identidades políticas para constituirse requieren la creación de un exterior con el que diferenciarse, al tiempo que se alinea con Laclau y Mouffe en la defensa de que la política se lleve a cabo dentro de un marco democrático abierto. Dice Butler "El carácter incompleto de toda formulación ideológica es esencial para la noción de futuro político del proyecto democrático radical. El hecho de que toda formación ideológica esté sujeta a una rearticulación de estos enlaces constituye el orden temporal de la democracia como un futuro incalculable y deja abierta la producción de nuevas posiciones de los sujetos, nuevos significantes políticos y la posibilidad de que se den nuevas conexiones que lleguen a transformarse en los puntos de reunión de la politización"⁴⁶⁵.

Aunque Butler comparte que el establecimiento de una diferenciación con el exterior forma parte de los procesos de identificación y diferenciación política, su objetivo no es teorizar cómo lograr una nueva forma de hegemonía. En cambio, su interés teórico se enfoca en cómo la acción política puede subvertir las formas más crueles que surgen de la creación de este "exterior constitutivo", transformándolo en zonas inhabitables de la vida social que, como señala Butler: "están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos"⁴⁶⁶.

De ahí que su interés esté dirigido a transformar el concepto de performatividad en una forma lingüístico-discursiva que pueda socavar eficazmente la carga estigmatizadora que llevan asociados ciertos términos dolorosos y estigmatizantes, véase que lo que se pretende no es simplemente alterar la carga semántica de los términos, sino los significados sociales que estos expresan. Por lo que a diferencia de Laclau y Mouffe, el interés de Butler por los significantes vacíos no consiste en crear cadenas de equivalencias para reunir una pluralidad de subjetividades políticas en torno a ellos, sino que se encuentra en la incapacidad de

⁴⁶⁵ Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, pp. 274–75.

⁴⁶⁶ Idem, p. 20.

dichos significantes para establecer una clausura en torno a sí mismos⁴⁶⁷. Dicho con otros términos, a Butler le interesa el "exceso" de lo social que no puede ser captado plenamente por la hegemonía dominante. Esto crea una oportunidad para la subversión de las categorías normativas establecidas expresadas a través del lenguaje, permitiendo una reconfiguración constante de las mismas. Esto hace que lo que define la política performativa butleriana no sea la búsqueda de una nueva hegemonía, sino una política eminentemente contrahegemónica.

Por otra parte, si se considera a la performatividad como un concepto enfocado principalmente a realizar una labor de contrahegemonía, ésta se podría relacionar con la interpretación de Žižek de lo real lacaniano, entendido como un elemento indomable e inmune a las operaciones hegemónicas. Sin embargo, el hecho de que en la teoría lacaniana lo *real* se explique por la asociación con el trauma de la castración edípica, conlleva dos problemas irresolubles: refuerza el paradigma de la heterosexualidad y, lo que es aún peor, establece la carencia —del falo masculino— como una característica esencial de lo femenino. Ambas consecuencias son inaceptables para Butler, lo que explica su rechazo a considerar a la noción de lo *real* de Lacan para su noción de la performatividad.

Llegamos así al meollo de la performatividad lingüística, que consiste en utilizar el lenguaje para desviar y resignificar los significados de términos utilizados con el ánimo de ofender. En el primer capítulo, al analizar los usos performativos que permitían los actos de habla ilocucionarios en la teoría de Austin y la noción de interpelación de Althusser, ambas teorías ofrecían la posibilidad de rearticular los términos utilizados para herir sin salir del ámbito del lenguaje. El ejemplo característico de este tipo de práctica es el término «queer». Según Butler, el mismo se postula como "un sitio de oposición colectiva, el punto de partida para una serie de reflexiones históricas y perspectivas futuras, tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se 'desvía' [*queer*] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos"⁴⁶⁸.

Sin duda, la noción de performatividad constituye una de las innovaciones más interesantes en el ámbito de la acción política feminista y de género. Si la primera versión de la performatividad fue acogida inmediatamente por organizaciones activistas como ACT UP —AIDS Coalition to Unleash Power— y Queer Nation en los usos de la teatralidad y la actuación para poner de manifiesto ante el público estadounidense la situación de la comunidad LGTBI en tiempos de la epidemia del VIH-Sida, la acepción lingüística de la performatividad tendrá un impacto igualmente significativo en los usos políticos de la performatividad con la finalidad de torcer, desviar, resignificar, modos de subjetivación estigmatizadores y paralizantes que se expresan en el lenguaje hacia formas de resistencia que politizan la exclusión y buscan establecer alianzas dirigidas a lograr cambios sociales y

⁴⁶⁷ Escribe Butler: "Entender el término 'mujeres' como un sitio permanente de oposición o como un sitio de lucha angustiada, es suponer que no puede haber ningún cierre de la categoría y que, por razones políticamente significativas, nunca debería haberlo", Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, p. 311.

⁴⁶⁸ Idem, p. 320.

políticos.

5.1.2 La performatividad plural y corporal en claves arendtianas

Trascurren algo más de dos décadas entre las primeras teorizaciones de la performatividad que aparecen en los trabajos escritos por Butler en los años noventa vinculados a la temática del género, y la reformulación del concepto en los trabajos reunidos en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Si por algo se destaca Butler es por posicionarse sobre los acontecimientos de la realidad política actual, especialmente aquellos que involucran las luchas políticas de las minorías marginadas y excluidas social y políticamente. En este sentido, la perspectiva política de Butler ha estado siempre fuertemente influenciada por su activismo político, marcando el compás de sus intervenciones teórico-filosóficas. Por ello, no es de extrañar que en el capítulo introductorio de este libro, ante la pregunta: ¿cómo se puede proponer una teoría sobre la performatividad de género para luego centrarse en unas vidas precarias? Su respuesta sea "Ahora me dedico a analizar las alianzas que pueden establecerse entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables; o, para ser más concretos, lo que me interesa averiguar es cómo la precariedad —ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador— podría operar, o está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común, y entre los cuales surge a veces la desconfianza y el antagonismo"⁴⁶⁹

Tras haber analizado los usos de la performatividad en relación con la política de género, nos centraremos en examinar las aplicaciones más recientes del concepto de performatividad. Estos nuevos usos del término, como explicamos en la introducción del capítulo, guardan estrecha relación con la irrupción sorpresiva de movilizaciones multitudinarias que tuvieron lugar entre 2011 y 2013. Estas movilizaciones estuvieron caracterizadas por la confluencia con fines de protesta de grandes cantidades de personas en espacios públicos de diferentes ciudades del mundo. Mientras estos eventos estaban ocurriendo, Butler escribió la mayoría de los capítulos del libro al que hicimos mención, y dejó una breve explicación de su interés ante estos eventos en aquel momento en pleno desarrollo. Dice Butler: "Así es que allí estaba yo, concentrada en aquel recinto universitario, mientras en Estados Unidos y en muchos otros países se concentraban multitud de personas para levantar su voz contra la opresión y la injusticia económica, pero también para desafiar al sistema capitalista o a alguna de sus variantes actuales. Otras veces, y posiblemente en paralelo, se juntaban para que se las percibiese, para que se las viese y oyese, como una fuerza y entidad política de carácter plural"⁴⁷⁰

La cita se refiere a la llamada Primavera Árabe, que consistió en una serie de protestas y manifestaciones masivas en varios países de Oriente Medio y el Norte de África, en las que la población salió a las calles para expresar su rechazo a la opresión y la falta de libertades

⁴⁶⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 34.

⁴⁷⁰ Idem, p. 31.

políticas. Así como también, a la movilización global anticipada en España por el movimiento de los indignados del 15-M, que fue seguida poco después por una oleada de manifestaciones e iniciativas sociales en todo el mundo alentadas por los abusos del capitalismo financiero, y ante la creciente desigualdad y precarización social.

5.1.2.1 La acción política performativa en el derecho de aparición

En el contexto de esta oleada de protestas deslocalizadas y espontáneas en múltiples países y regiones del mundo, las cuales fueron adquiriendo un carácter global por el efecto de "contagio", Butler teoriza su *política de la calle*, relacionándola con el derecho a aparecer y el derecho a tener derechos, ambos enraizados en la filosofía de Hannah Arendt.

La política en Arendt requiere de un espacio físico común, pero lo que es realmente importante es el propio hecho de aparecer ante otros. Probablemente, si Arendt hubiera conocido las tecnologías de telepresencialidad, coincidiría en que dicho espacio cuenta también como espacio de aparición. Este espacio común, inspirado en el ágora de la polis griega, es el lugar en que mancomunadamente los sujetos se reúnen, se expresan libremente, debaten sobre los asuntos públicos, y libres de coacción de forma democrática obran y deciden el destino del mundo que les es común. En palabras de Arendt: "Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos —como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo— no viven en él. Más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser», y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad"⁴⁷¹.

La aparición de fenómenos de protesta social impulsados por la precarización creciente conduce a nuestra autora a interesarse por la comprensión política de Arendt con el objetivo de arrojar luz sobre estas formas populares de expresión política de minorías precarizadas u oprimidas de la población, que exigen el derecho a aparecer y ser consideradas. En este sentido, la conexión con la comprensión democrática de la política de Arendt es doble: por un lado, estas expresiones de minorías excluidas y precarizadas reivindican su derecho a la aparición, es decir, ser consideradas políticamente; y, al mismo tiempo, al adoptar la forma de asambleas públicas son en sí mismas auténticas expresiones de la concepción de la política de Arendt. La intención declarada de Butler es: "investigar dos ámbitos teóricos condensados en los términos performatividad y precariedad, para plantear después cómo podríamos considerar el derecho a la aparición como un marco para la coalición, de manera que las minorías sexuales y de género puedan aliarse con poblaciones consideradas precarias", a lo que agrega que "[u]na de las razones por las que la inclusividad no es el único propósito de la democracia, en especial de la democracia radical, es que la política

⁴⁷¹ Hannah Arendt, *La Condición humana*, 5ª reimp. (Buenos Aires: Paidós, 2009), pp. 221–22.

democrática tiene que ocuparse de quienes deben aparecer como «pueblo», de cómo se establece la demarcación que pone en primer plano quiénes son «el pueblo» y que relega al fondo, a los márgenes o al olvido a quienes no cuentan como «pueblo»⁴⁷².

Podríamos entender que la intención de Butler es la de dar forma a un nuevo sujeto político que incluya a personas de diferentes identidades, como mujeres, personas queer y transgénero, pobres, discapacitados y apátridas, y también minorías religiosas y raciales. No obstante, Butler afirma claramente que la precariedad no debe ser considerada como una identidad, alejándose de las posturas paternalistas de etiquetado y de aquellos que ven en el precariado una fuerza política prometedora. La condición compartida de precariedad se presenta como una condición compartida con el potencial político de actuar como catalizador, reuniendo a minorías y grupos diversos que comparten una situación de marginación social y política mediante alianzas no identitarias unidas en la lucha contra la precariedad. Es importante hacer aquí una distinción con la teoría de la hegemonía examinada anteriormente. No se trata de que la precariedad se constituya en un significativo vacío sobre el cual articular una nueva hegemonía que reúna a minorías excluidas, como examinaremos con mayor detalle más adelante, estas alianzas no identitarias se encuentran ligados a la insurgencia, la desobediencia civil y la resistencia más que a abrir un camino hacia la política instituida.

Al comparar las preocupaciones de Butler al reformular su noción de performatividad en claves arendtianas con las formulaciones anteriores del concepto, más allá de nuevo énfasis en la precariedad, se repiten sus preocupaciones previas sobre quienes quedan relegados a los márgenes de la sociedad, destacando en los grupos de excluidos a las minorías sexuales. Además, se reafirma el interés de nuestra autora por la formación de alianzas y coaliciones entre minorías marginadas, con la novedad de que la categoría que parece aglutinar estas alianzas es la precariedad bajo un paradigma de resistencia e insurgencia.

Ahora bien, ¿cuáles son las particularidades que distinguen a la acción performativa plural y corporeizada en claves arendtianas que nos propone Butler?

La asociación de la acción performativa se establece en la reunión de personas en un espacio público con un sentido político que es a la vez constituyente y destituyente. Esto se deriva de una idea profundamente arraigada especialmente en las sociedades occidentales según la cual la soberanía se fundamenta en el "pueblo". En este sentido, la aparición de los manifestantes en la esfera pública instala una lucha performativa sobre quién representa al «pueblo».

Además de la apelación performativa a la representación del «pueblo», nos interesa analizar un uso más relevante de la performatividad, que consiste en que quienes han sido segregados de la esfera de la política reclaman su derecho de aparición⁴⁷³. Esta idea puede

⁴⁷² Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 13.

⁴⁷³ Escribe Butler: "Son actores subyugados y empoderados que tratan de arrebatar la legitimidad a un aparato estatal existente, sobre el cual descansa la regulación del espacio público de aparición, para constituir ellos

relacionarse con la afirmación de Arendt de que siempre ha habido excluidos del ámbito político. A pesar de que Arendt no consideró a las mujeres en su lista de exclusiones, y señale entre los excluidos de la política a los hombres de negocios, dejando a un lado el debate sobre quién está o debe estar incluido o excluido de la esfera política, la idea de que existe una parte de la sociedad que ha sido relegada de la política, y que esta población emerge a la escena política para reclamar su derecho a aparecer y ser considerada, es el aspecto medular al que se dirige la acción performativa como reivindicación del derecho a aparecer. Este aparece alineado con los ideales de igualdad y libertad que suelen asociarse a la democracia. A pesar de que históricamente la democracia en los hechos ha estado reñida con la naturaleza igualitaria del *dêmos*, ya que no todos cuentan de la misma forma, este principio de igualdad es precisamente una de las exigencias que nuestra autora desea establecer como constitutiva del concepto de democracia radical que propone.

Otro aspecto relevante que considerar es la importancia del cuerpo en la acción performativa plural. Butler señala que su intención es “repensar las distinciones formuladas por Arendt, para mostrar que el cuerpo, o, mejor dicho, la acción conjunta de los cuerpos —su simple congregación, sus gestos, su parada en el lugar y, en definitiva, todo lo que forma parte de la *asamblea* y que no puede confundirse con las expresiones verbales— puede representar en sí mismo los principios de la libertad y la igualdad”⁴⁷⁴.

Hay al menos dos cuestiones a considerar relativas al lugar del cuerpo en la acción política performativa. La primera es el lugar que ocupan las necesidades del cuerpo en las reivindicaciones que se realizan a través de la acción política performativa. La segunda es que la propia acción performativa se expresa a través del cuerpo. Sobre esta última hay que hacer dos acotaciones adicionales: la acción corporal no es individual, sino que se hace junto a otros cuerpos; así mismo, lo que estas acciones comunican y expresan no se limita a lo lingüístico, sino que hay implicada una relación quiasmática entre lo lingüístico y lo corporal como vehículo de comunicación.

La cuestión de que las acciones performativas van más allá del mero discurso hablado fue algo que ya nos había sido anticipado por Butler en el Prólogo rescrito de 1999 de *El género en disputa*. Allí Butler afirmó que el discurso posee una naturaleza quiasmática. Esta idea es retomada en su noción de la acción performativa plural. La manera en que la multitud se comunica puede ser analizada desde una perspectiva lingüística. Los integrantes de la multitud emplean palabras y cánticos para transmitir sus mensajes, pero también utilizan sus cuerpos para ocupar espacios simbólicos y comunicar un mensaje. Sin embargo, de manera inversa, es posible interpretar los mensajes y discursos que emanan de la protesta como signos de expresión corporal. Por tanto, podemos afirmar que la expresividad de la multitud es una combinación de comunicación lingüística y corporal no reductibles que trabajan juntas para transmitir un mensaje político.

mismos su propio teatro legítimo”, Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 89.

⁴⁷⁴ Idem, p. 54.

Así mismo, si bien la acción performativa se realiza a través de los cuerpos humanos de personas individuales, es una acción no individualizada, sino que "el «yo» es al mismo tiempo un «nosotros», al que no se ha tenido que fusionar en una unidad imposible"⁴⁷⁵. Esta acción plural está conformada por una cacofonía de voces, movimientos, gestos coordinados. Aunque esta descripción puede asociarse al actuar de la masa despersonalizada, la referencia que hace Butler a la multitud y su aclaración que la participación en un "nosotros" colectivo no conlleva unidad, muestra la intención de Butler de distanciarse de la noción de masa, ya que lo que distingue a la multitud es precisamente que las singularidades que la conforman no pierden su singularidad. Sin embargo, desde un punto de vista de la acción performativa, sus acciones se expresan como si fueran un cuerpo único y múltiple a la vez que actúa para afirmar su derecho a la visibilidad, asentando un reclamo sobre el espacio público.

Esta imagen de la multitud está cargada de referencias y simbolismos, algunos de los cuales contradicen lo que otros autores han teorizado sobre el concepto de multitud. Por ello, nos parece oportuno contrastar las características que Butler asigna a la acción performativa de la multitud con la noción de «multitud» que aparece en las obras de Michael Hardt y Antonio Negri, dado que existen diferencias destacables entre la descripción de Butler y la de estos autores mencionados.

Siguiendo la vertiente spinoziana del concepto de «multitud», Hardt y Negri señalan que la multitud designa "un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La *multitud* es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común"⁴⁷⁶. Esta caracterización hace que sea vista como contrapuesta al concepto de «pueblo», ya que, a diferencia de este último, la multitud no implica unidad o un cuerpo singular, sino un conjunto de singularidades únicas e irreductibles. De ahí, que los autores insistan en que la «multitud» no implica unidad, ni tampoco indiferenciación, para distinguirla del «pueblo» y «la masa» respectivamente.

Al rastrear el origen del término «multitud», Hardt y Negri señalan que existe poca constancia textual tanto de discursos, como de escritos políticos de defensores de la «multitud». Según los autores, las menciones a la multitud eran siempre despectivas: "la desmandada multitud", "la estúpida multitud", "la ignorante multitud", u otras expresiones de similar talante, cuando no se la negaba directamente. Hobbes, según Hardt y Negri, impugna la existencia de la multitud señalando que ésta no es un cuerpo político, dada su incapacidad para ser definida por su unidad de voluntad y acción⁴⁷⁷. En otras palabras, los muchos deben convertirse en *uno* para constituir un cuerpo político, pero al hacerlo niegan la esencia misma de la multitud.

La excepción es Baruch Spinoza. Negri señala que para Spinoza la creación del mundo no

⁴⁷⁵ Idem, p. 58.

⁴⁷⁶ Negri and Hardt, p. 128.

⁴⁷⁷ Hardt and Negri, *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*.

poseía una causación exterior, sino que era inmanente y materialista, negando así la posibilidad de una causa eficiente, un primer motor aristotélico o Dios como su origen. De este modo, la materia era divina y la creación era un proceso interno a la propia materia. Ella carecía de una finalidad que le fuera impuesta y su devenir era inmanente. Una vez que traducimos el pensamiento teológico en político surge el problema de la organización de la multiplicidad. En este sentido, para el autor italiano, si tomáramos al pie de la letra el sujeto político de la multitud spinoziana, tendríamos que desarrollar una nueva forma de entender la democracia que no menoscabara las individualidades, como sucede con la representación, donde la diversidad tiene que pasar por el estrecho embudo de la representación⁴⁷⁸.

Además de la noción spinoziana, Hardt y Negri recurren a una segunda fuente teórica en su conceptualización de la *multitud*, que procede del examen del paso del fordismo al posfordismo. Esta transición conlleva una hegemonía creciente del trabajo inmaterial, la cual, en opinión de los autores, no es tanto cuantitativa como cualitativa⁴⁷⁹. De manera que aun siendo el trabajo inmaterial minoritario y encontrándose localizado principalmente en determinadas áreas geográficas, marcaría la tendencia a las demás formas de trabajo y a la sociedad misma.

En el capítulo dos, ya hemos desarrollado la caracterización que hacen los autores del trabajo inmaterial y del potencial político que creen que encierra. No repetiremos lo que ya se ha mencionado al respecto, pero merece la pena destacar que Hardt y Negri —al igual que Butler— se apoyan en la concepción de lo político de Hannah Arendt para reafirmar la potencialidad política de la multitud. Como ya señalamos, la acción política de Arendt se caracteriza por darse en un espacio de pluralidad, libertad e igualdad, en el que las singularidades se comunican, actúan y cooperan libremente en la construcción de un mundo común. No obstante, existe el problema de que Arendt distingue entre tres ámbitos diferenciados: la labor, el trabajo, y la acción política. Esta división entre la esfera del trabajo y la política se basa en el hecho de que la primera está dominada por una perspectiva instrumental, en la que quienes actúan en ella se guían por criterios prácticos e instrumentales. Como resultado, la política puede ser vista como una cháchara inútil e improductiva por quienes se dedican al ámbito de la producción, lo cual explica la curiosa afirmación de Arendt de que los hombres de negocios están excluidos de la política contemporánea.

Hardt y Negri interpretan que la tajante diferencia que Arendt trazó entre estos dos mundos se basaba en una visión del trabajo en clave fordista. En cambio, si se antepone una visión sustentada en los nuevos modos de producción del trabajo inmaterial, la acción instrumental y la comunicativa se superponen. Esto lleva a los autores a la conclusión de que "todas las cualidades que ella [Arendt] atribuye a lo político se aplican igualmente a lo económico: la cooperación de una amplia pluralidad de singularidades en un mundo común, la centralidad del discurso y de la comunicación y la continuidad interminable del proceso que se basa en

⁴⁷⁸ Antonio Negri, *Guías: Cinco lecciones en torno a Imperio* (Barcelona: Paidós, 2004).

⁴⁷⁹ Cesare Casarino and Antonio Negri, *Elogio de lo común: Conversaciones sobre filosofía y política* (Barcelona: Paidós, 2012).

el común en la misma medida en que tiene el común como resultado"⁴⁸⁰.

En resumen, las capacidades para generar redes de cooperación y organización, las habilidades comunicativas y otras competencias que caracterizan al trabajo inmaterial emergen en la vida y provocan un exceso que puede traducirse en potencial político. De este exceso, Hardt y Negri sostienen la hipótesis de que existe un potencial político en las nuevas subjetividades productivas del trabajo inmaterial, que es cada vez más importante en el mundo laboral y social, y que está generando capacidades que trascienden la esfera productiva con el potencial de crear un nuevo modelo político basado en lo «común».

La política de la calle de Butler también tiene como protagonista a las multitudes, pero a diferencia de Hardt y Negri, se identifica con el *pueblo* como fundamento de la comunidad política. Esto contraría la comprensión de la *multitud* como un nuevo sujeto político revolucionario, y en cambio se alinea con la concepción establecida por las revoluciones burguesas que sitúan al pueblo como el sujeto soberano auténtico. Sin embargo, no todas son diferencias, también existen semejanzas, las multitudes butlerianas poseen el carácter múltiple y plural de la noción de multitud, como se ve en el pasaje siguiente: "«el pueblo» nunca aparece en realidad como una presencia colectiva que habla al unísono; sean quienes sean sus integrantes, no cabe duda de que el pueblo está internamente dividido y se hace presente de un modo diferenciado o secuencial, o no aparece en modo alguno o solo en cierta parte, y posiblemente en alguna medida aparece tanto reunido como disperso y, en última instancia, *no* como una unidad"⁴⁸¹.

Otra cuestión de disenso es que Hardt y Negri hacen hincapié en la noción de *común* en oposición con lo *público*, estableciendo que lo común es "algo sobre lo cual tenemos libre acceso y también una estructura para tomar decisiones de manera colectiva y democrática"⁴⁸². Mientras que lo público posee como rasgo distintivo que su gestión es monopolizada por el Estado. Al no problematizar la diferencia entre lo público y lo común, Butler asume que la tutela de los bienes públicos le corresponde al Estado, al cual le cabe garantizar de que éstos estén disponibles y sea aprovechables por la sociedad, pero su monopolio sobre los mismos significa que éste puede determinar su privatización.

Algunos de los ejemplos que Butler proporciona de su política de calle surgen precisamente del rechazo a la privatización de bienes o de espacios públicos, como las protestas que tuvieron lugar en Estambul en el Parque Gezi, que se oponían a la construcción de un centro comercial en dicho lugar. En palabras de Butler: "la política de la calle que se ha venido practicando en los últimos años, en el movimiento Occupy, en los primeros momentos de la plaza Tahrir, en la Puerta del Sol, en el parque Gezi y en el movimiento brasileño de las favelas, en todos ellos, las necesidades básicas del cuerpo estaban en el centro de la movilización política: *estas necesidades estaban representadas en la escena pública antes que cualquier reivindicación política*. Frente a una situación dominada por las fuerzas de la

⁴⁸⁰ Hardt and Negri, *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*, p. 186.

⁴⁸¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 169.

⁴⁸² Hardt, Negri, and Mezzadra.

privatización, los servicios públicos en retroceso y los ideales de lo público devastados por las formas neoliberales de la racionalidad, los cuerpos necesitan alimento y cobijo, protección frente a las lesiones y la violencia, amén de libertad para moverse, para trabajar, para acceder a los servicios sanitarios; y no solo eso: los cuerpos necesitan a otros cuerpos para su sostén y su supervivencia"⁴⁸³

Puesto que Butler no tiene la intención de fundar una nueva organización política al margen del Estado, ni propone una ruptura de la multitud con el capital mediante un éxodo que vacíe la relación social con el capital, como es el caso de Hardt y Negri, no parece necesario distinguir entre lo público y lo común, o entre el pueblo y la multitud. De esta manera, la multitud puede ocupar las plazas y los espacios públicos para protestar contra las crecientes condiciones de precariedad, la privatización de lo público y exigir cambios políticos en nombre de "Nosotros, el pueblo". Así, Butler se une a los pensadores de la tradición revolucionaria que ponen énfasis en el momento instituyente de lo político. Esto implica que, cuando la multitud o el pueblo invoca su autoridad soberana para exigir su derecho a aparecer y participar en las decisiones políticas, sus acciones se fundamentan en algo que es anterior a la conformación del Estado.

Esta es la razón por la que, según Butler, —en consonancia con Arendt y teóricos de la revolución democrática como Alexis de Tocqueville— la libertad de reunión existe independientemente y antes de ser concedida o salvaguardada por el Estado como una reiteración del derecho a la revuelta o a la revolución. En otras palabras, la libertad de reunión sería un derecho prepolítico fundacional de la política instituida, reafirmando además que su ejercicio pertenece al depositario último de la soberanía popular, que no es otro que *pueblo*. Éste se guarda el derecho a la rebelión como un derecho no escrito que subyace al resto de derechos otorgados por cualquier forma de organización política y social.

A pesar de esto, Butler es cauta en relacionar la presencia de multitudes en las calles con la democracia o con una valoración positiva de las mismas, como se encarga de dejar en claro en el siguiente fragmento: "Aunque hay quien dice que esos cuerpos activos y reunidos en la calle constituyen una multitud poderosa y en ebullición constante, que son en sí mismos una acción o acontecimiento propio de la democracia radical, yo no comparto del todo esta opinión [...] hay muchas clases de multitudes en ebullición a las que no deseo respaldar (aunque no les negaría el derecho de reunión), y entre ellas figurarían las concentraciones revanchistas y antisemitas, racistas o fascistas, además de formas violentas de movimientos contrarios al parlamentarismo"⁴⁸⁴. Concluyendo con el siguiente pronunciamiento: "No me interesa tanto la vitalidad de que gozan esas multitudes activas o cualquier fuerza naciente y prometedora de vida que parece pertenecer a la acción colectiva; en realidad, lo que más me interesa es apoyar una lucha que defienda unas condiciones de vida más favorables frente a la precariedad impulsada sistemáticamente y frente a las formas de indignancia

⁴⁸³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 183.

⁴⁸⁴ Idem, p. 184.

racial⁴⁸⁵.

Esta ambivalencia de las multitudes nos lleva a plantearnos una serie de preguntas sobre los usos de la performatividad dentro de la política de la calle: ¿es posible distinguir de antemano entre multitudes democráticas y no democráticas? ¿Qué criterios debemos considerar para establecer tal distinción? ¿Existe una conexión inherente en conceptos políticos como la performatividad —o la hegemonía— y la esfera normativa, o debemos buscar esta conexión en otra parte, si es que existe?

Dejaremos las interrogantes sin respuesta de momento. En cambio, quisiéramos profundizar en la conexión entre la acción política performativa y el derecho a aparecer arendtiano. En capítulos previos hemos abordado las diferencias entre Arendt y Butler, con lo que nos abocaremos a exponer brevemente las diferencias en lo relativo únicamente a la acción política.

Pese a que la reconceptualización de la performatividad está ligada a la acción en la política de Arendt, son mayores las diferencias que las similitudes entre las autoras acerca de cómo conciben ambas la acción política. Dentro de las diferencias más destacables —algunas de ellas subrayadas por la propia Butler—, hallamos: en primer lugar, el modo que se realiza la acción performativa, el sujeto que participa de la política arendtiana es una singularidad parlante, si bien para Arendt, el sujeto posee un cuerpo expresivo, lo que define la expresividad de la acción al participar de la asamblea pública es hablar y ser escuchado por otros⁴⁸⁶. En cambio, para Butler la acción política performativa adquiere su sentido como una acción corporal y colectiva, por ende, el cuerpo aparece formando parte de una multitud de cuerpos que se expresan colectivamente de formas que no pueden reducirse a la comunicación lingüística exclusivamente. Aunque ello no implica la anulación de la individualidad, la acción performativa posee un carácter de acción en concierto equiparable a la que produce en una orquesta⁴⁸⁷, la cual se expresa tanto a través de gestos y movimientos, como de cantos y palabras, las cuales difícilmente se equiparan al sentido de

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Con estas palabras, Arendt concluye el libro *Sobre la revolución*: “«No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido.» También nos hace saber [Sófocles], por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas y su portavoz, lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida: τον βίον λαμπρόν ποιέισθαι” Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, 1ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2006), p. 388.

⁴⁸⁷ Escribe Butler: “Cuando una multitud se expresa junta, quienes la forman tienen que estar lo suficientemente cerca entre sí para poder oírse, para captar las voces de cada persona, para marcar el ritmo y la armonía en grado suficiente, y de este modo establecer una relación auditiva y corpórea con los que están realizando un acto de habla o una acción significativa. Empezamos a hablar *ahora* y nos detenemos ahora. Empezamos a movernos *ahora*, o en un momento más o menos concreto, pero en modo alguno como un solo organismo. Intentamos pararnos todos al mismo tiempo, pero alguien deja de moverse y los demás siguen a su propio ritmo y descansan cuando quieren. La coordinación y serialidad temporal, la proximidad de los cuerpos, la variedad del público, la coordinación verbal..., todos son aspectos esenciales de la asamblea y de la manifestación”, Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, pp. 179–80.

las acciones políticas que tiene lugar en la política arendtiana.

Una segunda diferencia, destacada por la propia Butler, es el lugar que le otorga la autora alemana a las necesidades del cuerpo en la acción política. Mientras Arendt creía inadecuado intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos, y señalaba las diferencias entre la violencia que tiene lugar entre quienes se encuentran libres de la necesidad, y de quienes actúan llevados por la necesidad⁴⁸⁸, Butler sostiene que “la vida del cuerpo —su necesidad de alimento y cobijo, su necesidad de protección frente a la violencia— se convierte en asunto importante de la política”⁴⁸⁹.

Una tercera diferencia estaría en la separación entre la esfera pública y privada que hace Arendt al establecer la delimitación entre el ámbito de la labor, el trabajo y la acción. Arendt vincula la labor a las actividades humanas que están relacionadas con las necesidades biológicas básicas, la alimentación, el refugio y la reproducción. El trabajo a la creación de objetos duraderos, así como la transformación del mundo material. Y, por último, la acción, la asocia a la política, considerada por Arendt la actividad más elevada de las que se desarrollan en los tres ámbitos⁴⁹⁰. Según Butler, esta compartimentación deja la política a los hombres y la reproducción a las mujeres, lo que significa una condena para una política de género igualitaria⁴⁹¹. No obstante, también hemos de señalar que, según Arendt, “la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”⁴⁹². Esto sitúa a la natalidad como una noción de enorme significancia política, aunque luego ella establezca que los cuidados del neonato quedan confinados al ámbito apolítico de la labor.

En resumen, el derecho de aparición asume la forma de una acción política insurreccional inspirada en la ola de protestas ocurridas entre 2011 y 2013. La postulación de la acción performativa plural y corporal por parte de Butler pretende ofrecer un modelo explicativo que dé cuenta de las formas de acción política presentes en estos eventos, cuyas características más destacables son: su carácter multitudinario; la espontaneidad y replicabilidad con que estos eventos se producen ayudados por su rápida difusión en medios y redes de comunicación; la heterogeneidad de consignas y demandas, así como de personas y colectivos; la importancia de lo público, tanto por el espacio en que se desarrolla la protesta —las calle y espacios urbanos—, como por las consignas relacionadas a cuestiones vitales que dependen de los bienes y servicios públicos.

Así mismo, Butler vincula estos eventos de protesta multitudinarios con la multitud —aunque con el ropaje del pueblo— como expresiones del derecho de reunión en tanto que derecho a la revolución, interpretando la congregación de la multitud como la creación

⁴⁸⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 151.

⁴⁸⁹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 99 (Parte de la traducción fue modificada para hacerla más acorde al texto original).

⁴⁹⁰ Arendt, *La Condición humana*, pp. 21–23.

⁴⁹¹ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 80.

⁴⁹² Arendt, *La Condición humana*, p. 22.

de espacios abiertos que entablan una disputa performativa sobre la representación del pueblo. Al tiempo que asocia estas expresiones populares con ideales políticos de democracia, libertad e igualdad que se encuentran presentes en la noción arendtiana de política, enfatizando el carácter no violento de las mismas. Por último, en su reformulación de la performatividad, Butler reivindica al cuerpo como aspecto primordial de la política y de la acción política.

5.1.2.2 La invocación performativa de derechos

Tal como ocurre con el derecho a la aparición, el derecho a tener derechos enlaza con la filosofía de Hannah Arendt. En palabras de Butler: "Es un derecho que nace cuando se ejerce, y que es ejercido por quienes actúan conjuntamente, en alianza. Quienes están excluidos de las organizaciones políticas existentes, quienes no pertenecen a ningún Estado-nación ni a ninguna otra configuración estatal de la época, solamente pueden ser tachados de «irreales» por aquellos que quieren monopolizar las condiciones de realidad. Y sin embargo, pese a que la esfera pública ha sido definida por medio de su exclusión, ellos actúan. Aunque se les haya condenado a la precariedad o a una muerte segura por negligencia sistemática, siguen actuando coordinados cuando se da el caso"⁴⁹³.

Vayamos brevemente a los orígenes de la reclamación del derecho a tener derechos. En su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt explora la situación de las poblaciones "apátridas" despojadas de sus derechos civiles y políticos, situación que ella misma vivenció tras perder sus derechos de ciudadanía en la Alemania nazi, lo que la obligó a emigrar sin papeles a Francia, desde donde nuevamente debió huir tras la ocupación nazi hasta llegar finalmente a Estados Unidos. Un aspecto interesante de la postulación que hace Arendt del "derecho a tener derechos" es que este "derecho" cuestiona la noción convencional de que los derechos humanos, tal como se enuncian en las declaraciones de derechos, no son más que el reconocimiento formal de un derecho innato o natural que pertenece a todos los seres humanos, en cambio, la situación de los refugiados nos permite ver la cuestión desde la perspectiva opuesta, es decir, que los derechos necesitan un orden político que asegure su garantía.

Algunas de las teorizaciones recientes destacadas sobre este derecho se han usado en relación a la situación actual de los inmigrantes. Étienne Balibar sostiene que, a lo largo de la historia, la lógica de inclusión/exclusión en la política ha existido siempre, pero se ha manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo. En las antiguas polis griegas, donde se originó el concepto de política, ser ciudadano significaba tanto incluir como excluir a los que quedaban fuera. En las democracias modernas surgidas de las revoluciones burguesas, las declaraciones de derechos humanos y ciudadanos excluían a quienes se consideran incapaces de emitir juicios autónomos, creando una alteridad antropológica, que incluye variables como el género, la raza, la moralidad, la salud y la edad física o mental. Por último, en los Estados contemporáneos, la ciudadanía es también una categoría de exclusión para

⁴⁹³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 83.

quienes no poseen derechos de ciudadanía⁴⁹⁴. Balibar, basándose en el derecho a tener derechos de Arendt, sugiere que la solución a esta lógica que ha acompañado a todas las articulaciones de la ciudadanía y la democracia no es la constitución, sino una dialéctica de la ciudadanía que implique una continua reapertura de la categoría al momento constituyente y constituido. Esto implica la existencia de un elemento de carácter ético-normativo insurreccional que estaría en la base de lo constituido en las democracias, y que es lo que hace necesaria la continua reapertura o revisión de lo constituido⁴⁹⁵.

Así mismo, Balibar afirma que este elemento igualitario que debería estar presente en todas las sociedades democráticas no es meramente un criterio ideal, sino que constituye un desafío constante para todo orden político existente, en tanto los órdenes políticos son intrínsecamente frágiles o precarios a convertirse en un "estado de guerra" dentro o a través de las fronteras. Por ende, debido a esta fragilidad es que se hace necesario recrear constantemente una política de civilidad⁴⁹⁶.

La explicación que ofrece Butler del concepto arendtiano del "derecho a tener derecho" posee peculiaridades que la diferencian de la formulación de Arendt y de Balibar. Butler entiende que la legitimidad de este derecho "no depende de una organización política en particular"⁴⁹⁷. A la vez que sostiene que su existencia "es anterior y precede a cualquier institución política que pudiera codificar o tratar de garantizar ese derecho; y, al mismo tiempo, no procede de ninguna clase de ley natural"⁴⁹⁸.

Siendo su rasgo más distintivo "hacer uso" performativo de un derecho que es a la vez reivindicado y negado. Estas acciones políticas performativas son ilustradas por la propia Butler a través de una serie de ejemplos: trabajadores indocumentados que se reúnen en las calles para ser reconocidos como ciudadanos, a pesar de que su situación de ilegalidad les impida el derecho de reunión y de participación en la vida pública; *okupas* que ocupan viviendas para ejercer el derecho a una vivienda digna; la ocupación de espacios públicos restringidos o militarizados de la ciudad, ya sea para la población en general o para grupos específicos a los que se prohíbe circular libremente por la ciudad; levantamientos o sublevaciones de refugiados que desafían las restricciones que se les imponen y que les impiden llevar una vida como el resto de la sociedad; o el ejercicio del derecho de reunión y protesta sin contar con el permiso de las autoridades para manifestarse.

⁴⁹⁴ Étienne Balibar, *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

⁴⁹⁵ Escribe Balibar: "la noción crucial sugerida por Arendt, la del «derecho a tener derechos», no presenta un remanente mínimo de lo político, compuesto por demandas jurídicas y morales que deben ser protegidas por una constitución; es mucho más la idea de un máximo. O, mejor dicho, se refiere al proceso continuo en el cual un reconocimiento mínimo de la pertenencia de los seres humanos a la esfera 'común' de la existencia (y por lo tanto también al trabajo, la cultura, el discurso público y privado) ya implica —y hace posible— una totalidad de derechos. Llamo a esto el elemento 'insurreccional' de la democracia, que desempeña un papel determinante en cada constitución de un estado democrático o republicano" Balibar, p. 119.

⁴⁹⁶ *Idem*, p. 120.

⁴⁹⁷ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 84.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

Esta nueva perspectiva sobre usos performativos comparte ciertas similitudes con sus predecesoras. Para comenzar conlleva un desafío abierto hacia el orden social y al poder, ya que insiste en afirmar el reconocimiento de un derecho que es negado, lo cual sitúa a quienes lo realizan en una situación de riesgo. Por ejemplo, los trabajadores ilegales o los refugiados pueden ser apresados y expulsados del país, los okupas pueden enfrentar la represión policial y ser juzgados, los manifestantes que desafían a las autoridades sin contar con el permiso de las mismas pueden ser reprimidos y encarcelados. Además, todas estas situaciones descritas que se ajustan al paradigma de la resistencia y/o la insurgencia, parten por lo general de una situación que se considera insoportable y sobre la que existe la necesidad imperiosa de asumir riesgos para cambiarla, pero al mismo tiempo conllevan una alta dosis de incertidumbre personal y sobre el resultado de las acciones, ya que el poder contra el que se actúa cuenta con los medios de criminalizar a quienes las realizan y presentarlas al resto de la población como actos "sediciosos", "terroristas", o "violentos".

Cabe señalar, aunque Butler no lo mencione, que si bien la legitimidad del uso de la invocación performativa no depende de una organización específica, su posibilidad depende de la existencia de organizaciones sociales y políticas específicas. Esto último es apuntado por Arendt en el siguiente pasaje de *Los orígenes del totalitarismo*: "Si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En realidad, ocurre lo contrario. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante"⁴⁹⁹.

Llegamos así a una formulación que parece paradójica, el derecho a tener derechos es la base para que se reconozcan a cualquier ser humano los derechos instituidos en la vida social y política. Pero al mismo tiempo su reconocimiento depende de un orden y un contexto político y social específicos⁵⁰⁰. Esta formulación que puede parecer circular puede clarificarse distinguiendo entre el registro ontológico y óntico. El derecho a tener derechos pertenece al registro ontológico en tanto se trata de un ideal normativo —un deber ser— que emerge en este caso de la interpretación que hace Arendt del carácter social y político del ser humano —*zoon politikon*—. No obstante, para tener un efecto real, debe estar garantizado y sostenido a través de leyes y/o normas consuetudinarias en una organización social y política concreta, el cual constituye el registro óntico de dicho derecho.

5.2. Una mirada integral sobre la política butleriana

En esta última sección del capítulo presentaremos una mirada más global sobre la política butleriana, tal como hicimos en el capítulo previo con la ética. Dividiremos nuestro abordaje en tres partes. En la parte inicial, ofreceremos una visión general de la política de Butler, tomando como ejes tres aspectos claves que la caracterizan que nos servirán de guía

⁴⁹⁹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 7ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2014), pp. 424–25.

⁵⁰⁰ Bonnie Honig, *Emergency Politics Paradox, Law, Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2009), p. 117.

expositiva. En la segunda parte, analizaremos la conexión entre política, normatividad y ontología, haciendo hincapié en dos cuestiones: el vínculo de la política con la normatividad ética, y la nueva ontología butleriana como camino hacia una política normativa y relacional que se distancia de las perspectivas que equiparan la guerra y la política como dos caras de una misma moneda. Por último, trataremos con una mirada crítica y constructiva una serie de aspectos de la propuesta política de Butler que nos resultan insatisfactorios o que necesitan ser completados, y discutiremos lo que consideramos que son las principales aportaciones de Butler a una política de futuro.

5.2.1 Tres rasgos de la política butleriana

A continuación, ofreceremos una visión general de la política de Butler. Esta girará en torno a tres aspectos que hemos seleccionado para facilitar nuestra exposición. En primer lugar, la resistencia caracterizada a partir del neologismo *resistencia* —combinación de los términos *resistencia* y *existencia*— que refiere a los dilemas en los que se ven envueltos quienes optan por el camino de la resistencia. Dentro de este punto incluimos un examen de la movilización de la vulnerabilidad como forma de resistencia, y de la resistencia como política de no violencia que complementa la perspectiva de la no violencia ligada a la ética que presentamos en el capítulo anterior.

En segundo lugar, abordaremos la perspectiva del activismo y su conexión con la responsabilidad social. Nos basaremos en dos trabajos de nuestra autora: “Can One Lead a Good Life in a Bad Life?” en el que Butler toma como punto de partida la conocida frase de Adorno a la que hace alusión el título del artículo para analizar la imposibilidad de llevar una buena vida en medio de un mundo mal organizado, y “Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation” del que nos interesa la perspectiva de Butler sobre la responsabilidad global ante situaciones de sufrimiento lejanas, perspectiva esta última que complementaremos con la ofrecida por Robert Goodin en *Protecting the vulnerable* acerca de la responsabilidad de los países ricos para con los pobres. A través de la conjunción de ambas miradas sobre la responsabilidad, intentaremos determinar cómo podría ponerse en práctica la responsabilidad ética global que pide Butler.

En tercer lugar, ofreceremos una visión general de la política de alianzas y coaliciones, haciendo hincapié en la conexión entre la teoría de la performatividad y el carácter asambleario de las multitudes. A la vez que discutiremos estos fenómenos emergentes a la luz de la noción de democracia radical, e intentaremos dar respuesta a un par de preguntas previamente planteadas: ¿es posible distinguir de antemano entre multitudes democráticas y no democráticas? ¿Qué criterios debemos considerar para establecer tal distinción?

5.2.1.1 Resistencia y (r)existencia

En una conferencia en Barcelona, la jurista y filósofa brasileña Bethania Assy⁵⁰¹ utilizó el término *resistencia* para nombrar el trabajo de uno de los movimientos sociales de madres a las que las fuerzas policiales y militares les han matado a sus hijos en Río de Janeiro. La composición de significados con los que juega la palabra nos pareció interesante para ayudarnos a comprender y describir el tipo de trabajo de resistencia que se propone llevar adelante la política butleriana.

En el contexto de la explicación de las acciones performativas basadas en el «derecho a tener derechos» y «el derecho de aparición» como formas de resistencia, nuestra autora ofrece una serie de ejemplos de acciones de resistencia no violentas desarrolladas por activistas y movimientos sociales organizados que adoptan acciones de ocupación de espacios públicos, protestas callejeras, medidas de huelga, boicots, acciones de desobediencia civil y a la autoridad, o piquetes no permitidos.

Los protagonistas de este tipo de acciones son: el colectivo de inmigrantes ilegales en Estados Unidos que se congregan en las calles y realizan proclamas, como cantar el himno estadounidense en español; los movimientos de okupas en Buenos Aires, Argentina, afectados por la carencia de vivienda propia y de medios para procurarla a los precios del mercado; los afectados por la hipoteca en Barcelona, España, que se concentran en las puertas de los bancos; los activistas transgénero en Turquía que exigen moverse libremente por las calles sin que sean objeto de acoso o de violencia policial; las mujeres musulmanas en Francia que se hacen presente en plazas, exigiendo se les permita usar el velo en lugares públicos, como los institutos de enseñanza; el movimiento de ciudadanos Occupy Wall Street en Estados Unidos que ocupan espacios emblemáticos del capitalismo financiero neoyorquino, exigiendo límites al poder desenfrenado del capital y a las enormes desigualdades existentes; los grupos ecologistas turcos que ocuparon el parque Gezi, en oposición a la privatización de una parte del mismo en Estambul; los ciudadanos y activistas que participaron en la llamada Primavera Árabe, exigiendo el fin de la opresión y/o el inicio de cambios políticos democráticos en sus respectivos países; entre otros muchos ejemplos que ofrece nuestra autora.

Cuando examinamos los diferentes casos en los que nuestra autora aplica el concepto de performatividad, el denominador común es el dilema entre la resistencia, que se presenta como un curso de lucha arriesgado con resultados inciertos, o permanecer inmerso en una existencia agonizante e insoportable, que no es menos arriesgada que el camino de la resistencia⁵⁰². Otra característica que comparten estas formas de acción política es la

⁵⁰¹ Bethania Assy, 'Vulnerabilidad, (r)existencia e imaginación política: Aportaciones entre Arendt y Butler', in *XII Cicle de Conferències Primaveres arendtians* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2022).

⁵⁰² Escribe Butler: "Las personas se levantan en masa cuando están indignadas o cansadas de vivir sometidas, como consecuencia de sentir que se ha sobrepasado un límite. Les ha sido negada algo indispensable por vivir con dignidad o con libertad, y durante demasiado tiempo. [...] Los levantamientos, como intento de instaurar un nuevo estado de cosas, llegan tarde; acontecen cuando ya ha pasado el momento en que el estado de

movilización de la vulnerabilidad como forma de resistencia. Sería el caso de las tácticas de formación de barreras humanas para contrarrestar la violencia policial. Otro modo de empleo de la vulnerabilidad como medio de resistencia aplica a las huelgas de hambre. En estas situaciones de lo que se trata es hacer de la propia vulnerabilidad algo movilizado con el propósito de resistir⁵⁰³. Por último, otra característica que nuestra autora asocia a las prácticas de resistencia es la no violencia.

Ya hemos tratado la perspectiva de Butler sobre la no violencia desde un punto de vista ético, pero ahora nos gustaría complementarla con una perspectiva política asociada a la resistencia bajo la forma de lo que Butler llama movilizar la vulnerabilidad, o, en otras palabras, hacer un uso táctico de la vulnerabilidad con fines de resistencia. Para ello tomaremos como punto de partida el siguiente pasaje: “la no violencia es un *ethos* y a la vez una *táctica*; y esto significa que movimientos no violentos tales como los boicots y las huelgas no pueden ser simplemente hacer la guerra por otros medios [...] porque solo a través de la manifestación de su reclamación ética se puede ver el valor político de tal posición”⁵⁰⁴.

Ya hemos mencionado la opinión de Butler de que uno de los principios éticos de la no violencia es evitar activamente la reproducción del ciclo de la violencia y abstenerse de perpetuar las lógicas que lo alimentan. Así mismo, dado que la violencia es algo que nos es inherente, uno de los modos de practicar un *ethos* de la no violencia, según Butler, consiste en reorientar la propia agresividad hacia formas creativas de combatir activamente la violencia⁵⁰⁵.

Pero, ¿qué significa que la no violencia sea una táctica? Hablar de tácticas o estrategias puede parecer contradictorio cuando se habla de un *ethos*, ya que implica utilizar un lenguaje que se asocia con la guerra. Son los militares y los estrategas políticos quienes diseñan tácticas y estrategias para alcanzar sus objetivos en el campo de batalla de la guerra y/o la política.

Antes de intentar responder a la pregunta, una cuestión previa es comprender qué significado puede tener el uso táctico de la violencia. Uno de los ejemplos más ignominiosos de utilización de la violencia como táctica o estrategia es el uso de la violencia sexual en contextos bélicos. Un ejemplo de este tipo de usos se dio durante las guerras de los Balcanes. El mando del ejército serbio en Bosnia decidió que el patriarcado podía utilizarse como arma contra sus enemigos, dando instrucciones a sus soldados para que violaran a las mujeres musulmanas con la finalidad de hacer sentir vulnerables a los combatientes enemigos y de

sumisión habría tenido que terminarse. Y, cuando ocurren, ponen al descubierto el límite de lo que nadie debería soportar” Judith Butler, ‘Alçaments’, in *Insurreccions*, ed. by Georges Didi-Huberman (Museu Nacional d’Art de Catalunya, 2017).

⁵⁰³ Judith Butler, ‘Rethinking Vulnerability and Resistance’, in *Vulnerability in Resistance*, ed. by Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay (Durham: Duke University Press, 2016), pp. 12–27.

⁵⁰⁴ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 192.

⁵⁰⁵ Butler, *La fuerza de la no violencia*, pp. 177–212.

romper su resistencia⁵⁰⁶. Otro uso táctico, en este caso opuesto al anterior, donde la vulnerabilidad es utilizada como una forma de inhibir la violencia se observó en las movilizaciones de los movimientos indígenas, en las que las mujeres se situaban al frente de las protestas, aprovechando la cultura patriarcal de los policías, que los disuadía de actuar violentamente contra ellas y sus compañeros varones protegidos detrás de ellas⁵⁰⁷. En el primer caso, la violencia se utiliza tácticamente para vulnerar y romper la resistencia de un otro. En el segundo caso, la vulnerabilidad se moviliza tácticamente como una forma de resistencia destinada a provocar una respuesta no violenta de la otra parte.

También hay otras formas de utilizar tácticamente la violencia y la no violencia, como la forma en que se describe o presenta un acto de protesta o desobediencia como violento o pacífico. Cuando un acto de protesta o de desobediencia se describe como violento, lo sea o no, puede hacerse para desacreditar las reivindicaciones legítimas que puedan tener quienes lo realizan o para justificar ante la opinión pública el uso de la fuerza para reprimirlo. Sin embargo, un acto de protesta también puede presentarse públicamente como pacífico para evitar que se ordene a la policía reprimirlo violentamente. Un ejemplo del segundo caso lo ofrece Butler. Durante la revuelta de Egipto en 2009, los manifestantes “coreaban la palabra *silmiyya*, que viene de una raíz verbal, *salima*, que significa estar «sano y salvo», «ileso», «intacto», «seguro»; pero también «inofensivo», «intachable», «impecable», así como «estar seguro», «establecido» y «firmemente demostrado»⁵⁰⁸. Nuestra autora señala que los manifestantes eran conscientes que si se dejaban arrastrar por la violencia, acabarían perdiendo la paciencia que tan desesperadamente necesitaban para llevar a cabo su revolución.

Por tanto, además de que la violencia es un hecho objetivo que puede adoptar múltiples formas, también es algo abierto a la interpretación. En este sentido, la misma acción puede dar lugar a versiones contradictorias sobre su naturaleza violenta o no violenta, lo que obliga a quienes se adhieren a un paradigma de no violencia a entablar una lucha por la narrativa, lo quieran o no. No existe forma de situarse en una posición de exterioridad respecto de la violencia y la no violencia. Quienes abrazan la no violencia como medio de resistencia se verán abocados a entablar el debate sobre la naturaleza de sus acciones y los objetivos que pretenden.

Adicionalmente, nos gustaría plantear dos cuestiones relativas a la no violencia. En primer lugar, aunque Butler aboga firmemente por la no violencia, reconoce los dilemas prácticos que esta plantea, especialmente en circunstancias en las que actuar sin violencia o sin tomar precauciones ante la misma pueden significar una muerte segura. En este sentido, Butler adopta una postura matizada, no rechaza completamente la posibilidad de que existan situaciones que requieran el uso de la violencia, pero insiste en que deberíamos plantearnos una serie de preguntas al respecto: ¿es posible utilizar temporalmente la violencia para

⁵⁰⁶ Debra Bergoffen, 'Toward a Politics of the Vulnerable Body', *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 18.1 (2003), 116–34.

⁵⁰⁷ Stéphanie Rousseau and Anahí Morales Hudon, 'Paths towards Autonomy in Indigenous Women's Movements: Mexico, Peru, Bolivia', *Journal of Latin American Studies*, 48.1 (2016), 33–60 (p. 60).

⁵⁰⁸ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 93.

alcanzar un objetivo y, una vez logrado éste, dejarla de lado? ¿O es el tipo de herramienta que puede utilizar a quienes la utilizan, lo que significa que una vez que se recurre a ella es incontrolable? Del mismo modo, debemos preguntarnos si es posible desplegar la violencia de forma mesurada dentro de unos límites predeterminados que nos parezcan aceptables, o si, por el contrario, corremos el riesgo constante de que se desvíe y se utilice para fines para los que nunca fue concebida, sobrepasando todos los límites que habíamos impuesto a su uso y alcance⁵⁰⁹. Sobre el planteamiento de Butler poco más podemos decir, salvo subrayar la importancia del contexto en que puede desarrollarse la resistencia no violenta, sobre todo cuando las opciones son morir o dejar que mueran otros, o resistir, aunque esto último implique el uso del recurso a la violencia.

La segunda cuestión que quisiéramos discutir se refiere al sentido de *ethos* que Butler le asigna a la práctica de la no violencia como forma de resistencia. Tal y como se entiende comúnmente, el concepto de *ethos* se asocia a menudo con la ética de la virtud. Sin embargo, Butler es bastante elocuente en posicionarse en contra de las éticas de la virtud. La razón que aduce es que este tipo de éticas refuerzan un modelo de acción basado en la individualidad, que nos aleja de la acción colectiva. Este punto de vista lo expresa en una entrevista en la que afirma que existe una incompatibilidad entre el carácter heroico de las acciones individuales y las acciones que se realizan colectivamente. Dice Butler: “No estoy segura de que el trabajo sea ‘interno’ en la forma descrita por Gandhi. Pero sí creo que uno tiene que permanecer vigilante en relación con la propia agresión, elaborarla y dirigirla de manera que sea efectiva. [...] Creo que esto tiene que ser una práctica social, una que emprendemos con otros. Ese apoyo y solidaridad son cruciales para mantenerlo. De lo contrario, creemos que debemos convertirnos en individuos heroicos, y eso nos aleja de la acción colectiva efectiva”⁵¹⁰.

En otro texto, Butler señala que es a través de las acciones performativas —inspiradas en Arendt— como se realizarían estas formas colectivas de practicar el valiente *ethos* de la no violencia. Dice Butler: “La valentía suele remitirnos a una «ética de la virtud»: pensamos en individuos valientes, pero ¿qué hay de la valentía que nace de actuar de común acuerdo?; una versión corpórea de la acción conjunta que se distingue de la arendtiana pero que claramente bebe del importante concepto de esta [...] la valentía deviene un rasgo y efecto de las relaciones sociales, en particular de las relaciones de solidaridad; se transmite entre la gente, y surge precisamente de las relaciones sociales, de los lazos entre personas, del espacio y la ocasión de sus interrelaciones. Esta formulación, confío, abre la posibilidad de pasar de nuestra noción del coraje como virtud moral (propia del individuo) a una función y un efecto acumulativo del acto solidario”⁵¹¹.

Sin embargo, creemos que es inadecuado establecer una dicotomía entre acciones heroicas individuales y acciones colectivas, o sostener que las acciones individuales nos separan

⁵⁰⁹ Por una discusión al respecto. Ver Butler, *La fuerza de la no violencia*, pp. 34–35.

⁵¹⁰ Judith Butler and Nathan Schneider, ‘A Carefully Crafted F**k You’ (New York, March 2010) <https://www.guernicamag.com/a_carefully_crafted_fk_you/>.

⁵¹¹ Judith Butler, ‘Discurso valiente y resistencia’, in *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (Madrid: Taurus, 2020), pp. 11–34 (pp. 22–23).

necesariamente de los esfuerzos grupales y colectivos. Para ilustrar nuestro punto de vista permítasenos citar un ejemplo no tan conocido. Cuando Claudette Colvin se negó a ceder su asiento a un pasajero blanco en 1955 y posteriormente fue detenida, incidente que más tarde repitió Rosa Parks —este sí conocido por todos—, estos dos incidentes desencadenaron el movimiento por los derechos civiles de la comunidad afroamericana en Estados Unidos. Como la propia Colvin relata “[s]entí como si la mano de Harriet Tubman me empujara hacia abajo en un hombro, y la mano de Sojourner Truth me empujara hacia abajo en el otro. Aprender sobre esas dos mujeres me dio el coraje para permanecer sentada ese día”⁵¹².

Por tanto, creemos que resulta indescifrable señalar qué circunstancias empujan a las personas a actuar de maneras heroicas, y cómo estas acciones se vincularán en el futuro con las acciones colectivas o individuales de otros. Si asumimos el carácter social y relacional de los seres humanos, no creemos que pueda establecerse una dicotomía entre las acciones individuales y las colectivas. Finalmente, toda actuación, aunque se realice junto a otros nos remite a quien la realiza, pero al mismo tiempo toda acción individual se encuentra en relación con las acciones pasadas, presentes, y futuras de otros. Asumir esto cuestiona el carácter puramente individualista de la acción, sea que actuemos solos o junto a otros, como lo presenta el relato de Colvin. Aunque pueda parecerlo, no estaba actuando sola.

5.2.1.2 Activismo y responsabilidad social

Theodor Adorno es uno de los autores señalados por Butler como pensador de la resistencia, aunque a Butler le resulta imposible aceptar la concepción de la resistencia del autor alemán como modelo propio. Sin embargo, nos interesa la interpretación que ella hace del pensador alemán como punto de partida para analizar el modelo de activismo presente en su propio pensamiento.

En el capítulo sobre ética, mencionamos un pasaje de Butler que aludía a la expresión de Adorno "richtiges Leben" que se encuentra en *Minima Moralia* y en obras posteriores como *Problemas de filosofía moral*. Esta expresión se refiere a la imposibilidad de que los individuos vivan una vida recta —justa, buena o verdadera, depende que traducciónelijamos de la expresión de Adorno— en medio de una vida distorsionada e influida por una vida social falsa. La referencia de Adorno a la falsedad puede vincularse a lo que él y Horkheimer definen como «mundo administrado», concepto que toman prestado de Max Weber. La aplicación de estas ideas al ámbito de la praxis moral permite a Adorno explicar la creciente heteronomía que afecta a las capacidades morales de los individuos mediante la imposición de restricciones implícitas, que alejan las posibilidades prácticas de sostener una praxis moral que permita a las personas llevar una vida recta que, como señala explícitamente el autor

⁵¹² Oliver Laughland, 'Claudette Colvin: The Woman Who Refused to Give up Her Bus Seat – Nine Months before Rosa Parks', *The Guardian* (London, 25 February 2021) <<https://www.theguardian.com/society/2021/feb/25/claudeette-colvin-the-woman-who-refused-to-give-up-her-bus-seat-nine-months-before-rosa-parks>>.

alemán, es dependiente de cómo se encuentra organizado el mundo.

El carácter condicionado de llevar una vida moral sería doble. Por un lado, los individuos están influidos por el mundo social, lo que hace que su capacidad para mantener juicios morales sea permeable y susceptible de ser influenciada. Por otra parte, la dificultad para llevar una vida recta depende de cuestiones prácticas relacionadas con la forma en que están organizadas las relaciones sociales y económicas. Por ejemplo, si el propietario de una empresa no quiere dañar el medio ambiente ni explotar a sus trabajadores, pero debe competir con otras empresas que sí lo hacen, se enfrentará al dilema de tener que tomar decisiones que rechazaría en otras circunstancias.

La preocupación expresada por Adorno en su filosofía moral como tarea crítica y de resistencia frente a un mundo mal organizado que obstaculiza las capacidades humanas para afrontar la heteronomía hunde sus raíces en el pensamiento kantiano. De hecho, el término heteronomía es tomado por Adorno precisamente de Kant, quien en su filosofía práctica establece como principio de la praxis lo reprochable de la instrumentalización de los vínculos humanos. Recordemos su célebre imperativo práctico, "*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*"⁵¹³. Se le suma el auge de ideologías de odio como el nazismo y el fascismo en sociedades que se consideraban a sí mismas la vanguardia de la humanidad que, unidas a las preocupaciones anteriores, llevan a Adorno a dudar de la capacidad de los individuos para vivir una vida recta en un contexto de injusticia que permea hasta las decisiones y acciones más banales.

Este sentimiento de desazón e impotencia ante la marcha del mundo se encuentra presente en las primeras reflexiones morales del autor en *Minima Moralia*, a las que se le sumó el desencanto con el socialismo revolucionario debido a la deriva autoritaria y opresora de la revolución soviética bajo la dirección de Stalin. Sin embargo, su decepción respecto del socialismo real no cambiará su opinión respecto del liberalismo económico. Su exilio en Estados Unidos convencerá Adorno de que la libertad en las democracias liberales se encuentra igualmente amenazada por formas de heteronomía alternativas al autoritarismo estalinista, como las que derivan del consumismo y mercantilización de las relaciones humanas, además de la desigualdad social y la explotación.

De este modo, ambas formas de heteronomía social presentes en los dos sistemas hegemónicos del periodo de la Guerra Fría dejan a las subjetividades impedidos de actuar rectamente en un mundo que se encuentra "mal organizado", lo que le lleva a afirmar en *Mínima Moralia* que "no cabe la vida justa [buena, recta o verdadera] en la vida falsa [mala, corrompida, o injusta]"⁵¹⁴.

La salida que encuentra Adorno a este atolladero es que tal vez no podamos conocer

⁵¹³ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel filosofía (Barcelona: Ariel, 1996), p. 189.

⁵¹⁴ Theodor Adorno, *Mínima moralía: Reflexiones desde la vida dañada*, 3ª edición (Madrid: Taurus, 2001), p. 37.

cabalmente que es lo bueno o lo justo, pero en cambio sí podemos conocer lo malo e inhumano a lo que tenemos que resistir, por lo que la cuestión de la moralidad debe plantearse a través de una dialéctica negativa que, como señala el autor alemán, consiste en una actitud de modestia que se asume incapaz de saber “cuál es el bien absoluto, cuál es la norma absoluta ni tampoco qué es el hombre, lo humano o la humanidad, pero qué es lo inhumano, eso lo sabemos bastante bien. Y diría que hoy hay que buscar el lugar de la filosofía moral más en la denuncia concreta de lo inhumano”⁵¹⁵.

Esto nos plantea algunas preguntas: ¿cómo es que conocemos mejor lo que es malo o inhumano? ¿No puede lo inhumano, como sostiene Butler en *Vida precaria*, estar distorsionado, presentándose bajo la máscara de lo humano? E igualmente importante, ¿cómo se resiste uno a lo inhumano una vez establecida la permeabilidad del juicio moral por los condicionamientos sociales?

El modelo de resistencia que nos entrega Adorno fue severamente criticado por ser demasiado restringido y poco alentador⁵¹⁶. Tal como afirma Adorno, “puesto que la vida misma está tan deformada y desfigurada que básicamente nadie puede vivir correctamente en ella, ni realizar su propia condición humana. Incluso llegaría a decir que hasta la más simple demanda de integridad y decencia debería llevar a cada persona a la protesta. [Ante esto, lo] único que se puede decir sobre esto es que quizás la vida recta consistiría hoy en una forma de resistencia contra las formas de la vida mala, formas que han sido críticamente avizoradas por las mentes más progresistas. Pero sobre esto no es posible más que dar una indicación negativa”⁵¹⁷.

Ciertamente es contradictorio que Adorno señale como problema a la heteronomía, pero al mismo tiempo considere que hemos de prestar nuestros oídos a lo que las mentes más progresistas puedan decirnos acerca de la mala vida. No obstante, lo que preocupa a aquellos que critican su concepción de la resistencia es que, según Adorno, “esta resistencia contra lo que el mundo ha hecho de nosotros no es de ningún modo un simple rechazo del mundo externo basado en que tendríamos motivos justificados para sentir ese rechazo —cada uno de estos intentos sólo haría más fuerte el principio del curso del mundo que está de todos modos actuando en nosotros mismos y así contribuiría a lo peor—, sino que esta resistencia debería hacerse presente concretamente en esa tendencia que tenemos a participar”⁵¹⁸. En términos más sencillos, Adorno está diciendo esencialmente que si la resistencia se mueve en dirección a actuar sobre el curso del mundo, sólo acabaremos empeorando las cosas. No queda claro si es porque el propio mundo empeoraría o nuestra situación respecto del mundo, o ambas cosas.

Por tanto, la resistencia habría de consistir en evitar la tentación de actuar, esto no quiere

⁵¹⁵ Adorno, *Problemas de filosofía moral*, p. 320.

⁵¹⁶ Para obtener una perspectiva que pone en valor el modelo de crítica y resistencia que se encuentra presente en la filosofía de Adorno, dejamos la referencia al libro de Jordi Maiso sobre Adorno: *Desde la vida dañada: La teoría crítica de Theodor W. Adorno* (Madrid: Siglo XXI, 2022).

⁵¹⁷ *Idem*, p. 306.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

decir ser indiferente al mundo, más bien de lo que se trata es de evitar, en la medida de lo posible, participar de lo malo o injusto, incorporando a nuestra reflexión la comprensión de la participación y la conciencia de las consecuencias de dicha participación.

En cuanto al criterio para determinar lo malo, Adorno señala que “si en alguna medida podemos decir hoy que hay subjetivamente algo así como una frontera, como una diferencia entre la vida recta y la vida falsa, entonces habría que buscar esa diferencia en la pregunta por si se está haciendo daño a alguien —cuando nos afirmamos a nosotros mismos o al grupo al que pertenecemos a partir de la negación de lo distinto— o si, por el contrario, al reflexionar sobre nuestras propias limitaciones aprendemos a hacer justicia a quien es diferente, o en darnos cuenta de que la verdadera injusticia está precisamente en ese punto en el que nos ponemos a nosotros mismo del lado de lo correcto y al otro del lado de lo incorrecto. Este rehusar a la propia autoafirmación —que culmina en la metafísica de la muerte y en la obstinación de la identidad, tal y como aún se encuentra en la idea heideggeriana de la ‘resolución’ (Entschlossenheit) — me parece a mí lo más importante que se le puede pedir hoy a una persona”⁵¹⁹.

Esta formulación en la que además Adorno pide incorporar una modestia y un sentido de la falibilidad resulta muy próxima a la formulación ética a la que arriba Butler en *Giving an Account*. Parece que nos alejamos de la política, pero como señala Adorno, “todo lo que tal vez hoy podamos definir como moral apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta (*richtige Politik*), si es que tal política recta puede ser situada hoy en el espacio de lo realizable”⁵²⁰.

Estas cuestiones son el meollo de las reflexiones de Butler de una disertación —luego convertida en ensayo— que Butler realizó con ocasión de recibir el Adorno Prize en el año 2012, que tituló: “¿Se puede llevar una vida buena en medio de una mala?”⁵²¹.

Sin embargo, el planteamiento de Adorno es reorientado por Butler desde la resistencia privada hacia una perspectiva política activista y de crítica social. A la vez que profundiza en el complemento normativo ligado a la resistencia que, como quedaba de manifiesto en la cita de Adorno previa, procede de la conjunción entre la ética y la política. Butler conectará la interrogante de Adorno con una de las preocupaciones perennes de su filosofía: qué vidas son consideradas vidas que importan. Dice Butler: “Antes de continuar mi exposición he de examinar bien los términos que estoy utilizando. No olvidemos que, a fin de cuentas, la buena vida es una expresión controvertida, ya que existen distintas visiones de lo que podría ser «la buena vida» (*das richtige Leben*). Muchos la identifican con el bienestar económico, con la prosperidad e, incluso, con la seguridad; pero es sabido que quienes no llevan una buena vida pueden estar disfrutando también del bienestar material y de la seguridad. Y

⁵¹⁹ Idem, pp. 308-9.

⁵²⁰ Adorno, *Problemas de filosofía moral*, p. 321.

⁵²¹ Tal como se ha mencionado previamente, la disertación fue posteriormente publicada con el título: ‘Can One Lead a Good Life in a Bad Life?’; También puede hallarse en el capítulo 6 del libro *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*.

esto es aún más claro en el caso de quienes disfrutan de una buena vida gracias a la explotación del trabajo de los demás o del aprovechamiento de un sistema económico que afianza algunas formas de desigualdad. Por tanto, la buena vida ha de ser definida en términos más amplios, de modo que no presuponga o implique la desigualdad, y además debe estar en consonancia con otros valores normativos⁵²².

Ahora bien, ¿cuáles son, según Butler, estos términos más amplios y los valores normativos con los que debe estar en consonancia la definición de una buena vida?

Butler afirma que cuando nos cuestionamos cómo podemos alcanzar una buena vida, estamos explorando uno de los temas centrales de la moralidad. Dado que la vida humana está estrechamente conectada con la biopolítica, es decir, con la forma en que el poder determina la organización y las divisiones sociales. Esto obliga a que la pregunta por la buena vida deba dirigirse críticamente hacia esos modos de organización social y política que determinan la diferenciación entre vidas más y menos valiosas, y una distribución inequitativa de la precariedad. En este sentido, el planteamiento normativo de Butler sobre la cuestión de cómo vivir una buena vida en medio de una mala vida sugiere que una buena vida no puede entenderse únicamente desde una perspectiva egoísta e individual. Por tanto, resultaría contradictorio pensar que se puede vivir una vida buena en medio de una mala, ya que implica separar la propia vida de la vida social. Ambas vidas, según la perspectiva ético-ontológica de Butler, se encuentra unidas a la exigencia de habitabilidad. En palabras de Butler: "Si voy a llevar una buena vida, será una vida en unión con otros, una vida que no es tal sin esos otros; pero no voy a perder el yo que soy; sea lo que sea este yo, se transformará merced a mi conexión con los demás, ya que mi dependencia del otro y mi capacidad de dependencia son algo necesario para vivir, y para vivir en buenas condiciones. Nuestra exposición compartida a la precariedad no es más que una de las bases de nuestra igualdad y de nuestras obligaciones recíprocas respecto a la producción de las condiciones de una vida vivible"⁵²³.

En resumen, podemos afirmar que la pregunta moral por la buena vida en Adorno y Butler se encuentra vinculada a lo político, pero mientras Adorno plantea su modelo de la resistencia desde una perspectiva político-moral que ha de ser realizada individualmente resistiéndose a participar del mundo administrado para no contribuir con el mismo, Butler cree que debemos interrogarnos en qué sentido la resistencia debe ir más allá de simplemente rechazar un modo de vida, ya que esto puede acabar eliminando la moral de la política a costa de la solidaridad⁵²⁴.

Al vincular la resistencia con la solidaridad social y el compromiso normativo con una habitabilidad social que debe plantearse en términos igualitarios, Butler se aparta de sus propios cánones de la acción política performativa que describimos como *resistencia*, para situarse en una perspectiva que aproxima la política butleriana al activismo social, un

⁵²² Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, p. 196.

⁵²³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 219.

⁵²⁴ Idem, p. 217.

activismo que nace intrincado con la normatividad ética, y que se plantea independientemente de si las condiciones de persistencia individual se encuentran o no amenazadas.

Esto nos lleva a una cuestión que ya hemos abordado anteriormente en el capítulo dedicado a la ética: ¿qué nos mueve a responsabilizarnos ante lo que percibimos como una situación injusta o ante situaciones que causan sufrimiento injustificado a otras personas?⁵²⁵

Partiendo de la inseparabilidad de la ética y la política, hemos reservado para tratar aquí, como parte del activismo, la propuesta de Butler sobre la responsabilidad ética global que es desarrollada por nuestra autora en el mismo ensayo en que aparece descrita su ética de la cohabitación.

Resulta llamativo que Butler plantee conjuntamente ambas éticas, considerando las diferencias que existen entre ambos planteamientos. De hecho, mientras la responsabilidad global tiene como referente a Lévinas, la ética de la cohabitación—dirigida en buena medida al conflicto palestino-israelí—tiene como referente principal a Arendt. Esta decisión se explica por motivos no estrictamente filosóficos, dado lo inconveniente que resultaría recurrir al autor franco-lituano debido a sus polémicas posturas políticas en defensa del sionismo y la política israelí. No obstante, como argumentaremos más adelante, la puesta en conjunto de ambas formulaciones éticas posee su sentido.

Tal como ocurría en trabajos como *Vida precaria*, la propuesta de responsabilidad global tiene como soporte conceptual a la vulnerabilidad entendida como sensibilidad al sufrimiento de los otros. En este caso, otros lejanos, cuyo sufrimiento nos llega mediado por medios técnicos y tecnológicos, reteniéndose, al igual que ocurre en las relaciones de proximidad, el potencial de movilización ética y políticamente. En este sentido, en ausencia del contacto directo, la mediación resulta un factor necesario para registrar y tomar posición, ya que sin esta mediación no podríamos albergar ningún pensamiento o sentimiento, ni entablar compromiso alguno con la situación.

Esto nos lleva a considerar el doble significado de la sensibilidad. El significado que está relacionado con la sensibilidad ligada a nuestros sentidos, especialmente la vista y el oído, que a su vez es la precondition del significado asociado a la sensibilidad entendida como empatía, aflicción. Este último significado es la base que, en consonancia al concepto de vulnerabilidad de Lévinas, invoca Butler para el establecimiento de compromisos normativos de tipo ético-político. Tal como queda de manifiesto en el siguiente pasaje: “Vivimos una época en que, muy a pesar nuestro y de nuestras posibles intenciones, nos vemos asaltados por imágenes de un sufrimiento lejano que disparan nuestra preocupación y nos impulsan a actuar; es decir, que expresamos nuestra oposición y nuestra profunda resistencia a esos actos violentos valiéndonos de medios políticos. Podría decirse entonces que no nos limitamos a recibir información de los medios, partiendo de la cual decidimos en términos

⁵²⁵ Acerca de la cuestión de qué hacer con el sufrimiento y el sentido político de la pregunta. Ver Antonio Madrid, *La política y la justicia del sufrimiento* (Madrid: Trotta, 2010).

individuales si hacemos o no algo al respecto. En este sentido no somos meros consumidores y no estamos solamente paralizados por el exceso de imágenes⁵²⁶.

Además de reivindicar que no somos meros consumidores de imágenes de sufrimientos distante, sino seres actuantes, Butler plantea una serie de interrogantes acerca de los compromisos éticos que tenemos respecto de quienes se encuentran en una situación distante de sufrimiento, y sobre la cual no somos partícipes, ni causantes de la misma.

Si recordamos nuestra aproximación a la noción de responsabilidad de Robert Goodin, el autor describe una situación similar a la planteada por Butler, en el sentido de que la distancia o ausencia de vínculos causales con una situación de vulnerabilidad no nos exime de actuar. Goodin sostiene que sólo es relevante para determinar la asignación de deberes de responsabilidad, el grado de vulnerabilidad de la persona afectada respecto de las elecciones que podríamos tomar sobre su situación, ya sea como individuos o como parte de un colectivo más amplio. Butler no llega a establecer ninguna guía de acción o principio que nos ayude a determinar cuándo, o mediante qué medios se debe actuar ante una situación de sufrimiento lejana, como si hace Goodin, pero es enfática al afirmar: "Mi tesis es que las exigencias éticas que emergen en nuestra época a través de circuitos globales dependen de esta limitada pero necesaria reversibilidad de lo próximo y lo distante"⁵²⁷.

Ahora bien, ¿qué tipo de actuaciones formarían parte de la responsabilidad global? Dado que el ensayo de Butler no proporciona ejemplos, necesitamos recurrir a otras fuentes que nos permitan especular con cierto grado de certeza sobre el tipo de actuaciones que nuestra autora tiene en mente cuando piensa en la responsabilidad global. Para ello, nos basaremos en un artículo escrito por Butler para *The Nation*⁵²⁸, dedicado al movimiento *Boycott, divestment and sanctions* —BDS—, el cual fue publicado en una fecha muy próxima al ensayo que venimos analizando. En el artículo, Butler presenta las características de este movimiento ciudadano que cuenta con su respaldo personal, dirigido a promover en los ciudadanos el boicot a las empresas e instituciones que respaldan la ocupación del Estado de Israel de Palestina. Allí, describe en qué consisten estas medidas de boicot que promueve BDS, dejando claro que la lucha del movimiento no es contra el pueblo judío, sino que su objetivo es boicotear la política militarista y de ocupación israelí en Palestina.

Considerando su artículo de apoyo al movimiento BDS, y lo que señalaba Butler era su tesis central de su ética global —citada un par de párrafos atrás—, podemos obtener una aproximación al modo de activismo político que tiene en mente nuestra autora al imaginar su modelo de responsabilidad global. Además, nos permite obtener una explicación de por qué son desarrolladas en un mismo ensayo dos éticas diferentes, sin aparentes vasos comunicantes entre sí, como son la ética global y la ética de cohabitación.

⁵²⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 104.

⁵²⁷ Idem, p. 107.

⁵²⁸ Judith Butler, 'Judith Butler's Remarks to Brooklyn College on BDS', *The Nation* (New York, 17 February 2013) <<https://www.thenation.com/article/archive/judith-butlers-remarks-brooklyn-college-bds/>>.

En qué nos apoyamos para establecer estas conexiones: 1º) el BDS es un movimiento social que no posee vinculaciones gubernamentales, lo que se corresponde con el sujeto destinatario habitual de las propuestas políticas de Butler, en este caso dirigida a ciudadanos de diversas naciones que, pese a hallarse a distancia del conflicto, se sienten interpelados por la situación de opresión de los palestinos a manos del Estado de Israel; 2º) Que sea precisamente un Estado Nación la fuente de violencia es otro de los lugares comunes del pensamiento de nuestra autora sobre la violencia; 3º) Las acciones de boicot promovidas por el movimiento BDS son de carácter no violento, rasgo inequívoco de la ética y política butleriana; 4º) El boicot sólo es posible en el contexto de un mundo de intercambios globales, volviendo superflua la dicotomía entre lo local y lo global, lo cual es precisamente la tesis de la que parte Butler.

La necesidad de reversibilidad entre lo cercano y lo distante a la que alude nuestra autora, que permite unir en una lucha común a quienes se encuentran inmersos en el conflicto —a quienes dirige su propuesta de ética de cohabitación— y quienes se encuentran lejos —a quienes dirige su propuesta de responsabilidad ética global—, parece expresar de manera inadvertida la propia situación personal de Butler, cercana al conflicto por su identificación con el pueblo judío, y lejana por su situación geográfica al mismo.

Para concluir, nos gustaría plantear un par de interrogantes. El primer interrogante es preguntarnos acerca las condiciones actuales para la responsabilidad global, teniendo en cuenta los retos a los que se enfrentan los ciudadanos para obtener información fiable e imparcial sobre conflictos sociales o geopolíticos.

Esto es especialmente difícil cuando la *niebla* que rodea la guerra —término que emplea Carl von Clausewitz⁵²⁹ para describir la confusión que reina durante los conflictos armados. aunque, el militar prusiano no previó la exacerbación de la confusión causada por la propaganda de guerra— enturbia nuestra perspectiva de las cosas, sobre todo, como dice Butler, cuando los “esquemas de inteligibilidad, obviamente, se encuentran tácita y forzosamente dirigidos por corporaciones que monopolizan el control sobre los principales medios, con fuertes intereses puestos en mantener el poder militar estadounidense [...] Pensamos que estos intereses controlan derechos de propiedad, pero también deciden simultáneamente lo que va o no va a percibirse públicamente como real”⁵³⁰.

Sin duda, podríamos situar nuestras esperanzas en los medios alternativos, como es el caso de las emergentes redes sociales, plataformas de podcasts, videos y *streaming*. Sin embargo, el mundo de internet y de las redes sociales dista bastante de la promesa de advenimiento de una nueva *sociedad transparente* pronosticada por el filósofo italiano Gianni Vattimo⁵³¹, ya que al igual que ocurre con los *mass media* y principales agencias de noticias e información, estos nuevos medios son también controlados por corporaciones y gobiernos.

⁵²⁹ Carl von Clausewitz, *De la guerra* (Barcelona: Astri, 2003).

⁵³⁰ Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, pp. 183–84.

⁵³¹ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós / ICE-UAB, 1990).

En este sentido, hay ejemplos que constatan la tendencia de los nuevos medios a favorecer los intereses corporativos y a sucumbir a las presiones gubernamentales, actuando en contra de la confianza depositada en ellos por sus usuarios. Un ejemplo de ello fue el escándalo de Facebook y Cambridge Analytica que afectó a más de 50 millones de usuarios de la popular red social, que vieron expuesta la información sensible de sus perfiles con fines proselitistas, descubriendo de la forma más amarga que sus datos no eran realmente suyos⁵³². Sin embargo, no sólo los datos recogidos de los usuarios se manejan con opacidad, sino que el funcionamiento de los algoritmos que deciden qué contenido mostrar es igualmente propenso a la manipulación. Otro tema candente de debate es la cuestión de las noticias falsas —*fake news*—, que se utilizan para difundir información falsa o sesgada y también como calificativo para desacreditar o censurar información que no se desea que se difunda o que resulta incómoda. Por último, tenemos el fenómeno del uso generalizado de *bots* sociales —falsos usuarios humanos o generados algorítmicamente— controlados por empresas especializadas que operan con la anuencia de las empresas propietarias de las plataformas de los nuevos medios, que se dedican a difundir opiniones sesgadas en las redes sociales más populares, influyendo significativamente en lo que se discute y se dice sobre determinados temas. Estas innovaciones disruptivas sobre el campo representacional y comunicacional, y otras que comienzan a irrumpir basadas en la inteligencia artificial, ya no sólo median, sino que configuran el campo mismo de la representación y del discurso, volviendo vigente, de una forma triste, la frase acuñada en los años sesenta por Marshall McLuhan: «El medio es el mensaje»⁵³³.

Por lo tanto, la cuestión de si los ciudadanos pueden ejercer hoy una responsabilidad global, tal y como la esboza Butler, está estrechamente ligada a otra cuestión: qué condiciones harían posible una democracia sensible y sin manipulaciones.

El segundo interrogante que quisiéramos considerar es ¿cuál es el modo más adecuado con el que se podría efectivizar la responsabilidad global que pide nuestra autora? Para tal fin proponemos poner en relación el modelo butleriano basado en el activismo con el enfoque que propone Robert Goodin centrado en el Estado.

Una dificultad que se nos presenta es que Goodin enfoca la acción colectiva en términos de intermediación con el Estado. El autor argumenta que esta forma de acción es menos gravosa para los individuos y más efectiva para lograr sus objetivos. Sin embargo, este enfoque estatista se opone a la idea de Butler sobre el activismo, que se basa en la acción de movimientos ciudadanos y sociales que no solo se llevan a cabo fuera del Estado, sino que a menudo se dirigen en contra de este.

Veamos si podemos combinar ambas perspectivas y lograr que el resultado esté en línea con la postura activista de nuestra autora, ofreciendo alternativas a la concepción global de

⁵³² Matthew Rosenberg, Nicholas Confessore, and Carole Cadwalladr, 'How Trump Consultants Exploited the Facebook Data of Millions', *The New York Times* (New York, 18 March 2017) <<https://www.nytimes.com/2018/03/17/us/politics/cambridge-analytica-trump-campaign.html>>.

⁵³³ Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano* (Barcelona: Paidós, 1996), pp. 29–42.

la responsabilidad butleriana.

Comencemos por examinar algunos de los puntos que Goodin expone para establecer la responsabilidad por situaciones de sufrimiento lejanas, como la pobreza en los países pobres. El autor estadounidense considera varios argumentos sobre por qué las naciones y los ciudadanos de los países ricos deben ser considerados responsables de las situaciones de pobreza en países distantes. Uno de estos argumentos es la justa restitución por la explotación colonial, que, según los defensores de este argumento, es la razón de las actuales disparidades entre naciones ricas y pobres. Por lo cual, sería justo que las naciones ricas devolvieran esas riquezas a los países pobres⁵³⁴.

Aunque Goodin reconoce que estas lógicas de explotación aún persisten hoy en día, de forma un tanto sorprendente termina descartando el argumento de la restitución, aduciendo que no es posible determinar si los países pobres no habrían resultado igualmente pobres sin la intervención de los países colonialistas, ya que, según él, algunos pueblos pobres nunca han sido abusados, y otros pueblos ricos nunca han abusado de otros. Goodin concluye que deben ser los países pobres quienes deban probar contrafácticamente que sin explotación hoy no serían pobres, invirtiendo la carga de la prueba sin una causa que lo justifique. Cuando en todo caso, la cuestión es dirimir si hubo o no expolio y acordar la reparación.

Goodin también considera un enfoque alternativo al anterior: el que proponen los teóricos de la dependencia⁵³⁵. Según estos teóricos, la pobreza y la dependencia son el resultado de un diseño neocolonial que establece la dependencia para aplicar un modelo de saqueo y explotación. Pero Goodin también rechaza este argumento y señala que no debemos centrarnos en las causas que desencadenaron el expolio, sino en los efectos del mismo, ya que sólo sobre estos es posible actuar.

Sin embargo, como ocurre con su rechazo de los argumentos restitutivos, Goodin al pretender ocuparse exclusivamente de los efectos y no de las causas, no repara en que las

⁵³⁴ Escribe Goodin: "Hay, por ejemplo, cierto margen para argumentar a favor de una cierta medida de redistribución internacional sobre la base de la justicia, incluso en sentido estricto. Primero, está el argumento expresado en términos de restitución. Hasta cierto punto, las naciones ricas son ricas hoy precisamente porque explotaron a los países pobres en el pasado. Los poderes imperiales dieron una devolución injusta por los recursos que extrajeron de sus antiguas colonias. Podría decirse que las corporaciones transnacionales persisten en esa práctica hasta el día de hoy", Goodin, p. 158.

⁵³⁵ La escuela de la dependencia originada en Latinoamérica en los años cincuenta del siglo XX, tuvo al economista argentino Raúl Prebisch como una de sus figuras más relevantes. Prebisch, desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe —CEPAL—, junto a otros intelectuales destacados, elaboró una teoría explicativa de las causas de la desigualdad y subdesarrollo de los países latinoamericanos que, como parte de un diseño económico mundial propiciado por los países desarrollados, perpetua el estado de dependencia de las naciones subdesarrolladas por diversas vías no sólo económicas, sino también militares, políticas, culturales, etc., relegándolos a la posición de: proveedores de materias primas y de recursos naturales, mano de obra barata, y mercados para la producción de alto valor agregado de las naciones desarrolladas. De este modo, las naciones industrializadas se beneficiaban de la extracción de rentas que les permitían consolidar su posición de primacía, así como el logro de altos estándares de vida para sus poblaciones locales, granjeándoles además a estas naciones una posición de privilegio en el orden político internacional.

causas del pasado siguen presentes con otras máscaras. Son éstas las que determinan las situaciones de vulnerabilidad que él argumenta se deben remediar.

Si nos tomamos en serio los argumentos de los estudiosos de la dependencia, en el caso de los ciudadanos de naciones que mantienen una posición de hegemonía en el orden internacional, la práctica de la responsabilidad global probablemente tendría efectos más notables cuando se dirigiera a los propios gobiernos y a las instituciones nacionales. Esto es algo con lo que Butler concordaría, y llevaría a desplazar el foco del activismo local directamente hacia las políticas de los propios gobiernos que mayor impacto tienen en las injusticias globales. Esto implicaría no sólo solicitar reparaciones por los expolios del pasado, sino primordialmente —en un sentido adorniano ampliado— no contribuir con un mundo "mal organizado". Por ejemplo, mediante la presión de los movimientos sociales y ciudadanos locales para que sus gobiernos no interfieran en los asuntos internos de otros países, o abogando por una arquitectura económica y del derecho internacional que responda de forma más justa y democrática a los intereses de la mayoría de las naciones.

La acción de los movimientos sociales y ciudadanos sobre los gobiernos nacionales no están reñidas con otros ejemplos de activismo como el que promueve Butler en su artículo publicado en *The Nation* sobre las acciones del movimiento BDS⁵³⁶. De hecho, complementan el activismo propuesto por nuestra autora. Especialmente si se toman en consideración los argumentos que presenta el informe presentado por Human Rights Watch que alerta sobre la política de apartheid y de opresión sobre la población palestina⁵³⁷. Y también las acciones del gobierno israelí en Gaza que propiciaron la denuncia por genocidio en la Corte Penal Internacional⁵³⁸.

Sin embargo, no contribuir con el mal en el mundo implica muy probablemente abandonar las ventajas de valerse de las reglas de la *realpolitik*. Esta posición puede presentar un serio problema, aunque sea por razones morales, ya que tales renuncias podrían afectar a los niveles de vida de la población local. Esto ilustra los retos que conlleva la práctica de la responsabilidad global, que muchos considerarían una postura irracional y antirrealista. En este sentido, el desconocimiento de los abusos que se cometen fuera de fronteras, aunque a menudo es el resultado de una manipulación deliberada, puede reflejar un deseo no reconocido de la opinión pública de permanecer ignorante. A este respecto, Shannon Sullivan, Nancy Tuana y, más recientemente, Erinn Gilson han realizado interesantes aportaciones sobre la ignorancia. Esto es de interés para comprender por qué las personas eligen consciente o inconscientemente permanecer ignorantes ante situaciones de injusticia,

⁵³⁶ Butler, 'Judith Butler's Remarks to Brooklyn College on BDS'.

⁵³⁷ HRW, *A Threshold Crossed: Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution*, 2021 <<https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>>.

⁵³⁸ ICJ, 'Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip': (La Haya: ICJ, 2024) <<https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20240126-ord-01-00-en.pdf>>.

transformándose en un obstáculo para la responsabilidad global y social⁵³⁹.

5.2.1.3 Política de alianzas, asambleísmo y democracia

La aspiración de una política de alianzas y coaliciones no basadas en criterios de identidad es posible rastrearla en los primeros trabajos sobre el género. Como ocurre con otras facetas del pensamiento de nuestra autora, las características y objetivos de estas alianzas varían de acuerdo con el momento y circunstancias. En el *discurso sobre la precariedad*, se menciona la importancia de formar alianzas en *Deshacer el género*. Posteriormente, en *Marcos de guerra*, se señala la necesidad de conformación de alianzas como parte de una reorientación de “la política de la izquierda hacia una consideración de la precariedad [precarity] como sitio real y prometedor para el intercambio coalicional”⁵⁴⁰. Butler sostiene que a pesar de que es difícil hallar un terreno común entre las minorías progresistas —principalmente las minorías sexuales y feministas— y los grupos religiosos, puede lograrse pasando de una concepción liberal de la libertad personal a un examen crítico de la violencia estatal y una comprensión crítica de sus mecanismos coercitivos.

De este modo, las alianzas proporcionarían una plataforma para que las diversas identidades pertenecientes a minorías oprimidas se unieran y trabajaran por objetivos comunes. A diferencia de la adhesión a significantes vacíos en la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, la diversidad y el desacuerdo no se suprimen, ya que lo que determina estas alianzas no es lo que las une, sino lo que las moviliza, que es la oposición a la violencia estatal⁵⁴¹.

Debemos tener presente el contexto en que Butler hace estas afirmaciones. Un tema central de *Marcos de guerra* es precisamente la crítica de la precariedad biopolítica. Ésta consiste en una forma de gestión poblacional que expone deliberadamente a ciertos grupos o poblaciones a la violencia, ya sea a través de la guerra o a través de medios como la precarización económica. Además, estas acciones violentas se ven facilitadas por marcos culturales reduccionistas que allanan el camino a la violencia contra estas poblaciones. Por lo tanto, el propósito de las alianzas sería criticar y oponerse a la violencia perpetrada principalmente por el Estado en su política exterior e interior.

En *Cuerpos aliados y lucha política*, hay un desplazamiento de la crítica a la violencia estatal hacia una perspectiva insurreccionalista de la política protagonizada por minorías precarizadas que, como hemos comentado anteriormente, se enmarca en la aparición de

⁵³⁹ Ver Shannon Sullivan and others, *Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. by Shannon Sullivan and Nancy Tuana (Albany: State University of New York Press, 2007); Erinn C. Gilson, ‘Vulnerability, Ignorance, and Oppression’, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 26.2 (2011), 308–32.

⁵⁴⁰ Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, p. 51.

⁵⁴¹ Escribe Butler: “Lo que mantiene móvil una alianza es, en mi opinión, el continuado centrarnos en esas formaciones de poder que exceden la estricta definición de identidad aplicada a quienes están incluidos en dicha alianza. En este caso, una alianza necesitaría centrarse en los métodos de coacción estatal (que van desde los exámenes a inmigrantes hasta la tortura explícita), así como en las invocaciones (y reducciones) de *sujeto, naturaleza, cultura y religión* que producen el horizonte ontológico dentro del cual la coacción estatal aparece como necesaria y justificada”, Butler, *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, pp. 206–7.

fenómenos políticos emergentes como la Primavera Árabe, Occupy Wall Street en Estados Unidos, los indignados del 15-M en España, el movimiento de estudiantes de Chile, entre otros. La intención de Butler es dar cuenta y dotar de un contenido teórico al accionar de los movimientos involucrados en estos eventos, caracterizados por la reunión espontánea de multitudes en los espacios públicos de las ciudades con fines de protesta, para lo cual Butler desempolva su viejo concepto de performatividad. Explicando estos fenómenos como parte del carácter asambleario de la democracia.

Las conexiones que Butler establece son diversas. La irrupción de estas manifestaciones ciudadanas que son descritas como asambleas públicas pondrían de manifiesto las dependencias compartidas, en tanto ocupan un espacio que forma parte de las infraestructuras públicas que reclaman como suyo. Así mismo, las propias reivindicaciones en muchas ocasiones están vinculadas con las infraestructuras públicas, como cuando la protesta es contra medidas de privatización o el deterioro de los servicios públicos básicos. Además, la propia asamblea se caracteriza por ser un espacio abierto, inclusivo y democrático que, mediante el uso de las tecnologías de comunicación, se extienden más allá de las limitaciones de tiempo y espacio, permitiendo la construcción de un espacio ampliado que la asamblea representa como encarnación de la soberanía popular. En este sentido, la acción performativa plural y corporeizada con la que Butler caracteriza a estas asambleas, en consonancia con Arendt y otros pensadores como Alexis de Tocqueville, evoca de forma performativa el derecho a la rebelión o a la revolución.

Al respecto, conviene recordar lo que señaló Alexis de Tocqueville tras conocer la joven democracia estadounidense, acerca de que la fuerza de las revoluciones residía en la igualación de las condiciones. Butler se alinea con el ideal igualitario de Tocqueville y Arendt. En palabras de Butler: "No se trata de conseguir una igualdad que nos haga caer a todos en unas condiciones igualmente invivibles. Al contrario, se trata de exigir una vida vivible que pueda ser aplicable tanto para quienes plantean dicha reclamación como para quienes demandan una distribución equitativa de los bienes públicos. Y es que lo contrario de la precariedad no es la seguridad, sino más bien la lucha por un orden social y político igualitario en el que pueda darse una interdependencia entre las personas que sea asumible para la vida; esta sería al mismo tiempo la condición de nuestro autogobierno en un sistema democrático, y su forma sostenida en el tiempo sería uno de los objetivos obligados de esta misma gobernanza"⁵⁴².

Además, el carácter igualitario y horizontal como expresión de valores democráticos se convierten en un criterio para distinguir el tipo de reunión o asamblea que está teniendo lugar, Butler es consciente que no toda congregación o multitud representa estos valores. Por eso, según Butler, debemos preguntarnos sobre las formas en que se organizan y toman estos movimientos sus decisiones, cuál es su visión colectiva sobre la sociedad, así como qué ideales mantienen unido al grupo y qué posturas políticas mantienen respecto a las

⁵⁴² Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, pp. 73–74.

desigualdades e injusticias locales y globales⁵⁴³.

Nos gustaría concluir este punto ofreciendo una nota crítica sobre la pretensión de poder decidir de antemano la naturaleza democrática de muchos de los levantamientos que caen bajo la política de la calle butleriana.

Butler cree posible establecer criterios para determinar qué acontecimientos insurreccionales deben apoyarse y cuáles no. Nuestra discrepancia radica en la dificultad de aplicar estos criterios a movimientos insurreccionales espontáneos que no tienen una dirección definida, ni una agenda de objetivos pública que sea resultado de un proceso de deliberación participativa y democrática. De hecho, son eventos políticos que pueden ser fácilmente manipulados, por tanto, incluso participando activamente en ellos, solo podemos evaluarlos fehacientemente después de que hayan ocurrido. Por si acaso, vale aclarar que estamos en contra de que se impongan limitaciones a la posibilidad de reunirse y manifestarse públicamente.

Para ilustrar nuestra perspectiva, nos gustaría citar dos casos de manifestaciones multitudinarias que se presentaban como democráticas y pacíficas, pero que en última instancia desembocaron en una violación del principio democrático que decían representar. Un ejemplo son las manifestaciones en Brasil durante 2015 y 2016 en contra del gobierno democráticamente electo de Dilma Rousseff, por sospechas de corrupción⁵⁴⁴. Estas protestas tuvieron un papel crucial en el juicio político parlamentario que resultó en la destitución del gobierno, pero donde los argumentos aducidos para deponer al gobierno por los antiguos aliados y la oposición fueron, como mínimo, cuestionables. El segundo caso, fueron las protestas del Euromaidán que pusieron fin al gobierno de Viktor Yanukóvich, cuestionado por postergar el acuerdo de asociación entre la Unión Europea y Ucrania, lo que provocó una sangrienta guerra civil en el país entre los partidarios del cese del presidente y la firma del acuerdo europeísta, y la población de origen rusófilo que apoyaba al mandatario depuesto y la continuidad de los acuerdos económicos con Rusia. Es un hecho constatado que en las protestas que finalmente condujeron a deponer a un gobierno cuestionado pero elegido por votación democrática, estuvieron presentes autoridades y representantes de gobiernos extranjeros que brindaron su apoyo a los manifestantes⁵⁴⁵.

Teniendo en cuenta la afirmación de Butler de que "sobran los motivos para desconfiar de los momentos idealizados, pero tampoco nos faltan razones para recelar de cualquier análisis que se proteja a capa y espada contra la idealización"⁵⁴⁶. A pesar de que la afirmación

⁵⁴³ Idem, pp. 136-137.

⁵⁴⁴ BBC, 'Más de un millón de personas se movilizaron en Brasil contra Dilma Rousseff', *BBC* (London, 13 March 2016)

<https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160313_brasil_protestas_manifestaciones_lula_da_silva_corrupcion_mr>.

⁵⁴⁵ The Guardian, 'John McCain Tells Ukraine Protesters: "We Are Here to Support Your Just Cause"', *The Guardian* (London, 15 December 2013) <<https://www.theguardian.com/world/2013/dec/15/john-mccain-ukraine-protests-support-just-cause>>.

⁵⁴⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 92.

de Butler no implica que debamos elegir entre la idealización y el recelo, sino cuidarnos de los extremos, creemos importante subrayar la necesidad de mantener una cuota de desconfianza como también de entusiasmo que evite la resignación.

Como conclusión acerca de los desarrollos recientes sobre la noción de performatividad, un aspecto que nos deja insatisfechos de la *política de la calle* y su enfoque basado en el *derecho a aparecer* de Arendt es valorar excesivamente el momento insurreccional de la política, lo que opaca otros aspectos importantes que desarrolla Butler como la política de alianzas y la labor de *resistencia*. En cuanto a la postulación de la performatividad como *derecho a tener derechos*, nuestra crítica se centra en que esta perspectiva, al igual que el derecho a la aparición, ignoran la labor política que los movimientos sociales deben desarrollar para alcanzar sus metas sociales y políticas. Este trabajo incluye tareas como la organización, la negociación, la pedagogía y el forjado de alianzas, la planificación estratégica y la acción, entre muchas otras labores, que no aparecen reflejadas en la noción y ejemplos de la performatividad.

Así mismo, no quisiéramos dejar sin comentar, aunque sea sucintamente, el debate sobre los límites y limitaciones de la democracia. Es bien sabido que incluso entre los pensadores liberales progresistas como Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill, que eran devotos de la democracia, también expresaban su desconfianza hacia ella debido a su temor a las masas. Merece la pena recordar que los requisitos de propiedad para votar eran una característica común en las primeras democracias, ya que servían de salvaguarda contra la aparición de acontecimientos políticos incontrolados.

Muchos autores han señalado que las democracias actuales poseen sus propios mecanismos que neutralizan el peligro de la irrupción de fenómenos que puedan ser considerados radicales. Basta con tener en cuenta el punto de vista expresado por autores como Jacques Rancière, que critica a la democracia por ser un régimen consensual que ha neutralizado la política y anulado los disensos radicales, aquellos que pueden potencialmente dar lugar a nuevas realidades⁵⁴⁷. Críticas similares se encuentran en Luciano Canfora, que cuestiona la democracia como una ideología que limita lo posible en favor del poder de unos pocos privilegiados⁵⁴⁸. También, Boaventura de Sousa Santos en su sociología de las ausencias, sostiene que lo que no existe es producido activamente como inexistente⁵⁴⁹. Por último, Žižek expone un punto de vista más enfático cuando afirma que "los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal son los verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano"⁵⁵⁰.

Aunque la contradicción entre el capitalismo, como sistema que perpetúa la desigualdad, y

⁵⁴⁷ Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

⁵⁴⁸ Luciano Canfora, *La democracia: Historia de una ideología* (Barcelona: Crítica, 2004).

⁵⁴⁹ Boaventura De Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006) <<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825032342/critica.pdf>>.

⁵⁵⁰ Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2ª reimp (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 327.

la visión igualitaria de Butler de la democracia como igualación de las condiciones parece clara, nos llama la atención que Butler no se haya manifestado explícitamente sobre la compatibilidad o incompatibilidad entre las democracias liberales y la democracia radical. Sólo podemos deducir de sus obras que la democracia radical funcionaría, en un sentido derrideano, como un futuro que aún está por venir. Esta interpretación es la que adopta en *Cuerpos que importan*⁵⁵¹ y también parece ser el sentido que le da en *La fuerza de la no violencia*, cuando señala que “[u]na razón por la que un *enfoque igualitario del valor de la vida* es importante es que proviene de los ideales de una democracia radical”⁵⁵². La duda que nos planteamos es si Butler cree que es posible alcanzar este futuro ideal, cómo se podría conseguir y si nuestras democracias liberales son el contexto adecuado para hacerlo.

5.2.2 La conexión entre política, normatividad ética y ontología

A fin de examinar la conexión entre política, normatividad ética y ontología, quisiéramos comenzar refiriéndonos al diálogo-entrevista mantenido entre Philippe Nemo y Lévinas. En un momento del diálogo, Lévinas critica la paz interesada sostenida por el interés y el cálculo egoísta de la *realpolitik*, contraponiéndola con un modelo de sociedad fundado en una relacionalidad ética con la alteridad. Ambas formas de paz suponen para el autor francolituano dos modos contrapuestos de fundamentación de la sociedad y la política. Una que supone una comprensión de la política como guerra de todos contra todos, con periodos alternados de una paz interesada por el temor a la destrucción, la cual se encuentra continuamente amenazada por la amenaza de la violencia, y, una segunda posibilidad, que entiende que “la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética”⁵⁵³.

5.2.2.1 La política y la guerra, y la neutralidad de la performatividad y la hegemonía

Antes de abordar la cuestión que plantea Lévinas acerca del sentido de la sociedad y la política, y conectarla con el tipo de concepción de la política presente en Butler, quisiéramos retomar una pregunta que dejamos pendiente de contestar: ¿Existe una conexión inherente en conceptos políticos como la performatividad o la hegemonía y la esfera normativa, o debemos buscar esta conexión en otra parte, si es que existe?

Žižek sostiene que la noción de hegemonía es neutral desde el punto de vista normativo, es decir, no puede extraerse de la misma ninguna pretensión de tipo normativo acerca de tipos de hegemonía legítimos o ilegítimos, un comentario que sin dificultad podemos extrapolar a la noción de performatividad, como podemos deducir del siguiente pasaje: “Mi idea, sin embargo, es precisamente que *la teoría de la hegemonía propiamente dicha de Laclau se basa en una brecha no teorizada entre lo descriptivo y lo normativo*, en la medida en que

⁵⁵¹ Escribe Butler: “La noción [de democracia radical] no obligatoriamente teleológica de posibilidad futura, generada por el carácter necesariamente incompleto de cualquier formación discursiva dentro del campo político, vincula el proyecto de democracia radical con la obra de Derrida”, Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, p. 274 (nota a pie de página nº 5).

⁵⁵² Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 74.

⁵⁵³ Lévinas and Nemo, p. 70.

funciona como una herramienta conceptual neutra para explicar toda formación ideológica, incluido el populismo fascista (uno de los ejemplos favoritos de Laclau). Naturalmente, Laclau habría respondido aquí que la teoría universal de la hegemonía no es simplemente neutral, puesto que ya implica la postura práctica de la 'democracia radical'; pero nuevamente, mi respuesta sería que, precisamente, no veo de qué manera específicamente inherente la noción universal misma de 'hegemonía' está vinculada a una elección ético-política particular. Y [...] considero que la clave de esta ambigüedad es la cuestión no resuelta de la historicidad de la aserción misma del historicismo/contingencia en el edificio teórico de Laclau (así como en el de Butler)"⁵⁵⁴.

La manera en que facciones políticas con ideas contrarias han utilizado palabras como "la casta"⁵⁵⁵ para establecer una operación hegemónica alrededor de un mismo significante vacío, parece confirmar la crítica de Žižek y mostrar que la hegemonía funciona como una estrategia políticamente neutral, es decir, que puede utilizarse instrumentalmente con independencia de la dirección ideológica y ética que inspire su aplicación. Lo mismo aplica a la idea de performatividad, ya sea en forma de parodia o de resignificaciones lingüísticas, o en los usos de la performatividad inspirados en la filosofía de Arendt, todos ellos funcionan con independencia de la dirección que se les quiera dar. Esto indicaría que si buscamos una orientación ideológica o ético-normativa, no la encontraremos en los conceptos de performatividad o hegemonía *per se*. Entonces, ¿dónde podríamos hallar un apoyo para establecer una conexión entre la política y la normatividad ética?

Para responder esta pregunta haremos un breve rodeo sobre el significado de la política y su autonomía respecto de ámbitos como la ética.

Giovanni Sartori y otros pensadores coinciden en que, a partir de Maquiavelo, la política se convirtió en una disciplina separada de otras esferas como la religión y la moral⁵⁵⁶. Esta separación implica que la política tendrá sus propias leyes que el político debe aplicar como parte del arte de gobernar. En este sentido, el pensamiento político en la modernidad se focaliza en dos aspectos principales: establecer una forma de estructurar el poder y la sociedad alrededor del Estado, y desarrollar un sistema que prevenga la violencia y los comportamientos que atentan contra el orden social. En cuanto a la forma en que el Estado debe encargarse de regular la vida social, el pensador florentino señala que "[s]egún demuestran cuantos escritores se han ocupado de la vida civil y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita"⁵⁵⁷. En la tradición inaugurada por Maquiavelo, Kant al escribir *Sobre la paz perpetua*, imaginaba al Estado y del derecho como una máquina de control que habría de acomodarse

⁵⁵⁴ Butler, Laclau, and Žižek, p. 232.

⁵⁵⁵ Antonio Mestre, 'El Concepto "Casta", de Manuel Azaña a Hermann Terstche', *Lamarea.Com* (Madrid, 19 August 2014) <<https://www.lamarea.com/2014/08/19/el-concepto-casta-un-discurso-que-se-remonta-al-siglo-xix/>>.

⁵⁵⁶ Sartori.

⁵⁵⁷ Nicolás Maquiavelo, 'Discursos sobre la primera década de Tito Livio', in *Maquiavelo* (Madrid: Gredos, 2011), pp. 245–633 (p. 265).

tanto a ángeles como demonios, obligándolos, independientemente de las malas o buenas inclinaciones que tuvieran, a respetar las leyes. Pero también afirmaba que la naturaleza de los hombres en su búsqueda de preservación los conduce a la guerra⁵⁵⁸.

Esto nos lleva a un segundo tópico: la guerra y la política como dos caras de la misma moneda. Además del pesimismo antropológico y la beligerancia del ser humano contenida en célebre expresión popularizada por Hobbes de que *el hombre es un auténtico lobo para el hombre*⁵⁵⁹, la tendencia a la guerra aparece definida también como una tendencia natural que se suma a la caracterización aristotélica del ser humano como animal político. Al respecto, Carl von Clausewitz, reconocido por su conceptualización de la guerra, afirmó que “la guerra no es sólo un acto político, sino un instrumento político real, una extensión de la actividad política, una perpetración de la misma por otros medios”⁵⁶⁰. Foucault en su comentario de la frase de von Clausewitz, la invierte para sostener que las luchas por el poder político constituyen una especie de guerra silenciosa, cuyo rastro podemos seguirlo en las instituciones, las desigualdades económicas, el lenguaje, e incluso dentro de los cuerpos de los individuos. En palabras de Foucault, “la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa *paz civil* las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza —acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera—, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra”⁵⁶¹.

También otros pensadores contemporáneos de diferente signo ideológico han sostenido de diferentes maneras la pertenencia de la guerra y la política a una misma guisa. Por un lado, Carl Schmitt sostuvo que en el caso europeo “la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad. Tampoco la ciencia natural pudo traer la paz. Las guerras de religión se convirtieron en las guerras nacionales del siglo XIX, todavía en parte culturales, pero ya también determinadas en parte por la economía. Al final fueron puras y simples guerras económicas”⁵⁶². Antonio Gramsci señala que las estrategias políticas pueden clasificarse en

⁵⁵⁸ Escribe Kant: “Habiendo procurado la naturaleza que los hombres *puedan vivir sobre la tierra* ha querido también, y de manera despótica, que *deban* vivir, incluso contra su inclinación, y sin que este *deber* presuponga al mismo tiempo un concepto de deber que la vincule con una ley moral, sino que la naturaleza ha elegido la guerra como medio para lograr este fin [...] Aun cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría, desde fuera, la guerra, pues, según la disposición, antes referida, de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un *Estado* para estar preparado como una *potencia* contra aquél”, Immanuel Kant, *Sobre La Paz Perpetua*, 6ª edición (Madrid: Tecnos, 1998), pp. 35–38.

⁵⁵⁹ Thomas Hobbes, *De Cive* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), pp. 33–34.

⁵⁶⁰ Clausewitz, p. 41.

⁵⁶¹ Michel Foucault, *Defender La Sociedad: Curso En El Collège de France (1975-1976)*, 2ª reimp. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 29.

⁵⁶² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, 5ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2009), p. 117.

dos categorías: guerra posicional y guerra de maniobras. En el juego de poder los grupos dominantes imponen sus intereses a los oprimidos incorporando y reflejando esos intereses en la sociedad civil y sus instituciones, mediante el ejercicio de una violencia de carácter estructural, que es aceptada por los oprimidos como una situación políticamente neutral, según los términos antes vistos de Schmitt. La rebelión de los oprimidos contra esta violencia puede adoptar las dos estrategias políticas mencionadas: una guerra de maniobras, que implica un enfrentamiento insurreccional directo y decidido, u optar por un enfoque de guerra posicional, tratando de imponer una nueva narrativa social que normalice los intereses del grupo sobre toda la sociedad. La hegemonía, tomando prestado su lenguaje de la jerga militar, correspondería al segundo tipo de estrategia política. En palabras de Gramsci: "la guerra de posiciones, en política, es el concepto de hegemonía, que sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber, las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las 'trincheras' y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones"⁵⁶³.

Llevado a un contexto actual, la conexión entre política y guerra como parte de un antagonismo irresoluble permanece inalterada. Esto es válido tanto para los partidarios de los puntos de vista liberales como para los pensadores posmarxistas que se han convertido en demócratas radicales, así como para los que se adhieren a una perspectiva comunista o neocomunista de la sociedad.

5.2.2.2 La nueva ontología como sendero hacia una política normativa y relacional

Entonces ¿dónde ubicamos el pensamiento político de Butler, Lévinas y Arendt en este panorama? Una respuesta corta es que, si bien estos tres pensadores contemplan el conflicto social y el antagonismo como parte de la política, éste no define a la política.

Pese a que Lévinas no se preocupó demasiado en escribir sobre política, sí destacó la importancia de que la política se aleje del enfoque disociativo de la guerra. Tal como quedaba dicho en el pasaje con que comenzamos, que a continuación lo presentamos completo: "Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?"⁵⁶⁴.

De igual modo, Arendt entendió que la política es un espacio de construcción plural y relacional. De hecho, su comprensión de la revolución como momento en que los conflictos sociales son insostenibles y alcanzan su clímax es interpretado por la autora alemana como

⁵⁶³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (México, D.F.: Era, 1981), p. 244 (Tomo 3).

⁵⁶⁴ Lévinas and Nemo, p. 69.

la oportunidad de restaurar el espacio político auténtico.

Nos resulta interesante un comentario de Claude Lefort al referirse a Arendt. Dice Lefort: "Arendt, una de las pocas escritoras que quiso devolver pleno significado a la noción de la política [...] rechaza tanto el historicismo como la representación de una naturaleza humana, pero de tal manera que escapa a la tensión que moviliza el pensamiento. No confundimos su empresa con la de contemporáneos que, como observábamos, eluden la exigencia de la interpretación. Sin embargo, ella misma solo abre el camino a la interpretación para luego asignarle límites arbitrarios. De hecho, su resolución de separarse de toda tradición, o, de una manera más sutil, de regresar a ella solo para discernir mejor la absoluta novedad del presente, va de la mano con la certeza de poseer la definición de lo político. Así, todas sus investigaciones están subordinadas a la idea clara y distinta de lo que es político y lo que no lo es. De ahí, como se sabe, sus oposiciones claras, especialmente entre la esfera social y la esfera política, entre el orden de la naturaleza, de la vida, de la necesidad, del trabajo y el orden de la cultura, de la libertad y de la acción; entre el ámbito privado y el ámbito público; entre la existencia del individuo y la del ciudadano"⁵⁶⁵.

Nuestra explicación de la sorpresa de Lefort a la pretensión de Arendt de poseer una definición clara y distinta de lo político, que no busca "la huella de lo político en hechos, actos, representaciones, relaciones que no hemos asignado previamente a un registro determinado de nuestra «condición»"⁵⁶⁶ viene dada por la "condición" —reiteramos el entrecomillado de Lefort— o, en otras palabras, el suelo ontológico subyacente que no aparece cartografiado en el registro postfundacional de Lefort. Aunque el autor reconoce que no hay en Arendt una representación de la naturaleza humana en el sentido que lo hacen las ontologías fuertes. No asimila en su propio suelo ontológico el suelo del que parte Arendt. Es este suelo desde el cual ella construye "sus claras oposiciones, especialmente entre la esfera social y la esfera política, entre el orden de la naturaleza, de la vida, de la necesidad, del trabajo y el orden de la cultura, de la libertad y de la acción; entre el dominio privado y el dominio público; entre la existencia del individuo y la del ciudadano"⁵⁶⁷.

Lo mismo ocurre con Butler, que aboga por un reparto equitativo de la precariedad, mantiene una exigencia de condiciones de habitabilidad que abarquen todas las vidas, incluido un compromiso de habitabilidad con la vida no humana, defiende que tenemos responsabilidades de cohabitación con los demás que van más allá de la existencia de lazos comunitarios, y entiende que la relacionalidad debe regirse por una normatividad ética de no violencia. Todas estas exigencias van más allá de lo que permiten los marcos liberales. Y aunque podamos afirmar que su comprensión de la relacionalidad aparezca marcada por la ambivalencia, también se encuentra estrechamente unida a la ética, especialmente, cuando se corre el peligro de que ésta se torne destructiva.

Cuando mencionamos anteriormente, la crítica que Žižek hace de Laclau acerca de la

⁵⁶⁵ Claude Lefort, 'Avant-Propos', in *Essais Sur Le Politique* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), p. 13.

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ Ibidem.

neutralidad de la noción de hegemonía, es decir, la imposibilidad de adscribirle a dicha noción una normatividad inherente que le permita distinguir entre formas de hegemonías “auténticas” e “inauténticas” de acuerdo al respeto por los principios de la democracia radical. Sostuvimos que la performatividad como noción destinada a acción política es tan neutral como la hegemonía, de ahí, la preocupación de Butler por establecer criterios que permitieran distinguir las multitudes democráticas e igualitarias de las que no lo son.

No obstante, a pesar de que Butler comparte con Laclau una perspectiva común acerca de la democracia radical, Butler se permite sostener reclamos en relación con la democracia y la igualdad que Laclau no podría sostener. Atribuimos estas diferencias entre ambos autores al suelo ontológico desde el que parten. Laclau sostiene sus reclamos normativos a partir de una comprensión de la democracia radical que se asienta en un terreno ontológicamente delgado —usamos aquí la distinción de Stephen White⁵⁶⁸—. En cambio, Butler lo hace desde una ontología débil. Esta diferencia de grosor ontológico, a pesar de partir ambos de una perspectiva posfundacionalista, le permite a nuestra autora entablar demandas normativas que la delgadez ontológica de Laclau no puede sostener.

Otra diferencia que se desprende de los contextos ontológicos diferentes de los que parten los autores, es que Laclau parte de un paradigma político y social antagonista que define los vínculos sociales por el conflictivo, mientras que Butler —al igual que Arendt y Lévinas— parte de un paradigma político y social relacional. Lévinas se refería precisamente al dilema de elegir entre una concepción disociativa o una ético-relacional de la política y la sociedad: “Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre”⁵⁶⁹.

Por tanto, nuestra conclusión es que la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos entre los que se incluyen Lefort y Laclau —y la propia Butler antes del giro ético-ontológico—, asumen este legado ontológico de la modernidad que establece el *conatus essendi*, el conflicto y la guerra como la esencia del animal humano y, por ende, también de la política. En cambio, Butler, Lévinas y Arendt poseen una comprensión relacional del animal político humano basada en su concepción de la relacionalidad judaica. A pesar de sus diferencias, esto les permite romper con la comprensión conflictual de las relaciones sociales

⁵⁶⁸ White explica la diferencia entre la delgadez y la debilidad ontológica de la siguiente manera: “Quiero sugerir que la delgadez ontológica debe distinguirse de la debilidad ontológica. La primera se refiere a una reticencia a afirmar mucho ontológicamente; la segunda, a la manera en que se afirma. El problema con la primera es su incapacidad de figurar suficientes universales existenciales o de esbozar de manera persuasiva cómo la ontología prefigura valores ético-políticos. En mis términos, una ontología débil que sea demasiado delgada no será muy afortunada. Una ontología débil afortunada tiene una especie de riqueza, implicando que la ontología satisface los diversos criterios que he delineado. Así como con las sopas, ocurre con las ontologías débiles: una rica generalmente es más satisfactoria que una delgada”, White, ‘As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler’, p. 158.

⁵⁶⁹ Lévinas and Nemo, p. 69.

y políticas heredada de la modernidad.

5.2.3. Balance crítico y propositivo sobre la política de la calle

Para concluir el capítulo, dedicaremos las últimas líneas a ofrecer una perspectiva crítica a la vez que constructiva de la política butleriana. Empezaremos reseñando aquellos aspectos de la misma que nos resultan insatisfactorios o que, en nuestra opinión, requieren ser complementados, para concluir destacando los rasgos que hacen de la política de nuestra autora una política de futuro.

El primer aspecto que quisiéramos señalar es la dependencia del concepto de performatividad del modelo de la *Epistemología del armario* de Eve Kosofsky Sedgwick⁵⁷⁰. Esta caracterización de la acción política puede ser beneficiosa para los grupos o movimientos que pretenden conseguir el reconocimiento de sus derechos negados dentro de la comunidad política. Sin embargo, no se ajusta a otros tipos de reivindicaciones, como las demandas de autonomía, o de autodeterminación o autogobierno.

Para ilustrar nuestro punto de vista, expondremos dos casos: el primero procede de las luchas feministas, concretamente de las que tuvieron lugar en la segunda ola en Italia en los años setenta, que hicieron hincapié en la importancia de crear un espacio de autonomía para las mujeres separado de los hombres. Uno de los grupos feministas precursores de estas prácticas fueron las autoras de la "Libreria delle donne di Milano". A través de lo que llamaron "affidamento", intentaron superar las limitaciones impuestas por la sociedad patriarcal creando un espacio exclusivamente para las mujeres desde donde articular un horizonte compartido, abrazando sus diferencias. En este sentido, la práctica del *affidamento* es una retirada estratégica que rechaza los términos del reconocimiento hegeliano mediante una escisión deliberada de los espacios sociales y políticos dominados por un otro —la masculinidad— que niega a las mujeres su existencia como sujetos. En palabras de Carla Lonzi: "El destino imprevisto del mundo está en recomenzar el camino para recorrerlo con la mujer como sujeto [...] Reconocemos en nosotras mismas la capacidad para convertir este instante en una modificación total de la vida. Quien no pertenece a la dialéctica amo-esclavo toma conciencia e introduce en el mundo el Sujeto imprevisto"⁵⁷¹.

El segundo ejemplo lo encontramos en los movimientos indigenistas latinoamericanos que han procurado construir espacios de autonomía y autogobierno que les permitiera lograr una independencia e iniciar un proceso de descolonización. El primer ejemplo de lucha indigenista que tuvo éxito en lograr un ámbito de autogobierno fue el movimiento zapatista en Chiapas, México. Su éxito consistió en romper amarras con el Estado formando una organización política y territorial autónoma dentro del Estado mexicano que unió a varias comunidades campesinas indígenas. Como parte de este modelo autónomo de organización política y territorial, las comunidades zapatistas desarrollaron sus propios proyectos en educación, sanidad y agricultura, promoviendo una renovada revaloración de

⁵⁷⁰ Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario* (Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998).

⁵⁷¹ Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2017), p. 55.

los conocimientos tradicionales de la comunidad.

También en los últimos años, el éxito político de los movimientos sociales indígenas devenidos en partidos políticos han desempeñado un papel en el establecimiento de modelos plurinacionales en varios países latinoamericanos. Esto ha permitido a las comunidades indígenas alcanzar un mayor nivel de autodeterminación y autonomía para gobernar aspectos esenciales de sus vidas, descentralizando muchas de las funciones de gobierno del Estado central.

Aunque podemos interpretar las prácticas de *affidamento* y autogobierno de las comunidades campesinas e indígenas a través del concepto arendtiano de política como la creación de un espacio compartido para la construcción de un mundo común, esta construcción difiere de los ejemplos dados por Butler de performatividad, donde las prácticas de performatividad aparecen vinculadas a la demanda de reconocimiento de aquellos que están excluidos o marginados de la comunidad política con el fin de afirmar su pertenencia a ella, mientras que las prácticas mencionadas reivindican el derecho a escindirse de la comunidad política para constituirse en sujetos políticos plenos. Esta carencia presente en los usos de la performatividad vuelve necesario recurrir a conceptos alternativos o una reformulación de la propia noción para abarcar demandas que van más allá de los ámbitos de reconocimiento.

Una explicación de esta omisión es el temor de Butler a reintroducir una perspectiva soberana del sujeto, un miedo injustificado dadas experiencias políticas como las de los grupos feministas de concienciación y los colectivos indigenistas, que demuestran que la búsqueda de autonomía y la reelaboración de las posiciones subjetivas con los demás surgen precisamente del reconocimiento de la limitación de la soberanía y del autoconocimiento.

El segundo aspecto que, en nuestra opinión, resulta limitante es el excesivo énfasis de la política de Butler en el reconocimiento. Aunque subrayamos la importancia que tiene en nuestra autora el enfoque del reconocimiento y, en especial, hacemos hincapié en la pregunta de qué vidas son las que importan, a pesar de ello, es necesario ampliar la perspectiva del reconocimiento con otros aspectos vinculados con otras pretensiones de justicia que no solo corrijan el reconocimiento erróneo, sino que también aborden las causas y consecuencias de su ausencia. Vinculado a esto último, aunque el reconocimiento hegeliano sugiere que el reconocimiento opera de manera bidireccional, la demanda de reconocimiento suele hacerse desde una posición de sumisión o desventaja. Incluso en situaciones en las que se logra el reconocimiento, éste no resuelve necesariamente el desequilibrio de poder existente entre las partes, ni anula los efectos duraderos de su ausencia. De ahí la necesidad de políticas de acción positiva, u otro tipo de políticas que trasciendan el ámbito del reconocimiento.

El tercer punto que nos gustaría abordar es la ausencia de un abordaje del trabajo implicado en la acción política. Este trabajo incluye tareas como la organización, la negociación, la pedagogía y el forjado de alianzas, la planificación estratégica y la acción, entre muchas otras

labores, que no aparecen reflejadas en la noción y ejemplos de la performatividad de Butler. La necesidad de incluir una perspectiva acerca del trabajo político puede observarse en al menos tres áreas en las que se desenvuelve la política de nuestra autora: el trabajo de traducción asociado a la formación de alianzas y coaliciones; el trabajo de actuación y negociación de los movimientos sociales con el Estado, algo omitido por nuestra autora en su adaptación del derecho a tener derechos arendtiano; la labor pedagógica necesaria para que la acción política se ajuste a los principios normativos de la política, ya sean programáticos u organizativos, como la no violencia, la igualdad y la toma de decisiones democrática, entre otros.

En uno de los capítulos del libro *Deshacer el género* titulado "La cuestión de la transformación social", Butler compara la experiencia de traducción de la filósofa india Gayatri Spivak de escritoras mujeres que pertenece a lo que comúnmente se denomina cultura "tribal" con los métodos de representación utilizados por algunos académicos que pretenden representar a quienes "no tienen voz", sin comprometerse realmente en el trabajo de traducción. Según sostiene Butler, traducir a otro implica un esfuerzo hermenéutico y ético para abrirse a una cosmovisión y experiencia alternativa a la propia, que conlleva experimentar una fragmentación de uno mismo, labor que está implicada en el trabajo de traducción de Spivak.

En nuestra opinión, el éxito de la formación de alianzas y coaliciones depende en gran medida de que exista algún tipo de traducción entre las partes implicadas en la misma. Aunque la traducción puede ser un obstáculo por el riesgo de comprometer las propias posiciones de los sujetos, también es el primer paso hacia un auténtico compromiso con el otro, sobre todo si, como pretende Butler, estas alianzas engloban a minorías que a menudo mantienen posturas enfrentadas en aspectos vitales de la existencia, como es el caso de las minorías sexuales y religiosas.

Otro ámbito de la colaboración es entre el mundo académico y los movimientos sociales, que también requiere un compromiso y labor de traducción por ambas partes. Sin embargo, quisiéramos mencionar otro ámbito que resulta más controvertido como son las alianzas entre movimientos sociales y partidos políticos. Aunque hay razones para rechazar el establecimiento de esta conexión, también las hay para abrazarla. Dejamos planteada la posibilidad de que los movimientos sociales puedan, de una forma no orgánica, ser las usinas de ideas de partidos políticos progresistas o de izquierdas, similar a cómo funcionan los *think tanks* liberales. Esto evitaría el riesgo de neutralización que suelen sufrir los movimientos que ingresan a la política institucional, al tiempo que animaría a la política institucionalizada a aventurarse más frecuentemente a lo imposible.

Una segunda faceta del trabajo político, que en este caso se aplica a los movimientos sociales, aunque no siempre es obligatorio, implica la necesidad de entablar negociaciones con las instituciones estatales para lograr sus objetivos. Un ejemplo de ello es el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, que combina la ocupación de tierras con el uso del sistema judicial y la presión internacional para desafiar y revertir la jurisprudencia que regula los derechos de propiedad concentrados en manos de una pequeña élite de terratenientes. Esta

combinación de estrategias de ocupación y presentación de recursos ante los tribunales de justicia, apoyada por un cuerpo de juristas altamente cualificados, permitió al movimiento impulsar cambios graduales en la concepción estatal de los derechos de propiedad y en las instituciones jurídicas que los regulan, así como ampliar el concepto de desobediencia civil, garantizando que las acciones de ocupación de tierras no sean perseguidas judicialmente⁵⁷².

Del mismo modo, existen otras formas de interactuar con el Estado que implican una labor de actuación, negociación y conocimiento de cómo aprovechar la segmentación existente al interior del Estado para hallar áreas o niveles de gestión territorial que puedan ser más afines a la labor de los movimientos u organizaciones sociales. Esta ambivalencia resulta vital para muchos movimientos sociales que dependen de que organismos o instituciones estatales les proporcionen garantías, colaboración o protección de otras partes del mismo Estado o de los agentes privados. Esta división o compartimentación dentro del Estado, en la que coexisten diferentes afinidades y sensibilidades, puede comprenderse atendiendo a lo que Pierre Bourdieu denominó la mano izquierda y derecha del Estado⁵⁷³.

Por último, otro de los aspectos a considerar es el trabajo asociado a la labor pedagógica de las luchas sociales. Una de las enseñanzas que realizaban los sindicatos y partidos obreros era inculcar en sus miembros, a través de una pedagogía no escrita en ningún manual, una cultura y una identidad compartida acerca de los métodos de lucha, los deberes de solidaridad entre los miembros del colectivo, y cómo se debían adoptar las decisiones dentro de la propia organización. Por ejemplo, en el movimiento de los indignados del 15-M, la protesta adquirió un carácter asambleario. Se organizaban instancias de deliberación donde todos los participantes tenían la oportunidad de hablar y ser escuchados, se respetaban los turnos de palabras, se discutía el orden del día y los objetivos a largo plazo de la protesta. Todas estas prácticas procedían en gran medida de las experiencias de muchos de los indignados en las organizaciones sindicales. En este sentido, cuando el descontento, la ira y la indignación se politizan, no podemos dar por sentado que se expresarán de forma no violenta, democrática, e igualitaria, como pide nuestra autora. Esto dependerá de si los grupos y movimientos sociales que dirigen estas luchas, como parte de la cultura del movimiento, cultivan y trabajan sobre estos valores como objetivos valiosos que forman parte de su lucha.

El cuarto aspecto que queremos mencionar está relacionado con el activismo y la responsabilidad social. Ya hemos mencionado en capítulos anteriores la falta de problematización respecto a las geografías de la responsabilidad, por lo que no repetiremos

⁵⁷² Peter P. Houtzager, 'El movimiento de los sin tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil', in *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, ed. by Boaventura De Sousa Santos and César Rodríguez Garavito (Cuajimalpa: Libros de la Revista Anthropos, 2007), pp. 197–216.

⁵⁷³ Escribe Bourdieu: "Constituyen lo que llamo la mano izquierda del Estado, el conjunto de agentes de los ministerios llamados dispendiosos, que son la huella, en el seno del Estado, de las luchas sociales del pasado. Se enfrentan al Estado de la mano derecha, a los *enarcas** del Ministerio de Hacienda, los bancos públicos o privados y los gabinetes misteriales. Muchos de los movimientos sociales a los que ayudamos (y ayudaremos) expresan la rebelión de la pequeña nobleza de Estado contra la gran nobleza de Estado", *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, p. 12.

los argumentos ya dados. En su lugar, nos limitaremos a subrayar la importancia del papel que juegan las prácticas sociales sobre la responsabilidad social.

En nuestra presentación sobre el activismo político, hicimos hincapié en la importancia de democratizar los medios de comunicación y la información para hacer posible una democracia sensible. Esto permitiría a los ciudadanos adoptar posturas informadas y comprometidas contra la injusticia. Sin embargo, también destacamos que junto a la manipulación de las representaciones mediáticas, especialmente en tiempos de guerra, puede existir un deseo consciente o subconsciente de ignorar ciertos hechos. Esta evasión sirve para evitar la reflexión y cuestionarse la obligación de actuar. Estas tendencias están influidas en gran medida por nuestros estilos de vida, prácticas sociales y geografías de la responsabilidad que moldean nuestra existencia.

Para expresar nuestro punto de vista, permítasenos citar a Erinn Gilson. Gilson señala que “por mucho que teorizamos sobre una ontología relacional —una ontología de la vulnerabilidad, la precariedad y la interdependencia— todavía, en su mayor parte, operamos de acuerdo con las normas liberales dominantes de personalidad e individualidad, normas que nos instan a despreocuparnos de los lazos que la vulnerabilidad compartida crea entre nosotros. Nuestro mundo está innegablemente estructurado de tal manera que es muy difícil no hacerlo”⁵⁷⁴. La autora concluye que “no solo tendremos que articular y encontrar un lenguaje para esta ‘nueva ontología corporal’ que se centra en la vulnerabilidad y la precariedad, sino encontrar formas de practicarla y difundir estas prácticas”⁵⁷⁵.

Debemos apuntar que Butler es consciente de la importancia de las prácticas en la construcción del sentido común y su importancia en las posibilidades de transformación de los vínculos sociales. Ya en un texto del año 2000 señalaba que el “poder no es estable ni estático, sino que es reconstruido en diversas coyunturas dentro de la vida cotidiana; constituye nuestro tenue sentido de sentido común y está cómodamente instalado en el lugar de las epistemes prevalecientes de una cultura. Más aun, la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva en favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas y nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas o subversivas”⁵⁷⁶.

Ahora bien, si unimos el planteamiento de Gilson y el de Butler, la conclusión que extraemos es que el marco proporcionado por una nueva ontología sólo puede experimentarse si se instituye en prácticas sociales. Estas prácticas habrían de incorporar geografías de la responsabilidad que sean capaces de prescribir normas sobre los comportamientos de los individuos reales, y les ofrezca a estos modos de subjetivación para elaborar su conexión con las mismas. Este aspecto en el planeamiento de Butler es generalmente poco tratado debido al enfoque impersonal privilegiado por Butler. Si bien ponemos en valor la perspectiva que ofrece la ontología butleriana, hemos de reconocer que hace falta ir un paso

⁵⁷⁴ Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, p. 63.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ Butler, Laclau, and Žižek, p. 20.

más allá de la teoría, algo que excede la labor de los filósofos. La tarea es que las prácticas encarnen las exigencias ontológicas y éticas que se derivan de la habitabilidad de la vida y de la exposición equitativa a la vulnerabilidad, a fin de que estas exigencias se conviertan en nuestro sentido común. Esto nos lleva a una cuestión que era espinosa para Adorno, que es emprender acciones para transformar cómo está organizado el mundo, una tarea que necesariamente nos llevará a lidiar una y otra vez con la decepción y el desencanto, para que estos no se conviertan en una pérdida de esperanza que se transforme en parálisis o desesperación.

Nos gustaría terminar el capítulo con una valoración de las aportaciones de la concepción política de Butler y de la performatividad como concepto político orientado a la acción. Ya señalamos que la performatividad como modelo de la acción política es adecuado sólo para algunas formas de resistencia política. El trasfondo de la propia noción emergida de *la epistemología del armario* la hacen proclive a estar dirigida al logro del reconocimiento en términos igualitarios, pero, como hemos señalado la perspectiva debería ser complementada con otras perspectivas, por ejemplo, las que ofrece la autonomía, el autogobierno, así como otro tipo de pretensiones de justicia que trascienden los alcances del reconocimiento.

Sin embargo, nos gustaría hacer hincapié en un aspecto menos común de la performatividad que pone de relieve cómo pueden transformarse las ideas y las creencias socialmente arraigadas. En este sentido, la revolución ontológica que plantea nuestra autora curiosamente puede ser explicada apelando a la performatividad, una noción pensada para la actuación política, pero que bien puede aplicarse a cómo nuestras creencias ontológicas más firmes pueden ser transformadas. Ciertamente, tales transformaciones no ocurren en el vacío, pero en el contexto de crisis múltiples en ciernes, entre las que destacamos a la crisis de la ecología y a la amenaza de la guerra, los seres humanos comenzamos —o deberíamos comenzar— a ser cada vez más conscientes de la dependencia y la imbricación existente entre las diferentes formas de vida, dependencias que ponen en tela de juicio nuestra condición ontológica de seres separados. En este sentido, creemos que conceptos como vulnerabilidad y dependencia no sólo deben ocupar un lugar destacado en los debates éticos, sino también en ámbitos prácticos como la economía, la política, la justicia y las leyes, entre muchos otros.

Otro aspecto que destacamos de la política de Butler es el drástico alejamiento que representa respecto de la visión dominante de que la guerra y la política son dos caras de la misma moneda. Aunque Butler no niega la posibilidad del antagonismo y el conflicto, su perspectiva política lo ubica dentro de los dilemas que deben ser abordados tomando en cuenta que la política y la ética no deben actuar como esferas independientes. Una visión que los partidarios de la *realpolitik* pueden considerarla como una ilusión poco realista e ingenua que no forma parte de la especificidad de lo político.

Ciertamente, no poseemos la respuesta a hasta qué punto una política como la que propone nuestra autora es aplicable a las circunstancias del mundo actual, dominado por el pragmatismo de la *realpolitik*, donde la conservación y los intereses “alérgicos” en pugna

justifican la violencia, la destrucción o explotación de los demás. En todo caso que sea posible apartarnos de estas perspectivas que dominan la política, parafraseando a nuestra autora, dependerá de nuestra capacidad de establecer un distanciamiento con nuestra realidad actual, abriéndonos a posibilidades que de momento pertenecen a imaginarios éticos y políticos todavía por construir⁵⁷⁷. No tenemos acceso a un oráculo para conocer nuestro futuro como civilización o especie, pero si la humanidad tiene uno, creemos que dependerá de que encontremos formas de cohabitar con los demás —incluida con la vida no humana— en las que las formas de interdependencia sean más justas y menos violentas de lo que lo son ahora.

⁵⁷⁷ Reproducimos la cita original de Butler: “Como respuesta a la objeción de que una posición a favor de la no violencia sencillamente no es realista, esta línea de argumentación sostiene que la no violencia requiere una crítica de lo que se considera realidad y afirma el poder y la necesidad del antirrealismo en momentos como este. Tal vez la no violencia requiera cierto distanciamiento de la realidad tal como está constituida en la actualidad, lo cual abre posibilidades que pertenecen a un nuevo imaginario político”, Butler, *La fuerza de la no violencia*, p. 24.

Conclusiones

Como resultado de nuestro trabajo, hemos arribado a una serie de conclusiones que son el resultado de la indagación en torno a las preguntas de investigación que planteamos en la introducción. Una vez presentadas de forma separada las que creemos son las más relevantes, nos gustaría comentar brevemente, desde un punto de vista personal, que caminos vislumbramos prometedores de cara a trabajos futuros.

- a) El giro hacia la ética en el pensamiento de Butler comenzó en el año 2000, pero no se completó plenamente hasta que publicó "Giving an Account of Oneself". Aunque había indicios previos en una serie de trabajos de un cambio en la postura de nuestra autora respecto a la ética, estos mismos trabajos también contenían declaraciones explícitas sobre el peligro de despolitización que entrañaba la ética. Esto cambió cuando se publicó "Giving an Account of Oneself" en 2001, justo antes de los atentados del 11-S, lo que demuestra que estos acontecimientos no tuvieron ninguna relevancia en el giro ético de nuestra autora, aunque sí inspiraron otros cambios significativos en su obra, como la incorporación de los conceptos de vulnerabilidad y precariedad de forma muy similar a como los entendía Emmanuel Lévinas. El tratamiento que Butler dará a los conceptos de precariedad y vulnerabilidad va a divergir de la comprensión más común de la vulnerabilidad como daño y de la precariedad asociada a la inseguridad laboral en los años ochenta, que más tarde se vinculó a las consecuencias de las políticas neoliberales y a la crisis del estado del bienestar.
- b) Además del giro ético, se produce una transformación en la forma de concebir la subjetividad y la formación de la identidad. Esta nueva concepción del sujeto propuesta por Butler reemplaza su comprensión previa sustentada en la diferenciación y el antagonismo identitario —basada en la noción de «forclusión» del psicoanálisis de Jacques Lacan y de «abyección» de Julia Kristeva— por una comprensión relacional y extática de la subjetividad. Adicionalmente, este cambio en el modo de comprender el sujeto tendrá una futura incidencia en su propuesta de refundar las bases de la ontología. Entre las influencias que Butler recibe, reseñadas en el capítulo 3, destaca Emmanuel Lévinas. El filósofo franco-lituano es una figura clave en la incorporación del carácter exílico a la lectura extática de la negatividad del sujeto hegeliano. Otra de las fuentes en las que Butler se apoya en su lectura relacional del sujeto es el psicoanálisis de Laplanche. Encontramos sugerente que aquí nuevamente aparezca involucrado Lévinas, interpretamos que la puesta en correspondencia de ambos autores fue realizada con la intención de sustentar una lectura ética de la prioridad del Otro en el psicoanálisis de Laplanche, lectura que como hemos argumentado no puede ser sustentada atendiendo al psicoanálisis de Laplanche.
- c) No existe una única ética butleriana, sino una ética polifacética. Una de nuestras tesis es que no hay una única ética en Butler, sino múltiples éticas, o una ética con diferentes caras que, sin embargo, comparten el mismo suelo ontológico. La primera versión de la ética de Butler aparece en "Giving an Account of Oneself" —en el ensayo y libro del mismo nombre—, que consiste en demandar una serie de disposiciones éticas que

surgen de la conciencia del límite al autorreconocimiento, como la humildad, la paciencia, la generosidad y la moderación en el juicio, que deben guiar nuestras relaciones con los demás.

Además, existe una segunda versión de la ética de Butler que adopta un enfoque consecuencialista, teniendo en cuenta los resultados adversos de la violencia. Podemos identificar dos variantes del mismo argumento, que se han desarrollado en obras separadas: La versión inicial del argumento se encuentra en "Violencia, duelo, política" y "Al lado de uno mismo ...". Este planteamiento ético consiste en instar a la moderación ante la violencia, al reconocer la imposibilidad de protegerse de la respuesta del Otro, evitando perpetuar un ciclo interminable de violencia. También existe una segunda variante del argumento consecuencialista en *La fuerza de la no violencia*, desarrollada a partir del argumento kantiano para el establecimiento de los imperativos categóricos. Su forma es que si todos actuamos violentamente, el mundo se volvería inhabitable. Puesto que nadie desea vivir en un mundo insoportable, debemos tomar precauciones respecto a la violencia.

La tercera versión se basa en entender la ética como un esfuerzo crítico respecto a marcos o esquemas normativos que influyen de forma decisiva sobre la aprehensión de los demás. Según Butler, los seres humanos tienden a reaccionar solidariamente ante el sufrimiento ajeno. Sin embargo, la aprehensión de la vulnerabilidad se basa en normas o esquemas que diferencian entre vidas más y menos duelables, y esta diferenciación condiciona la aprehensión. Por tanto, la ética como crítica funciona desmontando estos marcos que condicionan la respuesta ética. También se presentan distintas variaciones del argumento, que se introduce por primera vez en *Vida Precaria* cuando Butler señala que reconocer la vulnerabilidad depende de normas que permitan registrar lo humano. Esta perspectiva es ampliada en *Marcos de guerra* cuando es reintroducida la idea de marcos normativos que actúan sobre la reconocibilidad y, más adelante, en el ensayo que Butler introduce su propuesta de ética global, donde se señala que la responsabilidad ética abarca no sólo a las personas que tenemos cerca, sino también a aquellos con los que no tenemos lazos comunitarios y se encuentran lejos.

La cuarta versión se basa en la idea de cohabitación, la cual se origina a partir de la concepción de Hannah Arendt que establece que la cohabitación implica una prohibición ética de cometer actos de genocidio. En el ensayo "Vida precaria y la ética de la cohabitación", Butler presenta su versión de la cohabitación que incluye deberes positivos que van más allá de la idea original de Arendt, como la responsabilidad de garantizar las condiciones necesarias para una habitabilidad de la vida humana, así como condiciones medioambientales que hagan la vida posible.

- d) Este suelo ontológico se construye bajo un paradigma posfundacional como una ontología débil que posee la presencia de elementos propios de una concepción judaica de la relacionalidad. Esta conexión con la relacionalidad judaica que llega de las propias fuentes sobre las que Butler construye su ontología establece una conexión con lo trascendente que, aunque no resulta explícita, subyace a la comprensión butleriana de la

relacionalidad. Ésta se expresa en la forma en que se concibe la responsabilidad o la (inter)dependencia, haciendo hincapié en la conexión no volitiva que se establece a través de la vida corporal, considerada constitutiva y también la fuente de la que se derivan las obligaciones normativas de cohabitación. Es precisamente la adopción de la vida corporal y sus relaciones como fundamento de la relacionalidad lo que le confiere una aceptabilidad que el pensamiento ético de Lévinas no posee. Esto permite a nuestra autora presentarla como una alternativa a las ontologías hegemónicas actuales para abordar preocupaciones, como las que resultan del ecologismo y la crisis medioambiental, la violencia social y económica que amenaza con desintegrar muchas sociedades, así como los peligros de destrucción derivados de la guerra.

- e) La polifacética ética de Butler no prescribe normas o códigos de conducta individuales. Sin embargo, su ética es normativa en el sentido de que establece un conjunto de obligaciones normativas que van más allá de los alcances de los marcos liberales basados en el individuo. Estas obligaciones, que resultan difíciles de articular en el lenguaje de los derechos, incluso cuando se consideran derechos sociales, se dirigen primordialmente a la organización social e incluyen, por ejemplo, la exigencia de cohabitación —con la vida humana y no humana—, el logro de la habitabilidad de las vidas humanas, la distribución igualitaria de la precariedad y la dualidad, la precaución ética a la violencia y la destructibilidad, la prohibición ética a la instrumentalización de la vulnerabilidad y su explotación, la existencia responsabilidades globales que van más allá de los límites de la comunidad, entre otras.
- f) Hemos argumentado la existencia de un "eslabón perdido" en la filosofía de Butler: el sujeto. La elección de prescindir de perspectivas subjetivas influye significativamente en las decisiones y planteamientos de nuestra autora sobre el reconocimiento, la responsabilidad y la acción política, favoreciendo perspectivas impersonales. Las razones de esta decisión están relacionadas con su concepción de la "violencia ética" y de la violencia en general que, en opinión de nuestra autora, subyace a las filosofías del sujeto soberano y omnisciente. Sin embargo, hemos sostenido que es una generalización errónea asociar las perspectivas arraigadas en una perspectiva del sujeto con la soberanía y la omnisciencia. Los grupos de concientización del feminismo de los años setenta y perspectivas feministas como las de Adriana Cavarero concilian una concepción relacional del sujeto con su carácter no omnisciente y no soberano. No perdemos la esperanza de que, como ocurrió con Foucault, Butler "rescate" al sujeto en futuros trabajos, permitiéndole superar las limitaciones que conlleva su omisión, ya que esta ausencia no permite dar cuenta de las formas en que los sujetos se constituyen en sujetos morales y políticos. Desde mi punto de vista, la opción seguida por Butler debilita cualquier abordaje que se pueda hacer sobre la ética y la política.
- g) Hemos señalado la pertenencia de la filosofía de Butler al ámbito de las teorías del reconocimiento, aunque su enfoque del reconocimiento posee ciertas peculiaridades que lo distinguen. Una preocupación que da forma a la perspectiva de Butler sobre el reconocimiento son las vidas que importan, desvelo que ha estado siempre presente en su pensamiento. En sus obras de los años 90, esta preocupación se expresaba en la

necesidad por mantener abierta la posibilidad de subversión con respecto a las categorías universales y normativas. Una vez que se produce el giro ético, se expresa a través de la exigencia de una "insurrección ontológica" que exige una crítica del individualismo y de las normas que establecen una dualidad y una habitabilidad en términos desigualitarios. Por tanto, es una perspectiva de reconocimiento que se centra en criticar cómo se construyen los marcos que regulan la comprensión de la alteridad. A este respecto, hemos destacado que una de las razones que Butler aduce para explicar su interés por Lévinas y su noción del rostro es que le proporciona una vía para considerar la representación de lo humano como vía de humanización. Observamos que esta vía sólo puede ser recorrida exclusivamente por Butler, ya que Lévinas se opone explícitamente a la postulación de estructuras suprasubjetivas —como las normas y marcos de reconocimiento— y caracteriza su ética a través de las relaciones cara a cara.

- h) En relación con el enfoque de la vulnerabilidad de Lévinas, hemos afirmado que la perspectiva de Butler sobre el reconocimiento es más amplia que la del autor francolituano, al considerar Butler el papel que juegan las normas en el reconocimiento de la vulnerabilidad y de lo humano. Sin embargo, Butler no tiene en cuenta los múltiples factores que se interponen entre la vulnerabilidad y la asunción de la responsabilidad. Nos constituimos como agentes responsables y actuamos responsablemente debido, en parte, a la existencia de prácticas de responsabilidad. Estas prácticas se inscriben dentro de una geografía de responsabilidad. De acuerdo con la caracterización de Walker, estas geografías nos dan los parámetros para asignar responsabilidades, justificar o exonerar acciones o inacciones, establecer criterios de mérito y culpa, y también nos ofrecen incentivos o desincentivos en forma de recompensas y castigos para asumir la responsabilidad. Así mismo, hemos resaltado que la falta de conocimiento acerca de la vulnerabilidad puede ser resultado de una elección consciente o inconsciente, ya que el hecho de permanecer ignorantes ante situaciones de injusticia que requerirían nuestra intervención puede ser algo buscado.
- i) Con relación al énfasis butleriano en el reconocimiento, nos interesa destacar las consecuencias que tiene centrarse en este enfoque para su desarrollo de la política. Este énfasis pasa por alto otras exigencias como la autonomía, el autogobierno y la autodeterminación, que surgen precisamente de la búsqueda de un distanciamiento o escisión de la comunidad de reconocimiento. Así mismo, hay que considerar ciertas pretensiones de justicia que abarcan aspectos que el reconocimiento por sí solo no puede resolver. Por ejemplo, la reparación los efectos duraderos de la ausencia de reconocimiento, abordar las causas subyacentes de dicha ausencia, y corregir el desequilibrio de poder que suele existir entre los que dan y los que buscan reconocimiento. Además, es importante considerar otro tipo de demandas no vinculadas al reconocimiento, como las derivadas de los daños medioambientales o las demandas de las generaciones futuras, que quedan fuera del ámbito del reconocimiento al no existir un sujeto capaz de reclamarlas.
- j) Otro aspecto relacionado con la política en el que hemos hecho hincapié es que el énfasis del momento insurreccional de la *política de la calle* pasa por alto un aspecto esencial de

la política, que es el trabajo político. Destacamos tres áreas en las que se desarrolla la política butleriana que no consideran la idea de trabajo político: el trabajo de traducción asociado a la formación de alianzas y coaliciones; el trabajo de actuación y negociación de los movimientos sociales con el Estado, algo omitido por nuestra autora; el trabajo pedagógico necesario para que la acción política se adhiera a los principios normativos programáticos y organizativos en los que se asienta la política butleriana, como la no violencia, la igualdad y la democracia radical, entre otros.

- k) La filosofía de Butler es una filosofía posmoderna. Esta afirmación la realizamos sin apelar a los sentidos difusos asociados al término, tampoco lo afirmamos a partir de la auto identificación de Butler con esta corriente. De hecho, Butler prefiere la denominación de pensadora posestructuralista que posmoderna. Entonces, ¿en qué nos basamos para hacer tal afirmación? En la apuesta por anular una serie de comparticiones estancas originadas a lo largo de la modernidad y que se consolidaron en la contemporaneidad. Por ejemplo: la división entre lo público y lo privado; la escisión entre sujeto y cultura-sociedad; la separación entre la vida humana y la naturaleza; la separación de la ética y la política; la separación entre los individuos por la consideración del carácter discreto de cada individualidad que las escinde de los demás.

Nos gustaría hacer hincapié en la separación entre ética y política, como hemos mencionado antes, en muchas ocasiones en sus abordajes resulta bastante difícil determinar si estamos ante una ética imbuida de política o a una política imbuida de ética. En su posicionamiento ético y político contra la violencia, Butler afirma que llevar adelante una crítica de la violencia conlleva una dosis de antirrealismo y de cierto distanciamiento de la realidad. Aunque nuestro presente, no ofrece muchos motivos para albergar esperanzas de que estos imaginarios estén cerca de concretarse. La filosofía de Butler se ofrece como un camino para abordar los retos de la interdependencia en un mundo complejo y en crisis. Quizá sean estas crisis las que finalmente nos obliguen a reflexionar sobre el tipo de política y de vínculos que debemos construir en nuestro mundo, por ello hemos señalado que la política de Butler es una política de futuro.

Además de las conclusiones antes reseñadas, hemos de comentar las que surgen de nuestra indagación de las preguntas de investigación secundarias, relacionadas con las conceptualizaciones de la vulnerabilidad y la precariedad.

- l) El concepto de *precariedad* —precariousness— se presenta vinculado a un sentido existencial. No es hasta la publicación de *Marcos de guerra* cuando nuestra autora distingue entre precariedad existencial —precariousness— y precariedad biopolítica —precarity—, incorporando así la distinción que hacen los estudiosos de la vulnerabilidad y la dependencia entre vulnerabilidad universal —o existencial, u ontológica— y vulnerabilidad situacional —o contingente—, dependiente de disposiciones sociales, políticas y económicas. Acerca de la conceptualización de la vulnerabilidad y la precariedad, hemos identificado tres sentidos asociados a la vulnerabilidad, que implican cada uno de ellos distintos modos de apertura: 1) La vulnerabilidad entendida como una forma exposición ambivalente, que implica tanto el

daño como el abrazo y la caricia; 2) La segunda acepción es la vulnerabilidad como sensibilidad, término que se refiere tanto a la percepción sensorial como a la capacidad de conmoverse por y hacia los demás. Aunque no son equivalentes, ambas formas de sensibilidad están estrechamente interconectadas. Por ejemplo, si no podemos ver u oír el sufrimiento de los demás, no podemos pensarlo ni sentirlo; 3) La vulnerabilidad como una condición de apertura o permeabilidad a ser moldeados y formados a través de las conexiones que establecemos con lo que se encuentra más allá de nosotros mismos. Este sentido se esboza en los trabajos más recientes de Butler, pero también podemos relacionarlo con teorizaciones previas de la vulnerabilidad —lingüística y primaria— relacionadas con la noción de *interpelación* de Louis Althusser.

m) Un aspecto sobre el que queríamos llamar la atención en relación con la vulnerabilidad y la dependencia es la prevención de situaciones en las que pueda explotarse o instrumentalizarse dicha relación. Hemos destacado que Butler señala que se debe diferenciar entre la dependencia y su explotación. Además, ella señala que no hay motivo para renunciar a utilizar el término, aunque sea necesario romper con la asociación pasada del término con el colonialismo. Argumentamos que siendo cierto que la dependencia o la vulnerabilidad no es lo mismo que su explotación, es necesario que la perspectiva sobre la dependencia o la vulnerabilidad tenga en cuenta la prevención de su instrumentalización. En este sentido, mencionamos que Robert Goodin no sólo establece el deber de proteger a los vulnerables, sino que también hace hincapié en el deber de prevenir las situaciones de explotación de la vulnerabilidad. Esto nos lleva a la cuestión de cómo se estructura la organización social y las geografías de la responsabilidad respecto a las situaciones que implican relaciones de dependencia y vulnerabilidad.

En este sentido, la ausencia de una perspectiva sobre el sujeto dificulta el abordaje de las geografías de responsabilidad, y la caracterización contrahegemónica y contrainstitucional de la política de Butler dificulta una consideración de cómo habría de estar organizada la sociedad para prevenir la instrumentalización de la vulnerabilidad y la dependencia. Ya hemos aclarado que nuestra intención no es demonizar las formas de vulnerabilidad y dependencia social. Muchas de ellas no sólo son necesarias, sino también deseables, como la que desarrollan los niños pequeños hacia sus cuidadores. Sin embargo, en otras situaciones en las que existe un exceso de poder evitable, como en las relaciones económicas y laborales, es una necesidad reducir los desequilibrios de poder para evitar que se instrumentalice la dependencia o la vulnerabilidad.

La indagación que he llevado adelante no se agota en este trabajo, existen áreas que creo son promisorias para seguir explorando. Quisiera destacar la conceptualización en torno a la vulnerabilidad, ha llamado mi atención que Butler no suele ser tomada como referencia en campos prácticos como la bioética o la investigación médica. En cambio, otros autores como Robert Goodin suelen ser citados con mayor asiduidad en dichos campos. La explicación es que enfoques como el de Goodin se encuentra orientados a establecer una codificación y prescriptividad en torno a la vulnerabilidad, mientras que el énfasis de Butler sobre aspectos existenciales y universal, resulta poco provechoso para estos enfoques. Sin

embargo, la consideración de la vulnerabilidad corporal como una condición presente en todos los intercambios que tienen lugar en medio de la vida corporal, aunado a la comprensión del cuerpo como vector de relación, es un punto de partida de interés para otros campos como son la ecología, la ética como disciplina filosófica, e incluso me atrevo a señalar que puede ser de interés para campos como la economía y el derecho.

Además de una consideración más amplia del consentimiento en el campo jurídico, el campo de los derechos en general y la responsabilidad pueden ser también campos propicios para un mayor desarrollo en torno a la vulnerabilidad, como una condición más amplia que las habituales asociadas al daño. Como ya mencionamos, es relevante considerar no solamente la vulnerabilidad, sino la prevención de las condiciones que propician su instrumentalización. En este sentido, sostenemos que si la persona y la protección de su dignidad fue la argamasa detrás de la conceptualización en torno a los derechos, creemos que una indagación más profunda en conceptos como la vulnerabilidad y la dependencia pueden ofrecer un recorrido para abordar cómo se han de articular los derechos y las responsabilidades sociales—incluyo aquí los aportes hechos en el campo de la discapacidad y los cuidados, y la importancia de contemplar necesidades diferentes— en el futuro, atendiendo a una comprensión no discreta de la persona. Hablo de derechos porque no encuentro un término más adecuado para describir qué es lo que cada persona debe tener asegurado para vivir una vida habitable y floreciente.

Finalmente, me parece alentador que un nuevo examen de nuestra comprensión de las relaciones de interdependencia implicadas en la vida corporal pueda repercutir en cuestiones actuales como la ecología, la protección de la vida no humana y la sostenibilidad medioambiental y climática. En estos ámbitos, conceptos como el consentimiento pierden todo utilidad, ya que la vida no humana no puede darnos su consentimiento para deforestar un bosque o contaminar el suelo y los mares. Sin embargo, sigue siendo importante reconocer las responsabilidades que conlleva formar parte de una red de relaciones con otros seres y formas de vida. Nadie ha exigido nuestro consentimiento para participar en esta trama de vida corporal, pero aquí estamos, formando parte de ella.

Antes de concluir, me gustaría compartir algunas reflexiones personales sobre cuestiones que me sorprendieron durante mi periplo de investigación. Quiero hacer hincapié en la ontología como campo de pensamiento que a menudo pasamos por alto. Este terreno sólido que pisamos nos resulta tan familiar que suponemos que siempre ha permanecido inmutable y atemporal. Es precisamente en este terreno donde la filosofía de Butler da sus mejores frutos e innovaciones. Todo ello desde una perspectiva posfundacionalista y un pensamiento ontológico débil que se construye sobre la mundanidad de las relaciones corporales. En mi abordaje de la ética butleriana destacué la posibilidad de interpretar la ontología corporal desde la "religiosidad" que está impregnada la ética levinasiana. Mi asociación partió de ciertas culturas que mitificaron su conexión con la naturaleza de la que dependían. Sin embargo, si hacemos caso a Adorno y Horkheimer, el mito no desapareció, sino que la modernidad lo transformó en un nuevo mito, el de la razón instrumental. Ciertamente Butler no desea restaurar lo mítico, pero parece querer rescatar de las garras de la instrumentalidad no el mito, sino la interdependencia que tienen lugar en medio de la

vida corporal.

El pensamiento postfundacionalista de Butler entrega la grata sorpresa que, sin pretender hallar o enarbolar verdades universales, todavía hace posible sostener posicionamientos que tejan una visión ética y normativa de la vida, sin que ello implique apelar a fundamentos incontrastables e indiscutibles. Como he sostenido en mi abordaje de la ética, lo que diferencia el pensamiento fuerte y el débil no es la solidez o fortaleza argumentativa, sino que mientras el pensamiento fuerte se resiste a la posibilidad de ser falsado, el débil permanece abierto a la crítica y a la contestación.

Finalmente, aunque he insistido en subrayar el carácter contrahegemónico de la ética y la política butleriana, me gustaría acotar que toda nueva hegemonía requiere de una crítica previa de la antigua, es por ello por lo que pienso que la relevancia de la filosofía ética y política de Butler se encuentra precisamente en el futuro, aunque esto no lo podemos conocer de antemano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Mínima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, 3ª edición (Madrid: Taurus, 2001)
- , *Problemas de filosofía moral* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2019)
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1988)
- Anderson, Joel, and Axel Honneth, 'Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice', in *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 127–49
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, 3ª edición (Barcelona: Debolsillo, 2008)
- , *La Condición humana*, 5ª reimp. (Buenos Aires: Paidós, 2009)
- , *Los orígenes del totalitarismo*, 7ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2014)
- , *Sobre la revolución*, 1ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2006)
- Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles* (Barcelona: Editorial Gredos, 2018)
- Assy, Bethania, 'Vulnerabilidad, (r)existencia e imaginación política: Aportaciones entre Arendt y Butler', in *XII Cicle de Conferències Primaveres arendtians* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2022)
- Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990)
- Badiou, Alain, *La ética: Ensayo sobre la conciencia del mal* (México D.F.: Herder, 1993)
- Baier, Annette, 'The Rights of Past and Future Persons', in *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, ed. by Ernest Partridge (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1981), pp. 171–83
- Balibar, Étienne, *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2009)
- BBC, 'Más de un millón de personas se movilizaron en Brasil contra Dilma Rousseff', *BBC* (London, 13 March 2016) <https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160313_brasil_protestas_manifestaciones_lula_da_silva_corrupcion_mr>
- Benjamin, Jessica, *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis* (New

York: Routledge, 1998)

Bergo, Bettina, *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty That Adorns the Earth, Levinas between Ethics and Politics* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1999)

Bergoffen, Debra, 'Toward a Politics of the Vulnerable Body', *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 18.1 (2003), 116–34

Berlant, Lauren, 'Austerity, Precarity, Awkwardness', *Supervalent Thought*, 2011 <<https://supervalentthought.files.wordpress.com/2011/12/berlant-aaa-2011final.pdf>>

Bernasconi, Robert, 'What Is the Question to Which "substitution" Is the Answer?', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 234–51

Borón, Atilio, *Imperio & imperialismo, Colección de ciencias sociales (Secretaría Ejecutiva de CLACSO)* (Buenos Aires: CLACSO Buenos Aires, 2002)

Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Barcelona: Anagrama, 1999)

———, *Cosas dichas* (Ripollet: Gedisa, 1996)

———, *Razones prácticas* (Barcelona: Anagrama, 1997)

Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?* (Cuidad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020)

———, *Yo y tú* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1994)

Butler, Judith, 'Alçaments', in *Insurreccions*, ed. by Georges Didi-Huberman (Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2017)

———, 'Can One Lead a Good Life in a Bad Life?', *Radical Philosophy*, 176, 2012, 9–18

———, 'Capitalism Has Its Limits: Judith Butler Discuss the COVID-19 Pandemic, and Its Escalating Political and Social Effects in America', *Versobooks*, 2020 <<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>>

———, 'Contingent Foundations', in *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995), pp. 35–55

———, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017)

———, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* (Buenos

Aires: Paidós, 2002)

- , *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009)
- , *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2006)
- , 'Discurso valiente y resistencia', in *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (Madrid: Taurus, 2020), pp. 11–34
- , *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007)
- , *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure, 2001)
- , 'Ethical Ambivalence', in *The Turn to Ethics*, ed. by Marjorie Garber, Beatriz Hanssen, and Rebecca Walkowitz (New York: Routledge, 2000), pp. 15–28
- , 'For a Careful Reading', in *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995), pp. 127–44
- , 'Giving an Account of Oneself', *Diacritics*, 31.4 (2001), 22–40
- , 'Hannah Arendt's Death Sentences', *Comparative Literature Studies, Penn State University Press*, 48.3 (2011), 280–95
- , 'Judith Butler's Remarks to Brooklyn College on BDS', *The Nation* (New York, 17 February 2013) <<https://www.thenation.com/article/archive/judith-butlers-remarks-brooklyn-college-bds/>>
- , *La fuerza de la no violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2021)
- , *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Editorial Síntesis, 2004)
- , *Los sentidos del sujeto*, ed. digital (Salamanca: Herder Editorial, 2016)
- , *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010)
- , *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Ediciones Catedra, 2001)
- , *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2014)
- , 'Poststructuralism and Postmarxism', *Diacritics*, 23.4 (1993), 2–15

- , 'Rethinking Vulnerability and Resistance', in *Vulnerability in Resistance*, ed. by Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay (Durham: Duke University Press, 2016), pp. 12–27
- , *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012)
- , *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006)
- , 'What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue', in *The Political*, ed. by David Ingram (Malden: Blackwell Publishers, 2002), pp. 212–28
- Butler, Judith, and Udi Aloni, 'Judith Butler: As a Jew, I Was Taught It Was Ethically Imperative to Speak up - Haaretz - Israel News | Haaretz.Com', *Haaretz.Com* (Tel Aviv, 24 February 2010) <<https://www.haaretz.com/1.5052023>>
- Butler, Judith, and William Connolly, 'Politics, Power and Ethics: A Discussion between Judith Butler and William Connolly', *Theory & Event*, 4.2 (2000), 1–16
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2ª reimp (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004)
- Butler, Judith, and Sara Salih, *The Judith Butler Reader* (Malden: Blackwell Publishing, 2003)
- Butler, Judith, and Nathan Schneider, 'A Carefully Crafted F**k You' (New York, March 2010) <https://www.guernicamag.com/a_carefully_crafted_fk_you/>
- Canfora, Luciano, *La democracia: Historia de una ideología* (Barcelona: Crítica, 2004)
- Capella, Juan-Ramón., *Entrada en la barbarie* (Madrid: Trotta, 2007)
- Caruth, Cathy, and Jean Laplanche, 'An Interview with Jean Laplanche', *Postmodern Culture*, 11.2 (2001) <<https://muse-jhu-edu.sire.ub.edu/pub/1/article/27730>>
- Casarino, Cesare, and Antonio Negri, *Elogio de lo común: Conversaciones sobre filosofía y política* (Barcelona: Paidós, 2012)
- Cavarero, Adriana, 'Inclinaciones desequilibradas', in *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (Barcelona: Icaria, 2014), pp. 17–38
- , *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (London: Routledge, 2000)
- , *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione* (Milano: Feltrinelli, 1997)

- Chambers, Samuel A., and Terrell Carver, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics* (New York: Routledge, 2008)
- Clausewitz, Carl von, *De la guerra* (Barcelona: Astri, 2003)
- Cole, Alyson, 'All of Us Are Vulnerable, but Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique', *Critical Horizons*, 17.2 (2016), 260–77
- Connolly, William, *Identity|Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002)
- Cornell, Drucilla, *The Philosophy of the Limit* (New York: Routledge, 1992)
- Critchley, Simon, 'Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them', *Political Theory*, 32.2 (2004), 172–85
- , 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 1–32
- Culbertson, Carolyn, 'The Ethics of Relationality: Judith Butler and Social Critique', *Continental Philosophy Review*, 46.3 (2013), 449–63
- Danbolt, Mathias, and Judith Butler, 'In the Hands of the Social: An Interview with Judith Butler', *FRANK Conversations F-r-a-n-k.Org*, 2015
<https://www.academia.edu/16462245/In_the_Hands_of_the_Social_An_Interview_with_Judith_Butler>
- Dean, Jodi, 'Change of Address: Butler's Ethics at Sovereignty's Deadlock', in *Judith Butler's Precarious Politics*, ed. by Terrell Carver and Samuel A. Chambers (New York: Routledge, 2008), pp. 109–26
- Departamento de Salud Educación y Bienestar de los Estados Unidos, *El informe Belmont: Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación* (Belmont, 1979)
<<http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>>
- Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Editorial Trotta, 1998)
- Dreyfus, Hubert L, Paul Rabinow, and Michel Foucault, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001)
- Duménil, Gérard, and Dominique Lévy, 'The Economics of US Imperialism at the Turn of the 21st Century', *Review of International Political Economy*, 11.4 (2004)

- Fineman, Martha, 'The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition', *Yale Journal of Law and Feminism*, 20.1 (2008), 1–23
- Fischer, Louis, *The Life of Mahatma Gandhi* (New York: Signet Key Books, 1954)
- Foucault, Michel, '¿Qué es la crítica? Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, Universidad de la Sorbona, 27 de mayo de 1978', in *¿qué es la crítica? seguido de la cultura de sí*, 2ª edición (Madrid: Siglo Veintiuno Editores Argentina y Clave intelectual, 2022), pp. 43–96
- , *Defender La Sociedad: Curso En El Collège de France (1975-1976)*, 2ª reimp. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001)
- , *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999)
- , *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres* (Madrid: Siglo XXI, 2011)
- , *La arqueología del saber* (Madrid: Siglo XXI, 1970)
- , *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974- 1975)*, 4ª reimp. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007)
- Frank, André Gunder, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, 3ª edición (España: Siglo XXI, 1974)
- Garber, Marjorie B, Beatrice Hanssen, and Rebecca L Walkowitz, 'Introduction', in *The Turn to Ethics* (New York: Routledge, 2000), pp. iii–viii
- Gilson, Erinn C., *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* (New York: Routledge, 2014)
- , 'Vulnerability, Ignorance, and Oppression', *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 26.2 (2011), 308–32
- Goodin, Robert E, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (Chicago: University of Chicago Press, 1994)
- Gorz, André., *La metamorfosis del trabajo* (Madrid: Sistema, 1997)
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel* (México, D.F.: Era, 1981)
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989)
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*

(Tres Cantos: Akal, 2011)

———, *Imperio* (Barcelona: Paidós, 2002)

Hardt, Michael, Antonio Negri, and Sandro Mezzadra, *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales* (Quito: FLASCO Ecuador, 2013)

Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal, 2007)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017)

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 2ª edición (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971)

Hobbes, Thomas, *De Cive* (Madrid: Alianza Editorial, 2000)

———, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, ed. digital (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017)

Honig, Bonnie, 'Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism', *New Literary History*, 41.1 (2010), 1–33

———, *Emergency Politics Paradox, Law, Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2009)

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997)

Houtzager, Peter P., 'El movimiento de los sin tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil', in *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, ed. by Boaventura De Sousa Santos and César Rodríguez Garavito (Cuajimalpa: Libros de la Revista Anthropos, 2007), pp. 197–216

HRW, *A Threshold Crossed: Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution*, 2021 <<https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>>

ICJ, 'Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip': (La Haya: ICJ, 2024) <<https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20240126-ord-01-00-en.pdf>>

Jacobs, Lawrence R., and Theda Skocpol, 'American Democracy in an Era of Rising Inequality', *American Political Science Association*, 2004, 1–18 <<https://www.apsanet.org/portals/54/Files/Task Force Reports/taskforcereport.pdf>>

- Jonas, Hans, *Organismo e libertà*, ed. digital (Torino: Einaudi, 1999)
- Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 2004)
- , *Antropología en sentido pragmático*, ed. by José Gaos (Madrid: Alianza, 1991)
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel filosofía (Barcelona: Ariel, 1996)
- , *Sobre La Paz Perpetua*, 6ª edición (Madrid: Tecnos, 1998)
- Kearney, Richard, and Emmanuel Lévinas, 'Ética del infinito', in *La paradoja europea: Diálogos sobre el espíritu europeo*, ed. by Richard. Kearney (Barcelona: Tusquets, 1998), pp. 197–219
- Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (New York: Routledge, 1999)
- Klein, Melanie, *Amor, Culpa y Reparación y Otros Trabajos (1921-1945)*, 1ª reimp. (México, D.F.: Paidós, 2011)
- Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline* (México D.F.: Siglo XXI, 2015)
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2ª edición (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000)
- Laplanche, Jean, *La prioridad del otro en psicoanálisis* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996)
- , 'Responsabilidad y respuesta', *Psicoanálisis APdeBA*, XVIII.2 (1995), 325–46
- Laplanche, Jean, J.-B. Pontalis, and Daniel Lagache, *Diccionario de psicoanálisis* (Barcelona: Paidós, 2016)
- Laughland, Oliver, 'Claudette Colvin: The Woman Who Refused to Give up Her Bus Seat – Nine Months before Rosa Parks', *The Guardian* (London, 25 February 2021) <<https://www.theguardian.com/society/2021/feb/25/claurette-colvin-the-woman-who-refused-to-give-up-her-bus-seat-nine-months-before-rosa-parks>>
- Lefort, Claude, 'Avant-Propos', in *Essais Sur Le Politique* (Paris: Éditions du Seuil, 1986)
- Lévinas, Emmanuel, *Alteridad y trascendencia* (Madrid: Arena Libros, 2014)
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2011)

- , *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo* (Buenos Aires: Lilmod, 2006)
- , *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-textos, 1993)
- , *Humanismo del otro hombre* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005)
- , *La huella del otro* (México, D.F.: Taurus, 2000)
- Lévinas, Emmanuel, and Sean Hand, *The Levinas Reader*, ed. by Seán Hand (Southampton: Basil Blackwell, 1989)
- Lévinas, Emmanuel, and Philippe Nemo, *Ética e infinito* (Madrid: Visor, 1991)
- Lévinas, Emmanuel, Tamara Wright, Peter Hughes, and Alison Ainley, 'The Paradox of Morality: Rethinking the Other', in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. by Robert Bernasconi and David Wood (London: Routledge, 1988), pp. 168–80
- Llevadot, Laura, 'Precariedad y vulnerabilidad sobre el desbordamiento ético de lo político', in *La imaginación hipotecada: Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente* (Madrid: Libros en acción, 2016), pp. 159–72
- Lloyd, Moya, 'Introduction', in *Butler and Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pp. 1–14
- , 'Performativity, Parody, Politics', *Theory, Culture & Society*, 16.2 (1999), 195–213
- , 'Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths', in *Judith Butler's Precarious Politics*, ed. by Terrell Carver and Samuel A. Chambers (London: Routledge, 2008), pp. 92–106
- Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2017)
- Macherey, Pierre., *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011)
- MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001)
- Madrid, Antonio, *La política y la justicia del sufrimiento* (Madrid: Trotta, 2010)
- Maestre, Antonio, 'El Concepto "Casta", de Manuel Azaña a Hermann Terstche', *Lamarea.Com* (Madrid, 19 August 2014) <<https://www.lamarea.com/2014/08/19/el-concepto-casta-un-discurso-que-se-remonta-al-siglo-xix/>>
- Maiso, Jordi, *Desde la vida dañada: La teoría crítica de Theodor W. Adorno* (Madrid: Siglo XXI,

2022)

- Maquiavelo, Nicolás, 'Discursos sobre la primera década de Tito Livio', in *Maquiavelo* (Madrid: Gredos, 2011), pp. 245–633
- Marazzi, Christian, *El sitio de los calcetines: El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política* (Madrid: Akal Ediciones, 2003)
- Marx, Karl, 'Crítica del programa de Gotha', in *Marx* (Madrid: Gredos, 2012), pp. 651–75
- McLuhan, Marshall, *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano* (Barcelona: Paidós, 1996)
- Mishel, Lawrence, 'Unfettered Markets, Income Inequality and Religious Values | Economic Policy Institute', 2004
<https://www.epi.org/publication/webfeatures_viewpoints_moral_markets_presentation/>
- Moser, Caroline, 'The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies', *World Development*, 26.1 (1998), 1–10
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007)
- , 'Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics', in *Feminist Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 369–84
- Nathan, Rotenstreich, 'On the Ecstatic Sources of the Concept of "Alienation"', *The Review of Metaphysics*, 16.3 (1963), 550–55
- Negri, Antonio, *Guías: Cinco lecciones en torno a Imperio* (Barcelona: Paidós, 2004)
- Negri, Antonio, and Michael Hardt, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio* (Madrid: Debate, 2004)
- Neilson, Brett, and Ned Rossiter, 'Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception', *Theory, Culture & Society*, 25.7–8 (2008), 51–72
- Neurath, Otto, 'Proposiciones protocolares', in *El positivismo lógico*, ed. by A.J. Ayer, 2ª reimp. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981), pp. 205–50
- Oliver, Kelly, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2001)
- Ostrom, Elinor, *El Gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011)

- Pateman, Carole, *El Contrato Sexual* (Barcelona: Anthropos, 1995)
- Peperzak, Adriaan, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993)
- Petras, James F, and Henry Veltmeyer, *El imperialismo en el siglo XXI: La globalización desenmascarada* (Madrid: Editorial Popular, 2002)
- Petras, James F, Henry Veltmeyer, Luciano Vasapollo, and Susana Guardado del Castro, *Imperio con imperialismo: La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal* (México, D.F.: Siglo XXI, 2006)
- Piketty, T., and E. Saez, 'Income Inequality in the United States, 1913-1998', *The Quarterly Journal of Economics*, 118.1 (2003), 1–41
- Polanyi, Karl., *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1989)
- Popper, Karl, *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*, 2ª edición (Madrid: Tecnos, 1982)
- Putnam, Hilary, 'Levinas and Judaism', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 33–62
- Rancière, Jacques, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012)
- , *El viraje ético de la estética y la política* (Santiago de Chile: Palinodia, 2005)
- Raz, Joseph, 'Autonomy, Toleration, and the Harm Principle', in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, ed. by Susan Mendus (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 155–175
- REDEM, 'Informe de UNESCO afirma que la desigualdad de género en la educación superior sigue siendo un problema universal', *Red Educativa Mundial*, 2021 <<https://www.redem.org/informe-de-unesco-afirma-que-la-desigualdad-de-genero-en-la-educacion-superior-sigue-siendo-un-problema-universal/>>
- Rogers, Wendy, Catriona Mackenzie, and Susan Dodds, 'Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability', *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5.2 (2012), 11
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991)
- Rosenberg, Matthew, Nicholas Confessore, and Carole Cadwalladr, 'How Trump Consultants Exploited the Facebook Data of Millions', *The New York Times* (New York, 18 March 2017)

<<https://www.nytimes.com/2018/03/17/us/politics/cambridge-analytica-trump-campaign.html>>

Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997)

Rousseau, Stéphanie, and Anahí Morales Hudon, 'Paths towards Autonomy in Indigenous Women's Movements: Mexico, Peru, Bolivia', *Journal of Latin American Studies*, 48.1 (2016), 33–60

Rushing, Sara, 'Butler's Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible', in *Butler and Ethics*, ed. by Moya Lloyd (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pp. 65–90

———, 'Preparing for Politics: Judith Butler's Ethical Dispositions', *Contemporary Political Theory*, 9.3 (2010), 284–303

Santos, Boaventura De Sousa, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006)
<<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825032342/critica.pdf>>

Sartori, Giovanni, *La política: Lógica y método en las ciencias sociales*, 3ª edición (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012)

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, 5ª reimp. (Madrid: Alianza Editorial, 2009)

Sedgwick, Eve Kosofsky, *Epistemología del armario* (Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998)

———, 'Queer Performativity: Henry James's the Art of the Novel', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1.1 (1993), 1–16

Segal, Lynne, 'After Judith Butler: Identities, Who Needs Them?', *Subjectivity*, 25.1 (2008), 381–94

Solé, Joan, *Levinas: La ética del Otro* (Madrid: Batiscafo, 2015)

Standing, Guy, *El precariado: Una nueva clase social* (Barcelona: Pasado & Presente, 2013)

Stark, Hannah, 'Judith Butler's Post-Hegelian Ethics and the Problem with Recognition', *Feminist Theory*, 15.1 (2014), 89–100

Sucasas, Alberto, *La shoah en Lévinas: Un eco inaudible* (Bilbao: Devenir el otro, 2015)

Sullivan, Shannon, Nancy Tuana, Charles W. Mills, Linda Martín Alcoff, Harvey Cormier, Alison Bailey, and others, *Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. by Shannon Sullivan and Nancy Tuana (Albany: State University of New York Press, 2007)

The Guardian, 'John McCain Tells Ukraine Protesters: "We Are Here to Support Your Just Cause"', *The Guardian* (London, 15 December 2013) <<https://www.theguardian.com/world/2013/dec/15/john-mccain-ukraine-protests-support-just-cause>>

Thiem, Annika, *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility* (New York: Fordham University Press, 2008)

Topolski, Anya, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality* (London: Rowman & Littlefield, 2015)

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2000)

———, *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós / ICE-UAB, 1990)

Waldenfels, Bernhard, 'Levinas and the Face of the Other', in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 63–81

Walker, Margaret Urban, *Moral Understandings a Feminist Study in Ethics*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2007)

Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia* (Barcelona: Paidós, 1998)

White, Stephen K, 'Affirmation and Weak Ontology in Political Theory: Some Rules and Doubts', *Theory & Event*, 4.2 (2000) <Project MUSE muse.jhu.edu/article/32580>

———, 'As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler', *Polity*, 32.2 (1999), 155–77

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía, 2ª edición (Madrid: Editorial Trotta, 2021)

Zamora, José A., 'Precarización, subjetivación e integración represiva', in *La imaginación hipotecada: Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente* (Madrid: Libros en acción, 2016), pp. 77–90

Žižek, Slavoj, 'Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence', in *The Neighbor* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 134–90