

ANTE LA POLÍTICA COMO 'TEOLOGÍA SUSTITUTORIA':  
UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE DOLOR Y PODER  
EN RICHARD RORTY Y JUDITH BUTLER (1)

María Cecilia Abdo Ferez  
Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)  
ceabdoferez@yahoo.de

Resumen

Según Peter Sloterdijk, el abandono de las justificaciones trascendentes para el sufrimiento en nuestra contemporaneidad harían recaer en la política la función de otorgarle sentido, ya sea enmarcándolo o evitándolo. La política en nuestro tiempo se constituye entonces como una versión sustituta de la teodicea. El intento del artículo es analizar críticamente esa relación entre política y sufrimiento, a partir de las reflexiones de dos autores contemporáneos sobre el tema: por un lado, abordaremos la propuesta de Richard Rorty de juzgar las áreas culturales de acuerdo con su potencial práctico, según el parámetro de la utilidad, que se traduce para la política y las teorizaciones que le corresponden en el mandato a los gobiernos de “impedir el sufrimiento”. Luego, contraponemos la fuerte concepción del “nosotros” liberal que presume el pragmatismo rortyano con las reflexiones elaboradas por Judith Butler, posteriores a los atentados del 11 de septiembre, que focalizan en el concepto de vulnerabilidad corporal y la inevitabilidad del dolor derivada de esa vulnerabilidad. La posibilidad cierta de sufrir dolor o atestarlos a otros reabre la discusión sobre la necesidad de la ley positiva y la adecuación de sus formas, que se aborda al final del presente texto.

Palabras clave: Política, Sufrimiento, Crisis del progreso, Liberalismo, Vulnerabilidad, Identidad.

La política moderna asumió, para Peter Sloterdijk, la ríspida función de sustituir a la teología en el tratamiento del dolor (2). Si la teología recurría a itinerarios secretos, al plan divino, a priori incognoscible, para conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de un Dios bondadoso, a la política se le exige –como “teología sustitutoria” y en un contexto de pérdida de un sentido superior– ya no la inclusión del sufrimiento en un relato del porvenir, sino su terapéutica. La legitimidad de la política moderna se juega o bien en la prevención del sufrimiento colectivo, o bien en extirparlo de las experiencias sociales posibles, o bien en reducirlo, si es que –pese a todo– se produjo.

Podría decirse que esta forma de relación entre política y sufrimiento, es decir, de sierva a amo, se dio en estos términos desde la misma temprana modernidad: tal parece ser el caso de la definición hobbesiana del *summum malum* como el peligro efectivo de la muerte violenta y la presencia del Estado como la garantía temporal de la disipación de esa amenaza. Sostendremos aquí, sin embargo, que algo cambió radicalmente en el último tiempo en la relación entre sufrimiento y política. Este cambio no se reduce a que la política tenga invalidado el recurrir al futuro en pos de justificar sacrificios actuales, luego que la versión secularizada de la teodicea cayera en descrédito con la crítica a la idea y a la práctica de la revolución: es que el futuro, si es que es posible inferírsele hoy, imaginativamente, a partir de alguna experiencia presente, se espera que sea peor. Una creciente incertidumbre y precariedad frente a las supuestas amenazas de un mundo globalizado o ante la probada capacidad destructiva de los hombres cancela la recurrencia redentora al futuro, antes tan cómoda, y torna inmediatista a la relación contemporánea entre sufrimiento y política: un consenso amplio encomienda a la política evitar y si no es posible, gestionar aquí y ahora la vulnerabilidad de los muchos, de modo que no haya lugar para accidentes, catástrofes o tragedias (3). Si ellos ocurren, pese a la exponencial obsesión con los sistemas de control, serán, siempre, la prueba de su inutilidad como vara de contención frente a la corriente oceánica del riesgo. La política contemporánea no puede formular serias promesas a largo plazo y se limita a mostrar, como su mayor haber, los pequeños logros cotidianos con los que procura reducir la percepción de que es altamente probable que las cosas empeoren y que las causas de ese verosímil futuro peor son aún desconocidas. Lo que se impone, de izquierda a derecha, es evitar ya no la palabra progreso, sino la sola mención al futuro que, por desdibujado, resulta aún más amenazante (4). Lo que se impone, en suma, es la prudencia y la gestión.

Analizaremos aquí dos visiones diferentes de la imbricación contemporánea entre política y sufrimiento: una que sostiene la “esperanza” de evitarlo a partir de un proceso creciente de identificación de un nosotros narrado, el nosotros-liberal de Richard Rorty (5); y otra que afirma que, dado su estatus inerradicable, se impone la necesidad de reconocer al sufrimiento e intervenir sobre su desigual distribución, a partir de una teoría del cuerpo como sustento de lo político –teoría que nuestra lectura hace deudora de Spinoza–. Centraremos esta segunda aproximación al complejo política y sufrimiento en el análisis de los textos de

Judith Butler sobre la violencia y el duelo después del atentado a las Torres Gemelas de 2001 (6). Sostendremos que, mientras que la premisa que sostiene el pragmatismo rortyano es la defensa historicista de un progreso sustentado en la socialización reciente de Europa y de los Estados Unidos en valores liberales; una teoría del cuerpo supone de la finitud de los hombres y de las mujeres y, por lo tanto, el carácter necesario del sufrimiento en una historia estrictamente contingente. Sostendremos luego que, mientras que en Rorty la preocupación por la crueldad supone una identidad de los individuos semejantes que se refuerza ante el peligro y por la cual se otorgan marcados lugares tanto al agente de violencia como a la muda víctima; una teoría del cuerpo parte de la premisa de que la identidad es el resultado –siempre en disputa– de un proceso de individuación, proceso que hace del individuo un producto y no el punto de partida del análisis. Ser resultado de un proceso de individuación, estar sujeto a la condición de una común vulnerabilidad, nos vuelve pasibles tanto de sufrir dolor, como de infligirlo. Pero sufrir dolor o infligirlo no es el mal radical, decretado por los que son semejantes, sino una *efectiva posibilidad, distribuida desigualmente* al interior del campo de poder en el que conviven los que se *vuelven diferentes*. El desafío político es, en este caso, de corte estrictamente antiutópico, y se resume en cómo intervenir en la distribución desigual de la posibilidad de padecer, sin recurrir a la esperanza tranquilizadora de extirpar el sufrimiento.

### 1. El tiempo historicista: progreso, narración e identidad

Un ironista liberal es, según Rorty, aquel que tiene la esperanza de que cese el sufrimiento (7). Esta esperanza tiene la forma de un deseo *infundamentado*, producto de la socialización que en los últimos 300 años cimentó al mundo desarrollado. Esta socialización hizo que, azarosamente, la época presente haya llegado a la fehaciente comprobación de que las democracias liberales son aquellos regímenes que más promueven la ampliación de la solidaridad humana. Si esos valores fueran puestos en cuestión en nombre de algo más “fundamental”, que para Rorty podría aludir a la idea de la existencia de una naturaleza humana o algo por fuera de los léxicos que los haga prevalecer, no habría manera “neutral” de defenderlos. “No hay una manera neutral, no circular, de defender la afirmación liberal de que la crueldad es lo peor que podemos hacer” (8). En caso de cuestionamiento a esos valores, ni siquiera podría esgrimirse cuán estable es esa socialización que los permitió, porque ella, como todas, podría derrumbarse. El fundamento que sostiene el derecho a la existencia de esa afirmación liberal es el axioma historicista de la adecuación entre época y pensamiento: o sea, la conjunción virtuosa entre tiempo y azar que produjo las democracias liberales presentes y su privilegio de la solidaridad, produjo también, como pensamiento adecuado, el que los liberales rortyanos estén convencidos de la validez de esa afirmación. Produjo que estén convencidos de la superioridad de este presente, aun cuando se abandone la pretensión de argumentar *teóricamente* en favor de su superioridad: para el autor, un liberal está convencido de que la crueldad es lo peor que se puede hacer, tanto como lo está, por ejemplo, de la elección de un amigo (9).

Una vez desechada la creencia en una naturaleza humana común o en la existencia de alguna solidaridad constitutiva entre los hombres, Rorty sostiene que “lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor” (10). La diferencia entre el dolor humano y el animal está, para él, en la mediación del lenguaje: a los humanos se los puede humillar, esto es, destruir la relación con el lenguaje que tenían, hacerles hacer o decir cosas de modo tal que “después ella [esa persona, frente a las acciones en cuestión, CAF] sea incapaz de enfrentarse con el hecho de que las ha llevado a cabo o las ha pensado” (11). El que fue sometido a esta extrema dominación, a este radical sufrimiento, en Rorty expuesto bajo la forma de la humillación, tiene invalidado a partir de aquí el “utilizar el lenguaje para describir lo que esa misma persona ha sido” (12). El dolor, en la forma de la humillación o de la dominación extrema, interrumpe la capacidad de narrar, de construir un relato articulador del yo y por lo tanto, introduce un corte en la identidad que Rorty *presupone* en la víctima: ella es incapaz de enfrentarse con lo que ha hecho o ha pensado, ella ya no es lo que era, porque eso que ha hecho o pensado es inaceptable en los términos del relato que venía narrando su yo. Ella no puede incluir en el lenguaje lo que fue, a lo que fue sometida, porque lo que fue y el relato que estructura su yo se excluyen.

La capacidad de narrar, entonces, la capacidad de zurcir de algún modo la interrupción del relato producida por el dolor y de restablecer cierta *identidad de víctima a la víctima* recae en otras personas ajenas a ella, en algunos sensibles al dolor que a partir de pequeños discursos, sobre todo etnográficos o literarios, “*llevan su situación al lenguaje*”. “Las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como ‘la voz del oprimido’ o ‘el lenguaje de las víctimas’. [...] En particular, las novelas y las obras de etnografía nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje” (13). La tarea de los intelectuales postmetafísicos, que no son principalmente los científicos, teólogos o filósofos, sino los periodistas, escritores, poetas, o todos aquellos que puedan crear “conmiseración por el dolor y remordimiento por la crueldad” (14), es redescibir, en el lenguaje de los semejantes, la sufriente experiencia de las víctimas. Esta redescipción no pone nunca en cuestión la estricta distinción entre lo público y lo privado de la sociedad que está lista para recibir estos relatos, sino que, sustentada en la conmiseración y el remordimiento, la redescipción del dolor de las víctimas

apuntala su orden.

Repasemos el andamiaje rortyano esbozado hasta aquí. Si se dice que las víctimas no hablan *nuestro* lenguaje, el nosotros que es el sujeto de la afirmación no contiene hasta aquí a las víctimas, sino que se distingue de ellas, justamente por la capacidad de hablar. Pero las víctimas existen y por lo tanto, también la crueldad y la humillación, lo que está también presupuesto en el verbo utilizado “cesar”, al hablar de la esperanza liberal del fin del sufrimiento. Entonces, si en este historicismo no hubiera más que una mirada desde la superioridad del presente que ha dado lugar, azarosamente, a la democracia liberal; si nada permitiera pensar en un movimiento de *esta* época, en la que la crueldad existe y en la que las víctimas son mudas, hacia *otra* época, entonces una descripción como la rortyana corre serios riesgos de ser complaciente con el estado de las cosas y con su propia posición en ellas. También el autor lo advierte e introduce en su historicismo una explícita teoría del progreso, en este caso, de tipo moral, que “se orienta [...] en dirección de una mayor solidaridad humana” (15), concebida como “la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales [...] carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referidas al dolor y la humillación; se la concibe como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de nosotros” (16). ¿Pero qué es lo que progresa, nos preguntamos? No se trata de los cuerpos, imbricados hoy con una técnica que los vuelve perfectibles y los asemeja a máquinas (17), porque el sufrimiento de Rorty no precisa tematizar el cuerpo; no se trata del progreso de una vida, porque ella no es susceptible de ser mejorada indefinidamente y porque antes que de vidas, se hablaría aquí de personas; tampoco se pretende al mencionar la temida palabra “progreso” el abogar por un solapado retorno a los argumentos de la razón emancipadora, porque ella, en este marco, será siempre desechada por metafísica: lo que progresa, a nuestro entender, en el historicismo liberal rortyano, es la capacidad de los que narran, del nosotros que no somos víctimas, de incluir en el relato que los hace semejantes a cada vez más personas a través de la conmiseración con su dolor. Lo que progresa es un discurso voraz, el de nosotros, los semejantes, que pretende incluir gradualmente, mediante redescripciones, a aquellos que eran desemejantes –o al menos, que lo eran a partir de la interrupción que produjo el dolor en su narración y que quebró la dependencia entre identidad y relato continuo–. Los semejantes son aquellos que, pese a los peligros y las vicisitudes, o justamente por salir triunfantes de ellos, cual protagonistas de una personal versión de la *Fenomenología* hegeliana, han reforzado la identidad que articula su propio relato; identidad que los hace capaces de incorporar también a los que perdieron el lenguaje.

## 2. Individuación, desconfianza y empatía

Una teoría del cuerpo parte de la *universalización* de la experiencia de la sujeción y del sufrimiento. Aunque no se viva en el mismo lugar o no se tenga una historia común, los cuerpos construyen un “tenue nosotros” (18), el de los vulnerables a la violencia y a la pérdida. La dependencia física originaria entre los cuerpos, el que previo a la constitución de mi “voluntad” o de mi “ego autosuficiente” haya estado en proximidad con otros cuerpos, no elegidos, marca al cuerpo como algo “socialmente constituido”, como un “fenómeno social”, como un cruce entre lo privado y lo público. “El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no mío. Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas [...]; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio” (19). El carácter público del cuerpo produce entonces una relación paradójica con la política: nos constituimos políticamente a partir de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos, por estar sujetos a otros que nos hacen pasibles de sufrir violencia, pero esos cuerpos por los que luchamos no son nunca enteramente nuestros.

El cuerpo es, para Butler, un lugar público de exposición y de vulnerabilidad, de afirmación y de amenaza, una red de lazos cuyo entramado desmiente los límites estrictos entre el yo y el tú, aunque *sin fusionarlos*. Cualquier pasión, sea furia, deseo, éxtasis o ansiedad, pone fuera de sí a lo que se ilusiona con ser un sujeto constituido y obstruye la narración de un relato sin vacilaciones ni cortes. No lo condena al silencio, pero muestra cuán “saturado” de Otros está el discurso sobre sí. La *inadecuación entre cuerpos y palabras* se muestra sobre todo en una situación de dolor: frente a, por ejemplo, la pérdida de alguien, el saber y el explicarse quién se es y de qué se es capaz se vuelve para el que sufre una tarea laberíntica, algo que roza lo inescrutable; y es un desconocimiento que quizá no tenga salidas, porque el dolor de esa pérdida puede haber transformado al que padece, sin retornos. El dolor, en este caso, la pérdida, nos revela algo que en situaciones de normalidad aparece encubierto por el relato del sujeto autónomo, capaz de ejercer control sobre sí: muestra la sujeción a la que se está sometido, en formas que muchas veces no pueden relatarse o explicarse, sencillamente porque *no se conocen*. La marca de nuestra común vulnerabilidad es el desconocimiento, porque nadie sabe lo que puede un cuerpo ni puede pretender agotar lo que no sabe apelando a palabras.

Como consecuencia de esa vulnerabilidad constitutiva, de su exposición y sujeción a lazos que construyen y desintegran, todos podemos sufrir violencia, pero también somos capaces de ejercerla. El nosotros tenue y descentrado de los cuerpos, que son vulnerables y agentes, precisa de la constitución de una comunidad política que reconozca las diferencias con que esa

vulnerabilidad se distribuye. El nosotros de los cuerpos, ante una situación de peligro, no puede recurrir a la conversación con otros semejantes para reforzar su identidad moral, sino que precisa estar inserto en un campo de poder *intervenido* en el que los sufrimientos, porque existen, se reconocen y en el que las violencias, porque existen, se castigan. *Precisa, afirmamos, de la complementación de una teoría positiva de la ley* (20).

Un intelectual o cualquier otro, en el marco de una teoría del cuerpo que procure reconocer e intervenir sobre la desigual distribución social de la vulnerabilidad común, es aquel que, ante un relato público sobre las víctimas que las vuelva cuasi familiares, desconfía. No desconfía de la víctima, sino del discurso que al historizar esa vida sufriente pone en juego los instrumentos narrativos necesarios como para que esa historia sea recordada, por los que son semejantes (21).

Conclusión: el interrogante sobre la vigencia de las formas jurídicas

Dos conclusiones preliminares pueden extraerse de la demanda que le presenta a la política la pretensión contemporánea de suprimir o morigerar el dolor: en primer lugar, la dificultad para imaginar un futuro que se deduzca de *este* presente, signado por la aceleración de los tiempos, introduce en los léxicos políticos, sobre todo los de la izquierda, la necesidad de repensar ciertas premisas que antes hubieran resultado conservadoras o quizá demasiado cautelosas y prudentes. El desafío de intervenir sobre el sufrimiento sin poder recurrir al tiempo sanador supone enriquecer lo que se entiende por presente en la temporalidad política, un presente que debe incluir lo imprevisible como necesidad. Cómo puede la política intervenir sobre el sufrimiento de los muchos, sin reducirse a ser una técnica más a su servicio, como podría serlo la industria farmacéutica o la terapéutica de varios tipos, es un desafío a las formas políticas contemporáneas.

La segunda consecuencia alude a la pregunta por la vigencia de las formas jurídicas centradas en la relación entre derechos y deberes de un sujeto concebido como autónomo, consciente y soberano. La relación con el dolor mostró, por un lado, la continuidad entre hombres y animales, y por el otro, sugirió el poder que ostenta hoy la técnica para tornar a los cuerpos cada vez más asimilables a las máquinas. Pero más allá de la relación entre cuerpos, animales y máquinas, la pregunta sobre la vigencia de las formas jurídicas resuena con fuerza si se privilegia en el análisis al proceso por el cual el individuo es un resultado, sin garantías, y no un punto de partida. Un individuo que sea resultado posible y no presupuesto de un proceso de singularización a partir de la corporalidad común, que además puede ser jaqueado por pasiones que lo ponen fuera de sí, parece ser un incentivo para pensar cómo hacer del reclamo de autonomía subjetiva centrado en la universalización de los derechos, un momento necesario, y no el fin de las formas jurídicas actuales.

## Notas

- (1) Una versión de este artículo fue presentado como ponencia en el IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, organizado por la Fundación Bariloche y realizado en esa ciudad, del 1 al 3 de octubre de 2008.
- (2) SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989, p. 291.
- (3) Apelaciones a este argumento se pueden leer, entre otros, en: ABÉLÈS, Marc, *Política de la supervivencia*, Eudeba, Buenos Aires, 2008; JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1994; BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2008; BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo XXI editores, 2006 y en el compilado de BERIAIN, Josetxo, *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004.
- (4) La crisis de la idea de progreso se lee aquí desde la perspectiva de Leo STRAUSS en *¿Progreso o retorno?*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- (5) Nos limitamos aquí al análisis de: RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- (6) Nos limitamos aquí al análisis de: BUTLER, Judith, "Violencia, duelo, política", en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 45- 78.
- (7) Rorty, *op. cit.*, p. 17. El autor remite el argumento a SHKLAR, Judith "Putting Cruelty First", en *Daedalus* 111:3, verano de 1982, p. 17-28. Para una crítica centrada en los alcances del concepto de crueldad, ver: Kekes, John, "Cruelty and Liberalism", en *Ethics*, vol. 106, nr. 4, julio de 1996, p. 834-844.
- (8) Rorty, *op. cit.*, p. 216.
- (9) Rorty, *op. cit.*, p. 73.
- (10) Rorty, *op. cit.*, p. 195.
- (11) Rorty, *op. cit.*, p. 196.
- (12) Rorty, *op. cit.*, p. 196.
- (13) Rorty, *op. cit.*, p. 112.
- (14) Rorty, *op. cit.*, p. 211.
- (15) Rorty, *op. cit.*, p. 210.
- (16) Rorty, *op. cit.*, p. 210.
- (17) Para el desarrollo de este argumento, ver: FERRER, Christian, "El arte del cuerpo en la era de su infinita perfectibilidad técnica", en *Artefacto*, nr. 5, Buenos Aires, 2003-4.
- (18) Butler, *op. cit.*, p. 46.

(19) Butler, *op. cit.*, p. 52.

(20) Remito la definición de derecho positivo al artículo de Manfred WALTHER: “Spinoza und der Rechtspositivismus”, en Giacotti, Emilia (ed.): *Spinoza nell’ 350 Anniversario della nascita. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

(21) Butler ejemplifica con el tratamiento que dieron los medios de comunicación al degollamiento del periodista norteamericano Daniel Pearl a manos de sus captores, en Pakistán: “En efecto, después del brutal y terrible asesinato de Daniel Pearl del *Wall Street Journal*, varios periodistas comenzaron a escribir acerca de sí mismos como trabajando en el ‘frente’ de guerra. Además, Daniel Pearl, ‘Danny’ Pearl, me resulta tan familiar: podría ser mi hermano o mi primo; es tan fácil de humanizar y se ajusta tan bien al marco... [...] Sin embargo, uno no puede sino preguntarse por los efectos humanizantes de estas narraciones”. Butler, *op. cit.*, p. 64f.

## Bibliografía

ABÉLÈS, Marc, *Política de la supervivencia*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.

BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos Líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2008.

BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo XXI editores, 2006.

BERIAIN, Josetxo, *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, CIS, 2004.

BUTLER, Judith, “Violencia, duelo, política”, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 45-78.

FERRER, Christian, “El arte del cuerpo en la era de su infinita perfectibilidad técnica”, en *Artefacto*, nr. 5, Buenos Aires, 2003-4.

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1994.

Kekes, John, “Cruelty and Liberalism”, en *Ethics*, vol. 106, nr. 4, julio de 1996, p. 834-844.

RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

SHKLAR, Judith “Putting Cruelty First”, en *Daedalus* 111:3, verano de 1982, p. 17-28.

SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989.

STRAUSS, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

WALTHER, Manfred, “Spinoza und der Rechtspositivismus”, en Giacotti, Emilia (ed.): *Spinoza nell’ 350 Anniversario della nascita. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

## MARÍA CECILIA ABDO FERREZ

Nacida en Olavarría, provincia de Buenos Aires, se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en Filosofía, con orientación Teoría Política en la Humboldt-Universität zu Berlin, en 2006. En ese año también se publicó su tesis, sobre el concepto de poder en Baruch de Spinoza. Actualmente es investigadora asistente de CONICET, bajo la dirección de la Dra. Claudia Hilb, en el área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Su proyecto de investigación versa sobre la Filosofía política de Spinoza y Leibniz. Es docente de la UBA y del Instituto Universitario Nacional de Arte (IUNA).