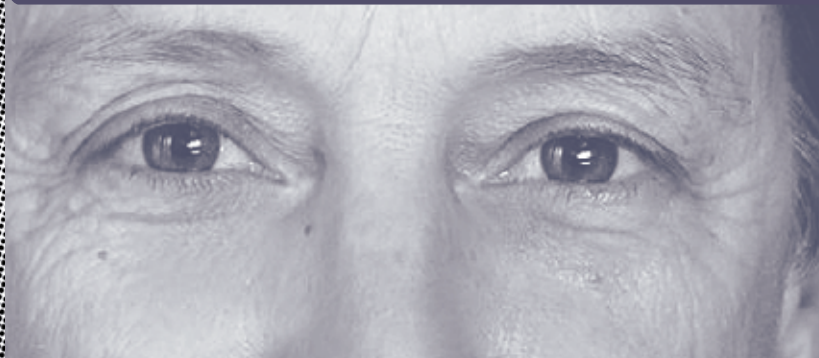


*Estudios / Investigaciones*



**JUDITH BUTLER**  
las identidades del sujeto opaco

*María Luisa Femenías*  
*Ariel Martínez*  
(coordinadores)



# **Judith Butler: las identidades del sujeto opaco**

María Luisa Femenías y Ariel Martínez

*coordinadores*

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

2015

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V Celeste Marzetti

Diseño de colección y tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Asesoramiento imagen institucional: Área de Diseño en Comunicación visual

Corrección de estilo: Lic. Alicia Lorenzo

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

©2015 Universidad Nacional de La Plata

Colección Estudios/Investigaciones 56

ISBN 978-950-34-1165-0

Universidad Nacional de La Plata  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**Decano**

Dr. Aníbal Viguera

**Vicedecano**

Dr. Mauricio Chama

**Secretario de Asuntos Académicos**

Prof. Hernán Sargentini

**Secretario de Posgrado**

Dr. Fabio Espósito

**Secretaria de Investigación**

Dra. Susana Ortale

**Secretario de Extensión Universitaria**

Mg. Jerónimo Pinedo



# ÍNDICE

---

## Palabras preliminares:

*Cecilia Chiacchio, María Luisa Femenías y Ariel Martínez* ..... 13

## PRIMERA PARTE: Interlocuciones filosóficas. ..... 27

Capítulo I Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler.  
*Magdalena De Santo.* ..... 29

Capítulo II Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*.  
*Pamela Abellon.* ..... 41

Capítulo III Butler lectora de Sartre: las críticas al sujeto de deseo sartreano (desplazamientos y filiaciones). *Luisina Bolla.* ..... 73

Capítulo IV Butler: narrarse desde la opacidad. Ecos de la moral existencialista beauvoiriana. *Mariana Smaldone.* ..... 87

## SEGUNDA PARTE: Problemas en Butler/Butler en problemas. ..... 109

Capítulo V Lineamientos en torno a la crítica: Butler y Anderson.  
*Rolando Casale.* ..... 111

Capítulo VI Posfundacionalismo y contingencia: Butler y el problema del sujeto. *María Luisa Femenías.* ..... 133

Capítulo VII La confluencia entre el discurso y la acción como lugar de la política. *Graciela Bosch.* ..... 169

Capítulo VIII Una huida de lo Real. Vuelcos y rupturas de las referencias psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler. *Ariel Martínez.* ..... 187

## TERCERA PARTE: Del texto a los contextos. ..... 215

Capítulo IX Judith Butler y la tradición judía: elementos teóricos para repensar el Estado-Nación. *Magdalena Marisa Napoli.* ..... 217

Capítulo X Del deseo de reconocimiento al deseo de producción. Efectivizar el aprendizaje es generar posibilidades de abrir el deseo. *Francisco Casado.* ..... 237

Capítulo XI Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista. *Mabel Alicia Campagnoli.* ..... 253

Capítulo XII La narración de sí mismo. Análisis crítico de un discurso de David Cameron. *Carla Luján Di Biase.* ..... 275

Datos de los autores: ..... 289





*Tú eres mi angustia, sin duda. Tú eres opaco: ¿quién eres?  
¿Quién es ese tú que reside en mí, del que no puedo liberarme?*

Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo*.



Queremos agradecer a colegas, estudiantes, pasantes extranjeros y expositores de los eventos que organizamos, quienes enriquecieron con sus preguntas y sus aportes el trabajo de debate e intercambio de ideas que ha sido fuente de esta compilación y de otros tantos artículos y libros previos. Queremos agradecer especialmente la colaboración crítica y el apoyo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP - CONICET); al equipo reunido bajo la investigación denominada Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje (H.592) y a Micaela Anzoátegui, porque su excelente trabajo contribuye a que el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG) sea un espacio donde este proyecto y otros trascurren favorablemente. Otro reconocimiento a la doctora Virginia Cano y a la profesora Paula Torricella, cuyas voces críticas también están contenidas, de un modo u otro, en esta obra.

Por último, queremos señalar que la presente edición ha sido posible gracias a la colaboración económica del FONCYT (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica), al que le agradecemos el reconocimiento que ha brindado a nuestra labor.

Lxs autorxs  
La Plata, agosto de 2014



## Palabras preliminares

Hace ya varios años conformamos un equipo de investigación para examinar cuestiones vinculadas a la categoría moderna de sujeto y sus críticas posmodernas y posfundacionalistas. Si bien el núcleo originario de integrantes se mantiene solo parcialmente (María Luisa Femenías como directora, Mabel Campagnoli, Rolando Casale y Ariel Martínez), pues algunos de sus miembros han conformado otros equipos de investigación orientados a temáticas relacionadas con la violencia y el biopoder, la inclusión de nuevas generaciones de estudiosos, estudiosas e interesados en la filosofía de Judith Butler ha enriquecido y ampliado nuestras investigaciones a partir de enfoques y posiciones novedosos y provocadores. Los resultados obtenidos por este y otros equipos han generado espacios de diálogo, debate e intercambio de perspectivas interpretativas cuyos resultados volcamos en la organización de encuentros, jornadas y coloquios. Si en noviembre de 2012 realizamos el I Coloquio Judith Butler: *su filosofía a debate*, en septiembre de 2013 organizamos las *III Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos* y el *I Congreso Internacional de Identidades*, reuniendo un número importante de trabajos, algunos de los cuales, reformulados y ampliados, presentamos en esta publicación.

Asimismo, esta compilación se suma a una serie de producciones alrededor del pensamiento de Butler que venimos sosteniendo desde hace más de quince años a partir de los esfuerzos del equipo de investigación. Recordemos que entre esas obras se incluyen *Sobre Sujeto y Género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, 2000 y su reedición en 2011 (Femenías); *Judith Butler: Introducción a su lectura*, 2003 (Femenías); *Máscaras del deseo*, 2009 (Casale y Chiacchio); *Judith Butler; su filosofía a debate*, 2013 (Femenías, Cano, Torricella); *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*, en prensa (Abellón-De

Santo), sumadas a numerosos artículos publicados en el país y en el exterior.

Nuestra tarea actual es continuar con el examen de la producción de Butler, rastreando las novedades de su pensamiento y su repercusión en nuestro medio, sometiendo una vez más toda su obra a debate filosófico. Esto nos obliga a traducir, interpretar críticamente y abrir campos de discusión a partir de sus muchas líneas filosóficas y psicoanalíticas. Sea desde un punto de mira ético-político, sea ontológico-lingüístico, o bien vinculados a los grandes temas de la tradición filosófica, sus aportes continúan siendo líneas de trabajo válidas y ricas en manos de nuevas generaciones de docentes investigadores. Nosotros, nucleados en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP-CONICET), ofrecemos a la crítica nuestro aporte.

Fundamentalmente centrados en las categorías de “agente” y de “identidad” (en sus múltiples acepciones), así como en su comprensión actual de los aportes más recientes de la filosofía de Judith Butler, sus críticos y sus referentes polémicos –no siempre mencionados ni evidentes– construimos un conjunto de articulaciones conceptuales novedosas que, a nuestro modo de ver, enriquecen un amplio espectro de las indagaciones de la filósofa. Los trabajos en torno a la filosofía de Butler y sus aportes a las cuestiones identitarias, que aquí ofrecemos, examinan *in toto* un arco plural de tensiones. Desde los diversos usos de la noción de “performatividad”, desarrollada y resignificada por la autora, hasta conceptos tales como “deseo”, que enraíza en la tradición filosófica y psicoanalítica, la conmoción generada por los escritos de Butler es notoria. Por una parte, advertimos el modo en que ambos extremos de este espacio semántico-conceptual se presentan como claves hermenéuticas privilegiadas para entender la inscripción de la subjetividad en términos de “agencia”, otro punto central de los análisis que presentamos. Diversas etapas de la obra de Butler, aún en desarrollo, no solo acusan el alcance y las implicaciones de la tradición filosófica continental y estadounidense (deconstruccionista, marxista, existencialista, nihilista, analítica, entre otras), sino que también ofrecen lúcidos exámenes de las figuras emblemáticas de la tragedia y de la novela. Esta convergencia de teorías y tradiciones ha dado lugar a una proliferación de críticas, pero sobre todo de derivaciones teóricas que también merecen especial atención en algunos de los trabajos aquí incluidos. Varias de las contribuciones de esta compilación gravitan en torno

a *Giving an Account of Oneself* (2005), libro que irrumpe en la producción de Judith Butler trazando un entramado conceptual, en parte novedoso en relación con otros segmentos de su obra, abriendo un nuevo foco de interés: la violencia ética y la responsabilidad. Se inauguran así vectores conceptuales que confluyen en nuevas definiciones del sujeto-agente butleriano. Se trata ahora de un sujeto-agente inmerso en una escena que lo vincula con otro/s, escena en la que resuenan, de manera subyacente, ecos de la moral existencialista beauvoisiana y del sujeto sartreano. La utilización de conceptualizaciones tales como la de *existencia ambigua*, por ejemplo, ligada al carácter indisoluble de la relación yo-otro, remite tanto al existencialismo como a la filosofía de Levinas o Buber. De la misma manera, examinamos los modos en que Butler entiende la herencia psicoanalítica. Sobre la base crítica al *yo unificado* y al inconsciente en la línea laplanchiana, ponemos de relieve el modo en que la autora introduce conceptos tales como el de *signos enigmáticos*, reconduciéndonos hacia una idea de registros corporales que trascurren por fuera de las formas discursivas. Asimismo, tenemos en cuenta las voces de Adriana Cavarero y Hannah Arendt, que Butler recoge más recientemente, en relación con los modos en que, a través de la originalidad de su prisma conceptual, confluyen discurso y acción como lugar de la política. En suma, confrontamos las ideas y las lecturas de nuestra pensadora con algunos de sus referentes –muchas veces ocultos– a fin de reponer la densidad filosófica de su producción.

Por otra parte, las mutaciones en el *discurso* butleriano abren un amplio juego de convergencias y divergencias conceptuales que recorren el espectro de su propio pensamiento, tal como queda establecido a lo largo de las últimas décadas. Es así que cierta dimensión de opacidad –referida por la propia Butler– emerge como una perturbación inquietante en todo intento por establecer lazos de continuidad entre diferentes momentos de su producción. Rescatamos la categoría de “identidad” como uno de los vectores que permite confrontar a Butler con Butler: ¿cómo comprender los intentos por socavar la existencia de una identidad con bases ontológicas estables en los inicios de su obra, con su reciente incorporación de una línea de pensamiento que gira en torno a una “identidad judía” que recoge fuerte influencia de lo que podríamos denominar el pensamiento filosófico judío? En la presente compilación sondeamos algunos de los recursos butlerianos, por momentos opacos, que se entretejen en un intento de una relectura de sí.

Por tratarse de una obra en desarrollo, el desafío es constante, tanto como nuestro diálogo con los textos de Butler, que mantenemos bajo una mirada crítica y actualizada. Aun sus artículos, casi en gestación, implican una mirada situada que invita a revisar el debate actual y la crítica recurrente sobre la noción de sujeto-agente y, en ese marco, sopesar la influencia dialógica de la tradición filosófica contemporánea en su obra. Una vez más, esto nos ha llevado a reflexionar críticamente sobre la categoría habitual de sujeto y su resabio naturalista o fundacionalista, que Butler critica tanto, con renovado énfasis en sus primeras obras –en especial *Gender Trouble*– y la incidencia de las nociones de “género” y de “identidad”, confrontando diversas interpretaciones; desde las que se inscriben en una línea hiperconstructivista y voluntarista hasta aquellas que ponen el acento en las normas y el disciplinamiento.

Para examinar la pertinencia de tales críticas y ofrecer nuestras propias interpretaciones, investigamos la relación discursividad-psiquismo y el modo peculiar y altamente libre con el que Butler incorpora algunas contribuciones de los debates actuales, sus antecedentes y la inscripción (o no) de “sujetos”, surgidos en las corrientes psicoanalíticas. Pero “crítica” en Butler tiene un significado muy particular, que retoma y a la vez se diferencia de la concepción foucaultiana. Un especial interés en la primera persona parece consolidar la escena de los últimos diez años, quizá más propiamente a partir del giro teórico de *Giving an Account of Oneself*, en la interpretación de las nociones de sujeto y de agente, siendo la indagación de algunas de sus consecuencias parte de la investigación que estamos llevando a cabo. Por eso, leer, interpretar y, a la vez, resignificar los aportes butlerianos respecto de la constitución del/a “sujeto-agente” y sus identidades, ha sido uno de los desafíos que la mayor parte de los trabajos ha asumido.

Es decir, en los artículos que incluimos en esta compilación no damos cuenta sistemática de la obra de Butler, sino que la contrastamos consigo misma, con las fuentes que nos fue posible detectar como su conjunto de referentes polémicos implícitos, y con nuestras propias miradas y formaciones teóricas. Por eso nos ha interesado también relevar las implicancias ético-políticas de la teoría de la performatividad en vinculación con los nuevos sujetos emergentes, evaluar su importancia y la de las normas que los constituyen *qua* tales para señalar algunos de sus límites, tal como los entiende Butler. En suma, nos hemos propuesto revisar críticamente la recepción de los aportes



butlerianos más significativos así como algunos de los usos y reformulaciones que de su propia obra ella misma ha llevado a cabo.

Consideramos que la visita de Judith Butler a nuestro país durante la Feria del Libro de 2009 y el breve curso que dictó en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) renovó el interés por sus libros en nuestro medio. En efecto, la relevancia de su visita superó todos los parámetros habituales de este tipo de acontecimientos académicos y, sobre todo, puso de manifiesto que la densidad teórica de su trabajo no operó como un obstáculo para su lectura y discusión. La magnitud de la difusión de su obra insta a los especialistas en metafísica, filosofía política, psicología, sociología, entre otras disciplinas, a sumarse a la tarea de leer, interpretar y, a la vez, resignificar sus aportes; fenómeno que nos invita a renovar las lecturas ya iniciadas y a continuar el diálogo con sus nuevos libros y artículos. Si en sus primeras obras el concepto *queer* se centró en sus vertientes identitarias de sexo-género, en sus textos más recientes –como ella misma lo subraya repetidamente– se aplica como herramienta desestabilizadora a categorías conceptuales rígidas y cerradas. Ahí es donde su obra pone en juego toda la tradición filosófica (y no solamente la vinculada a las diversas corrientes feministas) y donde parece estar más presente la herencia de la producción de Arendt, Cavarero o Adorno. En nuestra compilación actual, rearticulamos sus primeros trabajos en torno a su tema de interés más temprano, la constitución de identidades sexuales alternativas del/a “sujeto-agente”.

Han pasado muchos años desde sus trabajos iniciales y en lo que va de este siglo, la deconstrucción inicial de Butler ha ido desmontando sistemáticamente cada uno de los preconceptos sobre los que se erige habitualmente la filosofía de Occidente, incluyendo la suya propia. Bajo el signo paradójico de un “fundamento” que no reconoce fundamento último alguno salvo la contingencia, asumida cautamente por algunos y severamente criticada por otros, Butler le da un nuevo giro a la categoría de identidad. En efecto, “identidad”, como se sabe, es un concepto de límites borrosos, contaminado en su tradición política y ontológica. En general, reivindica una suerte de diferencia que un individuo porta a modo de *rasgo que lo hace miembro “natural” de un cierto grupo*; es decir, un rasgo que lo define en consecuencia. En su faz negativa, esa “diferencia” se considera sustantiva, *esencial*, el rasgo identificatorio *per se* determinante de un *ethos* colectivo inmodificable que en

cuanto tal regula la vida de los/as sujetos, controlando a todos sus miembros, en especial a las mujeres.

Pero identidad en Butler se dice de muchas maneras. De su mano, nos interesa entonces revisar algunos de los aspectos positivos de la identidad, guiados por la pregunta de Amy Gutmann acerca de si le importa la identidad a la democracia. O, mejor aún, si le importan las identidades: colectivas, individuales, móviles, resignificadas. Entendida como un constructo político que un conjunto de sujetos-agentes asume, la identidad pierde tanto su carácter ahistórico e inmutable cuanto su densidad ontológica, para constituirse en una inscripción política, simbólica y discursiva desestabilizada, vivida según identificaciones sucesivas de/por cada quien. En la línea de I. M. Young, Butler pone en evidencia que el grupo responde a un cierto rasgo *identificadorio* que se conforma *a posteriori*, evitando la tentación de convertir a la identidad en una suerte de materia que recoge un *rasgo* comparable, en términos generales, a otros calificativos como “de madera” o “de acero”. En otras palabras, como si la identidad se descompusiera en un movimiento, un proceso y un tipo específico de ingredientes materiales. Ese distanciamiento expreso del esencialismo favorece la agencia bajo la cual las identificaciones modifican, se rearticulan, se refuncionalizan y se actúan. El movimiento identificadorio es constante, subjetivo y colectivo, siempre entramado en tensiones de poder. Por eso, la identidad tiene una función estructurante para el sujeto-agente que la asume. Asumir una cierta identidad, como positivamente otra, exige –aun en Butler– la previa marcación externa del límite, de la ley, de la norma puesta en juego por una cierta estructura socio-política excluyente. Sobre ese punto de apoyo se produce el giro trópico autoconstituyente que agente, que se sostiene en el tiempo performativamente.

Pero ¿qué es la performatividad para Butler? ¿Se trata de una categoría homogénea y estable? ¿Es una noción que cambia y se modifica en sus sucesivos trabajos teóricos? Repetidamente, esas y otras preguntas afines se presentan ante quien quiera articular su trabajo. Aunque quizá creer que es necesario articularla sea un error: Butler rechaza la noción de sistema, por tanto la búsqueda de un todo coherente en sus obras es un exceso que hay que abandonar. Por el contrario, analizar algunas de sus concepciones básicas, rastrear algunas líneas críticas presentes en todas sus producciones, identificar giros y tropos, indicar cuáles son sus variaciones y cómo se articulan con algunas otras reflexiones

en torno a situaciones político-sociales es, a nuestro criterio, el mejor modo de recorrer su obra. Esta presentación sigue este último camino.

Sus obras más recientes inauguran la pregunta por la violencia. La vulnerabilidad humana, que ya había retenido la mirada de la filósofa, se centra ahora en la violencia entre las naciones, la violencia religiosa, los ejercicios de poder de ciertos grupos y el sometimiento al que reducen a otros, limitando el marco general de sus vidas, signadas por el dolor. *El racconto de sí*, como balance y ética de la propia vida, es una marca central en *Parting Ways* o en *Dispossession*. En algunos de esos escritos, en un lenguaje llano que retoma las fuentes del pensamiento judío, elabora un examen cuidadoso de la situación histórica, social y política de “los judíos”.

En este planteo vuelve de modo resignificado sobre la noción de “identidad”. ¿Qué quiere decir ser judío en el mundo?, ¿y en el Estado de Israel? Butler retorna al problema de la identidad desde otro punto de mira. Ya no se centra en la identidad sexual binaria para descomponerla, sino en la identidad religioso-cultural que identifica en su abordaje de la cuestión judeo-palestina, el problema de la franja de Gaza, la ideología del sionismo y el conjunto de valores que rescata como propiamente judíos, a la luz de una nueva lectura crítica, desplazada del eje de sexo-género pero no ajena a la metodología descentrada y deconstructivista de la que ha hecho gala en otras obras.

Presentamos en esta compilación un conjunto de trabajos discutidos y desarrollados en este Proyecto y confrontados en los eventos académicos que nombramos al comenzar esta introducción. Los hemos organizado en tres partes o secciones. La primera de ellas –*Interlocuciones filosóficas*– comienza con la propuesta de Magdalena De Santo. “*Performances* textuales en la obra temprana de Judith Butler” presenta ciertas operaciones argumentativas que la filósofa realiza en algunas de sus obras más tempranas. En primer lugar, lo que la autora llama “generización de la humanidad”; esto es, el valor de representación semiótica que tiene cualquier humano en términos de varón-mujer. A la segunda *performance* textual la denomina “generización del sexo”; examina cómo el género es el aparato discursivo-cultural que permite interpretar al sexo, y que, por lo tanto, intrínsecamente está dotado de género. En tercer lugar, explora la tesis del género performativo en clave epistemológica: en tanto posición que logra situarse en una zona intermedia entre un voluntarismo radical y un determinismo mecanicista. A esta tercera operación

butleriana De Santo la denomina “giro performativo”. Como corolario, la comentarista reconstruye las implicancias de afirmar que el género es una construcción performativa en la que se asume una doble consideración, a saber, ontológica y crítica al mismo tiempo.

Luego, el aporte de Pamela Abellón –“Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo: performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*”– aborda la lectura que Butler realiza de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel en la corrección de su tesis doctoral, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1999). Asimismo, pone de relieve que tal interpretación tiene como base el rechazo de la lectura que Jacques Derrida hace del pensamiento del filósofo alemán en *Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel*. Polémicamente, la autora se propone mostrar que, según Butler, el lenguaje de la *Phänomenologie* es performativo, tesis de la que se deriva una noción performativa del sujeto hegeliano que conlleva la perpetua pérdida de sí mismo. Para ello, en principio, destaca los vínculos intelectuales de la filósofa norteamericana con la obra de Georg Hegel y con la filosofía francesa posestructuralista. Luego, y con el fin de introducir las problemáticas centrales a ser abordadas, se reconstruyen las relaciones que, según *Subjects of Desire*, existen entre el deseo, el conocimiento y la identidad en la *Phänomenologie des Geistes*. En tercer lugar, se estudia la problemática del lenguaje. Se reconstruyen las tesis centrales de *Le puits et la pyramide* a las que Butler se opone para realizar su propia lectura de la obra hegeliana y se demuestra la concepción performativa del lenguaje presente en esta. En cuarto lugar, se argumenta que de la concepción performativa del lenguaje se deriva una noción performativa del sujeto hegeliano que lo involucra en una constante pérdida de su identidad. Aquí se establece el vínculo entre el lenguaje y la identidad, así como la relación entre estos, la doctrina de las relaciones internas y lo Absoluto. Finalmente, se lleva a cabo una comparación entre las nociones de “desplazamiento” de Butler y Derrida.

Por su parte, en su capítulo “Butler lectora de Sartre: las críticas al sujeto de deseo sartreano (desplazamientos y filiaciones)”, Luisina Bolla toma como foco de análisis las críticas que Butler dirige a Sartre en su tesis doctoral *Subjects of Desire*. La lectura butleriana se centra en la concepción del deseo presente tanto en el primer período de producción filosófica de Sartre, *La transcendance de l’Ego*, como en la obra fundamental del período feno-

menológico, *L'être et le néant*. El capítulo propone un retorno a las fuentes sartreanas para intentar develar ciertos desplazamientos conceptuales operados por Butler, que redundan en una lectura esencialista del sujeto existencialista sartreano. Dichos cuestionamientos (*pars destruens*) son sucedidos por la búsqueda de filiaciones posibles entre lxs dos filósofxs en cuestión. Para ello, la autora retoma los interrogantes éticos abiertos por Butler en *Giving an Account of Oneself*, intentando mostrar índices de semejanza entre el último período del pensamiento de Butler y las problemáticas fenomenológicas tematizadas por Sartre, sobre todo en lo que respecta al problema ético y al reconocimiento intersubjetivo.

Finalmente, la contribución de Mariana Smaldone –“Butler: narrarse desde la opacidad. Ecos de la moral existencialista beauvoiriana”– aborda el análisis que Judith Butler realiza en su obra *Giving an Account of Oneself* en torno a las condiciones en que se plantea la cuestión de la filosofía moral, focalizándose, por un lado, en la postulación de la noción de opacidad primaria del sujeto y, por otro, en algunas vinculaciones con la perspectiva moral existencialista beauvoiriana referida a la existencia ambigua. El capítulo analiza el tratamiento butleriano de la cuestión moral anclado en la noción de opacidad del sujeto, en resonancia con la observancia del carácter indisoluble en la relación “yo-otros” en el planteo beauvoiriano de una moral de la ambigüedad. Esto permite a la autora afirmar que el análisis que Butler presenta en *Giving an Account of Oneself* se inscribe con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social.

La segunda parte –*Problemas en Butler/Butler en problemas*– se inicia con el artículo “Lineamientos en torno a la crítica: Butler y Anderson” de Rolando Casale, quien se propone hacer una reconstrucción analítica del modo en que se concibe la crítica en *Feminist Epistemology: An Interpretation and Defense* de Elizabeth Anderson y *What is Critique? An Essay on Foucault's virtue* de Judith Butler. El objetivo es precisar los distintos sentidos que asume la crítica en dichas autoras, provenientes de corrientes filosóficas diferentes, así como señalar puntos de concordancia para explorar las significaciones diversas de la crítica y su relevancia. ¿Cómo conviene producir y justificar los conocimientos compatibles con acciones políticas que eliminen la opresión de género? Butler responde a través de un modo particular de ejercicio crítico: la tarea de elaborar nuevos conocimientos estaría envuelta en redes de otro punto de partida, la

producción de conocimiento nunca es neutral, e invocando la dimensión social propone un modo alternativo de generar conocimientos. Casale sostiene la hipótesis de que la crítica es una herramienta privilegiada para dismantelar formas opresivas del saber patriarcal. Aunque ligeramente diferentes entre sí, las dos autoras mencionadas han dado lineamientos para epistemologías acordes con los intereses políticos del feminismo. Se concibe la labor crítica como una actitud que pone en cuestión no solo el conocimiento sino aquellas condiciones y situaciones que hacen emerger al mismo en una época histórica definida; en este sentido, se puede apreciar tanto en Butler como en Anderson un enorme esfuerzo por mostrar que las diferentes situaciones y condiciones en que se han encontrado las mujeres han afectado la producción de conocimiento; aunque, claro está, al prestar especial atención a las relaciones de poder, Butler nos revela una dimensión de la crítica que Anderson no explora en detalle, pues esta última se centra más en las condiciones empíricas de aceptabilidad del saber. Luego, el capítulo de María Luisa Femenías –“Posfundacionalismo y contingencia: Butler y el problema del sujeto”– parte de Seyla Benhabib (1995), quien recoge tres ejes problemáticos que considera característicos de la posición posmoderna, tal como los presenta Jane Flax: 1) La Muerte del Hombre, 2) La Muerte de la Historia y 3) La Muerte de la Metafísica. Tal como lo sintetiza Benhabib, Flax entiende que el interés fundamental de los filósofos occidentales siempre ha sido dominar el mundo de una vez y para siempre, encerrándolo en un sistema ilusorio y absoluto que se manifiesta en el Ser y que se corresponde con él más allá de toda temporalidad y cambio. En consecuencia, la filosofía constituiría una representación privilegiada de lo Real, fiscalizadora de toda pretensión de verdad, y jugaría un ineludible papel fundamentador de todo conocimiento positivo. El capítulo que incluimos en esta compilación se centra en dos de las características: la concepción de “Muerte del Hombre” y la idea de “Fundamento Último”, que la autora vincula a las nociones butlerianas de “sujeto opaco” y de “fundamentos contingentes”. Por su parte, Graciela Bosch indaga, como lo indica el título del capítulo, en “La confluencia entre el discurso y la acción como lugar de la política”; para ello señala que en el periplo que recorren los múltiples modos de ejercicio del poder, la cuestión de la identidad es el punto de cuya modulación dependen las asociaciones o segregaciones ejercidas entre la política y el dominio o la violencia. Si la identidad es percibida como un campo en el que se llevan a cabo

las distribuciones de poder, la autora considera relevante mostrar que existe una correlación entre las distintas interpelaciones y las posiciones asumidas respecto de la política y su negación. Para ello señala que los tipos de interpelación y su articulación con lo público y lo privado, así como la relación entre la política y la violencia, serán representados por algunos recortes que hemos realizado en las posiciones de Reinhart Koselleck, Adriana Cavarero, Hannah Arendt y Judith Butler. Con respecto a la posición de Koselleck, la autora analiza su concepción del reconocimiento como campo de distribución de poder, la presentación de gradaciones en el fenómeno de la violencia y la contradicción que establece entre moral y política en la separación de las esferas pública y privada. De Cavarero selecciona su concepción del proceso de reconocimiento conformado por singularidades que desbordan el lugar privilegiado del “yo” en la enunciación, para interpelar a un “tú”; la importancia de lo privado en el mundo político y la postulación de una ruptura absoluta entre política y violencia. Acerca de Arendt, procura dar cuenta de su correlación –basada en la necesidad– entre la vida privada y la violencia, reservando para la política el lugar de la libertad. Con este movimiento, Arendt abstrae a la política, simultáneamente, del ámbito privado y de la violencia. Por último, recorre las posiciones de Butler en lo que respecta a su intento por superar la separación de lo privado-íntimo y lo público, partiendo del reconocimiento como medio en el cual lo universal y lo singular intercambian los atributos que las concepciones tradicionales procuran separar. Tal como señala, la crítica de Butler indica que, así como las identidades están en constante construcción, también la diferenciación entre la política y la violencia y la separación entre lo público y lo privado están en permanente lucha. Finalmente, el aporte de Ariel Martínez –“Una huida de lo *Real*: vuelcos y rupturas de las referencias psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler”– traza un recorrido que expone la relevancia del psicoanálisis como marco referencial en las producciones de Judith Butler. Para ello retoma uno de los debates librados entre la autora y Slavoj Žižek a partir de textos claves donde cada intelectual expone los contextos filosóficos que sostienen cada uno de sus pensamientos, y hace referencia a esta obra para ilustrar la diferencia de posturas. Asimismo, expone la irrupción –en los textos butlerianos recientes– de Jean Laplanche como referencia psicoanalítica y, desde allí, sugiere que tal cambio de referente bien podría interpretarse como una huida ante lo Real sin abandonar la categoría de Inconsciente. A criterio del autor,

la astucia de Butler le permite hallar un nuevo contexto conceptual, perteneciente a otra línea psicoanalítica, en donde alojar la idea de Inconsciente y, al mismo tiempo, escamotear los problemas teóricos que le retornan desde la crítica de Slavoj Žižek.

La tercera parte –*De los textos a los contextos*– es inaugurada por el artículo de Magdalena Napoli “Judith Butler y la tradición judía: elementos teóricos para repensar el Estado-nación”. Allí la autora indaga la concepción butleriana del Estado. En este sentido, propone dos objetivos principales. El primero, presentar la posición que Butler adopta respecto de la cuestión del Estado de Israel en *Parting Ways* para de allí extraer, en un sentido más amplio, algunas de las consideraciones con relación al concepto moderno de Estado-nación y del Estado en general. Como segundo objetivo, Napoli analiza diacrónicamente el concepto de Estado para esbozar lazos entre *Parting Ways* y otros textos anteriores de Butler. Asimismo pone en juego una hipótesis respecto de la metodología a partir de la cual Butler opera alternativamente, superponiendo y desdoblado niveles de análisis (ético-ontológico-epistemológico-lingüístico). Por su parte, Francisco Casado en su capítulo –“Del deseo de reconocimiento al deseo de producción. Efectivizar el aprendizaje es generar posibilidades de abrir el deseo”– se pregunta ¿qué es aquello que promueve el deseo? ¿Cuál es la naturaleza de las relaciones entre los elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables? Suele percibirse en ciertos jóvenes la falta de deseo; particularmente el deseo por el conocimiento. Pero así como el deseo preexiste al proceso de escolarización y debe ser reconocido como tal, también la escuela debe tener el propósito de generar las condiciones de su producción. En uno u otro sentido, por diferentes razones, se orientan distintas escuelas de nuestra ciudad. La contribución de Mabel Alicia Campagnoli –“Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista”– utiliza los aportes de Judith Butler en función de la inquietud acerca de la posibilidad de una ética feminista. Al tomar como punto de partida la conflictividad al interior del género, en el entre nosotras que dio lugar a las desnaturalizaciones butlerianas de *Gender Trouble*, la autora interroga, dos décadas después, qué relaciones entre ética y feminismo podemos valorar para una supervivencia afirmativa de los malestares del género. En esta línea, el capítulo retoma la relación entre ética y política, para la que busca antecedentes feministas sobre su teorización con la guía genealógica



de Judith Butler. Para ello, la autora ofrece versiones feministas de la ética normativa, así como algunas resignificaciones de esa tradición filosófica para la vida democrática. Luego, a partir de Foucault, expone los supuestos posestructuralistas compartidos por Butler. Desde allí focaliza apropiaciones feministas de estos supuestos para la ética y la política, que incluyen las de la propia Butler. Finalmente, la autora desliza su postura, funcionando como conclusión, en la que se relaciona la conceptualización con el contexto local de los feminismos. Por último, Carla Di Biase en “La narración de sí mismo. Análisis crítico de un discurso de David Cameron”, se propone aplicar el marco teórico expuesto por Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo* a la metodología del análisis crítico del discurso (ACD) en un caso concreto: el discurso que dio David Cameron el 15 de junio de 2012 en el 30 aniversario de la más reciente ocupación de las Islas Malvinas (*Speech by the Prime Minister David Cameron to the Falkland Islands Government reception in London*). A través de una puesta en contexto de distintas selecciones del discurso, la autora busca responder las siguientes preguntas: ¿cómo desarrolla Cameron su narración con relación al contexto histórico y a la figura del otro?, es decir, ¿cómo da cuenta de sí mismo? Finalmente, se detiene en una relación entre las diferentes categorías de espacios mencionadas en el discurso y su influencia en la ubicación de sí mismo/los Otros.

Cada artículo se cierra con el detalle de la bibliografía consultada. A modo de anexo, se consigna la referencia curricular de lxs autorxs.

*Cecilia Chiacchio, María Luisa Femenías y Ariel Martínez*  
CINIG-IdIHCS-FaHCE – Universidad Nacional de La Plata  
Agosto de 2014



# PRIMERA PARTE

---

## Interlocuciones filosóficas



# Capítulo I

## Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler

*Magdalena De Santo*

*Las personas son reguladas por el género y este tipo de  
reglamentación funciona como una condición de  
inteligibilidad cultural para cualquier persona.*

*Judith Butler, Deshacer el género*

### *Generizar lo humano*

Una de las principales preocupaciones de Judith Butler en sus obras más tempranas es la valoración social que reciben algunos sujetos en desmedro de otros. ¿Cómo algunos cuerpos están relegados al espacio de lo despreciable, de lo abyecto, en los límites de la inteligibilidad? ¿Cómo se produce la operación según la cual hay cuerpos que importan y otros que no tanto? ¿Por qué algunos viven en la esfera de lo “irrepresentable”, “invivable”, “inhabitable” mientras otros gozan de los privilegios de tener representatividad jurídica, política y, ante todo, semiótica? Para ejemplificar todos estos interrogantes, en una de sus tantas preguntas nuestra autora cuestiona: “¿Cómo actúa la hegemonía heterosexual en la formación de aquello que determina que un cuerpo sea viable?” (Butler, 2002: 39).

La obsesión butleriana parece girar alrededor del orden simbólico que nos constituye en “humanos”. Tal y como afirma Sabsay, Butler ronda por la “insistente pregunta sobre la configuración de lo representable” (Sabsay, 2009: 312). Se pregunta incansablemente por las normas de inteligibilidad y con ello

ilumina la necesidad y el valor ético-político de la representación semiótica. Por tanto, la fuerza de sus cuestionamientos pone en evidencia las condiciones (poco favorables) que debemos cumplir para llegar a la esfera de inteligibilidad de lo propiamente humano.

A partir de las preguntas en torno a la inequidad de la representación semiótica emerge la inquietud ética del trabajo de Butler, inquietud que resulta ser, a grandes rasgos, la pregunta por los efectos excluyentes del sistema simbólico. Un sistema simbólico de inteligibilidad heterosexual según el cual, bajo la óptica butleriana, llegar a ser humano implica necesariamente devenir inteligible como varón o mujer. En este sentido, Butler afirma que “la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo humano” (Butler, 2002:25). Es decir, solo es posible de representar lo humano mediante un tipo de codificación preestablecida. La matriz que nos permite codificar lo humano está conformada y se presenta ante nuestros ojos, ineluctablemente, en términos dimórficos.

Para tratar con la identidad y su semiosis, Butler reconoce que se deben investigar prioritariamente las condiciones de producción de lo humano, las estructuras semióticas que permiten la emergencia de personas en los términos constrictivos de los géneros (y los sexos). En suma, la cuestión fundamental resulta ser el análisis de las normas de inteligibilidad binarias. En palabras de Butler:

Sería un error pensar que el análisis de la “identidad” debe realizarse antes que el de la identidad de género por la sencilla razón de que las “personas” se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de la inteligibilidad de género (Butler, 2001: 49).

Siguiendo la recomendación butleriana, nos encontramos con una de sus proposiciones primordiales, a saber, que ser humano implica estar *generizado*. No hay manera de salir de aquello que Gayle Rubin dio por llamar sistema sexo/género, aquel régimen inmanente que nos constituye en –insistimos en la disyunción–varones o mujeres (Rubin, 1996). Si tratamos con la humanidad, sostiene Butler, no podemos perder de vista que se encuentra dividida en dos grandes grupos; solo somos inteligibles *qua* varón o mujer. La norma de género binario es aquella que nos vuelve inteligibles. De ahí que entrar en el espacio

de la representación –y del reconocimiento– implica estar inscripto necesariamente en uno de los dos únicos géneros. En este sentido, concluimos, Butler *generiza* la humanidad.

### *Generizar el sexo*

Del mismo modo que Butler rechaza la posibilidad de apelar a una identidad previa al género, otro tanto ocurre con el cuerpo sexuado. A nuestro juicio, en tanto la semiosis está sostenida en base al par masculino-femenino, el sexo anatómico también resulta una interpretación binaria y previamente *generizada* de la anatomía. El sexo para Butler, al igual que para Foucault, es una construcción; en esa línea, la filósofa apunta:

Y si ciertas construcciones parecen constitutivas, es decir, si tienen ese carácter de ser aquello sin lo cual no podríamos siquiera pensar, podemos sugerir que los cuerpos solo surgen, solo perduran, solo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados (Butler, 2002: 14).

Para nuestra autora, no es posible presuponer el sexo anatómico y cromosómico como dato incuestionable. Antes bien, el sexo se sostiene en base a una matriz que involucra una lectura binaria, se encuentra siempre inscripto dentro de un orden simbólico preestablecido que resulta ser dicotómico. De ahí que Butler afirma, “[s]i se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género, con la consecuencia de que la distinción no existe como tal” (Butler, 2001: 40).

Dado que los esquemas de inteligibilidad funcionan dentro de un ordenamiento binario, si la representación en el discurso se establece en términos de pares, la diferencia sexual –a los ojos de la autora– resulta codificable de antemano siempre como masculina o femenina, esto es, de manera *generizada*.

Aquí la preocupación de Butler ya no gira en torno a lo femenino o masculino en sus incorporaciones, sino a los fines estratégicos por los cuales el sexo funciona como dato prediscursivo. Repetimos, el género es ante todo entendido aquí como un dispositivo de organización de lo humano. Vale decir, un aparato discursivo y cultural que *produce* un sexo naturalmente dimórfico. En consonancia con ello, cuando decimos que tal anatomía es femenina, no hacemos otra

cosa que reinscribirla en un orden que establece con antelación que tal “dato” pertenece a un género específico. Si el género es la interpretación cultural de la diferencia sexual, para nuestra filósofa el sexo es, de suyo, con género. Si esto es así, “entonces no tendría sentido definir el género como interpretación cultural del sexo, si este es ya de suyo una categoría dotada de género” (Butler, 2001: 40).

Corre todavía mucha tinta sobre el emplazamiento del sexo por el género. Ante todo, la corriente feminista de la diferencia sexual contemporánea abrió un debate muy fructífero y problemático para Judith Butler. Puntualmente, la corriente de la diferencia de la tercera ola supo poner en cuestión la yuxtaposición de los planos epistemológicos y ontológicos. Es decir, refutó principalmente que el análisis de la sexualidad dimórfica, si bien está condicionado por esquemas epistemológicos binarios, no se agota en los mismos.<sup>1</sup> De más está decir que este es apenas un señalamiento de algunas de las discusiones con relación a los alcances que tiene el género como categoría en cada una de las tradiciones. Por el momento nos resulta suficiente advertir que en el marco butleriano esta tiene un protagonismo capital, de manera que la crítica al género adquiere también una vasta potencia.

En resumen, para nuestra autora, sexo no es más que género y este último, a su vez, no es otra cosa que la división contingente de lo humano. A partir de esta posición, entonces, Butler puede insistir en que la partición binaria de la humanidad, en tanto histórica y contingente, puede ser transformada.

## Alternativa a un dilema: la construcción performativa

Aceptar que el sistema simbólico se encuentra generizado no es una idea novedosa dentro de la teoría feminista. No solo la ya mencionada Gayle Rubin, sino también Teresa De Lauretis, por citar otro ejemplo, afirman que “el género tiene la función (que lo define) de *constituir individuos* concretos en cuanto hombres y mujeres” (De Lauretis, 2000: 39; la cursiva es nuestra). Asimismo, podemos rastrear que esta autora da cuenta de la imposibilidad de escapar al orden simbólico que nos constituye y que, al mismo tiempo, consagra la incidencia que tenemos sobre el mismo.<sup>2</sup> Lamentablemente, el pensamiento de Butler no alude en forma explícita a De Lauretis. En cambio, se inclina a efectuar una

---

<sup>1</sup> Para ampliar esta discusión remitirse a Braidotti, 2004. También, la propuesta de Meijer, 2009.

<sup>2</sup> Ver especialmente De Lauretis, 1996 [1989].



constante interpretación de otras autoras que, a los ojos butlerianos, mantienen supuestos que se liberan del orden simbólico y normativo que nos constituye.

Según nuestro entender, la propuesta butleriana se esmera en no olvidar nuestra inscripción en el orden simbólico, a la vez que intenta no excluir de su esquema la capacidad de acción individual. Aquí, estar sujetos a reglas no implica estar determinados ni, a la inversa, estar en una posición absolutamente libre para elegir las normas simbólicas que nos forman. Si esto es así –y aquí juzgamos radical la novedad de Butler– con la performatividad como modelo de construcción se abre un relativo espacio de autonomía. El *giro performativo* que propone Butler es resultado de un incesante diálogo con otras elaboraciones teóricas: constituye una *posición epistemológica intermedia* entre el voluntarismo de corte subjetivo (que requiere de una identidad previa) y un determinismo de corte sociológico (que requiere de leyes fijas). Tal y como afirma David Córdoba García:

El interés de la teoría performativa de la identidad de Judith Butler reside, desde mi punto de vista, en que ha conseguido articular una propuesta teórica sobre la constitución de la identidad sin caer en el voluntarismo subjetivista, ni el esencialismo [determinismo] sociologista (2003:3).

A partir de esta afirmación, en lo que sigue intentaremos mostrar cómo se va estructurando la propuesta constructivista butleriana en el marco de una tensión entre los extremos epistemológicos del voluntarismo y el determinismo. Es decir, revisaremos que la filósofa configura y delinea los límites de su propia alternativa en diálogo con otras autoras y corrientes, alternativa que damos en llamar aquí *construcción performativa* de género de cara al dilema epistemológico que planteamos.

Con un gesto que algunos podrían considerar una “hermeneusis forzada”, la estrategia metodológica que la filósofa utiliza en *El género en disputa* muestra que –por tomar solo algunos ejemplos– Simone de Beauvoir y Monique Wittig (con proyectos diferentes) se basaron en presupuestos metafísicos necesarios. Para Butler, ambas autoras francesas sostienen un orden “más allá” del género que, en sus palabras, “parece desplomarse con la polaridad filosófica entre libre albedrío y determinismo” (Butler, 2001: 41).

En efecto, en la relectura crítica que expone Butler sobre de Beauvoir al

comienzo de *El género en disputa*, advierte que en las formulaciones beauvorianas existe un sujeto anterior a la identidad genérica. Según Butler, se trata de una entidad que puede libremente tomar decisiones sobre cómo ha de vivir la femineidad direccionada teleológicamente. Bajo esta lectura, en el proceso de llegar a ser mujer, de devenir mujer, se supone como preexistente algo/alguien que decide sobre su propia constitución subjetiva. Ello, para la autora, implica seguir sosteniendo impoluta la dicotomía naturaleza-cultura. Concretamente, el sexo como núcleo duro e irreductible y la cultura como exterioridad. Aun cuando de Beauvoir muestra la necesidad de pensar la situación; aun cuando su célebre frase: “mujer no se nace, se llega a serlo” pretende iluminar la situación que nos confina al espacio simbólico de lo Otro, Butler considera a de Beauvoir como una teórica voluntarista del género.<sup>3</sup>

Un argumento similar, pero invertido, utiliza Judith Butler cuando repasa críticamente la propuesta de Monique Wittig. Públicamente Butler manifiesta la admiración que tiene por los textos ficcionales de la pensadora lesbiana, y otro tanto respecto de sus propuestas teóricas tales como la conceptualización de la naturalización del género mediante la gramática. En especial, muestra un profundo interés y admiración por la obra *Le corps lesbien* (1977). No obstante, la norteamericana acusa a Wittig de esgrimir estrategias epistémicas universalizadoras. Específicamente, observa la presunción de un algo prediscursivo que se encuentra asediado por la determinación del sistema heterosexual. En tanto tal, solo mediante la abolición de dicho sistema sería posible, para Wittig, alcanzar una libertad personal exonerada completamente de la economía heterosexual. En palabras de Butler, “Cuando parece que Wittig apoya un proyecto radical de emancipación lesbiana y hace valer la distinción entre “lesbiana” y “mujer”, lo hace mediante la defensa de una ‘persona’ anterior al género” (Butler, 2001: 53).

En aras de mantener la inmanencia del poder, y siendo fiel al planteo foucaultiano, Butler arguye contra la radicalidad de Wittig que el cuerpo culturalmente construido nunca puede eximirse por completo de su construcción. Según la perspectiva de Judith Butler, no se trata de retornar a una instancia libre de la opresión cultural en nombre de una entidad anterior que alcanza

---

<sup>3</sup> Para ampliar este debate ver Femenías, 1998a, 1998b, 2003. A grandes rasgos, estos artículos muestran que la lectura de Butler atribuye un número importante de supuestos metafísicos, que se encuentran más propiamente en la obra de Sartre y no en la de Simone de Beauvoir.

voluntariamente su liberación. De lo que se trata, antes que nada, es de generar un futuro con posibilidades culturales más amplias.

De este modo, a grandes rasgos, Judith Butler critica la existencia de un “sujeto” que pueda vivir por fuera del ordenamiento de género vigente. Tal como supo mostrar Gayle Rubin, pensar un sujeto que se libra del sistema sexo/género, implicaría pensar un sujeto desencarnado, autónomo y radicalmente fuera del entramado de las relaciones de poder que lo han instituido como tal. A fin de cuentas, las observaciones que hace Butler tanto a Wittig como a de Beauvoir se centran en que cada una de ellas ha reproducido los valores del humanismo, cuyo sujeto cuenta con una capacidad trascendental y universal que le permite sortear los límites culturales en los que fue formado.

Ahora bien, siguiendo la pista de los extremos epistemológicos, hemos considerado en especial la objeción a todo sitio prelingüístico anterior a la construcción. En este sentido, *Cuerpos que importan*, como testifica Andrea Torricella, “es un texto cardinal puesto que es aquí donde Butler agudiza y ajusta más la relación entre cuerpo y performatividad” (Torricella, 2009: 232). En la mencionada obra, Butler insistentemente pretende desligarse del problema del determinismo. Nos encontramos con una filósofa preocupada por una interpretación limitada de la construcción performativa, a saber, como aquella que se olvida del cuerpo o que lo fija a través del lenguaje. En síntesis, la autora trata de rendir cuentas a una lectura que posiciona a la performatividad en un tipo de constructivismo radical cercano al monismo lingüístico.

Lo que se genera es un debate exasperado del que muchos nos hemos cansado: o bien (1) el constructivismo se reduce a una posición de monismo lingüístico, según la cual la construcción lingüística se considera generativa y determinante, y, en este caso, podemos oír decir a los críticos que parte de esta presunción. “Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo?” (Butler, 2002: 24).

Judith Butler reconsidera críticamente las estrategias que admiten al cuerpo cristalizado en estructuras sociales/lingüísticas fijas y el supuesto según el cual “no hay más allá del lenguaje”. A nuestro juicio, este es el caso de un *hiperconstructivismo* del que la autora intenta distinguirse. De cara a esta posición de tipo nominalismo radical –que determina completamente la

actividad de los sujetos y que excluye la posibilidad de transformar el estado de cosas mediante los actos singulares y colectivos— Butler se inclina por el concepto de performatividad entendido en términos de reiteración. A su vez, ello la habilita a pensar un “haciendo”, antes que un “hacer” que demanda un sujeto de la acción. En efecto, el nuevo constructivismo que defiende Butler puede sintetizarse mediante su propio interrogante: “¿Cómo puede haber una actividad, un acto de construcción, sin presuponer la existencia de un agente que preceda y realice tal actividad?” (Butler, 2002: 25). Niega de este modo que el agente cabal de la construcción sea algo (como el lenguaje) o alguien (como la persona), rechazando así tanto las estructuras fijas como la apelación a algún estrato metafísico del sujeto individual que origine la construcción.

Nos interesa retornar al dilema epistemológico. Por mencionar un ejemplo, en la interpretación de Puleo de la obra de Celia Amorós, la autora ubica a Judith Butler en la corriente posmoderna del nominalismo radical, cercano al monismo lingüístico de corte determinista (Puleo, 1999). No obstante, según consideramos, Butler está alerta para no provocar una reedición acrítica de este inconveniente. A nuestro juicio, nada más ajeno a las intenciones de la autora que convertirse en una nominalista extrema, pues toda su plataforma teórica procura dar cuenta de un exceso de lo estructurado, de la actividad, de la agencia, tratando de evitar a todas luces una epistemología oclusiva.

Así y todo, es cierto que su recepción supuso, en más de una oportunidad, una concepción en la cual es posible “elegir” nuestra identidad genérica y, en el otro extremo, se la ha acusado de perder de vista el cuerpo “real” de las mujeres. Por ello, podemos comprender las acusaciones de voluntarista y/o nominalista radical como sintomáticas del dilema que la propia Butler puso sobre el tapete. Críticas que, por su parte, la autora procura responder en *Cuerpos que importan* sin aclarar su procedencia.<sup>4</sup> Al fin y al cabo, estas pueden ser críticas internas donde los mismos problemas teóricos que advierte la autora sirven para argumentar en su contra.

Amén de la legitimidad de dichas críticas, consideramos que la performa-

---

<sup>4</sup> Si bien Butler no especifica la procedencia de las acusaciones, probablemente Sheila Jeffreys esté implicada en este debate. En efecto, Jeffreys arremete contra Butler y afirma “Basta decir que la idea del carácter inevitable del género y del falocentrismo me parece una visión brutalmente determinista y pesimista que consigue anular el proyecto feminista de los últimos veinte años” (Jeffreys, 1996: 55).

tividad pretende ser una modalidad epistemológica intermedia (aunque a veces no lo logre) que viene a desnaturalizar la diferencia sexual y poner coto a los debates entre voluntarismo y determinismo de corte nominalista. Este punto quizá sea uno de los aportes más significativos que Butler haya provisto desde el campo cultural a las ciencias sociales. Aporte que hemos denominado aquí *giro performativo*.

## El doble gesto de la performatividad de género

Al comienzo de este artículo hemos desarrollado, incipientemente, la tesis de la performatividad de género en tanto crítica hacia: a) un sistema simbólico general y excluyente, y b) otras autoras que se ocuparon del género en tanto construcción. Ahora bien, quisiéramos poner en valor que la performatividad no solo permite objetar modelos teóricos coercitivos y excluyentes, sino que además pone en circulación una nueva ontología de género. Este doble gesto –crítico y ontológico– es el que intentamos poner de relieve a fin de orientar la potencia de nuestra categoría; en cuyo caso, se eleva a una nueva propuesta contingente y basada en la acción con pretensiones de perturbar la hegemonía cultural.

Por un lado, la filósofa reprocha las tradiciones teóricas que sostienen una causa originaria que justifique los actos, tradiciones estas que bajo la perspectiva butleriana impiden dar cuenta de los supuestos hegemónicos que construyen a los sujetos. En este sentido, la performatividad habilita a la norteamericana a lanzarse contra los modos sustantivos o, como ella misma los denomina, contra las teorías que se basan en la *metafísica de la sustancia*. Por otro lado, la *performatividad* de género compone una modulación afirmativa, una contracara positiva que asevera al género como performatividad. Según consideramos, el aspecto positivo se encuentra cuando el género es redescrito por Butler como un conjunto de gestos, actuaciones, indumentaria, y todo tipo de discursividad impresa en el cuerpo, sea hablada o no. En suma, el género es afirmado ontológicamente también como una *estilización corporal* que no requiere un hacedor preexistente, sino como el efecto de una historia sedimentada en los cuerpos, resultado de una reinvocación y reinterpretación de otros actos lingüísticos y corporales. Por ello, el género es concebido, por una parte, de manera negativa y crítica hacia un sistema social. Por otra, de manera positiva y propositiva de actos. Esta última concepción contiene un

supuesto que si bien es ontológico, no deja de ser singular por su carácter contingente. En palabras de Butler:

Tales actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados- son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen su realidad (Butler, 2001: 167).

La propuesta ontológica reconoce que el género “es” una serie de imitaciones de otros actos, gestos y prácticas. El género tomado como efecto de acciones reiteradas, sustantivizado –y no sustantivo–, naturalizado –y no natural–, es explicado por Butler mediante una categoría dinámica que puede liberarse de un agente previo a la acción. Tal como lo sostuvo Nietzsche, *no hay hacedor detrás del hacer* que justifique la identidad sustantiva; la performatividad butleriana se sostiene solo en virtud de una constante *performance* iterable.

En definitiva consideramos que la performatividad contiene un doble gesto. En sentido crítico, pretende desarticular el marco simbólico heterosexual que inscribe a las personas sí y solo como mujeres o varones, como a las teorías que se apoyan en dicha matriz conceptual. De ahí que la teoría de la performatividad pone en cuestión el impulso que nos arrastra a que actuemos bajo la modalidad de la creencia binaria, que nos empuja a repetir los gestos, prácticas y significaciones del género establecido. El segundo gesto que queremos rescatar muestra, por su parte, que si *interpretamos obligatoriamente* lo femenino o lo masculino, también en un sentido positivo, solo existen insistentes reactuaciones corporales de los mismos que transforman su sentido. Por esta razón, aun cuando proliferan mujeres femeninas y varones masculinos, la ontología performativa no conlleva su necesidad.

Todavía más, en tanto existen modalidades disidentes que actúan fuera de lo establecido, la performatividad de género como ontología alternativa puede explicar la identidad travesti o trans de varones y mujeres. Este es, al parecer, el beneficio más significativo que Butler busca defender. En efecto, si positivamente en el hacer está la clave del género, existe la posibilidad de actuar de otros modos, de describirlos de otras maneras y de generar con-

diciones de legitimidad política más amplias. Por ello, sostenemos que el permiso del que se sirve Butler –de pensar el género como *performance*– convierte su reflexión en una alternativa política. En tal caso, ello le permitió introducir en el canon filosófico la cuestión de los géneros y las sexualidades divergentes, cuestiones hasta el momento suficientemente invisibilizadas.

## Bibliografía citada:

- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Córdoba García, D. (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital*, 4: s/p.
- De Lauretis, T. (1996 [1989]). Las tecnologías de Género. *Mora*, 2: 6-34.
- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- Femenías, M. L. (1998a). Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno al sujeto. *Mora*, 4: 3-27.
- Femenías, M. L. (1998b). Butler y Beauvoir en diálogo imposible. *Travesías*, 8: 43-53.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Una introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Jeffreys, S. (1996). *La herejía lesbiana: perspectiva feminista de la revolución sexual*. Madrid: Cátedra.
- Meijer Costera, I. (2009). Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler. En *El cuerpo, territorio del poder*. Barcelona: Ediciones P.I.C.A.S.O.
- Puleo, A. (1999). Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Celia Amorós. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 21: s/p.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En: Lamas Marta (comp.). *El género la construcción cultural de la diferencia* (pp. 35-96). México: PUEG.
- Sabsay, L. (2009). Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3): 311-320.
- Torricella, A. (2009). La relación lenguaje-cuerpo-performatividad en la obra de Judith Butler: una cartografía. En: *Debate Feminista*, 20(40): 229-239.
- Wittig, M. (1977). *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-textos.



## Capítulo II

# Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*

Pamela Abellón

### El vínculo de Judith Butler con Georg Hegel

El pensamiento de Butler, asociado generalmente a sus textos políticos y de género de cuño posmoderno, tiene un estrecho vínculo con el de Hegel.<sup>1</sup> De hecho, el interés de la autora por el filósofo alemán comienza a fines de la década del 70. En 1978, antes de emprender sus estudios de posgrado, obtiene la beca Fulbright-Hayes para la Heidelberg Universität en Alemania. Durante dos años se dedica a estudiar a Hegel y a diversos filósofos del idealismo alemán, asistiendo a seminarios dictados por Dieter Henrich y Hans-Georg Gadamer. A principios de la década siguiente, inicia su doctorado en Yale University, donde asiste a clases sobre Hegel, Marx, Heidegger, Kierkegaard, Merleau-Ponty y la Escuela de Frankfurt. En 1984 se doctora con la tesis *Subjects of Desire*, dirigida por el fenomenólogo Maurice Natanson,<sup>2</sup> en la que se ocupa del concepto de deseo en la *Phänomenologie des*

---

<sup>1</sup> Pocos/as estudiosos/as de Butler se han detenido en este punto. Entre quienes lo han hecho se encuentran: Brady & Schirato (2011: 14.20); Burgos, E. (2008: 13-38); Carvalho, C. A. (2008: 513-518); Casale, R. & Femenías, M. L. (2009); Desmond, W. (1985: 254); Femenías, M. L. (2003, 2012); Holden, K. [Inédito: 5]; McNay, L. (1999: 177); Salih, S. (2002: 1-48, 73, 119, 134, 143-145, 150); Stoetzler, M. (2005: 354-355; 2003: 118-119); Tuhkanen, M. (2009: 1 y ss.).

<sup>2</sup> La disertación se tituló "Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojève

*Geistes* (1807) y de las apropiaciones que de él hacen Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Paul Sartre.<sup>3</sup>

Para aquel entonces –fines de los 70 y principios de los 80– Butler tenía conocimiento de la filosofía posestructuralista aunque esta no constituía parte de su objeto fundamental de indagación.<sup>4</sup> Concurrió a seminarios dictados por Jacques Derrida, a clases del belga Paul de Man y se introdujo en la lectura de Michael Foucault en el marco de un seminario interno sobre estudios de la mujer (Butler, 2012:9-10).<sup>5</sup> No obstante, su interés continuaba centrado en Hegel, la tradición fenomenológica, la hermenéutica, la Escuela de Frankfurt y el idealismo alemán, como ponen de relieve sus primeras publicaciones, poco conocidas y, en general, no recogidas por sus estudiosos/as. En 1982 reseña *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place de Joseph Fell* (Butler, 1982). Dos años después publica "*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*" (Butler, 1985b) y en 1986, "*Desire and Recognition in Sartre's Saint Genet and The Family Idiot*" en la *International Philosophical Quarterly* (Butler, 1986a).

Su entrega a la teoría francesa se produce cuando termina sus estudios en Yale University. En 1983 gana una beca posdoctoral de tres años y la radica en Wesleyan University, institución en la que también oficia como profesora visitante. En el Centro para las Humanidades se acerca a la teoría crítica francesa y corrige su tesis doctoral: le agrega los capítulos de Deleuze, Lacan y Foucault y la retitula *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, publicada por Columbia University Press en 1987 (Butler, 2012: 9-10).

Los meses de sus investigaciones postdoctorales fueron decisivos, en es-

---

ve, Hyppolite, and Sartre" y el abstract está publicado en: *Dissertation Abstracts International* (1985a). Tras la muerte de Natanson, Butler publica un texto en su memoria: "In Memoriam: Maurice Natanson (1924-1996)" en *Review of Metaphysics* (1997a).

<sup>3</sup> Butler se basa en la edición alemana de Suhrkamp Verlag de 1970 y en la traducción al inglés de A. V. Miller, ed. J. N. Findlay, Clarendon Press de 1977. Para otros datos biográficos y académicos de Butler, véase Femenías, M. L. (2003: 191-194).

<sup>4</sup> De hecho, admite haber estado influenciada por la opinión de Natanson, para quien el límite de la filosofía francesa se halla en la obra de Jean Paul Sartre y en algunas consideraciones de Maurice Merleau-Ponty (Butler, 2012: 9). El prefacio de 1998 al que nos referimos se encuentra en la edición en inglés de 1999, publicada también por Columbia University Press.

<sup>5</sup> Butler también menciona sus cursos con Paul de Man en *Deshacer el género* (2006: 337-338).

pecial el año 1986, en el que comienza a publicar sus primeros artículos de género con una considerable influencia de la teoría francesa posestructuralista y de la teoría feminista. *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex* (Butler, 1986b) y *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault* (Butler, 1986c) inician esta nueva etapa.<sup>6</sup> Sin embargo, hay que destacar que este giro intelectual no implicó su desinterés por los problemas y las tradiciones que la ocuparon en sus primeros años.<sup>7</sup> En 1988, cuando publica textos como *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (Butler, 1988a), reseña *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death. History and Theory de Edith Wyschogrod* (Butler, 1988b). En 1989, año en el que aparecen artículos clásicos como *The Body Politics of Julia Kristeva* (Butler, 1989a) y *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions* (Butler, 1989b), publica *Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'* (Butler, 1989c). El mismo año en el que se edita su célebre libro *Gender Trouble* (Butler, 1990a), reseña *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France. History and Theory de Michael S. Roth* (Butler, 1990b). Al año siguiente, *The Nothing that Is: Wallace Stevens' Hegelian Affinities* (Butler, 1991) y dos años más tarde, *Kierkegaard's Speculative Despair* (Butler, 1993a). En 1995, dos años después de *Bodies that Matter* (Butler, 1993b), no solo salen a la luz *Burning Acts-Injurious Speech* (Butler, 1995a) y *For a Careful Reading* (Butler, 1995b), por mencionar algunos, sino también *Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness* (Butler, 1995c) y “*Desire*” (Butler, 1995d). Finalmente, un año después de *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (Butler, 1997b), publica “*Foreword*” (Butler, 1998).

Una presentación de este tipo no debe malinterpretarse. Muchos de los problemas y tratamientos butlerianos de la filosofía de Hegel son incorporados en su teoría de género y en sus reflexiones políticas y culturales. De hecho, la “famosa trilogía” –*Gender Trouble* (1990a), *Bodies that Matter*

---

<sup>6</sup> Este último artículo fue publicado también en: Benhabib, S. & Cornell, D. (1990).

<sup>7</sup> En la entrevista que le realiza Alessandra Tanesini, Butler reconoce que tanto ella como su profesora, Seyla Benhabib, comenzaron sus investigaciones filosóficas centrándose en el pensamiento de Hegel pero luego tomaron caminos diversos: mientras Benhabib se volvió una intelectual habermasiana, Butler se concentró en la teoría crítica francesa de cuño posmoderno (Tanesini, 1998: 7-8).

(1993b) y *Undoing Gender* (2004)– tiene referencias directas e indirectas a la dialéctica hegeliana, así como también *The Psychic Life of Power* (1997c), *Antigone's Claim* (2000a), *Contingency, Hegemony, Universality* y *Dispossession: The Performative in the Political* (2000b). Empero, cabe destacar que la interpretación que Butler hace de la dialéctica hegeliana varía a lo largo de su obra. Mientras en *Subjects of Desire* defiende a Hegel de las críticas que, como las de Jacques Derrida, lo ubican dentro de las metafísicas del cierre, en *Gender Trouble*, por mencionar solo un ejemplo, parece abogar por las objeciones posmodernas al pensamiento hegeliano, en especial de la mano de las que realizan Derrida (1970) y Lucy Irigaray (1974), esta última representante del feminismo de la diferencia francés.<sup>8</sup> Rastrear los cambios en su lectura de Hegel es una empresa que todavía debe llevarse a cabo. No podemos aquí, en el marco de un texto limitado en espacio, dedicarnos a realizarla. Por lo tanto, nos limitaremos al libro que comienza esta historia: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*.

El presente trabajo tiene por objetivo demostrar que para Butler el lenguaje de la *Phänomenologie des Geistes* es un lenguaje performativo, tesis de la que se deriva una concepción performativa de la identidad del sujeto hegeliano, que conlleva la perpetua pérdida de sí mismo.<sup>9</sup> Esto le permite a la filósofa norteamericana oponerse a las recepciones francesas de Hegel del siglo XX –en especial a la de Jacques Derrida– que lo definen como el filósofo

---

<sup>8</sup> En “Desire” (Butler, 1995d), por el contrario, critica la lectura que de Hegel hace Irigaray (Stoetzler, 2005: 354; 2003: 107-108).

<sup>9</sup> Desmond (1985: 256, 263) define al lenguaje hegeliano como un “lenguaje dialéctico” (*dialectical language*) en tanto manifiesta el movimiento del devenir. Burgos (2008: 14, 278-311) admite que el lenguaje de Hegel, así como el de Heidegger, tienen una fuerte influencia en Butler en cuanto apoyan la tesis de que la gramática es capaz de modificar lo comúnmente aceptado. Sin embargo, circunscribe su herencia de la teoría de la performatividad lingüística a John Austin, Jacques Derrida y Shoshana Felman. Salih (2002: 31-35), reconstruyendo las propias palabras de la autora de *Subjects of Desire*, sostiene que para esta el lenguaje de Hegel es retórico en cuanto expresa el movimiento inherente del sujeto. Tuhkanen (2009: 7-8), por su parte, dice que en *Subjects of Desire* está la base de la noción de performatividad que luego Butler usa en sus textos de filosofía de género. No obstante, para mostrarlo se centra en el estudio que hace de *Saint Genet* de Sartre. Stoetzler (2005: 118-120), a su vez, afirma que Butler defiende una noción performativa de la identidad en cuanto entiende “devenir” como sinónimo de “convertirse”. No obstante, reduce su explicación a tal definición, sin explicitar en qué sentido ni por qué “devenir” o “convertirse” son efectivamente conceptos que se ubican dentro de una teoría de la performatividad.

sofo de la totalidad, del cierre, de la teleología, de la dominación conceptual y del sujeto imperialista.

Para ello, primeramente presentamos el esquema general del vínculo que se establece entre el deseo, el conocimiento y la identidad en la *Phänomenologie des Geistes*, tal como Butler lo entiende; mientras que el segundo apartado se enfoca en la problemática del lenguaje hegeliano. En una primera parte, abordamos la lectura de la semiología de Hegel que hace Jacques Derrida en “*Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel*” (Derrida, 1970).<sup>10</sup> El objetivo aquí se limita a poner de relieve los argumentos del argelino que son centrales para la posterior interpretación que Butler hace de la *Phänomenologie* puesto que, como sostendremos, es a partir de la crítica a Derrida que ella plantea una concepción performativa del lenguaje hegeliano, de la cual nos ocupamos en una segunda parte. En el tercer apartado, demostramos en qué sentido la performatividad lingüística conlleva una noción performativa de la identidad que involucra al sujeto en una constante pérdida de sí. En este caso, nos centramos fundamentalmente en el vínculo entre el lenguaje y la identidad, enfatizamos el sentido en el que debe entenderse, en este marco, la teoría de las relaciones internas, analizamos el carácter ficcional de lo absoluto y su sentido de infinitud temporal y, finalmente, comparamos brevemente las diversas nociones de “desplazamiento” que involucran las tesis de Butler y Derrida.

## I. La *Phänomenologie des Geistes*: el viaje gnoseológico e identitario del sujeto

Para Judith Butler, la *Phänomenologie des Geistes* es una *bildungsroman*, término alemán que designa a un género literario específico: la novela psicológica o educacional. Se trata de la narración del proceso de formación

---

<sup>10</sup> El texto fue primariamente presentado como coloquio en el seminario de Jean Hyppolite en el Collège de France en el año 1968 y posteriormente publicado en una compilación en honor a Hyppolite: *Hegel et la pensée moderne, séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-68)* (Derrida, 1970). Dos años más tarde se incluye como capítulo en *Marges de la philosophie*. Judith Butler menciona otros dos textos en los que Derrida se ocupa de Hegel: *L'écriture et la différence* (1967) y *Glas* (1974), aunque se centra en “*Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel*”. La traducción al inglés que Butler consulta de “*The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology*” es la que se halla en *Margins of Philosophy* (Derrida, 1982), trad. Alan Bass.

experiencial e intelectual del protagonista. En este sentido, cabe entender la *Phänomenologie* como el relato de formación del Espíritu, la narración de su viaje gnoseológico e identitario regido por el deseo de alcanzar el conocimiento íntegro de sí y de lograr una identidad plena (Butler, 2012: 49).

El deseo hace su aparición explícita en “La verdad de certeza de sí mismo”, sección de la *Phänomenologie* que se ocupa del pasaje de la conciencia a la autoconciencia. Hegel define a esta última, precisamente y de modo general, como deseo (*desire/begierde*)<sup>11</sup> (Hegel, 2007: 108), queriendo decir con ello que este constituye el principio de reflexividad de la conciencia y manifiesta su necesidad de devenir otra para sí y retornar a sí desde tal exilio ontológico en pos de conocerse y devenir sí misma en un sentido más pleno. Por esta razón, su aparición en la sección mencionada debe entenderse como su explicitación o el momento actual de su desarrollo, mas no como su aparición primera, pues en tanto responsable del avance de la marcha del Espíritu, está presente en la *Phänomenologie* desde el comienzo del relato (Butler, 2012: 23-24, 37, 58).

La vinculación esencial entre el deseo y el conocimiento hace del primero una búsqueda de identidad en cuanto deseo de reflejo (*desire-for-reflection*). El sujeto busca encontrarse a sí mismo en aquello que es diferente de sí, descubrir en la alteridad su propio reflejo. El autoconocimiento requiere, pues, de la mediación: la conciencia debe ponerse fuera de sí como otra para sí misma. En este sentido, el deseo consta de dos modalidades: la intencionalidad y la reflexividad. El deseo es intencional en cuanto es deseo de (*of*) o por (*for*) un otro dado o un objeto. A la vez, es reflexivo en tanto que, al ponerse fuera de sí mismo, el propio sujeto es expandido (*enhanced*) y descubierto (*discovered*). Podemos decir, entonces, que el autoconocimiento y la constitución identita-

---

<sup>11</sup> La edición inglesa traduce *begierde* por *desire* y la castellana por “apetencia”. Estrictamente, *begierde* no es sinónimo de *desire*. Significa “apetito” en el sentido de hambre animal. Hegel haría una metáfora digestiva de la conciencia: esta desea consumir el mundo, lo otro de sí misma. Sin embargo, Butler enfatiza el carácter reflexivo del deseo humano, al que comprende en su dimensión ontológica, gnoseológica y vital, y la capacidad retórica de la conciencia humana sensible y concreta. Por lo tanto, la acepción animal mencionada de *begierde* no se aplica sin más al caso del deseo humano. El carácter asimilativo de tal término se corresponde, aunque no en su dimensión de pleno consumo, con lo que la autora define como el segundo momento del movimiento dialéctico de la conciencia, la “incorporación” (*incorporation*) que, en rigor, no equivale a consumir o suprimir lo otro en tanto tal (Butler, 2012: 69, 71-72, 76; 2009: 53).

ria requieren de tres movimientos. En primer lugar, el *ek-stasis* del sujeto: la salida fuera de sí mismo. En segundo lugar, la incorporación (*incorporation*) de la alteridad en la mismidad. Dado que el protagonista del relato solo logra su identidad a través de la diferencia, una vez que se encuentra con ella debe hacerla propia en el sentido de concebirla como constitutiva de sí mismo. Por último, la expansión (*externalization- enhancement*) de sí. En efecto, en tanto el sujeto va incorporando la alteridad en las diversas configuraciones que adquiere a lo largo de su viaje, los límites de su yo se amplían cada vez más.

Lo dicho hasta aquí debe circunscribirse en el encuadre general de la doctrina de las relaciones internas (*doctrine of internal relations*), que se apoya en el monismo metafísico del Espíritu. Así, las condiciones que originan el deseo y aquello que, simultáneamente, este busca explicitar y expresar, son las relaciones internas del Espíritu. Al encontrarse con lo diferente, el sujeto reconstruye las diferencias externas como internas, es decir, como una dinámica inmanente de sí mismo mediante una serie sucesiva de superaciones (*aufhebungen*). De este modo, el sujeto se revela como una estructura reflexiva (*reflexive structure*) que solo se alcanza en tanto redescubre su lugar metafísico: identidad y lugar son coextensivos y la satisfacción del deseo se logra con el descubrimiento de que las relaciones que el sujeto mantiene con lo externo son constitutivas del sujeto mismo. La satisfacción definitiva, el conocimiento absoluto, no puede, entonces, sino radicar en el descubrimiento de que la Sustancia es Sujeto, en la experiencia que confirma el sentido del lugar metafísico inmanente del protagonista del relato (Butler, 2012: 23-24, 34-39, 58-59, 71-72).<sup>12</sup>

Podría entenderse que este esquema general de la *Phänomenologie* sitúa a su autor como un representante de la metafísica del cierre y de la totalidad. Sin embargo, Butler estudia la obra en cuestión desde una perspectiva que le permite concluir precisamente lo opuesto. Aborda la dialéctica de un modo similar al que años antes llevó a cabo Jacques Derrida en "*Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel*": ambos se acercan al pensamiento hegeliano desde un análisis del lenguaje. Empero, la distancia que al respecto traza la norteamericana, le permite inferir una concepción del sistema de Hegel contraria a la que concluye el argelino.

---

<sup>12</sup> Para un resumen de las tesis principales de *Subjects of Desire*, véase Brady, A. & Schirato, T. (2011: 14-20).

## II. El problema del lenguaje de Hegel

### A. La auto-referencialidad del sujeto y la metafísica de la presencia

En “*A Questionable Patrilineage: (Post-)Hegelian Themes in Derrida and Foucault*” (Butler, 2012: 251-262), y en función del análisis derrideano de Hegel, Butler sostiene:

Derrida parece apoyar el proyecto hegeliano de pensar la diferencia, pero argumenta que el método elegido por Hegel para alcanzar ese objetivo impide, efectivamente, su realización [...] según Derrida, parecería que Hegel instituye el proyecto del dominio sólo para el nivel conceptual, y que la “diferencia” [*difference*] y lo “negativo” [*the negative*] terminan concibiéndose siempre dentro [*within*] de los límites del lenguaje filosófico que pretende ser aquello a lo cual refiere [*refers*], una pretensión que busca establecer la plenitud, el principio de identidad, una metafísica del cierre y la presencia. Este hecho se vuelve evidente, según Derrida, en la teoría del signo que postula Hegel –o, más bien, en la retórica que se emplea para formular la teoría–, que tiende a reemplazar [*preempt*] lo significado, a ser un acto de cercamiento y constitución simbólicos, y a impedir, de ese modo, la referencia [*reference*] a todo aquello que no sea ya sí mismo (Butler, 2012: 253; el subrayado es del original).

Para Derrida, entiende Butler, la semiología de Hegel circunscribe su sistema dentro de la metafísica de la presencia, contraria al privilegio de la negatividad y del dinamismo dialéctico por los que aboga el filósofo alemán (Butler, 2012: 252). Se trata de una teoría referencialista del signo que produce lo contrario de lo que pretende: cuando el sujeto intenta captar el dato externo mediante el signo, no hace más que referir a sí mismo.

El estudio de Derrida se basa fundamentalmente en la teoría del signo que Hegel propone en *Wissenschaft der Logik* (1966-67) y la *Enzyklopiidie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik* (1970).<sup>13</sup> La semiología hegeliana debe entenderse, según el autor de “*Le puits et la pyramide*”, dentro de la teoría de la imaginación y, más precisamente, como parte de la fantasiología (Derrida, 1994: 111).

---

<sup>13</sup> También refiere a Hegel, 1832-1845; 1833



El Espíritu, antes de devenir tal en sentido pleno, lo hace en tanto Naturaleza. Se pone fuera de sí en la materia sensible, permitiendo que la conciencia intuya sensiblemente lo otro de sí misma: el Espíritu recibe, de modo pasivo, los datos externos (Derrida, 1994: 108, 123-124, 126). Sin embargo, la inteligencia supera lo sensible y espacial de la intuición: niega y conserva su inmediatez sensible, al tiempo que la interioriza en el recuerdo, en el inconsciente, la pone “en reserva (...) como el agua de un pozo nocturno” (Derrida, 1994: 111).

Ahora bien, por el propio proceso de la inteligencia debe –además de guardarla en sí– exteriorizar tal interioridad, es decir, presentarse a sí misma en su propia exterioridad. Al hacerse objetiva, y preservando la inmediatez sensible unilateralmente subjetiva, aquella se recuerda a sí misma al intuirse. La exteriorización, por lo tanto, no precisa de una real intuición externa: el contenido de la intuición es la imagen de la interioridad del sujeto, guardada previamente en el recuerdo y ahora objetivada. Es este, precisamente, el movimiento de la representación: una vez exteriorizada la interioridad archivada en lo más profundo del pozo subjetivo, la inteligencia se recuerda a sí al verse ahí, razón por la cual la representación no constituye más que una intuición rememorada, dando paso a la conceptualidad (Derrida, 1994: 111-112).

El proceso que acabamos de explicar es el de la imaginación reproductiva: aquí, esta no produce nada. Las formaciones que se dan son síntesis sobre datos intuitivos, pasivamente recibidos del exterior. Pero no hay que olvidar que la inteligencia, al superar la inmediatez sensible, opera un dominio idealizante y se produce a sí misma como fantasía, imaginación simbolizante: en la intuición, la inteligencia se ve reproducida en sus propias imágenes, las cuales ella misma interioriza y recuerda, y cuya procedencia es, en rigor, la propia interioridad del yo. En consecuencia, el sujeto queda atrapado en sí mismo (Derrida, 1994: 112).

El otro tipo de imaginación, que Hegel reconoce y que Derrida entiende como la otra parte fundamental del proceso de la auto-referencialidad del sujeto hegeliano, es la imaginación productiva, que permite el paso del pozo a la pirámide. La intuición de la imaginación reproductiva se exterioriza haciéndose signo, pirámide, una cosa singular: la propia imaginación se hace signo por producción fantástica. Es en la fantasía donde la inteligencia se intuye a sí misma, dado que el contenido de la intuición concreta de sí tiene una existencia imaginada. Se puede decir, entonces, que la imaginación produce

la intuición al exteriorizarse a sí misma en tanto signo.

Presenciamos, en este sentido, dos procesos simultáneos: la producción del signo como exteriorización de la intuición interna de sí de la inteligencia es la expresión de sí, es decir, la mera puesta fuera de un contenido interno y, a la vez, esa misma producción es la que genera las intuiciones que la inteligencia recuerda y guarda en sí misma. Se puede hablar, entonces, de la unidad del concepto y de la intuición, de la espontaneidad y de la receptividad (Derrida, 1994: 113-114). Pero estas unidades lo son en un sentido muy peculiar dado que el hecho de que la imaginación produzca las mismas intuiciones que intuye hace que Hegel, en este caso, no se distinga de Kant: la producción de la imaginación “[i]mplica, en efecto, la creación espontánea de lo que se da para ser visto, por lo mismo que puede así ver y recibir” (Derrida, 1994: 113).

Para Derrida, como consigna Butler, la semiología de Hegel no logra captar realmente la diferencia ni lo negativo. La pirámide es, en sentido estricto, el pozo. El signo no constituye la relación entre dos términos diferentes, no es la mera unión entre una representación y una intuición. Cuando esta última, entendida como la recepción del dato externo, se liga a una representación, se erige como la representación de una representación, dejando emerger el sentido conceptual: la intuición es el significante de la idealidad de un contenido, de una significación (Derrida, 1994: 116). La *aufhebung*, como proceso del signo, es un relevo (Derrida, 1994: 123-124): el signo reemplaza la inmediatez sensible de la intuición “en una especie de promoción por lo que sucede y toma de relevo [...] es el relevo de la intuición sensible-espacial [...] la negatividad que pone de relieve la intuición sensible en la idealidad del lenguaje” (Derrida, 1994: 124-126).

La circularidad caracteriza al proceso hegeliano de la significación: la naturaleza, en la que el Espíritu se pone como otro de sí mismo, tiene en sí la potencia de idealidad que no presta resistencia al juego de la superación, constituye una idealidad física. La idealidad en general, que niega y conserva lo sensible, encuentra siempre ya en la materia sensible la anticipación de su propia idealidad (Derrida, 1994: 126). Por esto, y paradójicamente, el supuesto movimiento que sería propio del proceso de significación no hace más que negar su dinamismo: el cuerpo del signo es la tumba de la significación, el monumento funerario en la que es encerrada, reservada y expuesta a la muerte (Derrida, 1994: 118-123).

Se comprende, entonces, que la teoría del signo de Hegel pertenezca, de modo general, a la Filosofía del Espíritu, tercera parte de la *Wissenschaft der Logik*, es decir, al momento en el que, luego de haberse perdido en su ser-otra, en la naturaleza, la Idea vuelve sobre sí misma: el signo es “un modo o una determinación del espíritu subjetivo y finito en tanto que mediación o transgresión de sí, paso al interior del paso, paso del paso” (Derrida, 1994: 108-109). Dicho de otro modo: si se entiende, como hace Derrida, que el Espíritu es el ser-de-sí de la Idea, entonces el signo es “una forma o un movimiento de la relación consigo de la idea, en el elemento del espíritu, un modo de el-ser-cabe-sí del espíritu [...] una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea” (Derrida, 1994: 108-109).<sup>14</sup>

En resumen, la imposibilidad del signo de referir a lo otro de sí mismo es la condición de posibilidad –e, incluso, podría decirse, la consecuencia– de la absoluta auto-referencialidad del sujeto. El signo está siempre ya desplazado:

Hegel debe reconocer enseguida una especie de desviación, de dislocación que [...] abre precisamente el espacio y el juego de la significación. En la unidad signifiante, en la soldadura de la representación y de la intuición, la relación no se establece simplemente entre dos términos [...] se puede reconocer en el concepto y el valor de idealidad general una “metáfora”. Un desplazamiento tal [...] resumiría todo el trayecto de la metafísica (Derrida, 1994: 117-126).

Hegel confunde la gramática del *logos* con el sistema metafísico de la presencia: el signo no es más que el paso de una presencia a otra presencia que no es sino el sí mismo. La imposibilidad del signo de captar el referente puro es lo que permite, paradójicamente, el propio funcionamiento del signo que Hegel propone: el resto del proceso de significación es lo que hace posible dicho proceso (Derrida, 1994: 105-106, 140-144).<sup>15</sup> Pero Hegel no concibe esta

---

<sup>14</sup> En una nota Judith Butler alude a esta observación derrideana con una destacable claridad: “Derrida argumenta que el movimiento dialéctico, en virtud de su circularidad, circunscribe un lugar estacionario que excluye la posibilidad de movimiento. Esto lleva a Derrida a sostener que, para Hegel, el proceso de significación es una especie de muerte en vida, una postura de estasis que de manera implícita refuta su propia pretensión de ser una especie de movimiento” (Butler, 2012: 52).

<sup>15</sup> El término “referente puro” (*pure referent*), en este contexto, pertenece a Butler (2012: 254).

posibilidad, no puede pensar la fisura, aquello que escapa al propio pensar: la *Phänomenologie des Geistes* es el relato del trabajo de la muerte, la descripción de su puesta en acción, del encierro del sujeto que, impedido de captar lo realmente diferente, queda preso de sí mismo (Derrida, 1994: 118):

Si la inversión en la muerte no se amortizara íntegramente [...] ¿podríamos todavía hablar de un trabajo de lo negativo? ¿Qué sería un “negativo” que no se dejara relevar? ¿Y qué, en suma, en tanto que negativo, pero sin aparecer como tal, sin presentarse, es decir, sin trabajar al servicio del sentido, tuviera éxito? pero ¿tendría éxito en pura pérdida? Simplemente una máquina, quizá, que funcionaría. Una máquina definida en su puro funcionamiento y no en su utilidad final, su sentido, su rendimiento, su trabajo [...] Lo que Hegel [...] nunca ha podido pensar es una máquina que funcionara. Que funcionara sin ser regulada en ello por un orden de reapropiación. Un funcionamiento tal sería impensable en tanto que inscribe el sí mismo un efecto de pura pérdida [...] Por supuesto, toda esta lógica, esta sintaxis, estas proposiciones, estos conceptos, estos nombres, este lenguaje de Hegel –y, hasta cierto punto, el propio Hegel– están comprometidos en el sistema de este impoder, de esta incapacidad estructural de pensar sin (Derrida, 1994: 143).

Como enfatiza Judith Butler, una de las conclusiones más impactantes de *“Le puits et la pyramide”* radica en la inversión irónica de la propuesta de Hegel: su semiología, como base de la ambición metafísica identitaria, socava la noción de sujeto por la que aboga. Si este, mediante el signo, no puede referir a otra cosa que no sea ya sí mismo, entonces no puede, en rigor, reconocerse en lo otro de sí. La referencialidad es la metáfora que hace a la imposibilidad del sujeto autónomo o, en otras palabras, hace de él una ficción lingüística que emerge al pretender salvar la fisura ontológica que lo separa de la alteridad, es decir, la diferencia entre el significante y el significado (Butler, 2012: 254):

El sujeto es sujeto en la medida en que efectúa una relación con la exterioridad; empero, una vez que esta no-relación se reconoce como la “diferencia” constitutiva [*constitutive difference*] de toda significación, entonces el sujeto se revela como una ficción [*fiction*] que el lenguaje se da a sí mismo en un esfuerzo por ocultar su propia estructura, imposible

de eliminar: se trata del mito de la referencia. Así, como consecuencia del alejamiento de Hegel y el acercamiento a la semiología, el discurso de la referencia resulta arrojado fuera del marco de las relaciones internas; jamás será posible reapropiarse de la exterioridad de lo significado, y el lenguaje se convierte en la prueba negativa de la inaccesibilidad definitiva de esa exterioridad (Butler, 2012: 255).

La noción hegeliana de “diferencia” es, según Butler, malinterpretada por Derrida en tanto contenida (*contained*) dentro (*within*) o por (*by*) el sujeto y, por lo tanto, resuelta en la mismidad (Butler, 2012: 20). En "*Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'*", Butler dice que para el argelino, la *aufhebung* equivale a “apropiación”: la dialéctica del amo y el siervo representa el carácter general de la metafísica presentada en la *Phänomenologie*. Como estructura de pura apropiación, la superación es un proceso de totalización: es la personificación de un término lógico y ontológico. En lugar de afirmar la exterioridad en sí misma, el sujeto hegeliano, por la *aufhebung* y mediante el signo, se apodera conceptualmente de lo externo, formando un sistema yoico estático y cerrado. La negación y la diferencia quedan excluidas de este proceso dialéctico, razón por la cual la alteridad real no logra ser efectivamente captada (Butler, 1989c: 174-178).

La lectura de Derrida falla en un punto fundamental, según Butler: él puede concluir que, desde la semiología hegeliana, el sistema de Hegel se inscribe dentro de la metafísica de la presencia y del cierre porque parte de este supuesto, cuando, en rigor, “es justamente ese supuesto el que debería aclararse en primer lugar” (Butler, 2012:52). En efecto, pasa por alto la crítica de la identidad que ya está presente en la *Phänomenologie des Geistes* (Butler, 2012:251).<sup>16</sup> En contraposición, Butler sostiene que el sistema de Hegel es un sistema de la apertura y que la concepción performativa del lenguaje que él mismo emplea en su propio texto es su fundamento (Butler, 2012: 20, 23-25, 38, 40-41, 44-45, 52-55).

## **B. Performatividad del lenguaje en la *Phänomenologie des Geistes***

Antes de abordar los argumentos que demuestran la performatividad del

---

<sup>16</sup> En otros lugares, Butler apoya la lectura derrideana de Hegel. En la entrevista que le realizan Osborne y Segal (1994: 35) parece sostenerla en cuanto afirma que lo que está al margen de la dialéctica, que no es una negación, no puede ser contenido en ella.

lenguaje de la Phänomenologie, cabe destacar que Judith Butler fundamenta su propio ejercicio hermenéutico en la temporalidad poshegeliana de Alexandre Kojève.

La posición de Kojève respecto de la tesis del fin de la historia muestra la íntima relación entre la temporalidad, la lectura y la legibilidad. El tiempo en el que se inscribe el Espíritu es una temporalidad dinámica que no está gobernada por un *télos*, lo que produce la necesidad de que el propio ejercicio de lectura del texto hegeliano esté abierto a las nuevas configuraciones que la temporalidad presenta (Butler, 2012:12-13):

[R]equiere una lectura en la que se produzca una doble inversión y que no tenga cierre [...] Al igual que para Kojève, la lectura de Hegel debe atravesar una temporalidad que es pasado (una idea de futuro que es pasado), de modo que la gramática de Hegel, según las exigencias de la sentencia especulativa, puede leerse “hacia adelante”, pero entonces el lector comprueba que los presupuestos que animaron la lectura también deben, a la vez, ser leídos, lo cual hace necesaria una inversión que no deshace por completo lo que ya ha sido hecho (y que, en el nivel de la gramática, representa una noción de la negación propia de la lectura misma) (Butler, 2012:13-15).

De hecho, la interpretación que Kojève hace del pensamiento de Hegel no es totalmente fiel a la letra de sus textos. Su intención no radica en revelar la verdad del pensamiento hegeliano sino, antes bien, en crear nuevas interpretaciones que pongan de relieve las circunstancias temporales de la hermenéutica, la relación que existe entre el tiempo y la legibilidad (Butler, 2012:12).

La concepción hegeliana de la sentencia especulativa expuesta en la *Logik* ilumina la íntima conexión entre el tiempo y la lectura, a la vez que manifiesta que la verdad está siempre dentro del lenguaje en cuanto es el propio texto el que la expone.<sup>17</sup> La gramática de la sentencia especulativa muestra el extrañamiento de lo dicho, los cambios de significado que sufre lo que ha sido escrito y leído, y esto se produce fundamentalmente por el lugar y la función de la negación:

---

<sup>17</sup> Para Desmond esta es una tesis hegeliana compartida con los deconstructivistas y, en especial, con Derrida, para quien los límites del lenguaje surgen dentro del propio lenguaje (1985:252).

[La negación es] un término que “actúa” [*acts*] de maneras esenciales en el despliegue de las verdades esenciales [...] Advertimos que el lenguaje que, según creíamos, hablaba de la realidad de la negación participa de la misma actividad, tiene su propia función negadora [*negating function*] y, de hecho, está sujeto también a la negación [*to be subject to negation itself*] (Butler, 2012:14-15, el subrayado es del original).

Hegel resulta un intempestivo. El lenguaje de la *Phänomenologie* no padece la seducción de la gramática sino que constituye una actividad que se niega a sí misma: actúa su propia negación, se actúa a sí mismo.<sup>18</sup> Esto hace a la retoricidad del lenguaje hegeliano y su unión esencial con la lógica. Asimismo, Butler advierte de otras inseparabilidades: la de la cognición y la lectura y la de esta y la temporalidad del concepto. En efecto, el lector del texto hegeliano cree saber y conocer la función que la negación juega en cada configuración del relato. Está seguro de ello, toma nota y lo guarda en sí como un dato cierto. Sin embargo, en el transcurso de la lectura, la narración se contradice a sí misma y lector debe abandonar sus certezas previas (Butler, 2012:14-15). Hay, empero, una unión aún más fundamental: la del lenguaje y la definición de sí por parte del sujeto. Los propios movimientos lingüísticos no solo incumben al lector, sino también al propio relato de formación que es la *Phänomenologie*. El proceso de conocimiento de sí del sujeto hegeliano es inseparable de la búsqueda de la autodefinición. Lo que él dice, lo que el lenguaje hace, constituye la definición de sí mismo, la construcción de su identidad puesto que esta solo puede ser afirmada en función de lo que conoce de sí. Por lo tanto, como veremos más adelante, dado que el lenguaje no cesa de negarse a sí mismo, el sujeto no logra definirse de modo completo: es perpetua inquietud, constante pérdida de sí.

En “*Desire, Rhetoric, and Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit*” (Butler, 2012:49-104), capítulo primero de *Subjects of Desire*, la autora se ope-

---

<sup>18</sup> Butler presenta esta misma lectura de la gramática hegeliana en la entrevista que le realizan Olson y Worsham (2000:728, 731-733) trece años después de la publicación de su tesis doctoral. Comenta que siempre estuvo fascinada por el lugar que el lenguaje ocupa en las filosofías de Hegel y Heidegger: aquel es esencial para la expresión del ser, la gramática abre lugares del mundo. Butler advierte que la dificultad de comprender el movimiento propio del lenguaje hegeliano radica en el acostumbramiento de lo que Nietzsche denunció como la “seducción de la gramática”. Por otra parte, en *The Judith Butler Reader* (Butler & Salih, 2004: 328) y en el marco de sus críticas a la concepción onomatopéyica del lenguaje, sostiene que la gramática produce el sentido de lo que el mundo es.

ne directamente a la interpretación que Derrida hace de la semiología hegeliana, afirmando que el lenguaje de Hegel no es referencialista ni intenta serlo:

La oración no consiste en elementos gramaticales que reflejan [reflect] o denotan [indicate] de algún otro modo entidades ontológicas que se correspondan con ellos. La oración requiere que se la considere como totalidad y, a su vez, indica [indicates] el contexto literal más amplio en el que se la ha de interpretar. Empero, la manera en que se “indica” [is indicated] ese contexto es menos referencial [referential] que retórica [rhetorical]: las oraciones hegelianas ponen en acto [enact] los significados [meanings] que expresan [convey]; de hecho, muestran [show] que aquello que “es” [what “is”] sólo es en la medida [only is to the extent] en que es puesto en acto [enacted] (Butler, 2012:50; el subrayado es del original).

Este pasaje, y en especial las últimas tres líneas, son fundamentales para comprender la performatividad del lenguaje de la *Phänomenologie*. Por esta razón, cabe hacer algunos señalamientos respecto de la traducción castellana.

*Indicate*, que Odriozola traduce en la primera línea por “denotar”, significa también “indicar”, “señalar”. Otras acepciones correctas son “ser indicio de”, “evidenciar” y “decir” en tanto que “manifestar”, “enunciar”, “exponer”. Creemos que también podría haber sido traducido por “referir”, porque en este caso Butler se está distanciando de la interpretación derrideana de la teoría del signo de Hegel, es decir, de la concepción referencialista del lenguaje de la *Phänomenologie*. En este sentido, la primera oración nos dice que las palabras contenidas en las proposiciones del texto de Hegel no reflejan, no denotan, no refieren a entidades externas que se corresponderían con ellas, cosa que, por el contrario, sí sucedería si se sostuviese una teoría referencialista del lenguaje.<sup>19</sup>

*Indicate*, en su segunda aparición, en la tercera línea de la cita, no tiene los sentidos de “denotar” o “referir” sino, antes bien, los otros mencionados. Tras negar el carácter referencial de los signos hegelianos, Butler afirma que estos “son indicio de”, “evidencian”, “dicen” de modo retórico, mas no referencial, el contexto semántico más amplio en el que cobran sentido.

---

<sup>19</sup> Dejamos de lado las discusiones de la filosofía analítica en torno de las posibles distinciones entre “denotar” y “referir” puesto que no hacen a la cuestión que interesa a Butler, al menos en este contexto.



Por otro lado, como consignamos en la transcripción de la cita, *enact* es el término que Butler utiliza para lo que Odriozola traduce como “poner en acto”. Este verbo tiene otros dos sentidos que es menester destacar. Por una parte, significa “promulgar”, en el sentido en el que se dice que se decreta una ley. Por otra, es “representar” en sentido teatral, es decir, recrear una escena, actuar. Puede entenderse, entonces, que las proposiciones hegelianas “promulgan”, “actúan”, “hacen” los significados.<sup>20</sup>

La traducción de convey por “portar” no es acertada puesto que “portar” implicaría, en este contexto semántico, que los significados son el contenido de las oraciones y que, en tanto tales, existen antes de ser promulgados. El sentido literal de *convey* es “expresar”, “verbalizar”, razón por la cual debe entenderse que lo que Butler afirma es que la verbalización hace a la existencia de los significados.

Finalmente, reparemos en la afirmación de la última oración: “aquello que `es` [*what "is"*] sólo es en la medida [*only is to the extent*] en que es *puesto en acto* [*enacted*]”. Sin hacer ninguna distinción previa entre el significado y lo que es, Butler parece equiparlos, consignando su condición de existencia: la puesta en acto.

En consecuencia, podemos resumir el sentido de la cita de la siguiente manera: los signos de la *Phänomenologie* no refieren a entidades externas sino que promulgan, actúan, hacen lo que es, los significados, solo en tanto lo verbalizan.

Ahora bien, no debe entenderse la expresión performativa como un acto lingüístico aislado:

[L]a retórica nos inicia en una conciencia de significados irreductiblemente múltiples que se determinan entre sí [*determine each other*] de manera continua. Tal multiplicidad de significados no es estática [...] sino que es la esencia del devenir, del movimiento mismo [...] el movimiento inherente del pensamiento dialéctico, la alteración esencial de la realidad [...] [L] a estructura narrativa establecida en la *Fenomenología* acorta la distancia entre la forma y el contenido filosófico (Butler, 2012:51-52).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Recordemos que en el marco de su análisis de la sentencia especulativa, Butler sostiene que la negación es un término que actúa [acts]. Butler (2012: 14)

<sup>21</sup> Respecto del último punto, unas líneas más arriba sostiene: “*la manera [way]* en que está dicho es esencial para lo que [*what*] se dice” (Butler, 2012:51; el subrayado es del original).

Cada oración se enmarca en una cadena de actos lingüísticos performativos que abarca la totalidad de las expresiones de la *Phänomenologie des Geistes*. Son, precisamente, tales relaciones y el lugar que cada expresión ocupa en dicha cadena los que constituyen el sentido de aquello que cada acto efectivamente realiza. En este sentido, Butler sostiene que la oración como totalidad *indicates* (“señala”, “evidencia”) el contexto más amplio en el que debe entenderse.

En lo que sigue, nos ocupamos de mostrar que de esta concepción performativa del lenguaje se deriva una noción performativa de la identidad del sujeto hegeliano que lo involucra en una constante pérdida de sí mismo.

### III. La identidad performativa del sujeto y la pérdida de sí

El deseo del protagonista de la *bildungsroman* hegeliana tiene por objeto, como mencionamos en el primer apartado de este trabajo, el conocimiento íntegro de sí, que solo puede llevarse a cabo de modo mediato, es decir, a través de la alteridad. Ahora bien, dada la retoricidad del texto de Hegel, el pasaje de la ignorancia al conocimiento se produce desde el propio lenguaje performativo de la *Phänomenologie des Geistes*. La inseparabilidad entre el lenguaje y el conocimiento no solo incumbe al lector, sino también al propio sujeto del relato, cuyo viaje es tanto gnoseológico como lingüístico y ontológico-identitario: la búsqueda del conocimiento de sí es la búsqueda de la definición de sí, de su propia identidad.<sup>22</sup> Lo que el sujeto va conociendo de sí mismo en las diversas configuraciones que adquiere a lo largo de su marcha constituyen definiciones parciales de sí, es decir, formaciones identitarias que se modifican a largo del trayecto de la *Phänomenologie*.

La inversión retórica [*rhetorical inversion*] de las oraciones hegelianas, así como la estructura narrativa del texto en general, verbalizan [*convey*] la naturaleza esquiva [*elusive nature*] del sujeto tanto gramatical como humano [*grammatical and human subject*] [...] El encuentro con la apa-

---

En *Contingency, Hegemony, Universality*, Butler insiste en que, para Hegel, no hay distinción entre forma y contenido aunque, en este caso, refiere a la *Enzyklopiidie der philosophischen Wissenschaften* (Butler, 2000b: 144 y ss.).

<sup>22</sup> Butler repite esta misma idea en "The Nothing that Is: Wallace Stevens' Hegelian Affinities" (Butler, 1991: 265, 282).

rente disparidad ontológica [*ostensible ontological disparity*] y el descubrimiento de que, a pesar de todo, la interrelación existe, se producen [...] en la transición de la lectura literal a la lectura retórica. Cuando el sujeto hegeliano enuncia [*states*], o pone en acto [*enacts*], o manifiesta [*externalizes*] de otros modos su convicción de que es otro respecto de este o aquel aspecto del mundo, el proceso mismo de manifestar [*process of externalizing*] esa convicción la contradice y, finalmente, prueba que la verdad es lo opuesto. Al enunciar o actuar [*dramatizing*] su verdad, la negación gana un lugar en el mundo y, de ese modo, aquello que era una negación indeterminada, se transforma en una negación determinada, que existe como un momento en una red de interrelaciones y tiene su lugar propio (Butler, 2012:50, 66).<sup>23</sup>

La identidad del sujeto hegeliano se establece dentro de los términos del propio lenguaje performativo del relato. Su identidad solo puede constituirse performativamente: el sujeto se hace a sí mismo en tanto se dice, es decir, en tanto se actúa a sí mismo. A esto refiere la noción de “inversión retórica” que, de modo general, significa el movimiento por el cual el sujeto se construye a sí mismo negándose a sí mismo. La negatividad es fundamental para el movimiento dialéctico: el sujeto deviene en tanto es esencialmente negatividad, y la negación es intrínseca al proceso performativo de construcción identitaria. En efecto, Butler equipara los siguientes verbos: *state*, *enact*, *dramatize* y *externalize*. *State*, que Odriozola traduce por “enunciar”, es también “declarar”, “manifestar”, “exponer”. *Enact*, traducido nuevamente por “poner en acto”, significa además, –y como ya hemos visto–, “promulgar” en el sentido en que se dice que se “decreta” o “sanciona” una ley, y “representar” en sentido teatral, o sea, “actuar”. De modo similar, *dramatize* es “escenificar”, “trasformar, convertir algo en ficción”. Por su parte, *externalize* es “exteriorizar”. Por lo tanto, cabe concluir que el sujeto actúa, realiza la diferencia ontológica que le es constitutiva en tanto la enuncia, la expone. En otras palabras: expresa performativamente la disparidad ontológica en cuanto se exterioriza, se hace otro para sí mismo y se reconoce a sí en tal actuación *ek-stática*. Por esta razón, la diferencia es un exterior constitutivo lingüístico: “este fragmento de ‘no yo’ tiene un lugar

---

<sup>23</sup> Por las mismas razones expuestas anteriormente, preferimos traducir *convey* por “verbalizar” y no por “transmitir”, como hace Odriozola

lingüístico dentro del mundo de la conciencia” (Butler, 2012:65).

Ahora bien, sería incorrecto desprender de lo dicho hasta aquí que en la interpretación butleriana la diferencia queda contenida dentro o por el sujeto. El sistema hegeliano no se trata, en contraposición a lo que entiende Derrida, de una lógica de apropiación, sino de la doctrina de las relaciones internas y, en rigor, de un modo peculiar de entenderla (Butler, 2012:34-37).

La tesis de esta doctrina es que el sujeto y lo otro de sí comparten una estructura común (*common structure*) y que aquello que el sujeto capta cuando se ve reflejado en la alteridad son, en rigor, las relaciones ontológicas que comparte con lo diferente, relaciones que no solo son la condición de posibilidad de la reflexión, sino también lo que el propio reflejo expresa y articula.

En el primer momento del encuentro con la alteridad, la diferencia se le aparece al sujeto como insuperable, como una limitación, una disparidad ontológica absoluta que parecería no guardar con él ningún tipo de relación. Sin embargo, este mismo *ék-stasis* es el que confirma al sujeto en su identidad: la diferencia absoluta deviene diferencia determinada:

Al distinguir que algo es diferente de ella, la conciencia efectúa una determinación de algo positivo. Al *enunciar* [*stating*] “ese no soy yo”, nace una realidad positiva. El hecho del enunciado parece contradecir el contenido de éste, puesto que el enunciado establece una relación lingüística entre el “yo” y la realidad que es “otra” [...] En efecto, el deseo no altera [*alter*] la diferencia ontológica [*ontological difference*], sino que proporciona un modo alternativo de conceptualizar la disparidad [*disparity*], una conceptualización que permite que esa disparidad se revele en su organización ontológica, más plenamente desarrollada [...] Al buscar su propio retorno de la otredad, lo que el deseo intenta implícitamente es reformular [*recast*] la diferencia absoluta [*absolute difference*] como negación determinada [*determinate negation*], reconciliar la diferencia en una unidad de la experiencia en la cual la negación se releva como una relación que media [*mediates*]. De ese modo es posible decir que el deseo revela [*reveal*] que la negación es constitutiva de la experiencia (Butler, 2012:65-71; el subrayado es del original).

El sujeto realiza una contradicción performativa: hace lo contrario de lo

que enuncia su acto de habla. Precisamente al declarar que aquello con lo que se encuentra no es él mismo, realiza la interrelación que le es constitutiva con lo otro de sí: al exteriorizarse lingüística y performativamente, pone en acto la interrelación (*interrelatedness*) que comparte con la alteridad, sin suprimir el carácter alterno de lo otro de sí.<sup>24</sup> La satisfacción del deseo manifiesta el carácter determinado de las relaciones que el sujeto mantiene con lo diferente, relaciones que en un primer momento se le aparecían como indeterminadas: las relaciones externas (*external relations*) se convierten en relaciones internas (*internal or double relations*).

Este proceso dialéctico no tiene el sentido que Derrida le atribuye: no se trata de la lógica de la apropiación de la alteridad por la mismidad. El objeto del deseo del sujeto hegeliano no es lo otro en sí mismo sino la estructura común que comparten, es decir, las relaciones que los vinculan ontológicamente. El devenir del sujeto, la construcción de su identidad y el conocimiento de sí necesitan de lo otro como tal, puesto que tales procesos son siempre mediados. Por lo tanto, lo otro en tanto otro no puede ser suprimido. Cuando el sujeto se halla en lo otro, lo que descubre son, en rigor, las relaciones que guarda con este y se revela para sí como la estructura reflexiva que es. En otras palabras, cuando realiza la diferencia ontológica, construye su propia identidad sin absorber dentro de sí lo otro de sí (Butler, 2012:71-74).

Ahora bien, el deseo tiene por objeto final lo Absoluto, es decir, la totalidad y la unidad de las relaciones que el sujeto guarda con la alteridad. El deseo se mueve en vistas a su satisfacción definitiva, sin la cual el protagonista del relato no podría llegar al conocimiento absoluto (Butler, 2012:56). Pero ¿acaso es esto posible para el sujeto hegeliano que Butler defiende? *La Phänomenologie des Geistes* pretende “resituar lo Absoluto como principio que también se origina en la conciencia humana” (Butler, 2012:43). A diferencia de Spinoza, quien parte de la afirmación del sistema completo, Hegel presenta el problema gnoscológico de cómo es posible y si es posible, desde el punto de vista humano, conocer un sistema total y cerrado (Butler, 2012:43), cuestión que se extiende también a la dimensión ontológica. Al respecto, Butler sostiene:

En la medida en que sujeto interviene [*is engaged*] en el acto de reproducir

---

<sup>24</sup> En “*Deseo*”, Butler (2009:53) repite la idea acerca de que “superar” no significa subyugar la diferencia, ni resolverla en la identidad.

[*act of reproducing*] la totalidad de las relaciones que constituyen su identidad [*the totality of relations that constitute its identity*], participa [*is involved*] del “trabajo de lo negativo” [*labor of the negative*], y en cuanto negativo, este sujeto no puede identificarse [*identify*] totalmente con una plenitud abarcadora [*encompassing plenitude*] (Butler, 2012:40).

La negatividad es esencial al proceso performativo de conformación identitaria del sujeto puesto que este solo se constituye a sí mismo en tanto manifiesta la diferencia ontológica. Esta es una de las razones por las que el protagonista de la *Phänomenologie* no puede alcanzar lo Absoluto: el sujeto es esencialmente una actividad negadora. Alcanzarlo conllevaría acabar con el trabajo de lo negativo, lo cual es imposible en tanto –repetamos– el sujeto es esencialmente negatividad. El lugar fundamental que esta última ocupa hace al carácter dinámico del sistema de Hegel y expone al sujeto a una constante pérdida de sí: “[e]l sujeto itinerante [*journeying subject*] de la Fenomenología también busca su propia realización [*its own actualization*], pero descubre que esta no ha de suceder sin la asistencia paradójica [*paradoxical assistance*] de la negatividad” (Butler, 2012:44). La mediación y la negación no solo son las condiciones de posibilidad de la realización del sujeto, es decir, de la conformación de su identidad, sino también las de su pérdida (*loss of identity*).

En los diversos encuentros con la alteridad y en tanto actividad negadora, el sujeto descubre los vínculos que le son constitutivos, aquellos que comparte con lo otro de sí. El pasaje de una figura identitaria a otra requiere que la configuración anterior sea superada, es decir, negada y preservada, y que se incorporen las nuevas relaciones que son descubiertas. El viaje solicita que las antiguas configuraciones pierdan su carácter actual y que cada nueva figura sea una versión más ampliada (*enhanced*) del yo y que manifieste un sentido más pleno (*fullest sense*) del él (Butler, 2012:45).

Ahora bien, si se comprendiese lo Absoluto en sentido espacial, podría decirse que en algún momento el sujeto humano llegaría o podría llegar a actuar la totalidad de la interrelación ontológica. Sin embargo, Butler propone entenderlo, por un lado, como una modalidad temporal infinita, como la esencia del devenir en tanto tiempo. Desde esta perspectiva, las expresiones performativas del sujeto constituyen una progresión infinita de actos. En

efecto, la infinitud del tiempo cierra la posibilidad de la satisfacción definitiva del deseo y abre el paso a la existencia de meras satisfacciones parciales (Butler, 2012:40-41, 45-46, 54): “la negatividad no se resuelve [*is resolved*] ni se niega [*negated*], sino que se mantiene [*sustained*] en una aventura progresiva [*progressive adventure*] y abierta [*open*] del Espíritu” (Butler, 2012:46).

Anteriormente dijimos que no hay que entender la expresión performativa de Hegel como un acto lingüístico discreto: cada proposición performativa, en tanto realiza lo que expresa, *indicates* (“señala”, “evidencia”, “es indicio de”) otros actos lingüísticos que hacen al sentido de cada expresión particular. Las expresiones de la *Phänomenologie* son en sí mismas incompletas en tanto ofrecen (*offer up*) “lo que se quiere decir” (“what is meant”) de un modo que nunca es definitivo: “las oraciones hegelianas [...] indican [*indicate*] lo que no se expresa [*what is not being expressed*], lo que se debe explorar para que cualquier expresión adquiera significado” (Butler, 2012:51). Esto ilumina la relación entre *indicate* y lo Absoluto, que ahora adquiere otro sentido, aunque compatible con el de la infinitud temporal: los enunciados hegelianos, al tiempo que hacen lo que expresan, *indicate* [“señalan”, “evidencian”, “son indicio de”] lo Absoluto, sin nunca realizarlo. En efecto, uno de los propósitos de la *Phänomenologie*, dijimos, es volver a situar el origen de lo Absoluto en la conciencia humana. El deseo metafísico del protagonista del texto, su búsqueda insaciable de la satisfacción definitiva, del saber absoluto es, precisamente, el que crea aquello mismo que busca: la totalidad y la unidad de las relaciones que lo unen y lo separan con lo otro de sí mismo. Al respecto, Butler sostiene:

La *Fenomenología* [...] muestra [...] la falsa creencia de la verdad filosófica [...] [E]sa búsqueda frenética y decidida de lo Absoluto que crea [*creates*] ese lugar cuando no es posible encontrarlo, que lo proyecta [*projects*] una y otra vez y se ve continuamente “frustrado” [*foiled*] por su proyección [*projection*]. En cuanto ser de deseos metafísicos, el sujeto humano es proclive [*prone*] a la ficción [*fiction*], a contarse [*tell*] las mentiras [*lies*] que necesita para vivir. Si leemos a Hegel desde este punto de vista nietzscheano, podemos interpretar la *Fenomenología* como el estudio del deseo y del engaño, como la sistemática búsqueda e identificación errada de lo Absoluto, un proceso constante de inversión [*constant process of*

*inversion*] que jamás alcanza [*never reaches*] un cierre definitivo [*ultimate closure*] (Butler, 2012:57, el subrayado es del original).

Llevado por el deseo del conocimiento absoluto, el sujeto hace existir performativamente a lo Absoluto como una ficción que dirige su viaje, pero que, sin embargo, nunca podrá realizar. Este hacer performativo se hace evidente por el verbo que Butler utiliza: *create* es “crear” en el sentido de “hacer”, “originar”, “causar”; también significa “nombrar”, “definir”, “hacer existir algo”, “designar” e, incluso, quiere decir “hacer” y “actuar” en sentido teatral (*first perform a role*).

Lo Absoluto, recapitulemos, es el objeto creado por el propio deseo metafísico de la *Phänomenologie* y, en tanto tal, es en pos de alcanzarlo que el sujeto entra en movimiento. Sin embargo, esta es una marcha infinita que no tiene una estación final. Las oraciones hegelianas son un conjunto de actos lingüísticos performativos y progresivos que realizan diversas configuraciones parciales de la identidad. Lo Absoluto es la proyección del sujeto, el engaño metafísico que él mismo crea. Constituye la ficción que se da a sí mismo, como punto de llegada, porque es el lugar metafísico al que se debe arribar, y como punto de partida, puesto que es en función de alcanzarlo que realiza el viaje que expresa.

El carácter ficcional no solo compete a lo Absoluto en tanto tal: la propia *Phänomenologie*, como el relato performativo de la formación de sí del sujeto, es una sucesión de engaños y errores. Las figuras que el sujeto adquiere constituyen ficciones instructivas (*instructive fictions*) que no logran hacer del Sujeto la Sustancia; son falsos (*false*) escenarios de la satisfacción del deseo, ya que presentan de modo estático el movimiento siempre fluido del sujeto. Sin embargo, son instructivos en la medida en que informan de la multiplicidad de este (Butler, 2012:54-55). En este sentido, Butler define al sujeto hegeliano como “un tropo del impulso hiperbólico [*a trope for the hyperbolic impulse itself*]”, la búsqueda y creación de lo Absoluto, una ficción (*fiction*) de capacidad infinita de recomposición (Butler, 2012:55, 57). Es un viajero que se restablece y se recupera a sí mismo solo para volverse a perder y su deseo es satisfecho solo parcialmente: el viaje del protagonista de la *bildungsroman* hegeliana es en el movimiento del deseo, es su propio movimiento infinito en busca de la imposible satisfacción definitiva. Por ello, Butler concluye que lo



que Hegel proporciona en la *Phänomenologie* “no es ni una nueva teoría del sujeto ni un desplazamiento definitivo [*definitive displacement*] de este, sino más bien una definición en desplazamiento [*definition in displacement*], para la cual no hay restauración definitiva [*final restoration*]” (Butler, 2012:20-21).

No es inocente aquí el uso del término *desplacement*. Recordemos que para el autor de “*Le puits et la pyramide*” el desplazamiento es lo que caracteriza la historia de la metafísica y, en particular, a la hegeliana. La pretensión de la semiología de Hegel es que el signo refiera (*refer*) a la cosa externa. Sin embargo, como hemos visto, la teoría del signo que propone socava este objetivo. El signo garantiza la auto-referencialidad del sujeto, por lo que lo otro de sí, la diferencia real, no es capturada: el signo está siempre desplazado.<sup>25</sup>

La noción de desplazamiento que Derrida presenta en el texto mencionado supone una teoría referencialista del lenguaje. En efecto, el signo solo puede estar desplazado en tanto la pretensión semiológica es que este logre efectivamente capturar al referente. En este sentido, la teoría del signo de Hegel constituye la propia ruina de su sistema.

En el caso de Judith Butler, la noción de “desplazamiento” es otra. Lo que está desplazado permanentemente es la definición que el sujeto hace de sí mismo.<sup>26</sup> Como acabamos de ver, las enunciaciones performativas, las actuaciones que el sujeto hace de sí, constituyen una cadena infinita de actos. El pasaje de una configuración identitaria a otra requiere que el lugar metafísico al que el sujeto creía haber llegado para quedarse sea superado en función de otro, una y otra vez. Lo mismo ocurre con cada definición que el sujeto logra en sus diversas figuras: en cada una de ellas se da a sí mismo una definición de sí que inmediatamente debe ser superada a favor de otra, y así sucesivamente en el movimiento infinito del deseo. En este sentido, en “*Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'*”, Butler se opone a entender la *aufhebung* como apropiación y, siguiendo a Nathan Rotenstreich, la concibe como recuperación (*recovery*). Superar en tanto recuperar significa que, en el movimiento dialéctico, el reconocimiento de sí en lo otro requiere necesariamente una revisión radical del propio sujeto: el

<sup>25</sup> Por las mismas razones expuestas anteriormente, preferimos traducir *convey* por “verbalizar” y no por “transmitir”, como hace Odriozola. Cfr. Pág. 16 Supra.

<sup>26</sup> Cfr., Salih (2002:36), quien sostiene que el sujeto hegeliano que Butler defiende es similar a la noción de “signo” de Derrida en cuanto ambos están en cambio permanente.

contacto con la exterioridad demanda que el sujeto renuncie a la definición de sí mismo. La *aufhebung* conlleva necesariamente un gasto (*expanditure*) permanente, el arribo a la resolución de la última contradicción no conforma más que una falsa síntesis (Butler, 1989c:175-176).<sup>27</sup> El viajero hegeliano es un sujeto ek-stático “que corre un riesgo constitutivo de perderse a sí mismo. Este sujeto [...] es la acción misma del deseo [*action of desire*] al desplazar [*displaces*] al sujeto en forma perpetua” (Butler, 2012:20-21).

---

<sup>27</sup> Estas mismas ideas se encuentran en “Deseo” (Butler, 2009: 52-53).

## Bibliografía citada:

- Benhabib, S., Cornell, D. (eds.) (1990). *Teoría Feminista/Teoría Crítica* (A. Sánchez trad.). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Brady, A. & Schirato, T. (2011). *Understanding Judith Butler*. London-California: SAGE Publications.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Butler, J. & Salih, S. (2004). *The Judith Butler Reader*. Wiley-Blackwell.
- Butler, J. (1982). Review of Joseph Fell's Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place. En *Philosophical Review*, 91(4): 641-645.
- Butler, J. (1985a). Abstract de "Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojève, Hyppolite, and Sartre". En *Dissertation Abstracts International*, 46(3A): 727-A.
- Butler, J. (1985b). Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute. En *Berkshire Review*, 20: 66-80.
- Butler, J. (1986a). Desire and Recognition in Sartre's Saint Genet and The Family Idiot. En *International Philosophical Quarterly*, vol. 1, 26(4): 359-374.
- Butler, J. (1986b). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. En *Yale French Studies*, 72: 35-49.
- Butler, J. (1986c). Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault. En *Praxis International*, 5: 505-516.
- Butler, J. (1988a). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. En *Theatre Journal*, 49(1): 519-531.
- Butler, J. (1988b). Review of Edith Wyschogrod's Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death. En *History and Theory*, 27(1): 60-70.
- Butler, J. (1989a). The Body Politics of Julia Kristeva. En *Hypatia: Journal of Feminist Philosophy*, 3(3): 104-118.
- Butler, J. (1989b). Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. En *Journal of Philosophy*, 86(11): 601-607.
- Butler, J. (1989c). Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter. En W. Desmond (ed.). *Hegel and His Critics: Philosophy*

- in the Aftermath of Hegel - SUNY Series in Hegelian Studies* (pp. 174-178). Albany: State University of New York Press.
- Butler, J. (1990a). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London: Routledge [(2007). *El Género en Disputa* (M. A. Muñoz trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.]
- Butler, J. (1990b). Review of Michael S. Roth's *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. En *History and Theory*, 29(2): 248-258.
- Butler, J. (1991). The Nothing that Is: Wallace Stevens' Hegelian Affinities. En B. Cowan and J. G. Kronick (eds.). *Theorizing American Literature: Hegel, the Sign, and History* (pp. 269-287). Baton Rouge & London: Louisiana State University Press.
- Butler, J. (1993b). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York-London: Routledge [(2008). *Cuerpos que Importan* (A. Bixio trad.). Segunda edición. Buenos Aires: Paidós].
- Butler, J. (1995a). Burning Acts-Injurious Speech. En A. Parker and E. K. Sedgwick (eds.). *Performativity and Performance* (pp.197-227). New York & London: Routledge [publicado también en A. Haverkamp (ed.). *Deconstruction is/in America: A New Sense of the Political* (pp.149-180). New York: New York University Press].
- Butler, J. (1995b). For a Careful Reading. En Benhabib, S., et al., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (pp. 127-143). New York: Routledge.
- Butler, J. (1995c). Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness. En T. Rajan and D. L. Clark (eds.). *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory* (pp. 173-196). Albany: State University of New York Press.
- Butler, J. (1995d). Desire. En F. Lentricchia and T. McLaughlin (eds.). *Critical Terms for Literary Study* (pp. 369-386). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Butler, J. (1997a). In Memoriam: Maurice Natanson (1924-1996). En *Review of Metaphysics*, 50(3): 739-740.
- Butler, J. (1997b). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge. [(2004). *Lenguaje, poder e identidad* (J. Sáez y B. Preciado trads.). Madrid: Síntesis].
- Butler, J. (1997c). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stan-

- ford: Stanford University Press [(2010). *Mecanismos Psíquicos del poder* (J. Cruz trad.). Madrid: Cátedra].
- Butler, J. (1998). Foreword. En M. Natanson (ed.). *The Erotic Bird: Phenomenology in Literature* (pp. ix-xvi). Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Butler, J. (2000a). *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Wellek Library Lecture at the University of California/Irvine: Columbia University Press [(2001). *El grito de Antígona* (E. Oliver trad.). Barcelona: El Rourc Editorial].
- Butler, J. (2000b). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso. [(2011). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). Deseo. En R. Casale, C. Chiachio y M. L. Femenías (comps.). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler* (pp. 37-64). Buenos Aires: Catálogos.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu. [Primera edición: 1987/1999. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.].
- Carvalho, C. A. (2008). Logic(s) of subjection. Butler's symptomatic reading of Hegel and Lacan on the Symbolic. En *Revista Filosófica de Coimbra*, 34: 509-522.
- Casale, R. & Femenías, M. L. (2009). Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler. En R. Casale & C. Chiachio (comps.). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*. Buenos Aires: Catálogos.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions de Seuil [(2002). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver trad.). Madrid: Editora Nacional].
- Derrida, J. (1970). Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel. En *Hegel et la pensée moderne, séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France* (1967-68). Paris: Presses Universitaires de France [también en: (1972). *Marges de la philosophie* (pp. 79-127). Paris: Minuit.].
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Galilée [(1992). *Anthropos*. *Revista de Docu-*

- mentación Científica de la Cultura-Suplementos* (extractos, C. de Peretti y L. Ferrero trads.), 32].
- Derrida, J. (1982). *The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology*. En *Margins of Philosophy* (A. Bass trad.). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1994). *El pozo y la pirámide: Introducción a la semiología de Hegel*. En *Márgenes de la Filosofía* (pp. 103-144) (C. González Marín trad.). Madrid: Cátedra
- Desmond, W. (1985). *Hegel, Dialectic and Deconstruction*. En *Philosophy & Rhetoric*, 18(4): 244-263.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L. (2012). *Sobre sujeto y género: (Re) lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.
- Hegel, G. W. F. (1832-1845). *Vorlesungen über die Ästhetik*. En *Werke. Gesammelte Ausgabe IM 18 Bde*. Berlín. [(1989). *Lecciones sobre la estética* (A. Brotóns Muñoz trad.). Madrid: Akal].
- Hegel, G. W. F. (1833). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Karl Ludwing Michelet [(1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos trad.). Madrid: Alianza Editorial].
- Hegel, G. W. F. (1966-67). *Wissenschaft der Logik*. ed. G. Lasson, Hamburg: Felix Meiner Verlag. [(1982). *Ciencia de la lógica* (A. Mondolfo y R. Mondolfo trads.). Ediciones del Solar].
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopiidie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [(2000). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu* (R. Valls Plana trad.). Alianza].
- Hegel, G. W. F. (2007). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [(1807). *Phänomenologie des Geistes. Bamberg-Würzburg*. (1970). Fráncfort, Suhrkamp Verlag; (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller trad.). J. N. Findlay (ed.). Oxford: Clarendon Press].
- Holden, K. (Inédito). *The transformation of a problem – Michel Foucault's and Judith Butler's reception of Hegel concerning the notion of the subject*.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum. De l'autre femme*. Paris: Minuit.

- McNay, L. (1999). Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler. En *Theory, Culture and Society*, 16 (2): 175-193.
- Olson, G. A. & Worsham, L. (2000). Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification. En *Jac*, 20(4): 727-765.
- Osborne, P. & Segal, L. (1994). Gender as performance. An interview with Judith Butler. En *Radical Philosophy*, 67: 32-39.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. London-New York: Routledge.
- Stoetzler, M. (2003). Leer a Butler al revés. Sobre en lo que uno se convierte, en lo que uno se incluye y lo que uno no es. En *Bajo el Volcán*, 3(6): 107-141.
- Stoetzler, M. (2005). Subject trouble Judith Butler and dialectics. En *Philosophy Social Criticism*, 31(3): 343-368.
- Tanesini, A. (1998). Troubling Philosophy: Interview with Judith Butler. En *Woman's Philosophy Review*, 18: 7-8.
- Tuhkanen, M. (2009). Performativity and Becoming. En *Cultural Critique*, 72: 1-35.

## Bibliografía de referencia:

- Butler, J. & Athanasiou A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (1993a). Kierkegaard's Speculative Despair. En R. C. Solomon and K. M. Higgins (eds.). *The Age of German Idealism* (pp. 363-395). London & New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit.





## Capítulo III

### Butler lectora de Sartre. Las críticas al sujeto de deseo sartreano (desplazamientos y filiaciones)

*Luisina Bolla*

#### Introducción

En 1987 se publica *Subjects of desire. Hegelian Reflections in the Twentieth-Century France*. En este libro –tesis doctoral de Butler, defendida un año antes, en 1986– la filósofa estadounidense analiza la concepción hegeliana del “deseo” (*begierde*) siguiendo un recorrido a través de la recepción francesa de Hegel. Butler dedica un capítulo a analizar algunos aspectos de la filosofía sartreana, fundamentalmente la concepción del deseo presente en *El ser y la nada*.<sup>1</sup>

Aquí intentaremos mostrar la manera en que la lectura de Butler esencializa o reifica al “yo” sartreano, como producto de una serie de desplazamientos conceptuales, tales como la aparente homologación entre conciencia y ego, o la interpretación de la elección originaria/fundamental como una suerte de esencia fija y definitiva. Dado que ciertos elementos en la obra de Sartre permiten cuestionar dicha lectura, nos remitiremos a las fuentes sartreanas para identi-

---

<sup>1</sup> Para mayor comodidad, citaré los textos en su traducción castellana.

ficar los posibles desplazamientos, cuestionando la interpretación butleriana.

Por otro lado, avanzando desde la superficie de las críticas explícitas hacia cuestiones menos visibles, que no se enuncian pero que aun así resuenan, nos interesa trazar algunas líneas filiatorias que acercan a Butler a posiciones sartreanas. Tomaremos para ello otra obra, *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009), en la cual Butler presenta la noción de *violencia ética*. La violencia ética se define como un acto mediante el cual el sujeto es obligado a “dar cuenta de sí” (a construir su propio relato) en términos unificados y coherentes. Esta tentativa adquiere un carácter violento en tanto que el sujeto es ahora comprendido bajo la óptica de un reconocimiento limitado, mediado por los otros, que insta zonas opacas de incognoscibilidad al interior mismo del sujeto. Si bien en esta obra Judith Butler no entabla un diálogo explícito con Sartre, nos interesa plantear un contrapunto entre ambos autores a través del cual se entrevén semejanzas y continuidades solapadas.

## Desplazamientos

### La crítica de Butler al “deseo-esencia” en *El ser y la nada*

*La entrañabilidad de un paisaje, y si se trata de un paisaje ontológico no digamos, es algo bastante difícil de comunicar a quienes están instalados en paisajes ontológicos diferentes: puede producirles desde el vértigo y el rechazo hasta la indiferencia.*

Celia Amorós, *Diáspora y apocalipsis*.

En *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Butler centra su análisis en torno a los conceptos hegelianos de “deseo” (*begierde*) y “reconocimiento” (*anerkennung*). Sin embargo, como señala María Luisa Femenías, a Butler “más que la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel mismo, le interesa su recepción en la Academia Francesa, sobre todo en las versiones de Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Paul Sartre” (Femenías, 2003: 60). Así, es en el marco de este proyecto que Butler rastrea la concepción del deseo presente en la filosofía de Jean-Paul Sartre, fundamentalmente tal como aparece tematizada en *El ser y la nada*.

Tal como indica Butler, en dicha obra Sartre considera al deseo en re-

lación con dos problemáticas definidas: en primer lugar, a propósito de las relaciones intersubjetivas, donde el deseo es entendido como *deseo sexual* (masoquista/sadomasoquista); en segundo lugar, en la sección dedicada al psicoanálisis existencial, como *deseo de ser* (respecto del cual el deseo sexual sería un modo). Sobre este último tipo, o deseo de ser, es posible identificar tres niveles, analíticamente distinguibles pero interrelacionados:

i. En un primer nivel, el deseo remite a una *elección original*: expresa un deseo no específico de vivir en el mundo, o un *deseo generalizado de ser*, y se asemeja así, en cierto modo, al *conatus spinoziano* (“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”,<sup>2</sup> Spinoza, 2012). Este “deseo de ser” es denominado también por Sartre “deseo de ser Dios”: deseo que atraviesa al para-sí como el límite ideal al que tiende imposiblemente y que lo condena a un impasse trágico. Se trata del deseo inalcanzable de constituirse en el propio fundamento, del esfuerzo vano por evadir la contingencia que lo marca desde el surgimiento y que proyecta al para-sí tanto al ser (lo que no es) como al no ser (lo que es). Sin embargo, no se trata solo de regresar a la categoría de lo en-sí, de la que el para-sí se ha arrancado: la negación de la negación, entendida hegelianamente, no conduce al para-sí de regreso al punto de partida. El para-sí desea ser un ser-en-sí que sea el propio fundamento, instancia superadora de aquel en-sí absurdo de los objetos. El para-sí

quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí [...] para convertirse en en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside este proyecto es, precisamente, el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí misma toma. A este ideal puede llamarse Dios (Sartre, 2008:764).

ii. Sin embargo, el deseo generalizado de ser, en su inespecificidad, debe singularizarse para poder alcanzar la expresión. Así, el deseo general de ser se cristaliza como un *modo específico de ser* conforme al cual un individuo concreto decide vivir. En este nivel de significación, el deseo se particulariza, como un deseo-ser-esto; remite de esta manera a una *elección fundamental*, o a un modo de vida específico.

---

<sup>2</sup> Sin embargo, en Spinoza la noción de conatus sí aparece vinculada a la idea de esencia, como se afirma en la proposición siguiente.

iii. La expresión de ambas elecciones (original y fundamental) se realiza en la infinitud de *deseos particulares*. Estos deseos cotidianos reflejan las dos dimensiones anteriores: por un lado, la especificidad del yo (el deseo de ser de un modo determinado), que distingue a los individuos entre sí; por otro, la universalidad del deseo original de ser.

En la lectura de Judith Butler, el sujeto sartreano se presenta unificado por la elección original, por el “deseo universal de ser”. A su vez, la elección original es concebida de manera esencialista. Si bien cierta unificación es de hecho supuesta y requerida por Sartre en relación con la necesidad de fundamentar la responsabilidad ética personal, no parece que de ello se siga necesariamente una concepción sustancial ni esencialista del sujeto.

Es relevante notar que Sartre, al presentar su teoría del deseo, se distancia críticamente de la psicología empírica, que asume que el hombre se define por sus deseos pero “permanece víctima de un error sustancialista. Ve el deseo como existente en el hombre a título de ‘contenido’ de conciencia” (Sartre, 2008:752). El psicoanálisis existencial, en cambio, asumiendo los principios de la fenomenología no acepta ningún “contenido” (Sartre, 1960): el objeto de deseo, como todo objeto fenomenológico, siempre es “intencional”, es decir, trascendente. Nunca existe en la interioridad del sujeto. Esta trascendencia del deseo aparece como un aspecto central a la hora de cuestionar la interpretación butleriana en *Subjects of Desire*, dada la imposibilidad de ubicar el deseo en el interior del sujeto, a la manera de una esencia. Sartre advierte: guardémonos de considerar los deseos como “pequeñas entidades psíquicas que habiten la conciencia” (Sartre, 2008:752). Butler parece fundar su lectura esencialista sobre la base de lo que, entendemos, supone la confusión de ciertos conceptos, generando como resultado un sujeto existencialista ontologizado-reificado.

Un punto que merece cierta atención es que Butler no retoma en su crítica las indicaciones del propio Sartre, quien ya había advertido el riesgo de que su definición del “deseo” fuese interpretada de manera esencialista. En *El ser y la nada*, Sartre expone cuidadosamente la relación entre los “niveles” de deseo, precisamente para evitar posibles lecturas esencialistas de la noción de “elección original”, y advierte que su concepto de “deseo de ser Dios” sugiere ciertas aproximaciones peligrosas:

Pero, se dirá, si es así, si el hombre en su surgimiento mismo es conducido hacia Dios como hacia su límite, si no puede elegir ser sino Dios, ¿qué se hace de la libertad? Porque la libertad no es nada más que una elección que se crea sus propias posibilidades, mientras que aquí, al parecer, ese proyecto inicial de ser Dios que “define” al hombre está estrechamente emparentado con una “naturaleza” o una “esencia” humana (Sartre:2008: 764-765).

Para evitar caer en tal esencialismo (inconsistente con sus páginas anteriores, y que resultaría demoledor para su teoría de la libertad), Sartre subraya el hecho de que la elección original –deseo de ser el propio fundamento o deseo de ser Dios– solo puede manifestarse en y a través de los proyectos individuales, propios de cada quien, y estos proyectos individuales, a su vez, únicamente pueden expresarse en los deseos particulares y empíricos. “El deseo de ser se realiza siempre como deseo de manera de ser” (Sartre, 2008:765). Es decir: no hay nada por detrás de los deseos particulares; no existe un deseo preexistente, a priori, sino que el deseo solo aparece en su expresión concreta, como deseo particular y *situado* (Sartre, 2008; Butler, 2012). En palabras de Sartre:

si el *sentido* del deseo es, en última instancia, el proyecto de ser Dios, el deseo nunca es *constituido* por ese sentido, sino que, al contrario, representa siempre una *invención particular* de sus fines. Estos fines, en efecto, se persiguen a partir de una situación empírica particular; y hasta es esta persecución misma lo que constituye en *situación* a los entornos (Sartre, 2008:765).

Esta impronta situacional sí es mencionada por Butler, quien reconoce que no hay un determinismo del deseo, pero aun así afirma el esencialismo: “La aseveración esencialista de que todo empeño humano se origina en el deseo de ser Dios no llega a constituirse, sin embargo, en un determinismo del deseo, pues las elecciones y situaciones particulares siguen siendo rasgos variables de esos empeños” (Butler, 2012:184). De este modo, Butler afirma paradójicamente una ausencia de determinismo y, a la vez, un cierto esencialismo.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Celia Amorós, otra gran lectora de Sartre, presenta en cambio una interpretación antiesencialista del filósofo francés que se expresa en afirmaciones como la siguiente: “En el univer-

La dificultad fundamental con la que se encuentra la lectura de Butler consiste en que pasa por alto –o, mejor dicho, en que no refuta– las afirmaciones de *El ser y la nada* en las cuales Sartre enseña que la elección original, si bien unificadora, no constituye ningún tipo de esencia sustantiva. Según Sartre: “La unificación irreductible que debemos hallar [...] es, pues, la unificación de un *proyecto original, unificación que debe revelársenos como un absoluto no sustancial*” (Sartre, 2008:758; también citada en Butler, 2012:224). Esta última noción nos lleva hacia el primer escrito filosófico de Sartre, en 1936, *La trascendencia del ego* (2003a).

Este texto presenta un carácter curioso, en tanto que se trata de un ensayo fuertemente influenciado por la fenomenología de Husserl, que a la vez emprende una crítica de dicha corriente y del cartesianismo tradicional. Esta crítica –realizada, como señala Beauvoir (1966), aún desde el interior del marco fenomenológico– emparenta a Sartre con desarrollos posteriores provenientes del marco teórico estructuralista, por su oposición a la filosofía del *cogito* y su reformulación del concepto de sujeto.<sup>4</sup>

En *La trascendencia del ego*, en efecto, asumiendo una posición crítica respecto de la fenomenología husserliana, Sartre presenta una concepción del sujeto *no-sustancial y no-egológica*. Por un lado, en clara ruptura con la tradición cartesiana, la subjetividad remite a un “absoluto no-sustancial” (Sartre, 2003a:41). Como correlato de este desplazamiento, la noción de “yo” (el *ego cogito cartesiano*, pero también el *yo trascendental* de Husserl, último residuo de la reducción fenomenológica) es relegada a un papel secundario, ubicando en cambio a la conciencia irreflexiva como real protagonista. También en *Esquisse d’une théorie*

---

so del discurso de Sartre, en el universo de su compromiso ontológico, queda descartado por principio el balance ontológico cerrado, los tributos ontológicos irreversibles: la acción humana lo elige y lo reelige constantemente, volviéndolo a dibujar y dibujar una y otra vez, con trazos dotados de verdadera eficacia ontológica” (Amorós, 2000).

<sup>4</sup> Me refiero, por ejemplo, a la conferencia de Jacques Lacan (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, o a los desarrollos lingüísticos de E. Benveniste (1985), en particular “De la subjetividad en el lenguaje” en Benveniste, *Problemas de lingüística general*. Como señala María Luisa Femenías (2003), ya la propia Butler habría acercado a Sartre a lecturas posestructuralistas al destacar la importancia de su proyecto biográfico, donde el sujeto-Sartre emerge a partir de la propia escritura, inscribiéndose en el orden narrativo. Véanse también las últimas páginas del capítulo de Butler (2012) sobre Sartre, donde analiza las biografías escritas por el filósofo francés.

*des émotions* (1939), Sartre sostendrá esta primacía de lo irreflexivo por sobre lo reflexivo, es decir, de la conciencia sobre el yo (Sartre, 2003b).

La conciencia, sin embargo, dista mucho de ser una estructura de tipo esencialista. Sartre destaca su carácter no-cósmico al afirmarla como un absoluto no sustancial, cuya característica fundamental es ser el centro de toda acción, o la pura *espontaneidad*: la conciencia “se determina a la existencia a cada instante [...]. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex nihilo; no una nueva disposición, un nuevo *arreglo*, sino una existencia nueva” (Sartre, 2003a:104). Esta absoluta espontaneidad angustia a la conciencia, y es a propósito de esta *angustia* que el Ego asume una función práctica fundamental: el yo enmascara la espontaneidad de la conciencia mediante la presentación de una unidad *ideal*, más o menos estable. Citamos a Sartre:

Todo sucede, pues, como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma; como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él (...) Es gracias al Ego, en efecto, como podrá hacerse la distinción entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo sufrido (Sartre, 2003a:106).

En efecto, en el nivel de la conciencia –pre-egológico– el hombre se encuentra constantemente sobrepasado: el yo no tiene poder sobre la conciencia; hecho que para Sartre se hace visible en los casos en que intentamos dominar (*querer*) la conciencia: “*quiero* dormirme; no *quiero* pensar en eso” (Sartre, 2003a:104). La conciencia está más allá de la voluntad: se angustia precisamente por ello, porque siente que su espontaneidad sobrepasa su libertad. “Para todos nosotros hay algo angustioso en captar así, en acto, esta incansable creación de existencia cuyos creadores no somos *nosotros*” (Sartre, 2003a: 104).

Teniendo a la vista estas distinciones, notemos que por momentos Butler utiliza los términos *yo* y *conciencia* como si se tratase de conceptos más o menos análogos o equivalentes. Por ejemplo, según Butler:

Cabe preguntar, entonces, qué es este yo [...]: es el proyecto de ser, la elección original que estructura la espontaneidad del cogito prerreflexi-

vo; en efecto, es el descubrimiento de la estructura unitaria de la conciencia, es decir, soy yo mismo quien estoy en el origen de mis manifestaciones emocionales... (Butler, 2012:190).<sup>5</sup>

Sin embargo, en *La trascendencia del ego* Sartre intenta mostrar que el yo no revela ninguna estructura unitaria de la conciencia. Más bien se trata precisamente de lo contrario: el yo *enmascara* la espontaneidad de la conciencia como una *falsa* representación, que la propia conciencia hipostasia fuera de sí misma (Sartre, 2003a:106). Así, el “yo” es solo unidad ilusoria, no real. El yo sartreano, en este sentido, se asemeja mucho más al *bundle of perceptions humeano*, caracterizado fundamentalmente por su estatus ficticio (Hume, 1984:252; las páginas indicadas corresponden a la edición canónica de Selby-Bigge), que al *ego cogito* –al cual, no obstante, se acerca peligrosamente desde el momento en que comienza a tematizar las relaciones entre la conciencia y su cuerpo, moviéndose arriesgadamente en la cornisa del dualismo.<sup>6</sup>

También en *El ser y la nada*, Sartre afirma: “el Ego no remite ya a nada” (Sartre, 2008:166). En efecto, y siguiendo a Hegel, Sartre concibe a la conciencia como una pura *nada*, como negatividad. “Esta conciencia absoluta, cuando se purifica del Yo, ya no tiene nada de *sujeto*, y no es tampoco una colección de representaciones: es, sencillamente, una condición primaria y una fuente absoluta de existencia” (Sartre, 2008:111).

Notemos en relación con esto que Francisco Naishtat utiliza precisamente la expresión “*sujeto fantasma*” a la hora de conceptualizar la *ipseidad* sartreana. Naishtat describe en estos términos a aquel sujeto atravesado por el deseo (hegeliano –o *poshegeliano*, según Butler–) irrealizable de reconciliación entre el en-sí y el para-sí: “El *para-sí* de Sartre reconoce un fracaso ontológico esencial, el cual, más allá de todos los triunfos o fracasos empíricos, se expresa en la imposibilidad de fundamentar otra cosa que no sea su falta (*manque*)...” (Naishtat, 2007:105).

A su vez, si bien la conciencia posee en efecto un carácter unitario –en virtud de la unidad que tienen los objetos trascendentes–, esta es a la vez ab-

---

<sup>5</sup> La confusión es curiosa, porque la misma Butler cita párrafos de *La trascendencia del ego*, donde el ego es distinguido como “objeto” de la conciencia (2012: 160-161).

<sup>6</sup> María Luisa Femenias se refiere al “fantasma cartesiano”, que se colaría por entre las páginas de *L’être et le néant* (Femenias, 2003: 24-29)



soluta y dinámica, creadora de sí a cada momento, completamente heterogénea respecto del “yo” tradicional y “autofundante” (al cual, como ya vimos, Sartre coloca en segundo plano). Como bien señala Celia Amorós, Sartre introduce la noción de “libertad” como *tensión unificante*: “La libertad interesa fundamentalmente a Sartre (...) en tanto que *conatus* totalizador del ser, que de suyo no es totalidad, unidad de lo múltiple, sino a título de correlato, *siempre en proceso y nunca cerrado*, de este esfuerzo” (Amorós, 2000:89). Este carácter dialéctico, de tensión, no puede ser obliterado. Precisamente, el proyecto original expresa esa libertad; no una esencia sino una ausencia, una *decisión radical*: se elige porque hay falta de ser, y esa falta es precisamente la libertad (Sartre, 2008:756).

## Filiaciones

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler vuelve a los planteos hegelianos sobre el reconocimiento desde una perspectiva poshegeliana, retomando de este modo las investigaciones de su tesis doctoral, *Sujetos del deseo*. Contra Hegel, Butler va a sostener que el reconocimiento de mí a mí mismo/a siempre es parcial. Así, hay ciertos aspectos constitutivos que escapan al individuo, ciertas dimensiones que lo exceden y que constituyen un punto de opacidad incognoscible o inenarrable; por ejemplo, las normas lingüísticas según las cuales *–y por las cuales–* estructuramos nuestro discurso.

En relación con esto, en *Dar cuenta de sí mismo* Butler presenta la noción de *violencia ética*: esta es definida como un acto mediante el cual el sujeto es obligado a “dar cuenta de sí” en términos unificados y coherentes. Uno de los modelos paradigmáticos es la escena nietzscheana del juicio o de la interpelación, donde el acusado es forzado a construir un relato coherente que lo justifique y legitime. Según Butler: “Nietzsche comprendió acertadamente que uno inicia el relato de sí mismo sólo frente a un “tú” que le pide que lo haga” (Butler, 2009:23). Pero obligar a alguien a dar cuenta de sí de manera *completa* constituye una tentativa violenta e irrealizable, dado que no puede exigirse coherencia absoluta a un sujeto opaco.

Butler plantea una cierta circularidad virtuosa: en primer lugar, señala que la opacidad del sujeto se identifica con la dimensión social de su constitución, con los aspectos intersubjetivos que este internaliza. Tal como dijimos, Butler insiste en el carácter externo y heterónomo del código lingüístico:

los propios términos que utilizamos para dar cuenta, y de los que nos valemos para volvernos inteligibles para nosotros mismos y para los otros, no son obra nuestra. Tienen un carácter social y establecen normas sociales, un ámbito de falta de libertad y de posibilidad de sustitución dentro del cual se cuentan nuestras historias “singulares” (Butler, 2009:35).

Pero es en este mismo sitio, en el centro inefable de la opacidad primaria, donde se articula, a la vez que la imposibilidad de una responsabilidad “singular” absoluta, una orientación ética intersubjetiva. Citamos:

En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud e nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (Butler, 2009:34).

Desde esta perspectiva, la reflexividad solo surge en un segundo momento, a partir de un encuentro con el otro que me interpela. En esta imagen reverbera el eco hegeliano del reconocimiento como escena originaria o acto fundante de la subjetividad. Butler retoma la interpretación que Kojève hace de Hegel, el reconocimiento como “deseo de deseo”, para mostrar que el deseo de reconocimiento presenta un carácter *paradójico*. La paradoja consiste en que aquello mismo que garantiza el ser —el reconocimiento— es a la vez el mismo procedimiento capaz de socavarlo. Por un lado, nuestro “deseo de ser” (el spinoziano del *conatus*, el sartreano de la elección original) nos conduce a la búsqueda del reconocimiento, única manera posible de *ser* plenamente, de realizarnos (“ser reconocido”). Por otro lado, ese reconocimiento siempre se presenta como limitado, atentando así contra la misma plenitud de ser que busca garantizar. Según Butler, de este modo, “dado que los términos mediante los cuales opera el reconocimiento acaso procuren *fjarnos y capturarnos*, corren el riesgo de detener el deseo y poner fin a la vida” (Butler, 2009:64).

Es interesante notar que una paradoja similar está presente en *El ser y la nada* (2008, parte III, cap.1.IV), en la base del análisis sartreano de la dialéctica de la mirada. Allí, en efecto, encontramos el mismo reconocimiento

limitado, en tanto que el *être-pour-soi* es fijado en su facticidad, despojado de su trascendencia, de su deseo. También en este sentido, el sujeto sartreano, en su dimensión fundamental del ser-para-otro (*être-pour-autrui*) se presenta como un sujeto “inacabado”, condenado a un reconocimiento imperfecto.

Según Sartre, con la aparición del Próximo entra en escena también un *yo* de carácter particular; ya no se trata de aquel *ego* que era objeto para la conciencia, aquel que descubría en el ensayo de 1936 y que mantendrá en *El ser y la nada* como característico del modo del ser para-sí. Este *yo* que adviene en el plano del ser-para-otro es un *yo* que no es objeto para mí, sino para el Próximo: “la persona es presente a la conciencia *en tanto que es objeto para otro*” (Sartre, 2008:364). Así, el *ego* aparece como objeto incognoscible, encadenado en los límites inalcanzables de la intersubjetividad.

Sin embargo, este *yo* alienado, fuera del sujeto (en la medida en que su ser depende del otro), constituye la única manera posible de ser plenamente; en palabras de Sartre solo así es posible ser “persona”. A diferencia del ser-para-sí, que por su trascendencia escapaba a toda definición (“no soy lo que soy y soy lo que no soy”), la dimensión del ser-para-otro permite ser *alguien*: “he aquí que soy *alguno*” (Sartre, 2008:368). Pero este “ser alguien” se obtiene únicamente al costo de desposeerse de aquella trascendencia; asumiendo el riesgo de ser fijado y capturado en situación. En este sentido, vemos que la paradoja del reconocimiento retomada por Butler en *Dar cuenta de sí mismo* encuentra la que quizás sea su formulación más precisa en la obra de Sartre. Pese a que Butler no cita explícitamente a Sartre, en *Dar cuenta de sí mismo* ciertamente parece hacerse eco de ciertos planteos sartreanos –y, de manera general, existencialistas– que introducen en esta última etapa de su producción un quiebre con respecto a posiciones defendidas anteriormente.

## Algunas conclusiones

Desde una perspectiva poshegeliana, Butler sostiene que el reconocimiento de mí a mí mismo siempre es parcial e incompleto, en tanto que existen ciertos aspectos constitutivos que escapan al individuo, que constituyen centros de opacidad. Estos aspectos, en su carácter inefable, parecen alejar a Butler de la matriz posestructuralista que caracterizaba el primer período de su obra, o al menos, usando la terminología butleriana, parecen efectuar *desplazamientos*.

Es interesante notar que, en paralelo con este corrimiento y junto con la

reaparición de temáticas fenomenológicas (como la cuestión paradigmática del reconocimiento) resuenan también en la filosofía de Butler ecos de elementos típicamente sartreanos, tales como este reconocimiento limitado, mediado por los otros, quienes “me capturan” y “me fijan” (expresiones utilizadas por Butler donde reverberan las metáforas visuales del reconocimiento en *El ser y la nada*). Reconocimiento incompleto, condenado a un fracaso –al igual que para Sartre, se trata en efecto de un reconocimiento casi desfigurante–, pero a la vez la única manera posible de ser plenamente, de constituirse como persona.

En consecuencia, también se aprecia un acercamiento al existencialismo en el planteo mismo a partir del cual se estructura *Dar cuenta de sí mismo*, a saber: *¿cómo fundar una ética a partir de un sujeto fragmentado, contingente, parcialmente reconocible?*, pregunta clave en la producción sartreana (y, correlativamente, un acercamiento al problema de cómo se entiende la articulación social de dichos sujetos). En este sentido, parece oportuno finalizar el trabajo con una cita de Sartre que puede ser puesta en diálogo con las preocupaciones éticas de *Dar cuenta de sí mismo*:

Lo que cada uno de nosotros exige [...] es, ante todo, que no haya de recurrirse jamás a esa idea de substancia, inhumana porque está más acá de lo humano; y después, que a pesar de ello el ser considerado no se disuelva en polvo, sino que pueda descubrirse en él esa unidad –de que la sustancia no era más que una caricatura–, la cual ha de ser unidad de responsabilidad (Sartre, 2008:758).

## Bibliografía citada:

- Amorós, C. (2000). *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Beauvoir, S. de (1966). *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Benveniste, E. (1985). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Hume, D. (1984). *A Treatise of Human Nature*. Buenos Aires: Orbis.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Naishtat, F. (2007). Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38: 95-120.
- Sartre, J-P. (1960). Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. En *Situaciones I. El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (2003a ). *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis.
- Sartre, J-P. (2003b). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Le Livre de Poche.
- Sartre, J-P. (2008). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, B. (2012). *Ética*. Buenos Aires: Agebe.



## Capítulo IV

### Butler: narrarse desde la opacidad

### Ecós de la moral existencialista beauvoiriana

*Mariana Smaldone*

#### Introducción

¿Es posible dar cuenta de sí mismo?, ¿en qué medida?, ¿cómo?, son algunos de los interrogantes que nos planteamos, retomando así el análisis que Judith Butler realiza en *Giving an Account of Oneself* (2005a) –traducido al castellano como *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009) –. El análisis de esta y otras nuevas obras, guiado por sus preocupaciones ético-políticas, presenta algunos contrastes con lo que la propia autora sostiene en escritos anteriores; es el caso del tratamiento teórico sobre la cuestión del sujeto-agente, como así también la redefinición del problema del reconocimiento.

En este sentido, nos interesa abordar la inquietud butleriana sobre las condiciones en que se plantea la cuestión de la filosofía moral, manifiesta en *Giving an Account of Oneself*, focalizándonos, por un lado, en la postulación de la noción de opacidad primaria del sujeto y, por otro, en tanto su análisis presenta algunas vinculaciones con la perspectiva moral existencialista beauvoiriana referida a la existencia ambigua.

Con respecto al abordaje de las obras de Butler, es válido señalar que distinguimos aquí dos momentos en su producción. Por un lado, un primer momento en el cual una de sus obras representativas es *Gender Trouble* (1990/1999); aquí se expone la perspectiva *queer* y su análisis inscripto en el marco del giro lingüístico. En esta instancia la autora despliega el análisis y la crítica desde la esfera del lenguaje de las nociones de identidad y sujeto con bases ontológicas; la deconstrucción de las nociones de género y sexo;

la explicitación analítica de la matriz de inteligibilidad heterosexual y la confrontación con el pensamiento de Simone de Beauvoir, representativo –según Butler– del feminismo ilustrado y esencialista. Podemos mencionar entre algunos de sus resultados teórico-conceptuales las nociones de resignificación, agencia y performatividad. Por otro lado, un segundo momento en el cual son tangibles las repercusiones del episodio del 11 de septiembre de 2001 –la caída de las Torres Gemelas de Nueva York, EEUU– al que la autora alude (Butler, 2010: 42). En este momento posterior a dicho episodio, Butler evidencia un giro teórico de cara a un interés de corte político-social y a partir de una toma de conciencia frente a la vulnerabilidad (Femenías, 2012: 203).

Si bien las preocupaciones en materia ético-política referidas específicamente al problema del reconocimiento aparecen a lo largo de su producción teórica, consideramos que el análisis que Butler realiza en sus obras posteriores al 2001 demuestra variaciones y desplazamientos conceptuales de modo disruptivo. Un ejemplo clave de esto se encuentra en *Giving an Account of Oneself*, en la cual el problema del reconocimiento recupera un carácter político-social y es tratado junto a las nociones de “responsabilidad ética”, “Otro/s”, “situación” y a la idea del poder social interpelante; en términos butlerianos: “todos estamos en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro” (Butler, 2009: 139).

En el presente trabajo abordamos, por una parte, la obra *Giving an Account of Oneself*, en particular el capítulo primero, centrándonos en la postulación de la noción de la opacidad primaria del sujeto y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética. Butler evidencia aquí el contexto interrelacional del “yo/otro” como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí mismo (I).

Por otra parte, los interrogantes y las consideraciones butlerianas a fin de plantearse la cuestión de la filosofía moral nos remiten a la noción de existencia ambigua –entre la condición de carencia de ser y de existencia– que desarrolla Simone de Beauvoir en uno de sus primeros ensayos, *Pour une morale de l’ambiguïté*, en torno a un sentido moral y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de uno mismo o de una misma y la libertad de los otros (II).

De tal modo, nos propusimos analizar el tratamiento butleriano de la cuestión moral anclado en la noción de opacidad del sujeto, en resonancia a



la observancia del carácter indisoluble en la relación “yo-otros” en el planteo beauvoiriano de una moral de la ambigüedad (III).

A partir del desarrollo de este trabajo, afirmamos que el análisis de *Giving an Account of Oneself*, entre otras de sus nuevas obras, se inscribe con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social (Femenías, 2012: 208). Ante lo tratado aquí, nos remitimos desde el análisis butleriano, aunque no de un modo llano y cabal, a lo que preferimos enunciar como los “ecos” del pensamiento feminista beauvoiriano y su perspectiva moral existencialista.

## I. Narrarse desde la opacidad

En *Giving an Account of Oneself*, Judith Butler se propone considerar “en qué condiciones podría plantearse la cuestión de la filosofía moral –una cuestión que tiene que ver con la conducta y, por tanto, con el hacer– en un marco social contemporáneo” (Butler, 2009: 13). Coincidiendo con Theodor Adorno, la autora reflexiona acerca de la “forma de la cuestión”.

Precisamente, si nos remitimos a *Asthetische Theorie*, obra emblemática de Adorno, allí el autor se refiere al concepto de forma estética, expresando que “es la organización objetiva de cada uno de los elementos que se manifiestan en el interior de una obra de arte como algo sugerente y concorde. Es la síntesis no violenta de lo disperso, que conserva sin embargo como lo que es, con sus divergencias y sus contradicciones y es así realmente un despliegue de la verdad” (Adorno, 1984: 191). Con ello, entendemos que tanto la cuestión social, como lo particular, son inmanentes a la forma. De tal modo, Adorno afirma que “la forma es lo que hace que las obras de arte se presenten como críticas en sí mismas [...]. La forma pretende hacer que la particularidad, a través del todo, tenga su palabra” (Adorno, 1984: 192). Pensamos que esta concepción adorniana de la forma estética no puede pasarse por alto al considerar el análisis butleriano acerca de la “forma de la cuestión” en el planteo de la filosofía moral. Sin embargo, Butler no se refiere a la obra *Asthetische Theorie*, sino a unas conferencias que pronuncia Adorno en el año 1963.

Justamente, además de expresar una coincidencia con el pensamiento adorniano con respecto a la “forma de la cuestión”, Butler retoma del pensador alemán la crítica a un “*ethos colectivo*” en el cual se instrumentaliza la violencia y se subsume al individuo, su situación singular y su interés particular, en la apariencia de lo universal.

No obstante, desde la perspectiva butleriana, se enfatiza en el contexto como condicionante de la forma que adopta la problemática de la cuestión moral y la ética. Para Butler, no hay una pura singularidad, un “yo” al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto: esa matriz es también la condición para la emergencia del “yo” (Butler, 2009: 18).

En este sentido, la autora pone en juego la pregunta “¿quién eres?”, señalada por Adriana Cavarero como contrapartida de una interpelación a partir de la forma “¿qué eres?”, y valorada en función de un acto de reconocimiento y por su relevancia ética (Butler, 2009: 48-49).

En efecto, a partir de estas reconsideraciones del pensamiento de Adorno y Cavarero, Butler despliega una estrategia de dislocamiento del sujeto moderno: por un lado, ante la interpelación “¿qué eres?”, la cual podría conducir a una respuesta o una definición esencialista, “ser (algo)”, se prioriza el “¿quién eres?” como un modo de interpelación carente de rodeos y como un modo de reconocimiento. Por otro lado, el carácter cerrado de la noción de “sujeto” queda desarmado si entendemos que el “tú” está asignado en el “yo” (Butler, 2009: 77). Y en esto radica, precisamente, la postulación de la opacidad primaria del sujeto.

En este marco, y específicamente a partir del capítulo primero de “*Dar cuenta de sí mismo*”, Butler evidencia el contexto interrelacional del yo/otro como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí y ante la interpelación de “¿quién eres?”. Se trata de la postulación de la opacidad primaria del sujeto, como piedra de toque para el análisis butleriano de la formación del sujeto, y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética en tanto se establecen y sostienen los lazos con el otro. Esto es, si bien se reconocen los límites del autoconocimiento, el desconocimiento sobre uno mismo y en tanto ser relacional con otros, nos afirmamos como sujetos opacos, ni plenamente transparentes ni cognoscibles (Butler, 2009: 34).

Como lo señalamos, entre varios de los análisis en los que Butler abrevia, que reformula y confluyen en sus argumentaciones, hacemos referencia aquí en términos generales a los de Adorno y Cavarero.

Por un lado, Butler se interesa por el empleo que hace Adorno del término “violencia” en relación con la ética y en el contexto de las pretensiones de universalidad. La autora se refiere a una serie de conferencias pronunciadas

en el año 1963,<sup>1</sup> en las cuales Adorno analiza la función de un “ethos colectivo”, de raigambre conservadora y de falsa unidad, que consiste fundamentalmente en instrumentalizar la violencia para mantener la apariencia del carácter colectivo (Butler, 2009: 15). Desde esta perspectiva, la concepción de un “*ethos colectivo*” no está en concordancia con el individuo, su situación e interés particular, ni lo incluye. Butler ejemplifica esto recordando las propuestas del presidente de los EE. UU., George W. Bush, quien desde un discurso en defensa de la democracia se esfuerza por imponer cambios de gobierno en Irak.

En palabras de la autora:

Podemos imaginar, por ejemplo la imposición de gobiernos a países extranjeros en nombre de principios universales de democracia cuando en verdad esa imposición niega efectivamente los derechos de la población en cuanto a elegir a sus propias autoridades. En esta misma línea, podríamos pensar en la propuesta del presidente Bush a la Autoridad Palestina, o sus esfuerzos por imponer un cambio de gobierno en Irak (Butler, 2009: 15-16).

De allí que Butler vuelve sobre las palabras de Adorno: “lo universal [...] aparece como algo violento y ajeno y carece de realidad sustancial para los seres humanos” (Adorno citado por Butler, 2009: 16). Por otra parte, Butler comenta que Adorno privilegia el término “moral” sobre el de “ética”, puesto que este sostiene que cualquier conjunto de máximas o de reglas morales es pasible de apropiación por parte los individuos “de una manera vital” (Adorno citado por Butler, 2009: 16).

No obstante, señala ciertas limitaciones de la concepción adorniana sobre la violencia ética, al referirse a la propuesta de someter a una revisión crítica aquella norma ética que no propone un modo de vida o, como especifica Adorno, de la cual es imposible apropiarse en el marco de las condiciones sociales existentes. Desde su punto de vista, Butler considera necesario atender a las condiciones sociales –las cuales se presentan también como las condiciones efectivas de apropiación de cualquier ética– y que es posible “reservar la

---

<sup>1</sup> Butler hace referencia a la publicación de dichas conferencias de Adorno, 2001.

noción de ética para los perfiles generales de esas reglas y máximas o para la relación entre *yoes* [*selves*] que está implícita en ellas” (Butler, 2009: 16).

En su análisis del pensamiento adorniano –especialmente sobre la noción de norma, la indagación moral y su cambiante carácter histórico, el problema de la universalidad abstracta y la violencia ética– Butler propone repensar al contexto no como exterior a la problemática, sino como el condicionante de la forma que la problemática adopta (Butler, 2009: 17).

Esto es, frente a estas concesiones que realiza a propósito del pensamiento adorniano, pone de manifiesto aquellas preguntas que quedan sin responder, como “¿en qué consiste ese «yo»?” o también “¿en qué términos puede apropiarse de la moral o, en rigor, dar cuenta de sí mismo?” (Butler, 2009: 18). En este sentido, Butler señala que

no hay “yo” alguno que pueda mantenerse del todo apartado de las condiciones sociales de su emergencia, ningún “yo” que no esté involucrado en un conjunto de normas morales condicionantes que, por ser normas, tienen un carácter social que excede el significado puramente personal o idiosincrático.

El “yo” no está al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto. En un sentido importante, esa matriz es también la condición para la emergencia del “yo”, si bien no son las normas las que lo inducen en cuanto causas. Basado en ello, no podemos concluir que el “yo” es el mero efecto o instrumento de un *ethos* previo o un campo de normas antagónicas o discontinuas. 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.

La razón 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 (Butler, 2009: 18-19).

Este postulado resulta clave en el pensamiento butleriano. Butler se refiere a un “yo” que, en tanto emergente de la matriz prevaleciente de las normas

éticas y los marcos morales en conflicto, está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas. Entonces, la noción de “violencia ética”, para Butler, está vinculada al acto mediante el cual el sujeto es obligado a “dar cuenta de sí” en términos unificados.

En este sentido, buscando saldar las preguntas que se abren en su análisis del pensamiento adorniano, la autora toma la propuesta de Adriana Cavarero de priorizar la pregunta “¿quién eres?” en contraposición al “¿qué eres?”. Para Butler este enfoque resulta alternativo al nietzscheano, en el cual aparece como premisa el hecho de que doy cuenta de mí mismo porque alguien con poder – como el asignado por la institución judicial – me lo pide. En el pensamiento de Nietzsche se conjugan las variantes de interpelación, castigo, miedo y responsabilidad. En todo caso, siguiendo a Cavarero, Butler considera a la pregunta “¿quién eres?” como principal para el reconocimiento puesto que carece de rodeos y se dirige al otro, haciendo tangible la singularidad de la situación. Según Butler, más allá de que se insiste en el carácter impersonal de la norma cuando esta constituye la inteligibilidad del sujeto, se evidencia que entramos en contacto con las normas en la estructura de la interpelación. Esto es, “por medio de intercambios cercanos y vitales, en las modalidades con que se nos interpela y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál debería ser nuestra relación con el otro” (Butler, 2009: 48).

Ahora bien, sin ahondar en el análisis butleriano de la propuesta de Cavarero y su concepción arendtiana de lo social, nos interesa ligar el carácter de la singularidad a partir de la pregunta-respuesta “¿quién eres?”, la relación entre la estructura de interpelación y la apropiación de las normas en una moral viva (Butler, 2009: 48), con la noción de opacidad del sujeto.

Vale precisar aquí que Butler se interesa por la confluencia de la concepción de lo social de Hannah Arendt en el análisis de Cavarero. Esto es, al destacar el tipo de acción que un acto de habla lleva a cabo ante la interpelación “¿quién eres?”, Cavarero retoma la concepción arendtiana al pensarlo como en su aspecto social, político y ético, y en tanto se plantea una relación estrecha entre el discurso y la acción (Butler, 2009: 49).

Con respecto a la moral, y en los términos de Nietzsche y de Foucault, quienes piensan que la moral redespiega un impulso creador (Butler, 2009: 32), Butler se refiere a la apropiación de las normas en una moral viva, en el acto de responder o de narrarse a sí misma, y en relación con la responsabilidad. No obstante, marca

un distanciamiento teórico con Foucault al pensar en la capacidad de “agencia ética” sin caer en la trampa de la teoría del sujeto autofundante (Butler, 2009: 33). Sucintamente, Butler se refiere a la postulación de la opacidad primaria del sujeto, como piedra de toque para el análisis de la formación del sujeto, y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética en tanto se establecen y sostienen los lazos con el otro.

Al poner en consideración la noción de opacidad primaria del sujeto debemos tener en cuenta, por un lado, que para Butler no es posible hacer un relato unívoco sobre sí mismo, en tanto que en el acto de responder o “narrarse” hay una asignación del “tú” en el “yo” (Butler, 2009: 77). Por otro lado, ante las reformulaciones butlerianas del pensamiento de Adorno sobre el problema de lo universal y lo particular, la autora señala que no es posible referirnos a una historia propia del “yo”, sino que alude a una historia de una relación –o un conjunto de relaciones– con una serie de normas (Butler, 2009: 19-20). En la forma narrativa que adquiere el dar cuenta de sí mismo, se apela a la voz y a la autoridad narrativa con el fin de persuadir a la audiencia, además de la posibilidad de transmitir un conjunto de acontecimientos secuenciales (Butler, 2009: 24).

De acuerdo con el recorrido crítico, Butler afirma que “lo que con frecuencia consideramos un «fracaso» ético bien puede tener una valencia y una importancia éticas” (Butler, 2009: 36). Desde esta perspectiva ética butleriana, tanto la opacidad y el desconocimiento de sí mismo evidente en la relación con los otros, su interpelación, la responsabilidad ineludible en este mismo contexto interrelacional “yo-otro” y la posibilidad de apropiación de las normas en la dinámica de una “moral viva”, constituyen las condiciones de la forma de la narrativa en la que dan cuenta “¿quién somos?”.

De tal modo, se considera al sujeto opaco, esto es, ni plenamente transparente ni cognoscible para sí y en tanto que esta opacidad constitutiva es consecuencia del carácter relacional “yo-otro”. Si bien no hay un cabal conocimiento consciente de estas “formas primarias de relacionalidad”, esto no significa que el sujeto está autorizado a olvidar sus obligaciones o responsabilidades para con los demás. Por el contrario, aquí puede entenderse una orientación ética hacia otro u otros, como lo señala la autora:

Si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y éstas son el ámbito de nuestra responsabilidad

ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (Butler, 2009: 34).

Butler llega a considerar la postulación de la opacidad primaria del sujeto y, a la vez, su responsabilidad para con los otros como respuesta al sopesar la relación entre una agencia ética y la libertad, en la cual el sujeto no-autofundante está impedido de dar una explicación cabal de las condiciones de emergencia. En efecto, la autora afirma la posibilidad de responsabilidad y de poder dar cuenta de sí en la relación con los otros, en un contexto interrelacional “yo-otro”.

## II. Beauvoir: la noción de situación y la perspectiva de una moral de la ambigüedad

En *Pour une morale de l'ambiguïté*, desde su posición existencialista Simone de Beauvoir sostiene que la existencia humana es ambigua; esto es, se halla entre la condición de carencia del ser, la nada, y la condición misma de existencia. Como distinción, se asume que el sentido de la existencia no está determinado sino que debe “ser conquistado” (Beauvoir, 1956:124). Por tanto, la noción de existencia ambigua se distancia tanto de una concepción de lo absurdo como de una formulación basada en la racionalización. Para Beauvoir, las diferencias residen en que si se declara absurda la existencia, se niega que pueda darse un sentido, por lo cual se recusa toda moral. En el caso de una pretendida racionalización conclusa de lo real, tampoco se da lugar a la moral (Beauvoir, 1956: 124).

En todo caso, para la filósofa francesa la moral no se desentiende aquí de esta condición ambigua ni del fracaso que significa, en términos de Sartre, el hecho de que el hombre es “*un ser que se hace carencia de ser, a fin de que tenga ser*” (Sartre, 1943; citado por Beauvoir, 1956: 13). Precisamente, hay moral en función de esta constitutiva búsqueda de sentido de la existencia, y tras asumir el fracaso (Beauvoir, 1956: 12). De tal modo, Beauvoir afirma que “por la circunstancia de que la condición del hombre es ambigua sólo a través del fracaso y del escándalo, es que procura salvar su existencia” (Beauvoir, 1956: 124). Ocurre que esta búsqueda de sentido de cada ser humano, en tanto existente separado, tiene un horizonte moral común en la medida en que

“sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos” (Beauvoir, 1956: 19). Sobre esta base, comprendiendo la condición ambigua de la existencia y en relación al fracaso, la libertad y las situaciones singulares según los contextos y condiciones materiales, se declara la moral de la ambigüedad.

No obstante, desde la posición existencialista y la definición de esta como una filosofía de la ambigüedad, Beauvoir revisa críticamente la noción de libertad sartreana planteada en términos de absoluto. Esto es, atendiendo a la afirmación de que todo “hombre” es libre, Beauvoir alerta sobre la posibilidad de interpretar la libertad como una “presencia natural”, puesto que resulta “contradictorio situar la libertad como una conquista si primero es algo dado” (Beauvoir, 1956: 24). En todo caso, son las situaciones singulares de los existentes que evidencian los límites de la libertad constitutiva del ser, y la libertad de sí misma o de sí mismo en función de la libertad de los otros (Beauvoir, 1956: 150).

Desde esta perspectiva, la autora reflexiona sobre las cuestiones morales en base a la noción de situación, su carácter particular en el caso de cada hombre como así también en relación con los otros y –como lo especifica luego– en las distinciones que se presentan con respecto a las mujeres. Con anterioridad a este análisis, Beauvoir aclara que la noción de situación, junto a la consideración de las distinciones que se manifiestan en tanto singularidades de los existentes, no solo son aspectos que aborda el existencialismo, sino que además los encuentra problematizados en el marxismo. De tal modo, las situaciones humanas, la situación de clase y el momento de la situación negada no solo refieren a la subjetividad y a la dinámica de la conciencia de los hombres, sino que se comprenden en relación con las condiciones materiales de existencia.

No obstante, Beauvoir señala aquí ciertas limitaciones del pensamiento marxista desde la ontología existencialista, tras observar que “el sentido de la situación no se impone a la conciencia de un sujeto pasivo, que sólo emerge por medio del develamiento que opera en su proyecto un sujeto libre” (Beauvoir, 1956: 21).

Este señalamiento, junto a la aclaración de que el marxismo “no niega *siempre* la libertad” (Beauvoir, 1956: 22), resulta central en Beauvoir al problematizar la relación entre libertad, “quererse libre” y las situaciones. Más allá del aspecto subjetivo y formal de la libertad, se pregunta por el contenido en que podemos querernos libres (Beauvoir, 1956: 27). Se abre un campo de distinción al abordar, por ejemplo, las situaciones de los niños, de los esclavos y de las mujeres. Al



referirse a las mujeres, Beauvoir distingue entre las situaciones y las posibilidades de libertad de la “mujer occidental” y la “mujer oriental”. Asimismo, entre estas últimas, observa que no es lo mismo referirse a las musulmanas encerradas en un harén o las esclavas negras del siglo XVIII (Beauvoir, 1956: 39). En tal caso, no puede negarse la liberación como posible, pero sin embargo no debe pasarse por alto que las situaciones adquieren una jerarquía (Beauvoir, 1956: 8).<sup>2</sup> Desde este punto de vista, Beauvoir confronta con la noción sartreana de libertad como absoluto, puesto que considera que la situación es “la condición de mi propia libertad” (Beauvoir, 1956: 87).

En cuanto a la situación de opresión, observa que esta nunca es natural. Es sabido que los seres humanos no están oprimidos por las cosas, sino que, por el contrario, son los hombres los que se rebelan contra los otros (Beauvoir, 1956: 79). Al reflexionar sobre la relación opresor y oprimido, Beauvoir alude al problema de la responsabilidad, especificando que “el opresor no sería tan poderoso si no tuviera únicamente cómplices entre los mismos oprimidos” (Beauvoir, 1956: 94). Ante este horizonte de responsabilidades morales, y en cuanto a quien se cree con una “conciencia respetuosa”, afirma que también son responsables, “como son responsables de su presencia en el mundo: pero no son *culpables* si su adhesión no significa una pérdida de su libertad” (Beauvoir, 1956: 94-95).

La autora llega a estas afirmaciones y da como muestra el caso de un joven nazi de dieciséis años, que antes de morir grita: “Heil Hitler!”. Siguiendo este ejemplo, señala que ese joven “no era culpable, no era él quien aborrecía, sino sus amos” (Beauvoir, 1956: 95). Ante esta escena, la autora piensa como factible la posibilidad de “reeducar” a toda esa juventud engañada bajo el régimen nazi, de modo tal que queden los hombres víctimas de la misma en presencia de su libertad.

---

<sup>2</sup> Téngase en cuenta que la noción misma de “situación” se condensa y adquiere un estatus categorial posteriormente en *Le deuxième sexe* (1949). Allí, Beauvoir explicita que “la situación no depende del cuerpo, es éste el que depende de aquélla” (Beauvoir, 2007: 692). En dicha obra resulta clave tanto esta definición como el análisis de las condiciones de las mujeres en la perspectiva de intersección de las variables de “familia, clase, medio y raza” (Beauvoir, 2007: 514). De tal modo, observamos la manera en que el pensamiento beauvoiriano se asienta sobre una red de aportes y reformulaciones, en especial del marxismo clásico, sobre la base de las influencias y en simultáneo con las revisiones del existencialismo sartreano y la resignificación de la noción fenomenológica merleauPontiana de “cuerpo vivido”.

De este modo, Beauvoir reflexiona sobre la posible correspondencia entre situación y libertad, como también entre responsabilidad y violencia, en los diferentes contextos en que viven las mujeres, los esclavos o las víctimas de un contexto político determinado como el colonialismo francés en Argelia o el nazismo en Alemania, poniendo en evidencia a la vez los riesgos de entender las cuestiones morales desde una perspectiva “universalizante”. En cuanto a lo particular de una situación de violencia, observa que “no hay peor escándalo que el de la violencia” (Beauvoir, 1956: 79), teniendo en cuenta además el sentimiento de la abyección en un contexto en que a un ser humano se lo obliga a renunciar a su propia libertad (Beauvoir, 1956: 106). No obstante, afirma que “la ambigüedad fundamental de la condición humana abrirá siempre a los hombres la posibilidad de opciones opuestas; siempre alentará en ellos el deseo de ser ese ser del cual se hacen carencia; siempre existirá en ellos la fuga ante la angustia de la libertad” (Beauvoir, 1956: 114). Desde aquí se piensan además las posibilidades de acción, sobre la base de las situaciones singulares.

Precisamente, al reflexionar, en base a la perspectiva de la moral de la ambigüedad, sobre la situación desde la cual se elige, Beauvoir explicita que no es factible un abordaje en términos abstractos y universales sino que es necesario centrarse en la experiencia y en la decisión (Beauvoir, 1956: 129).

En este sentido, las condiciones materiales se vinculan a las cuestiones morales; específicamente, lo social y lo político constituyen una “moral vivida” por uno mismo o una misma, en situación y en relación con otros también libres. Si se trata de atender a las situaciones en relación con las cuestiones morales, no es posible eludir su carácter complejo, por lo cual se hace necesario “un prolongado análisis político antes de poder considerar el momento ético de la elección” (Beauvoir, 1956: 143).

Desde la perspectiva de una moral de la ambigüedad, Beauvoir explicita “la inquietud ética” y en relación con la validez o no de los intereses de la acción (Beauvoir, 1956: 146). Es preciso asumir el fracaso y superar la ambigüedad en la elección, en la acción y en la toma de conciencia. A pesar de un contexto de violencia, y sobre todo de opresión, Beauvoir enfatiza la libertad como motor y no tanto en su carácter absoluto del ser. Para la filósofa francesa: “es preciso impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo; la conquista de la libertad es su única justificación y, por tanto,

oponiéndose a aquellos, debe mantenerse de una manera viva la afirmación de la libertad” (Beauvoir, 1956: 149).

La libertad individual, desde la perspectiva moral beauvoiriana, es posible en tensión con la libertad del otro. Por consiguiente, la búsqueda de sentido, el hecho de salvar la propia existencia, es un momento que brota de sí y se define por su trascendencia y en relación con el mundo y con los otros individuos. Lo mismo vale para la moral. En tanto que se constituye en la forma de la condición ambigua de la existencia, cobra sentido en el contexto de interacción “yo-otros” y el momento de mi libertad individual, como trascendencia y en función de los límites, determinada por la libertad de los otros.

Desde un principio, a fin de fundamentar la perspectiva de la moral de la ambigüedad, Beauvoir pone en consideración la noción de “nosotros”. Para ello, se remite a una distinción estoica entre las “cosas que no dependen de nosotros” y aquellas que “dependen de nosotros”, señalando al tiempo las insuficiencias que conlleva dicha distinción. Desde su punto de vista, Beauvoir sostiene que

“‘nosotros’ es legión y no un individuo; cada uno depende de los otros y lo que me sucede por intermedio de los otros depende de mí en lo que respecta a su significado [...]. Mi libertad exige, para llevarse a cabo, desembocar en un porvenir abierto: son los otros hombres quienes me despejan el porvenir, son ellos quienes, constituyendo el mundo de mañana, definen mi futuro” (Beauvoir, 1956: 80).

Precisamente, la autora hace hincapié en el aspecto social de la enunciación “nosotros”, en tanto “legión” donde se constituye una interacción del “yo-otros”. No obstante, el hecho de depender de los otros no resta a la responsabilidad de sí misma y, junto a los otros, se forjan las condiciones y las oportunidades desde donde se vive la libertad y el proyecto mismo que define el futuro.

Vale mencionar, asimismo, que esta consideración en el análisis beauvoiriano nos remite al análisis que Jean Paul Sartre realiza en su obra *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique* (1943):

La experiencia del nosotros-sujeto no puede ser primera, no puede constituir una actitud originaria para con los otros, puesto que, al contrario,

supone para realizarse un doble reconocimiento previo de la existencia del Prójimo. En efecto: primeramente, el objeto manufacturado no es tal a menos que remita a productores que lo han hecho y a reglas de uso que han sido determinadas por otros. Frente a una cosa inanimada y no trabajada, cuyo modo de empleo determino yo mismo, y a la cual yo asigno un uso nuevo (por ejemplo, cuando utilizo una piedra como martillo), tengo conciencia no-tética de mi persona, es decir, de mi ipseidad, de mis fines y de mi libre inventiva. Las reglas de uso, los "modos de empleo" de los objetos manufacturados, a la vez rígidos e ideales como tabúes, me ponen, por estructura esencial, en presencia del otro; y porque el otro me trata como una trascendencia indiferenciada puedo realizarme a mí mismo como tal (Sartre, 1986: 263).

Precisamente, en *Pour une morale de l'ambiguïté*, respecto de pensar el "nosotros" y la propia libertad en el sentido de lo que me sucede por intermedio de los otros, depende de mí, tampoco pueden pasarse por alto las condiciones de opresión. En términos de Beauvoir:

La opresión divide al mundo en dos clanes: existen quienes construyen a la humanidad lanzándola al encuentro de sí misma, y quienes están condenados a revolverse sin esperanza alguna, y cuyo sino consiste solamente en mantener a la colectividad; su vida es una pura repetición de gestos mecánicos y su ocio sólo alcanza a recuperar sus fuerzas; el opresor se nutre de su trascendencia, y rehúsa prolongarla por medio de un libre reconocimiento (Beauvoir, 1956: 80-81).

En todo caso, al hacer hincapié en las situaciones y las condiciones de opresión que viven las personas, tener en cuenta la división de clases, la cuestión racial o étnica, como así también lo que hoy definiríamos como una división y jerarquización de "géneros", Beauvoir especifica que en este sentido debe comprenderse una moral de la ambigüedad en términos del individualismo. Como contrapartida de un individualismo propio del solipsismo, en este caso se trata de una reflexión y del ejercicio individual en situación, y en tanto "yo" inseparable de otros y a su libertad.

De esta forma, resaltamos el aspecto social y también político al postular

la relación “yo- otros”, y la individualidad en el espesor del “nosotros” en el desarrollo de la perspectiva ética beauvoiriana en torno a un sentido moral y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de uno mismo o de una misma y la libertad de los otros. Este desarrollo teórico-conceptual en los inicios de la obra de Simone de Beauvoir nos da pie para el trazado y análisis de algunas vinculaciones con respecto al actual tratamiento butleriano de la cuestión moral anclada en la noción de opacidad del sujeto.

### III. Los ecos de la moral existencialista beauvoiriana en la teoría butleriana

Butler define la noción de opacidad primaria del sujeto en el primer capítulo de *Giving an Account of Oneself*, y la retoma en otros pasajes de la obra. Para ello, abreva en diferentes fuentes –Adorno, Nietzsche, Foucault, Cavareo, entre otros y otras– con el propósito de asentar su reflexión sobre la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí, evitando anclarse en la teoría del sujeto autofundante. Con este fin, en el capítulo segundo –“Contra la violencia ética”– Butler evidencia los alcances del psicoanálisis en su tratamiento. Pero aquí nos interesa volver sobre la explicitación que hace en el primer capítulo: “en esta indagación acudo de modo ecléctico a varios filósofos y teóricos críticos” (Butler, 2009: 36).

Ahora bien, es cierto que la autora tiende una red de nombres de pensadores y pensadoras provenientes del campo de la filosofía o de otras disciplinas afines, como la teoría política o el psicoanálisis; sin embargo, consideramos que no todos los nombres en los que abreva son explicitados. En este sentido, sostenemos que se evidencian vinculaciones con el pensamiento existencialista, y en particular con el análisis que realiza Simone de Beauvoir desde la perspectiva de una moral que se asienta en el carácter de ambigüedad propio de la existencia de los seres humanos. Notamos dicha vinculación fundamentalmente al atender a la preocupación butleriana sobre las condiciones en que se pueden plantear la cuestión de la filosofía moral y el problema de la responsabilidad ante otros, así como la consideración de un “fracaso ético” que, en términos de Butler, “bien puede tener una valencia y una importancia éticas que no han sido atinadamente juzgadas” (Butler, 2009: 36).

Por lo dicho, la postulación de la opacidad primaria del sujeto, en tanto no hay un “yo” o un sujeto cerrado sino la asignación del “tú” al “yo” y

una historia de relaciones con una serie de normas constitutivas apropiadas en una moral “vívida”, nos remite a la perspectiva moral beauvoiriana. En efecto, como lo señalamos, Beauvoir retoma la definición de la existencia en la “trágica ambigüedad de su condición” (Beauvoir, 1956: 10) de la doctrina existencialista, precisando que

el existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad (...); en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro (Beauvoir, 1956: 11-12).

En este sentido, Beauvoir retoma y especifica la interacción del “yo-otros” en el entramado de la cuestión moral, haciendo eje en las situaciones como límites, aunque sin llegar a ser un impedimento para la decisión, la toma de conciencia, la libertad y la acción.

Si bien en Butler la noción de libertad en término de absoluto, de plena voluntad –interpretándola indistintamente del existencialismo sartreano o el beauvoiriano– es rechazada conjuntamente con la teoría de un sujeto autofundante, su postulación de la opacidad primaria del sujeto y la configuración de un contexto interrelacional del “yo-otro” nos remite a la moral de la ambigüedad planteada por Beauvoir. Esto es, observamos que en la idea existencialista beauvoiriana de la relación con los otros en la búsqueda de sentido de cada existente separado, de un sí mismo que no se plantea en términos absolutos sino que se constituye en relación con los otros, ya está presente esta configuración del contexto interrelacional del “yo-otros”.

Esta configuración refiere a la “apropiación de las normas en una moral viva” (Butler, 2009: 48) y a los “gestos de responsabilidad” para con otros, como así también –en los términos de Beauvoir– alude al “momento ético de la elección” considerándose las situaciones de cada existente singular y con otros. Butler esclarece que:

la violencia no es un justo castigo que sufrimos, traza el perfil de una vulnerabilidad física de la cual no podemos huir y que, en definitiva,

no podemos resolver en nombre del sujeto, pero que puede mostrar un camino para entender que ninguno de nosotros está delimitado por completo, separado del todo, sino que, antes bien, todos estamos, en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro. Esta es una situación que no elegimos. Constituye el horizonte de la elección y funda nuestra responsabilidad. En este sentido, no somos responsables de ella, pero esa situación crea las condiciones en que asumimos la responsabilidad. No la hemos creado, y por lo tanto debemos tenerla en cuenta (Butler, 2009: 139).

En el hecho de atender a la noción de situación y a las condiciones sociales, y entre ellas las variables de la violencia y la vulnerabilidad, reconociendo los lazos indisolubles con los otros –en tanto opacidad primaria del sujeto– y como ámbito de la responsabilidad ética, Butler reconsidera los problemas planteados por la tradición del existencialismo y, en particular, la preocupación filosófica beauvoiriana al plantear la “inquietud ética” y reflexionar en base a la noción de existencia ambigua y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de sí mismo, como la de las mujeres y la libertad de los otros.

## Conclusión

En este marco, sostenemos que el análisis que realiza Butler en *Giving an Account of Oneself* presenta variaciones y desplazamientos conceptuales, en especial en el tratamiento teórico que despliega sobre la cuestión sujeto-agente. Este punto aparece planteado de modo incipiente en su tesis doctoral, publicada luego con el título *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1987),<sup>3</sup> y a lo largo del primer momento de su

---

<sup>3</sup> Precisamente en el capítulo 1 de dicha obra, traducido al castellano como “Deseo, retórica y reconocimiento en la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Butler aborda el análisis del concepto de deseo y la forma de argumentación metafísica hegeliana, en aras de lo que podemos denominar “la desontologización del sujeto”. Aquí, Butler apunta contra la metafísica hegeliana al equiparar sujeto y sustancia, sosteniendo que “el sujeto no ha llegado, pero en escena aparece un antecesor: la conciencia” (Butler, 2012: 59). De tal modo, selecciona determinados pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizando una distinción entre la experiencia teórica y la función del lenguaje de una condensación ontológica en torno al ser y al sujeto (Butler, 2012: 67-68).

producción se desarrolla el rechazo de la categoría moderna de sujeto.

En efecto, desde sus primeras obras, como *Gender Trouble* (1990; revisión de 1999), Butler confronta con la concepción del sujeto de gran parte de la teoría feminista, en tanto que en ella se formulan afirmaciones esencialistas en torno a la categoría “mujer”. Para la autora, el problema reside en que, en el afán de presentar un sujeto ostensible de la representación política, la teoría feminista asume a través de la categoría “mujer” una identidad cerrada. En este sentido, Butler acusa a Simone de Beauvoir como una de las mayores exponentes del feminismo ilustrado.

Asimismo, podemos señalar como uno de sus textos “bisagra” –entre las diferentes formas en que la autora pone de manifiesto sus preocupaciones– el artículo *El marxismo y lo meramente cultural* (2000). Pueden considerarse allí las variaciones en torno al problema del reconocimiento de las minorías sexo-genéricas como colectivos, y la forma de abordar su análisis en discusión con la visión de Nancy Fraser en su afán de retomar un discurso desde la justicia social.<sup>4</sup>

Sin embargo, en este segundo momento de su producción teórica, sostenemos que Butler da un giro teórico-conceptual en torno a la revalorización de la importancia de los “contextos”, como lo muestra en *Giving an Account of Oneself* a partir del suceso del 11 de septiembre de 2001. Sin ir más lejos, la preocupación de Butler por los efectos de los discursos de George Bush evidencia un “plus” en el análisis desde la perspectiva del giro lingüístico. Se trata de un “plus” político y centrado en las consecuencias sociales, a nivel local e internacional.

Del mismo modo, en *Giving an Account of Oneself* aparece resignificado su tratamiento de las posibilidades de agencialidad y la capacidad performativa de las prácticas discursivas que dan forma a la identidad genérica, a la luz de los contextos y las condiciones sociales emergentes.

Cuando Butler indaga sobre las condiciones en que puede plantearse la cuestión de la filosofía moral, considerando a sujetos opacos y focalizándose en la violencia como variable de los contextos en que se piensa la responsa-

---

<sup>4</sup> Butler se refiere a la visión que Fraser sostiene en su obra *Justice Interruptus*, publicada en el año 1997. Justamente este debate con Fraser, que Butler presenta en su artículo *El marxismo y lo meramente cultural*, y en el marco general del análisis del antecedente beaivoiriano en el pensamiento de Butler en torno al problema del reconocimiento del o de la homosexual, se encuentra ampliado en otro de mis artículos: Smaldone, 2013.



bilidad ética de sí y ante otros, la problemática nos remite al análisis beauvoiriano en pos de una moral para la ambigüedad.

Al afirmar Butler en *Giving an Account of Oneself* que en tanto sujetos opacos, todos estamos a merced del otro (Butler, 2009: 139), nos remitimos a los fundamentos de Simone de Beauvoir en *Pour une morale de l'ambigüité*. En esta obra, Beauvoir afirma que su propuesta moral conlleva un individualismo, aunque se encuentra alejado de la concepción del solipsismo “puesto que el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro” (Beauvoir, 1956: 150).

Al reflexionar sobre la cuestión moral y plantearse la inquietud ética acerca de la responsabilidad, ambas autoras consideran los “contextos”; esto es, el contexto de interrelación “yo-otro” y el contexto de violencia donde se presenta la emergencia de responder éticamente ante la interpelación de los otros sobre sí. Estos contextos de violencia, de opresión o vulnerabilidad son, por ejemplo, el del imperialismo norteamericano para Butler, o el del nazismo o del colonialismo en la Europa del siglo XX para Beauvoir.

De allí que la propuesta butleriana: “interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el ‘yo’ autosuficiente considerado como una especie de posesión” (Butler, 2009: 183) como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí, responsablemente, nos remite a las preocupaciones beauvoirianas en los lineamientos planteados para una moral de la ambigüedad. En ese sentido, sostenemos que el análisis que Butler despliega en obras como *Giving an Account of Oneself* se inscribe con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social, poniendo en evidencia así lo que preferimos enunciar como los “ecos” del pensamiento feminista beauvoiriano y su perspectiva moral existencialista.

### Bibliografía citada:

- Adorno, T. W. (1984). *Teoría estética*. Madrid: Ediciones Orbis. [Traducción del original (1970). *Asthetische Theorie*. SurkampVerlag: Frankfurt am Main.]
- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: University Press.
- Beauvoir, S. de (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: Schapire. [Trad. F. J. Solero del original (1947). *Pour une morale de l'ambigüité*. Paris: Gallimard.]
- Butler, J. (1990/1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge. [Traducción castellana. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.]
- Butler, J. (2010). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005a). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Femenías, M. L. (2012). *Sobre Sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.
- Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard. [Trad. de Juan Valmar. (1986). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.]

### Bibliografía de referencia:

- Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe (2 vol)*. Paris: Gallimard. [Traducción castellana de Juan García Puente. (2007). *El segundo sexo* (Prólogo de María Moreno). Buenos Aires: Sudamericana. Reedición en volumen único en Ediciones de Bolsillo.]
- Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France*. Columbia: University Press. [Traducción castellana. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Trad. Elena Luján Odriozola. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.]
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. En *New Left Review*, 2: 109-121.
- Butler, J. (2005). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Häinama, S. (1998). ¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual. En *Mora*, 4: 27-44.

- López Pardina, M. T. (2010). Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una filósofa emancipadora y humanista. En Cagnolati, B. & Femenías, M. L. (comps.). *Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Edulp.
- Smaldone, M. (2013). Homosexualidad y reconocimiento: Antecedentes beauvoirianos en las reformulaciones de Butler. En Femenías, M.L., Cano V., & Torricella, P. (Comps.). *Judith Butler, su filosofía a debate* (pp. 51-70). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA.



## SEGUNDA PARTE

---

**Problemas en Butler/Butler en problemas**



## Capítulo V

### Lineamientos en torno a la crítica: Butler y Anderson

*Rolando Casale*

#### Introducción

En este trabajo nos ocuparemos de hacer una reconstrucción analítica del modo en que se concibe la crítica en *Feminist Epistemology: An Interpretation and Defense* de Elizabeth Anderson y *What is Critique? An Essay on Foucault's virtue* de Judith Butler. Nuestro objetivo es precisar los distintos sentidos que asume la crítica en dichas autoras provenientes de corrientes filosóficas diferentes, así como señalar puntos de concordancia para explorar tanto las significaciones diversas de la crítica como su relevancia. Sostenemos la hipótesis de que la crítica es una herramienta privilegiada para dismantelar formas opresivas del saber patriarcal. Desplegaremos nuestra hipótesis en tres apartados que contienen diferentes aspectos que la crítica es capaz de asumir: el epistémico, el político y el ético.

Entendemos a la crítica como una actitud según la cual se ponen en cuestión no solo los conocimientos de una época dada, sino las condiciones que los hacen posibles.

#### El aspecto epistémico de la crítica

Butler entiende a la crítica en relación a una realidad que no es ella misma (Butler, 2004:308). La autora se inspira en Foucault para pensar a la crítica en referencia a las convicciones más profundas en las que se afianza el saber. Dada una serie de discursos instaurados como portadores de conocimientos,

estos se van a configurar en relación con un marco de expectativas cognitivas existente con anterioridad y capaz de otorgar un alto grado de credibilidad. De esa manera, cualquier enunciado aceptado como verdadero estará en conexión con un horizonte de conocimientos profundamente arraigados, propios de un período histórico y de un tiempo definido (Butler, 204: 307).

Ahora bien, un nivel de la crítica podría pasar simplemente por determinar las relaciones existentes entre los diferentes discursos propios de una época histórica, incluso poniendo en relación esos discursos con aquello que está fuera de ellos. Sin embargo, no es esto lo más significativo. Claro está que esa es una tarea necesaria, pero la misma no debe eclipsar la otra tarea de la crítica que se vincula con los límites y las condiciones de posibilidad de la existencia de los discursos establecidos. La misión de la crítica pasa por establecer las condiciones de aparición de una serie de enunciados que van a formar una trama de discursos heterogéneos, pero a la vez interconectados entre sí brindándose mutuo apoyo. Lo que realmente tiene más importancia en la labor crítica se sitúa en las condiciones que hacen posible la producción de esos discursos heterogéneos interconectados entre sí.

Obviamente que es interesante trazar las líneas de sustentación de cada uno de esos discursos, así como las líneas de discontinuidad existentes entre los mismos, pero aún más relevante resulta despejar las condiciones de su formación (Butler, 2004: 316). Es decir, aquel horizonte histórico que constituye el marco de creencias más firmemente arraigado y del cual muchos enunciados emergen (Butler, 2004: 310).

La práctica crítica, entonces, en el sentido de Butler, tendría que enfocarse sobre las condiciones que hacen posible que ciertos temas se vuelvan dignos de emerger como creíbles; o, dicho de otro modo, importa despejar la manera en que bajo determinadas condiciones históricas se recortan ciertos objetos como necesarios para ser estudiados y sobre los cuales resulta imprescindible formular una teoría o incluso varias. Esas condiciones serían las que marcan, para una época dada, aquello que puede o no decirse, al igual que el modo en que se puede decir; esto es, producir saber.

Se ha señalado que cualquier discurso tiende a aniquilar aquellas condiciones que lo hicieron posible y se presenta a sí mismo como portador de una validez intrínseca o bien en relación a saberes ya establecidos. En los dos casos, habría una maniobra de exclusión de aquello que hace posible a tales



discursos: de ahí la necesidad de realizar una tarea inversa a la anterior. Claro está, deben existir condiciones de producción de discursos y, al cambiar estas, también se modificarían los discursos establecidos. Además, de haber sido otras las condiciones de producción para una época determinada, también deberían haber sido otros los discursos resultantes.

Ello nos lleva a ver con más claridad otra cuestión relevante sobre la cual una crítica radical como Butler nos llama la atención: esas condiciones de producción terminan excluyendo, para cualquier época dada, una serie de discursos perfectamente posibles. Dicho de otro modo: un enunciado llega a existir y a consolidarse como aceptable porque pasó por una serie de procedimientos de exclusión que han terminado relegando a otro vasto conjunto de enunciados fuera del espacio de lo cognoscible (Foucault, 1992: 14). Esto es, cualquier conjunto de enunciados se configura sobre un enorme universo de proposiciones que han quedado fuera de juego, fuera del espacio de inteligibilidad de una época. Es más, las categorías organizadoras del saber para una época dada experimentan el mismo nivel de exclusión. Al correr el manto con el que se vela a las formaciones discursivas, lo que se hace es revelar todo un vasto mundo discursivo que no ha llegado a constituirse como un saber válido para una época histórica definida. La empresa crítica orienta su tarea en mostrar no solo los modos de regulación discursiva, sino también en dejar entrever todos aquellos campos del conocimiento y todas aquellas categorías que de algún modo quedaron a la sombra del saber establecido, pero que, sin embargo, han tenido una presencia vital en la formación de esos discursos.

No es el objetivo de la crítica reivindicar esas construcciones del saber que fueron marginadas, sino más bien mostrar el modo en que se instalan los discursos aceptables, y con esta labor, claro está, se muestra el carácter contingente no solo del sector de la realidad abordado por esas teorías sino también el modo en que esos conocimientos terminan interactuando con los comportamientos normalizados.

Anderson, por su parte, insiste en que cualquier afirmación necesita pasar por el tamiz de la adecuación empírica para resultar convalidada (Anderson, 1995: 52). Esto es, valiéndose de la imaginación resulta posible producir cualquier tipo de enunciado, pero una vez que el mismo ha sido formulado es imprescindible que se ponga en relación con la experiencia. Caso contrario, se correría el enorme peligro de aceptar como ciertas algunas proposiciones que no se pueden sustentar en los hechos.

Con máxima libertad a la hora de producir conocimientos, la imaginación puede valerse de cualquier recurso para generar nuevas afirmaciones con pretensión de dar cuenta de lo real. Sin embargo, una vez que la proposición ha sido expresada, se impone la necesidad de que tenga adecuación con lo empírico. Ello, por supuesto, no significa que lo empírico pruebe la verdad de lo dicho, sino que la adecuación más bien revela su éxito en la realización de acciones que se desprenden de esa proposición, y en tanto que esa afirmación conduce a dilucidar nuevos conocimientos. Podríamos sostener entonces que, para Anderson, la adecuación no prueba la verdad de un enunciado pero sí nos muestra que vamos por el camino correcto cuando se produce, y que la proposición no es digna de crédito cuando tal adecuación no se realiza.

Lo anteriormente expuesto podría hacernos pensar que el problema de la crítica para Anderson se reduce a determinar las condiciones empíricas por las cuales un juicio puede ser evaluado como correcto, pero ello no sería del todo cierto. La búsqueda de la adecuación es el modo que tiene la autora para indicar que no cualquier afirmación es digna de crédito. Si bien la búsqueda de adecuación no es necesaria para el momento de la producción del juicio, resulta vital a la hora de establecer su aceptabilidad. Sin embargo, la adecuación no es lo único que hay que tener en cuenta a la hora de establecer la credibilidad, pues resulta que toda proposición se genera en un contexto histórico y social dado y esto trae enormes consecuencias a la hora de establecer un análisis crítico.

Toda proposición y toda teoría se forman en base a procesos históricos muy precisos y ello hace imprescindible fijar la atención sobre las condiciones sociales que influyen en la formación de un enunciado. La actividad de conocer está muy lejos de ser el resultado de una serie de operaciones ideales, que lleva a cabo un sujeto que tiene un grado de abstracción suficiente para proceder. Esto es, la existencia de un sujeto que se maneja como un agente imparcial capaz de proceder bajo criterios racionales y empíricos está muy alejada de lo que realmente sucede a la hora de la producción del saber. La autora es perfectamente consciente de que ese sujeto no es más que una ilusión con la cual muchos varones se han identificado y que ha producido extraordinarias distorsiones.

Cuando Anderson propone tener en cuenta el contexto social en el cual se forman los juicios está admitiendo de manera explícita que no es suficiente hacer girar la crítica en términos de adecuación empírica y racionalidad

(Anderson, 1995, 52-3). Despejar los procesos históricos y sociales por medio de los cuales se gestan los enunciados y las teorías muchas veces alcanza para poner sobre ellos un manto de dudas y plantear así la necesidad de caminos alternativos de explicación. Hay intereses que se ponen en juego en la producción de conocimientos, y desenmascarar la presencia de esos intereses suele ser suficiente para que todo un campo de ese saber quede envuelto en la sospecha.

En definitiva, para Anderson la cuestión de la crítica gira en torno a tres grandes ejes: la adecuación empírica, la racionalidad y el alcance de los intereses sociales. Cada uno de ellos está relacionado con los otros y en cierta forma se podría decir que la tarea crítica tendría que incluir estos tres factores conjuntamente.

Tanto los procesos de formación de conocimientos como los de evaluación de los mismos están sujetos a la crítica y pueden ser analizados en base a la racionalidad, la adecuación y las influencias sociales. Los conocimientos no tienen lugar en torno a un sujeto trascendente e inmaculado capaz de emitir sus juicios en función de una serie de categorías legítimamente establecidas en referencia a un material sensible que se le presenta para ser procesado racionalmente. Por el contrario, quien conoce está atravesado no solo por los intereses sociales, sino también por el marco de creencias y valores propios de su tiempo, lo cual hace que el conocimiento alcanzado nunca pueda separarse de las condiciones históricas en las que ha surgido. De modo tal que cualquier conocimiento inevitablemente quedará implicado en las referencias particulares y locales que precedieron a su aparición y que operaron sobre quienes lo establecieron. No hay un conocimiento trascendente, no hay una serie de proposiciones que se puedan ubicar por sobre el tiempo y el lugar en el cual surgieron. En cierta forma, los juicios llevan el sello de las condiciones históricas que prefiguraron su surgimiento. Claro está, este es un terreno muy amplio sobre el cual la crítica misma puede operar.

En una primera instancia podría parecernos que no hay ningún punto en común entre los postulados de Butler y de Anderson ya que sus puntos de partida parecen muy diferentes. Sin embargo, no es un dato menor que ambas autoras adopten una perspectiva feminista y ello nos obliga a no desestimar otros posibles puntos de coincidencia, sin negar las diferencias que hay entre ellas.

Si bien es cierto que la adecuación empírica de un conjunto de enunciados no parece ocupar el centro de atención para Butler, no se debe dejar de lado el hecho de que ella sigue a Foucault en su reflexión sobre la crítica y

que éste, explícitamente, ha señalado la necesidad de un control experimental para cualquier estudio crítico (Foucault, 2006: 92). Es decir, si bien es cierto que resulta de vital importancia despejar las condiciones históricas que hacen posibles a los enunciados, también es cierto que es necesario poner a prueba las hipótesis a través de evidencias empíricas situadas, sea en épocas históricas precisas, sea en el presente. Ello no debería sorprendernos, pues en cierto modo, esas evidencias son las que dan algún tipo de apoyo a sus postulaciones. No obstante, también es verdad que para Butler el valor de la evidencia empírica parece ser distinto del otorgado por Anderson. Para esta última, el apoyo empírico se muestra a través de la fertilidad de una teoría y también en referencia al ajuste con los hechos y las acciones. Ello significa que reconoce la existencia de un dominio por fuera de las teorías y relativamente independiente de ellas. No resulta ser este el caso de Butler, para quien el dominio de lo empírico parece en gran medida desprenderse de la trama discursiva y de la red de creencias que regulan dicha trama. Pero que el dominio de lo empírico, en cierta forma, esté regulado por un marco discursivo y por redes de poder no significa que se agote ahí.

De todas maneras, no se puede negar que aquí existe un punto de disidencia entre ambas autoras, pues la crítica queda de alguna manera focalizada en ejes distintos. Mientras que para Butler el énfasis de la crítica está puesto en el modo en que unos enunciados regulan a otros, dejando al margen una serie de discursos y de prácticas, para Anderson, en cambio, el centro pasa por los distintos niveles de adecuación. Con todo, Anderson no desconoce la existencia de un condicionamiento de lo teórico sobre lo empírico, pues admite explícitamente el papel de los intereses sociales a la hora de establecer y de delimitar el campo de lo empíricamente existente.

En una segunda instancia tenemos que considerar que ambas autoras concuerdan en que toda crítica tiene un componente racional y que ese componente no está por sobre los discursos históricamente establecidos. Por el contrario, la razón crítica misma es contextual, del mismo modo en que lo son las categorías con las cuales ella trabaja. La razón crítica no se puede colocar por sobre aquello que ejerce el cuestionamiento, no puede alcanzar un plano de trascendencia más allá del devenir histórico. Por el contrario, la racionalidad en la que se ancla la crítica es tan contingente como aquello sobre lo cual ejerce el cuestionamiento, con lo que la crítica misma nunca está

libre de volverse sobre sus propias bases racionales, que la hacen posible. Es más, inevitablemente la empresa crítica se volverá sobre las razones en las que descansa para ponerlas en cuestión.

Finalmente, en una tercera instancia podemos apreciar que tanto Butler como Anderson no dejan de insistir en la dimensión social de la crítica. Para Anderson, en cada momento histórico se ponen de relieve una serie de intereses muy puntuales que influyen sobre los procesos de producción y justificación del saber, y esos intereses —qué duda cabe— se conectan con relaciones de poder. Butler, por su parte, insiste precisamente en esas relaciones, siguiendo el pensamiento de Foucault, y muestra que en el preciso momento en que un enunciado se forma y se valida, hay otra gran masa de afirmaciones que quedan marginadas. Por ello, trata de dejar en claro que esa separación responde a un ejercicio del poder más que a una tarea realizada por un sujeto neutral, puesto que ese mismo sujeto no es más que un resultado de la intervención de los mecanismos de poder.

Ahora bien, de ninguna manera se pueden subestimar las diferencias que existen entre Butler y Anderson a la hora de pensar el conocimiento crítico, pero sostenemos que sería un error ubicarlas en terrenos totalmente antagónicos debido a que sus puntos de partida son diferentes. Por el contrario, su confluencia en la teoría de género las liga en una visión de la crítica que posee una raíz común que, en el plano estrictamente epistémico, podríamos rastrear; por ejemplo, en el enorme cuerpo de conocimientos que ha sido producido por los varones para mantener a las mujeres subordinadas a ellos. Es imprescindible radicalizar la crítica para hacer visible esa maniobra.

## El aspecto político de la crítica

Durante mucho tiempo se hizo un gran esfuerzo para mantener separado el campo del conocimiento del de la esfera política, bajo la excusa de que el plano cognitivo respondía, tanto para su formación como para su validación, a un conjunto de principios y normas que le eran propias y que le daban plena autonomía. Tanto Butler como Anderson se encuentran en las antípodas de esa posición; para ellas la dimensión política desempeña un papel relevante a la hora de generar nuevos conocimientos y de justificarlos.

Butler, reflexionando en torno al pensamiento de Foucault, señala el papel central de la crítica a la hora de poner distancia respecto de las exigencias

gubernamentales de obediencia absoluta (Butler, 2004: 211). Ello implica en forma directa una relación entre determinadas formas de gobierno propias del Estado y la posibilidad de desobedecer. Es decir, la tarea crítica está relacionada con la actitud de no quedar sometido a los mandatos y a las razones del gobierno en el momento en que este ejerce su dominación. La crítica se vincula, entonces, a un modo de ejercicio de la razón que instaura una separación entre la exigencia de una obediencia completa y la reacción que puede desencadenarse en quien es sometido a esa exigencia. Hay actitud crítica en la medida en que las razones del gobierno no envuelven completamente al sujeto para que este quede plenamente subordinado a ellas. Como contrapartida a las tácticas y estrategias de dominación por medio de razones, dispositivos y saberes, aparece la capacidad de resistencia.

Sin embargo, sería un error imaginar a la desobediencia promovida por la crítica como un trabajo para salirse completamente del ámbito del ejercicio del poder. No se trata de una desobediencia que coloca al sujeto fuera de los dominios del gobierno, sino más bien de una desobediencia ligada a un arte que tiene lugar cuando los principios, objetivos, autoridades, o maneras singulares, no son legítimos. El arte de desobedecer comienza a tener lugar cuando uno de los cuatro elementos mencionados no es satisfactorio y, en cierta forma, se vuelve irracional o ilegítimo aunque sea en forma parcial. La actitud crítica puede resumirse, como lo hace el mismo Foucault, mediante la fórmula: “El arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Foucault, 2006:18). El espacio en el cual la crítica queda situada aquí es el establecido por una contraposición entre ciertas formas de ejercicio del poder a cargo del gobierno y el poder con el cual cada sujeto está habilitado a reaccionar. La voluntad de no obedecer ni es trascendente al sujeto, ni es tampoco una fuerza que este trae consigo desde sus inicios; es más bien un resultado de la contraposición entre el gobierno de los otros y el gobierno de sí. Se trata de las razones y los conocimientos invocados por el gobierno para dominar a la población y de los límites de esas razones al extenderse a cada uno de quienes forman parte de esa población. Butler también aclara, tomando a Foucault al pie de la letra, que la empresa crítica no se lleva a cabo en nombre de otros principios, otras autoridades, otros procedimientos u otros objetivos más sustanciales o más esenciales, sino que pone en cuestión la ilegitimidad de aquellos, en referencia a su oposición con respecto a derechos universales

e imprescriptibles (Foucault, 2006: 9). La tarea de la crítica no consiste en descubrir tales derechos, sino en oponerlos a las prácticas de gobierno no ajustadas a ellos, en un momento histórico preciso y en una situación concreta. De esta manera la crítica opera aun cuando esos derechos no hayan sido enunciados e incluso cuando ellos se desconozcan por completo, porque la labor crítica no es revelarlos, sino que es práctica en tanto se contrapone a formas ilegítimas de dominación.

Hasta aquí la empresa crítica parece concentrarse en una tarea de resistencia pura, en un acto de la voluntad desprovisto de un apoyo epistémico mayor, en tanto que la detección de la ilegalidad de las formas de dominación bien podría ser concebido como una simple experiencia o una intuición. Pero no es esto lo que está en la mente de Butler, para quien –en conformidad nuevamente con Foucault– la crítica se vincula a las políticas de la verdad (Foucault, 2006: 11). Es decir, Butler no se detiene en la simple detección de las imposiciones arbitrarias e ilegales de un gobierno, sino que avanza hacia la localización de las condiciones del saber que hacen posible el surgimiento de las disposiciones ilegales.

Resulta particularmente significativo observar el modo en que la crítica se radicaliza para orientarse hacia los modos en que se justifican los enunciados que van a ser invocados para avalar el reclamo de obediencia. Existe un horizonte conceptual, un sistema de proposiciones que se han estipulado como verdaderas y que, sin embargo, en cierta forma encubren su relación con las prácticas de poder que ellas mismas pretenden justificar y los modos de obediencia que promueven. Se trata de exponer a la crítica ese saber, que de algún modo pretende hacer pasar por aceptables las normas que prescriben los comportamientos del sujeto y que en gran medida determinan su ser (Butler, 2004: 314).

Cuando el marco normativo en el cual se sustentan los diversos modos de dominación se muestra en referencia a una serie de enunciados que han sido estipulados como verdaderos, es posible detectar que dichos enunciados, lejos de existir por sí mismos, existen para respaldar prácticas de dominación que terminan fijando las condiciones de existencia para un sujeto. Y, en gran medida, terminan estipulando las acciones posibles para ese sujeto en el marco de obediencia, formando en última instancia su modo de ser. El conjunto de enunciados estipulados como ciertos en una época dada termina convalidando ciertas prácticas de dominación que fijan las posibilidades en

las cuales los sujetos son admitidos a la existencia bajo ese marco normativo. En ese sentido, culminan señalando a aquellos sujetos que son deseables para ese régimen y los que no lo son; es decir, lo que cuenta como sujeto y lo que no cuenta como tal para un determinado sistema (Butler, 2004: 315-6). Ese horizonte de enunciados verdaderos y prescriptivos termina siendo, en última instancia, productor de sujetos normales. Obviamente, cualquiera que se atreva a poner en cuestión el régimen de verdad o el régimen prescriptivo de los enunciados, se pone en peligro de quedar completamente fuera de ese ordenamiento establecido. Sin embargo, es ahí donde entramos en uno de los hilos conductores de la crítica, tal como Butler la entiende.

Anderson, por su parte, considera que cualquier conjunto de conocimientos de acuerdo a la perspectiva de género inevitablemente debe asumir el compromiso con la igualdad y la liberación de las mujeres (Anderson, 1995: 51). Ese compromiso tiene repercusiones estrictamente políticas, ya que está ligado al modo en que quienes investigan van a llevar adelante su práctica y, por sobre todo, deberá tener en cuenta también las distintas alianzas y relaciones de poder. La autora está interesada en mostrar, sin embargo, que ese compromiso no es solamente el resultado de una disposición anímica o una mera estrategia general para llevar adelante un trabajo con otros. Ese compromiso encaja perfectamente con la lealtad al régimen de producción de conocimientos de acuerdo a una epistemología naturalizada con visión de género, ya que al adoptar ese compromiso político, quien investiga queda ubicado en una situación favorable para generar conocimiento en programas de investigación alternativos.

La autora ejemplifica su postura con las explicaciones que sobre los fenómenos de la evolución da un campo de la biología, en base a mecanismos de competencia que tienen una notable afinidad con un modo privilegiado de relación entre los varones, pero que han dejado a la sombra una extraordinaria variedad de fenómenos evolutivos que solo pueden entenderse apelando a la cooperación (Anderson, 1995: 69). La labor crítica de la teoría de género en este ámbito –y en cualquier otro donde se presenten problemas semejantes– pasaría por mostrar que muchos modelos teóricos explicativos de la realidad surgen reproduciendo y duplicando, de alguna manera, los intereses y las relaciones que se establecen entre los varones. Esos modelos que se proponen como neutros y objetivos, en realidad llevan el sello de la visión de los varones,



y por ello mismo quienes los asumen terminan convalidando las prácticas en los que se han inspirado, puesto que son fácilmente aceptados por los intereses políticos y por las relaciones de poder que subyacen. De modo tal que aquellos que están interesados en defenderlos, parecen más preocupados por legitimar sus propios compromisos políticos que por su adecuación a los hechos y a la racionalidad. El compromiso político con valores antagónicos a los representados por los intereses de los varones permitiría no solo desarrollar programas de investigación alternativos, sino que también –y por sobre todo– posibilitaría la proliferación de conocimientos que no resulten sesgados por esos intereses.

Anderson tiene plena conciencia de que durante mucho tiempo se han producido modelos teóricos para explicar sectores determinados de la realidad invocando, de manera solapada, relaciones de dominación de unos sobre otros, y relegando a la inferioridad a quienes quedan en el sector de los dominados. Existe una infinidad de metáforas que han inspirado modelos abstractos que no hacen más que calcar las relaciones entre varones y mujeres, acordes a los intereses patriarcales, en un plano de saber supuestamente objetivo. En todos esos modelos y metáforas lo femenino aparece representado como inferior y subordinado y lo masculino como lo superior y dominante. Es evidente que cuando se aplica un análisis crítico a semejante estado de cosas, una de las conclusiones a las que se arriba es que dichos modelos y metáforas están al servicio del interés político de los varones de mantener su supremacía sobre las mujeres, y que tales metáforas y modelos tienen muy poco respaldo en la razón y en los hechos (Anderson, 1995: 74).

Sin embargo, esos modelos son aceptados muchas veces por la mayoría de los varones como verdades reveladas, justamente debido a una comunidad de intereses y en vistas a relaciones de poder que se pretenden ilustrar y naturalizar. El compromiso político con la igualdad entre varones y mujeres pone freno a la elaboración y al aumento de enunciados y teorías que se orientan en ese sentido. Por tanto, el nuevo compromiso político, a juicio de Anderson, traerá repercusiones de índole cognitiva en tanto que los nuevos programas de investigación asumidos tendrán ventajas comparativas respecto de los de quienes se empeñen en defender compromisos políticos patriarcales. Esas ventajas, claro está, se podrán apreciar directamente en la producción de conocimientos que ya no aparecerán sesgados y distorsionados por intereses y valores inadecuados.

Por otro lado, la dimensión política, para Anderson, también supone el cuestionamiento de la drástica separación entre el contexto de justificación y el contexto de aplicación, que han postulado algunas corrientes epistemológicas como el positivismo (Anderson, 1995: 74). En la medida en que los conocimientos adecuados traigan como correlato el aumento del poder, la autora deja entrever que no será legítimo desconectar completamente el campo del conocimiento de la aplicación que se hace de él. En particular, se interesa por mostrar que aquellas teorías que se presten a llevar adelante acciones que promuevan la subordinación de las mujeres respecto de los varones serán teorías condenables. Si ello fuera así, cuando una teoría –cualquiera sea su carácter o su estructura lógica– atentara con sus derivaciones prácticas contra la autonomía de la mujer, no sería digna de crédito. Está claro que se trataría de una decisión política, inspirada en el compromiso con la igualdad.

Es importante notar que, tanto para Butler como para Anderson, la dimensión política a la hora de producir conocimiento crítico se pone en juego interviniendo en las relaciones de mando y de obediencia. No obstante ello, en el artículo de Butler el énfasis está puesto en el ejercicio de una práctica crítica que promueve la formación de sujetos capaces de sustraerse de los lineamientos trazados por el gobierno establecido. La crítica tiende a habilitar la existencia de sujetos que emergen a los costados de los intereses del gobierno. Por su parte, la preocupación de Anderson pasa por la producción efectiva de conocimientos y, en ese sentido, le interesa remarcar el papel de la crítica habilitando la existencia de nuevos conocimientos a la par que rechazando otros. Tanto Anderson como Butler coinciden en afirmar la existencia de ciertos conocimientos que fortalecen la obediencia, la subordinación y las jerarquías entre seres humanos, relegando a algunos al lugar de la inferioridad. Ante esa maniobra que tiende a generar lazos de dependencia y subordinación en base a jerarquías, las autoras apelan a la crítica.

Ahora bien, la crítica es el modo de enfrentar esa maniobra política por la cual algunos conocimientos se proponen como ciertos. Pero la noción de crítica no tiene el mismo significado para Anderson que para Butler. Si bien ambas concuerdan en que es imprescindible orientar la crítica hacia los saberes detonantes de la dominación, también es cierto que Butler está muy interesada en despejar los mecanismos por los cuales esos saberes se generan y por las condiciones históricas en que emergen. Anderson, en cambio, pone

mucho énfasis en aquellos conocimientos que podrán surgir una vez que la crítica ha intervenido. Es decir, para ella resulta vital rechazar todo aquel conocimiento que promueve la inferioridad de las mujeres por la sencilla razón de que son inaceptables, y en la desaprobación de esos conocimientos es que se levanta el postulado de la igualdad. La crítica en cierto modo va a la par que el postulado de igualdad.

En el caso de Butler, no hay un postulado semejante. No es que niegue su existencia, sino que la deja en suspenso, pues ese mismo postulado que se entiende como un derecho universal e imprescriptible, puede dejar de ser un postulado dado que emerge en determinadas circunstancias históricas como respuesta a problemáticas particulares, específicas de un determinado tipo de sociedades. Por esa razón, la crítica no debería detenerse ante este, sino que tarde o temprano quedaría expuesto ante ella. Podríamos imaginar que para Butler, un postulado semejante –bajo determinadas condiciones– podría convertirse en parte de un conjunto de enunciados que terminen prescribiendo conductas normales y reglamentando formas de ser.

Obviamente, Anderson confía en ese postulado, que al ser incluido en el núcleo de un programa de investigación terminaría trayendo como consecuencia la producción de conocimientos no sesgados. Ello sería una consecuencia observable, y si se modificaran las condiciones históricas y la situación efectiva en la que se produce el conocimiento, tal vez ese mismo postulado debería ser modificado parcialmente para que el saber resultante tuviera consecuencias empíricas favorables.

Pero aquí también se podrían vislumbrar algunas diferencias entre las autoras: Butler nunca estaría completamente segura de la existencia de una serie de observaciones neutrales capaces de invalidar o ratificar la existencia de un postulado. Cualquiera fuera la naturaleza de este y cualquiera el nivel de observación que se ilustre, la labor crítica, tal como ella la entiende, afecta las condiciones por las cuales las cosas llegan a ser observadas. En ese sentido, la misma adecuación empírica que nos propone Anderson quedaría también sujeta a la tarea crítica. En tanto que para Butler, la serie de procesos que hacen posibles que lo real llegue a ser objeto de observación tiene raíces políticas. Sin embargo, también creemos que Butler no dejaría de reconocer la importancia epistemológica que ha tenido el rechazo radical a las jerarquías entre los sexos y creemos que se sentiría complacida con la proliferación de pro-

gramas de conocimiento alternativos a los hegemónicamente establecidos, y de hecho podríamos decir que ella trabaja en esa dirección. Sin embargo, es necesario decir además que para Butler la empresa crítica implica un constante trabajo de transformación de sí, y esa tarea está ligada a una actitud ética que tiene enormes repercusiones en la política.

## El aspecto ético de la crítica

Foucault entendió que la tarea crítica está vinculada con una actitud correlacionada fuertemente con una disposición ética (Foucault, 2006: 80-81). Para comprender el sentido de ese vínculo es necesario tener en cuenta que para él la ética está en relación con el trabajo del sujeto sobre sí mismo, a partir del cual no solo puede modificarse, sino que es capaz de modificar su propio curso de acción. En este sentido, la tarea de la crítica –tal como la entiende Butler– ni se rige por un código de principios normativos, ni se establece tampoco a partir de la renuncia a obrar según una serie de principios previamente estipulados: la crítica es entendida como ejercicio de la virtud (Butler, 2004: 308). En todo caso, la crítica se instala a partir de la existencia de una serie de normas, dispositivos y estrategias establecidos para gobernar las conductas de los sujetos y la posibilidad de que estos sean capaces de gobernarse a sí mismos. La crítica en este nivel no es más que una práctica donde el sujeto pone en juego su capacidad para constituirse a sí mismo en referencia a un horizonte epistémico en el que se inspira el gobierno con sus reclamos de obediencia a determinadas prescripciones. En su nivel ético, la crítica parece situarse entre el modo en que el gobierno influye sobre el sujeto y la capacidad de este para gobernarse a sí mismo. Así entendida, como práctica de la virtud, se relaciona entonces con la posibilidad misma de la desobediencia (Butler, 2004: 310). Sin embargo, si solo nos quedamos en las relaciones de subordinación o insubordinación, permanecemos en las fronteras de la política y la ética. Para dar un paso más, resulta necesario advertir que la desobediencia con la cual se vincula la crítica no se refiere simplemente a contrariar el orden fijado por el gobierno, sino que se encamina hacia las condiciones de posibilidad del surgimiento de un nuevo orden. Es en ese plano, justamente, donde resulta posible reconocer que esa ordenación es subsidiaria no solo de un horizonte epistemológico, sino de una serie de prácticas que tienen la misión de formar sujetos normalizados. La crítica radical deja en

suspenso ese horizonte y esas prácticas para inaugurar, en contraposición, un nuevo estilo de prácticas. Sin embargo, esa contraposición implica un riesgo que podría no asumirse; por ello sostenemos que afrontarlo supone en cierta medida una disposición virtuosa. Ahora bien, para precisar la naturaleza de la virtud vinculada con la práctica crítica es necesario despejar la especificidad del riesgo ante el cual se levanta. Ese riesgo emerge como resultado del distanciamiento de un conjunto de prescripciones indicadoras de obediencia, y ese distanciamiento se instala en la medida en que se suspende la posibilidad de aplicación de esas prescripciones sobre sí (Butler, 2004: 319). Pero esa suspensión no carece de apoyo en el cuestionamiento a los dispositivos y las estrategias de gobierno. Al ponerlas en cuestión, queda en suspenso también la normalización hacia la cual los sujetos son conducidos. En otras palabras, la crítica pone en cuestión la formación misma de los sujetos dentro del marco establecido por el gobierno. La crítica en un sentido ético apunta a las condiciones que llevan a la existencia a un ser humano; la práctica crítica no hace más que apuntar al corazón mismo del ser del sujeto (Butler, 2004: 315). El riesgo del que aquí se habla, no es otro que el de no ser. Quien se deja llevar por la práctica crítica, entonces, se expone a no ser, en tanto que la crítica puede preanunciar formas de ser alternativas no reductibles a los sujetos normalizados formados por la gubernamentalización (Butler, 2004: 314). La escena inaugural de esa crítica se vinculará con una libertad originaria (Foucault, 2006: 45), en tanto que el ordenamiento epistémico y el ordenamiento político que forman al sujeto se enfrentan con el límite de la posibilidad del sujeto de formarse a sí mismo sin ningún otro soporte que su propio coraje. Coraje que queda puesto en juego en la ejercitación de la crítica entendida como una virtud ética (Butler, 2004: 319-20). La crítica radical coloca así al sujeto ante los límites de lo que puede saberse y lo que puede hacerse bajo una ordenación vigente exponiéndolo al no ser. Por ello, no resulta posible sostener esa crítica sino dentro de un marco ético en el cual el sujeto tome en sus manos la empresa de hacerse a sí mismo, aun cuando al emprender ese camino termine disolviéndose por quedar expulsado del ordenamiento al que desafía (Butler, 2004: 321).

Por su parte, Anderson reconoce la importancia de los compromisos morales a la hora de producir conocimientos. Es más, sostiene que los mismos resultan de vital importancia en la instancia de la evaluación y elaboración de

teorías, desde una perspectiva de género. Para ella, al menos habría dos compromisos de esa índole: la liberación de la mujer y la igualdad social y política de todas las personas (Anderson, 1995: 51). Notemos que los dos compromisos mencionados se expresan por medio de juicios en los que de antemano se estipula el valor de otras afirmaciones, pues una vez fijados esos compromisos quedarán invalidadas todas aquellas proposiciones que formen parte de teorías que atentan contra los mismos. En cierta forma esos compromisos actúan como reguladores del conocimiento en tanto que estipulan el valor o disvalor de los enunciados científicos. Como ya señalamos, está claro que estos intervienen de modo tal que promueven una serie de conocimientos al mismo tiempo que inhiben otros. La tarea de la crítica se vincula con la comprensión de la relación existente entre el valor de algunos conocimientos y el resto de los enunciados. La crítica, por así decirlo, resulta de la interrelación que se produce entre el plano cognitivo y ético. Para decirlo de un modo fuerte, que excede las palabras de la autora, existirán –a nuestro juicio– una serie de conocimientos de los cuales estaríamos en condiciones de decir que son probablemente falsos simplemente porque hemos advertido que son malos. Del mismo modo, habría una serie de conocimientos que tendrían una alta posibilidad de ser verdaderos simplemente porque hemos advertido que son buenos. Claro está que si esto fuera así, todos aquellos conocimientos que promueven la liberación de la mujer tendrían grandes posibilidades de ser verdaderos, aunque la última palabra al respecto quedaría, para Anderson, en manos de la adecuación empírica y de la coherencia con la que se relacionen con el resto de las proposiciones de un programa de investigación. Tal como lo vimos respecto de la política, aquel conjunto de proposiciones de cualquier programa de investigación que tendiera a justificar acciones que favorecen la opresión de la mujer, desde el principio serían rechazados por ser posiblemente falsos.

Obviamente que esto no significa que el programa de investigación que contenga tales enunciados deba ser rechazado en su totalidad, aunque ello eventualmente podría suceder. No es que en un programa de investigación en el cual hay enunciados que justifican la inferioridad se convierta automáticamente en falso en su totalidad: simplemente tendrá una parte de sus proposiciones que de antemano sabemos que son falsas por no ser compatibles con los compromisos éticos mencionados.

Semejantes compromisos, sin embargo, no pueden ser concebidos como

principios surgidos de la nada o como meras convicciones que se dan por válidas más allá de toda experiencia posible. Anderson parece sugerirnos que esos compromisos son el resultado de la comprobación del androcentrismo y el sexismo. Esto es, tanto la producción de conocimientos centrados en las vidas y los intereses masculinos (Anderson, 1995: 70), como la producción de conocimiento que afirma la inferioridad de la mujer o justifica la subordinación de esta al varón (Anderson, 1995: 75-6) son formas sesgadas de conocimiento.

La teoría feminista ha reunido una extraordinaria cantidad de ejemplos donde la supuesta objetividad de la ciencia ha terminado claudicando con la aceptación de semejantes proposiciones. Ahora bien, los compromisos éticos antes mencionados son como una reacción ante ese cúmulo de evidencia empírica y constituyen un modo de sustraerse a ese sesgo. Los compromisos morales no se imponen a priori, como si estuvieran inspirados en un sentimiento impersonal del cumplimiento del deber, sino que más bien parecen resultar de la defensa contra sesgos posibles en la construcción y la validación de los conocimientos. Obviamente que los compromisos no se reducen a una mera afirmación que pretende ser verdadera debido a la evidencia empírica disponible hasta el momento: de cierta forma implican una disposición del investigador, que reconoce valores que no son reductibles a la verdad. Pero resulta claro que esa disposición es compatible con una estrategia política destinada a eliminar –tanto como sea posible– los sesgos patriarcales contenidos en el discurso de la ciencia, y el modo privilegiado de despejarlos es por medio de un ejercicio reflexivo de la razón que no solo se concentra en la detección de enunciados verdaderos y sus relaciones con otros enunciados, sino que además la razón puede emplearse para detectar y favorecer actitudes que contribuyen al descubrimiento incluyendo la dimensión social implícita (Anderson, 1995:53).

Finalmente, cabe mencionar que una epistemología naturalizada con orientación social y feminista, tal como la que defiende Anderson, no aceptaría una separación tajante entre los juicios que expresan valor del resto de los enunciados científicos. En parte porque por medio de los juicios de valor se pueden mantener vivos los compromisos que nosotros calificamos como éticos; en parte también, porque esos mismos juicios muchas veces intervienen en la puesta a prueba de hipótesis con la evidencia empírica (Anderson, 1995: 78).

En este sentido, los compromisos a los que llamamos éticos no tienen un estatuto aparte del resto de los conocimientos, sino que más bien son un

sector muy especial de esos conocimientos que desempeñan un papel central a la hora de conducir la crítica. Por eso es importante destacar que tanto Butler como Anderson le atribuyen a la dimensión ética de la crítica un papel sumamente relevante al momento de evaluar y regular la producción de conocimientos. Podemos afirmar que ambas concuerdan en que el plano ético de la crítica puede, de cierta manera, fijar y trazar las líneas en las cuales se va a mover la producción, validación y tráfico del saber.

No obstante ello, es en este nivel en donde se pueden apreciar dos importantes líneas de divergencias: Butler entiende la crítica como un espacio privilegiado de la formación del sujeto y también como un punto en el cual el riesgo se torna inherente a su práctica.

Es evidente que Anderson no cuenta con una teoría de la formación del sujeto que pueda compararse con la expuesta por Butler y es allí donde, a nuestro juicio, radica la principal diferencia entre las autoras. Para Butler, la crítica prepara el terreno para que nuevas formas de ser sujetos sean instauradas en un régimen que tiende a producir sujetos en serie bajo el control y la normalización. Para Anderson, en cambio, el aspecto ético de la crítica no pasa tanto por dar lugar a nuevas formas de existir como humano, cuanto por alcanzar la producción de nuevos programas de investigación que permitan hacer inteligible lo ya existente. En el caso de Anderson, quien ejerce la crítica no queda tan expuesto, en la medida en que no se cuestiona la realidad sino el conocer. Para Butler, en cambio, la realidad misma entra en cuestión. Queremos también mencionar otro importante punto de disidencia entre ambas autoras en lo relativo al modo en que la dimensión ética regula la producción de nuevos saberes. En el caso de Butler, esa regulación parece instalarse por la formación de una grieta en el corazón mismo del establecimiento de los sujetos normalizados. Esa grieta opera, en gran medida, al ponerse en evidencia el límite del ordenamiento político y gnoseológico vigente, lo cual trae como correlato repercusiones en el plano ontológico. La crítica, en ese sentido, preanuncia la aparición de ontologías alternativas.

En Anderson, en cambio, la crítica parece suponer una cierta estructura ontológica preexistente que se volvería accesible a partir de la asunción de compromisos éticos que terminarían, en última instancia, generando conocimientos alternativos a los existentes. Los compromisos éticos hacen que algunos enunciados se vuelvan dignos de aceptación o rechazo con anterior-



ridad a la puesta a prueba de las hipótesis producidas en una investigación puntual. Al mismo tiempo, esos compromisos darían lineamientos dentro de los cuales un amplio cúmulo de saberes emergería en planos heterogéneos. En Butler, en cambio, no hay posibilidad de asumir esos compromisos a menos que sean puestos en correspondencia con una actitud crítica entendida como práctica de la virtud. De este modo, la práctica de la virtud en cierta forma puede ser equiparada con un compromiso, pero a condición de que el mismo se ponga en relación con parámetros universales siempre móviles y siempre abiertos a la posibilidad de alteración, de acuerdo a las circunstancias específicas con las cuales se ponga en juego la empresa crítica que permitirá el advenimiento de nuevas formas del saber. Con ello Butler quiere evitar que se solidifiquen principios que pueden ser usados o empleados con propósitos contrarios a las situaciones que les dieron origen. Conviene mencionar que ambas autoras comparten la perspectiva de género aunque no los mismos supuestos filosóficos. Esto último podría desalentar cualquier intento de diálogo entre las mismas, bajo la idea de la existencia de una inconmensurabilidad entre la serie de supuestos no compartidos. Pero lo primero precisamente nos obliga a ponerlas en relación, puesto que existe un fuerte piso común que las une: cada una, a su manera, ejerce su lucha para contribuir a la liberación de las mujeres desanudando los sutiles lazos con los que se pueden entretejer muchas veces los vínculos opresivos. En ambos caso, los valores éticos parecen ser una referencia obligada a la hora de establecer una radicalización de la crítica que se vuelva efectiva en el momento de desactivar las variadas y encubiertas formas que suele tomar la opresión.

## Conclusiones

Concebimos la labor crítica como una actitud que pone en cuestión no solo el conocimiento sino aquellas condiciones y situaciones que hacen emerger al mismo en una época histórica definida; en este sentido, se puede apreciar tanto en Butler como en Anderson un enorme esfuerzo por mostrar que las diferentes situaciones y condiciones en que se han encontrado las mujeres han afectado la producción de conocimiento; aunque claro está, al prestar especial atención a las relaciones de poder, Butler nos revela una dimensión de la crítica que Anderson no explora en detalle, pues esta última se centra más en las condiciones empíricas de aceptabilidad del saber. También hemos

mostrado algunos puntos de concordancia y otros de disidencia entre estas autoras feministas con respecto a la crítica, teniendo en cuenta los aspectos epistémico, político y ético. Nos resulta evidente que para ambas autoras la crítica desempeña un papel central, puesto que por medio de ella es posible no solo cerrar el camino a los intereses patriarcales, sino también abrir puertas hacia nuevos modos del saber. Pero, como es de esperar en autoras que provienen de tradiciones filosóficas diferentes, es posible apreciar una serie de divergencias. Consideramos que nuestro trabajo deja en claro que si tomamos en su conjunto el nivel epistémico, político y ético de la crítica, ambas se distinguen por el potencial transformador asignado a la crítica y al sujeto. En el caso de Butler, la crítica a nivel ético regula los otros dos niveles, dado que esa misma crítica es fuente de transformación del sujeto y de la sociedad. De tal modo que, en las prácticas de formación de sí mismo, se pueden encontrar claves para poner en cuestión la existencia del ordenamiento político y epistémico. En Anderson, en cambio, los compromisos de índole ética y política pueden ser entendidos como una fuente inagotable para producir conocimientos críticos que conduzcan a programas de investigación alternativos. En ambas autoras, la crítica es una de las llaves maestras con las cuales se pueden preanunciar modos por los que la opresión de las mujeres no solo se reduzca sino que se cancele. La crítica, sin embargo, no está encargada de producir ese saber, pero sí puede poner en evidencia los límites que ha asumido el saber en las sociedades patriarcales señalando los puntos exactos en donde el saber y el poder patriarcal se fracturan, a la par que indicando aquellos espacios en los que otros saberes y otros poderes son convocados a emerger.

### Bibliografía citada:

- Anderson, E. (1995). Feminist Epistemology: An Interpretation and Defense. En *Hypatia*, 10(3): 50-84.
- Butler, J. (2004). What is Critique? An Essay on Foucault's virtue. En Salih, S & Butler J. *The Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Traducción de Javier de la Higuera. Madrid: Tecnos.

### Bibliografía de referencia:

- Anderson, E. (2004). Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce. En *Hypatia*, 19(1): 1-24.
- Anderson, E. (2012). Feminist Epistemology and Philosophy of Science. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-epistemology/>
- Beauvoir, S. de (2008). *El Segundo Sexo*. Traducción J García Puente. Buenos Aires: Debolsillo.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Traducción Soley - Beltran. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Traducción H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Femenías, M.L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Traducción H. Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1987). Qué es la Ilustración? En: Kant, I. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción M. Caími. Buenos Aires: Colihue.

Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

Salih, S. (2002). *Judith Butler*. London: Routledge.

# Capítulo VI

## Posfundacionalismo y contingencia. Butler y el problema del sujeto<sup>1</sup>

*María Luisa Femenías*

### El planteo

*De hecho, el Hombre es un artefacto social, histórico o lingüístico; no un ser noumenal o trascendental [...] El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas del significado, en las que el sujeto es simplemente otra posición del lenguaje*  
Jane Flax (1990)

La neokantiana Seyla Benhabib (1995), siguiendo un viejo artículo de Jane Flax (1990), recoge tres ejes problemáticos que considera característicos de la posición posmoderna: 1) La Muerte del Hombre, tal como se reseña en el acápite de este trabajo (nótese el uso de las mayúsculas de la misma Flax); 2) La Muerte de la Historia, siguiendo la idea de que para la modernidad la Historia existe por sí misma y es algo más que una precondition o justificación de la ficción del Hombre; y 3) La Muerte de la Metafísica, en tanto desde –por lo menos– Platón en más, se ha tratado de “una metafísica de la presencia”, por utilizar la conceptualización de Nietzsche. En suma, tal como lo sintetiza Benhabib, Flax entiende que el interés fundamental de los filósofos occidentales siempre ha sido dominar el mundo de una vez y para siempre, encerrándolo

---

<sup>1</sup> Una versión reducida fue publicada en “Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco” *Revista de Psicoanálisis*, publicación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Tomo LXX, 2/3, 2013, pp. 349-370.

en un sistema ilusorio y absoluto que se manifiesta en el Ser y que se corresponde con él más allá de toda temporalidad y cambio. Este Ser entendido como Lo Real constituiría el fundamento de la verdad, el fundamento último de todo conocimiento positivo. En consecuencia, la filosofía sería una representación privilegiada de Lo Real, fiscalizadora de toda pretensión de verdad, y jugaría un ineludible papel fundamentador de todo conocimiento positivo (Benhabib, 1995:17-34). El uso excesivo de las mayúsculas y la referencia a un Platón un tanto escolar, indican sin duda el carácter fuertemente ontologizado de la interpretación de Flax que Benhabib recoge.

Sea como fuere, me interesan principalmente dos conclusiones de la reconstrucción de Flax: la concepción de “Muerte del Hombre” y la idea de “Fundamento Último”. Ambas constituyen el tema fundamental de este trabajo, a las que vincularé con las nociones de “sujeto opaco” y de “fundamentos contingentes” que propone Judith Butler. Como muchas tradiciones convergen de modo complejo en la filosofía butleriana, a estos efectos, inscribiré su posición en términos posfundacionalistas, línea en la que cobra sentido su afirmación: “I do not remain any loyal to any of my thinkings” (Rose, 2013); salvo, claro está, que paradójicamente Butler se mantiene leal –como intento mostrar– a la contingencia del fundamento y a la opacidad del sujeto.

El trabajo me obliga a examinar brevemente, por un lado, el problema de la Muerte del Hombre y el de la desustantivación del sujeto y, por otro, el problema del Fundamento. Para comprender mejor las afirmaciones de Butler y entrever su camino intelectual, revisaré en primer término un conjunto de conceptos clave vinculados al problema del fundamento y la muerte del hombre (II), revisando las nociones de contingencia y de fundamento ausente (III). Luego retomo algunas concepciones generales de sujeto en tanto Butler lo entiende, en oposición a la concepción de sujeto universal (IV), para desde allí resituar el problema a partir de la concepción de “muerte del hombre” (V), revisando el concepto “hombre” como una “forma no-idéntica”. La concepción butleriana, por su parte, vincula sujeto, deseo y poder; por tanto, el siguiente apartado (VI) se centra en los modos en que la autora relaciona tales conceptos en diversos estadios de su obra: en *Sujetos de deseo*, en su tratamiento de la figura de Antígona, y –más recientemente– en cuanto deseo de convivencia-con-otros. En todos los casos, el deseo aparece como productor de su objeto, es decir, de realidad. La importancia actual del tema

de la convivencia pacífica entre diversos grupos identitarios es el tema fundamental del apartado siguiente (VII), en el que retomo algunas consideraciones contrastándolas con concepciones butlerianas previas. Por último, cierro el trabajo con algunas conclusiones que considero provisionarias, en principio porque cada nueva obra de Butler ilumina y resignifica a las anteriores.

## El problema del fundamento y la muerte del hombre

*Extraño salto en el mismo lugar [...] el filósofo pretende llevar la verdad de las soluciones hasta los problemas, pero todavía prisionero de la imagen dogmática, remite la verdad de los problemas a la posibilidad de sus soluciones.*

Gilles Deleuze (2002)

En sus afirmaciones, Flax siguió a Deleuze, quien años antes, en una obra sobre la filosofía de Michel Foucault tan breve como lúcida, había sentenciado que el Hombre no siempre ha existido ni siempre existirá (1987:159). ¿Cómo entender entonces esta forma-Hombre y su cuerpo?, se pregunta. ¿Cómo entran en relación las fuerzas del adentro y las fuerzas del afuera para que la forma-Hombre aparezca, se esboce y permanezca en un cierto período histórico?, ¿cómo dar cuenta de la noción de “Sujeto”?, ¿cómo pensar su no materialidad? Una vez más, Deleuze recupera la tradición filosófica de Occidente en términos de una ontología fuerte. En la síntesis posestructuralista que ofrece, las propuestas de-sustantivadoras de un David Hume –o antes aun, de un Abelardo– no se toman en cuenta y se vuelve una y otra vez sobre la interpretación filosófica del Sujeto en términos de Sustancia, tal como se supone que René Descartes (*res cogitans*) lo hizo, como punto de apoyo para desplegar los caminos actuales de su desustantivación.

Es cierto, sin embargo, que no es sino hasta los denominados filósofos posmodernos que comienza a entenderse incluso a los cuerpos en términos no materiales. Así, ni el sujeto es una sustancia ni el cuerpo es una materia; afirmación –esta última– fuertemente contraintuitiva. Michel Foucault, Gilles Deleuze y Judith Butler, entre otros seguidores más o menos críticos de la denuncia nietzscheana a la metafísica de la sustancia, niegan ese espesor al sujeto y al cuerpo, convirtiéndolos a ambos en “formas” que ni siquiera permanecen idénticas a sí mismas. Aunque, como mostraré, teóricamente ha-

blando Butler busca situarse “en otro lugar”.

Foucault sostiene, como se sabe, que no es el mismo sujeto el que desea tomar la palabra en una asamblea que el que inicia un encuentro amoroso (Foucault 2001). Su teoría del sujeto, al menos tal como la elabora en los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* y en su *Dits et écrits*, rechaza que se lo entienda como una sustancia idéntica a sí misma. Por el contrario, considera que se constituye en cuanto tal gracias a prácticas particulares que adquieren diferentes formas según las épocas y las sociedades. Denomina a esas prácticas “técnicas de sí”; técnicas que el sujeto no inventa sino que recibe de su cultura o de su grupo social, pero que lo constituyen en cuanto sujeto, por ejemplo, político (en la toma de la palabra ante la asamblea) o deseante (en el encuentro amoroso). Se trata de procedimientos diferentes en los que realiza en cada caso su identidad (nunca definitiva) y siempre inscrita en una red discursiva que lo sostiene.

Por su parte, Butler niega también sustantividad al sujeto y al mismo tiempo materialidad al cuerpo sexuado (Butler, 1993). No es la carne la que constituye un varón o una mujer –sostiene– sino la repetición *performativa* de gestos que hacen al cuerpo “mujer”, “varón” o “trans”; idea fuertemente sostenida en *Gender Trouble* (1990) que poco a poco relativizó a lo largo de su obra, atendiendo a los límites culturales y situacionales de toda performatividad, porque si es verdad que la Historia ha Muerto, no es tan así que las microhistorias hayan muerto. Sea como fuere, lo cierto es que, como lo afirma la propia Butler, tanto el sexo-género como la materia son *performativos*. Es decir, la identidad (incluida la sexual) se construye *performativamente* a partir de “datos” que más que su origen son (metalépticamente) su resultado (Butler, 1990: 25 s.). Por tanto, no hay materia, solo hay repetición.

En la línea de Deleuze, acepta que en sentido estricto, la repetición nunca es idéntica a sí misma, porque el primado de la identidad solo se define en el mundo de la representación; un mundo en que ni el hombre sobrevive a dios ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia (Deleuze, 2002: 15). Por tanto, la “repetición” no es algo metafórico, sino “algo nuevo”; una novedad, una tarea de la libertad que se opone a las leyes de la naturaleza, a las leyes de la Ley moral, a la generalidad del hábito y a la particularidad de la memoria.

Sin embargo, a pesar de las coincidencias que Butler manifiesta con tales filósofos franceses, se separa de ellos incluyéndolos, en principio, en la cate-



goría de pensadores “posmodernos”. Para definirlos así, apela a una estrategia que recuerda al segundo Wittgenstein: los usos del término. Tras revisar los diferentes usos habituales de “posmoderno” (y afines), concluye que una cierta concepción del posmodernismo se articula con un “temible” (*fearful*) condicional o, incluso, con una suerte de desdén paternalista hacia todo lo que es joven e irracional (Butler, 1995: 35). En contraposición, otras descripciones intentan establecer de antemano un conjunto de “premisas primarias necesarias” para cualquier teoría política, por ejemplo, un sujeto considerado una necesidad del lenguaje; marco que obliga a considerar que la política es impensable (*unthinkable*) sin ese sujeto u otro fundamento alternativo (Butler, 1995: 36).

Butler se pregunta entonces si, en general, toda política exige un fundamento y si, en particular, la política feminista lo requiere. Responde cautelosamente que está dispuesta a retener las categorías de “Sujeto” y de “Fundamento” pero solo bajo la exigencia de que sean seriamente problematizadas (1995: 36). Esta exigencia de examinar si hay (o no) un fundamento y, en todo caso, de qué tipo de fundamento se trata, desplaza a Butler de la posición posmoderna y la acerca al posfundacionalismo. Es decir, la suma a quienes niegan la existencia de un fundamento último, como una imposibilidad ontológica que, a su vez, considera *necesaria* como realización de la contingencia, a partir de un movimiento continuo de temporalización y de politización.<sup>2</sup> Bajo ese esquema, Butler sostiene que: “Afirmar que la política requiere un sujeto estable es afirmar que no puede haber una oposición política a esa afirmación” (1995). Veamos cómo puede entenderse esta afirmación.

## Contingencia y necesidad del fundamento ausente

*Ninguna cosa es donde carece de palabra. [...] Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa [...] Ninguna cosa es donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa.*

Heidegger (1987: 147).

Tomo otro punto de partida: ¿qué implica el posfundacionalismo?, ¿se

---

<sup>2</sup> Contra mi interpretación, en la que inscribo a Butler en alguna forma de posmodernismo (Femenías, 2003).

trata de la imposibilidad de un fundamento? Muy brevemente dicho, Derrida supone toda la historia de la metafísica de Occidente como la de las metáforas y las metonimias cuya forma matriz sería la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la palabra (Derrida 1989:385). Se podría decir –afirma– que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia: *eidos*, *arjé*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *Aletheia*, Trascendentalidad, Conciencia, Existencia, Dios, Hombre (Derrida, 1989: 385) y, por lo tanto, es necesario rechazarlos centrándose en el acontecimiento. El acontecimiento es ruptura, irrupción repetida. Ante la ausencia de centro u origen, todo se convierte en discurso como un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de un significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de las significaciones (Derrida, 1989:385). Esto implica la imposibilidad de un fundamento último, de un cierre que afirme de “algo” una verdad que sea necesaria para todas las fundamentaciones empíricas (Marchart, 2009:33).

De modo que no se descarta la posibilidad de un fundamento positivo singular, sino que se lo mantiene en términos precarios: la imposibilidad del fundamento último se torna una imposibilidad necesaria, cuya ausencia es productiva en cuanto “fundamento ausente” (Marchart, 2009:34). Esa ausencia no debe entenderse como una cancelación total del fundamento, sino más bien como una mera ausencia propia de la naturaleza del abismo que se revela en la figura del quiasmo. En suma, se produce un debilitamiento ontológico del fundamento, lo que conduce a afirmar la *necesaria* imposibilidad de un fundamento último habilitando una creciente conciencia de la contingencia y de la relevancia de lo político como momento fundacional parcial, siempre fallido, de todo fundamento.

¿Cómo entiende Butler lo anterior, que con una feliz expresión, denomina “fundamentos contingentes”? En su artículo *Contingent Foundations* (Butler, 1995) se interroga por el universal y por la cuestión del sujeto en el marco de las concepciones posmodernistas, a las que critica. En principio, revisa la noción misma de posmodernismo para denunciar la imprecisión de un concepto que se solapa con el de posestructuralismo ya que: i) el discurso es todo lo que existe (como si el discurso fuera algún tipo de materia monística de la cual todas las cosas se componen); ii) el sujeto está muerto (yo nunca podré volver a decir

“yo”); iii) no existe *una* realidad (solo representaciones) (Butler, 1995: 36). Si bien rescata como parte del proyecto posmoderno cuestionar las teorías que “establecen fundamentos que *autorizan* a subordinar y borrar” aquello que precisamente buscan explicar, a juicio de Butler, su tarea ha sido insuficiente (1995: 39). En principio, porque al negar la brecha –a la que aludí en el apartado anterior– o el abismo que se abre entre “las cosas” y los fundamentos no se desvelan las estrategias metodológicas que implementan para afirmarlos.

Butler, en cambio, consciente del oxímoron, las denomina precisamente “fundamentos contingentes” (Butler, 1995). Con esa expresión, la filósofa da cuenta de su propuesta de subversión al fundacionalismo metafísico y adopta la deconstrucción y el análisis del discurso (sin apelar a una metanarrativa), aplicando los análisis foucaultianos de la microfísica del poder (Casale & Chiacchio, 2009). Propone en consecuencia la deconstrucción de todos los fundamentos que se suponen “evidentes de suyo” y que excluyen o forcluyen la instauración y reconocimiento de fundamentos *qua* contingentes (Butler, 1995: 36). En síntesis, la tarea consiste, más bien, en un interrogarse críticamente por lo que autoriza, excluye o forcluye la posibilidad misma de un cierto movimiento teórico. Por tanto, no supone la ausencia de cualquier fundamento, sino solo la de un fundamento último que se considere “principio” de toda verdad y fuente de toda representación. El rechazo a tal fundamento la habilita a sostener fundamentos plurales, contingentes o transitorios, lo que a su vez le permite tomar distancia de un nihilismo al estilo nietzscheano o de un antifundacionalismo al modo de los pragmatistas como, por ejemplo, Richard Rorty. En suma, su posición relativiza el peso ontológico del fundamento, lo reduce a la contingencia, dejando abierto, a su juicio, el lugar de la libertad y el sinsentido (*more* wittgensteiniano) pero al mismo tiempo habilitando la resignificación y la autonomía total.

Establecido su objetivo primordial, Butler denuncia la maniobra de indistinción de las diferentes posiciones posmodernas como una síntesis totalizadora, artificialmente construida, que pone en marcha la estrategia de poder autocongratulatorio (1995: 38). Ese acto de “maestría conceptual” implica el peligro del autoritarismo político y de la universalización que borra las diferencias, a la par que presenta las teorías como totalidades ya organizadas que emergen como una condición de la reflexión humana, históricamente específica (1995: 38). Entonces, si el posmodernismo tiene alguna fuerza en la

teoría social en general, o en la teoría social feminista en particular, es en el ejercicio crítico de mostrar cómo toda teoría y toda filosofía están siempre implicadas en el poder, del que tampoco ellos mismos (los filósofos) están libres (1995: 39). Pretender crear un conjunto de normas más allá del poder es ya en sí mismo un ejercicio de poder y ese es, a juicio de Butler, el imperalismo de los universales (1995: 39). Vemos, entonces, que por un lado Butler se opone al universalismo que interpreta hegelianamente, mientras que por otro lado, toma distancia del nihilismo para concluir que ambas posiciones son versiones diferentes del fundamentalismo que *autoriza* (en cursiva en el original). Es decir, que legitima y que excluye a la vez (1995: 39) (“¿Quién legitima al legitimador?” se preguntaba Lyotard años antes). De modo que, si los fundamentos funcionan como lo incuestionado y lo incuestionable dentro de cada teoría, lo hacen precisamente así gracias a exclusiones, y son por lo tanto contingentes y opinables (1995: 39).

## Sujeto universal/sujeto hegemónico

*"el nosotros" como un elemento de la topografía psíquica  
del sujeto.*

Judith Butler (1999b)

Cuando Butler traslada la crítica que acabo de mencionar a la “situación de habla”, le resulta imposible pensar en una posición de sujeto “universal” (1995: 40). En el sentido desplegado por Gayatri Ch. Spivak, el “sujeto universal” es para Butler el “sujeto hegemónico” que ejerce sobre el subalterno la violencia del desplazamiento del sistema sígnico del hablante (*sign-system violence*) (Spivak, 1988: 197). Desde ese punto de mira, tal como Spivak y Butler la entienden, la categoría de sujeto universal adolece de sesgos altamente etnocéntricos y sexistas, que permiten que Butler se pregunte por los conflictos que se derivan de los diversos conjuntos de (supuestos y categorías) “universales” (1995: 41).

Desnudada la posición del “sujeto teorizante” en general (1995: 41), ¿qué marco debe adoptar una “sujeta teorizante feminista”? se pregunta Butler. ¿Quién se constituye como *la* teórica del feminismo? Si es el caso que el poder opera por anticipado en los mismos procedimientos que establecen quién será el sujeto que hable en nombre del feminismo y quién no (1990: 5, 1995:43),

¿qué y cómo hablo cuando “yo” hablo? (1995: 41) ¿cuáles son las historias institucionales de sujeción y subjetivación que me posicionan en este lugar de habla, ahora? Por último, se pregunta, ¿existe la “posición-Butler”? (1995: 41) ¿En qué consiste la posición del “yo”, que Butler entiende en el sentido cartesiano de fundamento autoconstituyente, tal como lo dejó de manifiesto en su crítica a la supuesta noción beauvoiriana de “yo”? (1998:10). Entonces para Butler –como en Hume y en Wittgenstein– el “yo” y el “sujeto” son una *posición* en el discurso. (1995: 42)<sup>3</sup> De modo que “yo” ha sido previamente constituido por un conjunto de principios organizadores de prácticas materiales y arreglos institucionales profundamente incrustados en matrices de poder y de discurso que “me” producen como “sujeto”. Esas mismas posiciones que “me” constituyen en pensante y hablante “me” afirman como sujeto aunque “me” oponga a ellas, o, más precisamente –concluye Butler– porque me opongo a ellas me afirman como sujeto. La cuestión es más compleja: después de todo, ni las normas son simplemente exteriores, ni los psiquismos son esferas interiores autónomas libres de las normas culturales. Las normas, continúa Butler, no se imprimen desde el exterior de nuestras psiquis: son la condición de nuestra propia formación y emergencia. En un cierto sentido, nos preceden, operan sobre nosotros/as antes de que seamos conscientes de sus operaciones (Butler: 1999b). En otras palabras, nos hacen legibles e inteligibles mucho antes de que podamos entenderlas. Como lo deja en claro en *Mecanismos Psíquicos del poder*, las normas no son meramente exteriores, operan desde el exterior y son las condiciones de nuestra formación, configurando “la topografía psíquica” del sujeto. Cuando en *Deshacer el género* sugiere que el género es un estructura ec-statica, reafirma el hecho de que la inteligibilidad de nosotros/as mismos/as “está” fuera de nosotros mismos (2004). Pero no solo eso; no lucharíamos de diversos modos y a niveles muy complejos por “ser reconocido[a]s” bajo [según] una inteligibilidad diferente a la de las normas culturales vigentes que nos preceden y nos exceden. En palabras de Butler, más bien lo exterior es también lo interior; aquello que evocamos como «interior» es una manera particular en la que la norma cul-

---

<sup>3</sup> Butler no se reconoce deudora de estos filósofos, pero cabe recordar la noción de “yo” de D. Hume, como la primera persona del singular en toda oración, cf. *Tratado de la naturaleza humana*, IV.4. “Sobre la identidad”. Respecto de la concepción wittgensteiniana del “yo” (y del sujeto), cf. *Cuadernos azul y marrón*, § “El mito del sujeto”.

tural adopta la forma de una realidad psíquica, muy a menudo en términos de identificación psíquica (Butler, 2014).

En suma, para Butler, en un sentido foucaultiano, el discurso es un instrumento de reflexión sobre ese sujeto que al mismo tiempo constituye (1998: 42). Pero a diferencia de Foucault, la crítica al sujeto no implica su negación o repudio, sino que, por el contrario, para Butler supone que se constituye sobre la base de una premisa no fundacionalista, es decir, contingente.

Por eso, la noción de “autonomía del sujeto” solo encubre su precariedad (Butler, 1998: 46). La autonomía es solo la consecuencia lógica de una dependencia no admitida; la “ilusión” de la autonomía cubre la grieta (o el abismo) que lo precede y en el cual se constituye (1998: 46). La autonomía no es entonces una relación en la que el sujeto se encuentra a sí mismo, sino, por el contrario, es una relación en la que queda constituido mediante actos de diferenciación que lo distinguen de su exterior constitutivo; del dominio de la alteridad abyecta (Butler, 1990: 133-4; 1995: 46). La alteridad se ha asociado tradicionalmente con lo femenino, y las mujeres son –siguiendo a Spivak– el lugar de “la alteridad” por definición como *sitio* de las fantasías de dominación (1995: 46).

Sin embargo, para Butler, la Muerte del Sujeto no es la muerte de la agencia. El sujeto, en su contingencia, es precondition necesaria de su agencia (1990: 138; 1993: 15; 1995: 46; 1999b); lo que le permite reconfigurarse y significarse. La agencia es “una forma de pensar acerca de las personas como actores instrumentales que confrontan un campo político externo” (1998: 46). Existe en el nivel en que el sujeto se articula y se asume cuando inquiere sobre su construcción; no tiene existencia, solo es una prerrogativa política (1998: 47). La agencia no es un hecho a priori (1998:47). Como “producto” de un poder no cesa; el sujeto nunca queda totalmente constituido: *qua* agencia es un hecho que se produce una y otra vez (1998: 47). En este marco, Butler introduce la *performatividad* como el hecho más político en el que el sujeto se afirma constantemente *qua* agencia en todas las versiones políticamente insidiosas de sujeto (1998: 47).

En la última parte de *Contingent Foundations* (1995), Butler retoma, en primer término, algunas cuestiones que ya había desarrollado en *Gender Trouble*, analizando al mismo tiempo la noción de sujeto colonizado, siguiendo a Spivak y a Albert Memmi, que dejaremos para otra oportunidad.

Retoma también a Luce Irigaray para analizar la “categoría mujeres” y revisar la noción de “opresores” y de “oprimidas”; de “colonizadores” y de “colonizados/as” (1998: 48), reexaminando la construcción de tales categorías bajo la fuerte impronta de Joan Scott y de Monique Wittig. Su conclusión es que no es posible construir un “sujeto feminista” sin revisar las exclusiones que “acechan su integridad” (1998: 48). Si las mujeres quieren convertirse en sujetos-agentes, hay que rechazar el modelo de dominación previo y cuestionar la región de abyección que produce el propio feminismo; en tanto que el feminismo debe convertirse ante todo en un movimiento de examen autocrítico de los procesos que lo producen y desestabilizan. En suma, para Butler (y esto no constituye una novedad) la construcción del sujeto es un problema político: hay que reconstruirlo sin negarlo, desecharlo o decretar su muerte. Se lo debe deconstruir y suspender, al mismo tiempo, todo compromiso con aquello que lo consolida, ocultando su autoridad (1998: 49). Porque deconstruir no es negar ni hacer a un lado: es cuestionar y abrir los conceptos a la resignificación y a la recolocación no autorizada (1998: 49).

## Resituando al sujeto

*Sonsacar a la repetición algo nuevo*  
Gilles Deleuze (2002)

Desde otro punto de mira, cabe nuevamente preguntar ¿qué es el sujeto, quién es un sujeto? Deleuze piensa la Muerte del Hombre, pero no a partir de una realidad material sino en términos formales. En sentido estricto, lo que muere no es este hombre, sino la forma-Hombre. ¿Qué entiende Deleuze por “forma”? En principio, adopta el sentido kantiano del término. En las *Críticas*, Kant entiende el concepto “forma” de dos maneras: i) como el principio ordenador de la experiencia y ii) como una disposición ordenada de las partes. Son experiencias formales tanto la contemplación estética como el imperativo categórico de la ética y del proceso cognoscitivo (Deleuze & Guattari, 1995). Es necesario retener la “forma” como la *unidad* de lo múltiple; es decir, como principio *ordenador* de la experiencia en un sentido amplio. Así, la forma en Kant es –en palabras de Deleuze & Guattari– garantía de orden, conjura de lo múltiple y exorcismo de lo heterogéneo. En este registro debe entenderse también la muerte deleuziana de la forma-Hombre,

identificada con la función-Hombre, como principio ordenador. Solamente en ese sentido puede pensarse la muerte del Hombre como la “muerte” de una cierta configuración de fuerzas, un cierto grado temporal de potencia. Porque la forma-Hombre en su especificidad supone una configuración de fuerzas, una unificación del impulso proliferante y múltiple de la potencia de la vida. También solo en este sentido, la muerte de la forma-Hombre es fundamentalmente la liberación de la vida, la afirmación de las potencias de la vida y, al mismo tiempo, el fin de la dialéctica y del humanismo.

Tras la sombra de Nietzsche, se trata del advenimiento de una “nueva sensibilidad”. Si la historia dialéctica (Hegel) describe la experiencia temporal de la forma-Hombre, el fin de la dialéctica describe la experiencia de lo *informe* (Femenías, 2013: 352). Es decir, no se trata de la simple negación de la forma-Humana, sino de un vacío de identidades cuyo espesor, opaco y difuso, no deja de desposeer al sujeto de sí mismo. Se sustituye la forma-Hombre por una lógica del desorden, del fragmento, de la imposibilidad de la conclusión: lo “informe” habilita entonces la construcción de nuevas formas, ni definidas, ni precisas; es el desorden. Desde este punto de mira, el sistema hegeliano se licua en la desaparición de los contenidos históricos y de la vida formalizada.

Butler, por su parte, reconoce que la noción de sujeto ha generado muchas controversias en los debates teóricos de los últimos años. Algunos la defienden como condición previa y necesaria para todo discurso y todo derecho; otros niegan su misma posibilidad. Por tanto, su objetivo al abordar el problema no es sumarse ni a quienes ensalzan esa noción ni a quienes la denuestan sino, por el contrario, su propósito es más bien dar cuenta de una serie de dificultades que el mismo debate plantea. Entonces, ¿cómo concebir el sujeto? Butler retoma esos análisis y, sin descuidar las elaboraciones que sintetice más arriba, inscribe sus propias preguntas: ¿qué es el sujeto?, ¿quién es un sujeto? Aunque –como ya vimos– requerir un sujeto fundante significa clausurar el dominio de lo político, esa clausura se instala analíticamente como una característica esencial de lo político que le impone sus fronteras, protegiéndose del escrutinio político mismo. Básicamente, porque el acto que establece en forma unilateral el dominio de lo político funciona como subterfugio autoritario mediante el cual la disputa política sobre el estatus del sujeto se silencia de manera sumaria (Butler 1995:36). Precisamente por ello,



es necesario volver a plantear el problema, pero desde un punto de partida nuevo: la relación sujeto-deseo.

## Sujetos de deseo/deseos de sujeto

*[deseo] al definirlo como la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de sus representaciones*  
Deleuze & Guattari (1995)

*[el deseo] está ligado a la posibilidad de dirigirse a y ser el destinatario de otro.*  
Judith Butler (1999; 2014)

Del famoso *dictum* hegeliano de “deseo de reconocimiento”, donde la tradición filosófica puso el acento en el “reconocimiento”, Butler hace lo propio respecto del “deseo” (1999). Primera cuestión, entonces: cómo entender el “deseo”. *Grosso modo*, en Butler se pueden identificar tres grandes hitos en la relación filosofía-deseo (Casale & Chiacchio, 2009). El primero remite a su tratamiento platónico, especialmente en el *Banquete* (176a-222b). Ahí el deseo (*eros*) se define como deseo por lo que no se es y lo que no se tiene, tanto en el plano “vulgar” como en el “Urano”. El segundo hito corresponde a la *Ética* de Spinoza, de la que Butler retiene, entre otros pasajes, el que sostiene que el deseo es la esencia del hombre; es decir, el esfuerzo que cada uno realiza para perseverar en el ser (Spinoza, 1977:3.1). El tercero, siempre siguiendo a Butler, remite a Hegel y su bien conocida dialéctica del amo y del siervo (Butler, 1999).

Ahora bien, según Butler, la filosofía ha descuidado la cuestión del deseo y es preciso reparar ese hecho, ya que no se puede renunciar a él, ni dejarlo en un lugar marginal (1999). Por tanto, desafía la tradición filosófica hegemónica que a su juicio lo niega, y se propone explorar las estrategias que ha empleado para someterlo y controlarlo. Esta restitución butleriana del deseo a la arena de la problemática filosófica debe entenderse como parte del hilo conductor de su examen sobre el sujeto, y acusa una fuerte influencia de Deleuze y Guattari (Butler 1999: 18).

En otras palabras, la exploración de cómo se ha producido la negación del deseo en tanto una de las operaciones más relevantes de la filosofía es su hilo conductor fundamental para el planteo, análisis y problematización

del “sujeto” en general, y del “sujeto sexuado” en particular. De modo que Butler acepta el desafío de “hacer algo con el deseo”: en principio, explorar su historia, ya que el deseo se presenta como una búsqueda tácita del conocimiento metafísico, el modo humano en que tal conocimiento “habla” (Butler 1999:25; Casale & Chiacchio 2009).

Para comprender mejor la posición de Butler es necesario entonces vincular las nociones de deseo-sujeto y poder. Para ello, me voy a centrar en tres momentos de su obra que considero significativos: i) su análisis de la relación sujeto-deseo en *Sujetos de Deseo*, su tesis doctoral, a la que ya hice referencia, y trabajos conexos (Butler, 1999); ii) un segundo hito en que el lazo sujeto-deseo se apoya en su crítica a la familia normalizada, tal como sucede, en general, en *Antigona’s Claim* y artículos afines (Butler, 2000); y iii) la producción más reciente de Butler, centrada en lo que voy a denominar “sujeto-deseo-convivencia”, sobre todo a partir de *Giving an Account of Oneself* (2005), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012a), *Dispossession: The Performative in the Political Dispossession: Conversations with Judith Butler* (Butler & Athanasiou, 2013). Subrayo que en Butler la concepción de “deseo” atraviesa por completo la cuestión del sujeto, conformando una dupla conceptual solo a los fines del análisis teórico. En pocas palabras, si Butler se suma a la tarea de socavar la metafísica de la sustancia que aún anida en el “sujeto”, esto implica que debe ocuparse también de poner de manifiesto cómo todas las construcciones basadas en oposiciones binarias (como el problema de los sexo-géneros varón/mujer y, más aún, en el de los pares éticos bueno/malo) conservan una suerte de presencia central esencializada (Salih, 2002: 21). Esto sucede también en el par “sujeto/abyecto” y variaciones que hacen su juego en ese sentido como sujeto reconocido y sujeto no reconocido. Veamos.

## Sujetos de deseo

La tesis doctoral de Butler, *Sujetos de deseo* (1999), alude a una suerte de viaje iniciático del sujeto, una novela metafísica hacia su propia concienciación; una forma de peregrinación educativa del espíritu donde el sujeto va desplegándose en una conciencia de sí cada vez más profunda, que desafía la gramática y la imaginación ontológica (Butler, 1999:17; Femenías, 2013). Si en Hegel se trata de un viaje que alcanzará un punto absoluto de llegada, por el contrario, el viaje al que alude Butler nunca arribará a punto absoluto alguno: toda llegada será

precaria y transitoria. En ese camino, el sujeto ha sido constituido como racional *per se*, porque la filosofía ha relegado el deseo (y las emociones) del lado de lo inmediato, lo animal y lo irracional (Casale & Chiacchio, 2009).

Originalmente, Butler examina el modo en que opera el deseo en Kojève, Hyppolite y Sartre como receptores e intérpretes de Hegel.<sup>4</sup> Pero se centra en el papel del deseo como “deseo disciplinado” (y oculto) que juega un juego ineludible en la inscripción del Sujeto en el espesor retórico de los discursos. Prima en Butler una concepción de disciplinamiento del deseo en la que reactualiza sus lecturas foucaultianas al hilo de la definición platónica: se disciplina a los cuerpos *qua* sexuados de manera tal que se constituyen en cuanto sujetos-cuerpos deseantes de lo que no son y de lo que no tienen; más específicamente, del sexo que no son y de cuyos atributos definitorios carecen (Butler, 1990). La cultura, no la naturaleza, ha constituido a los cuerpos como varones y mujeres, como sujetos que desean lo que no son, según una construcción naturalizada de los sexo-géneros.

Con todo, Butler entiende el disciplinamiento en términos psicoanalíticos más que foucaultianos, según la lógica de la complementariedad edípica (señalada, entre otros, por Jessica Benjamin) cuyo interjuego identificación-elección de objeto Butler detectó con agudeza en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997b: Cap. 5), donde se centra en el problema de cómo el disciplinamiento en la elección de objeto de deseo sexual se entreteje con las posiciones de género.<sup>5</sup>

Otro modo de entender el deseo al que Butler recurre es como la potencia movilizadora del afán de conocimiento que lleva a la filosofía (1997a; 1999). Recordemos que la *Metafísica* aristotélica se inicia con la afirmación de que *Todos por naturaleza desean conocer*. Así entendido, Butler explora los límites del vínculo entre deseo y razón en el proyecto filosófico y concluye que el deseo adquiere un nuevo sentido, en cuanto impulso dirigido a la obtención del máximo conocimiento racional del mundo. Ese es el carácter productor

---

<sup>4</sup> Butler remite también a otras conceptualizaciones del deseo. Por un lado, los desarrollos de Freud, Lacan y Deleuze; por otro, los análisis de M. Foucault, L. Irigaray y A. Rich. Su examen cubre las interpretaciones canónicas de Hegel y, a los efectos de la publicación del libro, añade al tratamiento original de su tesis un capítulo en el que examina las propuestas de Lacan, Deleuze y Foucault (pp. 175-238). A mí me interesa la lectura que Butler hace de la obra de Hegel, no de sus comentaristas.

<sup>5</sup> Agradezco esta referencia a Ariel Martínez.

del deseo: el deseo produce su objeto en términos de conocimiento y, a la vez, constituye al sujeto en agente (Casale, 2006: 67). Por eso, en *Sujetos de Deseo* se pregunta si la filosofía fabrica el deseo a su imagen o si filosofía y deseo tienen, por el contrario, un único significado cuya historia debe trazarse conjuntamente (Butler, 1999: 17). Tal es el eje dialéctico que marca su interpretación del sujeto deseante; su ruptura con la metafísica de la sustancia. Por eso, Hegel representa, a su juicio, la última etapa en la genealogía del sujeto metafísico de la modernidad, leyendo la *Fenomenología del Espíritu* como un *discurso* (en el sentido foucaultiano) en el que sujeto y deseo se constituyen como anhelo de identidad, como interrogación del (al) ser; es decir, como cuestionamiento. Deseo y reconocimiento; búsqueda de sí a través del encuentro; sujeto y alteridad conforman fronteras lábiles del Yo, que el *Otro que el Yo* tiene que superar como a una parte de sí mismo para llegar al autoconocimiento. Así, Butler entiende que el sujeto accede a su autoconocimiento solo a través del Otro, descubriéndose como ser dependiente: como sujeto *sujetado* que no acepta la promesa metafísica de la autoidentidad. En esta lectura de la *Fenomenología*, el sujeto nunca es conclusión o cierre; es un proceso que indefinidamente destruye su función gramatical ordinaria y que en su sujeción deviene realidad psíquica (1999a: xiii-xiv). En base a esta lectura, Butler sugiere que Hegel es el iniciador de una explicación del poder como realidad psíquica, acercándolo a Nietzsche e incluso a Freud (1997b).

Pero —se pregunta Butler— ¿cuál es la forma psíquico-constructiva del poder?, ¿cuáles son los modos posibles de explorarlo? Vuelvo a *The Psychic Life of Power* (1997b) donde ofrece algunas pistas. A su juicio, se entiende cómo actúa el poder a partir de la noción de “giro” (*turning*) (3). Dicho muy sintéticamente, para Butler el poder constituyente del sujeto gira sobre sí en una función *tropológica* que lo funda *qua* agente. Precisamente el lugar de la resistencia al poder constituye, habilita, inaugura y se asume como el lugar de la agencia: esa es la paradoja del sujeto. Ese *tropo*, retóricamente especular, marca la sujeción e inaugura la agencia. No vale la pena volver ahora sobre el repetidamente aludido ejemplo de Althusser, que Butler retoma (Althusser, 1970; Butler, 1993; Femenías, 2009). Baste en este momento con recordar que nuestra filósofa sostiene que se necesita de un “anclaje pasional” (*passionate attachment*, aspecto solo definido por el deseo) para romper el carácter pasivo del vínculo que *sujeta al sujeto* e inaugura la *agencia*. Es decir, parece que

para Butler la misma capacidad productiva del poder, una vez que el sujeto se hace cargo de ella en virtud del gesto *tropico*, lo instituye en agente, aunque esta institución sea siempre precaria y exija continuamente su examen crítico. Butler retoma este leitmotiv en obras posteriores, paradigmáticamente en *Antigona's Claim*, como veremos a continuación (Hegel, 2009: 273-278; Butler, 2000; 1993).

## Sujetos de poder/agentes de resistencia

La lectura que hace Butler de la *Antígona* de Sófocles desplaza el eje tradicional (canónico) de la interpretación de Hegel, basada en la oposición Antígona-Creonte y su dependencia de ciertas cadenas de significados tales como espacio público-espacio privado / Ley (*nómos*)-sangre / palabra-silencio. Hegel supone que mientras la primera expresa los intereses de las leyes divinas involucradas en el sostenimiento del hogar y la familia (la ley de la sangre), Creonte, por su parte, expresa los intereses del Estado, de la esfera pública, que se ponen de relieve en las leyes humanas.

En su análisis sobre el incesto, Deleuze & Guattari desplazan el eje de la relación hacia el vínculo horizontal hermano-hermana: “el incesto con la hermana [...] es el modelo intensivo del incesto como manifestación de la línea germinal” y más adelante agregan “El incesto tal como es prohibido [...] sirve para reprimir el incesto tal como es deseado” (1995:165 y ss.). Lectora sagaz de Deleuze, Butler parece tener presente esos análisis cuando advierte que difícilmente la autoridad de Creonte pueda erigirse en defensa de las leyes del Estado y en contra de la familia, en tanto que él mismo ha asumido el máximo cargo del Estado invocando las leyes del parentesco, al considerarse legítimo sucesor al trono en nombre de la filiación que guarda con sus antecesores. A su vez –subraya Butler en la misma línea– resulta difícil imaginar que Antígona pueda expresar los sagrados valores de la familia, cuando nace de una relación incestuosa (2000: 20-21). El núcleo explicativo de la interpretación de la filósofa estadounidense se basa en reconocer (y subrayar) que Antígona habla, y lo hace en el espacio público, deseante de dar entierro a un hermano con el que tiene un vínculo singular y universal a la vez. En esa toma de la palabra, en esa apropiación del discurso, se inscribe como sujeto no ya sujetado, sino como agente de su propio deseo de dar sepultura honorable a su hermano Polinices.

Pero Butler también observa que Antígona se propone hacer emerger su

acto (enterrar al hermano) desde un lugar imposible, desde una posición que (doblemente) no *existe* en el orden establecido. Precisamente allí, en los márgenes posibles de su condición, donde manda la privación de los alcances de la ley, es donde ella hace brotar la Ley singular junto con su acto. Es decir, donde el lenguaje tradicional –en boca de Creonte– por medio de normas y leyes la ha relegado a una muerte en vida, ella hace surgir una voz que enuncia su acción. Y no solo eso, sino que también revela el límite de todo condicionamiento simbólico que pretende sostener una legalidad, borrando el vestigio de toda contingencia e historicidad; es decir de su propia singularidad. La interpretación de Butler también sugiere fuertemente que Antígona deja entrever su interés por Polinices, su deseo por el hermano en una relación que dice y oculta: dice desear enterrar cuando oculta desear “[el cuerpo] Sufriente y peligroso único, universal” de la “filiación social y no biológica”, por decirlo en palabras de Deleuze & Guattari (1995:160). Fuera del discurso hegemónico, Antígona se inscribe *qua* sujeto-agente a partir de su propio discurso capaz de romper el delgado hilo que separa la ley vigente de un modo más radical de entenderla; se inscribe, entonces, como sujeto-agente en y por su acción; en y por su palabra-discurso.

La interpretación tradicional del mito-obra de Antígona omite hacer referencia expresa a la cuestión del poder. Butler muestra también cómo opera el poder en este caso: el poder, que es paradójico, al mismo tiempo es externo y constitutivo del sujeto; a él se subordina y se regula. Pero, en su efecto productivo, conforma al sujeto en términos de su existencia y de la trayectoria de su deseo. De modo que no es simplemente aquello a lo que hay que someterse, oponerse o resistir. En sentido estricto, la producción misma del agente depende de él en cuanto lo constituye *qua* agente a partir del giro trópico. La sujeción (Butler juega con las palabras sujeto / sujetado / sujeción) consiste precisamente en esa dependencia fundamental (¿fundante?) del sujeto a un discurso denso, opaco y multívoco que nunca ha elegido, pero que paradójicamente es origen y sostén de su *agencia* (Femenías, 2013: 356-357).

El tratamiento hegeliano de la figura de Antígona es un buen ejemplo para ver cómo Butler replantea la cuestión política del sujeto. En un cierto sentido, el sujeto queda fuera de sí, pero retorna de su resistencia constituido activamente en agente; donde el deseo de agencia supone el permanente desplazamiento de un sujeto no autoidéntico.

Pero Antígona toma la palabra en el espacio público. Por tanto, si los modelos modernos de concebir el poder dan lugar a un sujeto político ahistórico, formal y garante por libre consentimiento de la legitimidad del contrato social que lo gobierna, como un sujeto políticamente normalizado y naturalizado en términos sexuados *qua* varón o mujer, el desafío que Butler acepta es abrirse a lo diferente rechazando posiciones estáticas e irreversibles. Así, incorpora el planteo de Foucault, en términos de redes por las que el poder y el sujeto circulan, como si de una misma cosa se tratara. El poder se ejerce, afirma Butler, se desplaza y no se concentra en una sola figura porque nadie lo detenta en su totalidad. Vincula e instituye sujetos a través de relaciones de fuerzas que se mueven dinámicamente, favoreciendo la reversibilidad de los lugares y la redefinición de esas relaciones (Butler, 1997b: 79). Cuando se refiere a “la organización soberana del poder”, Butler remite a la organización tradicional de las tramas de poder subordinante, tal como se encuentran –a su juicio– en las feministas tradicionales de los setenta. Adoptar una concepción foucaultiana de poder le permite redefinir los espacios políticos en términos de espacios no estáticos de mayor inclusión.

Volviendo al caso de Antígona, cuando afirma “Digo que lo he hecho y no lo niego” (*Ant.* 443-44) Butler considera que se apropia del acto y de sí misma ante los otros como su autora, y en esos términos, ejerce poder. La auténtica eficacia de su acción se pone de relieve en el preciso momento en que ella la expone ante otros, haciéndola pública de una forma tal que sus palabras se hacen oír ante todos con una fuerza superior a la materialidad del acto de haber enterrado al hermano. Palabra y acción; acción y palabra la constituyen activamente porque se ha colocado fuera de la Ley, se ha apropiado de la Ley y se la ha devuelto a Creonte en una nueva versión, en la que se ha inscripto activamente. Así, produjo un notable giro en la significación de la palabra y de sí misma.

La Antígona de Butler no se sitúa fuera de la dinámica del poder, sino por el contrario, se ubica en sus intersticios y opera desde allí: explota el lenguaje de la soberanía para producir una esfera pública nueva en la que su voz –la voz de una mujer– se hace audible. Se trata de una esfera y de una inscripción que, en realidad, no existía sino hasta el preciso momento en que al hablar se constituyó performativamente en quien es: desafío que Butler indirectamente le propone a todo sujeto-sujetado.

## Deseo de convivencia

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler se pregunta por la filosofía moral y el modo de plantearla: ¿las cuestiones morales surgen en el contexto de las relaciones sociales?, ¿cambian según el contexto?, ¿es inherente el contexto a la cuestión moral? (2005: 3). Butler retoma algunas afirmaciones de Theodor Adorno sobre las cuestiones morales para concluir con el filósofo alemán que la pregunta por la moral siempre surge cuando las normas de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad. En otras palabras, se pregunta por las condiciones de emergencia de las preguntas morales. Dejando de lado algunos conceptos problemáticos vinculados a cómo entender “comunidad” o incluso “moral” en Butler, nuevamente siguiendo a Adorno, nuestra filósofa sostiene que las preguntas morales emergen cuando un cierto *ethos* colectivo ha perdido autoridad. Si Adorno pone el acento en la tensión entre lo universal y lo particular, Butler, por su parte, subraya el carácter histórico y cambiante de la indagación moral y exige la apropiación vital de un Yo. Ahora bien, este Yo no se comprende, a juicio de Butler, al margen de sus condiciones sociales, puesto que no se lo puede entender como pura inmediatez (2005: 6 y ss.).

No me interesa revisar ahora los problemas ético-morales a los que alude Butler y mucho menos sus presuntas soluciones (Femenías & De Santo, 2011: 24-33). Sí, en cambio, subrayar que Butler remite a un “Yo” (*¿En qué consiste el yo?*, se pregunta). Sea cual fuere la idea que tenga del Yo, Butler lo vincula a la responsabilidad ética. Es decir, para ella, un Yo es, en algún sentido a desentrañar, un sujeto-agente-responsable. Según Butler, pensar el Yo –el sujeto en primera persona– es una cuestión teórica pero al mismo tiempo se trata de una reflexión que afecta la vida; es decir, el modo y las posibilidades de la vida misma de los humanos (2009b). Entonces, si como se vio hasta ahora, el sujeto es contingente, incoherente, dependiente del reconocimiento de otros y, por sobre todo, nunca autoidéntico, la pregunta que abre es ¿cómo sostener un Yo responsable que persevere en el deseo de la convivencia (pacífica)?

El último segmento del libro proporciona alguna pista del recorrido que Butler ha realizado hasta llegar a la cuestión que ocupa con claridad sus últimos escritos; a saber, el problema de la convivencia. Lo he identificado más arriba como deseo-de-convivencia y, debo especificar, deseo de convivencia



pacífica. Aunque Butler no lo aclare, sí lo presupone y hasta cierto punto –y a pesar de ella– universaliza ese deseo.

Ahora bien, la cuestión de la convivencia surge en relación con el problema de la identidad. No por cierto el de la identidad ciudadana, sino el de la identidad en un sentido primario como la étnica o la religiosa. En este conjunto de textos explora la noción de identidad en relación a la “identidad judía” (*Jewish identity*), el problema de la diáspora y el de la convivencia palestina.

Entonces, si la contingencia de todo fundamento impide que pueda haber conocimiento absoluto, si la escena hegeliana se resuelve necesariamente en deseo y reconocimiento siempre insatisfechos, sin conclusión ni síntesis final, siempre solo apertura, la pregunta nuevamente es ¿cómo entender la noción de “identidad” en sus últimas obras?

Por ejemplo, en *Parting Ways* traza un entramado conceptual hasta cierto punto disruptivo en relación con otros momentos de su obra (Butler, 2009b: 45-49; Butler & Athanasiou, 2013). Se trata sin duda del foco de interés sobre el que escribe con más intensidad: la violencia y la responsabilidad de/con los otros. Gestadas a partir del 9/11, tales consideraciones inauguran vectores conceptuales que confluyen en nuevos puntos de mira y en nuevas aproximaciones al sujeto. Se trata ahora de un sujeto cuya prioridad ya no es su exclusión por cuestiones de sexo-género (nunca abandonadas), sino de un sujeto que se descubre inmerso en escenas ambiguas, ligado indisolublemente a otros por perturbadores discursos hegemónicos. El conjunto se constituye a partir de *signos enigmáticos* que se reconducen a registros corporales que trascurren por fuera de las formas discursivas, donde confluyen discurso y acción como el lugar de la política.

Estas nuevas mutaciones del pensamiento butleriano abren amplios juegos de convergencias y divergencias conceptuales que recorren los espectros de su propio pensamiento. Hay que volver a leerla y a significarla a partir de la sensación de discontinuidad que provocan sus textos más recientes. Hay que intentar trazar un registro que establezca sus nuevos hitos conceptuales. De ahí la pregunta ¿cómo comprender su interés por socavar una identidad con bases ontológicas estables, en los inicios de su obra, con su reciente incorporación de una línea de pensamiento que gira en torno a la cuestión de una “identidad judía”?

En suma, los tres modos de relacionar poder-deseo-sujeto que acabo de

perfiles, no agotan las reflexiones de Butler al respecto, pero sí conforman un panorama que intenta sistematizar un pensamiento que rehúye por principio toda sistematización. A riesgo de seguir encorsetando sus aportes, antes de pasar al apartado que sigue corresponde hacer una suerte de balance provisorio del camino recorrido. Todas sus obras abordan recurrentemente, aunque desde diversos ángulos, los modos en que las normas culturales conforman y asumen una forma interior (psíquica) que adopta una modalidad específica sin la cual es imposible constituirse en sujeto (1999b). Al mismo tiempo, no es adecuado pensar la interioridad psíquica como una topografía fija, dada de antemano y constitutiva del sujeto (199b). La distinción entre “interior” y “exterior” se produce constantemente y la barrera que imaginamos como precondición para pensarnos a nosotros mismos, en realidad ya es una negociación creada, suprimida y restituida a lo largo de toda nuestra vida relacional (1999b). Lo que está en juego, a juicio de Butler, es la diferencia que media entre afirmar: a) el «yo» como un tipo de ser delimitado y distinto de otros seres delimitados; y b) el «yo» como ese perpetuo problema de delimitación que se resuelve, o no, de diversas maneras y se da en respuesta a un abanico de exigencias y de desafíos.

Este construirse constante sobre fundamentos contingentes requiere del quiasmo, en el sentido heideggeriano. Quizá por eso Butler vuelve una y otra vez sobre la cuestión del sujeto, el deseo y el poder. En fin, ¿cómo deseo y poder no pueden prescindir del cuerpo, siempre entendido como sexuado, sujeto-agente de identidad (sexual, religiosa, cultural, etc.)? En su búsqueda de respuestas, ha ido de la parodia al pastiche, de la *performance a la performatividad*; de John Austin a John Searle, de Louis Althusser a Jacques Derrida, de Michel Foucault a Shoshana Felman. Pero no vale la pena volver ahora a transitar ese recorrido.

## Deseo de convivencia/deseo de no violencia

*La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima*  
Hannah Arendt (2005)

Me interesa volver sobre el deseo-de-convivencia por la radical actualidad del problema de la violencia interreligiosa e interétnica a nivel global. Ya hice referencia a *Parting Ways*, donde Butler asume el problema de la

diáspora y de la identidad judía (2012a: Cap.VI. Parte iii).

Ahora quiero llamar la atención sobre su reciente libro, *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Judith Butler* (Butler & Athanasiou, 2013), extenso diálogo entre Judith Butler y Athena Athanasiou. Se establece desde el inicio la dificultad de acordar cómo entender el concepto y la posibilidad de enfrentar algunas aporías. No estoy interesada ahora en la cuestión fundamentalmente política que allí se desarrolla. Por el contrario, sí me interesa volver sobre el problema de este trabajo, es decir, la noción de sujeto. ¿Cómo constituirse e influir para que los otros se constituyan en sujetos convivientes? Athanasiou reconoce dos sentidos de “desposesión”: uno en relación a la desvinculación de la sumisión inaugural de un sujeto-por-constituirse a las normas de inteligibilidad; sumisión que paradójicamente le permite, ambivalentemente, constituirse en sujeto; el otro remite a la posibilidad de constituirse en sujeto instalándose entre “sus objetos perdidos” donde incluso el insulto es una condición heterónoma que se constituye en posibilidad de autonomía o de autoinstitución, tal como Butler lo desarrolló en *Excitable Speech* (1997c), por ejemplo (Femenías, 2009: 167y ss.).

Es decir, la “desposesión” asume dos valencias: como imposibilidad de llegar-a-ser-sujeto y, en un segundo sentido, como ser reconocido paradójicamente como todavía-no-sujeto (lo abyecto) (Butler & Athanasiou, 2013: 3, mi traducción). Si bien ambas valencias van de la mano, la segunda depende en cierto sentido de la primera. La “desposesión” marca, en palabras de Butler, los límites de la autosuficiencia y nos inscribe como seres interdependientes y relacionales. Más aún, la desposesión también es aquello que le pasa a los pueblos que pierden sus tierras, su ciudadanía y sus medios de vida, quedando sujetos a la violencia legal o militar.

Mientras que la primera forma de desposesión implica estar en contacto con otros (con la alteridad) que nos constituyen y a los que constituimos, la segunda es forzosa y claramente privativa (*privative*). Este segundo sentido de desposesión es el que me interesa rescatar para esta parte del trabajo. Vinculado al primero, somos seres que podemos ser privados de lugar, vida, comida, protección, y si “perdemos nuestra ciudadanía, nuestras casas y nuestros derechos” quedamos fundamentalmente a merced del poder de otros que, de manera alternativa, nos pueden conceder o privar de las condiciones de la supervivencia (Butler & Athanasiou, 2013: 6, mi traducción). Incluso, aun

cuando se esgrima tener derechos, depende del gobierno, del régimen legal y de las autoridades del lugar en el que se vive, que estos sean reconocidos.

Butler se asombra de la extrema vulnerabilidad humana y, al mismo tiempo, potencia sus denuncias. Subrayando el precario carácter de la vida humana –la contingencia de ese acontecimiento– insiste en la necesidad vital de un mundo sustentable, comenzando su propia campaña de denuncia contra la violencia en sus más variados registros: hambre, malnutrición, pérdida de derechos civiles, desposesión territorial, desvanecimiento de las más elementales seguridades humanas. Asoma, sin embargo, en su denuncia el influjo de un espectro magnífico: el supuesto socrático de que saber qué es el bien implica actuar bien, aunque los límites están en el poder real y los impone.

Hasta ahora, los sujetos-agente butlerianos han tenido un auditorio; es decir, han sido escuchados tal como lo fue Antígona. ¿Qué pasa cuando no hay audibilidad? La inscripción de los nuevos sujetos butlerianos exige volver a revisar sus aportaciones.

## Paradojas del Estado-nación

En 2007, Butler publica una extensa reseña sobre los *Jewish Writings* de Hannah Arendt (2007). Se interesa en esos textos dedicados a mostrar las paradojas políticas del Estado-nación para seguir profundizando en los límites del sujeto-ciudadano. A su juicio, en una línea ya desarrollada en *Gender Trouble*, entre otros textos, un Estado únicamente respeta los derechos ciudadanos de ciertas personas y, además, *solo lo hace* cuando lo considera necesario para su propia supervivencia. Por eso mismo excluye como apátridas a grandes sectores de su población, ciertamente nacida en su propio territorio, tal como lo denuncia en *Who sings the Nation-State?* (2009a).

Vuelvo a *Parting Ways* y el problema de la identidad judía. Me pregunto ¿qué quiere decir Butler cuando utiliza la noción de “identidad” en las numerosas afirmaciones en las que remite a una identidad judía, habida cuenta de sus muy conocidas críticas a esa categoría?

## De la identidad a las identificaciones y viceversa

Se sabe que desde sus primeras obras Butler puso en relación la categoría de “identidad” con la de “sujeto”, buceando siempre en los procesos que resultan en la conformación de identidades sexo-genéricas metalépticamente

naturalizadas. Tanto es así que un primer cuestionamiento a la categoría de “identidad” ya se encuentra en obras tan tempranas como *Gender Trouble y Bodies that Matter*. Ambas abrieron importantes debates sobre la identidad, entendida tanto psicológica cuanto políticamente. Ambos libros desafiaron abiertamente esa categoría y el interés principal de Butler fue mostrar cómo y hasta qué punto las identidades se construyen en (dentro de) las estructuras del poder existente. Ese primer sentido enroló a Butler en la tarea de preguntarse por el “sujeto” para rastrear bajo qué procesos los sujetos llegan a constituirse en cuanto tales y, en esa medida, en qué consiste el éxito o el fracaso de los procesos de subjetivación. Entonces, la pregunta por la identidad, centrada en la identidad sexual, lo era por los modos en que la obligación de que fuera estable, coherente y continua constriñe (u oprime) al *self*. El “fracaso” de ese disciplinamiento identitario constituía una suerte de logro o apertura a un espacio de libertad, lo que implicaba el rechazo a condiciones esencializadas de ser “mujer” o “varón”; esto o aquello, como modos de constitución de un sujeto político: en ese sentido sostiene “Creo que no podría vivir en un mundo en que la identidad estuviera vigilada de esa manera” (2012b). Entendida de ese modo, la identidad se resuelve en un sistema regulatorio de subjetividades, donde los individuos respondan a patrones establecidos que los constituyen *qua* portadores de una definición-descripción *per se*.

Butler apuesta por una “identidad” que, en un sentido psico-sociológico, entiende como un proceso continuo y abierto de llegar a ser. Dado, entonces, que las identidades no son ni autoevidentes, ni fijas, ni a priori, subraya la necesidad de rastrear los modos en que se las construye en [dentro d]el lenguaje y en el discurso. Aunque no se atreve a reducir toda identidad a una construcción lingüística, invita a entenderla performativamente (Salih, 2002: 20).

Aceptar una categoría abierta de “identidad” se relaciona con el concepto de “identificaciones” múltiples, que Butler vincula a un cierto núcleo duro de sentido ligado al “deseo”. Y el deseo está, a su vez, íntimamente asociado al proceso de hacerse consciente de esa capacidad de autoconocimiento; esto es, entendiéndolo no como deseo sexual, sino fundamentalmente como deseo de reconocimiento en el que se instala un proceso *performativo constante* (Salih, 2002: 26). Porque estrictamente hablando, no puede decirse que el “yo” se identifique con un objeto exterior a él –sostiene Butler en *Bodies that matter*–; antes bien, el “exterior” del yo se demarca ambiguamente por primera vez a través de una identificación con

una *imago*, que es en sí misma una relación que se establece en y como lo imaginario, en una frontera espacial que negocia lo ‘externo’ y lo ‘interno’. En ese caso, la identificación permanece siempre ligada al continuo establecimiento de una frontera vacilante e imaginaria. De modo similar, y tomando algunas de las ideas de Jessica Benjamin, Butler apela nuevamente a la noción de identificación (Butler, 2004: 131-151). Enfatiza así la inevitable vinculación del sujeto al campo de lo social que –como lo subraya Ariel Martínez– parece estar, en primera instancia, en la base de una posible relación entre el carácter *ec-stático* del sujeto y el mecanismo de identificación (Martínez, 2010: 79-102). Butler, como vimos, lo explica en términos psicoanalíticos como la formación *ec-stática* del sujeto, en términos de una psique constituida por normas sociales preexistentes, localizadas “fuera” de él. La identificación marca una dinámica inversa a la de *ser arrojado fuera de uno mismo*, pues las identificaciones toman aspectos de los objetos y a partir de allí modifican al yo.

En *Giving an Account of Oneself*, Butler parte de la postulación de la “opacidad primaria del sujeto” y subraya la importancia del reconocimiento a efectos de abrir un ámbito de *responsabilidad ética* (Rose, 2013). Pone así en evidencia un vínculo relacional “yo-tú” / “yo-otro” necesario para el relato de dar cuenta de sí. A partir de ahora, Butler introduce y despliega un aspecto menos explorado o apenas sugerido en sus obras previas: la necesidad del otro para constituirme y para construir *mi* propia identidad. Es aquí donde la pregunta que toma de Adriana Cavarero –“¿Quién eres?” (y no “¿qué eres?”)– la pone ante el acto mismo del reconocimiento, que es, a la vez, un acto de constitución de sí (Butler, 2005: 30). El problema de la singularidad (*singularity*), de la insustituibilidad (*non-substitutability*), de la unquidad (*uniqueness*) de quien responda a esa pregunta “me afirma en quién soy a partir de la imposibilidad del completo conocimiento del otro” (Butler, 2005: 31).

En tanto rechaza toda respuesta esencialista, Butler despliega una doble estrategia que, al mismo tiempo, disloca al sujeto moderno, por un lado, y rechaza su carácter cerrado, por otro. En efecto, “si doy cuenta de mí entonces, mi relato dependerá de la estructura de la interpelación”, sostiene. (Butler, 1995: 53) Esto significa que quién diga que soy, dependerá de qué tipo de pregunta se me formule; en eso radica la opacidad primaria del sujeto: ninguna pregunta lo cerrará por completo y ninguna categoría estable de “identidad” podrá contenerlo, agotarlo, englobarlo o dar respuesta definitiva a la pregunta “¿Quién eres?”.

Entran de este modo en juego consideraciones sociales, no solo a los efectos de una apropiación ética de las mismas, sino en tanto que los diversos “yo” están inscriptos y atravesados por ellas. Más allá del carácter impersonal de la norma, el sujeto estructura su identidad en y con las normas y, en algún sentido, ellas constituyen la posibilidad misma de la interpelación. “*Tiene que haber normas*”, afirma Butler en una entrevista reciente (Rose, 2013; Butler, 1999b).

Efectivamente, las normas son necesarias porque en ese marco “se nos interpela y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál es nuestra relación con el otro” (Butler, 2005: 31). Butler despliega así una concepción que le permite sostener a la vez la opacidad del sujeto, su incompletitud y su afirmación de sí: “si no tengo un ‘tú’ a quién interpelar, entonces me he perdido a mí mismo/a” afirma (Butler, 2005: 32). Extrae al menos dos consecuencias: la primera es nuestra dependencia fundamental del otro; la segunda, no todo cuenta de la misma manera como reconocimiento (Butler, 2005: 33). Dicho de otro modo, en tanto que sujetos opacos todos estamos hasta cierto punto a merced de otro.

Llegados a este punto, creo poder sostener que el pensamiento de Butler ha producido un cierto desplazamiento según el cual la identificación por sí sola (como en *Bodies that Matter*) ya no permite pensar acabadamente la conformación del sujeto.

La disrupción violenta del afuera planteó el problema de la pérdida y de la vulnerabilidad, del duelo y del dolor, llevándola a examinar los lazos interpersonales que conforman una comunidad política, deseándola como *vivable*. Butler parece retomar el problema de la pérdida (ya había mencionado el duelo silencioso de los muertos de SIDA) y la vulnerabilidad resignificando categorías “viejas” como la de “identificación” y la de “melancolía”, pero en una dimensión política que parece más extensa. Pero no se trata de la *realpolitik* que determina la vida y la muerte de sujetos anónimos que no desea conocer.

## Relaciones metonímicas y sujetos para la convivencia

Resulta interesante ver las continuidades metodológicas de Butler más allá de las problemáticas que aborda. En principio, sostiene que las exclusiones y expoliaciones que soporta *cualquier minoría* representan un punto de partida para el pensamiento judío sobre la justicia (y no solo judío, me atrevo a subrayar). Me interesa detenerme en “minoría” como concepto clave

de índole no numérica; el *apartheid* u otras tantas ocasiones de dominación colonial lo muestran. “Minoría” remite a conjuntos de individuos con menor cuota de poder político y representacional, y Butler lo aplica en ese sentido tanto a las sexualidades no normativas (1990; 1993) cuanto a la diáspora judía y la situación del pueblo palestino en el Estado de Israel (Butler, 2012a; Butler & Athanasiou, 2013).

Reaparece de este modo un profundo hilo conductor butleriano: la situación de las minorías dentro de los sistemas hegemónicos: los *queer* frente a los/as heterosexuales normativos; los latinos frente a los anglosajones; los judíos de la diáspora frente a los cristianos; los palestinos frente a los judíos; los negros frente a los blancos, entre otros muchos ejemplos posibles. La lógica que subyace a estos análisis de Butler es el develamiento de los modos hegemónicos que se autodefinen como “todo”, ignorando o desconociendo a las “minorías” entendidas como “parte”. Puede resumirse también como un modo de instrumentalización conceptual de la falacia *pars pro toto*: simplemente, tomar la parte (aunque sea hegemónica) por el todo, desconociendo las voces o las inscripciones minoritarias, una de cuyas figuras retóricas más extendidas, es la metonimia. Sintéticamente, los modos o estilos hegemónicos dictan lo *que debe ser* e invisibilizan, descalifican o no reconocen los estilos o modos *minoritarios* de estar. Precisamente esa es una de las valencias de la “desposesión” (Butler & Athanasiou, 2013).

Utilizando el vocabulario de *Gender Trouble*, el discurso hegemónico (que inscribe sujetos hegemónicos) convierte en “abyectos” a todos los estilos no hegemónicos de constituirse en sujeto. En esa línea, el discurso heterosexual invisibiliza, descalifica y no reconoce a quienes no lo son y del mismo modo, en palabras de Butler, el discurso sionista *qua* hegemónico no reconoce *como judíos* a los no sionistas, a la diáspora con la que ella se identifica (2012a: 36-37). No se trata per se de una cuestión religiosa. Por el contrario, se trata más bien de que cualquier identidad sea reconocida. Pero cuando se la esencializa y se prescribe un único modo de identificación posible, un único modo de “ser en el mundo”, Butler objeta y ofrece comprensiones alternativas. Por eso, en *Parting Ways* concluye que no hay tal cosa como lo que Israel denomina “identidad judía”, que tacha de “estereotipo lamentable, cerrado y rígido”; una generalización que ejerce violencia en tanto describe-prescribe una única identidad clausurada posible (2013: 4-6).



Se podría conjeturar quizá que subyace a su razonamiento la dialéctica hegeliana del amo y el siervo, donde la interpretación discursiva de Butler sigue el camino del siervo, el único que, en todo caso, podrá alcanzar la Libertad. Se basa en la idea de que el discurso hegemónico no se reconoce a sí mismo como una *parte* hegemónica del discurso, sino que se atribuye la totalidad discursiva que excluye las formas no hegemónicas de la inscripción identitaria. Le interesa examinar esta cuestión por sus efectos en la convivencia: en tanto *somos* en el mundo, junto con un conjunto de “otros” que no hemos elegido y que, además, tampoco nos han elegido a nosotros. Por eso es necesario —subraya— encontrar los modos en que sea posible cuidarse(nos) (*take care*) mutuamente, dada la vulnerabilidad inherente a todos los seres humanos (Rose, 2013). Sin embargo, tanto en las guerras con sus incontables muertos, como en las acciones terroristas, se exhiben muestras diferenciadas de dolor: ciertas vidas merecen ser lloradas, otras no. En suma, tal como sucedió en el 9/11, y tal como había sucedido antes con los muertos por HIV, no todas las vidas son lloradas, lamentadas y reconocidas públicamente. Dado que no existe trascendencia ni redención final y puesto que es constitutivamente precaria, Butler sostiene que la vida (toda vida humana) debe ser cuidada y protegida (2009b; Rose, 2013).

Además, así como otra vez dialécticamente la identidad del otro se preserva en la propia y viceversa, hasta cierto punto cada “otro” reescribe/re-inscribe su identidad (y la mía), por lo que —al menos en ese sentido— el otro (y yo) nos es necesario. Por eso, Butler sostiene que todo Estado debería contemplar una estructura institucional que reflejara las diversas identidades. Y en aras de la convivencia plural y el respeto a los derechos de los desposeídos, apela a la razonabilidad de la convivencia pacífica: “No creo que la convivencia sea en el amor; no creo que se base en la armonía social o en la integración racial gracias a la educación hasta conformar una nueva unidad “natural”; no creo siquiera en un feliz multiculturalismo. Necesitamos entender la ambigüedad de las emociones y su ambivalencia [...] No tengo un ideal de paz o armonía, pero *debemos* vivir juntos [...] y es importante que haya justicia...” (mi subrayado; Rose, 2013). Para que ello sea posible, Butler afirma entonces la necesidad de examinar las autoatribuciones privilegiadas de identidades esencializadas y las apropiaciones sesgadas de identidad, que excluyen o descartan cualesquiera otras a priori en pro de las preferencias

emocionales de algún grupo hegemónico. Loables declaraciones que quienes ostentan el poder difícilmente acaten.

## Conclusiones precarias

*¿Cómo es posible no solo resistir realmente, sino también socavar y/o desplazar la red sociosimbólica existente que predetermina el único espacio dentro del cual puede existir el sujeto?*

Slavoj Žižek (2001)

Butler despliega las nociones de sujeto, de deseo y de “identidad” a lo largo de varias obras, lo que hace difícil caracterizar unívocamente esos conceptos; ni lo querría. En verdad, cada categoría juega su juego y dice su verdad de modo diferente, en relación a la red de significados que los interpela en el discurso (Salih, 2002: 26). Partí de una síntesis de Seyla Benhabib (1995), quien recoge tres ejes problemáticos que considera característicos de la posición posmoderna y que, de alguna manera, Butler enfrenta: La Muerte del Hombre, La Muerte de la Historia y, por último, La Muerte de la Metafísica. Reduje el aire posnietzscheano de la enumeración de problemas que hizo Flax, recogida por Benhabib, al problema del Sujeto tal como lo entiende Butler. Es decir, en contra de su conceptualización tradicional como origen y fundamento último de todo conocimiento positivo y, en consecuencia, como un modo de entender metafísicamente el fundamento último.

Examinar la concepción butleriana de sujeto como “sujeto opaco” inscripto en “fundamentos contingentes” me llevó a revisar también sus lecturas de la noción de identidad en términos posfundacionalistas, línea en la que cobran sentido muchas de sus afirmaciones de inestabilidad constitutiva del sujeto y de la política, tal como ella la entiende. Para comprender mejor sus afirmaciones y entrever con cierta claridad su camino intelectual, revisé un conjunto de conceptos clave vinculados a la categoría de “sujeto” y cómo entenderla, y a la de muerte del hombre. Asimismo revisé la noción de “identidad” y de identificaciones en su vinculación con el deseo. El deseo, como productor de realidad, es un concepto clave para comprender la propuesta butleriana de fundamentos contingentes inscriptos en el espacio abisal de lo político. Solo teniendo en cuenta esas redes, la noción butleriana de “sujeto

opaco” abierto y precario se ilumina. Sujeto e identidad se entienden entonces gracias a sus relaciones internas, donde su carencia de límites fijos, los deja inscriptos en una red inestable y precaria. Si en *Gender Trouble*, Butler leyó el problema de la identidad del sujeto en términos de producción de género, en *Excitable Speech, The Psychic Life of Power* o “*What Is Critique?*” enfatizó el potencial subversivo de las identidades. Incluso las carentes de reconocimiento y “producidas” como “inferiores” (las mujeres, los judíos, los “negros”, los queer, entre otros) son inestables, y es precisamente esa inestabilidad la que conlleva consecuencias subversivas en tanto desafía las posiciones de inferioridad y de exclusión que las narrativas hegemónicas consideran consolidadas. Interesante advertencia.

Por último, en sus obras más recientes, revisé el papel que Butler concede a la comunidad, *en y a través* de la cual un sujeto se constituye y adquiere la identidad que desea y busca. Nuevamente, la intervención del deseo como estructura polivalente y movimiento que establece una identidad coextensiva con el mundo, le permite al sujeto encontrarse a sí mismo a través de su encuentro con la alteridad y con la diferencia. Por tanto, para Butler la toma de conciencia de que la alteridad está en la identidad (y viceversa) la obliga a descartar toda identidad como autoidéntica, coherente e individual. Así, el sujeto se reconoce constituido por deseos que lo exceden e, incluso, por aquellos de los que no puede hablar, pero que igualmente conforman su identidad. En otras palabras, la construcción de la propia identidad exige el encuentro con la alteridad.

Ya para cerrar, quiero retomar unos comentarios de Rolando Casale (Femenías: 2013) sobre los tres niveles interpretativos que es posible identificar. El primero, el contenido o tema del trabajo, a saber: cómo entender al sujeto en cuanto capaz de darse a sí mismo su propia ley, sobre la base del desmantelamiento posmoderno de la metafísica de la presencia. El segundo, vinculado a las tensiones internas que pueden detectarse en la obra de Butler, sobre todo sus desplazamientos temático-problemáticos en los cuales se detectan tanto las influencias de Hegel y Heidegger como las de Arendt y Levinas. El tercer y último nivel, en la lectura que propone Casale, se relaciona con el desafío de rastrear y establecer la influencia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno en el tramo final de la obra de Butler. Las dos últimas tareas exceden las posibilidades de este artículo, aunque espero haber podido contribuir a situar, sin afán exhaustivo, algunas de las problemáticas centrales

del primer nivel de lectura, en tanto he sugerido un ordenamiento crítico de los diversos textos de Butler vinculados a la cuestión del sujeto, sus implicancias y, a mi juicio, algunos límites que una lectura fundamentalmente psicológica ofrece a las cuestiones de la identidad ciudadana, la convivencia en términos de colectivos identitarios religiosos (o no) y las estructuras básicas de poder económico global y de los Estados, incluyendo los democráticos.

## Bibliografía citada:

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Benhabib, S. (1995). Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance. En Benhabib, Butler, Cornell & Fraser (comps.). *Feminist Contentions* (pp.17-34). New York-London: Routledge.
- Butler, J. & A. Athanasiou (2013). *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Judith Butler*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York & London: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations: feminism & the question of “post-modernism”. En: Benhabib, Butler, Cornell & Fraser (comps.) *Feminist Contentions*. New York-London: Routledge.
- Butler, J. (1997a). El deseo como filosofía. En *Debate Feminista*, México, Año 8, Vol. 16.
- Butler, J. (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1997c). *Excitable speech. A politics of the Performativity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1998). Sexo y género en el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir. En *Mora*, 4.
- Butler, J. (1999a). *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press, 2nd Edition.
- Butler, J. (1999b). El transgénero y la actitud de la revuelta. *Revista de Psicoanálisis*, LXVI(3):731-748.
- Butler, J. (2000). *Claim, Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2007). “I am a part of them.” Hannah Arendt, *The Jewish Writings*. En *The London Review of Books*, 29, 9.

- Butler, J. (2009a). *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009b). *Vidas Precarias. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2012a). *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism.* Columbia University Press.
- Butler, J. (2012b). As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up. En *Haaretz.com*, Sunday, October 14, 2012 - Tishrei 28, 5773.
- Casale, R. & C. Chiacchio (2009). *Máscaras del deseo.* Buenos Aires: Catálogos.
- Casale, R. (2006). Deseo y producción de agencia en Judith Butler. En M. L. Femenías (comp.). *Feminismos de París a La Plata.* Buenos Aires: Catálogos.
- Deleuze, G. & F. Guattari. (1995). *El Antiedipo.* Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault.* Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos.
- Femenías, M. L. (2009). Las tramas de la heterodesignación. En Beristáin, H. y G. Ramírez Vidal (comps.) *Crisis de la historia* (pp. 167-184). México: UNAM.
- Femenías, M. L. (2011). *Sujeto y Género. (Re)Lecturas feministas de Beauvoir a Butler.* Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M. L. (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*, publicación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Tomo LXX, 2/3: 349-370.
- Femenías, M. L. y M. De Santo (2011). Ethos anacrónico, una herramienta para pensar la violencia. En M.L. Femenías. *Aspectos del discurso jurídico.* Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M.L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura.* Buenos Aires: Catálogos.
- Flax, J. (1990). *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West.* Berkeley: University of California, Press.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits.* Paris: Gallimard.
- Hegel (2009). *Fenomenología del Espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla.* Barcelona: Odós.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, A. (2010). Identificación melancólica y constitución de la identidad

- de género masculina. Aportes del psicoanálisis a los estudios contemporáneos de género. En *Revista de Psicología*, 19 (2): pp. 79-102.
- Rose, J. (2013). *Judith Butler, an Interview*. Disponible en: [www.vimeo.com/62158416](http://www.vimeo.com/62158416)
- Salih, S. (2002). *Judith Butler: Critical Thinking*. London-New York: Routledge.
- Spinoza (1977) *Ética demostrada según el orden del universo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, Gayatri Ch. (1988). *In other worlds*. New York-London: Routledge.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.





## Capítulo VII

# La confluencia entre el discurso y la acción como lugar de la política

*Graciela Bosch*

### Introducción

Señala Hannah Arendt que en los medios académicos y políticos existe una tendencia a asociar el poder con la violencia. La confusión tendría su origen en la convicción, muy arraigada, respecto de que la cuestión política más importante consiste en responder la pregunta: “¿quién manda a quién?” (Arendt, 1973: 146). Esta declaración implica que en la reducción de los asuntos públicos a la cuestión del dominio se ponen en juego interpelaciones identitarias.

Por tal motivo, en el presente trabajo nos interesa mostrar que en el periplo que recorren los múltiples modos de ejercicio del poder, la cuestión de la identidad es el punto de cuya modulación dependen las asociaciones o segregaciones ejercidas entre la política y el dominio o la violencia. Si la identidad es percibida como un campo en el que se llevan a cabo las distribuciones de poder, nos parece relevante mostrar que existe una correlación entre las distintas interpelaciones y las posiciones asumidas respecto de la política y su negación.

Para ello, expondremos perspectivas que describen un sistema de reconocimientos que se organiza en torno a la postulación de un “yo” soberano, que distribuye las atribuciones según su ubicación central en la enunciación. Seyla Benhabib sitúa históricamente y dota de cuerpo al “yo soberano” como un ego masculino autosuficiente que fuga de la naturaleza a la cultura, asilando

do a las mujeres en un universo atemporal (Benhabib, 1990: 134).

También revisaremos otras posiciones que afirman que la postulación de un “nosotros” como centro del sistema de reconocimientos arriesga, junto con los valores burgueses de seguridad y orden, cualquier identidad. Las perspectivas que enfatizan la posición del “tú” como identidad expuesta en su singularidad frente a los otros y, por eso mismo, vulnerable y plural, tendrán un lugar destacado en este trabajo.

Benhabib refiere a estas cuestiones avanzando hacia nuevos aspectos del problema. En tal sentido, alude a las polémicas en torno a las perspectivas que consideran que las interpelaciones entre el sí mismo y el otro tienen lugar entre sujetos puros, racionales y públicos, “con los mismos deberes y derechos que desearíamos concedernos a nosotros mismos” (Benhabib, 1990: 136) con prescindencia de los individuos concretos; y a las que, por el contrario, suponen que las relaciones se llevan a cabo entre individuos sujetos a sus núcleos íntimos-privados, que operan desde las diferencias surgidas de sus experiencias, necesidades, sentimientos y emociones. Benhabib denomina el “otro generalizado” y el “otro concreto” a estas relaciones entre el *sí mismo* y el otro. La primera posición no toma en cuenta las diferencias entre los sujetos, sino lo que supone que todos tienen en común, como representación de su dignidad moral. Asimismo, organizan sus relaciones según normas públicas e institucionales, basadas en la igualdad formal y la reciprocidad. La segunda posición no considera lo que los individuos tienen en común y sus relaciones se rigen por normas privadas de equidad y complementariedad, dado que las diferencias de cada individuo no provocan la exclusión de la especificidad del otro sino que completan su humanidad (Benhabib, 1990:135-136). Entre las críticas al “otro generalizado” de Benhabib nos parece relevante la que objeta la incoherencia de una postulación del *sí mismo* constituido con anterioridad a sus fines morales. Esta concepción abstracta del *sí mismo* no mentaría un individuo sino una esencia que preexiste a su reconocimiento (Benhabib, 1990: 140). De las objeciones al “otro concreto”, nos interesa la interrogación crítica de la autora con respecto a que si el “otro concreto” está definido por nuestras diferencias, una teoría así fundada no puede menos que ser parcial. Afirma Benhabib:

Dado que son nuestras identidades en tanto que otros concretos lo que hace que nos distingamos unos de otros en razón de las diferencias culturales, de género,

de clase y de raza (...) una teoría apoyada en el punto de vista concreto ¿podría no ser racista, sexista, relativista cultural y discriminatoria? (1990: 143).

Estas polémicas invitan a la reflexión acerca del alcance de las separaciones entre lo público-político y lo privado-íntimo.

Siguiendo el camino señalado por Benhabib, en nuestro trabajo mostraremos que ambos espacios constituyen una vasta cantera cuyos confines son imprecisos. Veremos cómo mientras algunas posiciones, asumiendo la humanidad en su ser concreto, extienden lo privado hacia lo público, otras mantienen una rígida separación entre esferas, apelando a lo político en abstracto. Asimismo, expondremos una posición que sostiene la expansión de lo político, en tanto ámbito común, como territorio ganado a lo privado.

En lo que sigue, los tipos de interpelación y su articulación con lo público y lo privado, y la política y la violencia, serán representados por algunos recortes que hemos realizado en las posiciones de Reinhart Koselleck, Adriana Cavarero, Hannah Arendt y Judith Butler.<sup>1</sup> Esta selección obedece a que las diferencias específicas respecto de las cuestiones que indagamos nos permiten contrastar nuestras reflexiones. Con respecto a la posición de Koselleck, nos parece relevante para nuestro trabajo su concepción del reconocimiento como campo de distribución de poder, la presentación de gradaciones en el fenómeno de la violencia y la contradicción que establece entre moral y política en la separación de las esferas pública y privada. De Cavarero seleccionamos su concepción del proceso de reconocimiento conformado por singularidades que desbordan el lugar privilegiado del “yo” en la enunciación para interpelar a un “tú”; la importancia de lo privado en el mundo político y la postulación de una ruptura absoluta entre política y violencia. De Arendt, sus reflexiones sobre la violencia y su análisis crítico de la vida privada inserta en lo público son cuestiones centrales para desarrollar los objetivos que nos propusimos. Por último, abordaremos las posiciones de Butler en lo que respecta a su intento por superar la separación de lo privado-íntimo y lo público, partiendo del reconocimiento como medio en el cual lo universal y lo singular intercambian los atributos que las concepciones tradicionales procuraron separar.

---

<sup>1</sup> Los autores serán presentados solo la primera vez con nombre y apellido. Las veces siguientes, únicamente se los nombrará por el apellido.

## Posiciones respecto de la articulación entre el reconocimiento, la política y la violencia

### a. Koselleck y los grados de la violencia

Reinhart Koselleck nos advierte que toda identidad se constituye por su articulación con otras identidades y que, en este proceso, cada identidad se afirma delimitando un espacio propio que se diferencia de otros espacios (Koselleck, 1993: 205). Así, en las relaciones que los sujetos mantienen con los demás se juega su poder. Esta visión sobre la identidad, por un lado, reconoce su relacionalidad; por otro, postula un estilo identitario que dirige conscientemente sus movimientos. Esta conformación voluntaria se enfatiza cuando Koselleck indica que si los conceptos usados en las identificaciones propias y las diferenciaciones con el otro no solo son indicadores sino también promotores de formación de identidad, su efectividad será mayor si las formas en que se califica al otro y a sí mismo encierran algo más que la simple denotación o descripción (Koselleck, 1993: 205).

El autor diseña identidades racionales que fragmentan espacios y ocupan posiciones en la conformación misma de su estructura. De este modo, el par interior-exterior, que se presenta como uno de los dualismos posibles para la organización de las relaciones, afirma una identidad que en su constitución diagrama un campo de lucha. En ese campo, la distancia que se mantenga con el otro no es neutral. Al respecto, dice Koselleck: “no hay ninguna acción social o política que no se constituya delimitando otras acciones” (1997: 77). Pero no todas las acciones a las que se atribuye la otredad son calificadas de la misma manera. En efecto, el pensador alemán expresa que en la formación de las identidades hay modos de conceptualizar al otro mediante formas que implican un reconocimiento mutuo, así como modos que lo excluyen. Las relaciones que incluyen reconocimiento pueden asimilarse a las formas de dominio que se califican como políticas. En estas relaciones, sus miembros distribuyen las determinaciones de sí mismos y del otro de manera que se puedan aplicar en los dos sentidos, por ambas partes (Koselleck, 1997: 75). Se dirige a un adversario cuya presencia se reconoce, y al que le atribuye capacidad y disponibilidad de réplica en los términos de paridad con que fue interpelado.

Por la exclusión de reconocimiento, en cambio, el otro no es reconocido en su capacidad de devolver especularmente la enunciación, equilibrando el

juego y determinando un diálogo. Es decir que con el no reconocimiento del otro se excluye, también, la reciprocidad. A este tipo de ausencia de reconocimiento y denegación de identidad pertenecen los fenómenos de violencia total. En su tratamiento de la violencia total, el autor regula las atribuciones de no reconocimiento, escalonando los elementos que intervienen en el proceso. Así, en el grado máximo de no reconocimiento en la interpelación al otro, las atribuciones son contrarias de manera desigual y aplicables unilateralmente. Esto significa que el otro es designado con una determinación que le es extraña y, en tal sentido, la atribución es una privación o un despojo.

Se da cumplimiento a esta formación de identidad cuando una parte reclama la generalidad de modo exclusivo, al atraer sobre sí misma un concepto que es universal (Koselleck, 1993: 206). Estas formas de extrañamiento son las que algunos grupos ponen en acto en referencia al “otro” social. Estos grupos demarcan un interior que hegemoniza los valores, y un afuera oscuro que debe ser descifrado por su grupo. La cifra será asumida por el grupo social que se consideró a sí mismo como intérprete privilegiado de la realidad, con capacidad de elevar sus valores subjetivos al rango de la humanidad. De este modo, por un lado, si la potencia de ser depende de una interpretación extraña, el desequilibrio entre las partes trae como consecuencia la anulación de la respuesta del interlocutor y, por ende, la imposibilidad de reciprocidad en las relaciones. Por otro, cuando el concepto “humanidad” oficia de criterio de demarcación de las identidades, quien se apropia del concepto niega ese carácter al que se coloca fuera de esa representación (Koselleck, 1993: 240).

Como sostiene Koselleck, los modos políticos de subordinación de las relaciones entre los hombres a la moral asumen la forma de la negación absoluta del otro y se convierten en una pugna entre el bien y el mal. Al no establecerse una relación de reconocimiento ni reciprocidad entre las facciones, se pone en juego una situación de conflicto que no tiene resolución política posible (Koselleck, 1988: 100-102).

A pesar de los límites que, en su perspectiva, la exclusión pone a la resolución política de los conflictos, la gradación que establece con respecto a las condiciones del reconocimiento nos lleva a pensar que, con respecto a la violencia total, este autor no denota un fenómeno cualitativamente distinto de la política, sino un grado extremo del arco en que se inscriben los fenómenos de identidad y reconocimiento.

Con respecto a la relación privado-público, Koselleck considera que la expansión de lo privado sobre lo público provocó una moralización de la política a partir de la división que estableció Hobbes en el interior del individuo: *qua* hombre, como un sujeto moralmente libre, y *qua* ciudadano, como políticamente obediente. La profundización de la figura del individuo moral produce su expansión sobre la política. Como “meros hombres”, los sujetos privados solo se subordinan a la ley moral y colocan la inmoralidad del lado de la política. En consecuencia, se abre una brecha entre la sociedad y el poder político que la moral no logra saldar porque sus respuestas son políticamente impotentes (Koselleck, 1988).

La distinción que propone Benhabib acerca de los sentidos de lo público y lo privado permitirá aclarar esta cuestión. La autora reconoce dos sentidos distintos de lo público: uno refiere a hacer accesible a la reflexión, la acción y la transformación cuestiones que fueron motivo de opresión para grupos humanos determinados; otro remite a derivar estas cuestiones a la acción legislativa y la administración estatal. Para el primer sentido se reservaría el nivel de “examen crítico-filosófico”. Este sentido de crítica, que para Benhabib resguarda a la esfera social del peligro del autoritarismo, es el que objeta Koselleck como forma que vuelve impotente la política (Benhabib, 1990: 130).

### **b. Cavarero y la vulnerabilidad humana**

En contraposición a Koselleck, para Cavarero la diferencia entre la política y el tipo de violencia que denomina *total* es absoluta. Necesita acudir al neologismo “horrorismo” para significarlo. Esta necesidad deviene de la insuficiencia del término “terror” para denotar los efectos de los nuevos fenómenos de violencia. Porque si el terror implica movimiento (temblor y fuga), el horror denota un estado de parálisis.<sup>2</sup> La cabeza cortada de Medusa, encarnación del horror en la mitología griega, sirve de base para la representación de una física del horror relacionada con la repulsión hacia una violencia cuyo propósito es destruir la unicidad del cuerpo (Cavarero, 2009: 25).

---

<sup>2</sup> La autora pasa revista a la etimología de los términos “terror” y “horror”. El primero deriva de los verbos latinos *terreo* y *tremo*, por lo cual el terror se manifiesta en la experiencia física del miedo consistente en temblar. No solo se refiere al movimiento interno sino también al más dinámico, dice la autora, de huir. “Horror” deriva del verbo latino *horreo* que alude a “poner los pelos de punta”, lo que indica petrificación, suspensión del movimiento. Su encarnación en la mitología griega en Medusa connota sentimientos de repugnancia (Cavarero, 2009: 19-25).

Por lo anterior, observamos que el neologismo expresa la excepcionalidad de un fenómeno que permanece al margen de la razón instrumental, que define formas de dominación menos cruentas que podrían integrar la política. Como en la perspectiva de Koselleck, también en la concepción de Cavarero está presente la privación de la humanidad. Pero para la autora, esta privación absoluta, que carece de grados, consiste en despojar a las víctimas inermes de su singularidad como vida humana inmersa en la diferenciación plural de las otras vidas, en el sacrificio del cuerpo. Se trata de una impugnación en la que se elimina la diferenciación, homologando a los seres humanos bajo el rótulo de especímenes sustituibles. El horror, entonces, se manifiesta en la transformación de la singularidad humana en una masa de seres superfluos, cuyo homicidio también es impersonal (Cavarero, 2009: 12).

Esta diferencia en la consideración de la violencia, divorciada de raíz de cualquier forma política, se deduce de la perspectiva de Cavarero acerca de la forma de interpelación que construye la identidad. En efecto, a diferencia de Koselleck, la filósofa no postula un sujeto racional y centrado como forma de constitución de la identidad. Por el contrario, desvía la mirada egocéntrica y la dirige sobre los cuerpos, expuestos unos a los otros en su vulnerabilidad. Porque se apoyará en Arendt para formular la pregunta fundamental: “¿Quién eres tú?” (Arendt, 1993: 202).

El reemplazo de la pregunta sobre el “qué” por la pregunta sobre el “quién” sitúa la relevancia del discurso y la acción para la determinación de lo humano. Determina una posición extática de un “yo” cuya presencia es lenguaje y cuerpo que actúa sobre otros, y cuya humanidad depende de la pregunta enunciada. Esta visión le reprocha al mundo contemporáneo el descanso de la humanidad en el individualismo y el comunitarismo. Contra el individualismo, Cavarero se opone –como vimos– a la engañosa noción de sujeto autosuficiente e invulnerable. Impugna la posición del sujeto descrito por Benhabib como el narcisista que, incapaz de verse a través de los ojos de otro, confunde el mundo con su propia imagen (Benhabib, 1990: 132). La autora desenmascara a ese sujeto mostrando su aislamiento en un gregarismo difuso. Al respecto, desnuda la complicidad simbólica de un gregarismo que convierte a los hombres en redundantes con la violencia que los transforma en sustituibles.

Contra la huida del “yo” a un “nosotros” comunitario, Cavarero advierte, retomando a Arendt, la existencia de una relación significativa entre el

dominio total y la reducción del “yo” a la mera insignificancia (Cavarero, 2009: 89-90). En apoyo a la perspectiva de la autora, acudimos a Arendt, quien señala cómo el descontento de la sociedad de preguerra por los valores burgueses individualistas condujo a la pasión por el anonimato y al abandono del yo, como escape a la identificación social y las funciones impuestas por la sociedad (Arendt, 1987: 512-516). Para ambas, esa huida significa el descargo de la responsabilidad ética o política.

El traslado del “yo” o el “nosotros” al “tú” significará, en cambio, una apertura a la resolución política de la violencia. Porque el éxtasis de un “yo” vulnerable puede tener como consecuencia la entrega de la herida: la apertura de la grieta por la que se diluirán los límites de lo humano, consumando el ultraje; pero también puede trocar la violencia en cuidado del otro, en el reconocimiento de la herida común. En suma, se expone la herida, pero también se posibilita la cura. Cavarero afirma: “Por la herida sufrida [...] la atención se desplaza hacia la herida del otro a fin de reconocer la común condición de vulnerabilidad” (2009: 45). Así, en contraposición a la noción hobbesiana clásica de igualdad de los cuerpos como condición de posibilidad de matarse unos a otros, Cavarero postula la diversidad de los cuerpos expuestos en su vulnerabilidad, unos frente a otros, como condición de un compromiso ético político.

La corporeidad asumida en las relaciones y la condición diádica de las mismas ponen de manifiesto una “contaminación” de lo privado hacia lo público. Para Cavarero, las identidades concretas, manifestaciones diversas de los individuos considerados en su corporeidad, son elementos básicos para organizar su perspectiva. Asimismo, si el reconocimiento implica la salida del sí mismo al otro, el mundo de la polis se ubica en ese éxtasis. Por lo tanto, al encuentro con el mundo político concurrirá el sí mismo corpóreo, con sus necesidades, deseos, propósitos y experiencias. Según la autora, un mundo común no está formado por la abstracción de las características de todos y cada uno de los hombres (lo que ningún individuo concreto tendría) sino que lo constituye el hecho de que todos tenemos necesidades, deseos, propósitos y motivaciones específicas y determinadas. El mundo político debe albergarlos a todos.

### **c. Hannah Arendt y la singularidad como garantía de la libertad**

Para Arendt, la vida humana tiene un carácter único y no sustituible como consecuencia de la singularidad de cada uno de los seres, en un concierto de



seres plurales y diversos. La singularidad en la pluralidad de cada vida humana es clave en sus elaboraciones. Se refiere a este fenómeno como “la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1993: 200). El medio en que se desarrolla esta singularidad plural es el del discurso y la acción. Si bien la singularidad es una condición del discurso y la acción, ambos producen efectos sobre la singularidad. Si los hombres fuesen idénticos entre sí, no los requerirían; sin ellos, no podrían manifestar su diferencia. La manifestación de la distinción y la diferencia permite al hombre su apertura al mundo: presentarse unos a otros no como objetos físicos sino qua hombres (Arendt, 1993: 200). Dice Arendt: “solo el hombre puede expresar distinción y distinguirse, y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo” (1993: 200). Signado por la espontaneidad, el programa para una vida humana que propone Arendt no se abre al discurso y la acción por utilidad ni necesidad, sino para trascender lo dado. De este modo, la singularidad implica la espontaneidad.

Por tal motivo, la violencia exige para su desarrollo la pérdida de las singularidades subjetivas y la acción mecánica sobre el mundo. Al respecto, dice que “los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará” (Arendt, 1987: 676). En relación con el Holocausto, en *Eichmann en Jerusalem* Arendt nos ofrece ilustraciones de este fenómeno, no solo de la forma en que opera en las víctimas, sino también en los victimarios.

Así, la anulación de la singularidad y la represión de la espontaneidad, como determinantes de la violencia que culmina en la total sumisión de aquel sobre la que se aplica, es puesta de manifiesto en el modo como las víctimas de la tortura son conducidas a la muerte sin que el sí mismo pueda afirmarse en la protesta. La falsa opción entre el sufrimiento indescriptible de la tortura o “la muerte relativamente fácil que los nazis les ofrecían” (Arendt, 1999: 27) encadena al sujeto a la más pura necesidad: desatender al grito del sí mismo que pugna por la permanencia a cambio del tenue alivio que procura la destrucción de la identidad con la muerte.

En relación a los victimarios, Arendt alude a la deshumanización que producen las burocracias, esos “imperios de Nadie”, como la condición de existencia de los Estados totalitarios (Arendt, 1999: 420).<sup>3</sup> La despersonalización

---

<sup>3</sup> Hacemos constar que Arendt refiere la importancia de este fenómeno para la ciencia política, pero desestima su importancia para el tratamiento del juicio, motivo de su obra. Como

zación de los actos criminales amparados en la maquinaria estatal da lugar a la figura de las “matanzas administrativas”, en las que los sujetos que ejercen violencia no se consideran a sí mismo como hombres singulares y únicos sino como piezas de un mecanismo que los supera: funcionarios cuyas funciones son intercambiables. En tal sentido, la personalización del crimen inaudito se considera accidental: cualquier hombre lo podría haber cometido. Aclara que, para esa visión, “cuando todos, o casi todos, son culpables, nadie lo es” (Arendt, 1999: 405). Fuerzas ciegas guiadas por la necesidad e individuos inmersos en sustancias que los hacen indistinguibles, como “todos” o “nadie”, constituyen los elementos de la violencia total.

Pero para Arendt, el ámbito de la violencia no es homogéneo. La autora establece diferencias entre un tipo de violencia que oficia como estrategia de sometimiento, con una finalidad intimidatoria según la lógica instrumental de medios y fines; y otro en el cual el terror es el único contenido. En este último caso, se trata de una violencia que ha perdido su finalidad y su cualidad de estrategia. En ese sentido, es una violencia “inútil e inexplicable”: se aplica en pos de la dominación total más que por la seguridad del régimen en el poder (Arendt, 1973: 632- 633; Cavarero, 2009: 76-77). La segunda forma alude a la violencia total; la primera, en cambio, mantiene algunas pautas políticas.

A la acción mecánica y oculta de la violencia, la política le opone la acción libre y pública, “lo que verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible” (Arendt, 1993: 59). Para Arendt, el discurso y la acción revelan su carácter político cuando los hombres, unos junto a otros (no “contra” o “a favor de”), están en estado de pura exposición, porque la acción solo tiene lugar en la medida en que la vida de los hombres transcurre entre otros hombres. Dice: “Solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre (...) y solo esta depende por entero de la constante presencia de los demás” (Arendt, 1993: 38).

Esta exposición está signada por la inseguridad y en el medio intangible de la acción y el discurso. Al respecto, la pregunta por el “quién” —a la que tributa también Cavarero— se revela mediante signos casi oraculares, inestables y no sujetos a contrastación. Esto se debe a la dificultad de un discurso preparado para describir lo común e inadecuado para asumir las diferencias. Las palabras referidas y los actos dirigidos a las cosas del mundo son revela-

---

nuestro objetivo se relaciona con la política, nos parece relevante su inclusión en este trabajo.

dores de la persona que las enuncia y los moviliza, aunque no se enuncie ni actúe a sí ni sobre sí mismo. Dice Arendt: “puede no dejar tras sí resultados ni productos finales” (Arendt, 1993: 207). Para resaltar la intangibilidad del proceso, la autora denomina “‘trama’ de las relaciones humanas” a esas revelaciones de los hombres como individuos, es decir, como personas únicas y distintas.

Así, en el proceso de hablar y actuar unos para otros se fabrica una trama de relaciones humanas que solo deja referencias inscriptas en un medio históricamente preexistente que, sin embargo, y debido a su acción, se reconstruye permanentemente (Arendt, 1993: 206-207). Cada nuevo individuo que emerge siente los efectos de la trama sobre la cual se asienta y cuya realidad le otorga. Esta realidad es la que suministra el contenido de la historia que revela al individuo en el mundo, pero que no puede producir para sí. Afirma: “las historias [...] revelan un agente (de las que) es su actor y paciente, pero nadie es su autor” (Arendt, 1993: 208).

Hemos visto que, para Arendt, la pregunta por el reconocimiento define a la política. En este sentido, promueve una perspectiva relacional del sí mismo. El objeto *política* de su perspectiva se construye a partir de los elementos que forman parte del sí mismo junto al otro. Esto se hace evidente en el desarrollo de la profunda separación que establece entre política y violencia. Mientras que la despersonalización de las relaciones humanas, la disolución de todo reconocimiento y la reclusión en la necesidad son características de la violencia; la singularidad de cada ser, la diversidad de sus rasgos y la libertad definen la política.

Con respecto a los límites entre la vida privada y la pública, Arendt señala una ruptura profunda entre ambas esferas en los orígenes de la *polis*: si la libertad es exclusivamente un fenómeno político, la necesidad es prepolítica, del ámbito privado (Arendt, 1993:42). De modo que la vida humana plena se desarrolla en lo público, siendo la función principal de la vida privada proveer los medios de realización de la pública. Afirma Arendt: “el dominio de las necesidades vitales de la familia (es) la condición para la libertad de la polis” (Arendt, 1993: 42).

Si la violencia se caracteriza por la subordinación a la necesidad, la oposición entre la violencia y la política se refleja, en parte, en la diferenciación entre la vida privada y la vida pública. Al enfatizar el aspecto ligado a la nece-

sidad de la vida privada, Arendt nos señala que su diferenciación con respecto a la violencia es menos marcada que la de la vida pública.

#### **d. Judith Butler y el contenido de la universalidad**

La perspectiva de Butler acerca del reconocimiento se construye sobre la base del conflicto, la lucha y la negociación. Para esta posición, el análisis de las situaciones en que se dan el conflicto y la negociación es relevante para la resolución política de la violencia. Como su exposición se desarrolla en la tensión de la polémica, trataremos de enfocarnos en algunos de los aspectos de estas controversias porque nos permiten seguir el modo de producción de sus disquisiciones. Así, algunas de las objeciones que se realizan sobre el reconocimiento parten de la dificultad de compatibilizar la búsqueda de una identidad con el multiculturalismo. Frente a la recusación de tal intento por participar de la “astucia del reconocimiento”,<sup>4</sup> Butler elabora una respuesta centrada en el análisis de la situación y en la responsabilidad social.

En efecto, si la finalidad del proceso de reconocimiento es la posibilidad de habitar un mundo abierto, el uso de categorías impuestas por el sistema que se cuestiona, como momento previo a la apertura de la estructura monolítica del mundo, pone a resguardo a los miembros de la sociedad extendida a la que se aspira. La justificación de esta aceptación que, en términos de Butler, sintetizamos en “cómo no querer”, está asentada en que nuestras perspectivas, aun las que están en oposición con las impuestas por una autoridad exterior, están formadas por categorías que son determinadas social e históricamente, y, por lo tanto, no elegidas. Así como Arendt refiere a la historia que precede a cada actualización temporal, Butler da cuenta de las normas que nos preexisten y que se mantendrán indiferentes después de cada muerte. Advierte que las normas tienen una temporalidad histórica que no nos pertenece, pero otorgan el marco a nuestra inteligibilidad (Butler, 2009: 156). En tal sentido, en la defensa y el uso de tales categorías instituidas se pone en juego la supervivencia de los grupos oprimidos. Por ejemplo, no podemos no querer leyes que reconozcan a la violación como un crimen, aunque mantenemos una relación crítica con la institución “ley” en determinadas sociedades (Butler & Athanasiou, 2013: 76-77).

---

<sup>4</sup> Concepto atribuido a Elisabeth Povinelli por Butler-Athanasiou (2013). Se refiere a la funcionalidad del reconocimiento para reproducir la desigualdad en beneficio de la formación de una cohesión nacional imaginaria (Butler-Athanasiou, 2013:164).

Pero esta aceptación no es pasiva: la autora afirma que el reconocimiento no debe realizarse a cualquier costo, sino mediante una evaluación dentro de los marcos de la lucha por la supervivencia. Esto significa llevar a cabo una crítica a los esquemas tradicionales de inteligibilidad que gobiernan a los grupos oprimidos (Butler & Athanasiou, 2013:80). En tal sentido, fija un punto de apoyo para la constitución de nuevos esquemas de inteligibilidad compatibles con una noción de reconocimiento en una sociedad multicultural. Para elaborar los nuevos esquemas, Butler desarrolla una posición que mantiene diferencias con las perspectivas que consideran el fenómeno del reconocimiento a partir de un “yo” hegemónico, pero también con las que postulan un “tú” que reniega de su universalización, aunque se nutre de ambas.

Al respecto, en la reelaboración de las categorías de inteligibilidad funcionan, a la vez, lo corpóreo y el ámbito de la conciencia como formas de apertura hacia otros cuerpos y otras conciencias. Aunque el yo corpóreo que tiene conciencia de sí mismo es el punto de partida, no se trata de un ejercicio de introspección. En efecto, la comunicación entre los cuerpos, el punto del contacto empírico, oficia de condición de posibilidad para el reconocimiento del otro, para la extensión del “yo” al “tú”. En este movimiento, que implica reversibilidad, se enuncia la universalización del reconocimiento. Explica Butler que no se trata de un otro específico ni el sujeto del contacto, ni el que lo retribuye, sino de una universalidad potencial. De este modo, toma del universalismo la postulación de un modelo ideal de reconocimiento, pero no parte de un modelo que postula la preexistencia de sujetos que generalizan sus características específicas (Butler & Athanasiou, 2013: 79-81).

Butler busca conjugar las perspectivas que presenta Benhabib respecto del “otro generalizado” y el “otro concreto” atravesando las insuficiencias de cada uno. Así, contra la noción tradicional del “otro generalizado”, Butler postula una universalidad en cuya constitución no intervienen esencias anteriores al individuo portador de la *empirie*. El carácter universalista de la posición de Butler supera los límites de la igualdad formal de la que se acusa a la noción tradicional, porque postula una universalidad potencial, cuyo acto se consume en el individuo concreto. Afirma que se trata de un humanismo recorporizado (Butler & Athanasiou, 2013: 81). La negación de la suposición de sujetos preexistentes de los que se abstraen sus características para formar una noción de comunidad, suministra un contenido al reconocimiento. Ese

contenido está constituido por la relación entre un “yo” y un “tú” corpóreos, que se actualizan, cada vez, en el contacto.

Con respecto al “otro concreto”, la presentación de la universalidad supera la insuficiencia de la singularidad aislada y su riesgo de parcialidad asociado. Así, por el recurso a la universalidad –con las características que advertimos– Butler busca las condiciones de posibilidad de un mundo abierto. Para la autora, el reconocimiento basado en las atribuciones específicas no es una alternativa a la violencia.

En ese marco se explican las objeciones de Butler a la condición de insustituibilidad fundada en la singularidad de los seres humanos, las relaciones diádicas del “yo” al “tú”, y la recusación del “nosotros” que la autora dirige a Cavarero. Para Butler, el hecho de que la singularidad que postula Cavarero se manifieste al otro en la mera exposición, la vacía de contenido. De este modo, las singularidades tendrían en común esa falta. Pero si se encuentra un punto en común, la singularidad se debilita y la sustituibilidad se infiltra por las hendiduras de ese hueco. Y de nada vale, insiste Butler, apelar a la apariencia de un cuerpo singular, en un lugar y tiempo determinado. Sabemos por Hegel que el “esto” menta al universal: cada uno y todos los cuerpos son este cuerpo (Butler, 2009: 53).

La cuestión se conecta con una sociabilidad que excede las singularidades y de la que no podemos desentendernos. De modo que la sociabilidad aparece cada vez que pretendemos explicarnos como únicos: nos presta sus instrumentos de análisis y su lenguaje. En suma, el carácter relacional de las identidades se sostiene en un contexto de normas que regulan estas relaciones, y que rompen la estructura diádica (Butler, 2009: 156). Pero, al tiempo que recoge el carácter social de toda relación, esta recuperación sacrifica la condición de ser únicos de los sujetos. La política volcada hacia el nosotros concreto extiende sus límites abarcando partes de lo privado.

Butler marca una serie de límites a la concepción de una ética que considera cristalizada porque el lugar que le ha elegido está siempre en construcción. El hecho de que irrumpimos en una historia ya iniciada, pero de la que no podemos prescindir, trae como resultado que toda historia narrada es ficcional. Desde esa base incierta ficcional, Butler postula que no hay construcción de la identidad que no sea, al mismo tiempo, su destrucción. En estas críticas, frente al conocimiento del yo mediante la apelación al tú, vemos

cómo Butler propone una ética que invite a la realización, con otros, de un recorrido fortuito (Butler, 2009: 183).

## Conclusiones

Todos los autores examinados acuerdan con respecto a que de la estructura relacional del reconocimiento se deducen implicaciones políticas. Las diferencias en las interpelaciones que se llevaron a cabo en esa estructura dieron como resultado posiciones distintas en cuanto a la concepción del sujeto, la negociación con la política y la regulación de la violencia.

Advertimos que Koselleck presenta un modelo en el cual los individuos racionales y poseedores de un yo soberano asignan y autoasignan los distintos espacios de la política como resultado de la lucha por las distribuciones de poder establecidas en el reconocimiento. El gradualismo puesto en juego en la determinación de la política y la violencia parece consecuencia de la representación de las relaciones humanas como campos de lucha. Las subordinaciones del poder a la violencia, en los últimos grados, y a la inversa, de la violencia al poder en los primeros, indican que el poder y la violencia comparten los espacios. Las responsabilidades éticas y políticas dependen de los lugares ocupados dentro del campo. El hecho de que Koselleck considera que la moralidad privada trae como consecuencia la anulación de la política indica que, para este autor, lo privado-íntimo no solo está separado de lo público-político sino que la supervivencia de lo político depende de su separación.

Para Cavarero, en cambio, el “reconocimiento del sí mismo en el otro” en las relaciones entre los hombres pone a resguardo el espacio de la política, fuera de la violencia. La perspectiva que se basa en el desplazamiento del “yo” soberano del centro de la escena y sitúa al “tú”, en su singularidad corpórea y vulnerable como protagonista de las interpelaciones, le permite esa marginación de la violencia. Porque si el “horrorismo” como nueva forma de la violencia tiene como objeto despojar la singularidad que se predica de los sujetos que concurren al mundo político, también la singularidad entregada al otro puede servir de medio para su resolución. De este modo, observamos una correlación entre el descentramiento del yo y la respuesta política a la violencia. Asimismo, advertimos que el diagrama que alude a un sujeto singular, con sus motivaciones, sus deseos y sentimientos, intenta ampliar la esfera política con elementos de la privada.

Arendt describe a la violencia en términos de necesidad, para contrapo-

nerla a la política, ámbito de la libertad. Aunque establece una lógica de la violencia que en algunos estratos permanece dentro de la política, en su nivel más alto (violencia total) se separa tajantemente de ella. Su concepto de reconocimiento implica estas consecuencias. En efecto, su estructura relacional se basa en la singularidad de los sujetos que exponen su diferenciación en el discurso y la acción. De modo que el sujeto singular al que alude no es el que permanece en la vida privada-íntima, atendiendo a las necesidades de la vida, sino el que “brilla” a la luz de lo público. O sea que en su referencia al sujeto singular alude al sujeto de la política, al que –a la vez– separa del sujeto privado. Observamos que Arendt establece una correlación entre la vida privada y la violencia (ambas tienen en común regirse por la necesidad) que le permite llevar a la política al ámbito de la libertad. Con este movimiento separa a la política, simultáneamente, de la violencia y de la vida privada.

Las reflexiones de Butler constituyen un intento de superar los conceptos tradicionales sirviéndose de los mismos elementos que recusa, cambiándoles el signo. Observamos que, ante el desafío de compatibilizar la búsqueda de identidad con el multiculturalismo, diagrama un sujeto del reconocimiento que participa, a la vez, de la singularidad corpórea y de la universalidad, diluyendo sus diferencias en los préstamos mutuos de propiedades. Asimismo, intenta salvar la noción moderna y autoritaria de la posición del “yo” por la de los cuerpos propios en contacto. La experiencia del contacto le permite la reivindicación del “yo”, pero produciendo un descentramiento en el dirigirse al otro. Este movimiento se repite en la postulación sobre la diferenciación entre la violencia y la política, y la separación entre la vida privada y la pública. En efecto, analiza la política desde el juego de la violencia a partir de los fenómenos de discriminación, segregación y opresión. De este modo, los discriminados, segregados y oprimidos, en tanto tales, serán llevados a la luz pública, acompañados de sus sentimientos, indignaciones, miedos y orgullo. La crítica de Butler indica que las relaciones entre política y violencia, y entre lo público y lo privado, no están decididas de antemano. Así como las identidades son ficcionales y en constante construcción, también la diferenciación entre la política y la violencia y la separación entre lo público y lo privado estarán en permanente lucha.



### Bibliografía citada:

- Arendt, H. (1973). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalem*. Barcelona: Lumen.
- Benhabib, S. (1990). El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En S. Benhabib & D. Cornella (Eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.
- Benhabib, S. & Cornella, D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons El Magnim.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge Polity Press.
- Cavarero, A. (2009). *El horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: The MIT Press.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires: Paidós.
- Koselleck, R. (1997). *Hans-George Gadamer. Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.



## Capítulo VIII

### Una huida de lo *Real*.

# Vuelcos y rupturas de las referencias psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler

*Ariel Martínez*

## Introducción

Como es sabido, Judith Butler recurre constantemente al psicoanálisis. No es difícil constatar el modo en que diferentes conceptos provenientes de este campo teórico, en sus diferentes versiones, alimentan los argumentos que la autora construye a lo largo de los diferentes segmentos de su pensamiento. Sin embargo, las interpretaciones que Butler realiza en torno a los conceptos que utiliza no siempre son rigurosas, pues no suele considerar los contextos semánticos de las categorías empleadas. Aun así, como queda claro, esto no resta relevancia ni potencialidad teórica a sus producciones.

Es posible afirmar que el pensamiento de Butler no es propiamente psicoanalítico. Tal como puede leerse a lo largo de su obra, su interés por el psicoanálisis aparece, al menos en parte, con la necesidad de otorgar densidad psíquica a la teoría del poder foucaultiana. A criterio de la autora, solo el examen de los mecanismos psíquicos del poder permite suplementar las claves foucaultianas en torno a la sujeción. El psicoanálisis, entonces, otorga categorías que le permiten a Butler delimitar aspectos de orden psíquico que se resisten a ser absolutamente capturados bajo la esfera de las normas sociales (Butler, 1997/2010). Con todo, la teorización de Butler respecto a lo psíquico es vaga. Los pocos matices al respecto se deben a que, en su pensamiento, lo psíquico constituye

un recurso para poner freno a los avances expansionistas del poder vía sujeción. La vaguedad de sus referencias respecto a lo psíquico se detecta a partir de un deslizamiento continuo de categorías que se diferencian y se superponen de manera caótica: *Yo, Psique, Sujeto, Inconsciente*.

Como fuere, el concepto de inconsciente cobra gran importancia en el pensamiento de la autora a la hora de pensar la emergencia del sujeto en relación con las normas culturales. Sin embargo, su intensa relación con el psicoanálisis no le impide efectuar fuertes críticas. Una de ellas se refiere al concepto lacaniano de lo *Real* (Butler, 1993/2008; 2000/2011b). En reiteradas oportunidades Butler discute con Slavoj Žižek. El debate responde, fundamentalmente, a las consecuencias de lo *Real* en la constitución subjetiva, también a los alcances y limitaciones que este *Real* genera cuando intentamos pensar una transformación o rearticulación del campo social en diferentes niveles.

Este trabajo intenta poner en evidencia la relevancia del psicoanálisis como marco referencial en las producciones de Judith Butler. Para ello se retoma uno de los debates librados entre Judith Butler y Slavoj Žižek en torno a lo *Real*. Tanto *Cuerpos que importan* (1993/2008), de Judith Butler, como *El sublime objeto de la ideología* (1989/2009), de Slavoj Žižek, constituyen textos donde cada intelectual expone los contextos filosóficos que sostienen cada uno de sus pensamientos. Ambas propuestas, francamente en pugna, colisionan en las páginas de *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Butler, Laclau & Žižek, 2000/2011). Por este motivo se hará referencia a esta obra para ilustrar la diferencia de posturas. Asimismo, se expone la irrupción –en los textos butlerianos recientes– de Jean Laplanche como referencia psicoanalítica. Asimismo se sugiere que tal cambio de referente –que acarrea consecuencias problemáticas a quienes se interesan por mantener lazos de continuidad entre sus producciones, independientemente de los objetivos que cada una de ellas persigan– bien podría interpretarse como una huida ante lo *Real* sin abandonar la categoría de *Inconsciente*. La astucia de Butler le permite hallar un nuevo contexto conceptual, perteneciente a otra línea psicoanalítica, en donde alojar la idea de *Inconsciente* y, al mismo tiempo, escamotear los problemas teóricos que le retornan desde la crítica de Slavoj Žižek, entre varios otros. Sin embargo, tal como se sugiere aquí, las referencias de Jean Laplanche comienzan a tornarse incómodas y problemáticas... al menos para algunos lectores.

## En el inicio... Butler lee un Lacan sin Real

Ya en 1987 Judith Butler (1987/2012) dedica algunas páginas de su tesis doctoral –*Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*– al pensamiento de Jacques Lacan. El vector de esta obra es el concepto de *Deseo*. El pensamiento hegeliano constituye el inicio de un recorrido por diferentes exponentes de la filosofía francesa hasta culminar en sus representantes contemporáneos. Desde el inicio las vinculaciones entre las categorías de *Sujeto y Deseo* comienzan a cobrar fuerza, y la referencia al pensamiento de Lacan se torna ineludible. Butler detecta el modo en que el concepto de lo *Inconsciente* irrumpe para señalar que, según Lacan, el deseo tematiza el punto de opacidad de la conciencia. Es así que el deseo marca discontinuidades, rupturas, desplazamientos, fisuras en la conciencia; arroja la imposibilidad de concebir un sujeto coherente.

Butler interpreta que el deseo refiere a una tendencia que marca el retorno hacia una unidad libidinal original imposible de recuperar. El sujeto emerge como tal a partir de la represión primaria, que instala una ruptura con el cuerpo de la madre. El horizonte del retorno y de la recuperación de lo anhelado y perdido inaugura un espacio de imposibilidad que permite la movilidad del deseo, pues el efectivo retorno marcaría la disolución del sujeto. En este contexto interpretativo, Butler rastrea los aportes lacanianos que vinculan el deseo con la estructura del lenguaje para, desde allí, referir al inconsciente en tanto cadena de significantes. La autora se muestra interesada en un sujeto enredado y perdido en la trama de significaciones metonímicas que estructuran el inconsciente e instalan una falta en cuanto al ser. El deseo no puede ser otra cosa que una actividad sin descanso, inquietud producida en función de un límite necesario impuesto por una prohibición que lo constituye y sostiene. Por otra parte, el deseo no puede manifestarse si no es mediante el discurso, pero, paradójicamente, no puede ser capturado por un significante. “Así, Lacan entiende el deseo como un principio de desplazamiento lingüístico, presente en la función metonímica de toda significación” (Butler, 1987/2012: 273).

En palabras de Butler:

Para Lacan el lenguaje siempre denota una ruptura entre significante y significado, una exterioridad imposible de remontar, con la consecuencia adicional de que la significación lingüística es una serie de sustituciones

que no pueden reclamar un sentido original. En suma, estar en el lenguaje significa ser desplazado infinitamente del sentido original. Y dado que el deseo se construye dentro de este campo lingüístico, siempre va tras aquello que en realidad no quiere y siempre quiere aquello que finalmente no puede tener. Así el deseo denota un dominio de contradicción irreparable (Butler, 2012: 278).

La preocupación de Butler aquí, apunta a demostrar el modo en que Lacan queda inscripto en el discurso de Hegel, a pesar de sus intentos por refutarlo. Butler lee a Lacan evadiendo el registro de lo *Real*. Solo algunos años más tarde, cuando sus preocupaciones teóricas la conduzcan hacia Slavoj Žižek, la autora se verá enfrentada con aspectos de Lacan que le resulten problemáticos.

## Lo Real a debate

El sujeto lacaniano, al menos en la versión que alimenta las ideas de Žižek, se localiza en la intersección de tres registros: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Sin embargo, el interjuego entre los registros de lo simbólico y lo real se instala como epicentro del debate. Butler menciona que “lo Real es aquello que se resiste a la simbolización y que la impone. [...] en la doctrina lacaniana, lo ‘real’ continúa siendo irrepresentable” (Butler, 1993/2008: 112-113). Tal concepción de lo real es subsidiaria de las lecturas que Žižek realiza del texto lacaniano. El autor acepta el “famoso lema lacaniano de [...] no borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, [...] este plus de lo Real (está) en cada simbolización” (Žižek, 1989/2009:25). Es así que se muestra conforme con la tesis lacaniana respecto a que más allá de la realidad, la cual tiene estructura de ficción e ilusión, “hay siempre un duro núcleo (de lo Real), un resto que persiste y que no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria” (Žižek, 1989/2009: 78). De modo muy ilustrativo, Žižek refiere a lo Real como “una falta en torno a la cual se articula la red simbólica [...] como aquello que siempre regresa al mismo lugar” (Žižek, 1989/2009: 81). Desde su punto de vista, cualquier esfuerzo por historizar constituye un intento de eludir el *resistente núcleo* de lo *Real de la Ley*. El intento de historización, entonces, “nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones” (Žižek, 1989/2009: 82).

Butler (1997/2004, 1993/2008) adopta otro punto de vista. A criterio de la autora el campo social se configura a partir de un interjuego de normas y exclusiones cuya emergencia es histórica. Se apoya en el concepto de *forclusión* para designar una operación previa a la formación del sujeto. Se trata de una acción, una prohibición, una exclusión, un *dejar fuera por completo* que es previo a, y posibilita, la formación del sujeto. Para el psicoanálisis –en la interpretación de la autora– la forclusión es el efecto reiterado de una estructura. No es el sujeto quien excluye sino, a la inversa, el sujeto es el resultado de tal exclusión. No hay sujeto previo sobre el cual impacte la exclusión. La gramática, aclara Butler, resulta engañosa. La pregunta por el *quién* de la acción de forcluir es una expectativa gramatical. La forclusión, entonces, constituye un corte primordial que instala una escena anterior a la gramática, que no puede ser explicada sino en los términos de la gramática posterior a dicho corte.

La autora emprende una maniobra que le permite una reapropiación del término *forclusión*, una utilización con otros fines. Butler (1997/2004, 1993/2008) acepta que la forclusión precede al sujeto; sin embargo, no está dispuesta a admitir la existencia del ámbito prelingüístico que el funcionamiento de tal acción sugiere. Es así que, evocando a Foucault, propone pensar que tal censura actúa como una forma productiva de poder. De este modo la forclusión constituye una censura normativa que (re)instala regímenes discursivos por medio de la *producción* de aquello que no es decible. La forclusión, entonces, da cuenta de la producción *normativa* del sujeto. Para distanciarse aún más del modo en que el psicoanálisis adopta este término, Butler expone la imagen de un sujeto que habla en el borde de lo decible/indecible. Un sujeto que, bajo el riesgo de ser arrojado a lo indecible, es capaz de volver a trazar tal distinción normativa. Todo parece indicar, como expone la autora, que un sujeto que habla en los bordes requiere que la acción de la forclusión opere de manera continua.

Butler (1993/2008) se interroga sobre los límites de la definición de lo humano, así como acerca de qué identificaciones son viables en el interior de tal definición. Desde su punto de vista, las normas sociales crean un dominio de inteligibilidad simbólica mediante la exclusión de posibilidades. Se delimita así lo decible de lo indecible, posiciones de sujeto vivibles de otras que no valen la pena ser vividas. En este punto queda claro que la autora sitúa al psicoanálisis como un afluente privilegiado de categorías a la hora de pensar al sujeto en relación con el campo social. Sin embargo, desde su punto de

mira, las limitaciones de los pensadores referenciados en este marco teórico, Žižek entre ellos, remiten al modo en que se conceptualiza la contingencia (Butler, 2000/2011b; Žižek, 2000/ 2011b).

## Butler frente a lo Real... y el problema de la resistencia

Tal como hemos mencionado, Žižek explica la emergencia del sujeto y la estructura del campo social a partir de lo *Real*, entendido como un punto ahistórico, una vacuola vacía de sentido y no susceptible de ser simbolizada que torna a la estructura del lenguaje fallida. Ante esta postura, Butler se aleja de toda intención de establecer fundamentos universales. Desde su punto de vista, aquello designado como lo *Real* constituye una forma de nominar la incompletud del sujeto. Butler acuerda con la necesidad de pensar un sujeto incompleto como condición de posibilidad de cualquier posición de sujeto en el interior de una organización política. Sin embargo, existen múltiples formas de comprender tal carácter incompleto, y es este el punto inconciliable que hace girar el debate. Butler lee en la propuesta de Žižek la idea de un sujeto que, más allá de sus condiciones sociales e históricas de emergencia, se encuentra marcado, barrado, por un postulado de inconclusividad en tanto límite fundacional universal.

Butler acepta la idea de sujeto barrado si por ella se entiende cierta incompletud de la interpelación, aquello que escapa al alcance semántico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturar al sujeto (Butler, 1997/2004). Sin embargo, la barra que está dispuesta a tolerar refiere a la incompletud del sujeto producto de exclusiones políticamente delineadas y no estructuralmente estáticas o fundacionales (Butler, 1993/2008, 2000/2011a). En suma, Butler no acepta un sujeto barrado por lo *Real* como condición estructural de toda constitución subjetiva, a modo de un límite que permanece en un mismo e idéntico lugar. Desde su punto de vista, no hay lugar para exclusiones constitutivas estructurales y fundacionales exteriores e indiferentes al campo político, pues esto supone la ahistoricidad para el sujeto, para sus límites y su articulabilidad.

La roca de lo *Real* adquiere tal contundencia en el pensamiento de Žižek que cualquier intento por desplazar el límite fundacional supuesto resulta en vano. Žižek cerca el campo social con límites infranqueables: se trata de un cerco que no trascurre por la vía del significante. Por tanto, es un límite a la significación lo que genera exclusiones estructuralmente identificables y, al mismo tiempo, mantienen –a criterio de Butler– la esfera simbólica



imperante a salvo de cualquier transformación radical. Esto supone, entonces, por un lado, una comprensión estructural de los límites fundacionales del sujeto y, por otro, la imposibilidad histórica de articulación dentro de un horizonte político dado. En contra de concebir tal imposibilidad, Butler adopta una idea de campo social transformable y rearticulable históricamente.

Como ya hemos señalado, Butler encuentra en el psicoanálisis elementos para teorizar la inestabilidad del sujeto. En este sentido, la autora rastrea aquellos aspectos de la teoría que le permiten configurar lo psíquico como fuente de resistencia a la normalización. No llama la atención que, en sus intentos por teorizar la resistencia, Butler se enfrenta con los obstáculos que la propia teoría psicoanalítica ofrece de la mano de Žižek: la roca de lo *Real*. Desde mi punto de vista, lo que le interesa a Butler es, especialmente, la dimensión inconsciente, ya que le permite explicar el modo en que el sujeto se torna opaco para sí mismo. Paradójicamente, Butler detecta la resistencia como reflejo de lo opaco. Su desafío parece ser, entonces, extraer analíticamente la roca *Real* de lo inconsciente.

En esta línea la autora critica los anudamientos entre lo inconsciente y lo *Real*: ambas categorías son recortadas en términos de una fuente traumática invariable, o como un punto que, desde una mirada apresurada, impide la clausura de cualquier sistema ideológico o simbólico. Para Žižek ambos conceptos emergen como aquello que asegura la contingencia de cualquier formación social, pues constituyen un núcleo traumático que impide la institución plena de cualquier orden. Sin embargo, Butler denuncia la forma en que estos conceptos representan una dinámica idéntica a sí misma que sostienen todas las formaciones sociales. Entonces, la historicidad o contingencia de los sistemas sociales que estos conceptos pretenden explicar es socavada. Nos dice que:

la noción de una privación o falta tomada del psicoanálisis y entendida como aquello que asegura la contingencia de todas y cada una de las formaciones sociales es en sí misma un principio presocial universalizado a expensas de toda consideración del poder, la socialidad, la cultura y la política, que regula el cierre y la apertura relativos de las prácticas (Butler, 1993/2008: 286).

Queda claro que Butler no admite la idea de un resto psíquico, ahistórico,

a partir de cuya negatividad se desprende la posibilidad de interrumpir las normas sociales dominantes.

Desde mi punto de vista, es posible detectar dos momentos en el pensamiento de la autora que, retroactivamente, pueden ser leídos como partes de una estrategia ante el objetivo de depurar el inconsciente de lo real. Tales momentos no se localizan de manera cronológica en su producción; más bien constituyen espacios de producción teórica, no excluyentes entre sí, entre los cuales la autora discurre en idas y venidas.

## Una primera oscilación: un inconsciente sin Real... y sin posibilidad de resistencia

Como primer movimiento, entonces, Butler se propone enfatizar el alcance de la norma en el campo de lo inconsciente. En esta línea, y argumentando a favor de la existencia de vínculos apasionados e inconscientes con el sometimiento, se interroga:

¿cómo se explican [...] las vinculaciones inconscientes al sometimiento, las cuales sugieren que el inconsciente no se halla más libre que el sujeto del discurso normalizador? Si el inconsciente burla un determinado mandato normativo, ¿a qué otro mandato establece una vinculación? ¿Qué nos permite pensar que el inconsciente está menos estructurado que el lenguaje del sujeto por las relaciones de poder que impregnan los significantes culturales? Si encontramos una vinculación con el sometimiento a nivel del inconsciente, ¿qué tipo de resistencia puede construirse a partir de ahí? (Butler, 1997/2010: 100-101).

Butler deja deslizar que los mandatos normativos arraigan en lo inconsciente, por lo cual esta instancia se ve despojada de la potencialidad de interrumpir o interferir tales mandatos. Lo inconsciente no posee, desde aquí, las claves para explicar la posibilidad de un cambio radical dentro de la esfera socio-política.

En este primer momento, Butler apela a Foucault como estrategia para dar cauce a la historicidad y, de este modo, dejar en claro que, en su planteo, la dimensión de lo inconsciente no posee privilegio causal en relación con lo social. Foucault le otorga elementos conceptuales potentes a la hora de contrarrestar la idea de una estructura psíquica presocial. Tal como Butler

expone, en clave foucaultiana, la psique se forma a partir de la introyección de normas sociales, históricamente variables. Vía identificación, el poder se vuelve sobre sí mismo configurando el dominio de lo psíquico, inherente a lo social pero nunca anterior. Es así que Butler recorta, en clave social, una categoría vaga y sin matices de *psique*: una convergencia de identificaciones siempre vulnerables al cambio histórico.

Es, entonces, la posibilidad de concebir una transformación radical del campo simbólico lo que permite diferenciar posicionamientos que, desde una lectura apresurada, simulan puntos de contacto. En una primera aproximación, el planteo lacaniano, desde el prisma de Žižek, no excluye el orden de lo social, ni su relación con el sujeto. Lacan menciona que el inconsciente refiere a la emergencia del sujeto en el Otro –categoría que en su pensamiento da cuenta del lenguaje y la ley simbólica–. El inconsciente refiere al discurso del Otro en los propios dominios del sujeto.

Desde un punto de vista lacaniano, tal como afirma Jöel Dor (1985/1986), el sujeto se estructura a partir de una operación denominada *metáfora paterna*. Tal operación permite el acceso del sujeto a la estructura del lenguaje, constituye una promoción estructural en el registro del deseo. Se trata, en última instancia, de un ingreso al orden simbólico que rescata al niño de una organización arcaica configurada por la relación dual imaginaria con la madre. La simbolización del padre instituye la castración simbólica y, de este modo, el sujeto es dividido por el orden del lenguaje, por el Otro simbólico, solo si ha operado la *Ley del Padre*. Lo simbólico supone que el niño pierde el goce (*jouissance*) de ser uno con la madre.

Es así que el carácter prohibitivo de la Ley Simbólica instala una división inaugural del sujeto que proviene del propio vínculo de este con un tercer orden, simbólico. El sujeto es tal en tanto enajenado, pues se articula alienado al lenguaje. En palabras de Dor: “el orden significativo es el que causa al sujeto, estructurándolo en un proceso de división que produce el advenimiento del inconsciente” (1985/1986: 118). El autor agrega que la división del sujeto no es más que la alienación del sujeto en su propio discurso, “el sujeto está presente en el (discurso) a costa de mostrarse ausente en su ser” (1985/1986: 123).

Por otra parte, Žižek (1989/2009) permite pensar el modo en que se articulan el Orden Simbólico, lo Real y la formación del sujeto desde el pensamiento lacaniano. El autor destaca la operación de la forclusión en todo

orden significante. Todo orden simbólico se encuentra estructurado en torno a un vacío, en torno a la forclusión de un significante clave. Se trata de una abolición simbólica, “del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel. [...] Se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo” (Lacan, 1981/1984: 217). El muro con el que se topa el lenguaje es el que instaura una carencia en el sujeto. Al articularse en el Orden Simbólico, el sujeto queda alienado al lenguaje, al Otro, y es barrado por la falta estructural que inaugura su dimensión inconsciente. Tal es así que, en términos de Dor, “la aparición del sujeto culmina [...] con una relación irreversible entre deseo, el lenguaje y el inconsciente, cuya estructura se organiza [...] en torno al orden significante” (1985/1986: 157).

En territorio lacaniano, es Žižek (1989/2009) quien explícitamente tematiza lo *Real* en términos de imposibilidad inherente al lenguaje, ausencia de significación, vacío de sentido o agujero en el orden simbólico. Lo *Real* descompleta lo simbólico y al sujeto. Es esta falta lo que permite la movilidad del deseo y, para Žižek, la contingencia del campo social. Lo *Real* es, digámoslo una vez más, el límite de lo simbólico y del sujeto, y tal límite, desde la óptica del pensador esloveno, guarda la clave de la posibilidad de la movilidad y el cambio.

Para Butler ningún elemento por fuera del lenguaje participa en la articulación del sujeto. La autora se distancia de estos supuestos estructuralistas cuando sugiere que la trama del sujeto refiere a un raudal de identificaciones comandadas por las valencias que imprimen los juegos de poder en el campo social (Butler, 1993/2008). Estas identificaciones, múltiples e inestables, no pueden reducirse a una identidad o a un yo estable y monolítico. Por tanto, Butler no se embarca en el proyecto de modelar analíticamente una topología psíquica, una espacialidad sustancial. Se trata, más bien, de mecanismos psíquicos del poder que no fundan estructuras de una vez y para siempre, y, en su reiteración, abren el juego a la posibilidad del fracaso de las normas, las que –en su carácter social– son rearticulables (Butler, 1997/2010).

## Una segunda oscilación: un inconsciente sin Real... pero con posibilidad de resistencia

El sujeto lacaniano adviene en, y por, el lenguaje en el acceso a lo Simbólico. Esto implica una pérdida de sí mismo a causa de lo *Real*. Esta falta

constitutiva constituye la base, entonces, del Sujeto del inconsciente. Allí, donde a criterio de Žižek hay vacío como condición necesaria para la subjetivación, Butler recorta normas contingentes que entretejen el campo social. Desde el prisma butleriano, entonces, lo *Real* no es más que una necesidad teórica que salvaguarda la inmutabilidad de la estructura.<sup>1</sup>

Esta polémica conduce a Butler a anclar el debate sobre lo *Real* en los fundamentos contingentes y sus consecuencias a la hora de pensar el sujeto político. En esta instancia, frente a las consecuencias políticas de lo *Real* lacaniano, Butler modela un concepto de inconsciente sin real en el cual, ahora sí, concibe la posibilidad de resistencia. Afirma que:

El inconsciente es también una condición psíquica en curso, en la cual las normas son registradas en formas tanto normalizadoras como no normalizadoras, el sitio postulado de la fortificación, anulación y perversión de las normas, la trayectoria impredecible de apropiación de éstas en identificaciones y rechazos que no siempre son llevados a cabo consciente o deliberadamente (Butler, 1993/2000: 159).

Queda claro que el psicoanálisis le permite a Butler intervenir el pensamiento de Foucault. Desde mi punto de vista, el psicoanálisis es un instrumento, un escalpelo en la mano de la autora, que actúa sobre el revés de algunos textos foucaultianos con el propósito de profundizar fisuras sugeridas allí, ampliar aquellas líneas conceptuales que tematizan la resistencia. Pero, como queda claro, antes de tal intervención Butler se enfrenta con la necesidad de realizar ajustes conceptuales.

Es posible pensar que Butler va más allá de Foucault, pues no subestima el carácter indeterminado que la dimensión inconsciente imprime a las identificaciones múltiples, bajo las cuales se produce la internalización de las normas. En términos butlerianos, este mecanismo a partir del cual se interioriza la norma, debería ser entendido como un proceso cuya dinámica forma parte de las relaciones sociales e históricas imperantes. Por otra parte, este proceso de internalización socialmente regulado organiza la separación virtual entre

---

<sup>1</sup> Las críticas de corte psicoanalítico contra Butler no provienen exclusivamente de Žižek. Para profundizar otra polémica iniciada desde el formalismo lacaniano, con argumentos claros y consistentes, véase el artículo de Joan Copjec (1994) *The sex and the euthanasia of reason*.

lo psíquico y lo social. La dimensión inconsciente, involucrada en tal proceso de internalización, impide la reducción absoluta de la psique a las normas sociales, a pesar de que sin ellas la psique no podría articularse como tal.

En un trabajo que pertenece al primer tramo de su pensamiento, fuertemente influenciada por la idea lacaniana de inconsciente como cadena o sistema formal de significantes que rompen el significado coherente del yo, Butler evade lo *Real* al afirmar que:

la psiquis debe ser repensada [...] como eso que condiciona e impide la actuación repetitiva de la identidad.[...] El inconsciente es ese exceso que permite e impugna cada actuación y que nunca aparece del todo en la actuación misma. [...] la psiquis es el fracaso constante [...] un fracaso que es valioso pues impulsa a la repetición y reinstala la posibilidad de una alteración (Butler, 1993/2000:108-109).

Desde la perspectiva de la autora, lo real y la posibilidad de transformación no se implican mutuamente como afirma Žižek. En este sentido, Butler observa límites en la forma en que este autor explica la contingencia.

## Lo *Real* se traslada hacia el campo ideológico-político

El concepto de lo *Real* constituye el punto clave de la tensión entre el pensamiento de Butler y el psicoanálisis lacaniano. Esta tensión se encuentra presente en los diálogos entre Butler y Žižek en *Contingencia, hegemonía, universalidad - Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2000/2011b). Aun así, ambos intelectuales presentan puntos de contacto. Tanto Butler como Žižek entienden que cierto fracaso es la condición tanto de la emergencia del sujeto como de la contienda democrática. Asimismo ambos tienen en cuenta el fracaso de toda afirmación identitaria que pretenda alcanzar una determinación final o total. Sin embargo, los puntos de desencuentro se refieren al contexto conceptual en el que tal fracaso es entramado. Es así que el fracaso se presenta en su versión de necesidad estructural o en su versión de imposibilidad a nivel de las normas sociales.

Žižek menciona que:

la afirmación de que lo Real es inherente a lo Simbólico es estrictamente

igual a la afirmación de que ‘no hay gran Otro’: lo Real lacaniano es esa ‘espina en la garganta’ traumática que contamina toda idealidad de lo simbólico, volviéndolo contingente e inconsistente. Por esa razón, lejos de oponerse a la historicidad, lo Real es su fundamento ‘ahistórico’ mismo, el a priori de la historicidad misma (Žižek, 2000/2011c: 309).

A esto agrega que lo *Real*

no es el suplemento subjetivo que sustenta el orden objetivo, sino el suplemento objetivo que sustenta la subjetividad en su contraste con el orden objetivo sin sujeto: [...] esa mancha molesta que empaña para siempre nuestra imagen de la realidad (Žižek, 2000/2011b: 241).

Con esto Žižek se propone señalar, contra Butler, que

La oposición entre una barra ahistórica de lo Real y la historicidad completamente contingente es, por lo tanto, falsa: *lo que sostiene el espacio de la historicidad es la barra ‘ahistórica’ misma en tanto límite interno del proceso de simbolización*. Es ése en mi opinión el malentendido fundamental [...], Butler sistemáticamente (mal) interpreta el antagonismo (que es imposible-real) como diferencia/oposición (simbólica) (Žižek, 2000/2011b: 216).

La crítica apunta a la ausencia de distinción entre la contingencia dentro de cierto horizonte histórico y la forclusión más fundamental que sostiene este horizonte. Para Žižek aquello que está prohibido por normas sociales no es lo que está excluido/forcluido. Desde allí insta a diferenciar el nivel donde se llevan a cabo los antagonismos de aquel otro nivel que remite a las diferencias simbólicas. Se trata, en última instancia, de “distinguir entre dos niveles: la lucha hegemónica por la cual el contenido particular hegemoneará la noción universal vacía y la imposibilidad más fundamental que vuelve vacío al universal, y por ende, un terreno para la lucha hegemónica” (Žižek, 2000/2011b: 120). En otras palabras, a criterio de Žižek, Butler confunde dos niveles, lo social y lo estructural.

Ahora bien, Butler nos propone otra lectura al respecto. Desde su punto

de vista, lo *Real* está habitado por aquello excluido en la esfera social. En este sentido queda clara su intención al optar por la categoría de lo abyecto de Julia Kristeva (1982/1988). A grandes rasgos, es posible afirmar que lo abyecto es lo *Real* devuelto a la esfera social. Desde mi punto de vista, lo abyecto debe ser leído como lo *Real* desenmascarado a tal punto que vuelve vulnerable a lo simbólico respecto a la posibilidad de una transformación radical a través del trabajo político. Con la idea de abyecto Butler ya no se encuentra con límites para la posibilidad de resignificación en tanto estrategia política.

Por otra parte, las críticas que Žižek dirige a Butler dan cuenta del posicionamiento filosófico inconciliable que se encuentra en la base de ambos planteos y que quita toda posibilidad de diálogo. A criterio de Žižek el pensamiento lacaniano, en el que Butler no lee la posibilidad de transformación, permite un abordaje de la contingencia que entraña un grado de radicalidad más profundo que el pensamiento de Butler. La contingencia lacaniana, si es que existe tal cosa, no se desliza por la vía de la resignificación de coordenadas simbólicas, sino que apunta a transformar la estructura misma del orden simbólico. Para eso, Žižek toma la noción lacaniana de Acto, en tanto

gesto que, por definición, toca la dimensión de algún Real imposible. Esta noción del acto debe ser concebida junto con el antecedente de la distinción entre el mero intento de ‘resolver una variedad de problemas parciales’ dentro de un campo dado y el gesto más radical de subvertir el principio estructurante mismo de dicho campo. Un acto no simplemente ocurre dentro del horizonte dado de lo que parece ser ‘posible’; redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser ‘imposible’, pero cambia sus condiciones de manera que crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad)(Žižek, 2000/2011a: 132).

Casi repentinamente Žižek apela a este gesto capaz de acariciar lo *Real* y, así, producir una transformación de lo simbólico en su conjunto. No queda claro quién, ni cómo, es capaz de poner en marcha dicho *Acto* que, en tanto tal, no es discursivo. Este gesto del *Acto* lacaniano parece pertenecer a la misma dimensión o registro de lo *Real*. Llama la atención, entonces, que Žižek afirme la posibilidad de contingencia en un contexto conceptual donde un cambio radical



en el orden simbólico solo ocurre cuando lo *Real* juega consigo mismo.

Como fuere, para Žižek, la posibilidad de resignificación que se abre paso en la propuesta butleriana de la performatividad (Butler, 1990/2007) no es suficiente para explicar el cambio. Para el autor se trata de una modalidad de aparente resistencia que forma parte del mismo juego hegemónico. No sorprende esta forma de abordar la propuesta de Butler cuando el propio Žižek menciona, refiriéndose a Foucault, que “su tesis acerca de la inmanencia de la resistencia al poder también puede interpretarse como una aseveración de que toda resistencia está atrapada de antemano en el juego del poder al cual se opone” (Žižek, 2000/2011b: 221-222).

Desde el punto de vista de Žižek, los cambios en el orden simbólico que permiten hablar de contingencia solo pueden ser delimitados retroactivamente. No es posible planificar estrategias para alcanzar tales transformaciones. La ‘política’ que gira en torno a lo real refiere a un proceso en el que el sujeto se enfrenta a lo *Real*, acontecimiento que es simbolizado con posterioridad. Por otra parte, para Žižek, el enfrentamiento con lo *Real* es un acto ético que no es producto de una decisión consciente.

Desde la otra orilla, Butler toma como referencia privilegiada a Foucault. A partir de allí entiende lo social en términos de una red múltiple de discursos y prácticas, donde la continua reiteración de la norma, fuente de su inestabilidad, abre la posibilidad de construir un nuevo orden simbólico. Tal cambio no es el desenlace de una posibilidad contenida a nivel estructural. La crítica que Butler arroja a Žižek refiere, entonces, a la idea de estructura ahistórica donde se inscriben lo real y lo simbólico. La estructura lacaniana funciona como una herramienta que puede ser adaptada a todos y cada uno de los contextos y que, consecuentemente, renuncia a historizar las condiciones de su surgimiento. Es evidente que para Žižek un núcleo de ahistoricidad es condición de toda historicidad (Butler, 2000/2011b).

La idea de estructura ahistórica resulta problemática a los ojos de Butler ya que supone que tal estructura preexiste a lo social. Desde su punto de vista lo *Real* es el testimonio de un artefacto discursivo, una construcción dogmática, al que la teoría psicoanalítica intenta resguardar continuamente. Butler no necesita tal cosa como lo *Real* para explicar la contingencia. Su propia propuesta explicativa en relación con la performatividad permite ver la forma en que la esfera social y sus nuevas posibilidades emergen en distintos niveles de acción a través de la

dinámica propia de las relaciones de poder (Butler, 2007, 2008, 2011a).

Es preciso señalar que la crítica que Žižek despliega contra Butler refiere, en última instancia, al hecho de que su pensamiento se encuentra atrapado en el juego de poder al que se opone. A diferencia de Butler, Žižek no considera que esa complicidad es la condición de agencia en lugar de su destrucción (Butler, 1997/2004, 1997/2010, 2000/2011a). En palabras de la autora:

‘Recurrir’ a un discurso establecido puede, al mismo tiempo, ser el acto de ‘hacer un nuevo reclamo’, y esto no es necesariamente extender una vieja lógica o entrar en un mecanismo por el cual el demandante es asimilado por un régimen existente. El discurso establecido permanece establecido sólo por ser restablecido perpetuamente; por lo tanto, se arriesga en la propia repetición que requiere (Butler, 2000/2011a: 48).

En este sentido, los reclamos que se articulan a partir de lo normado traen consigo la potencialidad de exponer los límites de los discursos que integran la norma.

Como hemos visto, el pensamiento de Butler es incompatible con el de su interlocutor, alineado con la teoría lacaniana. No hay tal cosa como un *Real* en el pensamiento de Butler. La autora se niega deliberadamente a postular una fuente prediscursiva de cambio y transformación. En el pensamiento de Butler, las exclusiones son concretas, históricas y relacionadas con las normas existentes: hay vidas y deseos cuyas existencias no cuadran con los criterios de inteligibilidad cultural. Según la autora, la posibilidad de reiteraciones subversivas, conscientes o no, permite mover las fronteras que organizan la inteligibilidad. En el pensamiento lacaniano –al menos en la versión de Žižek– la posibilidad de cambio no se puede articular de antemano. Sin embargo el sujeto tiene la capacidad de desafiar las estructuras existentes realizando un *Acto* capaz de tocar la roca de lo *Real*.

A modo de síntesis, es pertinente destacar que la distancia entre la idea de *Acto* y la idea *performances* subversivas expone la interferencia insalvable existente entre Žižek y Butler. Žižek, en contra de Butler, exhorta a

mantener la distinción crucial entre una mera “reconfiguración performativa”, un desplazamiento subversivo que permanece dentro del campo hegemónico y, por así decirlo, lleva a cabo una guerrilla interna para volver los

términos del campo hegemónico contra ese mismo campo, y, por otro lado, el acto mucho más radical de la reconfiguración social de todo el campo. Un acto que redefine las condiciones mismas de la performatividad sostenida socialmente. [...] Butler no hace lugar al gesto radical de la reconstrucción total del orden simbólico hegemónico (Žižek, 1999/2001:281-282).

Desde otro punto de vista, Butler considera que la dimensión de lo *Real*, oculta tras la posibilidad de tal acto, resguarda al orden simbólico de toda posibilidad de transformación al capturarlo, desde un inicio, bajo la idea de estructura. Butler afirma que

la producción de lo no simbolizable, de lo indecible, lo ilegible, es siempre una estrategia de abyección social. [...] En la medida en que la ley o el mecanismo regulador de exclusión que opera en este último caso se conciba como ahistórico y universalista, esta ley queda exenta de las rearticulaciones discursivas y sociales que genera (Butler, 1993/2008: 271).

Lo *Real*, entonces, “expulsa la ‘contingencia’ de su contingencia. [...] su teoría valoriza una ‘ley’ anterior a todas las formaciones ideológicas” (Butler, 1993/2008: 278-279).

## Sobre giros inesperados: de lo Real a lo no narrable

Žižek (2006) afirma que el *Acto Real*, el cual no va por la vía de la resistencia en clave foucaultiana, es un acto ético. Si bien aclara que no sigue reglas o códigos, establece en sí mismo lo que es ético. Solo cuando se enfrenta a lo *Real*, el sujeto del inconsciente lacaniano es capaz de crear algo nuevo. Lo *Real* adviene, entonces, como una fuerza del cambio impredecible e inquietante. Žižek expone un oscuro planteo en *The parallax view* (2006), donde vincula la dimensión ética y el núcleo Real del deseo. En síntesis, su planteo refiere a que un acto ético, *Real*, jamás resulta conforme a la lógica esperada (Žižek, 2006).

No es el objetivo desarrollar los aportes de Žižek en relación con la ética, sino señalar la existencia de estos aportes.<sup>2</sup> El hecho de que Lacan haya

---

<sup>2</sup> Existen numerosos aportes al campo de la ética organizados en torno al pensamiento lacaniano. Por nombrar uno, véase *Por una ética de la solidaridad* de Terry Eagleton (2009/2010).

dedicado todo un seminario al respecto nos permite llamar la atención sobre un giro inesperado en Butler. La autora no acude a los mismos referentes psicoanalíticos a la hora de pensar las vinculaciones entre sujeto, ética y responsabilidad en su libro *Dar cuenta de sí mismo* (2005/2009). Aunque la preocupación por la subjetividad y su emergencia continúan allí, el interés de Butler apunta, en esta oportunidad, a delimitar conceptualmente el espacio de una relacionalidad en el centro mismo de la subjetividad. De manera insospechada, Butler echa mano al pensamiento de Jean Laplanche para alimentar el postulado “de un sujeto que no es autofundante, o sea de cuyas condiciones de emergencia no es posible ofrecer una explicación cabal” (Butler, 2005/2009: 33). La autora encuentra en las consideraciones conceptuales de Laplanche “una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento” (2005/2009: 33), línea que sustenta, desde su punto de vista, una concepción ética que implica la dimensión de la responsabilidad.

Sin rodeos la autora menciona: “Si nos formamos en el contexto de relaciones que resultan parcialmente irrecuperables para nosotros, la opacidad parece estar incorporada a nuestra formación y es consecuencia de nuestro estatus de seres constituidos en relaciones de dependencia” (Butler, 2005/2009: 34). Butler apela a una relacionalidad que se encuentra inscrita en una dimensión no narrable de la psique, lo que vuelve al sujeto opaco para sí mismo.

Los intentos del sujeto por *dar cuenta de sí mismo* siempre son ante *otro*. Es en este sentido que el dar cuenta de uno mismo adquiere una valencia ética. El psicoanálisis, en esta oportunidad, le permite a Butler dar cuenta de un modo específico de comprender la relacionalidad con otros. La autora refiere a una *escena de interpelación* a partir de la cual emerge el sujeto. En función de ello destaca dos vertientes a la hora de pensar tal encuentro entre un *yo* y un *tú*. Por un lado, tal escena localiza un yo que comunica, que trasmite información en intentos constantes por dar cuenta de sí mismo. Desde esta perspectiva, el discurso constituye un medio de transmisión de información que trata de iluminar al yo, tornarlo transparente para el otro. Entonces, el yo se narra a sí mismo dentro de los límites de las metas intencionales del habla. El yo trama una historia, construye una narración que intenta ser única y coherente, a través de la cual procura conocerse a sí mismo.

Por otro lado, Butler señala que, por motivos que tienen que ver con la formación misma del sujeto, existen dificultades para la reconstrucción narrativa

de una vida en términos de unicidad y coherencia. Para la autora el yo se localiza sobre la base de una interrupción fundamental que el otro instala inicialmente. En el mismo lugar donde se ubica el yo está el otro desde el comienzo. Es esta interrupción la que emerge cuando el yo intenta dar cuenta de sí mismo mediante una narración coherente. Butler sugiere que la *coherencia* (que el yo intenta imprimir al relato) y la *interrupción* (que proviene de la relacionalidad inicial con el otro) se persiguen mutuamente de modo circular. Persecución que jamás termina por establecer de forma permanentes los límites del yo.

En este contexto, a partir de la teoría psicoanalítica freudiana, Butler recupera otra forma de pensar esta escena de interpelación. La autora dirige su foco de interés al concepto de *transferencia* para referir a las presunciones tácitas sobre la comunicación y la relacionalidad que se recrean en cada encuentro entre sujetos. En palabras de Freud, cuando hablamos de transferencia nos referimos a

reediciones, recreaciones de las mociones y fantasías que [...] no pueden menos que despertarse [...] Lo característico [...] es la sustitución de una persona anterior por la persona del (otro) [...] Toda una serie de vivencias psíquicas anteriores no es revivida como algo pasado, sino como vínculo actual con la persona del (otro)(Freud, 1912/1986: 101).

Es así que Butler se apropia del concepto de transferencia en términos de una estructura predeterminada, como una escena de interpelación en la que el yo es estructurado en –y por– esa escena que se pone en marcha en cada encuentro con el otro. Allí hay algo que se reitera de la relación con el otro primordial, algo vinculado a la opacidad que el discurso es incapaz de iluminar por completo. A cada encuentro con el otro, entonces, subyace la recreación de esta relacionalidad primaria. Es así que ponen en juego y se reactualizan formas previas y arcaicas de interpelación. Butler afirma que: “En el contexto de las relaciones con los otros suelen aparecer momentos de desconocimiento de uno mismo, indicativo de que esas relaciones apelan a formas primarias de relacionalidad que no siempre son susceptibles de una tematización explícita y reflexiva” (2005/2009: 34).

A criterio de la autora, cuando intento dar cuenta de mí mismo, mi relato depende de esta estructura de interpelación. En ese nivel, en la escena de in-

terpelación que subyace a los intentos narrativos, el yo interpela al otro, y eso solo es posible porque anteriormente fui interpelado por el otro (primordial). Por otra parte, ese otro primordial zanjó el lugar que serán ocupados por otros ‘actuales’ que recrean aquella escena, a quienes yo les dirijo mi narración. El otro a quien me dirijo estuvo, de alguna forma, antes que mi yo. Para Butler, en el contexto de la transferencia, el otro ‘actual’ me interpela y así me constituye como sujeto. Dar cuenta de uno mismo no es sin el otro, uno mismo está implicado en el otro, el otro está en mí, es mi inconsciente: esa opacidad que fragmenta la coherencia del relato.

Entonces, la transferencia, o escena de interpelación, produce una desposesión respecto a mí mismo. Revive al otro como lo otro en mí. Como el tú al que dirijo mi relato está vinculado con el otro de la escena primaria de interpelación, surge la pregunta por el *quién*. A criterio de Butler, y siguiendo a Adriana Cavarero, podemos trasladarnos desde la pregunta ¿qué es eso que perturba la coherencia de mi relato, de mi yo? hacia ¿quién me abruma?, ¿quién eres?, ¿quién eres y qué quieres de mí?

Laplanche permite a Butler enlazar la opacidad del sujeto con la relación que lo constituye. Butler refiere a Laplanche para saldar su preocupación por establecer los límites de la articulabilidad. Para este psicoanalista el sujeto psíquico se constituye a partir de *significantes enigmáticos*: un conjunto de mensajes transmitidos por los adultos que entran en contacto con el niño. Es así que el sujeto se articula en el interior de una tópica intersubjetiva, donde un Otro adulto posibilita la articulación de un sujeto allí donde aún no lo hay. Desde esta perspectiva, los *mensajes enigmáticos* tienen origen en la dimensión inconsciente del otro. Estos mensajes se consideran enigmáticos porque el niño no puede dar sentido a ellos debido a una capacidad aún incipiente para entenderlos –trascurren por fuera de la posibilidad de significación–, pero también porque ni siquiera son accesibles a la conciencia de los propios adultos. Estos mensajes que provienen del inconsciente del otro parasitan al niño, instalan una dimensión de exceso. Se trata de primeras inscripciones que fundan lo psíquico y que quedan por fuera del lenguaje. Son un residuo del otro, un cuerpo extraño destinado a una dimensión de ajenidad para el propio sujeto: su inconsciente. Para Laplanche (1987/1989), entonces, estas inscripciones enigmáticas fundan lo inconsciente a partir del residuo reprimido del Otro.

Solo por decirlo de otro modo, cuando el cuerpo del niño entra en contacto

con el mundo adulto, los otros le transmiten mensajes sexualizados, subjetivantes. El niño los experimenta de manera incomprensible, le resultan enigmáticos y abrumadores. Laplanche se refiere a esta escena en términos de seducción originaria, y es desde allí que el propio deseo se articula a partir de una voluntad extranjera que se internaliza vía contacto cuerpo a cuerpo con los otros adultos. No hay sujeto preexistente que posea contenidos psíquicos a priori. El yo del sujeto, junto a la ficción que configura su sentido de mis-midad, se forma a partir del contacto con los otros. Por lo tanto, en sentido estricto, la dimensión inconsciente “del sujeto” no le pertenece, pues remite al exceso abrumador de mensajes sexualizantes que provienen de los otros adultos (Laplanche, 1999/2001).

Como fuere, lo que Butler rescata del pensamiento de Laplanche refiere a la imposibilidad del sujeto de establecer una diferenciación con la dimensión del otro sin perderse a sí mismo. A partir de este modelo de subjetivación, la autora postula una indistinción entre el otro y el yo, en el corazón del sujeto. La formación de la subjetividad se localiza en esta situación de encuentro con otro, antes de la formación del yo, es decir antes de toda posibilidad de expresar nuestra subjetividad. Aquellos otros representan una irrupción primaria donde el otro toca, mueve, alimenta, cambia, pone a dormir, y así imprime *signos táctiles* que son el registro de la formación del sujeto. La opacidad formativa del sujeto conserva, así, la huella del otro: el pasado es presente, estructura y anima los contornos de toda relacionalidad posible.

De este modo, Butler destaca que las formas primarias de intrusión que no pueden articularse en el discurso están presentes en la escena de la interpelación. La articulabilidad total implicaría el ideal del dominio lingüístico y yoico del material inconsciente. El lenguaje y la conciencia no nos dan un pleno dominio de las relaciones primarias que constituyeron en nosotros aquella zona persistente y oscura del inconsciente.

Si el otro está presente y me constituye como sujeto desde los momentos inaugurales, esa escena de interpelación que se presentifica, que atestigua que mi vida está ligada desde el comienzo a otros, es, a criterio de Butler, una escena ética. Es en este sentido que la coherencia construida por las formas narrativas atenta contra el carácter ético de la escena. Impide la emergencia de aquellos rasgos de la escena de interpelación que me conducen al no saber, al sentirme abrumado.

Es entonces cuando Butler anuda la dimensión ética de la subjetividad

con el potencial de una opacidad fundamental: *el sujeto no puede dar plenamente cuenta de sí mismo al estar relacionado a niveles no narrables de existencia con los otros*. La autonarración es asumida bajo pretensiones de coherencia y así se intenta obturar la realidad opaca constitutiva de la subjetividad. Como somos opacos a nosotros mismos porque estamos formados a partir de una alteridad prediscursiva que nunca puede ser expresada, Butler propone reconocer, abrazar esta opacidad y dejar a un lado el imperativo del dominio yoico. La fantasía de la capacidad plena de dar cuenta de sí mismo a través de la narración ofrece *una coherencia sospechosa*, es una *falsificación*, una *ruptura con la relacionalidad* en el núcleo de nuestra subjetividad. Por tanto es éticamente cuestionable, pues, como ya se ha señalado, niega tal relacionalidad primaria. Butler aboga por permitirnos sostener las interrupciones en la autonarración.

## A modo de reflexión final... una huida de lo real

En *Dar cuenta de sí mismo* (2005/2009) Butler abandona las referencias psicoanalíticas empleadas hasta el momento. La autora se vuelca hacia el pensamiento de Laplanche porque su planteo teórico le permite deshacerse de lo *Real*, junto con los debates y polémicas que genera, y, al mismo tiempo, retener el concepto de inconsciente. Desde mi punto de vista, *Dar cuenta de sí mismo* puede ser leído, entonces, como un intento de construir un sujeto, marcado por lo inconsciente, sin apelar a lo Real. Si bien este intento de Butler puede rastrearse desde mucho antes, la novedad radica en que la autora decide abandonar a Žižek –y junto a él al psicoanálisis lacaniano– como interlocutor problemático. Sin embargo, Butler necesita del recurso psicoanalítico para configurar sus ideas en torno al sujeto, por ello echa mano a la teoría de Laplanche.

Žižek no ahorra páginas cuando se trata de criticar a Butler, como queda bien documentado en *Espinoso sujeto* (1999/2001). Tal vez, la filiación teórica indirecta con el psicoanálisis coloca a la autora en un lugar incómodo, en territorio ajeno. Esto parece poner límite a lo que Martha Nussbaum (2000) ha señalado como estrategia de la autora: resignificar conceptos descontextualizados de acuerdo a su interés y dirigirlos hacia un público inexperto en la especificidad del tema. Como en pocas oportunidades, tal estrategia empleada de manera continua, se enfrenta a la denuncia de Žižek. En este contexto, propongo



interpretar el cambio de referencias psicoanalíticas como una huida de lo Real.<sup>3</sup>

Queda por sopesar si el inconsciente que ofrece Laplanche resulta útil para los propósitos de Butler. No hay dudas de que la postulación psicoanalítica del inconsciente la seduce. Entendido ahora como opacidad fundamental que sumerge al sujeto bajo la dependencia y la vulnerabilidad, no parece ofrecer elementos que permitan pensar en la posibilidad de agencia. De acuerdo al planteo efectuado por la autora, nada parece ir más allá del reconocimiento y comprensión de la propia posición como sujeto opaco y vulnerable. Sin embargo, el pensamiento de Laplanche no expone un límite a la plena articulación como consecuencia de lo *Real*, sino como consecuencia de impresiones abrumadoras que provienen de los otros enigmáticos y que son impuestas al niño desde el mundo de los adultos. Por otra parte, Butler resta complejidad al planteo de Laplanche. La autora solo recorta aquellos elementos necesarios que le resultan convenientes a la hora de localizar lo inconsciente en un espectro descriptivo, sin matices, cuyos términos son: opacidad, aspectos no narrables, límite a la autocomprensión, aquello que resulta abrumador, exceso, etc. Esto le permite referirse a lo inconsciente aludiendo a una dimensión que, al menos potencialmente, es capaz de subvertir la norma. Asimismo, este modo de aludir a lo inconsciente evade la teorización de una interioridad psíquica sustancializada.

Aun así, la lectura butleriana de Laplanche arroja un modelo de constitución subjetiva articulado en torno al contacto con otro, quien implanta un tipo de materialidad que no mantiene lazos de ningún tipo con las normas sociales. Se enfatizan zonas silenciosas de la psique inauguradas por un otro sin voz, al menos en aquella escena inicial de interpelación. Aquella otredad no narrable obtura la posibilidad de captar a los otros como realidad externa, más allá de la esfera de la realidad subjetiva. Emerge así un aspecto no previsto por Butler: el problema de la intersubjetividad. La autora, tal como lo expresa, intenta localizar las condiciones intersubjetivas que subyacen al surgimiento del sujeto y a la posibilidad de su supervivencia. Sin embargo,

---

<sup>3</sup> Nótese que en *Vida precaria* (2004/2006) ya se encuentran presentes reflexiones que anclan la categoría de Sujeto en el campo de la ética. Allí, la perspectiva psicoanalítica que Butler utiliza para el abordaje conceptual del tema ya no incluye la referencia crítica a categorías de cuño lacaniano. Tampoco aparece, aún, el recurso teórico de Laplanche. En *Vida precaria* el modo en que el yo y el otro se implican se explica en clave freudiana, apelando al juego identificatorio que circula en una concepción de duelo extendida a la esfera de lo social.

al menos desde un punto de vista psicoanalítico, no hay signos que permitan pensar el modo en que el otro me afecta aquí y ahora, con su presencia, más allá de la escena de interpelación inicial. El modo en que Butler lee el recurso psicoanalítico que incorpora contradice su propósito, pues la afirmación que refiere al carácter intersubjetivo de la escena que la autora plantea es, al menos, cuestionable. El otro siempre es capturado a partir de la pantalla fantasmática, de las huellas de aquel otro presente en los inicios.<sup>4</sup>

La introducción de los aportes de Laplanche, entonces, no solo muestra un quiebre en las ideas de la autora respecto a otros segmentos de su pensamiento, también incorpora problemas que resultan contraproducentes para los objetivos propuestos en *Dar cuenta de sí mismo*.

Por otra parte, en un primer tramo del libro, Butler destaca “el error de situarse en la posición [...] en la que el ‘Yo’ se comprende al margen de sus condiciones sociales [...] divorciado de sus circunstancias sociales e históricas, que después de todo constituyen las condiciones generales de su emergencia” (Butler, 2005/2009: 18). Ante la pregunta sobre cuáles son los términos a partir de los cuales un ‘yo’ puede dar cuenta de sí mismo, Butler apela a las normas que, como tales, tienen un significado social y constituyen la matriz para la emergencia del ‘yo’. En palabras de la autora, “cuando un ‘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” (Butler, 2005/2009: 19). Inicialmente, Butler enuncia que son las condiciones sociales de emergencia las que desposeen al ‘yo’, es decir, el modo en que operan las normas en la constitución del sujeto. La elección del modelo de subjetivación que toma de Laplanche no contribuye –más bien todo lo contrario– a explicar la dimensión social en la desposesión del yo. El valor que Butler otorga al concepto de inconsciente que emplea en su argumentación se ancla en aspectos indecibles de la psique, presentes en la relacionalidad con el otro. Butler aborda la posibilidad de una ética que abraza lo no narrable; retrocede al silencio de lo indecible.

En suma, como ya se ha señalado, el psicoanálisis ha sido utilizado por Butler como un complemento de las ideas foucaultianas. La disonancia que origina la emergencia de Laplanche en las páginas del libro se debe, seguramente,

---

<sup>4</sup> En este punto, pensadores provenientes del campo del psicoanálisis vincular, como Isidoro Ben-  
enstein (2001), entienden la transferencia no solo en términos de repetición, sino como *hecho nuevo*.

a la falta de articulación entre la teoría de la seducción, propia de esta línea del psicoanálisis, y el pensamiento de Foucault. Incluso, a mi criterio, es posible pensar el modo en que el recurso a Laplanche empaña la posibilidad de agencia. La opacidad del sujeto parece constituir un dominio inerte. Nótese que para Butler el potencial ético de esta alteridad íntima parece depender de su reconocimiento, nuestra aceptación de que no podemos conocernos plenamente. Pero el autoconocimiento es, inevitablemente, opaco. En esa medida, reconocemos nuestra propia insuficiencia y nuestra dependencia respecto a los otros que nos constituyen. Por lo tanto, el potencial ético que proviene de esta profunda dimensión inefable fluye a partir de nuestro reconocimiento respecto a su existencia, y no de cualquier utilización activa de la misma para resistir, rechazar, animar o enriquecer aspectos narrativos.

Butler reconoce que la narración es importante: “no quiero menospreciar la importancia del trabajo narrativo en la reconstrucción de un vida” (2005/2009: 76), “no hay motivos para poner en tela de juicio la importancia de relatar una vida” (2005/2009: 85), “nadie puede vivir en un mundo ni sobrevivir a una vida que sean radicalmente imposibles de narrar” (2005/2009: 85). Sin embargo, ideas como estas aparecen ocasionalmente, a último momento como comentarios correctivos y no como un elemento de peso a la hora de entretrejer sus argumentos. En suma, Butler sobrevalora al otro sin voz en la formación del sujeto.

Más allá de las lecturas particulares, el psicoanálisis se encuentra presente en cada segmento del pensamiento de Butler, recorre sus páginas, organiza sus ideas... pero al mismo tiempo, a modo de una amenaza que irrumpe allí mismo, ofrece interpretaciones alternativas que obstaculizan la consecución de sus principales objetivos. Si en un primer momento el interés por deshacerse de lo real apuntaba a sostener e incrementar la posibilidad política de acción presente en una zona psíquica inconsciente, el cambio de perspectiva no resulta provechoso.

Por otra parte, tal vez el análisis realizado aquí respecto al giro de Butler no sea más que el intento de buscar una explicación que suture la ruptura de una pretendida coherencia en algunas líneas de su pensamiento. Es probable que tal giro solo resulte problemático para el lector preocupado por la convergencia de filiaciones teóricas y la continuidad de ideas. En tal caso solamente resta pensar que la contracara del lector problematizado es la misma Butler enfrentada a los extravíos de su propia opacidad.

## Bibliografía citada:

- Berenstein, I. (2001). *El sujeto y el otro. De la ausencia a la presencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1987/2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (E. L. Odriozola trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (1990/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz trad.). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1993/2000). Imitación e insubordinación de género (M. Serrichio trad.). En Giordano, R. & Graham, G. (eds.). *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Buenos Aires: Edelp.
- Butler, J. (1993/2008). *Cuerpos que importan. Sobre los cuerpos materiales y discursivos del "sexo"* (A. Bixio trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1997/2004). *Lenguaje, poder e identidad* (J. Sáez & B. Preciado trads.). Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (1997/2010). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz trad.). Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2000/2011a). Replantar el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 19-50) (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2000/2011b). Universalidades en competencia. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 141-183) (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2004/2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005/2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (H. Pons trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2000/2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Copjec, J. (1994). Sex and the euthanasia of reason. En Copjec, J. (ed.). *Supposing the subject* (pp. 16-44). London – New York: Verso.

- Dor, J. (1985/1986). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje* (M. Nizraji trad.). Buenos Aires: Gedisa.
- Eagleton, T. (2009/2010). *Por una ética de la solidaridad* (A. F. Rodríguez Esteban trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1912/1986). *La dinámica de la transferencia*. Obras Completas. Tomo XII (J. Strachey trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kristeva, J. (1982/1988). *Poderes de la perversión* (N. Rosa & V. Ackerman trads.). Buenos Aires: Catálogos.
- Lacan, J. (1981/1984). *El Seminario. Libro III: Las psicosis (1955-1956)* (J. L. Delmont-Mauri & D. Rabinovich trads.). Barcelona: Paidós.
- Laplanche, J. (1987/1989). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. (S. Bleichmar trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1999/2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre* (I. Agoff trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Nussbaum, M. (2000). The Professor of Parody. En *The New Republic*, Nov. 28.
- Žižek, S. (1989/2009). *El sublime objeto de la ideología* (I. Vericat Núñez trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Žižek, S. (1999/2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (J. Piatigorsky trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2000/2011a). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-139) (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2000/2011b). Da capo zenza fine. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 215-261) (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2000/2011c). Mantener el lugar. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 307-327) (C. Sardoy & G. Homs trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.



# **TERCERA PARTE**

---

**Del texto a los contextos**





## Capítulo IX

### Judith Butler y la tradición judía.

### Elementos teóricos para repensar el Estado-nación<sup>1</sup>

*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

---

<sup>1</sup> 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 (Napoli, 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,<sup>2</sup> 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” (Napoli, 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.<sup>3</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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.

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

quiere señalar la espontaneidad<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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,<sup>6</sup> 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

---

<sup>6</sup> 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).<sup>7</sup>

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

---

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

como asimilacionistas e, incluso, antisemitas.<sup>8</sup> El problema de considerar al judío a la manera de un universal acarrea la invisibilización de la pluralidad que ese concepto representa.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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-

---

<sup>8</sup> 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).

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

<sup>10</sup> 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 convivir<sup>11</sup> 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-

---

<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> 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

---

<sup>12</sup> 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 sujetos<sup>13</sup> universales: ciudadanos plenos de derechos, apátridas y refugiados. En una vena foucaultiana, podemos pensar que el Estado, en esta interpretación, produce los suje-

---

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> 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.



## Capítulo X

# Del deseo de reconocimiento al deseo de producción. Efectivizar el aprendizaje es generar posibilidades de abrir el deseo

*Francisco Casado*

*Where there's a will, There's always a way*  
Zion Train, Bob Marley

### Introducción

Ya se ha advertido sobre la importancia que tiene en la educación atender al reconocimiento (del deseo) del Otro. Partiendo de ese aviso, intentaremos conducirnos a un deseo que sea toda producción, a una producción basada en deseos que den cuenta, a su vez, de la producción de reconocimiento de sí mismo y del Otro; esto es, provocar deseos que den cuenta (de la producción) de sí mismo.

Quizás el origen de esta propuesta busque ser una respuesta a aquella educación que fomenta la reproducción de imitaciones, que proyecta la incapacidad en el Otro, hasta que este finalmente la incorpora a sí mismo (tal vez de un modo no demasiado consciente ni racional). A partir de entonces, el Otro pasa a ser siempre el responsable: “a los chicos de hoy no les interesa nada”. Sin embargo, quizás no sea la ausencia de deseo lo que lo inmoviliza (si bien esa inmovilidad es solo aparente, porque en su interior siguen bullendo deseos), sino su abundancia.

Ahora bien, ¿qué es aquello que promueve el deseo? “¿Cuál es la naturaleza de las relaciones entre los elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables?” (Deleuze, 1988: 41); ¿cómo inducir deseos en el Otro para que este no termine siendo enemigo de sí mismo? El deseo de producir se abre cuando se reconoce previamente la importancia del deseo (del Otro y de uno mismo); se despierta cuando el proceso de enseñanza implica el

entorno del Otro, cuando unx se involucra de otra manera con lo que ya conocía. El problema entonces no es atender a la satisfacción o no satisfacción de los deseos, sino empezar a reflexionar sobre qué se desea, cuáles son esos deseos que permitirán, en primer lugar, fortalecer la autoestima, y luego expandirnos de un modo más autónomo<sup>1</sup> desde nuestro origen o nuestro lugar. Este posicionamiento va en pos de la constitución de la subjetividad desde sí misma, desde su lugar, desde sus preguntas. “El deseo es la construcción de nosotros mismos que llevamos a cabo a diario; esa construcción muy rara vez tiene lugar bajo los auspicios del pensamiento reflexivo” (Butler, 2012: 151). Nos producimos a través de mecanismos de imitación y resignificación. Producimos, a lo sumo, por medio de la imitación y la resignificación de mecanismos ajenos, nuestros propios mecanismos de deseo. Sin embargo, desear producir reflexivamente es producirse a sí mismo en el proceso mismo de producción. Si en un primer momento se trata de reconocer deseos, en el segundo momento se trata de producirlos y fomentarlos. ¿De qué modo la subjetividad docente podría llegar a ser una fábrica que produce en el Otro el deseo de producirse a sí mismx?

## Reconocimiento

Educar implica la lucha por el reconocimiento del deseo de aprender y el poder de enseñar (Cullen, 2009). Reconocer el propio deseo de aprender obliga a situarse en las circunstancias en las que actúan los Otros; permitirá a su vez reconocer aquello por donde se mueve el deseo de aprender del Otro.<sup>2</sup> El situarse en la circunstancia ayuda a reconocer que se debe *abrir el deseo de aprender* para ense-

---

<sup>1</sup> La producción nunca es realmente autónoma, sino que el ejercicio y el proceso mismo de producir, en determinadas condiciones, iría logrando una forma propia de hacer y decir, *de producir*; y la conciencia de ese hacer tendería a ser cada vez más autónoma.

<sup>2</sup> “A fin de unirse a las masas deben conocer sus necesidades y sus deseos. En el trabajo con las masas es preciso partir de las necesidades de éstas, y no de nuestros propios deseos, por buenos que fueren. Ocurre en ocasiones que las masas necesitan objetivamente alguna reforma, pero la conciencia subjetiva de esa necesidad no ha madurado aún en ellas y no se muestran dispuestas ni decididas a llevarla a la práctica. En ese caso tenemos que esperar con paciencia e introducir la reforma sólo cuando, gracias a nuestro trabajo, haya madurado la necesidad en la mayoría de las masas y éstas se encuentran dispuestas y decididas a llevarlas a la práctica, porque de lo contrario quedaremos aislados... En este sentido tenemos dos principios: Primero, lo que las masas necesitan en realidad, y no lo que nosotros imaginamos que necesitan; y segundo: lo que las masas están dispuestas y decididas a realizar, y no lo que nosotros estamos dispuestos a hacer en beneficio de ellas” (Mao Tse Tung, 1959).

ñar, y asumirse como sujetos docentes que están-siendo. ¿Qué clase de enseñanza se da sin abrir este deseo, sin vislumbrar el deseo que el Otro tiene de aprender (y las posibilidades que al mismo tiempo tiene unx de enseñar y aprender a enseñar)?

*Abrir el deseo de aprender* significa no solo pesquisar por dónde circula (y puede circular) el propio deseo, sino también dejarnos interpelar por lo que siempre será Otro en relación al poder de enseñar. El Otro, con sus maneras de captar el mundo, “se constituye a través del reconocimiento proporcionado por una conciencia reflexiva que toma su propia espontaneidad como su objeto” (Butler, 2012: 160). Es decir que el “reconocimiento no es lo mismo que la definición de sí mismo o, incluso, que la propia determinación, sino que designa la situación en la cual unx está fundamentalmente dependiendo de términos que nunca hubiera elegido para surgir como un ser inteligible” (Butler & Athanasiou, 2013: 79-80) (“look, a Negro”, recordando una expresión en la que se aceptan los términos de reconocimiento a cualquier costo). Si bien podemos juzgar a Otro sin reconocerlo en absoluto o transformar al Otro en reconocible, “el reconocimiento no puede reducirse a la formulación y emisión de juicios” (Butler, 2009: 65). El reconocimiento es la lucha contra la definición totalizadora del Otro, pues ese reconocimiento, aunque advirtamos sus límites experimentando los límites mismos del conocer, nunca puede ser total, definitivo. Retomando a Hegel, “el deseo de ser sólo se cumple a través del deseo de ser reconocido [...], el deseo fija las condiciones y los límites para que se produzca el reconocimiento” (Butler & Athanasiou, 2013: 64-65). Y ese reconocimiento que hacemos del Otro en tanto sujeto con deseos propios nos coloca en un lugar en el cual poder ejercer la autoridad docente. Así pues, es el docente quien propone las reglas del mutuo reconocimiento así como la forma en que pretende que lo asuman como autoridad.

Ahora bien, “cuando los deseos se presentan en forma aleatoria, es necesario decodificarlos y descifrarlos” (Butler, 2012: 30); la tarea consistirá en reflexionar sobre los significantes implícitos que aluden al deseo (propio y ajeno), a qué cuestiones atiende realmente el deseo (en tanto intención) que tiene el Otro de aprender. Esto es, abrirse a la palabra del Otro y a lo que significa su deseo en situación. Debemos entonces –y consideramos que en esto consiste uno de los quehaceres docentes– escuchar e interpretar ese deseo que resulta siempre ya mediado, pues el docente también se encuentra a su vez interpelado.

*Interpretar el deseo del otro* implica reconocer su existencia, involucrarse con él y fomentarlo. Ese reconocimiento busca entender a ese deseo como ya siendo deseado por Otro, significa asumir humanamente al Otro. “En cuanto [se reconoce la] *demanda*, [se advierte que] el deseo es un proyecto de conocimiento. [...] Más que satisfacción, la demanda busca pruebas de amor y busca que el Otro me considere, me reconozca sujeto” (Butler, 2012: 277). Al involucrarse con él, lo que se busca es pensar la educación en función de esos deseos ya reconocidos; pensar la educación situada en un contexto de deseos humanos que fomenten la producción y promoción de sí. Saber qué se desea es poder dar cuenta de las posibilidades que tiene unx en sí mismx. Estrechamente ligados, reconocimiento y deseo son términos de los que depende la inmovilización o la liberación del sujeto. “El reconocimiento tiene que ser en sí mismo una fuerza transformadora, o se debe trabajar para hacer que su potencial transformador sea el objetivo de la política” (Butler & Athanasiou, 2013: 87). De lo contrario, en la medida en que atienda a objetivos que escapen a la intencionalidad ética y política del docente, en la medida en que el docente entienda que ese deseo ajeno no cuadra en sus propias intenciones, el deseo del Otro puede ser considerado peligroso (Cfr. Butler, 2012: 31).

## I. Producción

La mayoría de los sujetos son consumidores, consumen deseos promovidos y producidos por Otros; lo que lleva a que haya una división entre sujetos consumidores y sujetos promotores. En la mayoría de los casos, entonces, el deseo es siempre deseo del Otro; ¿es deseo de lo inconsciente, deseo que va formando lo inconsciente? (Cfr. Butler, 2012: 271). Así el paciente, al igual que el estudiante, es como un campo de batalla que sus deseos —que por ser tantos y tan dispares parecen ajenos, recios— se disputan. Y la producción de deseos está en manos de una minoría que lucra con el consumo de deseos de esos Otros, y en detrimento de crear las condiciones de posibilidad de producción de esa mayoría. En este sentido, no solo las necesidades pueden generar deseos, sino que también los deseos pueden generar necesidades. Estas ideas en torno al deseo, la necesidad y la carencia están ya contenidas, acaso de un modo solapado (o no), en la filosofía de Epicuro.

La educación es una búsqueda compleja por crear una cultura de acuerdo a las necesidades de sus miembros y, al mismo tiempo, por crear a sus



miembros y sus modos de conocer en función de las necesidades de la cultura (Bruner, 1997). La cuestión será intentar averiguar de qué modo nuevo se podría dar la relación que la minoría establece con la producción de deseos y la mayoría con el consumo de deseos. ¿Cómo hacer para que la mayoría se sienta capaz de producir –y pueda producir– deseos más autónomamente? Es decir, una mayor disposición, entendiendo a esta como capacidad de respuesta (“responsiveness”) (Butler & Athanasiou, 2013: 105). La autorrealización de sí mismx repercute en la autoestima, en (sentirse seguro de) la capacidad de poder compartir, intercambiar o comerciar lo que unx produce por sus propios medios o a partir de sus propios intereses.<sup>3</sup> En este sentido, entonces, el docente desearía producir deseos en el Otro. ¿Pero qué clase de deseos se desea producir en el Otro? Se desea producir actividad: concientización de las posibilidades de empoderamiento que, a través del deseo, el Otro puede hacer de sí. No se direccionan deseos, sino todo lo contrario: lo que se busca es la apropiación de esa condición humana de ser un sujeto (productor) de deseo.

## II. Producción

Poder producir revitaliza a la persona en situación, constituye la identidad del sujeto en tanto este, a lo largo del proceso, comienza a concientizarse de sus propias capacidades. Ya no se trata de abrirse al deseo del otro y reconocerlo como tal, sino que ahora conjuntamente con ese reconocimiento (mutuo), se intenta que el Otro produzca y vivencie el deseo por sí mismx. Esa producción produce nuevo día, nueva cotidianeidad, con lo nuevo por producir. Porque la producción, cuando es planificada y organizada por quien la llevará a cabo, cuando involucra la propia subjetividad, difiere de la que había sido realizada anteriormente. La producción promovida por el propio raciocinio, fruto de las propias ideas, no es solo algo que se hace, sino algo que se *piensa por sí mismx* (para) hacer. En este sentido, entonces, la producción requiere el ejercicio del pensamiento. Pensar qué (se desea) hacer implica renovar el día y renovarse a sí mismx. La monotonía, la enajenación,

<sup>3</sup> “Para que de ello no resulte la sinrazón, hay que dar por supuestos el valor y la capacidad de cada uno de servirse de su entendimiento [...] Como quizá muchos sepan ya, la capacidad no viene prefigurada en las personas, sino que depende, en su desarrollo de los retos a los que el individuo se ve enfrentado. Esto es, que es posible ‘hacer capaz’ a alguien. A partir de aquí se puede despertar en cualquiera la posibilidad de ‘aprender motivadamente’; una forma particular de evolución de la emancipación” (Adorno, 1969: 115).

el aburrimiento, el sinsentido, se establecen cuando el sujeto solo actúa y no piensa ya en lo que hace. El emprender algo que se pensó (“por sí mismo”) constituye al sujeto no únicamente durante la actividad, sino también al pensar cómo volver a hacerla una vez concluida.

“Marx creía que la buena vida individual debía basarse en la autorrealización activa” (Elster, 1992: 52), esto es, en la actividad, en la producción (no solo el consumo). Exteriorizar la autorrealización conduce a la continuidad de la actividad y es la fuente más importante de autoestima. Una de las características importantes, y que se diferencia del trabajo en el sistema capitalista, es que el estudiante puede apropiarse de lo que ha producido. Y eso pasa a formar parte de su autoestima (por supuesto, esa producción también es llevada a cabo por/para el docente). Esto contribuye a que el estudiante pueda registrar sus acciones a partir de sus efectos.

“La autoestima es la condición básica para extraer felicidad y satisfacción de otras fuentes [...] Si la autorrealización tiene realmente estas ventajas, ¿por qué no es elegida con frecuencia? La respuesta podría ser la falta de oportunidades, la falta de deseos, o ambas” (Elster, 1992: 48-49). ¿La negación del deseo se instituye ideológicamente? Generar el deseo de autorrealización en la escuela constituye uno de los objetivos a partir de los cuales componer las subjetividades; en alguna medida esta falta puede ser explicada por no reconocer el deseo del Otro. Por el contrario, la falta de autorrealización es una de las formas principales de alienación. A menudo, pues, se termina por rechazar lo que no se puede conseguir, y se actúa como el zorro en la fábula. Sería todo un desafío plantearnos actividades en las clases que cambien el lugar de la evaluación como reproducción de conocimientos por el de la evaluación como producción, y a lo largo de diferentes momentos del proceso educativo, no como etapa final.<sup>4</sup>

Una vez más: lo que interesa es fomentar el deseo (de producir) para averiguar y saber finalmente qué deseamos (hacer a la vez que hacer-nos). Pensar cómo construir las condiciones necesarias para, en cuanto docente, producir en el Otro el deseo de producir; pensar el modo de producir un deseo que aumente la potencia de actuar –cada ser se define por grados de potencia (Cfr. Deleuze, 2005: 287)–, y con ella su participación. La autorrealización no implica úni-

---

<sup>4</sup> *Alienación*, en estos términos, podría definirse como la forma de un deseo insatisfecho; incluso el desconocimiento de la forma del deseo; el sujeto se encuentra desorientado al momento de desear, no sabe qué es lo que desea (Elster, 1992: 45).

camente al estudiante sino que también forma parte de la constitución de la subjetividad docente: “la autorrealización para los otros. Los vínculos comunitarios surgen del conocimiento de que las otras personas aprecian la actividad o el producto que es vínculo de mi autorrealización, y similarmente yo gozo la manifestación externa de la autorrealización de los otros” (Elster, 1992: 51). Quizás un modo de romper con la despersonalización y la vigente organización jerárquica del trabajo sea la producción con *otrxs* (y también *contra otrxs*), pues muchas veces la realización de los deseos se ve frustrada por la falta de coordinación y comunicación y la planificación en conjunto. Para esto se deben crear las condiciones materiales que exige la producción de deseos en la escuela,<sup>5</sup> es decir que todas las dificultades que podrían haber existido anteriormente y las que surjan ahora en esa apertura de deseos de producción solo pueden resolverse una vez dada esa apertura. Ahora bien, “cómo estar abierto es una vez más la cuestión de la resistencia y la supervivencia” (Butler & Athanasiou, 2013: 109). Por supuesto, es difícil estar abierto, expectante, cuando lo que viene es un asalto a unx mismx. Ese es el riesgo.

Aun así, el modo de producción capitalista multiplica los deseos más allá de crear los medios para satisfacerlos, en desmedro de las oportunidades que se tengan para alcanzar las condiciones de posibilidad que los satisfagan. Es así como hoy los sujetos se encuentran *endeudados*. Lxs estudiantes suelen percibir su relación con el conocimiento y con lxs docentes como una situación de deuda: siempre se está *debiendo* algún trabajo, algún examen, alguna calificación. Esto nos lleva a pensar al conocimiento estableciendo una distinción entre valor de uso y valor de cambio.

### III. Producción

Deleuze sostiene que el pensamiento occidental ha entendido que el “*deseo es falta*” (Deleuze, 2005: 183). Concibiéndolo de este modo, solo se puede desear aquello que no se tiene y nada más, lo que conduce asimismo a reproducir un mecanismo infinito, ya que siempre hay algo nuevo por desear y, por tanto, imposible de finalizar. Ligado a la falta o a la carencia, el deseo conduce a la desilusión, incluso a la incapacidad. “Toda la historia del deseo consiste en este modo de religar el deseo a un más allá” (Deleuze, 2005: 187). Y en la

---

<sup>5</sup> Por supuesto, con “la pura voluntad no es suficiente para provocarlo” (Elster, 1992: 57). En este punto, estamos más cerca de la utopía que de una propuesta científica seria.

depresión por buscar un objeto desconocido, el deseo termina sustituyendo la ausencia por un objeto imaginario. La carencia, entonces, no puede dar cuenta del funcionamiento del deseo. ¿Cómo es posible desear otra cosa distinta de aquella que no se tiene?, ¿cómo resignificar “la carencia que es preparada y organizada en la producción social” (Deleuze-Guattari, 1999: 35)? El deseo, para él, tiene una dimensión productiva que se opone a la concepción del deseo como falta, como determinación natural o espontánea. Lo que busca, entonces, es resignificar la carencia para localizarla en la producción.

En el *Antiedipo*, la cuestión del deseo se entiende de un modo distinto al tradicional en que se lo venía entendiendo. La concepción clásica –desde Platón hasta Freud– considera al deseo como un producto individual, desde el cual se construye lo social por etapas sucesivas. Deleuze intenta desarrollar su propia concepción de deseo, a partir del cuestionamiento de la idea de que el deseo y la subjetividad estarían centrados en los individuos y que estos, a su vez, resultarían de la interacción de hechos individuales en el plano colectivo. Ya no hay deseo en sí, sino que este se encuentra histórica y geográficamente inscripto, circulando en una sociedad real. La producción de subjetividad subyace en el deseo a “escala social y también mundial” (Guattari & Rolnik, 2006: 342). A la inversa de aquella idea que sostiene que la construcción de lo social se da a partir de inclinaciones particulares de deseo, Deleuze parte de agenciamientos colectivos<sup>6</sup> de deseo y de subjetividades que en algunas circunstancias, en algunos contextos sociales, pueden individualizarse.

El deseo dispone el campo social, es afecto, es un acontecimiento tanto biológico como colectivo sobre el que se hacen y se deshacen disposiciones (*agencements*) que se definen únicamente por zonas de intensidades. Ya no se cree que haya enunciados individuales, sino que es la *producción de subjetividad capitalística* la que tiende a individualizar el deseo. La cuestión, por lo tanto, no versa sobre los colectivos de individuos, no se trata de procesos de individuación, sino del uso y las intenciones de modos particulares de funcionamiento de los procesos de producción de deseo en el campo social.

---

<sup>6</sup> Los agenciamientos colectivos refieren a agentes o agenciamientos de multiplicidades. “‘Colectivos’ no quiere decir pueblos, sino multiplicidades” (Deleuze, 2005: 194), que atraviesan a los sujetos y producen los enunciados que ellos forman. La subjetividad es producida por agenciamientos de enunciación. Dichos agenciamientos constituyen el medio a través del cual el sujeto se constituye en sujeto deseante y sujeto de deseo (Deleuze, 2005: 221-222).

Cuando este uso y estas intenciones son opresivos, aplastantes, tanto el individuo como el grupo quedan afectados. Es decir que no solo la concepción del deseo como carencia llevaba a encerrar a los sujetos en un mecanismo perpetuo de deseo y satisfacción incompleta, sino que también ahora, en esta interpretación del deseo, todos los sujetos desean lo mismo. No hay salida –al menos cercana– que permita escapar de un agenciamiento colectivo del deseo. Los sujetos siguen deseando carencias, pero ahora todos desean al mismo tiempo las mismas carencias. Los deseos se dan –se producen– en serie, se asimilan entre sí; es un fenómeno de *serialización*. La identificación de deseos queda librada a toda clase de manipulaciones pertenecientes a los *equipamientos capitalísticos*.

El deseo ya no es carencia. Ahora desear es miedo a la carencia porque el deseo es salvaje, activo, agresivo, productivo, conquistador; desea todo lo que otros quieren que él consuma. El ser humano pretende todo; desear ya no es conectar con algo, sino conectar con todo, y, en definitiva, conectar con todo es desconexión, pues la única manera de pensar la conexión absoluta es a partir de este paralogismo: conexión es desconexión. Es decir, si se desea aquello que se carece, pero se carece de todo, entonces se desea todo (claro, no siempre se es consciente de la carencia o las limitaciones. Develarlo es el trabajo docente). El sujeto quiere conectar con todo aquello que está desconectado de sí, de ahí que se esté conectando con todo y con nada a la vez, de ahí que, ante el vértigo de la inmensidad, no se tenga una regla práctica de acción, y finalmente el sujeto no sepa qué desear. Si todo da lo mismo, se necesita otro que haga la diferencia, otro que gobierne el deseo de/por un mismo. El deseo, entonces, debe ser gobernado.

Junto con la idea de la necesidad aparece la idea de que falta algo, y si algo falta, hay forzosamente un juez que va a evaluar la falta y la relación de lo que falta con la necesidad (decimos “forzosamente” porque ese deseo se encontrará apoyado sobre otro deseo previo.). La necesidad está encadenada a la falta. Hay un juez que decidirá cómo y con qué suplir esa carencia. Ese juez del deseo no será otro que un “especialista” (desde un psicoanalista hasta un decorador de interiores). A raíz de esto, hay todo un sistema de organización de poder en el que está inscripto el sujeto de la necesidad, a partir del cual, inscribiéndole artificios, se verá despojado de su propio deseo. La sociedad, acaso la escuela, reprime el deseo dentro de ella misma “*en nombre de que la gente tiene necesidades y nosotros nos*

*encargamos de satisfacerlas*. La represión del deseo nunca se hace en nombre de deseos que hay que tener en cuenta, sino apelando a que hay que ser razonables, siempre en nombre de la necesidad” (Deleuze, 2005: 227).

El miedo a carecer, que ni siquiera un objeto *fantasmático* puede suplir, es el temor a la exclusión, a no pertenecer por no poder conectar con aquello que señala una máquina colectiva. Y la desposesión es despojo de la disposición. Convengamos que muchas veces, la mayoría, unx no sabe de qué carece. Más aún cuando se educa en la incapacidad. Es quizás entonces cuando es mejor *no dar una mano al Otro, sino sacársela de encima*. Para evitar esto, para no desear todo y entrar (o continuar) en la senda de la inclusión, hay reglamentaciones, están los especialistas, entre los que tal vez estén los docentes, que dicen qué desear, que ayudan a los sujetos a ordenar y direccionar sus deseos. Estas reglamentaciones y estos especialistas *serializan* el deseo, lo homogeneizan, permitiendo así construir sujetos necesitados de los agenciamientos colectivos de deseo. La pregunta que surge es ¿hacia dónde direccionan el deseo?; ¿sobre qué deseos ya inscriptos –agenciados– producen (otros o los mismos) deseos?; ¿qué es lo que se fomenta: la producción de imitaciones y resignificaciones o el producirse a sí mismx en el propio proceso de producción?

Esto conduce a una inversión en la relación sujeto-deseo. En estos primeros momentos, el sujeto no precede al deseo, sino que lo deseado conforma esencialmente al sujeto. Una apertura inicial al mundo como condición primaria para la autoconservación; “una interiorización de los deseos enigmáticos de los otros” (Butler & Athanasiou, 2013: 102). El deseo produce al sujeto, y la determinación del proceso de producción es absoluta. Ahora bien, no existe un solo proceso de producción subjetiva, sino más bien una serie de normas que regulan las distintas formas de la subjetividad. En estos procesos, el poder se desarrolla de un modo distanciado, completamente ajeno al sujeto, y este *padece* la relación en la que se encuentra afirmado –¡viviendo!–. Deleuze lo llama *mecanismos psíquicos del poder*, los cuales, a través de distintas vías, producen esas subjetividades que de alguna manera el poder necesita. Recordando el concepto de *habitus* de Bourdieu, es muy difícil que el sujeto advierta su sujeción y más difícil es que, aun si logra advertirla, encuentre un escape a la lógica del poder establecido. Es decir que no puede haber invención de sí mismx sin el Otro, y ese sí mismx está constituidx pre-

cisamente en la dirección que le declara su sociabilidad (Cfr. Butler, 2013: 81-82). Sin embargo, ¿cómo trabajar matrices de reconocimiento de modo tal que no sea posible reproducir reconocimientos opresivos? Quizás fomentar en el Otro la aptitud de *un yo capaz de contarse a sí mismx* sea una manera de recapitular cómo ha llegado a ser lo que está siendo; si bien no puede dar cuenta de “qué parte de ese contar es una acción sobre el otro, una nueva producción del yo” (Butler, 2009: 94).

Esta *socialización* es una intervención —¡una intromisión!— del poder que se produce en el nivel del inconsciente social, *inter-tromisión* en la que el deseo no encuentra la manera de poder orientarse hacia la construcción de nuevos territorios y nuevas maneras de sentir las cosas, las situaciones y las relaciones. No hay una fórmula que garantice el desarrollo de un proceso de auténtica autonomía; no existe un método que ayude a la construcción de un proceso que dé escape al deseo. El sujeto, al querer algo y producirlo, se produce a sí mismo como objeto, como producto. El problema está en cómo hacer para que una categoría social, teniendo en cuenta su carácter necesario, no determine la totalidad de esa producción. 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 (Butler, 2009: 103). Reprimidos esos deseos, proceden a *atacar* desde adentro. ¿Cómo “construir un yo a partir de un exceso de otredad? [...] ¿Quién desea cuando yo deseo?” (Butler, 2009: 104-105). Producir deseos a partir de la sujeción a otros deseos preexistentes es ir alejándose de la imitación de producciones ajenas, es un proceso que se va desplegando de un modo cada vez más autónomo, sin dejar de tener en cuenta que nunca se sale de esa sujeción primaria. Considerar la producción como proceso de de-sujeción es lograr que el sujeto se produzca a sí mismo. Observar la historia del inconsciente social es revisar de qué modo un grupo de personas sufrió y sufre su problemática de *subjetividad-sujeta-a-deseos*, “ya sea resistiendo a las producciones de la subjetividad dominante, ya sea en una relación de dependencia de las mismas” (Guattari & Rolnik 2006: 348).

Todo sistema de poder, entonces, produce un inconsciente, e impide al mismo tiempo la producción de otro. De este modo, reprime no solo nuevos enunciados posibles, sino también la afirmación del deseo en el lugar y en el tiempo en que se produce. Es decir, todo sistema de poder separa —en función

de una economía y una política particulares— la producción de los enunciados y los deseos del lugar y el momento en que se dan los mismos. Ahora bien, “¿cómo hacer para producir nuevos enunciados? ¿Cómo situar un deseo en un grupo o individuo, cómo producir el inconsciente?”(Deleuze, 2005: 224). En definitiva, ¿cómo liberarse de los agenciamientos en los cuales se encuentra inscripto nuestro deseo y abandonar la forma de subjetividad que se construyó a partir de ellos?<sup>7</sup>

Deleuze busca explicar de qué modo los agenciamientos maquínicos producen enunciados variables según las circunstancias, y cómo producen nuevos tipos de enunciados; de qué manera la producción de esos enunciados, que son necesariamente deseos, engendra la ilusión de un sujeto —de un sujeto fracturado en sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado— el cual tiene la impresión, ingenua, de producir esos enunciados que, de hecho, son producidos por los *agenciamientos maquínicos* o por las multiplicidades que actúan en él.

Entonces, para saber qué es deseo y qué es producción, hay que conocer la relación que se establece entre ambas partes. El deseo es producción, es el proceso de producir. Producción es proceso, y no únicamente un producto del que se carece. “El deseo es considerado en el mecanismo de su producción, independientemente de su contenido” (Deleuze, 2005: 221). Deleuze entiende que no se puede separar deseo de producción, es decir que el deseo se realiza a sí mismo con lo que tiene y produce algo que todavía no existe, algo diferente (que puede o no ser nuevo). En definitiva, si el deseo es proceso, ese proceso no es dado por aquello de lo que el sujeto carece, sino por lo que el mismo deseo consigue establecer en cuanto logro positivo. Así, el deseo genera realidad, sea una reproducción o un suceder inesperado, desconocido; el deseo produce lo que suele suceder o un suceder diferente. Si la única herramienta de que disponemos es un borrador, veremos al mundo como si fuera un gran pizarrón. Si disponemos de tizas...

El deseo ya no es una necesidad que varía constantemente, sino que aho-

---

<sup>7</sup> En definitiva, ¿cómo fabricar un “cuerpo sin órganos”? El cuerpo sin órganos es algo que se construye según un ejercicio de experimentación que consiste en tomar nuestro cuerpo y abrirlo a un sinnúmero de conexiones con potencias de todo tipo. Un “cuerpo sin órganos” está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades. No es que carezca de órganos, sino que es un cuerpo concebido como cuerpo intenso, intensivo.



ra produce realidad como una *variación constante*. Si corre por cuenta de un sistema de organización de poder que lo posibilita, entonces el deseo es flujo, flujo de leche, de esperma, de mierda, de orina, menstrual. Pero también ese sistema de poder limita, reprime al deseo, y entonces este es corte, es bloqueo. Está vinculado a ciertas disposiciones (*agencements*) que producen, al mismo tiempo que aplastan o taponan, dispositivos de poder. Estos ya no se limitan a ser normalizadores, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad), son una categoría considerada positivamente. De ahí que, al ser constituyente el deseo, solo haya una conexión permitida —y no posible— entre las máquinas deseantes.<sup>8</sup> Entre estas máquinas hay ante todo flujos, pero flujos que son cortados por otras máquinas. De este modo, todo deseo es flujo y corte, es producción y restricción. Desear es conexión entre máquinas; el sentido del deseo ya no es el bloqueo, sino que es paralelo al bloqueo. No es el corte lo que orienta al sujeto, sino que es la situación a partir de la cual algo puede pasar; se desea sobre el corte, se recorre el corte (no se transgrede el corte). Lo que mueve al deseo no es la prohibición, sino la tensión entre dos máquinas que tienden a engancharse y a cortarse en el cuerpo sin órganos; se conecta, entonces, un estado de tensión con otro estado de tensión hasta agotarse alguna de las dos y pasar a otra. De este modo, el deseo fluye a partir de una conexión de máquinas; así, siendo el deseo corte, también es, a su vez, conexión. Nuevamente: el deseo produce sucesos, es un proceso que va produciendo la realidad como devenir. Cuando la conexión se traba, aparece el conflicto, y el proceso termina con la eliminación de la conexión o de una de las máquinas. Sin embargo, ya no hay miedo a carecer, sino *alegría* de conectar. Porque el deseo no muere: cambia de corte, de conexión. El sujeto muere cada vez que cambia de conexión, es un sujeto que cambia al cambiar sus conexiones (es distinto a pensar que la tristeza sobreviene cuando algo se termina). No se tiene una idea de lo que viene después, pero un final permite dar lugar a algo diferente (al menos algo nuevo, aunque no sea necesariamente bueno o me-

---

<sup>8</sup> La máquina deseante es un sistema de producción de deseos. El deseo tiende a decodificar las estructuras sociales y no coincide con la decodificación que lleva a cabo el capital. Así, se entiende que “no hay nada más revolucionario para la máquina social que la máquina deseante”, pues producen subjetividades completamente distintas a las del modelo de la carencia (Guattari & Rolnik, 2006: 352).

por).<sup>9</sup> Ahora bien, las instancias de corte son de destrucción, pero tienen como contracara una construcción mayor. Las instancias de corte son superadoras. El deseo es un movimiento continuo que conecta un conjunto de instancias de corte. La conexión entre las máquinas, con sus tensiones que fluyen y que se cortan, hace que el deseo salte de un régimen de intensidad a otro, y a otro y a otro...

Por eso, según Deleuze, hay que desear una conexión que conecte. Es decir, el deseo tiene infinitas posibilidades de conexión, infinitas posibilidades de montaje, aunque es raro que puedan vislumbrarse todas. Sin embargo, nuevamente, no se puede conectar con todo; cualquier máquina no conecta con cualquier otra máquina. No se puede querer todo, sino que se debe desear aquello con lo que se conecta. No se puede desear más (más que lo que se puede desear). Es decir que se desea todo lo que se *puede* desear, y esto, nuevamente, es lo permitido. Para esto, hay que evaluar qué deseo pasa en qué conexión: hay que desear una conexión que conecte. El sujeto no debe querer cosas que no conectan consigo mismo, no debe forzar conexiones. Eso sí, hay que llevar ese deseo-que-conecta hasta las últimas consecuencias, hasta el agotamiento. Hay que reducir el proceso del deseo a la finitud de la conexión. No hay desilusión ni tristeza, lo que hay es la marca de la finitud del deseo; el agotamiento de ese deseo conduce a una nueva conexión, a querer conectar con algo nuevo. En el agotamiento de una conexión se abre una nueva conexión. De este modo, y a partir de esto, lo que se busca es no desear en vano, *no perder el tiempo* (desear no es garantizar la conservación). Pues, aunque no se pueden recorrer todas las intensidades<sup>10</sup> de las conexiones posibles –y no solo las permitidas–, hay que recorrer hasta agotar las que se eligen. No se debe perder el tiempo en conexiones que no conectan o en conexiones triviales. El tiempo de deseo perdido es un tiempo que no vuelve. Lo que no se pierde es el tiempo bien deseado.

---

<sup>9</sup> Esto nos recuerda la *avidez de novedades*, es decir la insaciable voracidad de lo nuevo en cuanto nuevo, típicas manifestaciones de la “vida inauténtica”, en palabras de Heidegger, pero que se puede rescatar tomando como referencia la lectura que hace Benjamin de lo nuevo como promesa –y no como amenaza– (Virno, 2008: 97).

<sup>10</sup> Contrariamente a las cualidades, las intensidades pueden dividirse, pero al hacerlo liberan nuevas potencias. A través de las intensidades concebimos la transformación de una cualidad en otra. Solo las intensidades pasan y circulan.

### Bibliografía citada:

- Adorno, T. (1969). *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959 - 1969)*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The performative in the political*. USA: Polity Press.
- Cullen, C. (2009). *Entrañas éticas de la identidad docente*. Buenos Aires: La Crujía.
- Deleuze, G. (1988). *El ABC de Deleuze. La penúltima entrevista*. Buenos Aires: Colectivo Editor Devenir Imperceptible.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1999). *El Anti-Edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Elster, J. (1992). *Una introducción a Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. & Rolnik S. (2006). Micropolítica. En *Cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tse Tung, M. (1959). El frente unido en el trabajo intelectual. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Platina.
- Virno, P. (2008). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.



## Capítulo XI

# Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista

*Mabel Alicia Campagnoli*

### Motivación

*La necesidad de una ética se descubre en el seno de la lucha política al tomar nota de las disparidades, de las incompatibilidades e incluso de los antagonismos —a veces violentos— entre las mismas mujeres.*

Françoise Collin

Las discusiones sostenidas en el equipo del Proyecto H591 en torno a la lectura de *Dar cuenta de sí mismo* renovaron en mí la inquietud acerca de la posibilidad de una ética feminista.<sup>1</sup> En este sentido, la propuesta de este artículo no se detiene en una exégesis del texto de Judith Butler sino que lo utiliza en función de esta pregunta.

A su vez, el interés por tal pregunta está motivado en las actitudes de algunas militancias y militantes feministas que imponen el silencio a determinadas mujeres a través de su etiquetamiento o del gesto de tomar la voz por ellas. Es decir, el punto de partida es la conflictividad al interior del género, en el entre nosotras que dio lugar a las desnaturalizaciones butlerianas de *Gender Trouble*. Dos décadas después, ¿qué relaciones entre ética y feminismo podemos valorar para una supervivencia afirmativa a los malestares del género?

En consecuencia, el recorrido del artículo retoma la relación entre ética

---

<sup>1</sup> He dedicado algunos artículos a esta inquietud. Ver Campagnoli (2005a, 2005b, 2003, 1999).

y política, para la que busca antecedentes feministas sobre su teorización con la guía genealógica de Judith Butler. Así, el primer apartado, “Un sondeo por la tradición normativa: entre la justicia y el cuidado”, da cuenta de versiones feministas de la ética normativa. Si bien se trata del ámbito de menor interés para Butler, dados los supuestos prediscursivos que conlleva, son relevantes algunas resignificaciones de esa tradición filosófica para la vida democrática. El segundo apartado, “El giro mediador de Foucault: las tecnologías del yo”, nos pone en sintonía con los supuestos posestructuralistas compartidos por Butler. El tercero, “Yo, tú, nosotras/os o la moralidad de los pronombres personales”, muestra apropiaciones feministas de estos supuestos, para la ética y la política, que incluyen las de la propia Butler. El cuarto, “La pregunta por una ética feminista: las tecnologías del una misma”, sintetiza nuestra postura, funcionando como conclusión, en la que se relaciona la conceptualización con el contexto local de los feminismos.

## Un sondeo por la tradición normativa: entre la justicia y el cuidado

En continuidad crítica con Foucault, Butler revisa justamente la noción de “crítica” desde un marco político y ético. Así, deslinda la posibilidad de una crítica para la que la normatividad es un lastre, de otra para la cual los compromisos normativos aparecen de un modo complejo que implica desandar la modernidad. En este apartado sistematizaremos brevemente el campo que Butler descarta; es decir, las revisiones feministas de la normatividad ética en sentido moderno.

La ética en tanto disciplina filosófica cultiva una vocación normativa que, ya sea en clave universalista o comunitarista, privilegia la imparcialidad, la ausencia del punto de vista, la puesta entre paréntesis de las particularidades. Algunas revisiones feministas de la filosofía cuestionaron el androcentrismo implícito en estas preferencias y generaron perspectivas críticas.

Según el feminismo cultural<sup>2</sup> las mujeres poseemos rasgos característicos

---

<sup>2</sup> El feminismo cultural es la versión estadounidense del feminismo de la diferencia. Se trata de una corriente que piensa al colectivo de las mujeres conformado por valores y cualidades comunes subvaluadas por la cultura y, en lugar de privilegiar la igualdad con los varones que deje intacta la jerarquía valorativa, busca poner en positivo las cualidades consideradas femeninas. En Estados Unidos una representante significativa es Carol Gilligan, quien revisa las investigaciones empíricas sobre psicología moral de su maestro kantiano Lawrence Kohlberg

como mujeres, pero estos rasgos no son necesariamente inferiores a los de los varones; algunas veces son tan valiosos como los de ellos o incluso superiores. El problema social real para las mujeres no es tanto que se nos hayan negado oportunidades para adquirir las experiencias o los rasgos de carácter de los hombres, sino más bien que la sociedad no ha apreciado ni ha premiado lo que es característicamente valioso en los rasgos de nuestro carácter. Realmente el “hombre” ha sido la medida de todas las cosas, y a las mujeres se nos ha juzgado negativamente midiéndonos por ese rasero. En lugar de buscar oportunidades para que las mujeres emulemos la vida y los puntos de vista tradicionales de los hombres, las feministas culturales pretenden que socialmente se tengan en mayor estima los méritos de las perspectivas y las preocupaciones característicamente femeninas.

Tradicionalmente la “justicia” como valor ético eminente se sostiene merced al privilegio del ámbito público, que conlleva a su vez la previa exclusión del ámbito de lo privado personal con los valores que le son asociados: cuidado, nutrición, afectividad, solidaridad, interrelación, como irrelevantes para la ética. De este modo, la jerarquía Justicia/Cuidado se encabalga sobre las correspondientes Público/Privado, Cultura /Naturaleza, Masculino/Femenino. Entendemos estas jerarquías como resultado de complejas construcciones sociopolíticas.

En especial los análisis de Carol Gilligan (1982/1985) constituyen un impacto de la perspectiva del feminismo cultural en el campo de la psicología moral. Basándose en estudios empíricos, Gilligan denunciaba la existencia de un grado significativo de correlación entre el género y la orientación moral. En particular, discutía con su maestro Lawrence Kohlberg, quien había ideado una escala con tres estadios para medir el desarrollo y la madurez moral: 1er. estadio preconvencional, en el que el sujeto conoce las reglas sociales pero las considera como si fueran ajenas; 2do. estadio convencional, en el que se produce una identificación y una interiorización de las reglas de las autoridades y 3er. estadio posconvencional, que se caracteriza por el distanciamiento respecto de las reglas aceptadas y la definición de los propios valores y principios. Lo más relevante de sus resultados fue la baja puntuación obtenida por las mujeres en el experimento mental. Ante las conclusiones de Kohlberg, “Carol Gilligan

---

interpretando que las mujeres tienen una perspectiva ética específica, diferente de la legalista y por principios que utilizan los varones. Ver Gilligan (1982/1985).

decidió que si suspendíamos la asignatura, la culpa no era nuestra sino de la asignatura. Podría ésta estar mal planteada” (Amorós, 2001: 73).

De hecho, las mujeres presentaban una tendencia a razonar de acuerdo con el contexto y los detalles de la situación particular y no a derivar su conducta de meros principios abstractos, como solían hacerlo los varones. Gilligan habló entonces de “contextualismo posconvencional”, que valoraría la madurez moral con un parámetro diferente.

De este modo, trató de mostrar que no es que las mujeres sean “menos avanzadas” moralmente, sino que razonan de manera diferente cuando enfrentan situaciones que requieren una decisión moral. Encontró que las mujeres analizan los problemas morales de manera personalizada y poniendo mucha atención en detalles contextuales. A diferencia de los hombres, parecen estar menos interesadas en reglas fijas y principios abstractos. Esto lo llevó a distinguir dos tipos de enfoque en la interpretación de problemas morales: el de la “justicia”, que enfatiza principios abstractos y reglas universales, y el del “cuidado”, que se concentra más en los sentimientos y las relaciones personales.

Nuestra lectura sigue la interpretación de Marilyn Friedman y Seyla Benhabib, para quienes la propia Gilligan enfatiza la interdependencia entre justicia y cuidado, tal como surge de sus palabras:

Teóricamente la distinción entre la justicia y el cuidado atraviesa las conocidas divisiones entre el pensar y el sentir, el egoísmo y el altruismo, el razonamiento práctico y teórico. Esa distinción llama nuestra atención hacia el hecho de que todas las relaciones humanas, tanto públicas como privadas, pueden caracterizarse tanto en términos de igualdad como en términos de afecto y cercanía, y de que tanto la desigualdad como el desafecto y la distancia dan motivos para la inquietud moral. Ya que todas somos vulnerables tanto a la opresión como al abandono, cabe decir que en la experiencia humana concurren dos visiones morales, una de justicia y otra de cuidado. Estas diferentes inquietudes se captan en las prohibiciones morales de no actuar injustamente con los demás y de no volverle la espalda a alguien que nos necesite (Gilligan, 1982/1985: 20).

Con estas consideraciones Gilligan le da un nuevo ímpetu al feminismo cultural, posibilitando la revalorización de lo femenino y de las mujeres, con



incidencia en la orientación moral. Coincidimos con Marilyn Friedman en que su influencia en la filosofía moral es importante de varios modos (Friedman, 2000/2001: 225-227); pero principalmente porque impulsó a muchas/os filósofos/os a hacerse la pregunta de si los conceptos y las metodologías morales están sesgados por el género.

Dejando de lado las críticas de las que es pasible la propia postura, nos interesa indagar las resignificaciones de la autonomía y de la universalidad habilitadas por la inclusión de la perspectiva del cuidado según Marilyn Friedman (2000/2001) y Seyla Benhabib (1992, 1987/1990).

Para Marilyn Friedman la resignificación de la autonomía aparece como un elemento estratégico de la ética feminista al servicio del objetivo general de eliminar la subordinación y la opresión de las mujeres así como de promover el respeto social hacia sus puntos de vista y sus capacidades (Friedman, 2000/2001: 230). En lugar de un tratamiento atomista de la autonomía, esta perspectiva feminista recomienda o abandonar completamente el ideal de autonomía o bien modificar la explicación de la misma teniendo en cuenta la naturaleza social y los modos de autodeterminación de las personas.

Esto implica vincular dos afirmaciones relacionales como fundamento de la autonomía personal. Por una parte, la clase de yo que puede ser personalmente autónomo es un ser inherentemente social que ha llegado a ser un yo distintivo con una identidad particular precisamente mediante las relaciones interpersonales con otras personas. Este carácter relacional del yo es estudiado en especial por la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales que Evelyn Fox Keller utiliza para resignificar las características de autonomía y objetividad como cualidades del sujeto epistémico (Keller, 1990/1991).

Por otra parte, la autonomía requiere capacidades que o se aprenden de otros –como el conocimiento de uno mismo, preguntar, dudar o imaginar alternativas– o deben ser ejercitadas interaccionando con otros, por ejemplo, explicando historias sobre uno mismo. Aquí el carácter relacional y además narrativo de la autonomía es rescatado para la ética por Marilyn Friedman (2000/2001).

Según las consideraciones de Marilyn Friedman y de Evelyn Fox Keller, una persona puede ser autónoma aunque aprenda de otras, cuidando mucho de ellas, velando por las necesidades y los deseos de los seres queridos, cooperando con otras en empresas colectivas, o incluso siendo subordinada de otras personas.

Por su parte, para Seyla Benhabib la noción de autonomía de las filoso-

fías morales modernas tiene un ideal implícito de individuo atómico autosuficiente que se devela a través de una historización de las teorías del contrato social. Sin tal develamiento, la teoría moral universalista contemporánea hereda la dicotomía entre autonomía y nutrición, independencia y vinculación, esfera de la justicia y ámbito personal doméstico. En función de hacer visibles estas dicotomías, la autora incorpora las nociones de “otro generalizado” –en alusión al punto de vista moral que rige las perspectivas universalistas– y de “otro concreto” –en alusión al punto de vista excluido de las teorías universalistas por considerarse personal o privado–.

El punto de vista del “otro generalizado” demanda que consideremos a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumirlo hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de igualdad formal y reciprocidad. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son el derecho, la obligación y los derechos consuetudinarios, y los sentimientos morales correspondientes son respeto, deber, mérito y dignidad (Benhabib, 1987/1990: 136).

El punto de vista del “otro concreto”, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumirlo hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria. Las normas de nuestra acción suelen ser privadas y no institucionales, tales como las de amistad, amor, cuidado. De este modo, no solo confirmamos la humanidad sino también la individualidad del otro. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son responsabilidad, vinculación y colaboración. Los sentimientos morales correspondientes son los de amor, simpatía, solidaridad (Benhabib, 1987/1990: 136).

La justicia y la autonomía solas no pueden sostener ni alimentar ese tejido narrativo en el que se desenvuelve el sentido de identidad de los seres humanos; pero tampoco la sola solidaridad y el solo cuidado pueden elevar al sujeto a ser no solamente el objeto cuanto el/la autor/a de un relato coherente de la propia vida. Por el contrario, debemos tener en cuenta que el “otro generalizado” de la perspectiva de la justicia es también un “otro concreto”. Podemos reconocer

fácilmente esa concreción si recordamos las relaciones humanas de dependencia, del cuidado, del compartir y del establecer reciprocidad con los demás, en las que se socializa toda criatura humana. De esta manera, la categoría de “otro concreto” aún las revisiones sobre la autonomía realizadas por las otras críticas normativas consideradas más arriba. En la versión ética de Benhabib, el par “otro generalizado”/“otro concreto” superaría las inequidades resultantes de la dicotomía público/privado, sin cuestionar tal dicotomía ni las características del sujeto moderno.

## El giro mediador de Foucault: las tecnologías del yo

Las precisiones introducidas por la noción del “otro concreto” permiten incorporar las relaciones de dependencia, del cuidado, del compartir y del establecer reciprocidad con los demás, en las que se socializa toda criatura humana, pero se incorporan a una estructura social dicotómica que deja intacta la herencia de un sujeto moderno. En este sentido, tal perspectiva adolece de las presuposiciones sobre un sujeto formado, delimitado y conocido previamente a su acción, solo que advierte sobre las consecuencias de abstraer sus particularidades.

Sin embargo, para Butler los problemas de sesgo del sujeto moderno provienen de una ilusión de esencia que es operada discursivamente, aunque no de un modo inmaterial. En esto sigue a Foucault, en cuyas indagaciones sobre la crítica va a buscar los fundamentos para una ética y una política que no presupongan un sujeto:

espero mostrar que Foucault no solamente realiza una contribución importante a la teoría normativa, sino que tanto su estética como sus consideraciones sobre el sujeto están íntimamente relacionadas con su ética y su política. Mientras otros lo han desestimado por esteta o, más aún, por nihilista, mi sugerencia es que la incursión que realiza en el tema de la construcción de sí y de la poiesis es central en la política de desujeción que propone. Paradójicamente, la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se aventura un modo de existencia que no se sostiene en lo que él llama “régimen de verdad” (Butler, 2002: 2).

A su vez, las implicancias foucaultianas de la crítica para la ética y la política se articulan a partir de las distintas dimensiones del biopoder. Es decir, atendiendo tanto a las operaciones de sujeción como a las de subjetivación de los

sujetos; a las tecnologías de dominación (anatomopolítica de los individuos y biopolítica de las poblaciones) como a las de formación de la subjetividad (tecnologías del yo).

La conjunción de estas dos formas de biopoder manifiesta la introducción de un régimen que define las técnicas de gobierno básicas de la formación del Estado moderno. Se trata de la gubernamentalidad, concepto que permite recortar un dominio específico de relaciones de poder, vinculado con el problema del Estado. Sin embargo, posteriormente Foucault designará con ese término no solo las prácticas gubernamentales constitutivas de un régimen de poder particular, sino la manera como se conduce la conducta de los seres humanos. Se extiende, de este modo, a las relaciones estratégicas entre individuos o grupos, relaciones cuya apuesta es la conducción del otro, los otros o uno mismo (Foucault, 2001/2002).

De esta manera, la gubernamentalidad resulta ser el concepto integrador de dos grandes regímenes de biopoder. Por un lado, el de las tecnologías de sujeción o biopoder –ya sean de disciplinamiento (ortopédicas) o de regulación (biopolíticas)–, productoras de sujetos “sujetados” o sumisos a las normas. Por otro lado, el de las tecnologías de subjetivación, productoras de sujetos en tanto “subjetividades”.<sup>3</sup> Por lo tanto, la gubernamentalidad abarca tanto el tratamiento de una analítica del poder –tecnologías de dominación (sujeción)– como el de una ética del sujeto –tecnologías de sí (subjetivación)–.

Es precisamente esta segunda línea la que Butler explora en *¿Qué es la crítica?* y que la lleva a considerar en *Dar cuenta de sí mismo*:

---

<sup>3</sup> Desde el siglo XVII, la conformación sociojurídica de la modernidad desarrolla un poder sobre la vida antes que sobre la muerte, pone bajo la mira política el carácter meramente biológico de los cuerpos, es un poder que “reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos de población” (Foucault, 1976/1998: 166). Este poder, que relega la soberanía jurídica del monarca, que focaliza a los individuos pero también a las poblaciones, es el biopoder y presenta dos formas principales. Por un lado, la expuesta en términos de ortopedia social, que constituye un disciplinamiento, a la que Foucault denomina *anatomopolítica del cuerpo humano*. La misma es individualizante, ejercida a través de disciplinas que vigilan y controlan los cuerpos, ejemplificada en instituciones como la iglesia, la escuela, el ejército. Por otro lado, una forma que apunta más a la especie que a los individuos, puesta en práctica a través de la regulación de la vida mediante la demografía, el saber médico, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, la economía política; es decir, diferentes modos de administración de la vida: a esta Foucault la llama *biopolítica de la población*. Su manejo, a diferencia de las disciplinas –puestas en práctica en el marco de instituciones limitadas– implica el aparato estatal.

Según Foucault, si nuevos modos de subjetividad pueden ser posibles, ello no se deduce del hecho de que haya individuos con capacidades especialmente creativas. Tales modos de subjetividad se generan cuando las condiciones limitantes de que estamos conformados demuestran ser maleables y reproducibles, y cuando cierto yo arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad en un envite por exponer y explicar las maneras inhumanas en que "lo humano" sigue haciéndose y deshaciéndose (Butler, 2005/2009: 180).

Pero el campo de la ética que aquí nos interesa se atiene a una manera muy específica de gobierno que no toma en cuenta al Estado sino a las relaciones entre los individuos y los grupos; el modo en que plantea la cuestión Foucault es mediante la pregunta "Cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos" (Foucault, 1990/1995: 7). Si bien podemos encontrar aquí expresada la actitud de la resistencia, en su artículo sobre la crítica Foucault denomina a esta interrogación "virtud". En este cambio de nominación se basa Butler para articular ética y estética; es decir, para considerar a esta problemática de la gubernamentalidad, un "arte":

La distinción que Foucault hace entre gobierno y gubernamentalidad busca mostrar que el aparato que denota el primero penetra en las prácticas de quienes están siendo gobernados, en sus mismas formas de conocimiento y en sus mismos modos de ser. Ser gobernado no es sólo que a uno se le imponga una forma sobre su existencia, sino que le sean dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible. Un sujeto surgirá en relación con un orden de verdad establecido, pero también puede adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica" (Butler, 2002: 7).

De esta manera la crítica va identificándose con la resistencia y, en tanto práctica, con la virtud; una práctica por la cual "el sujeto se atribuye el derecho [...] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad" (Butler, 2002: 7). Recordemos que la política de la verdad se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo

que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado. Estas relaciones de poder se van produciendo en los ámbitos más diversos de la sociedad. En este sentido, los feminismos, como movimientos contestatarios, no están exentos de producir sus propias regulaciones que ordenan la posibilidad de “verdad” y de “voz” de sus aglutinadas. Es la operación que se condensa en la nominación “las mujeres” y en diferentes luchas de significantes al interior del grupo. De allí que de formas grupales e individuales la crítica pase por una interrogación que desnaturaliza el plural, lo interpela y explora sus límites:

¿qué sucede cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen de verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con “la desujeción del sujeto en el juego de la política de la verdad”? Lo que está en juego aquí es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, el vínculo entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo que podría poner en riesgo al saber (Butler, 2002: 8).

En estos límites se juega la resistencia, especialmente la posibilidad de subjetivación, de hacerse a uno/a mismo/a. Se trata de las operaciones de las tecnologías del yo o tecnologías del *uno mismo*<sup>4</sup>:

No se refieren sencillamente a la manera en que el sujeto se forma, sino a cómo deviene formador de sí. [...] El yo se delimita y decide la materia de su hacerse, pero la delimitación que el yo ejecuta tiene lugar a través de normas que, indiscutiblemente, ya están en funcionamiento. Así, podemos pensar que este modo estético de hacerse está contextualizado en una práctica ética, pero Foucault nos recuerda que esta tarea ética sólo puede tener lugar en un contexto político más amplio, la política de las normas. Deja claro que no hay formación de sí fuera de un modo de

---

<sup>4</sup> En la edición española Mercedes Allendesalazar, la traductora, “ha optado, atendiendo a la poca elegancia de un término como “tecnologías del uno mismo”, traducir el título original simplemente por “tecnologías del yo”: debe, sin embargo, recordarse en todo momento que ese “yo” traduce “self” o “soi”; que ese “yo” no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: “uno mismo”” (Foucault, 1990: 16; n.38).

subjetivación, lo que quiere decir que no hay formación de sí fuera de las normas que orquestan la posible formación del sujeto (Butler, 2002: 12).

No es posible formarse a sí mismo/a por fuera de las normas, es a partir de ellas, pero contra ellas, que uno/a puede hacerse a sí mismo/a al producir nuevos modos de ser. Es lo que nos interesa explorar en los feminismos.

## Yo, tú, nosotras/os o la moralidad de los pronombres personales

La perspectiva del “otro concreto”, aunque conserva las características del sujeto moderno, recupera para la ética la situación dialógica intersubjetiva como su condición de posibilidad, ya que, como afirma Françoise Collin

el diálogo [es] principio fundador a la vez de la ética y de lo político. Principio común que, sin embargo, no implica la confusión de ambos registros puesto que uno, el ético, asegura la regulación de las relaciones interindividuales mientras que el otro, el político, trata de asegurar la viabilidad de un mundo común (Collin, 1993: 5).

Este aspecto dialógico de lo ético es analizado por Judith Butler en *Dar cuenta de uno mismo*, donde indaga las condiciones de posibilidad de un relato coherente sobre uno mismo. En su reflexión estima la imposibilidad de que dicho relato resulte completo, veraz y ajustado al yo que lo produce y que, de modo performativo, a la vez se va produciendo. De esta manera, el yo queda necesariamente rezagado y, en cierta medida, fuera de su propio relato. Es decir, habrá siempre una distancia insalvable entre el yo que está siendo sujeto y el yo que se presenta como su indicio vacío en el relato; es decir, entre sujeto y pronombre personal:

Hablo como un "yo", pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjería para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros. ¿Necesito conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Hasta cierto punto, es indudable que sí. Pero, ¿hay una valencia ética en mi desconocimiento? (Butler, 2005/2009: 117).

La pregunta se transformará en el texto en una hipótesis que conlleva la paradoja de combinar des-conocimiento (en tanto no hay plenitud de uno-mismo) con responsabilidad. Y aquí se abren distintas posibilidades para pensar la diada yo-tú como base del conflicto ético, como encuentro indispensable. Al respecto nos detendremos en las consideraciones de Adriana Cavarero y de Françoise Collin.

En el primer caso, tomamos la lectura que Judith Butler realiza de Adriana Cavarero, quien sigue la perspectiva de Levinas para afirmar:

El “tú” está antes que el nosotros, antes que el ustedes y antes que el ellos. De manera sintomática, el “tú” es un término que no se siente cómodo en los planteamientos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Es ignorado por las doctrinas individualistas, que se preocupan en exceso por elogiar los derechos del yo, y el “tú” queda enmascarado por una forma kantiana de ética que solo es capaz de presentar un yo que se interpela a sí mismo como un “tú” conocido. El “tú” tampoco encuentra refugio en las escuelas de pensamiento que despiertan la oposición del individualismo; en su mayor parte, estas se revelan afectadas por un vicio moralista que, a fin de evitar hundirse en la decadencia del yo, elude la contigüidad del tú y privilegia los pronombres plurales colectivos. En efecto: muchos movimientos revolucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la hermandad) parecen compartir un curioso código lingüístico basado en la moralidad intrínseca de los pronombres. El nosotros siempre es positivo, el ustedes es un posible aliado, el ellos tiene el rostro de un antagonista, el yo es impropio y el tú, desde luego, es superfluo (Butler, 2005/2009: 90-91).

A pesar de su cuestionamiento a la “moralidad” de los pronombres, entendemos que la autora está desplazando tal característica de la primera a la segunda persona, ejercicio que tendrá sentido siempre que se olvide el carácter deíctico y se suponga una condición ontológica de alguien que lo subtiende, sea cual sea el modo en que ese alguien se constituye.

Además, Cavarero cuestiona el privilegio que la política le da a las personas plurales, pero aquí resulta válida la aclaración que realizara Collin: el diálogo funda la ética y la política, y el cambio de pronombre nos desplaza de una a otra. Justamente desde perspectivas no esencialistas que analizan la producción



de la subjetividad en el discurso se considera que “nosotros” es el más político de todos los pronombres. ¿Significa eso que carece de moralidad, que es irrelevante para la ética? ¿O que no puede haber gesto político sin sujeto colectivo? Antes de explorar la cuestión política, pasemos a la otra autora.

En el segundo caso, tomamos a Françoise Collin, quien se basa en Levinas para tomar distancia crítica con su propuesta de enfatizar el tú antes que el yo en la base dialógica del encuentro ético. La autora entiende que Levinas busca revertir el egocentrismo de la perspectiva occidental, intenta des-centrar el individualismo abstracto de las propuestas universalistas pero considera que el simple pivote en el “tú” no incorpora el carácter concreto de “el otro”. Por tal motivo Collin propone que habría que partir del “yo”, teniendo en cuenta el carácter concreto del sujeto. Ella afirma que toda ética es en primer lugar una ética del sí mismo, que no es posible eludir el hecho fundamental de que primeramente una persona debe ponerse de acuerdo consigo misma puesto que el yo es el primer interlocutor para cada individuo. Esto no significa que el yo pueda darse una representación clara de lo que es, sino que puede y debe asumir su sello, aprehender –al menos empíricamente– cómo funciona, cuál es el deseo que lo anima.

A pesar de su formulación, una ética del uno mismo no es el primado del egoísmo. La medida de lo propio no es la defensa feroz de la propiedad. La medida de lo propio protege de la tentación de la apropiación del otro. En esta consideración se sostiene la “valencia ética del des-conocimiento” pues partir del “yo” antes que del “tú” manifiesta la recuperación del principio socrático “conócete a ti mismo”, aunque tal conocimiento no es del orden del saber, no significa que el “yo” sea “la medida de todas las cosas” sino que tiene el “coraje de aparecer” en lugar de contentarse con parecer y esa es la condición del encuentro. En este sentido el acto ético es, en cada circunstancia, un asunto pendiente, deliberación, juicio, opción. Asume el riesgo.

Françoise Collin considera que esta actitud tiene especial relevancia respecto de cuya sociabilidad las predispone más a la atención de otros que de sí mismas:

Quizá el apelar a la ética del uno mismo como condición de la ética del otro resuene más fuerte en el espacio de las mujeres, a quienes no les falta tanto la porosidad como el sentido de los límites, a quienes no les falta tanto lo abierto como la capacidad de la separación, a quienes no les falta tanto el

amor como el respeto (incluido el de sí mismas) de manera que a veces se consideran nada y a veces todo, mientras que la pluralidad implica la medida de aquello de que ningún ser es nada o todo (Collin, 1993: 6).

Cuestión que está pensando en principio para la relación intergénero y que nos interesará retomar para las relaciones intragénero.

En cambio Butler, como señalamos, cita a Adriana Cavarero para enfatizar el carácter necesariamente intersubjetivo de la constitución del yo que no puede escapar al otro, ni siquiera en sí mismo. En este sentido, el “tú” resulta ineludible como condición de posibilidad de la interpelación, para habilitar el yo y el nosotros.

## La pregunta por una ética feminista: las tecnologías del una misma

Según las palabras de Françoise Collin en el acápite de la Motivación, “la posibilidad de una ética se descubre en la lucha política”; entonces un breve paso por la política nos conducirá a la pregunta por una ética feminista.

Como esbocé más arriba, la política se vincula al “nosotros”, no de un modo esencialista o como una cuestión de hecho, sino precisamente como una construcción histórica que implica posicionarse deliberadamente en contextos específicos. En este sentido, pensamos las diversas políticas feministas como surgidas en el marco de la producción de un “nosotras” que, aunque no abarque solamente a mujeres, implica sostener reivindicaciones específicas para dicha identidad, como cuestiones de interés público. Al respecto, Simone de Beauvoir señalaba a mediados del siglo XX la dificultad de la construcción del “nosotras” y de su mantenimiento a través del tiempo.

A la luz de perspectivas contemporáneas como las que entrelazan este relato, la estabilidad en el tiempo no es posible ni deseable, pero sí la construcción de un pronombre colectivo al cual remitir las reivindicaciones públicas. Mi consideración es que esta construcción, en la historización de los feminismos, resulta expresada por “lo personal es político” que marca el salto de pronombre, la dimensión política de la constitución subjetiva, el vínculo ético-político.

En trabajos anteriores consideré algunas prácticas que manifiestan la constitución de un yo sexo-genérico femenino (el una misma) y su transformación en un “nosotras”. Especialmente me referí a la práctica feminista de

la concienciación en grupos de mujeres y, como su consecuencia, las movilizaciones políticas que enuncian colectivamente el singular “yo aborté” en el ámbito público. Todos los modos de producción del “nosotras” a los que entendemos como funciones ético-políticas que visibilizan, empoderan, habilitan la posibilidad de transformación de algunos aspectos sociales al reconocer identidades femeninas que expresan sus deseos, sus voluntades. En cada circunstancia en que se gestó (o se gesta) la enunciación pública del “yo aborté”, se construyó (se construye) un “nosotras”, se desplazó (desplaza) el singular al colectivo, lo privado se hizo (se hace) público (Campagnoli, 2005a, 2005b, 2003). El paso de una práctica intimista como la concienciación intragénero, a la publicidad del “yo aborté” implica una continuidad entre la construcción del “nosotras” y la vinculación con “los otros”; en especial, “ellos”.

Una ilusión que puede generarse (y en los hechos se generó) respecto de la concienciación es la de pertenecer a un “nosotras” homogéneo, asunto que los feminismos vienen cuestionando desde los 80 hasta la actualidad. A pesar de ese riesgo, las prácticas de concienciación constituyen un ejemplo de “tecnología del yo” en clave foucaultiana para la construcción de subjetividad femenina. Esto es, una práctica a través de la cual se producen sujetos mujeres de un modo que ofrece resistencia a la modalidad normativa androcéntrica, abriendo espacios de libertad para la subjetivación. Es decir, se trata de prácticas que resisten la heterodesignación produciendo un nosotras con posibilidades que no están previamente recortadas por las expectativas androcéntricas. Puestas en este enfoque son prácticas de gobernabilidad, que cobran particular relevancia como resistencia a la apropiación biopolítica patriarcal de los cuerpos de las mujeres. Parafraseando a Foucault, definimos las *tecnologías del una misma* como prácticas

que permiten a las mujeres efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otras, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo una transformación de sí mismas con el fin de alcanzar la creación de una conciencia feminista (Foucault, 1990:19).

Dichas prácticas, que caracterizaron las militancias de determinados momentos y que en la actualidad algunos grupos retoman, impactaron en la

visibilización y en el cambio de valoración de lo femenino y de las mujeres para la cultura. En especial, hicieron que la sexualidad pudiera ser pensada como una cuestión socio-política antes que como mera situación del mundo íntimo.

En la temática del aborto, que continúa siendo en muchos países –incluida la Argentina– un punto de dominación patriarcal hacia las mujeres, los feminismos siguen produciendo efectos de resistencia al apropiarse de nuevas tecnologías de dominación resignificándolas como tecnologías del yo. Es así que el contemporáneo régimen de poder fármaco, que en principio nos ata más y mejor a los órdenes médico y jurídico, es resignificado a través de redes de agenciamiento del poder químico (Preciado, 2008), como es el caso local de “lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto” que ha generado la articulación de la “línea aborto: más información, menos riesgos” pese al ámbito de penalización legal aún vigente (Marzano & otras, 2014; Campagnoli, 2013).

Las estrategias utilizadas por este grupo consisten en poner al alcance de las mujeres que no pueden costearse económicamente un aborto clandestino seguro, las posibilidades y los recursos para producirse ellas mismas uno medicamentoso. De este modo, los feminismos locales comparten esta senda sin abandonar los términos más tradicionales de la lucha política que implican la consecución de lobbies con legisladoras/es que vayan sumando su voluntad para apoyar proyectos de despenalización y legalización del aborto, en especial el presentado y sostenido por la Campaña Nacional por el Aborto Legal Seguro y Gratuito. En este sentido, las estrategias políticas en función de logros para identidades sexo-genéricas “femeninas”, como es el acceso al aborto, son militadas por diferentes corrientes del feminismo y no solo por identidades “mujeres”. Al respecto, si bien hay diferencias de perspectiva e incluso desencuentros, se ha logrado llevar adelante diferentes estrategias sin fracturas extremas ni virulencias importantes.

No es lo que ocurre, sin embargo, en el ámbito de la problemática de la prostitución. En este aspecto hoy la agenda de los feminismos locales enfrenta el debate abolicionismo / regulación, violación de derecho/trabajo. En este sentido la posibilidad de una ética feminista se hace urgente ante los modos violentos en que la interpelación intragénero niega el reconocimiento de algunas “otras”, casualmente las “putas”, cuando deciden posicionarse como “trabajadoras sexuales”.

Un debate especialmente virulento se está dando en Argentina en torno a la temática de la prostitución. El Estado es abolicionista y esta es la perspectiva que prima en el feminismo histórico. Sin embargo, algunos grupos de mujeres prostitutas reivindican la consideración de su tarea como trabajo sexual para tener otro tipo de visibilidad y el paulatino acceso a iguales condiciones de salud, educación, trabajo, que el resto de la ciudadanía. Es decir, buscan combatir el estigma generando inclusión y distinguiéndose de la problemática de la trata de personas, con la que en demasiadas ocasiones se vincula la prostitución, aunque no siempre. Esta pequeña salvedad no es aceptada por las abolicionistas que, en declarada oposición a la perspectiva de AMMAR Córdoba,<sup>5</sup> representada por Eugenia Aravena, expresan:

Aravena sostiene lo mismo que el proxenetismo local e internacional: propone la prostitución como salida a la pobreza estructural de mujeres y niñas, llamándola "trabajo sexual", propuesta que incluye a adultas y niñas, ya que el ingreso a la prostitución es en promedio a partir de los 12 años (Campaña Abolicionista, 06/08/13).

Ante estos agravios, Eugenia Aravena, desde la Secretaría General de AMMAR Córdoba, responde:

Hoy hablan de nosotras "sin nosotras", nos califican queriendo desconocer que este colectivo de mujeres nos reconocemos personas sujetos de derechos y no estamos dispuestas a que decidan qué es lo mejor para nosotras sin escucharnos, ya que venimos enfrentando la discriminación y la política represiva desde nosotras mismas. Nunca hemos contado con estas mujeres feministas abolicionistas cuando estamos en la calle peleando con la policía, o ante los asesinatos impunes de nuestras compañeras. "La derogación de los códigos contravencionales y de faltas" es una lucha desde abajo, con las personas que lo seguimos sufriendo, los comunicados que desde lejos creen frenar el abuso policial y conocer nuestra realidad local, no son más que infamias y agresiones que siguen

---

<sup>5</sup> Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina, regional Córdoba, perteneciente a la CTA (Central de Trabajadores de la Argentina). Eugenia Aravena es la Secretaria General de AMMAR Córdoba. Ver <http://www.ammar-cordoba.org/>

evidenciando que la lucha real de estas mujeres sostenida desde una moral conservadora, no es contra la trata de personas, sino contra el trabajo sexual (Aravena, 22/08/13).

Parece que en este terreno la eficacia patriarcal de dividir a las mujeres a partir de la construcción de la “otra” como “puta” es tan fuerte que obtura la posibilidad misma de tramitar el conflicto dialógicamente. Si bien los enfrentamientos en cuestiones políticas no tienen por qué diluirse armónicamente o ni siquiera resolverse, es necesario el diálogo para que de ellos surjan estrategias de acción. Los feminismos locales parecerían lograrlo en la problemática del aborto, aunque no en la de la prostitución. Aquí, cuando “ellas”, las “otras”, las “putas”, toman la palabra, parecería que toda la problemática que reconocemos en “una”/“nosotras” sobre la imposibilidad de transparencia en el lenguaje, en el dar cuenta de una misma, funcionara solo allí, enajenándolas de la propiedad de su voz.

¿Por qué algunas “otras” no pueden ser vistas como “otras concretas”? ¿Por qué la escucha puede volverse vacía y no acontecer? Para prevenimos de esto Françoise Collin plantea la ética de los límites como una praxis que va al encuentro sin poner rótulos previos sobre la/el otra/o. En la praxis del feminismo local parece que la historicidad ha decantado demasiados rótulos como para desandar lo pensado y barajar de nuevo a partir de las voces de hoy, aquí y ahora.

En la coyuntura actual cabe preguntarse, con valeria flores<sup>6</sup>

¿Es posible construir un feminismo prosexo a nivel local que desarticule los presupuestos morales y conservadores de un feminismo hegemónicamente abolicionista, y aliente una plataforma de resistencia al control y la normalización de la sexualidad que tenga como agentes políticos a múltiples identidades? (flores, 2013: 167).

Y la pregunta contiene de modo implícito el lineamiento de una ética feminista; es decir, de una perspectiva ética que no infravalore lo femenino pero que además no transforme las posibilidades de “unas/os” en renunciamentos para “otras/os”, cualesquiera sean sus identidades sexo-genéricas.

---

<sup>6</sup> Las minúsculas en este nombre no constituyen un error de tipeo sino una decisión política de auto-asignación por parte de la teórica y activista feminista queer valeria flores.

De este modo, reconducir el camino hacia la posibilidad de una ética feminista, que aquí entendemos al modo de una tecnología del una misma, articula las conceptualizaciones que se han ido desplegando en el texto. La del “otro concreto” que diluye las abstracciones del individuo moderno. La del diálogo “yo-tú” que supera el solipsismo así como la des-estimación que la sociedad cultiva para las mujeres, al proponerlas como “una misma” antes que como “seres para otros”. La de propiciar el encuentro, ese que tiene la materialidad del lenguaje en-carnado, que hace que demos cuenta de nosotras/os mismas/os, en la dimensión ética y política, aun cuando no resulte posible su plenitud ontológica.

## Bibliografía citada:

- Amorós, C. (2001). Ética sartreana de la ayuda y ética femenina del cuidado: dos frentes críticos de la ética kantiana. En *Jornadas Internacionales Dimensiones de la racionalidad práctica*, UNED, Madrid, 5 diciembre. Disponible en [www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen4/celia.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/celia.pdf)
- Aravena, E. (22/08/13) <http://awid.org/esl/Involucrate/Pedido-de-Participacion/Argentina-Respuesta-al-comunicado-de-la-Campana-Abolicionista-por-declaraciones-de-AMMAR-Cordoba>. Bajado el 30/08/13
- Benhabib, S. (1987/1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En Benhabib & Cornell (eds). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre teoría de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- Benhabib, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. En *Isegoría* N° 6. Madrid: CSIC.
- Butler, J. (1990/2001). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2002). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault. En Ingram, D. (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Londres: Basil Blackwell. Traducción de Marcelo Expósito revisada por Joaquín Barriendos. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>. Bajada el 02/07 de 2011.
- Butler, J. (2005/2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Campagnoli, M. A. (1999). De eso no se habla. (¿Una ética feminista?). En *Feminaria*. Año X. N°22/23. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Campagnoli, M. A. (2003). Tecnologías del una misma. En *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Filosofía del Departamento de Filosofía*. La Plata: UNLP. Formato CD.
- Campagnoli, M. A. (2005a). El feminismo es un humanismo. La década del 70 y "lo personal es político". En Andújar, A y otras. *Historia, género y política en los 70*. Buenos Aires: FFyL (UBA) - Feminaria Editora.
- Campagnoli, M. A. (2005b). La concienciación feminista como tecnología del una misma. En Erazún, F. & Mudrovic, M. I. (eds). *XII Congreso Nacional de Filosofía*. 3 al 6 de diciembre de 2003. Neuquén: UNCo.
- Campagnoli, M. A. (2013). Mujeres expropiadas: la penalización del aborto



- como enajenación biopolítica del erotismo. En *Revista Argentina de Psicología (RAP)* (52). Buenos Aires: diciembre.
- Campaña Abolicionista (06/08/13) <http://campaniaabolicionista.blogspot.com.ar/2013/08/comunicado-por-declaraciones-de-ammar.html>. Bajado el 30/08/13.
- Collin, F. (1993). Borderline. Por una ética de los límites. En *Feminaria VI* (11). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- flores, v. (2013). ¿Por qué el feminismo no coge? Dame placer y te daré la vida, dinero o teoría. En *interruccionen - ensayos de poética activista - escritura, política pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Foucault, M. (1976/1998). *Historia de la Sexualidad*. Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). Tecnologías del yo. En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1990/1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. En Daimon. *Revista de Filosofía*. Nº11. Universidad de Murcia.
- Foucault, M. (2001/2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, M. (2000/2001). El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía. En Ficker, M. & Hornsby, J. (comps). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Idea Books.
- Gilligan, C. (1982/1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keller, E. F. (1990/1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- Marzano, V. & otras (2014). El aborto lesbiano que se hace con la mano. Continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en Argentina (2009-2012). En *Revista Bagoas, estudos gays, gêneros e sexualidades* (9). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFRN – CCHLA.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.



## Capítulo XII

### La narración de sí mismo.

### Análisis crítico de un discurso de David Cameron

*Carla Luján Di Biase*

*Freedom is only won and peace is only kept because there are exceptionally brave people willing to travel to the other side of the world and to lay their lives on the line.*

David Cameron

#### Introducción

El objetivo del presente artículo es tomar el marco teórico expuesto por Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo* sobre las narraciones de sí mismo y su interrelación con el contexto, y aplicarlo al análisis crítico de un ejemplo concreto: el discurso que dio el 15 de junio de 2012 David Cameron en el 30 aniversario de la más reciente usurpación de las Islas Malvinas (*Speech by the Prime Minister David Cameron to the Falkland Islands Government reception in London*). A través de una puesta en contexto de distintas selecciones del discurso, busco responder las siguientes preguntas: ¿cómo desarrolla Cameron su narración de sí en relación al contexto histórico y a la figura del otro?, es decir, ¿cómo da cuenta de sí mismo?

#### I

¿Cómo realiza Cameron la narración de sí en relación al contexto y a la figura del otro?

Para responder esta pregunta partimos de la idea de Butler de que “el contexto no es anterior a la problemática (de la moral): condiciona la forma que ésta adoptará. En este aspecto, las cuestiones que caracterizan a la indagación moral son formuladas o modeladas por las condiciones históricas que las originan” (Butler, 2009:17). Para Butler, entonces, el contexto de una narración limita o modela su forma. Nos podemos preguntar ¿cuáles son las normas o preceptos morales reflejados en el discurso de Cameron, teniendo en cuenta las referencias explícitas e implícitas al contexto histórico pasado y presente, así como también a los actores referenciados?

En relación al contexto, es interesante partir de la persona responsable de redactar el contenido y la forma de los discursos de Cameron, Clare Forges, quien fue elegida para su tarea en base a sus profundas convicciones ideológicas conservadoras y un cierto talento en el uso de las figuras retóricas y sus efectos. Podemos pensar que dentro de las normas morales en las que se basó Forges para el presente discurso se encuentren la 'moral cristiana' (“antes de entrar en política montó su propia empresa, –de ropa cristiana, adornada con cruces y estampados religiosos–”) y las ideologías conservadoras, tales como una ferviente oposición al matrimonio gay y la defensa de los roles tradicionales en la sociedad. Sumado a esto, Forges admite admirar la oratoria y el estilo de Margaret Thatcher.<sup>1</sup> Esta es la moral que produjo el sujeto de Forges; está presente y moldea la performatividad de su discurso, y, por lo tanto, del discurso político de Cameron. El discurso, un ejemplo de narración de sí mismo, nace –como advierte Butler– de una interpelación de otro con valencias no necesariamente negativas o coercitivas, sino de un matiz positivo. En este caso el deseo detrás de dar cuenta de sí es el de comunicar y fortalecer en el presente un sentimiento patriótico de orgullo como continuidad histórica a partir del momento en que el Reino Unido usurpa (por segunda vez) las Islas Malvinas e instala allí un gobierno colonial.

El inicio del discurso hace referencia a la imagen de la bandera del Reino Unido flameando tanto en su país como en Puerto Argentino; apela así a la idea de soberanía legítima e instala uno de los preceptos autoafirmantes que

---

<sup>1</sup> “De [Margaret Thatcher] elogio su manera de acceder al número 10 de Downing Street allá por 1979, cuando parafraseó a San Francisco de Asís: 'Donde hay discordia, podemos traer armonía, donde hay error, podemos traer verdad; donde hay duda podemos traer fe; donde hay desesperación, podemos traer esperanzas’”. 8 de marzo de 2013, Diario *Las Provincias* (España).

dominará el resto del discurso –“y así es como debía ser”– como tajante respuesta a una interpelación anterior implícita cuestionadora de sus acciones (podemos inferir que Cameron está respondiendo a interpelaciones anteriores de parte del gobierno argentino y/o de su Cancillería). A la vez, el símbolo de la bandera refuerza la idea de “liberación de un pueblo”, que aparece poco después como tarea encomendada y llevada a cabo con éxito.

En los párrafos siguientes se hacen distintas referencias a personas y hechos que adquieren relevancia si queremos rearmar la red de relaciones que se despliega cuando damos cuenta de sí: “Los propios términos que utilizamos para dar cuenta, y de los que nos valemos para volvernos inteligibles para nosotros mismos y para los otros, no son obra nuestra. Tienen un carácter social y establecen normas sociales” (Butler, 2009: 35).

En una primera parte del discurso, Cameron habla de sus recuerdos sobre la guerra de Malvinas, para luego centrarse en el presente y en el futuro. No refiere directamente a Ian McDonald, el vocero del Ministro de Defensa que se encargaba de comunicar las últimas noticias sobre la guerra; y también evita la referencia directa a Cristina Kirchner, al elegir el tono neutral de “la Presidenta de Argentina”. Sí nombra a Margaret Thatcher, al almirante sir Henry Leach, a la Marina de los Estados Unidos y a la Real Marina británica.

En todo el hilo de referencias del discurso se nota un giro retórico común: la narración de los dichos, particularidades estilísticas o actos de habla de las personas referenciadas; salvo en el caso de Cristina Kirchner, a quien presenta junto con la idea de “ver” (remite a vigilancia, observación atenta) y no a la de “escuchar” (remite a una actitud más cooperativa): “hemos visto a la Presidenta argentina tratar de restringir..., prohibir... y hoy intensificar el debate en las Naciones Unidas”. También elige caracterizarla como una “sombra en el horizonte” (¿el horizonte de una paradójica 'libertad impuesta', quizá?). Estos son los rasgos que Cameron quiere resaltar de los actores en su narración y sobre ese contexto despliega su particular reconocimiento o descreimiento de los preceptos y las normas morales/sociales simbólicas que están detrás de dichas personas.

El Primer Ministro británico está hablando a través de esta lista de personas, y a la vez está siendo interpelado por ellas. El discurso que nos ocupa aparece como una respuesta que busca legitimar (“reconocer”, en los términos de Butler) o deslegitimar las acciones referenciadas. La pregunta que surge en este punto

es si se da aquí, en esta respuesta que hace uso de un “yo” universalizante, y en ocasiones de un “nosotros” igualmente universalizante, una operación de la universalidad “violenta”, insensible a las particularidades culturales y sociales de un grupo determinado, una operación que Butler lee a partir de Adorno.

En este caso, el Otro al que se le impone un principio universal de democracia –es decir, el grupo antagonista– podría ser el gobierno argentino, la Cancillería, el pueblo argentino en su conjunto o todo aquel que adhiriera a nuestro justo pedido de debate diplomático como opción a la guerra y de restitución pacífica de las islas usurpadas. Pero esta no es la relación que le interesa narrar a Cameron, como nos indica el tono amenazante que adquieren sus palabras cuando refiere a la Presidenta argentina y al pueblo argentino (“*Ciertamente hay solo una sombra en el horizonte, la agresión desde el otro lado del mar*”), así como la omisión de su nombre completo, cuando en el caso de otras personas elige mencionarlas con nombre y apellido (Margaret Thatcher).

Es interesante notar el paralelismo entre la designación institucional de “la Presidenta argentina” y “el vocero del Ministerio de Defensa” (*the President of Argentina y the Ministry of Defence spokesman*), que podría verse como un intento de equiparar falsamente ambos cargos con un componente semántico relacionado, en este discurso particular, con la guerra. La elección de no mencionar los nombres y apellidos sería una forma de negarse a reconocer la relación con el otro que interpela. Como dice Butler, “la negativa a relatar no deja de ser una relación con el relato y la escena de interpelación. Al negarse, el relato rechaza la relación presupuesta por el interrogador o bien la modifica de modo que el indagado rechaza al indagador” (Butler, 2009: 24).

Cameron comienza por referirse casi al pasar a un recuerdo de su adolescencia, de escuchar “aquel tono calmado e imperturbable de aquel famoso vocero del Ministerio de Defensa”. El uso reiterado del pronombre demostrativo 'aquel' parece tener dos valores; el primero refuerza la idea del recuerdo valioso que es recuperado de la memoria y comunicado a la audiencia como parte de la historia personal (a la vez, es un hecho frente al cual una audiencia con suficiente edad puede referenciarse). Por otro lado, el segundo uso que reconocemos del demostrativo es el de *mencionar al pasar*; y esconde el nombre de Ian McDonald, quizá con la intención de resaltar sus rasgos de habla por sobre toda otra información con el objetivo de hacer presente y emular el tono del vocero.

Cameron elige luego justificar las acciones bélicas de Thatcher, a pesar de habersele recomendado un camino diplomático, con la excusa de que estaba en juego la “libertad” de los pobladores de Malvinas y por lo tanto, de los ciudadanos del Reino Unido por igual. Habla de la “orden” decisiva de iniciar la guerra a pesar de un “coro de pedidos de precaución”. La palabra “libertad” tiene claros matices colonialistas en el presente, y se encuentra en relación con otras posturas belicistas, principalmente en los discursos públicos de Estados Unidos. A la vez, podemos entender que Cameron quiere relacionar la postura de Thatcher con su posición actual de desconocer todas las recomendaciones internacionales a favor del diálogo diplomático emitidas desde el gobierno argentino, la ONU, y gran parte de los países que conforman la Unasur.

La referencia al almirante sir Henry Leach es igualmente una alusión al “mensaje” que envió para reclutar todos los navíos disponibles y “tenerlos listos en 48 horas”. Esto puede leerse también, como mínimo, en cuanto muestra del poderío pasado, y como máximo, en calidad de amenaza de repetir dicho mensaje pero en la actualidad. De hecho, es bien sabido que el Reino Unido ha movilizó en los últimos tiempos hacia las Islas Malvinas barcos de guerra o destructores disfrazados de visitas diplomáticas oficiales.

La Marina de los Estados Unidos es traída a colación como referencia a los dichos sobre la logística de la guerra, considerada por ellos como “algo militarmente imposible”; apreciación que inmediatamente se responde con un exaltamiento del valor, el coraje y la puesta en acto del deber de 'reconquistar' las Malvinas y la 'liberación' de los pobladores por parte de la Real Flota británica.

## II

Para responder la segunda pregunta –¿cómo da cuenta de sí mismo Cameron en este discurso?– retomamos la interpretación que hace Butler de la divergencia entre la universalidad y lo particular en Adorno, ya que el problema moral es inherente a la narración de sí mismo:

Adorno emplea el término 'violencia' en relación con la ética en el contexto de las pretensiones de universalidad. Y propone una formulación más del problema del surgimiento de la moral [...]. ¿Cuáles son las condiciones en que se produce esta divergencia [entre el interés universal y

el particular]”? Adorno se imagina una situación en la cual “lo universal” no está en concordancia con el individuo ni lo incluye, la propia reivindicación de universalidad niega los “derechos” del individuo. Podemos imaginar, por ejemplo, la imposición de gobiernos a países extranjeros en nombre de principios universales de democracia, cuando en verdad esa imposición niega efectivamente los derechos de la población (Butler, 2009: 15-16).

Podemos encontrar diferentes momentos a lo largo del discurso en los que hay una divergencia entre universalidad y particularidad:

- “Tenemos isleños que vieron su tierra natal ocupada”; en este enunciado se remarca la posesión de los pobladores como propios de la misma nación, y con derechos sobre su propia tierra. Es decir, se confunde a los pobladores con el “pueblo”, confusión a la cual se refiere Mengolini:

Población y pueblo son dos cosas distintas. Para convertirse en pueblo, los habitantes de un territorio deben considerarse a sí mismos como una sociedad distinta de la sociedad del país que ocupa ese territorio, tener una identidad cultural que los diferencie claramente del país al cual pertenecen, ser habitantes autóctonos. Los isleños, al votar como previsiblemente votaron, probaron que no reúnen ninguno de los requisitos para gozar de ese derecho. Desean pertenecer al estado colonial, no forman un pueblo y, por consiguiente, carecen del derecho de autodeterminación (2013).

Justamente el referéndum que votaron los isleños es uno de los últimos temas expuestos en el discurso, aquel referéndum que por esos días estaba por hacerse en las Malvinas, promovido por el gobierno británico.

- “La libertad solo se gana y la paz solo se mantiene porque hay personas de excepcional coraje dispuestas a viajar al otro lado del mundo y poner sus vidas en riesgo”: nuevamente Cameron refuerza la idea de coraje y valentía como valores morales necesarios en momentos históricos...pero envueltos en acciones bélicas. Recae en una contradicción al decir que la paz *se mantiene* (que es diferente a “garantizar” el derecho a la paz) gracias a que hay personas dispuestas a entrar en guerra. También intenta esconder la connotación negativa de obtener poderío ilegítimo sobre un territorio claramente por fuera de los límites soberanos del Reino Unido, al tomar la distancia como



un obstáculo salvable y desplazar el foco de la cuestión de los límites geográficos hacia el heroísmo de cruzar mar y tierra para imponer una libertad relativa. Cameron se inscribe en la misma actitud paternalista, de “ayudar a liberar a los pobladores de Malvinas”, existente detrás de virtualmente todas las campañas coloniales y poscoloniales a nivel global.

- “En lo que respecta a la soberanía de las Islas Malvinas, no habrá negociación en absoluto. Esto no es un juego de monopoly mundial, en donde las naciones se ceden territorios entre ellas. Esto tiene que ver con la determinación de los isleños [kelpers] de su propio futuro. Este ha sido su hogar por casi 180 años. Hay niños que tienen ancestros que han vivido allí por generaciones. Las raíces son profundas y no se arrancarán”. Vemos el uso de dos analogías. La primera tiende a ridiculizar el intento de diálogo y apertura argentinos, al descalificar implícitamente a los actores detrás de los sucesivos pedidos de negociación e interpretarlos como un “juego de monopoly” gigante y no como la cuestión de Estado, soberanía nacional y memoria que es para la Argentina. Nuevamente apuntala los conceptos de “hogar” y “raíces” en un intento falaz de apelar a los sentimientos de arraigo nacional de su audiencia, ya que aunque es cierto que se ha cumplido un aniversario, se trata del 180 aniversario de la primera usurpación inglesa de las islas en 1833.<sup>2</sup>

De esta manera, a través de una línea de normas culturales y político-sociales conservadoras y reivindicadoras de la guerra y el heroísmo como (dudoso) camino hacia la paz, tales como la “liberación” de un conjunto de personas por medio de la imposición de un gobierno foráneo, la aplicación errada del principio de autodeterminación de los pueblos, y el cerramiento al diálogo por analogía con las políticas de Thatcher, el discurso de Cameron traza una clara diferencia entre el 'yo' y 'nosotros' por un lado, y los distintos 'Otros', por otro. En este acto diferenciador se encuentra la identidad del yo del discurso, y las normas implícitas condicionan y evitan el encuentro entre las partes:

Si es necesario un marco normativo para ese surgimiento [entre el “yo” y el “tú”] y ese encuentro, las normas actúan no solo para dirigir mi conducta, sino para condicionar la posible aparición de un encuentro entre el otro y yo (Butler, 2009: 41).

---

<sup>2</sup> <http://www.telam.com.ar/notas/201301/3282-se-cumplen-180-anos-de-usurpacion-por-parte-del-reino-unido-de-las-islas-malvinas.html>

Podemos decir que cuando Cameron identifica al Otro con relación a Argentina queda implicado necesariamente en una relación distante con el/la/lxs otrxs, poco sensible o abiertamente agresivo hacia las particularidades, en la que se pueden distinguir los preceptos morales y sociales que rigen su discurso y las figuras retóricas especialmente acuñadas para ello. En cambio, cuando se refiere a personas, grupos de personas o instituciones británicas (o a quienes le interesa representar como británicos), su discurso adquiere un matiz familiar y protector. Podemos concluir que en la narración de sí, Cameron cae en el uso violento de la universalidad, al reivindicar y recuperar recuerdos y dichos sobre la existencia de un territorio que nunca le perteneció mediante la excusa algo anacrónica de la “liberación” de los pobladores de Malvinas. En cuanto a la temporalidad de la narración, podemos ver claramente su intento de unificar una continuidad falsa y un mismo clima belicista entre la guerra de Malvinas y los diálogos de paz entablados en el presente por el gobierno argentino. Finalmente, al centrar el debate con exclusividad en la guerra de Malvinas como punto inicial de referencia para su narración, Cameron niega el legado de responsabilidad anterior en la ocupación de dicho territorio, el pasado colonialista de su nación, que él ha decidido –mediante acciones y metáforas– perpetuar en el presente.

## Las categorías espaciales y su influencia en la representación del yo/los Otros

Voy ahora a centrarme en el concepto de territorio como categoría espacial o topográfica y a analizar los distintos espacios que menciona Cameron en su discurso. Me guío por lo expuesto en *Sociedad y Discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación* (Teun van Dijk, 2011), en relación con la categoría de “lugar” en el contexto construido por los participantes de un discurso. Van Dijk entiende el espacio, en sus variaciones personal-interpersonal, geográfica y social, dentro del escenario o contexto social en el que se enuncia un discurso escrito u oral. Busco así analizar desde este enfoque no solo los lugares físicos, sino el lugar ideológico y social que estos ocupan para el hablante; y a partir de ahí, la distancia en lejanía o cercanía que impone el hablante con respecto a los espacios, tanto de sí como de los Otros.

Las categorías mencionadas [los tres tipos de espacios] definen la ubicación

del Yo/cuerpo, de las comunidades y los actores sociales; las propiedades que se les atribuyen pueden afectar al modelo de contexto en curso y, por lo tanto y de manera indirecta, al procesamiento del discurso [...]. Proporcionan la base contextual relevante de muchas de las propiedades de nuestro discurso, señalando dónde estamos y dónde están nuestros interlocutores o lectores, quiénes somos y en forma de qué actores sociales estamos involucrados en esas acciones, con quién y de qué manera. La asignación de opiniones, que pueden ser personales o basadas en actitudes de grupo compartidas, no solo controlará dónde nos hallamos, sino también cuál es nuestra postura en el discurso (van Dijk, 2011: 87-88).

Si nos detenemos en las distintas categorías espaciales mencionadas en el discurso, podemos dividir las más relevantes en tres grupos: espacios físicos, abstracciones y frases idiomáticas/metáforas. Todas ellas pueden leerse en relación con las definiciones de sí y de los Otros que hacen los participantes en su discurso, por lo que intentaré relacionar para cada categoría espacial una de las “identidades dinámicas” con la que se autorrepresenta Cameron, y rescatar la influencia de los espacios en la valoración de los/as Otros/as. Según van Dijk, las identidades dinámicas son los roles que van adoptando los participantes en el trascurso de su discurso, y que cumplen una función crucial a la hora de la construcción del contexto que les interesa proyectar.

a) Espacios geográficos o físicos: The Falklands –para nosotros, las Malvinas argentinas–; Goose Green y Mount Kent.

b) Espacios sociales - abstracciones: “the skies above”, “the skies over Port Stanley”, “homeland”, “home”.

c) Espacios sociales – frases idiomáticas y metáforas: “many thousands of miles away from home”, “There is only one shadow over the horizon, and that is the aggression from over the water”.

En el caso de la primera referencia a Malvinas, Cameron elige una identidad sin demasiada agentividad, que intenta ser descriptiva de los hechos. Así lo demuestra su uso de la voz pasiva como cierre de su idea, abrupto y que no deja lugar a dudas: “Se liberó a las Malvinas, se liberó a un pueblo y se ganó una guerra”. Esta simplificación de los hechos, casi una mera sucesión, está teñida de elementos nacionalistas e implica la importancia de una determinada idea de “libertad” que mantendrá constante en todo su discurso. Sostendrá

igualmente el tono tajante cada vez que se refiera a la cuestión Malvinas.

Luego de esta introducción adopta un nuevo rol, el rol de niño, mediante el cual intenta legitimar la idea de que “aquello fue lo correcto”. Utiliza como referencias espaciales geográficas lugares y hechos como la batalla de Pradera del Ganso y el Monte Kent, y los ubicará como hitos de la decisión correcta de invadir las islas. En este tramo encontramos la primera mención a “homeland” o patria, con referencia al territorio de las Islas Malvinas. Veremos que existen algunas discrepancias la siguiente vez que se refiere al mismo espacio.

A la vez, Cameron utiliza el plural “nosotros”, que puede entenderse como un “nosotros los británicos”, “nosotros quienes estuvimos a favor de la guerra”. Y principalmente, enfatiza y valora en forma positiva la idea de *siempre* hacer lo necesario en pos de su concepto de libertad; de ahí la continuidad que establece entre sí mismo de niño y su presente, hablando como Primer Ministro. Esta representación responde a una superposición de roles emergentes; todos interactúan y nos dicen algo sobre la narración de sí mismo.

Al respecto, van Dijk analiza un discurso político de Tony Blair en defensa de la guerra con Irak en el cual encontramos interesantes paralelismos:

[Las] representaciones de la acción también incluyen e implementan conocimientos, actitudes e ideologías socialmente compartidas, como lo hace Tony Blair cuando activa una ideología nacionalista (“solidaridad con nuestras tropas en una crisis internacional”) o una ideología democrática (“podemos debatir acerca de estas cuestiones cruciales”), entre otras (2011: 215).

Es interesante la mención repetida del cielo como espacio abstracto, normalmente evocador de la libertad, el vuelo de las aves y otras imágenes. Pero en este caso se ve resignificado, utilizado siempre a continuación de la referencia a la ocupación de las Islas como un espacio más en el cual recae el poderío británico. Es otro ejemplo del tono nacionalista.

Sin embargo, podemos encontrar la ideología democrática en algunas oportunidades, siempre retrucada con una retórica tajante y a veces amenazante. Un ejemplo es cuando Cameron decide evocar el momento en que Thatcher elige la guerra por sobre la vía diplomática. Allí aparece “un coro de cautela, los asesores le aconsejaban no apresurarse, no correr riesgos; y de existir la posibilidad de un compromiso diplomático, debía tomar ese cami-

no. Pero por supuesto, no aceptó nada de eso porque sabía lo que estaba en riesgo”. El valor que Cameron le asigna a su visión (compartida con Thatcher como parte del gran “nosotros”) de la idea de “libertad” es tal, que sirve, junto con otros conceptos, de esqueleto en este discurso. También es claro que se identifica con esta decisión y con su firmeza, al concluir su idea con “Se necesitaba coraje y determinación, y al Primer Ministro le sobraba”.

La segunda ocasión en la que Cameron ensaya un tono democrático es cuando explica “con la Argentina en particular hay tantas cuestiones en las que podríamos y deberíamos trabajar conjuntamente: el comercio de productos de mar, mejoras en el sector comercio, cuestiones medioambientales [...]. Pero si hablamos de la soberanía de las Malvinas, no hay lugar a ninguna negociación”. El gobierno argentino es entendido como el “malo”, la “sombra que se cierne en el horizonte” o “la agresión que atraviesa las aguas” (¿sobre el cielo de libertad?) mediante la suposición de futuras amenazas e “intentos de intimidar a los isleños”; y por asociación, el “nosotros” bastante abarcativo de Cameron incluye a los “buenos” y “razonables” (“reasonable and sensible”).

Para finalizar, rescatamos la última aparición del concepto de “hogar”, esta vez muy vinculado a las frases idiomáticas sobre la medición de distancias. Es notable que en varios momentos del discurso, Cameron le asigne un valor muy alto –y positivo, casi heroico– al hecho de que las Malvinas estén a miles de kilómetros de Gran Bretaña. De ahí su frase sobre “ganar” la libertad, como si fuera un objeto codiciado en un carrera por la nación que primero llega al salvataje de los valores democráticos de un territorio perteneciente a otra. En esta idea de “viajar al otro lado del mundo”, cruzar las aguas ya no es interpretado como una acción violenta, sino que su significado es revertido para calzar con los intereses morales y personales del discurso.

La idea que asoma a lo largo del discurso es la justificación de acciones colonialistas en el pasado, y la convicción de sostener una política colonialista en el presente. A pesar de manifestarse “no colonialista” cuando “sugiere” al gobierno argentino que “si creen en la Democracia, si creen en la autodeterminación, si no creen en el colonialismo, apoyarán lo que ellos [los kelpers] decidan”, Cameron incurre en lo que van Dijk llama “el descargo de responsabilidad de la negación aparente”:

Estos descargos tienen varias funciones. Por un lado expresan, en su pri-

mera parte, las opiniones positivas típicas acerca del Yo o del propio grupo (o la intención de evitar dar una impresión negativa; ver Arkin, 1981), pero al mismo tiempo, en su segunda parte y subsiguientes, expresan las opiniones prejuiciadas acerca del grupo externo (van Dijk, 2011: 296)

Mediante el uso del condicional, Cameron suaviza su sugerencia, a la vez que por oposición, se ubica a sí mismo en el grupo de quienes sí creen en la democracia, en la autodeterminación, y rechazan el colonialismo. Una postura que no se sostiene más allá de estos dichos.

A modo de conclusión, como todo discurso político, el citado discurso de David Cameron ofrece un contexto rico en ideologías y categorizaciones que juegan a acercar y alejar el yo y los distintos Otros. Al mismo tiempo, el uso de estrategias retóricas e imágenes particulares (como las del cielo, la libertad, el mar) resalta las posturas con las que Cameron da cuenta de sí mismo, de su relación con los/as sucesivos/as Otros/as y con los grupos de pertenencia en los que se va incluyendo durante la construcción de su identidad dinámica.

Notamos cómo en su discurso Cameron niega el legado de responsabilidad anterior en la ocupación de las Malvinas; el pasado colonialista de su nación que él ha decidido, mediante acciones y metáforas, perpetuar en el presente.

### Bibliografía citada:

- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mengolini, J. (2013). *Fundamentos jurídicos del reclamo de soberanía sobre las Islas Malvinas*, 2 de abril. Disponible online en <http://www.diarioregistrado.com/Politica/72550-fundamentos-juridicos-del-reclamo-de-soberania-sobre-las-islas-malvinas.html>
- van Dijk, T. A. (2011). *Sociedad y discurso: Cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*. Traducción de Elsa Ghio. Barcelona: Gedisa.
- Vidal, D. (2013). *La poetisa 'negra' de David Cameron. 8 de marzo, Diario Las Provincias de España*. Disponible online en: <http://www.lasprovincias.es/20130309/mas-actualidad/sociedad/joven-escribe-discursos-cameron-201303090149.html>





## Datos de los Autores

**Pamela Abellón.** Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becaria doctoral del CONICET y Ayudante de primera en la cátedra de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Actualmente se encuentra realizando el doctorado en Filosofía en dicha Universidad. Ha participado en distintos proyectos de investigación y publicado diversos artículos sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir y el de Judith Butler, que constituyen su tema de estudio.

**Luisina Bolla.** Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Adscripta a la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE –UNLP) y becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN), forma parte del proyecto de investigación *La constitución del sujeto-agente: los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual* (CINIG, FaHCE/UNLP) dirigido por la doctora María Luisa Femenías.

**Graciela Beatriz Bosch.** Doctora en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Magíster en Ciencias Políticas (FLACSO). Profesora de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Profesora asociada de Metodología de las Ciencias Sociales, Ciclo Básico Común, UBA.

**Mabel Alicia Campagnoli.** Profesora de Filosofía (UBA); Especialista en Género, Salud y Subjetividad (UHABI); Magíster en Análisis del Discurso (UBA); Magíster en Ciencia y Sociedad desde el Pensamiento Feminista (UPO-España). Directora de los proyectos *La problemática contemporánea del cuerpo a la luz de teorizaciones feministas y biopolíticas* (H676) y *El cuerpo violentado desde algunas posiciones del feminismo filosófico actual* (PRIG-4). Miembro del proyecto *La constitución del sujeto-agente:*

*los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual* (H591) dirigido por la doctora María Luisa Femenías. Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Dicta clases de posgrado sobre la temática.

**Francisco Casado.** Profesor de Filosofía. Adscripto desde el año 2010 al CINIG -IDIHCS (UNLP). Ejerce la docencia en escuelas secundarias e institutos de formación docente.

**Rolando Casale.** Profesor de Filosofía. Licenciado y profesor de Psicología. Docente de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado (en colaboración) *Máscaras del deseo* (2009) y numerosos artículos y capítulos de libros en el país y en el exterior sobre la filosofía de Judith Butler, entre los que se destacan “Algunas notas en torno a la crítica: Sugerencias de Butler y Foucault” (*Sapere Aude*, 2014) y “Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Judith Butler” en colaboración con Cecilia Chiacchio (*Judith Butler, su filosofía a debate*, 2013). Participa regularmente en paneles y mesas de discusión sobre el pensamiento de Butler.

**Magdalena De Santo.** Licenciada en Filosofía (UNLP) y dramaturga. Participa en varios proyectos de investigación radicados tanto en el CINIG-UNLP como en el IIEGE-UBA. Actualmente trabaja como profesora en el Instituto Nacional de Artes y escribe en el suplemento SOY de diversidad sexual del diario *Página/12*.

**Carla Luján Di Biase.** Traductora Pública Nacional de Lengua Inglesa (UNLP), militante política y colaboradora en el CINIG (FaHCE, UNLP) desde 2011, y en el Área de Género y Diversidad (FTS, UNLP) desde 2013. En la actualidad continúa con su formación de posgrado en dos áreas principales: la traducción científico-técnica y los estudios de Género y Comunicación. Otros campos de su interés son el Análisis Crítico del Discurso aplicado a la realidad política nacional e internacional, y los estudios sobre violencias y diversidades.

**María Luisa Femenías.** Doctora en Filosofía (UCM). Directora del Centro In-

terdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG-IdIHCS-CONICET), de la Especialización en Educación, Géneros y Sexualidades de la Secretaría de Posgrado, y a cargo de la cátedra de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Directora de proyectos de investigación radicados en la misma Universidad. Autora de numerosos libros y artículos de publicación nacional e internacional.

**Ariel Martínez.** Doctor en Psicología (Universidad Nacional de La Plata). Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Facultad de Psicología (UNLP). Becario del CONICET. Autor de artículos sobre la temática en revistas nacionales y extranjeras. Miembro del proyecto de investigación *La constitución del sujeto-agente: los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual*, dirigido por la doctora María Luisa Femenías en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG – IdIHCS, UNLP/CONICET).

**Magdalena Marisa Napoli.** Profesora de Filosofía (UNLP). Miembro del Proyecto H.591, *La constitución del sujeto-agente: la filosofía de Judith Butler y su influencia actual*, radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS –UNLP –CONICET). Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN).

**Mariana Smaldone.** Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becaria doctoral del CONICET en el Área de Estudios de Género (UBA) e investigadora del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET). Docente universitaria (FRBA-UTN). Integra diferentes proyectos de investigación dirigidos por la doctora M.L. Femenías y la doctora B.E. Cagnolati en la FaHCE, UNLP. Ha publicado artículos en el país y en el exterior.

Las contribuciones de esta compilación gravitan en torno a *Giving an account of oneself* (2005) y *Parting Ways* (2013), libros que irrumpen en la producción de Judith Butler trazando un entramado conceptual disruptivo, en parte, respecto a otros segmentos de su obra. La emergencia de nuevos focos de interés constituyen una fuente de novedosas articulaciones conceptuales que enriquecen un amplio espectro de indagaciones.

Las contribuciones que forman parte de esta compilación se vinculan, de un modo u otro, con la violencia ética y la responsabilidad, temáticas a partir de las cuales Butler inaugura vectores conceptuales que confluyen en nuevas consideraciones del sujeto, caracterizado, en esta oportunidad, en términos de opacidad. Se trata de un sujeto inmerso en una escena que lo vincula con Otro/s; escena en la cual resuenan, de manera explícita o subyacente, ecos de la moral existencialista beauvoiriana –la noción de existencia ambigua, ligada al carácter indisoluble en la relación yo-otro–, del sujeto sartreano –junto a los cuestionamientos que le caben al modo en que Butler entiende dicho sujeto como un yo unificado– y del inconsciente laplanchiano –noción que pone de relieve el modo en que la autora introduce conceptos, que reconducen a una idea de registros corporales que transcurren por fuera de formas discursivas. Asimismo, se tienen en cuenta las voces de Adriana Cavarero y Hannah Arendt, a quienes Butler recoge en relación con los modos en que discurso y acción confluyen como lugar de la política. La propuesta, entonces, consiste en confrontar las ideas y las lecturas de nuestra pensadora con algunos de sus referentes a fin de aportar más densidad filosófica a su producción, sin perder de vista el amplio juego de convergencias y divergencias conceptuales que recorren el espectro que su propio pensamiento.

ISBN 978-950-34-1165-0



Estudios/Investigaciones