

Capítulo IX

Judith Butler y la tradición judía.

Elementos teóricos para repensar el Estado-nación¹

Magdalena Marisa Napoli

Introducción

Con la publicación de *Parting Ways* en 2012, Judith Butler plasma una producción de textos sobre el problema del Estado de Israel que comienza cerca del año 2002. Ya habían aparecido, en otras compilaciones, algunos artículos que se refieren a esta cuestión, así como también varias referencias en textos sobre otros temas. Sin embargo, es la primera vez que le dedica un volumen entero a sus reflexiones sobre la relación entre religión y política, y, especialmente, entre el sionismo (en tanto postura política) y la judeidad. Las causas que la llevan a publicarlo, solo podemos conjeturarlas. No obstante, podemos aventurar hipótesis sobre el lugar que esta obra ocupa en el pensamiento de Judith Butler: ¿es la conclusión de sus reflexiones sobre el Estado de Israel o se constituirá, por el contrario, en su nuevo punto de partida? ¿Será este un tema recurrente, o quedará, por el contrario, como una cuestión aislada y secundaria? ¿Qué relación guarda este texto con los textos anteriores, si es que siquiera se relaciona con ellos?

Más allá de la respuesta que eventualmente podamos dar a todos estos

¹ La primera versión de este trabajo fue presentada en las IX Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, celebradas en la ciudad de La Plata del 27 al 29 de agosto de 2013.

interrogantes, en este trabajo quisiera explorar este texto en busca de la concepción butleriana del Estado, tarea que ya emprendí en otra oportunidad (Napolí, 2013), aunque en sus escritos más tempranos. En este sentido, el presente capítulo tendrá dos objetivos principales. El primero es presentar la posición que Butler adopta respecto de la cuestión del Estado de Israel y de ella extraer, en un sentido más amplio, algunas de las consideraciones que realiza sobre el concepto moderno de Estado-nación y del Estado en general. Debido a la gran cantidad de referentes polémicos que aparecen en *Parting Ways*, y la imposibilidad de abarcarlos a todos en un capítulo, me limitaré a analizar uno de los dos capítulos en los cuales Butler pone en debate la postura de Hannah Arendt,² la cual ya había sido analizada por ella en *¿Quién le canta al Estado-nación?* (Butler & Spivak, 2009).

Mi segundo objetivo será analizar diacrónicamente el concepto de Estado, al menos de manera preliminar, de manera de esbozar una posible y parcial respuesta a la última pregunta que propuse en el primer párrafo de esta introducción, la cual interroga acerca de la relación de *Parting Ways* con los textos anteriores de Butler. Para esto, retomaré las discusiones sobre el Estado que Butler ofreció en el marco de su *Excitable Speech* (Butler, 1997) y que traté de rastrear en el capítulo “Estado, poder y lenguaje” (Napolí, 2013). No pretendo encontrar a la Judith Butler de hoy en la Judith Butler de los noventa o de principios de siglo, sino –todo lo contrario– mostrar cómo este mismo sujeto, esta misma “autora” va desviándose y traicionándose –conscientemente– a cada paso.³ De hecho, quisiera arriesgar una hipótesis respecto de algunas estrategias conceptuales que creo que utiliza nuestra filósofa. Esta hipótesis consiste en pensar que Butler opera, alternativamente, superponiendo y desdoblado diferentes niveles de análisis. Dependiendo de su interés, superpone los niveles ético-ontológico-epistemológico-lingüístico, o los despliega. Por lo general, cuando quiere mostrar el carácter estructurado de la realidad social, opera superposiciones. Por el contrario, cuando

² No es objetivo del presente capítulo poner en debate la lectura butleriana de Hannah Arendt. Para ponderar este aspecto, cfr. Leivovici, 2012 y Mattio, 2012.

³ Agradezco a Olga Grau los comentarios que me hizo acerca de este aspecto de la obra butleriana.

quiere señalar la espontaneidad⁴ de esa misma realidad social, tiende a mostrar que los niveles de análisis son independientes.

¿Estamos frente a una inconsistencia en la obra de Butler? Yo sostengo que no. Tiendo a pensar que es consciente de que estos diferentes niveles de análisis existen, y que son tan solo eso: niveles de análisis. Lo que llamamos realidad social y sus niveles son operaciones lingüísticas que no están en ella *per se*. De modo que, en Butler, el análisis, lejos de pretender una conceptualización estática y sistemática, busca jugar con los conceptos. ¿Por qué? Mi hipótesis respecto de este problema (cuyo debate reservo para otra oportunidad, por cuestiones de extensión) es que Butler, en el fondo, sostiene que el lenguaje y sus categorías analíticas fracasan en el intento de otorgar sentidos estáticos. Es por esto que las categorías se solapan y se desdobl原因 para mostrar diferentes aspectos respecto de las problemáticas abordadas. Estos aspectos no son ni contradictorios ni excluyentes, sino dentro del marco conceptual de análisis en que se muevan.⁵

Por lo tanto, dividiré el presente capítulo en dos secciones, consonantes con los objetivos propuestos. La primera presentará el debate sobre el Estado de Israel junto con las consideraciones que Butler realiza a propósito del Estado-nación en el capítulo cinco de *Parting Ways*. Allí intentaré rastrear cuál es, en última instancia, la noción de Estado que Butler sostiene. En segundo lugar, presentaré la hipótesis que –según expuse anteriormente– Butler sostuvo en *Excitable Speech*, poniéndola en diálogo con la postura reconstruida en la primera sección, y procuraré mostrar cómo se operan las superposiciones y desdobl原因 conceptuales que describí con anterioridad.

Antes de comenzar el análisis, quisiera aclarar que mi interés, si bien es político –en el sentido de que no escribo desde una pretendida neutralidad teórica ni con fines meramente teóricos, sino desde una determinada convicción y para hacerla efectiva– no busca ni defender personalmente la postura de Butler, ni

⁴ Utilizo el término *espontaneidad* en sentido cuasi kantiano, como opuesto a *receptividad/pasividad*. Quisiera utilizar el término *libertad*, pero me es imposible, debido a la carga metafísica que porta.

⁵ Respecto de la cuestión metodológico-conceptual, comparto muchas de las hipótesis sostenidas por Ariel Martínez en este mismo volumen. Espero que el lector pueda apreciar las diferencias que, sin embargo, nos separan. Asimismo, sugiero la lectura de los textos compilados en Casale & Chiacchio, 2009, los cuales contienen algunas afirmaciones de Butler respecto de este tema, así como el planteo de interesantes hipótesis de lectura por parte de los compiladores.

defender una posición propia respecto del conflicto entre palestinos e israelíes. Mi propósito aquí es retomar un debate particular que nos permita (re)pensar las categorías políticas tradicionales y aportar a la discusión contemporánea de la democracia, ya que considero que el debate teórico es en sí mismo una práctica política. Cualquier lectura que busque una toma de posición frente a la coyuntura política internacional a la que me refiero, está destinada a fracasar.

I. El Estado-nación: cuestiones de universalidad, pluralidad e identidad

Lo primero que debe tenerse en cuenta al abordar este texto, es que el interés que en parte mueve a la filósofa a expresar estas ideas, es de índole personal: Judith Butler ha sido sometida públicamente a acusaciones de antisemitismo, auto-odio (*self-hatred*) y otros calificativos, por el hecho de no defender y de, por el contrario, criticar las políticas imperialistas llevadas a cabo por el Estado de Israel. Uno de los primeros artículos que publica en una de sus compilaciones a propósito de la cuestión judía, titulado “The charge of anti-semitism: Jews, Israel and the risks of public critique” (Butler, 2004b:101-127) intenta ofrecer argumentos a favor de la tesis que sostiene que ser judío no implica necesariamente adoptar la ideología política del Estado de Israel, es decir, el sionismo. Esto se debe a que, según Butler, lo que funciona detrás de la acusación de antisemitismo por parte de, en este caso, Lawrence Summers,⁶ es la identificación entre ser judío y ser sionista. Esta misma identificación es la que operaría, también, en las posturas antisemitas que justifican el odio a los judíos basándose en la violencia estatal perpetrada por el Estado de Israel. Es por esto que considero que el principal interés de Butler es desmontar esta identificación, ya que solo así puede legitimar su postura crítica. Por tanto, parecería ser que, desde el punto de vista retórico, ejecutar la separación entre judeidad y sionismo es la condición de posibilidad del discurso de Butler.

Sin embargo, lo que en un primer momento sirve a los meros fines de la autolegitimación como sujeto político en un determinado contexto de enunciación, pasa a ser, en escritos posteriores –y sobre todo, a la luz de la lectura

⁶ Lawrence Summers es un economista norteamericano de origen judío, perteneciente al Partido Demócrata y conocido por haber ocupado importantes cargos políticos en las presidencias de Bill Clinton y Barack Obama. En el 2004, año en que se publica *Precairous Life*, Summers ocupaba la presidencia de la Universidad de Harvard

de algunos textos de Hannah Arendt— el punto de inflexión de las reflexiones de Butler sobre el Estado-nación. En este sentido, seguirá muy de cerca la tesis arendtiana según la cual aquellos Estados que basan su ciudadanía (y, por tanto, el acceso a los derechos) en una identidad nacional producen las figuras del apátrida (*stateless*) y, consecuentemente, la del refugiado (*refugee*) (Butler, 2012:144). Para mostrar el camino que Butler desarrolla, primero trazaré las principales hipótesis que se ponen en juego en el capítulo “Is Judaism Zionism? Or, Arendt and the critique of the nation-state”, y luego mostraré cómo se relacionan entre sí.

La primera hipótesis que Butler presenta sostiene que hay algunas religiones, tales como el protestantismo, que lejos de estar por fuera del ámbito público, proveen las precondiciones de la esfera pública y que, desde esta perspectiva, surgen religiones legítimas e ilegítimas, es decir, algunas son políticamente válidas y otras, como el judaísmo, amenazan la esfera pública y, por eso, deben permanecer en la privada (2012: 114-115). La segunda, sostiene que la judeidad (Jewishness) implica una relación ética con el no judío. Tal relación se debe a la condición diaspórica del pueblo judío, y es precisamente esta la que debería “configurar la religión en la vida pública dentro del judaísmo” (2012:117).⁷

Es aquí donde comienza el análisis de tres fuentes arendtianas: *Los orígenes del totalitarismo* (1951) (Arendt, 2009b), *Escritos Judíos* (Arendt, 2009a) y *Eichmann en Jerusalén* (1961)(Arendt, 2006). Respecto de la primera, Butler se centrará en el capítulo 9, “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre”, en el cual aparece la relación que mencionábamos antes entre el Estado-nación y la producción de apátridas y refugiados. Para Butler, estas dos figuras históricas generadas por el nazismo, constituyen el punto de partida sobre el cual Arendt basa su crítica respecto de los Estados-nación en general (2012: 121). En la segunda sección del capítulo que nos concierne, Butler sostiene que Arendt, a lo largo de su obra y de diferentes maneras, busca modos de pertenencia (*belonging*) y de formas de gobierno (*polity*) que no se identifiquen con el Estado-nación (2012:131). En este sentido, reseña algunas discusiones presentes en los *Escritos judíos* de Arendt, en los cuales la filósofa alemana reflexiona, entre otras cosas, sobre el carácter abstracto que la identidad judía asume tanto para las posturas sionistas

⁷ Las traducciones de esta y todas las referencias a *Parting Ways*, son nuestras

como asimilacionistas e, incluso, antisemitas.⁸ El problema de considerar al judío a la manera de un universal acarrea la invisibilización de la pluralidad que ese concepto representa.⁹ Sin embargo, la mayor dificultad que se presenta a lo largo de la obra de Arendt, según Butler, es la de considerar cómo los judíos pueden pensarse como una nación, y cómo puede pensarse una nación sin nacionalismo y sin Estado-nación (Butler, 2012: 137). Según nuestra filósofa, la respuesta que Arendt ofrece a estos problemas es la de un Estado federado, en el cual la soberanía no se distribuye según la nación, sino que se dispersa en una pluralidad irreductible a las nacionalidades múltiples. De esta manera, se establece una diferencia entre el Estado, entidad representante de la Ley, y la Nación, que es meramente una instancia de pertenencia según la nacionalidad. El Estado preserva el interés común, que no es lo mismo que el interés nacional. Así, los judíos pueden imaginarse como una ‘nación’ dentro de una federación (en Europa o en Medio Oriente), pero tendrían que comprometerse con una forma de vida política que demandaría un poder compartido, acción concertada, la disolución de la soberanía en un poder plural, y el compromiso de la igualdad a lo largo de los lazos nacionales (Butler, 2012: 146).

La discusión de esta segunda sección se encuentra íntimamente relacionada con la que Butler realiza en la primera sección del capítulo cinco de *Parting Ways*, y que retomaremos a continuación.¹⁰ Tras una reflexión sobre el origen judío de las ideas de Arendt y en relación con las *Tesis de filosofía de la historia* (Benjamin, 1989) de Walter Benjamin (discusión que no reproduciremos aquí, ya que no reviste interés para nuestra hipótesis), Butler pasa a considerar la tesis principal de *Eichmann en Jerusalén*: Eichmann fue jus-

⁸ Las posturas sionistas sostienen que los judíos, al no identificarse con ninguna otra nación, deben tener un Estado nacional. Las posturas asimilacionistas, por otra parte, afirman que los judíos, precisamente por no ser parte de ninguna nación, pertenecen a aquellos Estados que los albergan. Según la lectura de Butler, Arendt sostiene que ambas tesis representan el mismo dogmatismo y le atribuyen al judío el mismo grado de extranjería (2012: 134).

⁹ Butler denuncia que Arendt misma propone un concepto de judeidad eurocentrista (2012: 139-141).

¹⁰ Invertí el orden de la exposición, ya que las polémicas de la segunda sección desembocan nuevamente en la discusión de *Eichmann en Jerusalén*, que fue debatido en la primera sección. Esto se debe a que esta obra presupone las tesis de los *Jewish Writings* y de *Los orígenes del totalitarismo*, discutidos por Butler en la segunda parte del capítulo.

tamente sentenciado a muerte ya que se arrogó el derecho de elegir con quién podía convivir¹¹ en la tierra. Partiendo de esta tesis, nuestra autora sostiene que de ella se desprende que nadie puede hacer tal elección y que, por lo tanto, “aquellos con los que convivimos en la tierra nos son dados antes de que podamos elegir cualquier cosa y, de este modo, antes de cualquier contrato político o social en el que podamos entrar a través de la volición deliberada”. Puestas las cosas de esta manera, la vida compartida con otros se convierte en condición de lo social, y, en cuanto tal, la cohabitación plural –o lo que Arendt llama *pluralidad*– debe ser preservada (Butler, 2012: 125).

Butler interpreta que en Arendt la pluralidad es una característica coextensiva a la vida humana, y en ese sentido pregunta si esta superposición implica la adscripción a un principio universal o si, por el contrario, implica que la *pluralidad* es una alternativa sustancial frente al universal. La respuesta que Butler misma ofrece parece no optar por ninguna de estas dos opciones, sino que, por el contrario, buscaría retomar ambos conceptos, pero desde ópticas diferentes a las tradicionales. En efecto, cuando pensamos en lo universal, tendemos a pensar en conceptos cerrados, conceptos modelo que sirven para captar una pluralidad de casos que caen bajo su órbita. Decir que *todos* tienen el mismo derecho a pertenecer implica que hay un proceso de universalización y otro de diferenciación que tienen lugar juntos y sin contradicción, y que esta es la estructura de la pluralización. En otras palabras, los derechos políticos se separan de la ontología social de la cual dependen; los derechos políticos universalizan, aunque solo en el contexto de una población diferenciada (y en continuo proceso de diferenciación) (Butler, 2012: 127).

De manera que pareciera sostenerse que la pluralidad es universal y que la universalidad es plural. Esta pluralidad coextensiva con la humanidad se universaliza cuando hay un derecho político. Sin embargo, la existencia de ese derecho no necesariamente produce una realidad homogénea en la que deja de existir la pluralidad. El problema surge cuando, precisamente, se busca producir desde el Estado esa realidad homogénea garantizando el derecho de perte-

¹¹ Elegimos traducir “cohabitare” por “convivir” en vez de “cohabitar”. La razón de esta traducción es que, según el diccionario de la Real Academia Española, el término “cohabitar” carga con el significado más específico de “hacer vida marital” mientras que “convivir” significa, meramente, “vivir en compañía de otro u otros”. Ambos lemas pueden consultarse en la versión electrónica del Diccionario de la Lengua Española, disponible en <http://www.rae.es/>. (Nota de la compiladora).

nencia solo a una parte de la pluralidad y excluyendo a la otra. Esto es lo que sucede en un Estado cuyo criterio de pertenencia es la identidad nacional: produce ciudadanos, por un lado, y apátridas y refugiados, por otro. Así, si adoptamos una metáfora espacial, quedan adentro del Estado aquellos que comparten una misma identidad nacional (homogénea y continua, según se presupone), y quedan afuera aquellos que no la comparten y que constituyen su alteridad, sus Otros.

Este fenómeno puede observarse tanto en la Alemania nazi, que excluyó simbólica y físicamente a los judíos, como en el Estado de Israel, donde se excluye simbólica y físicamente a los palestinos. Ambos procesos se producen bajo el supuesto de un Estado basado en el mismo tipo de identidad nacional y bajo las mismas exclusiones de las respectivas alteridades. Aquí Butler, junto con Arendt, pretende enfatizar el hecho de que no solo el nazismo generó la exclusión de los judíos y los transformó en apátridas, y que no solamente el Estado de Israel genera la exclusión de los palestinos, con iguales resultados: el problema de los apátridas y de los refugiados es un problema inherente a los Estados nacionales (Butler, 2012:144).

En este sentido, Butler insiste en el hecho de que la judeidad, el ser judío, no implica esta exclusión de la alteridad que propone el Estado de Israel. La afirmación de la identidad judía, paradójicamente, no puede usarse como argumento para defender estrategias militares imperialistas en la región. Todo lo contrario: debido a que el judío, por su condición diaspórica se ve obligado a tener una pertenencia política que no puede comprenderse dentro de un marco comunitario/nacional (como sí pueden comprenderse las identidades nacionales que dan lugar al Estado-nación), tiene que vérselas con esa pluralidad a la que Arendt apela. Es por esto que Butler sostiene que “la misma posibilidad de la relación ética depende de cierta condición de desposesión de los modos de pertenencia nacionales” (Butler, 2012:129).

Aquí puede observarse cómo Butler camina en el borde de la contradicción, al plantear una identidad judía homogénea,¹² según la cual el ser judío implica una relación con el Otro, y al postular, como *vimos supra*, el rechazo de identidades que impliquen tal homogeneidad. Sin embargo, y retomando las discusiones sobre el carácter abstracto de la identidad judía, Butler sostiene que “la complejidad

¹² Para un debate sobre el concepto de identidad judía en Butler, cfr. Femenías, 2013.

irreductible de los judíos como pueblo hace que sea difícil hablar demasiado sobre una ‘nación’ y Arendt vuelve su atención hacia formas de vivir en el desafío y en la diferencia (*contestation and difference*)” (Butler, 2012:148). La irreductibilidad de los judíos como pueblo se debe, principalmente, a su condición histórica de exilio y diáspora, condición que no le pertenece solo a ellos, pero que, sin embargo, es el punto que Butler retoma como verdaderamente judío. Así, la condición judía se encuentra históricamente atravesada por la condición diaspórica, pero esto parece no implicar ni una identidad homogénea ni una característica propiamente judía. Sin embargo, Butler suele utilizar el término judeidad (*jewishness*) como una identidad universal. Todo tiende a indicar que considera que esta identidad judía en la que el papel del Otro es tan primordial, rompe con los esquemas tradicionales según los cuales pensamos la identidad. En este caso tiendo a pensar, según expuse en la introducción, que el uso de las categorías de análisis empleado por Butler pretende demostrar la incapacidad que estas tienen de atrapar sentidos unívocamente.

Más allá de estas últimas consideraciones, nos queda por revisar un punto importante de la lectura butleriana de Arendt: la cuestión de los derechos humanos en *Los orígenes del totalitarismo*. La interpretación que Butler ofrece de esta lectura consiste en sostener que la propuesta arendtiana respecto de los derechos humanos conlleva el abandono de una ontología política individualista, cediendo el paso a una ontología política social. ¿Qué implica esto para Butler? Que Arendt “sugiere que nuestra eficacia y el verdadero ejercicio de nuestra libertad no se sigue de nuestra personalidad (*personhood*) individual, sino, más bien, de las condiciones sociales tales como el lugar y la pertenencia política” (Butler, 2012:147). La libertad, aquello que nos hace humanos, solo puede darse en el contexto de una acción concertada entre iguales, por lo cual la condición humana únicamente es posible en el contexto de una sociedad plural en la que cada miembro de la pluralidad esté en igualdad de condiciones. De esta manera, se refuerza la tesis según la cual el Estado como garante de derechos no puede identificarse con una sola identidad nacional, y debe, por el contrario, velar por el interés común de varias naciones distintas. Así, concluye esta discusión sosteniendo que si ella [Arendt] argumenta a favor de la patria (*home*) y la pertenencia, no es para construir una forma de gobierno en los lazos establecidos de lealtad, dado que una forma de gobierno, para ser legítima, tendría que estar basada en la igualdad. Esto último es el único resguardo que ella ve contra la apatridad [*statelessness*]

recurrente y sus sufrimientos. Aunque la pertenencia es un requerimiento de la vida humana, no puede servir de base legítima para una forma de gobierno (Butler, 2012:149).

Combinando esta tesis con la que sostiene que la identidad judía implica una relación ética con el otro, Butler retoma la relación entre política y religión y sugiere que, tal vez, la manera judía/nojudía de pensar la pertenencia, puede ser la puerta de entrada de la religión en la esfera pública. En efecto, parecería ser que las fuentes judías de pensamiento político –en este caso, Hannah Arendt– proponen una manera de pensar la cuestión de los Estados nacionales que no solo contradice la postura sionista, sino que resuelve un problema de todos ellos.

Si ella es una pensadora judía que se opone a las desposesiones (*dispossessions*) que afligen a cualquiera y a todas las minorías, entonces esta es un tipo diferente de búsqueda judía de la justicia –diferente de aquella que encontraría, por necesidad, su representación en las cortes israelíes–. Sería una posición que no universaliza al judío, sino que hace uso de sus condiciones históricas de desplazamiento para oponerse al sufrimiento de los apátridas en cualquier circunstancia (Butler, 2012:150).

Esta tesis es altamente objetable, ya que Butler parecería estar afirmando, a secas, que la experiencia judía es equiparable e incluso superior a otras experiencias de opresión, y así estaría pecando en el mismo sentido que el sionismo. Sin embargo, ella es consciente de este hecho, e incluso declara en la “Introducción” a *PartingWays*, que el texto gira sobre esta contradicción que se constituye, precisamente, en su propia imposibilidad (Butler, 2012:1-27). De manera que dejaré esta objeción para otra oportunidad, y continuaré pasando en limpio las diferentes tesis que Butler, vía Arendt, sostiene sobre la cuestión del Estado-nación.

En primer lugar, es claro que el Estado, sus leyes y sus instituciones, aparecen en el texto como instancias productoras de diferentes sujetos¹³ universales: ciudadanos plenos de derechos, apátridas y refugiados. En una vena foucaultiana, podemos pensar que el Estado, en esta interpretación, produce los suje-

¹³ La aclaración del concepto de sujeto se vuelve necesaria dada la polisemia del mismo, que puede ser considerado en el sentido estricto de “varón blanco, europeo, adulto y de clase alta” o en un sentido más general, como “agente de la acción” o “individuo”. En este caso, nos referimos a este último sentido más general, y no al sentido estricto.

tos a los que, ulteriormente, reconocerá o no derechos en virtud de esa misma producción. El carácter de producido que portan estas diferentes subjetividades se oculta mediante construcciones conceptuales tales como la de los derechos humanos o los derechos naturales, categorías que pretenden naturalizar y dotar de estabilidad ontológica a una pluralidad que es mucho más compleja y conceptualmente poco asible. Lo que quiero decir, en resumidas cuentas, es que los sujetos que reciben o no ciertos derechos son una construcción que se efectúa de manera simultánea (sino posterior) a la enunciación de esos derechos.

En este caso, hay una instancia enunciativa de esos derechos que es muy clara: el Estado, sus leyes y sus instituciones. De manera que el Estado aparece como un sujeto performativamente soberano: aquellos sujetos que el Estado enuncia como ciudadanos, devienen en ciudadanos, y aquellos que, como consecuencia de esta enunciación exclusiva, resultan designados como apátridas o refugiados, son apátridas o refugiados. En el caso particular de la Alemania nazi y el Estado de Israel, el criterio de exclusión es la nacionalidad, pero Butler plantea que este criterio no es válido, ya que el Estado, según Arendt (y Butler parece plegarse a esta idea) debería basarse en la igualdad y la pluralidad. Separar el concepto de Estado del concepto de nación parecería ir en la dirección de buscar una manera en que el Estado explore otros criterios de inclusión y exclusión, aunque Butler no explicita cuáles pueden ser posibles parámetros de igualdad y pluralidad, ni ponga en cuestión la misma existencia de criterios de inclusión y exclusión. Esta actitud probablemente se deba a que, como sostiene junto a Laclau y Žižek, la interpretación de tales conceptos universales es objeto de disputa en diversos contextos políticos (Butler, Laclau & Žižek, 2003; Casale & Chiacchio, 2009).

De manera que el Estado, aparte de ser productor de sujetos, es el productor privilegiado de sujetos de derechos. Afirmo esto basándome en que pareciera ser que lo relevante no es discutir la noción según la cual el Estado es la única instancia que produce o no ciudadanos, sino que lo relevante es poner en discusión qué criterios utiliza para dicha producción. Considero que esta concepción no permite pensar el hecho de que existen por fuera del Estado numerosas maneras de excluir a muchos individuos del alcance de los derechos que el Estado les garantiza. De esta manera, el texto nos deja con la fructífera sensación de que el Estado y sus instituciones son espacio de disputa de los significados sociales (postura con la que estoy de acuerdo), pero, a su vez, con la amarga sensación de que es

el único espacio de disputa que permitirá cambiar la suerte del Estado de Israel.

Podríamos pensar que, en este caso, la disputa por los significados sociales de los términos de igualdad y pluralidad se da entre ideologías religiosas: una, la del judaísmo, y otra, la cristiana. Esta disputa, inevitablemente, reconfigurará el espacio público. Si bien Butler no especifica criterios de igualdad, la tesis según la cual la configuración del espacio público está atravesada por cuestiones religiosas –particularmente, la concepción católico-protestante de la política– sugiere indirectamente tres cosas. En primer lugar, y solo para mencionarlo (no me detendré en su análisis) Butler sostiene que el Estado de Israel adopta, paradójicamente, una teoría política espuria, en el sentido de que no pertenece al espíritu nacional judío. De no ser así, su insistencia en adoptar una concepción política proveniente de fuentes judías no tendría sentido. En segundo lugar, sugiere que los criterios interpretativos de la igualdad y la pluralidad se resolverán en esa disputa, que Butler insiste en resolver, según mi opinión, a favor de las conceptualizaciones judías acerca de la vida en comunidad, puesto que las considera acordes con la idea de la política como espacio en el que los unos y los otros conviven en y negocian entre sí el espacio público. Si mi interpretación fuera acertada, esto implicaría que Butler sostiene, paradójicamente, que la condición para un espacio público igualitario y plural proviene de la superioridad de una concepción particular. Por último, y como consecuencia de lo anterior, se sugiere que no solo los sujetos son producidos por una instancia religiosa, sino que también lo son el espacio público y el Estado como instancia paradigmática del mismo.

Cuando una cae en la cuenta de que las teorías liberales patriarcales operan con esta misma paradoja, según la cual la condición de la igualdad está dada por la universalización de la condición particular del varón –y que fue, precisamente, una de las paradojas que Butler denunció en sus primeros escritos– es el momento en el que se hace necesario ofrecer una explicación, no tanto para operar una sutura entre la Judith Butler de *Gender Trouble* y la de *Parting Ways*, sino todo lo contrario: para dar cuenta en función de qué se operan los desplazamientos y rupturas observados. Dicha explicación será ensayada a continuación, y debo aclarar que no se pretende como causal ni como justificatoria. Simplemente intento ver cómo funciona el mismo concepto en dos espacios de producción teórica diferentes.¹⁴

¹⁴ Para el concepto de espacios de producción teórica, cfr. el cap. de Ariel Martínez en este mismo vol.

II. Tensiones en torno al concepto de Estado

En mi “Estado, poder y lenguaje: la crítica de Butler a MacKinnon” (Napoli, 2013) expuse algunas consideraciones que hace Judith Butler sobre el Estado a propósito del debate acerca de la censura estatal de la pornografía. En el presente apartado profundizaré algunas de ellas con el doble propósito de, por un lado, mostrar las rupturas entre esas consideraciones y las vertidas en *Parting Ways*; y, por otro lado, señalar cómo se efectúan las superposiciones y los desdoblamientos en los niveles de análisis, según la hipótesis que anticipé en la introducción de este capítulo, en la cual sostengo que estos movimientos se deben a diversos intereses teóricos de la autora. Cabe aclarar que profundizaré las mencionadas cuestiones en paralelo con las consideraciones que hice sobre el concepto del Estado en *Parting Ways*.

En primer lugar, señalé que en dicha obra el Estado es productor de diferentes sujetos universales: apátridas, refugiados y ciudadanos. En “Performativos soberanos” (Butler, 2004a) el Estado no aparece como productor de sujetos universales, pero sí de discursos específicos, tales como el discurso de odio que, a su vez, produce sujetos; en el caso específico del discurso pornográfico, produce al sujeto mujer como –paradójicamente– objeto del deseo heterosexual del varón. Aquí vemos cómo hay una primera superposición de niveles de análisis: en la obra más reciente, el Estado produce directamente a sus sujetos, sin mediación del discurso o, más bien, pensando que en este caso Estado y lenguaje coinciden en la producción de la ontología social. En la obra más temprana, el nivel político y el nivel lingüístico se encuentran discriminados, ya que, según sostuve, el propósito de Butler en ese momento era mostrar que no era deseable que el Estado retuviera la potestad de regular el discurso público. Más recientemente, la autora desea hacer hincapié en la responsabilidad del Estado en la producción de sujetos, denunciando, por un lado, la producción de estos según el criterio de la nacionalidad, pero exigiendo, por otro, la producción inclusiva de sujetos-ciudadanos según otros criterios. En este contexto, no puede separarse al Estado de su capacidad de producir sujetos a través del discurso público, por lo cual la crítica en el nivel lingüístico desaparece, o se solapa con la instancia política. Sin embargo, considero que es plausible sostener que el Estado produce sujetos solo a través de diferentes discursos institucionales, siendo el discurso legal el más

importante en este aspecto. ¿Espera Butler que, como lectores asiduos de sus obras o de obras posmodernas, repongamos este supuesto? Es posible, como también es plausible que Butler se quiera ahorrar las consecuencias que implica incluir el enfoque lingüístico en el análisis político. La principal consecuencia es que, según ella misma, el discurso es performativo, es decir, realiza lo que enuncia. Esta performatividad no es soberana, sino que permite la posibilidad de citar y resignificar el discurso (Butler, 1997).

Cuando se quiere impedir la censura, esta concepción de la performatividad es bastante útil, y por eso se apela a que entre la instancia política y la ontológica haya una instancia discursiva que permite que el poder estatal no sea ubicuo. Sin embargo, cuando se trata de proponer una reconfiguración de la concepción del Estado como garante último de derechos, pareciera que hay que dejar en claro que el Estado y sus instituciones configuran la ontología social directamente y sin mediaciones discursivas que pongan en riesgo la ubicuidad del poder estatal respecto de los derechos políticos. De esta manera, mientras que en *Parting Ways* el Estado es, como sostuve, soberanamente performativo y la instancia privilegiada de producción de sujetos, en “Performativos soberanos” por el contrario, el Estado es una instancia que, como mucho, puede o no tener la potestad de regular el discurso público a través de sus propios discursos y, así, producir sujetos (Butler, 1997: 98).

¿Son estas dos versiones diametralmente opuestas o, lo que sería peor, contradictorias? Me mantengo en mi postura de que constituyen dos maneras diferentes de poner en juego un “mismo” aparato conceptual, pero jugando con los niveles de análisis según el problema y la postura de la filósofa lo requieran. Esto no quiere decir que vea un punto de sutura entre las obras de la autora. Todo lo contrario: me parece que esto refuerza la hipótesis de que Butler intenta forzar los marcos lingüístico-epistemológicos disponibles para que se amolden a sus propias ideas. Esta operación se realizaría con el doble fin de mostrar que esos marcos son insuficientes para atrapar unívocamente diferentes sentidos, y de desplegar, simultáneamente, la riqueza semántica que los conceptos portan gracias a la sedimentación de los diversos significados a lo largo de la historia. Estos diferentes sentidos, siguiendo a Wittgenstein, guardan entre sí un parecido de familia (Wittgenstein, 2008: 87, §67), y por eso puede parecer que el aparato conceptual sea el “mismo” cuando, en realidad, la utilización de los conceptos hace que dentro de un espacio teórico dado, el aparato sea muy diferente.

Más allá de este punto, al cual volveré en las conclusiones, quiero retomar aquí otra diferencia relevante entre la concepción del Estado en “Is Judaism Zionism?” y en “Performativos soberanos”. En el primero aparece sugerida la idea de que el espacio público se encuentra atravesado por la religión, es decir, por un aspecto de la vida privada. Como ya lo sostuve, considero que esto implica afirmar el carácter construido, y no dado, del Estado como instancia política paradigmática. Esto no aparece en el capítulo de *Excitable Speech*, aunque ya podría haberse pensado, en ese entonces, que el Estado no era un mero dado empírico, sino una construcción discursiva igual de contingente que todas las otras que aparecen en la extensa obra de Judith Butler. No obstante, en este texto temprano no aparece ningún indicio de que el Estado en el que ella está pensando (puede suponerse que está pensando en y desde los Estados Unidos) deba ser transformado para producir una modificación en la realidad, sino que, por el contrario, parecería ser que el cambio es posible en el nivel discursivo, nivel que —como señalé siguiendo a Butler— no es potestad absoluta del Estado. Sin embargo, frente a la necesidad de posicionarse ante los abusos del Estado de Israel, Butler elige el camino de mostrar, en primer lugar, que este Estado particular no es sino una forma de organización social históricamente específica, es decir, el Estado-nación. En segundo lugar, sugiere sutilmente que esta forma específica se encuentra condicionada por una instancia aparentemente externa, la religión, y, en particular, la religión católica y/o protestante. Finalmente, insinúa que una forma de producir un cambio en la realidad de los seres humanos involucrados en el conflicto entre el Estado de Israel y Palestina, es, precisamente, incorporar elementos provenientes de la tradición judía, lo cual la lleva a retomar a Hannah Arendt, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas y Primo Levi. De esta manera, pareciera que mostrar la contingencia del concepto de Estado-nación se vuelve condición del texto entero, mientras que en “Performativos soberanos” paradójicamente se parte del Estado como algo dado e inmodificable como tal.

En suma: en los años noventa, y a propósito de la discusión de la censura estatal de la pornografía y el discurso de odio, el Estado aparece como una instancia dada e inmodificable que, a través de la regulación de los discursos, produce de manera equívoca diferentes sujetos. La posibilidad de cambio reside, aquí, en el plano discursivo y —en conceptos foucaultianos— micro-político. En el 2012, frente al problema de la exclusión del pueblo palestino

llevada a cabo por el Estado de Israel, el Estado aparece como una instancia producida y condicionada por el discurso religioso, pero que a su vez tiene la potestad de producir unívocamente determinados tipos de sujeto (aunque no todos ni cualquier tipo de sujeto). El factor que mueve al cambio no está en el Estado mismo, sino en la incorporación de concepciones políticas judías en la esfera pública o macropolítica.

En el primer caso, el nivel político aparece como dado (repito que no sostengo que así sea, sino que así funciona en el texto) y estructura un discurso que, a su vez, estructura la ontología del sujeto-mujer, el sujeto-negro, el sujeto-judío, etc. Así, las instancias estructurantes aparecen desdobladas entre sí, pero condicionando fuertemente a la instancia ontológica que puede entenderse, en este sentido, como superpuesta a la instancia discursiva. Sin embargo, el desdoblamiento entre el plano político (soberano) y el discursivo (iterativo) permite que haya espontaneidad, es decir, que se puedan operar cambios. En el segundo caso, sin embargo, la posibilidad de cambio es más difícil, ya que se superpone el plano religioso con los planos político y ontológico. ¿Por dónde se puede penetrar este sistema ordenado? Parecería ser que aquí el cambio no está dado por un despliegue de los planos de análisis, sino por el intercambio de la concepción política católico-protestante por la concepción política judía. De manera que aquí, evidentemente, la superposición tiende a aportar a la construcción de una continuidad conceptual que solo puede ser modificada de raíz. Es por esto que, a diferencia del primer caso, la única instancia que aparece como producida y, en ese sentido, pasible de ser modificada, es la instancia religiosa que modela la concepción del Estado.

Conclusión

He intentado plasmar, en estas breves páginas, una serie de inquietudes respecto del pensamiento político de Judith Butler. La principal fue la de elucidar la concepción del Estado que subyace a los posicionamientos políticos de Butler, y siento que mis conclusiones respecto de este tema me desilusionan, y posiblemente desilusionen al lector. No hay, o no encuentro por ahora, una concepción uniforme o acabada del Estado en Butler, sino sugerencias esquivas y diversas maneras de reflexionar acerca de Estados particulares y de posicionarse frente a problemas políticos específicos, que pueden parecer similares, compatibles, etc., pero que, en el fondo, son profundamente distintas.

No obstante esta desilusión, me entusiasma –en el aspecto teórico– encontrarme con que aun en este caos hay un sentido que queda por extraer, y es lo que señalé anteriormente: Butler usa y abusa de los conceptos disponibles para mostrar que son nada más y nada menos que conceptos. Nada más, porque así como se usan, cambian de sentido; y nada menos, porque su polisemia conlleva una riqueza semántica que nos permite abrir nuevos y viejos sentidos, cerrarlos y volverlos a abrir constantemente. Considero que este, junto con las exposiciones que llevé a cabo a lo largo del presente, es el argumento más fuerte a favor de la hipótesis que propuse, según la cual Butler superpone y despliega los niveles de análisis según la postura que quiera sostener frente a un problema político específico.

Como cierre de este capítulo me gustaría responder, preliminarmente, al origen y destino de *Parting Ways* dentro de la obra butleriana. En efecto, si hay algo que pude extraer de este recorrido es que las obras de Butler no constituyen un sistema ni están lógicamente secuenciadas. Sin embargo, esto no quita que en su pensamiento hubo un redireccionamiento importante de los temas y de las preocupaciones, y que ese cambio se despliega en varias obras, comenzando por los debates con la izquierda y los teóricos de la democracia radical (Laclau, Mouffe y Žižek, entre otros). El capítulo de *Excitable Speech* muestra a una Butler que apuesta tan solo a los cambios micropolíticos, tesis que le valió críticas en varias direcciones, pero particularmente en el sentido de que la propuesta política no es suficiente. En mi artículo sobre ese asunto, sostuve que el propósito era –en ese entonces– crítico y especulativo, y no político. Ahora, tras la lectura de *Parting Ways*, me atrevería más a sostener que el propósito es menos especulativo y más político, aunque no considero que sus tesis actuales estén exentas de la crítica según la cual la propuesta política deja mucho que desear o es inexistente. En última instancia, ¿puede constituirse la penetración religiosa judía en la esfera pública en una estrategia política realmente viable? ¿Está Butler ofreciendo argumentos serios en favor de esa propuesta, o se está limitando a mostrar que la tradición judía es ajena al concepto de Estado como Estado-nación?

En ese sentido, me parece que *Parting Ways* representa un espacio de producción teórica novedoso, pero que, a su vez, su relación intermitente con otras obras permite trazar el recorrido del pensamiento de Butler como recurrente, desordenado, con un propósito crítico con fuertes condicionamientos

políticos que no llega a cristalizar del todo en una propuesta concreta. Claro que esta cristalización puede no estar en los deseos de Butler, pero sí estimo que existe alguna postura más clara respecto de un tema tan relevante en su vida personal que, aunque se muestre esquiva a la interpretación, condiciona todo el discurso butleriano. Es más que probable que esta equívocidad sea intencional y que, como dice Butler, sus textos se debatan en su propia imposibilidad. Sin embargo, es, y siempre será, demasiado temprano para sacar conclusiones sobre su obra como un todo cerrado. Es temprano, porque Butler aún produce, y abundantemente. Y seguirá siendo una dificultad cerrar su obra, ya que, como quise mostrar, está hecha para no cerrarse nunca.

Bibliografía citada:

- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Arendt, H. (2009a). *Escritos judíos*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2009b). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech. A politics of the performative*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2004a). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2004b). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, J. (2012). *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. & Spivak, G. (2009). *Who sings the Nation-State? Language, politics, belonging*. London: Seagull.
- Butler, J., Laclau, E., & Zizek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Casale, R., & Chiacchio, C. (2009). *Máscaras del deseo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L. (2013). Butler, Buber y nosotros. En *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UNLP.
- Femenías, M. L., Cano, V., & Torricella, P. (2013). *Judith Butler: su filosofía a debate*. Buenos Aires: FFyL - UBA.
- Leivovici, M. (2012). ¿Leer a Arendt para derivar de allí una norma del juicio político? Judith Butler y Seyla Benhabib con respecto al conflicto palestino-israelí. En J. Smola, C. Bacci, & P. Hunziker (eds.). *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (págs. 119-134). Córdoba: Editorial Brujas.
- Mattio, E. (2012). No se nace igual; se llega a serlo... Arendt, Butler y el "derecho a tener derechos". En J. Smola, C. Bacci, & P. Hunziker (eds.). *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (págs. 135-143). Córdoba: Editorial Brujas.
- Napoli, M. M. (2013). Estado, poder y lenguaje: la crítica de Butler a MacKinnon. En M. L. Femenías, V. Cano, & P. Torricella. *Judith Butler: su filosofía a debate*. Buenos Aires: FFyL - UBA.
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.