

Grado en Filosofía

Curso 2021/2022

La vulnerabilidad en Judith Butler: su reparto desigual y formas de respuesta no violentas

Alumna: María Criado Bajo

Tutora: María Olga Ramírez Calle

INDICE

1. Introducción	2
2. Antecedentes	4
2.1. Estructuralismo, posestructuralismo y el poder del discurso	4
2.2. Foucault y el poder como sujeción	6
2.3. La estructura del sometimiento y el reconocimiento en Hegel	7
3. Estado actual	9
3.1. Butler y la nueva ontología corporal.....	9
3.1.1. Vulnerabilidad. Precariedad y <i>precaridad</i>	9
3.1.2. Aprender una vida y los marcos de reconocimiento.....	11
3.1.3. Distinción entre vidas lloradas y vidas no lloradas.	13
3.1.4. Axel Honneth y las tres esferas del reconocimiento	15
3.2. Responsabilidad e identificación con el <i>Otro</i>	17
3.2.1. Hannah Arendt y la cohabitación.....	19
3.3. La no violencia como resistencia y su origen en la igualdad.....	20
4. Discusión y posicionamiento	24
4.1. El luto como respuesta política	24
4.2. Otras formas de subversión	27
4.1.2. Ocupar el espacio público. La asamblea y la huelga	27
5. Conclusión y vías abiertas	30
6. Bibliografía	33

1. Introducción

En el presente trabajo me propongo hacer una defensa de la vulnerabilidad humana como uno de los rasgos fundamentales que nos configuran como seres sociales, y cuyo reconocimiento es el impulso necesario para crear una sociedad donde no tenga cabida un reparto desigual de la misma, pudiendo así avanzar hacia horizontes en los que ningún individuo perciba la vida como un espacio precario.

Para la realización del mismo he tomado el trabajo de Judith Butler como principal objeto de estudio, debido a la importancia que da en su obra a este rasgo y el desarrollo de dicho concepto, y a partir de ella he buscado conectar su visión con otros autores y autoras, con el fin de desglosar aspectos relativos a la forma en que nos afecta la vulnerabilidad, el por qué algunos individuos viven una vida más o menos vulnerable, cómo esto marca la división entre “vidas dignas de duelo” y aquellas que no merecen ser lloradas a ojos de la sociedad y de qué modo se puede responder ante estas acciones discriminatorias de un modo no violento.

A la hora de desarrollar este tema comenzaré centrándome en las influencias que podemos encontrar en la obra butleriana, de las que beberá para sus futuros planteamientos. Comenzaré hablando del postestructuralismo, corriente que defiende que la realidad está cargada de prácticas discursivas y mecanismos de poder que desde muy temprano van inculcándonos ciertos ideales, pues considero que es una de las raíces que nutren los distintos desarrollos de pensamiento de la autora, quien buscará realizar un análisis acerca del poder y de cómo éste influye en el individuo, por ejemplo, mediante el lenguaje. Esta idea es fundamental, pues significa que, si algo ha sido creado de cierto modo, puede asimismo reconstruirse y ser cambiado, al no tratarse de algo inmutable.

En esta misma línea trataré a Foucault y su teoría de la sujeción, en la que se aprecian numerosos puntos en común con la teoría de la diferenciación entre vidas lloradas y vidas no lloradas de Butler. Del mismo modo, Hegel merecía una mención aparte, pues plantará la semilla del reconocimiento del Otro en las obras de Judith Butler, paso fundamental para el desarrollo de este trabajo.

Una vez haya tratado algunas de las influencias que considero más importantes para la autora, pasaré a hablar de la nueva ontología corporal que ella desarrolla, en la que la vulnerabilidad aparece como el rasgo principal, siendo su reparto desigual lo que marca la diferencia entre vidas lloradas y vidas no lloradas. A lo largo de este apartado desarrollaré de qué modo tiene lugar esta diferenciación contando con Axel Honneth y su teoría del reconocimiento como apoyo.

Esto me permitirá pasar al tema de la identificación con el Otro (donde más se observan las influencias hegelianas), defendiendo que el simple hecho de reconocer al Otro nos coloca en una posición de responsabilidad en la que necesariamente debemos actuar contra aquellos mecanismos que vulneran ciertas vidas. Hannah Arendt y su idea de cohabitación serán fundamentales para completar este pensamiento.

La defensa de la no violencia merece también un apartado en este trabajo, ya que en todo momento las soluciones para la precariedad que estoy buscando se encuentran desligadas por completo de todo acto bélico o violento, abriendo así el camino al último espacio, en el que pretendo materializar respuestas subversivas contra todo lo expuesto a lo largo del escrito. Para ello, partiré del pensamiento que Butler desarrolla acerca del luto, viéndolo como el impulso para la acción política, y a partir de este planteamiento buscaré considerar otras vías posibles para minimizar la precariedad a la vez que visibilizarla, para lo que me he centrado en la importancia de ocupar el espacio público y la creación de asambleas y huelgas donde las voces que son siempre silenciadas encuentren un espacio seguro en el que reconocerse, expresarse y poder pasar a la acción, teniendo en cuenta las ideas de autoras como Verónica Gago.

2. Antecedentes

2.1. Posestructuralismo y el poder del discurso

Para poder comprender los principales puntos a tratar en este trabajo, es necesario remontarse a las influencias que marcaron el inicio de la actividad creadora de Judith Butler, cuyas raíces se encuentran en el posestructuralismo y la teoría de la performatividad del lenguaje, que serán reconocibles a lo largo de toda su obra.

Es por esto por lo que comenzaré hablando del estructuralismo, pues fue la corriente que precedió al posestructuralismo, siendo su principal defensor Ferdinand de Saussure. Esta corriente defiende que los distintos elementos que hacen a la cultura se pueden dividir en claras estructuras diferenciadas, que, a su vez, forman parte de un sistema más general, donde estos elementos se relacionan entre sí mediante la producción de distintos significados (Uriarte, 2022). Esto vendría a significar que los elementos del lenguaje son comprensibles sólo dentro de ese sistema que los contiene, además de defender que la función del mismo no es únicamente comunicativa, sino que se trata de algo que influye en el individuo y en su rol en la sociedad. Se puede afirmar, por tanto, que el estructuralismo se centra en estudiar ciertas configuraciones que existen más allá del individuo, y que se encargan de condicionarlo y modelarlo.

Más adelante, a partir de la década de 1960, aparece el posestructuralismo, como respuesta crítica a algunas de las premisas del estructuralismo, pero sin abandonar del todo ciertos puntos en común. El posestructuralismo se basa en gran parte en teorías psicoanalíticas del estructuralismo, así como en las corrientes feministas de la época, que mediante el análisis del lenguaje comienzan a plantearse cómo tiene lugar la representación de la mujer en la sociedad.

Sea como fuere, uno de los planteamientos y de las ideas más relevantes que comparten estas dos formas de pensamiento, es el hecho de que el lenguaje deja de percibirse como una forma externa de designar la realidad, pasando a defenderse que no existe ninguna materialidad fuera del discurso, ya que el entorno en el que vivimos y todo lo que se nos presenta en el mismo es el resultado de una construcción lingüística, pudiendo expresarse únicamente de forma discursiva. La realidad es, pues, un conjunto de prácticas

discursivas, poder y procesos cognoscitivos que determinan lo que puede ser percibido, pensado, experimentado y sentido como realidad, tal y como se define en el *Tratado de metodología de las ciencias sociales* de Garza Toledo y Leyva.

De este modo, el discurso deja de ser percibido como algo que únicamente designa, apreciándose cómo también crea y constituye materialidades, cuerpos y sujetos. Así es como se va configurando un discurso hegemónico, constituido por ciertos patrones que, en caso de no seguirse, colocan al sujeto en un punto antagonista donde será víctima de toda una serie de acciones contra su integridad. El efecto de universalidad, es decir, toda esta serie de patrones que se extienden en la sociedad y dejan a ciertos sujetos fuera de ella, se consigue mediante la producción de significantes con un contenido normativo excesivamente determinado, que de este modo dejan fuera de sí a numerosos sujetos por no ajustarse a la norma que predicán.

Butler beberá de todos estos planteamientos, desarrollando su idea de que el lenguaje tiene un gran poder de acción, en especial a la hora de construir normas sociales que configuran a los sujetos, dejando fuera de los límites de la significación a ciertos individuos que pasarán a estar excluidos y hacia los que se materializarán acciones discriminatorias y discursos de odio. Esta diferenciación será fundamental para gran parte de los conceptos de su obra que trataré a lo largo del trabajo, como la precariedad, la vulnerabilidad o la diferenciación entre vidas lloradas y vidas no dignas de duelo, siendo por tanto el lenguaje y las instituciones sobre las que éste se apoya un punto clave a la hora de crear la subjetividad que conocemos.

Tal y como he dicho anteriormente, el feminismo fue uno de los movimientos que más se estructuró en base a las ideas postestructuralistas, debido a la importancia que da al análisis del poder y su papel en la creación del individuo, una idea que en las teorías feministas aparece continuamente a la hora de hablar de la subordinación de género y visualizar perspectivas de emancipación y resistencia individual y colectiva (Allen, 2022). Uno de los autores de los que tanto Butler como otras feministas posestructuralistas emplearon para fundamentar gran parte de sus planteamientos fue Foucault, sobre quien me centraré en el siguiente punto.

2.2. Foucault y el poder como sujeción

La mayor parte del feminismo postestructuralista se enraiza en la filosofía de Foucault y su análisis del poder, que él define como un conjunto de relaciones que emergen de cada interacción social y que, por tanto, impregnan el cuerpo del individuo (Allen, 2022), algo que tendría lugar mediante la creación de la normatividad hegemónica mencionada anteriormente.

Esta visión ofrece un punto de vista distinto al freudiano y marxista, que vislumbraban el poder como una fuerza fundamentalmente represiva, mientras que Foucault, además de ese carácter opresor, destaca principalmente la fuerza productiva del mismo, afirmando que el poder configura la realidad, los objetos de verdad y, por tanto, a los propios individuos. Esto significa, como señala Benavides Franco (2017), que no solo la comprensión y la experiencia que se tienen del cuerpo podrían lograrse a través de representaciones mediadas culturalmente, sino que, además, los cuerpos mismos serían formados en su propia materialidad en el interior de unos ciertos dispositivos del poder (Franco, 2017, p. 259), entendiéndose por esto que la influencia de la cultura y sus normas no sólo designan lo que es o no es un cuerpo, pues también forman parte de la propia formación del mismo, siempre dentro de estos dispositivos de poder. Un ejemplo de ello puede ser la norma de género que se nos impone desde que nacemos y, que si nos negamos a aceptar más adelante, nos convierte en un cuerpo excluido, a veces ni siquiera digno de reconocerse como una vida tal y como cualquier otra que sí se encuentre siguiendo los patrones de esa norma.

Butler se centra especialmente en este carácter de la subjetividad de Foucault, por el que el autor estudia cómo los sistemas jurídicos de poder (el propio Estado, por ejemplo), producen los sujetos que más tarde pasarán a representar, de modo que esos sujetos se forman y definen a partir de la misma estructura de poder que los oprime, encontrándose inevitablemente unidos a ella. Para Butler esto es fundamental, pues significará, por ejemplo, que la categoría de lo que entendemos como “mujer”, es producida y restringida por las mismas estructuras de poder a través de las cuales se busca la emancipación (Allen, 2022).

Se teoriza así lo que tanto Foucault como la autora denominarán “teoría de la sujeción”, que no es otra cosa que la afirmación de que reconocerse como sujeto no es

separable de encontrarse unido a relaciones de poder. Este razonamiento servirá de base a Butler para estudiar la categoría de mujer y formular una respuesta subversiva.

En *Cuerpos que importan*, afirmará que el poder opera para Foucault en la constitución de la materialidad misma del sujeto, y en el principio que simultáneamente forma y regula el “sujeto de la subjetivación”. Esto significa que todo sujeto se encuentra configurado bajo ciertas formas de poder, que lo forman, regulan y lo constituyen como sujeto. En Butler, el poder como sujeción es crucial a la hora de diferenciar entre vidas que merecen ser lloradas y aquellas no dignas de duelo.

A lo largo de su obra *La vida psíquica del poder: teorías de sujeción*, desarrollará más esta idea, entendiéndola como una forma paradójica de poder, pues el mismo poder al que el sujeto busca oponerse es también la fuerza de la que se depende para la propia existencia.

2.3. La estructura del sometimiento y el reconocimiento en Hegel

Si hay otro autor que influyó notablemente en los planteamientos butlerianos ese es Hegel, en especial con su rechazo al solipsismo y la defensa de la importancia del reconocimiento del otro para poder constituirse como sujeto.¹

La autora analizará especialmente la obra *Fenomenología del espíritu* y la dialéctica del amo y el esclavo, que proclama que la humanidad siempre ha estado constituida por la relación entre una autoconciencia reconocida, la del amo, y una subyacente y que vive a expensas de la primera por miedo a imponerse y perder la vida en manos del amo: el esclavo. Sin embargo, lo que al principio parece una relación de destrucción mutua, termina por convertirse en una dependencia bilateral, debido a que el amo comienza a relacionarse con todo lo que le rodea no de forma directa, sino a través del esclavo y sus servicios, buscando así una necesidad de reconocimiento por parte del esclavo.

Si el amo, en un principio, deseaba su total independencia del esclavo, el ser libre por completo, descubre que el siervo no cuenta con ninguno de estos rasgos, y que de ese modo no puede reconocerse a sí mismo tampoco como sujeto libre, sino cosificado y dependiente. Aquella conciencia que ponía como su única esencia la búsqueda de la

¹ Más adelante ahondaré en este tema con la idea de Butler acerca de la responsabilidad.

independencia completa respecto de lo otro, se halla en la posición de depender completamente de esto que pretendía abolir, quedando al descubierto su falta de independencia y su incapacidad de ser reconocida. (Orozco, 2013, p.118). Al mismo tiempo, se descubre como necesaria la figura del siervo, que en un principio se veía como prescindible, alterando por completo la concepción de esta relación de poder.

El siervo es, en esta dualidad, quien se relaciona con la técnica y la objetividad, mientras que el amo dirige su vida por el goce y el ocio. El desarrollar su trabajo. - sin olvidar que es por miedo al amo. - hace que se apropie del conocimiento técnico y creativo, recuperando la conciencia que había perdido en la lucha dialéctica con el amo y desplegándola, reconociéndose en los objetos que crea mediante su trabajo y creando a su vez distintas relaciones económicas, políticas y prácticas, que, de acuerdo a Orozco (2013, p. 116), originarán posteriormente la cultura, entendida por Hegel como la transformación histórica que el hombre ejerce sobre la naturaleza y gracias a la cual el ser humano se reconoce en el mundo que habita.

Esta relación de dependencia que se crea por parte del amo, o la fuerza opresora, hacia el esclavo, o fuerza oprimida, se ve claramente en Butler, que afirmará que la existencia del sujeto negativizado es vital para que aparezca el sujeto positivizado, y éste último no deseará la desaparición del primero porque le resulta más útil vivo y omnipresente para así continuar haciendo más patente su supuesta superioridad. De hecho, Butler irá más allá, viendo algo positivo en esta dependencia de los privilegiados hacia los oprimidos, pues al tratarse de un significante que depende tanto de la reiteración de su superioridad y la exclusión de los inferiores, queda siempre abierto a la resignificación política, debido a la inestabilidad que lo conforma.

En cuanto al tema del reconocimiento, Hegel defenderá una postura muy cercana a ciertas ideas fundamentales en la obra de Butler, tales como la vulnerabilidad, la interdependencia y la naturaleza humana de buscar la preservación de la vida ajena. Para él, el sujeto sólo puede reconocerse por completo en el Otro, y aunque al comienzo se trate de un proyecto narcisista cargado de fracaso por no ser capaz de reconocer la libertad del prójimo y desear su muerte, más adelante avanza hacia un horizonte en el que la autoconciencia de uno de los individuos se ve reflejada en la del otro sujeto, fundándose así la base de su interdependencia.

El sujeto en Hegel, de forma similar a como lo hará en Butler, aparece como ese algo que busca encontrar su identidad, como un deseo que requiere de Otros para satisfacerse y poder constituirse como un ser intersubjetivo.

3. Estado actual

3.1. Butler y la nueva ontología corporal

A partir de estas concepciones acerca de la creación de la subjetividad y las relaciones de poder y dependencia que se crean entre los individuos, Judith Butler propondrá lo que denomina “una nueva ontología corporal”, basada en la vulnerabilidad y la interdependencia.

3.1.1. Vulnerabilidad y su distribución desigual. Precariedad y *precaridad*.

Uno de los principales conceptos sobre los que se fundamenta la obra de Butler es el de vulnerabilidad, que refleja la fragilidad de la vida humana y la dependencia de esta de otras vidas para seguir adelante. La vulnerabilidad en Butler se da en tanto que entiende los cuerpos como fenómenos sociales, es decir, expuestos a los demás en todo momento, haciendo que la persistencia de éstos dependa, por tanto, de las condiciones e instituciones sociales. Los cuerpos, para la autora, se manifiestan como fenómenos sociales, expuestos a los demás, dependientes, condicionados y vulnerables por definición. Se trata más de una entidad que de una relación, y que ésta persista depende, necesariamente, de las condiciones e instituciones sociales. Esto significa que para poder “ser”, en el sentido de “persistir”, deben contar con lo que está propiamente fuera (Butler, 2009, p.58), creándose así una relación de dependencia con lo que está más allá de los límites del cuerpo.

El individuo se abre, pues, al mundo exterior y a los demás, y es en esa misma apertura donde se expone a la violencia. Cada uno de nosotros está constituido políticamente, en parte, en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos; es decir, que esta aparece en tanto que nuestros cuerpos están socialmente constituidos, conectados por distintos vínculos a otros cuerpos, y el riesgo de perder esta unidad se encuentra siempre patente, dejando paso a la violencia. Los lazos que creamos constituyen lo que somos, nos componen de modo que hacen que sea imposible distinguir completamente un “yo” de un “tú”, de forma que cuando perdemos uno de esos lazos nos perdemos, en parte, a nosotros mismos también, idea de desarrollaré más adelante con el tema del luto.

Para Judith Butler, es imposible pensarse como un sujeto completamente autónomo e individual hoy en día, pues considera que nuestras vidas son interdependientes, y en esa dependencia, además de la clara necesidad de sociabilidad del ser humano, se muestra el hecho de que vivimos anclados a una estructura social de la que dependemos, de modo que, si esta fracasa, nos vemos arrojados a una situación de precariedad. Si la dependencia se entiende como la necesidad de algo o alguien para seguir viviendo, la vulnerabilidad sería el punto en el que nos vemos cuando esas raíces que nos sustentaban se caen, y nos proyectamos en situaciones invivibles. En tanto que no podemos existir sin estar afectados por estas posibles situaciones, nos reconocemos como seres vulnerables, muy lejos de ser individualizados.

Esta precariedad generalizada postulada por la autora pone en tela de juicio la ontología del individualismo, mostrando una nueva ontología en la que el cuerpo aparece como un ser siempre entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente, etc., siendo éste el fundamento para plantearse cómo todos estos instrumentos han buscado desde el principio de la historia maximizar la precariedad para unos individuos y minimizarla para otros. Este planteamiento acerca de la distribución desigual de la vulnerabilidad da lugar a la diferenciación de la autora entre precariedad y *precaridad*.²

Si la precariedad se entiende como el estado de vulnerabilidad generalizado que afecta a todas las personas por estar abiertos y mostrar receptividad ante los otros, la *precaridad* hace referencia a “la condición políticamente inducida que niega una igual exposición a la vulnerabilidad mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones a una mayor violencia” (Butler, 2009, p.36) Un ejemplo de colectivo sujeto a la precaridad son todas aquellas personas con identidades sexuales disidentes, como es el colectivo LGBT, las propias mujeres o personas racializadas, que no parten de la misma situación de apoyo, reconocimiento o privilegios con el que otras personas cuentan por el simple hecho de haber nacido, y que se ven expuestas a un mayor riesgo de acoso y violencia, además de que su reconocimiento ontológico se ve mermado.

² Cabe mencionar que, en la obra de Butler, se traduce el término inglés *precarity* como precariedad, del mismo modo que *precariousness* como precariedad. A lo largo del trabajo esta será la traducción que emplearé.

Plantearse el porqué del reparto diferencial de precaridad y a qué personas engloba será para la autora el primer paso a la hora de repensar la ontología corporal.

3.1.2. Aprender una vida y los marcos de reconocimiento

He hablado de la vulnerabilidad y del reparto desigual de la misma en base a ciertos colectivos, sin embargo, cabe preguntarse, ¿Cómo se crea esta distinción entre sujetos más o menos precarios? Judith Butler desarrollará en base a esta pregunta su idea de los marcos de reconocimiento, entendidos como dispositivos restrictivos que engloban una serie de normas de aceptación y patrones de reconocimiento personal y social, que crean la distinción entre aquello que puede reconocerse como una vida y aquello que no, apartando así a estas segundas, que pasarán a ser vidas excluidas. De este modo, se reconocerían como vidas únicamente aquellas que entran en la normatividad de estos marcos.

Butler considera que para definir a una vida como tal primero es necesario aprehenderla, llevando a cabo un proceso de razonamiento sobre qué vidas pueden aprehenderse y cuáles no, y el porqué de esta distinción. La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan como vida (Butler, 2009, p.16). Es necesario comprender, por tanto, que la producción de estas normas será lo que origine el problema ético sobre qué vidas hay que reconocer y proteger de la violencia.

Estos marcos, pues, actúan con el fin de diferenciar las vidas que podemos reconocer de acuerdo con dichos marcos cognitivos de aquellas que no, creando con ello no sólo una experiencia visual, sino ontologías específicas del sujeto (Butler, 20019, p.17). Recordemos que los sujetos se constituyen mediante normas que en su reiteración producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen, tal y como he expuesto anteriormente, de modo que así se van originando una serie de condiciones necesarias para que un individuo sea considerado como vida. Sin embargo, esta creación de ciertas normas, al depender de numerosos procesos históricos y temporales, estar sujetos a variaciones continuas según el contexto que las envuelve, etc., terminan por configurarse con una gran lentitud, limitando sus efectos y haciendo que cada caso normativo se encuentre siempre amenazado por su fracaso.

De aquí se sigue que las condiciones para reconocer una vida preceden al propio sujeto, y posteriormente lo encuadran en si es reconocido o no, mostrando que esta noción de reconocibilidad no es inherente al individuo, sino un proceso más bien social. Según ella, los marcos se apoyan en normas de inteligibilidad cambiantes, y pondrá para ello el ejemplo de los numerosos debates acerca de si un feto debe contar como vida o no y cuáles son los primeros momentos de un organismo vivo, cuestiones cuya respuesta varía en función del individuo que las esté tratando y de algunas causas externas como su cultura, estando su posicionamiento cargado de subjetividad.

Esto significa que el marco no determina exactamente lo que podemos ver, pensar, reconocer o aprehender, pues siempre hay algo que excede al marco y perturba nuestro sentido de realidad (Butler, 2009, p. 24), es decir, siempre existen cuestiones que rehúyen del significado cerrado que configura un marco, rompiendo de cierto modo con él.

Para desarrollar esta idea, Butler toma el planteamiento de Benjamin en *La obra de arte y su reproductibilidad técnica*, poniendo el ejemplo de una fotografía que se toma de un conflicto bélico y que, mediante su circulación por distintos medios, hace que se aleje del contexto inicial que la enmarcaba, llegando a nuevos contextos (Butler, 2010): “aunque la imagen aterriza seguramente en nuevos contextos, también crea nuevos contextos en función de ese aterrizaje, convirtiéndose en parte de ese mismo proceso mediante el cual se delimitan y forman nuevos contextos” (p.25), por lo que el propio carácter iterable del marco hace que se produzca un continuo desplazamiento de éste, que rompe consigo mismo al desplazarse de su contexto inicial, dejando entrever así su vulnerabilidad ante la subversión.

Por ello, Butler ve fundamental que los marcos que construyen esta hegemonía sigan circulando, dejando ver así su carácter iterable, y rompiendo consigo mismos continuamente, surgiendo con ello nuevas posibilidades de aprehensión (Butler, 2010, p. 28). En su circulación, estos marcos se derrumbarán numerosas veces, mostrando algunos espectros que vacilan entre estar dentro o fuera de la norma, dejando ver a esos sujetos que no son reconocidos por los marcos y que se busca expulsar para purificar la norma, al mismo tiempo que, desde fuera, amenazan con derribar las fronteras que representan el *yo* (Butler, 2010, p. 29). En cualquiera de los casos, esto facilitará la percepción de los marcos como algo modificable, razón por la que se ve como algo positivo la existencia y circulación de los mismos, ya que son los mismos procesos que hacen que éstos se destruyan.

3.1.3. Distinción entre vidas lloradas y vidas no lloradas

Como he expuesto en el anterior apartado, existen diversos marcos sociales que se encargan de categorizar a ciertas vidas como tal y dejar de lado otras, reconociendo a las primeras y negando el reconocimiento a las segundas, que verán muchos de sus derechos vulnerados. Para entender cómo se realiza ese reparto diferencial de la condición de sujeto, Butler ve crucial preguntarse acerca de quiénes son aquellos cuyas vidas son dignas de duelo y quiénes son los que quedan apartados de este derecho, y cuyo luto no se permite o no tiene el mismo peso que el de los primeros.

En *Marcos de guerra* (2010), Butler define una vida no merecedora de ser llorada como una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha ‘vivido’, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. Así, en la Tierra se pueden encontrar estos dos grupos perfectamente separados, tal y como ocurre en las guerras, donde bajo la justificación de estar defendiendo ciertos territorios y comunidades se llevan a cabo múltiples asesinatos de los bandos “contrarios”, como si esas vidas no tuvieran el mismo valor que las de quienes realizan semejantes acciones.³

Sin embargo, quiero traer esta situación a un contexto que pueda acercarse más a nuestra cotidianidad, para no aplicarla únicamente a los conflictos bélicos. Busco así hablar de los tantos colectivos cuyas vidas no se reconocen y, por tanto, su luto no se hace público, quedando sus muertes como un número más entre tantos. Son aquellas vidas tantas veces sin rostro, y que por este mismo hecho de carecer de una imagen concreta y distinguible parece que nos vuelven insensibles hacia sus muertes y nos hacen postergar su conveniente duelo.

Estas vidas vulnerables, que escapan de cualquier norma de reconocimiento y configuran cuerpos abyectos para el mismo sistema que los oprime, deben en primer lugar ser admitidos en la vía pública, dirá Butler; ser vistos y escuchados para poder captar así el sentido más profundo de lo que es una vida y, concretamente, sus vidas. Cuando a estas se les niega el duelo, son convertidas automáticamente en vidas atravesadas por la violencia, y esta únicamente conducirá a más pérdida, así como el no reconocer los

³ Sin duda, aquí influyen enormemente los marcos interpretativos mencionados con anterioridad, que hacen que sintamos una mayor o menor empatía hacia ciertos grupos sociales.

derechos de las vidas marcadas por la precaridad sólo conduce una y otra vez “al amargo dolor de un odio político infinito” (Butler, 2004, p.21).

Uno de los instrumentos que tienen el poder de dar visibilidad a estos sujetos sin rostro son los medios de comunicación dominantes, y sólo desafiándolos podemos acercar las vidas precarias hacia el ser cognoscibles. El plan que divide las vidas en meritorias y no meritorias funciona fundamentalmente a través de los sentidos, (Butler, 2010, p.81), diferenciando así los gritos que oímos de los que no, las imágenes que vemos de las que no... y mediante estas manifestaciones de unas vidas o situaciones y la invisibilización de otras es como se va conociendo el mundo de una forma selectiva, cargando ciertas representaciones de unos prejuicios de los que otras carecen.

De forma sutil pero desgarradora, los medios nos manejan acerca de lo que debemos sentir o no sobre ciertas pérdidas y, a menudo, aquellos que se preocupan por estas vidas más precarias, que defienden posiciones alejadas de la norma nacionalista, son acusados de poca credibilidad y sufren diversas formas de censura deliberada, negándoseles la voz sobre sus puntos de vista adyacentes y el debate que éstos podrían conllevar, rasgo que debería ser respaldado en cualquier democracia.

Negar la visibilización de ciertas situaciones y silenciar la capacidad sensitiva de los espectadores u oyentes de los medios dificulta descubrir la precariedad de otras vidas ajenas a la nuestra, haciendo que la capacidad de respuesta parezca algo prácticamente imposible, pues para que esta tenga lugar es preciso reconocer primero cómo ciertas vidas están siendo vulneradas, negándoseles protección, cobijo y el ser objeto de duelo.⁴

Todo aquel que se percibe como un ser prescindible, que vive sabiendo que su muerte no va a ser llorada o que no hay una estructura social que vaya a brindarle apoyo para minimizar su precariedad, ya forma parte de estas vidas no catalogadas como vidas. La razón por la que alguien no va a ser llorado o ha quedado instituido como una persona indigna de duelo, se basa en el hecho de que no existe una red de apoyo que sustente esa vida, lo que implica que esta queda devaluada y no merece soporte ni protección como vida dentro de los valores dominantes (Butler, 2015, p. 199).

⁴ La negación del duelo hacia ciertas vidas no significa que nadie vaya a lamentar esa pérdida, sino que esas formas de lamento serán relegadas exclusivamente al ámbito privado, aspecto que muestra aún más este carácter discriminatorio.

Se podría decir que existen vidas que viven, que son reconocidas, que cuentan con los derechos que todo ser humano por el hecho de serlo debería tener cubiertos: vivienda, atención sanitaria, reconocimiento político..., mientras que hay otras que se limitan a sobrevivir, en una situación precaria que amenaza con arrebatarles lo poco que tienen en cualquier momento.

3.1.4. Axel Honneth y las tres esferas del reconocimiento

Uno de los autores actuales que han centrado gran parte de su obra en desarrollar la teoría del reconocimiento es Axel Honneth, que busca elaborar con ello una crítica de la sociedad capitalista contemporánea, a partir del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento. En su obra *La lucha por el reconocimiento* (1997), distingue entre tres esferas del reconocimiento humano: el amor, el derecho y la solidaridad, que en la obra hegeliana aparecen como la dedicación emocional, el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria. (p. 116).

La primera esfera, el amor, se desliga de la imagen romántica o sexual que podemos tener al pensar en este concepto, refiriéndose por el contrario a todas las relaciones primarias que tiene un individuo, es decir, su familia. Este primer nivel representaría la primera forma de reconocimiento que percibe un individuo en su vida, mostrando así su carácter dependiente y necesitado de otros sujetos. Según la definición hegeliana, el amor debe percibirse como “un ser-sí-mismo en el otro” (Honneth, 1997, p.118), lo que hace que las relaciones afectivas primarias representen un equilibrio precario entre autonomía y conexión. Esta primera forma de relación irá asentando las bases de la creación de un espacio interpersonal para la persona, y lo que serán futuras formas de conexión emocional.

Ya desde estos primeros años de vida, el niño se ve inmiscuido en lo que será su primera forma de dependencia de otro ser, en este caso la madre, buscando su reconocimiento protector al no poder expresar aún sus necesidades. A lo largo de la vida, el sujeto buscará, en ocasiones sin ser consciente de ello, esta aproximación hacia las personas de su entorno, y el deseo de fundirse con otra persona.

Acerca de la segunda esfera descrita por Honneth, el derecho, éste defiende que no podemos entendernos a nosotros mismos como portadores de derechos si no somos conscientes de las obligaciones normativas que debemos cumplir para con los otros

(Honneth, 1997, p. 133). La relación de derecho, por tanto, es una forma más de reconocimiento recíproco, que se debería materializar en un Estado donde el hombre sea tratado como un ser racional, libre en tanto que persona, sometido a una generalidad que es la ley y que hace que se comporte frente a otros con una validez general, al reconocerse en el otro y buscar para el prójimo el mismo bienestar que quiere para sí mismo.

El derecho va unido por lo tanto a la responsabilidad moral, y tiene como rasgo principal definitorio el *autorespeto*, de modo que si éste falla tendrían lugar la desposesión de derechos y la exclusión, atentando directamente contra la integridad de los hombres (Marín, 2019, p. 30). Honneth defiende que el sistema de derecho debe ser una expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de una sociedad, sin tener cabida ningún tipo de excepción o privilegio hacia ciertos individuos.

Del mismo modo, sólo mediante el desarrollo de ciertos derechos generales fundamentales se desarrolla en la conciencia del sujeto la relación entre respetarse a sí mismo y, por ello, merecer el respeto de los demás, dando así lugar a la responsabilidad moral.

Por último, me centraré en la tercera esfera distinguida por Honneth: la solidaridad o eticidad. Esta afirma que los sujetos necesitan una forma más amplia de reconocimiento, una valoración social que les permita referirse a positivamente a sus cualidades y facultades completas (Honneth, 1997, p.148). Nace así este tercer nivel de reconocimiento, en el que los individuos ya no son reconocidos únicamente por el hecho de ser seres libres unidos a ciertos derechos, sino que se tienen en cuenta sus particularidades y aquello que les diferencia de los demás, originando una vida social cohesionada cuyos miembros constituyen una comunidad unida por la orientación a objetivos comunes (Honneth, 1997, p. 150). En este punto es donde tienen cabida los rasgos personales de cada individuo, y no tanto aquellas características que son innatas a toda persona.

En el lado opuesto a estas tres formas de reconocimiento, Honneth desarrolla su idea de la reificación, entendida como, precisamente, el olvido del reconocimiento, que se puede articular en tres modalidades: frente al otro, frente a uno mismo y frente a la naturaleza, identificándose el primer grupo con la misma distinción que hace Butler entre vidas lloradas y no lloradas, refiriéndose a las acciones de menosprecio que se realizan hacia ciertos individuos y les niegan su capacidad de ser reconocidos.

El estudio realizado por Honneth resulta interesante y enriquecedor para este trabajo, por el hecho de mostrar cómo el deseo de reconocimiento se encuentra ligado al ser humano desde su nacimiento, extendiéndose como algo fundamental a lo largo de toda su vida, mientras que su negación imposibilita al individuo vivir una vida plenamente. Asimismo, la división que hace el autor de las tres esferas del reconocimiento permite observar cómo este atraviesa todas las capas de nuestra socialización y condiciona el desarrollo humano en su totalidad.

En concreto, su idea de responsabilidad moral contiene tintes de la teoría de la responsabilidad desarrollada por Butler, que trataré en el siguiente apartado.

3.2. Responsabilidad e identificación con el *Otro*

Todos los conceptos que he tratado en los anteriores puntos, acerca de la vulnerabilidad global en la que nos vemos inmersos, la precariedad y su reparto desigual, la distinción entre vidas lloradas y no lloradas... muestran la interdependencia que nos constituye, en tanto seres humanos que se encuentran abiertos al mundo y, con ello, en continua relación con otros, necesitando el reconocimiento de estos para desarrollarse plenamente. Esta interdependencia marca la obra butleriana y supone el punto de inflexión para materializar la responsabilidad (término al que dedicaré este apartado) en acciones reales.

Postular una precariedad generalizada saca a relucir una crítica al individualismo, haciendo hincapié en el hecho de que dependo de otros y de numerosas redes de apoyo social, institucional..., fuera de las cuales no puedo construirme como sujeto. Además, esta interdependencia nos coloca de forma innegable en la posición de sujetos responsables, no sólo de nuestro bienestar sino de aquellas vidas que nos rodean. Es por esto, que el análisis de Butler me parece totalmente acertado, pues en él, reconocermé como un ser que no podría ser pensable sin la existencia del Otro me envuelve en una relación de cuidados para con ese Otro, que a gran escala generará una responsabilidad global.

Sobre estas bases, la autora tratará de buscar una respuesta a por qué nos sentimos con esa responsabilidad de salvaguardar las vidas ajenas. Partirá del imperativo categórico de Kant, que reza: “Jamás debo actuar sino de modo que puedo también desear que mi máxima pueda convertirse en una ley universal”, planteándose cómo, si no tuviera lugar y todos actuaran como les pareciera, el mundo sería un lugar insostenible.

Lo que la autora plantea para desarrollar estos sentimientos morales es postular una acción potencial como hipotéticamente recíproca (Butler, 2020, p. 82), es decir, pensar que toda acción que yo arremeta contra una persona me será devuelta. El imaginar en el otro un acto destructivo, hace que me desposea de ese acto, viéndolo como algo ajeno y dirigido hacia mí, lo que me permite entender cómo la propia agresión se encuentra unida a la de otros, creando así un vínculo social.

En las páginas siguientes, Butler sigue desarrollando esta idea, afirmando que, si el acto que imagino hacer puede, en principio, ser el mismo que me haga sufrir, entonces no hay forma de separar la reflexión sobre la conducta individual de las relaciones recíprocas que constituyen la vida social. De aquí se deduce, pues, que el pensar que la acción destructiva que tenemos en mente puede ser realizada también por el otro, me transporta al lugar del receptor de esa misma acción dañina, incluso de un modo cercano a una fantasía persecutoria, tal y como afirmará Butler, lo que es muy probable que me disuada de lo que quería hacer en un principio.

Por muy irreal que pueda ser esta sustitución mental de otro sujeto por mi propio cuerpo, Butler afirma que esta simple acción nos obliga a considerar que lo que hacemos también pueden hacérselo a nosotros. El ver que mi vida y la del otro pueden sustituirse entre sí, deja entrever cómo estas no son completamente separables, y que los vínculos que nos unen exceden cualquiera que haya elegido conscientemente (Butler, 2020, p. 85), siendo esto el punto de partida para una ética que no distinga entre preservarse y preservar al otro.

Esta idea fue defendida de igual modo por Melanie Klein, que contribuyó a la filosofía moral desde el psicoanálisis, y afirmaba que:

“sólo seremos capaces de ignorar, y hasta cierto punto sacrificar, nuestros propios sentimientos y deseos y así poner en un momento dado en primer lugar los sentimientos y deseos del otro si tenemos la capacidad de identificarnos con la persona amada”. (Butler, 2020, p. 90)

Esta autora también defenderá que la forma en que tratamos a los demás reproduce las maneras en que fuimos tratados por nuestros padres, o la forma en que nos gustaría haber sido tratados, de modo que supone una forma de sanar algunos deseos insatisfechos del pasado, procurándonos un gran bienestar.

La crítica que hace Butler a esta premisa es que puede resultar un tanto egoísta, pues se podría decir que trato al Otro bien porque sé que eso generará una reconciliación conmigo mismo, pero no porque me nazca de forma genuina y porque considere de vital importancia el preservar la vida del otro, tal y como debería ser. Por ello, añadirá el planteamiento de que no sólo busco proteger la vida del otro porque me interese hacerlo, sino porque nos encontramos vinculados en una relación social que nos precede y hace posible ambas vidas.

3.2.1. Hannah Arendt y la cohabitación

Hannah Arendt también ha dado gran importancia a la idea de cohabitación a lo largo de toda su obra. De origen judío, se centró en estudiar el genocidio que se llevó a cabo contra su pueblo durante el régimen nazi, aplicando sus ideas a cualquier grupo minoritario que sufre esta situación de inhabitar la Tierra.

Arendt se posicionará en contra de la idea de que únicamente somos responsables de aquellas vidas con las que elegimos relacionarnos, es decir, los vínculos que creamos conscientemente, defendiendo que decidir con quién queremos compartir el planeta es tomar una decisión acerca de qué parte de la humanidad puede vivir y cuál no, dando lugar así a las acciones genocidas (Butler, 2015, p. 114). De hecho, su idea de la cohabitación rehúye precisamente del rasgo liberal de que únicamente debemos tener responsabilidad con los vínculos que elegimos de forma consciente.

Por el contrario, en la misma página se aprecia cómo el carácter no elegido de la cohabitación en la Tierra es la condición de nuestra misma existencia en tanto seres políticos y éticos, de modo que, aunque no siempre vivimos con las personas que desearíamos, coincidiendo con individuos a los que podemos no sentirnos verdaderamente unidos en un sentido social, estamos obligados a preservar toda vida y a la misma pluralidad que conforma el mundo en su totalidad.

La necesidad de cohabitar la Tierra es, en su filosofía, el principio que debe guiar las acciones de toda comunidad, ya sea esta mayor o menor, estando siempre sujeta al principio de no cometer ningún genocidio hacia aquellos que no forman parte de esa comunidad, fundamentando así un compromiso con todos los habitantes del mundo y con la misma sostenibilidad de la Tierra.

La autora sostendrá que la proximidad inesperada con los otros y la cohabitación no elegida son condiciones previas de nuestra existencia política (Butler, 2015, p. 117-118).- siendo esta la base de su crítica al nacionalismo.-, y que el simple hecho de vivir en el mismo planeta nos sitúa en una posición de buscar la igualdad de forma heterogénea y no sólo a nivel individual, sino también exigiendo a las instituciones que hagan todas las vidas dignas de ser vividas.

Como otros autores, Hannah Arendt busca la forma de crear un nuevo tipo de justicia, esta vez basada en la cohabitación, a raíz de la experiencia histórica de la expulsión y estigmatización de un pueblo entero, en su caso el judío. Esto hace que los pilares que fundamentan este objetivo sean, en especial, con relación a entender la igualdad con independencia del origen o formación cultural, más allá de lenguas y religiones, a todos esos que nosotros no escogemos nunca y con los que tenemos una obligación permanente de encontrar una forma de vida conjunta con el fin de velar por un lugar donde vivir sea seguro y hacerlo en conjunto una experiencia enriquecedora.

También nosotros somos para otros individuos aquello que no han escogido, conviviendo con millones de personas sin que haya habido un consentimiento unánime previo para ello, y precisamente es eso lo que encarna el potencial para configurar nuevas formas de sociabilidad y política, en vistas a un horizonte de solidaridad y responsabilidad recíprocas.

3.3. La no violencia como resistencia y su origen en la igualdad

En este apartado voy a centrarme en la crítica que Judith Butler hace a la violencia y el belicismo, aspectos que trata especialmente en sus obras *Marcos de guerra* y *La fuerza de la no violencia*, para poder comprender un poco más la nueva ontología corporal que plantea no sólo desde los elementos que la conforman sino también desde aquellos que ésta rechaza.

Para comenzar, teniendo clara la idea que Butler tiene de los individuos como cuerpos que nunca nos pertenecen en su totalidad, es necesario vislumbrar cómo además del carácter positivo que esto nos brinda, en ocasiones este choque es también el origen de la indeseada exposición a la fuerza de otros, teniendo lugar, tal y como dirá en *Marcos de Guerra*: “la coacción indeseada, las restricciones, los daños físicos y la violencia” (p.84).

La violencia para la autora no se explica como algo externo, sino una parte constituyente del sujeto desde el mismo momento en que nace, pues esta se hace visible en el mismo instante en que, por ejemplo, se impone la categoría social del género en contra de su voluntad, siendo este el primer acto violento contra un niño, y marcando ya, en gran parte, el grado de vulnerabilidad que lo atravesará toda su vida.

Sin embargo, que la violencia forme parte del ser humano y se encuentre tan arraigada al mismo no significa que no se pueda tomar acciones para modificar el patrón que la reproduce. De hecho, Butler defenderá que el mismo hecho de sabernos como seres creados por la violencia es lo que nos hace no querer repetir esas acciones contra otros sujetos, interviniendo en este proceso la responsabilidad. De modo que saberse como seres vulnerables, tomar consciencia de la precariedad que nos conforma en tanto que seres humanos y sociables, aceptar y abrir los ojos ante los daños que sufrimos por ser cuerpos expuestos a otros... es el primer paso para romper la cadena de la violencia.

Centrándome en la parte más formal y constitutiva de la violencia, es necesario destacar el carácter iterable de las normas que se dedican a repartirla, pues es el rasgo que hace que, precisamente, éstas puedan ser modificadas. Butler desarrolla esta idea afirmando que las normas que actúan para forjar diferenciaciones y crear distintos tipos de sujetos tienen lugar no sólo en el momento en el que comienzan (tal y como cualquier acción, que se crea y se alarga en el tiempo); sino que éstas no actúan una sola vez. El ejemplo del género clarifica esta sentencia, pues desde que se nos es asignado, toda nuestra vida pasa a estar marcada por ello, y no sólo el momento en el que un médico nos dice que somos un niño o una niña), haciendo que una norma que se origina en la violencia no tenga necesariamente que reiterar esa violencia a lo largo de su existencia.

Por tanto, y debido al carácter cambiante de estas normas, los sujetos tienen el deber y la responsabilidad de efectuar cambios en su reiteración.⁵

La respuesta de la no violencia no significa, pues, adoptar un modo pasivo y que niegue la naturaleza agresiva del humano, sino que parte de ser consciente de que las relaciones interdependientes en las que me veo envuelto y que nunca elegí, dan lugar en ocasiones a incidencias que me provocan rabia. Butler (2009) dirá: “es precisamente porque uno

⁵ Butler propondrá para ello la resignificación, concepto que desarrolla en su obra *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1993), y que hace que ciertos términos empleados como ofensa, por ejemplo, la palabra “maricón” usada como insulto hacia los hombres homosexuales, sufra una serie de cambios que hacen que, hoy en día, se trate de una palabra empleada por la propia comunidad LGBT, quedando lejos su carácter discriminatorio.

está empantanado en la violencia por lo que existe la lucha y surge la posibilidad de la no violencia” (p. 235). Por tanto, el primer paso para llevar a cabo la no violencia es ser consciente de que estamos constituidos por ella misma.⁶ Así, una vez el sujeto haya aceptado esta posición y todos los sentimientos negativos que le puede llegar a producir vivir con otros, siendo consciente de que todo individuo se encuentra en el mismo punto y que se trata de una vulnerabilidad compartida y no ególatra que le separa del resto, a la hora de decidir cómo reaccionar, dejará de lado el primer impulso que es la rabia, el odio y cualquier tipo de violencia, buscando luchar contra esa acción.

De este modo, la autora distinguirá entre dos tipos de sujeto: el sujeto dañado que legitima acciones que aumentan ese daño hacia otros; y el sujeto que, por el contrario, a pesar de estar envuelto en el mismo sentimiento de daño y rabia, decide limitar el dolor que puede causar con sus acciones y adoptar una postura activa contra la violencia, sin dejar de aceptar que esta impregna la vida social. Esto indica que, aunque la agresión sea coextensiva al ser humano, la manera en cómo es vivida y dirigida la destructividad varía enormemente.

Para precisamente no dejarse llevar por este primer impulso violento, Butler ve fundamental reconocer la vida precaria y la dañabilidad como condiciones generalizadas y no como maneras diferenciales de identidad cultural, es decir, como rasgos únicamente atribuidos a ciertos individuos. Llevar a cabo la no violencia sólo puede surgir, pues, desde una comprensión de los estragos que puede causar nuestra acción violenta al encontrarnos vinculados a otras vidas, pero para que esta toma de conciencia tenga lugar primero debe surgir la receptividad hacia esas otras vidas desconocidas que debo proteger de la violencia.⁷

El llevar a cabo o no la violencia, depende de si se muestra como otro “yo” el objeto de mi daño. Sin embargo, si el Otro aparece sin rostro y no tiene ninguna representación humanizada que nos pueda llegar a través de los medios, es muy difícil que se construya una relación ética. La falta de sensibilidad, de apertura al Otro, es lo que lleva al ser

⁶ Se distingue aquí entre dos tipos de violencia: la que constituye al ser humano, pues es una parte más que lo conforma; y la violencia que elegimos llevar a cabo o no, que a pesar de nacer de ese primer impulso violento cuenta con la reflexión moral, y es en la que me centro a la hora de buscar acercarme a la igualdad.

⁷ Tal y como mencioné en la página 14, los sentidos tienen un papel protagonista a la hora de hacer posible la receptividad y, con ellos, las distintas formas mediáticas. Así, nuestra capacidad de responder con la no violencia depende de los marcos mediante los cuales el mundo se nos presenta.

humano a ser violento, siendo ejemplo de ello numerosas decisiones políticas cuyos estragos se ven muy lejanos para quien las impone, como en los propios conflictos bélicos, donde se eliminan naciones que se consideren como enemigas o, por ejemplo, en decisiones como la ilegalidad del aborto, en donde son en su mayoría hombres quienes marcan las leyes que nunca les afectarán directamente.

Por ello, es primordial luchar para que todas las voces sean igualmente escuchadas y todas las imágenes sean igualmente expuestas, asignando así a todas las vidas el derecho de ser dignas tanto de vivirse como de ser lloradas. - tal y como el análisis de Butler saca a la luz.- a partir de la creación de relaciones horizontales e igualitarias y no verticales, marcadas por el poder de unos sobre la indefensión de otros.

De modo que la no violencia debe ir unida o, incluso, se podría decir, que parte de una igualdad radical, pues lo que hace la violencia es, precisamente, operar como una intensificación de la desigualdad social (Butler, 2020, p.142). Es el caso, por ejemplo, de negar a los inmigrantes asilo (forma de violencia) cuya justificación por parte de los gobiernos se basa en prejuicios racistas, como que éstos son problemáticos, quitarán el trabajo a los ciudadanos, etc. El racismo, la desigualdad que éste genera, desemboca en violencia estatal y directa hacia estos grupos sociales. También el percibir las vidas inmigrantes como no dignas de duelo, parece que facilita y blanquea la violencia contra ellas, pues, al no considerarse vidas plenas, su pérdida permanece en un limbo en el que nunca hay responsables directos ni un posterior luto.

Los mismos ciudadanos ni siquiera se inmutarán ante estas muertes, pues en numerosas ocasiones tampoco serán reveladas en los medios, o no del mismo modo que se hace con otros titulares. En las contadas ocasiones en que estas muertes sí consigan una cierta representación, apenas llegarán a afectar al espectador, que ha sido bombardeado con información negativa sobre los inmigrantes durante meses, creándose una imagen de estos que haga que sus muertes sean un acontecimiento más, algo que simplemente ocurre y cuya interrupción no depende de ellos, pues se escapa de sus manos.

De aquí podemos concluir que, sin que se parta de una cierta igualdad, es imposible identificarse con el Otro, y el mundo seguirá dividido entre aquellos que percibo como iguales y las fuerzas antagonistas; entre mi deseo de defender a los que puedo reconocer y mi deseo de destruir o no tomar ninguna responsabilidad ante esos individuos que no

reconozco, cuyo rostro no veo y cuya imagen se ha distorsionado para que parezca que es una amenaza de algún tipo hacia mis iguales.

Para ser conmovidos por el sufrimiento ajeno, primeramente se debe reconocer al Otro como igual, como un individuo que es violentado como nosotros, que tiene unos derechos inviolables como nosotros y que sufre como nosotros.

4. Discusión y posicionamiento

4.1. El luto como respuesta política

“La no violencia no es un estado pacífico, sino una lucha social y política para hacer que la rabia sea algo articulado y eficaz (...) hay que enfrentarse a la violencia para practicar la no violencia” (Butler, 2009, p. 249).

Partiendo de este razonamiento, en este apartado hablaré del luto, una de las respuestas contra la violencia a la que la autora más relevancia da a lo largo de su obra, y que considero de vital importancia.

El hecho de que el luto sea algo que todos hemos experimentado de una forma u otra, ya sea por la pérdida de un ser querido, un familiar o un amor, hace que sea muy fácil empatizar con el otro, dejando de lado otras posibles diferencias que, en un estado normal, tal vez percibiríamos como obstáculos para la sociabilidad.

El luto, la pena que trae consigo, siempre se ha unido a sentimientos puramente negativos que se buscan sobrepasar en el menor tiempo posible para seguir con la vida con normalidad. El mismo sistema productivo que nos envuelve, apenas deja tiempo para alargar el luto, algo que se ve como poco deseoso, pues, ¿quién querría mantenerse en un estado así? Sin embargo, el luto no debe verse como una acción con principio y final, sino, probablemente, como algo que se estirará en el tiempo y que nos tirará por el suelo muchas de las creencias y convicciones que creíamos inmutables. Si Freud afirmaba que un luto exitoso tenía lugar cuando se intercambiaba un objeto por otro, Butler cambia esta visión por una en la que estar de luto es aceptar que uno será cambiado, posiblemente para siempre, por la pérdida que experimenta (Butler, 2004, p.83). De este modo deja de

verse como un momento concreto que comienza con la pérdida y termina con la sustitución del sujeto amado, siendo, por el contrario, algo que nos sacude por completo y nos cambia de forma permanente. Negar este carácter de la pérdida sería sumirse en la nostalgia, impidiendo cualquier tipo de acción resiliente.

Esto ocurre precisamente porque la persona que ha perdido a alguien no puede planificar qué va a ocurrir después, cómo será el proceso de duelo, cuánto durará... viéndose expuesto a una nada amenazante que llena todo de oscuridad. Esta nada, tan dolorosa, es sin embargo un punto primordial a la hora de plantearse ciertas cuestiones que de otro modo nunca habrían rondado mi cabeza: ¿quién soy? ¿qué había de mí mismo en el otro que he perdido?, sacando así a relucir los lazos que nos constituyen y los vínculos que nos componen, del mismo modo que la fragilidad de estos. Pierdo al otro para descubrir que, en esa pérdida, también me pierdo a mí mismo, pues es tarea imposible separarme por completo de las relaciones que entretejo y que marcan mi vida.

A pesar de la imagen privatizadora que se tiene normalmente del luto, como algo que aleja al sujeto de los otros, arrollándolo hacia la soledad y alejándolo de toda forma de unión social, mucho menos de carácter político, para la autora éste suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo, al traer a la palestra los lazos relacionales que tienen implicaciones para teorizar dependencias fundamentales y responsabilidades éticas (Butler, 2004, p. 84). ¿Qué quiere decir esto? Lo que Butler defiende es, que precisamente en ese momento de pérdida de uno mismo a raíz de la pérdida del Otro, se muestra la interdependencia que nos conecta con los demás de forma recíproca, y es el punto de partida para despertar nuestro sentimiento de responsabilidad y acción, pues queremos proteger a toda vida de pasar por algo así de doloroso.

Se muestra, pues, más que de ninguna otra forma, la relacionalidad global que nos une y de la que no podemos dejar de formar parte, pues sería actuar en contra de nuestra propia constitución humana. Desaparece la división entre lo que yo soy y lo que es mi entorno, mi autonomía se deshace para dar paso a mostrar la desarticulación que genera el relacionarnos entre nosotros: “Uno está desarticulado frente al otro por el tacto, el aroma, la sensación, por el prospecto del tacto, por el recuerdo de la sensación” (Butler, 2004, p.84), nuestros propios límites se desdibujan, enlazándose con los de los desconocidos que nos rodean.

La autora compara el sentimiento que se experimenta en un proceso de luto con estar extasiado, que significa literalmente “estar fuera de uno mismo”, pues considera que esta situación nos extrae de nosotros mismos y nos coloca junto a nosotros, de igual manera que lo hace la rabia política. Ahora bien, ser consciente de la vulnerabilidad que provoca el simple hecho de tener un cuerpo, de poder ser instrumentalizados por otros por el hecho de vivir entregados a ellos desde un comienzo, deja a la vista el hecho de que nuestros cuerpos nunca son únicamente nuestros, sino que cuentan con una dimensión pública innegable. El luto, por tanto, muestra este carácter de desposeimiento, de entrega a los demás, fijando el punto de partida para reflexionar acerca de la situación global en la que estamos inmersos, con el fin de tomar conciencia de nuestra vulnerabilidad compartida y buscar soluciones políticas lejos de la violencia y el militarismo. Negar la vulnerabilidad, en el lado contrario, será desviarse hacia formas de dominación, que alimentan más y más el deseo de violencia.

Butler afirma: “pasar el duelo y hacer del duelo mismo un recurso para la política, no es estar resignado a la inacción, más bien podría entenderse como un proceso lento por el cual desarrollamos un punto de identificación con el sufrimiento mismo” (Butler, 2004, p. 88). Llegar a este punto de identificación con el mismo sufrimiento, unido a la desorientación que produce el propio duelo, facilita enormemente el pasar a considerar la vulnerabilidad de los otros a partir de la nuestra. Una vez se haya llegado a este punto de reconocer la cuerda floja sobre la que todos nos encontramos al sufrir una pérdida, se dará paso a observar cómo existe un reparto diferencial del duelo y cómo hay ciertos grupos sociales que cargan una mayor vulnerabilidad, emergiendo así un principio por el que se busque proteger a los demás de la violencia que hemos sufrido.

Ser consciente de que todos estamos marcados inevitablemente por el ser vulnerables y que eso nos convierte en seres abiertos a la violencia, al sufrimiento y a la pérdida, nos “disloca de nuestra condición de sujetos”, permitiéndonos ver la comunidad de la que formamos parte y cómo toda ella, en su totalidad, está luchando igual que nosotros por un reconocimiento que es tan necesario para mí como para los demás, independientemente de su género, raza, etnia, orientación sexual, creencias religiosas, etc. Si yo soy vulnerable, si admito el vínculo que me une a los otros y que precede a mi misma existencia, no puedo dejar de pensar en la responsabilidad que eso me da para con los otros, pues sería negar ese nexos relacional que ya sé que existe.

En definitiva, la vulnerabilidad común debe ser aceptada y reconocida para que tenga lugar el encuentro ético.

4.2. Otras formas de subversión

Si bien en el punto anterior he desarrollado la idea del luto y su importante papel en la creación de una comunidad política, así como en la toma de conciencia acerca de la vulnerabilidad humana y los grupos a los que ésta más afecta, de modo que sirva como precedente para la acción subversiva, cabe preguntarse de qué otros modos esta puede materializarse y llevarse a cabo. Una vez conozcamos y asumamos la fragilidad que nos compone como seres humanos y aflore nuestro sentido de la responsabilidad para visibilizar esas vidas silenciadas, que ahora reconoceremos, el siguiente paso es plantearse de qué modo se puede materializar toda esta teoría, siempre huyendo de cualquier tipo de violencia.

4.2.1. Ocupar el espacio público. La asamblea y la huelga

Las manifestaciones son una de las formas más comunes de exponer el descontento grupal ante alguna situación, en especial de carácter social, de hacerse oír y de mostrar indignación con el objetivo de que las demandas sean escuchadas o, al menos, visibilizadas de cierto modo. Precisamente esta visibilización que se logra al ocupar cualquier calle, plaza o, en definitiva, un espacio público, nos muestra un rasgo mucho más visceral de las manifestaciones: no sólo se lucha por el objetivo que se está exponiendo, sino que el mero hecho de reunirse es ya una respuesta subversiva. Tal y como menciona Butler, la huelga se trata de algo que saca a la luz cuestiones más complejas como solicitar ser reconocidos, valorados, ejercer el derecho a la aparición y reclamar una vida vivible (Butler, 2015, p. 33), y no únicamente protestar por un asunto concreto.

Esto es así porque, a menudo, quienes marchan en la calle u organizan asambleas con un fin emancipador, son aquellos individuos cuya propia existencia resulta incómoda para el sistema y sus normas, de modo que su exhibición pública resulta un motivo de resistencia hacia el poder que reparte la vulnerabilidad y decide del mismo modo quién puede mostrarse libremente y quién no. Existen numerosos ejemplos que muestran esta realidad, como puede ser la prohibición del *hijab* en ciertos lugares públicos por no ser

un signo de la religión de ese país, tal y como ha ocurrido en España (mientras que llevar cualquier simbología cristiana no causa ningún alboroto); o el hecho de las numerosas agresiones homófobas que tienen lugar cuando alguien del colectivo LGBT muestra afecto hacia alguien de su mismo género en público (en ocasiones, ni siquiera es necesario que exista una muestra de cariño para que estos ataques se produzcan). Mostrarse y reivindicar ciertas ideas en huelgas, pues, busca recuperar el derecho a aparecer sin el miedo de poder ser violentado.

Partiendo de esta idea y defendiendo la importancia política y social de la comunidad, nace el término de *cuerpo territorio*, de mano de diversas autoras feministas y definido por Verónica Gago como la defensa de que cada cuerpo es:

“un territorio de batalla, un ensamble siempre mutante y abierto al devenir, un tejido que es agredido y necesita defenderse y, al mismo tiempo, que se rehace en esos enfrentamientos, que persiste en tanto que practica alianzas” (Gago, 2019, p. 92).

La idea del cuerpo como algo que simplemente nos envuelve desaparece, viéndose como una forma de expresión en su totalidad, un ente que busca reunirse con otros con el fin de transformarse y organizarse en vista a acciones políticas.

Lo que este concepto busca es ir más allá de la idea que tenemos de lo que es el territorio, y a partir de tomar conciencia de cómo ciertos territorios son desposeídos y explotados (ella pondrá el ejemplo de cómo se despoja de agua a una comunidad para instalar una central hidroeléctrica, obligando a sus ciudadanos a tener que moverse a otro lugar sólo para encontrar agua, teniendo que transportarla y demás), aplicar esa visión a los cuerpos, que son otro territorio, que nos envuelve y constituye.

A pesar de que el cuerpo sea nuestro, tal y como he comentado anteriormente tiene una gran dimensión pública, al encontrarnos siempre abiertos a los demás y siendo afectados por otros cuerpos. Esta idea es igualmente defendida por el concepto de *cuerpo territorio*, que plasma que el cuerpo no es algo “que se tiene”, sino que nos conforma, mostrando siempre la interdependencia que nos compone. En ningún momento busca tratarse de algo individual, sino que huye de lo que entendemos como propiedad, siendo la unión de “afectos, trayectorias, recursos y memorias” (Gago, 2019, p. 92). Entender el cuerpo como territorio es, por tanto, defender la importancia de la alianza como potencia de cualquier cambio o subversión, de cualquier búsqueda de otras formas de socialización

y de vida, en las que la unión es lo más importante para luchar contra la desposesión y explotación de los cuerpos disidentes.

La asamblea es el mayor ejemplo de cómo tiene lugar la materialización de este concepto, pues se trata de un espacio seguro de cohabitación, de seguridad, donde pueden compartirse las ideas y serán escuchadas, y cuenta con una inmensa potencia que nace del poder pensar unidas, pues tal y como afirma Verónica Gago (2019):

“La asamblea es donde se entremezcla lo diferente en términos de experiencias, expectativas, lenguajes. Lo hace para componer un espacio en común de encuentro, de debate, de malentendidos, de discordancias desde los cuerpos, desde los gestos, desde la conspiración” (p. 158).

Se trata de un punto de encuentro de todas aquellas corporalidades disidentes, y ya sólo el simple hecho de unirse, cuando existen decenas de condiciones para no hacerlo, es un acto subversivo. También reunirse y compartir historias, deseos y penas crea un lugar para el duelo, para poder verbalizarlo y sacarlo de nuestras entrañas, hacerlo público y navegarlo, sin mantenerse en la victimización y el silencio, tal y como se espera que sea, sino buscando la mejor forma de actuar contra ello.

Verónica Gago afirma que la asamblea no es un momento aislado, cuya duración es la que se estime oportuna mientras se está dialogando hasta que se termina de hablar, sino que prevalece cuando todas las personas la han abandonado, pues éstas marchan con todas las ideas que allí han sido expuestas, con nuevas formas de pensar, de organizarse, numerosos debates y cuestiones para razonar, que darán pie a nuevas asambleas en un futuro. De esta forma, la asamblea cuenta con un efecto transformador que se ve objetivado en la huelga, en la unión de todos estos cuerpos en la esfera pública reclamando todo aquello que anteriormente ha sido compartido, dialogado y llorado, siempre desde la vulnerabilidad que en cualquier otro ámbito se busca tanto silenciar.

Vivir y atravesar el duelo nunca debe significarse quedarse estancado en la pena o en la inacción; ser consciente de la vulnerabilidad que nos constituye significa buscar formas de vida que minimicen el sometimiento al que se ven expuestos tantos individuos a raíz de la misma, y la asamblea cuenta con todos los ingredientes para que esto ocurra.

5. Conclusión y vías abiertas

A lo largo de estas páginas he querido defender la noción de vulnerabilidad de Butler y, a partir de ella y la diferenciación entre la precariedad y la *precaridad*, buscar formas más allá del luto que traten de minimizar esta segunda (pues exterminarla por completo es una cuestión imposible en la sociedad de hoy en día). A pesar de esto, he querido recalcar la idea de que ser vulnerable no significa ser un sujeto que no actúa y únicamente se limita a padecer, pues considero que en ocasiones esa puede ser la visión extendida cuando se habla de reconocer y/o defender la vulnerabilidad humana.

Numerosas veces, el identificarse como víctima (en cualquier tipo de confrontamiento) parece percibirse como una situación de acomodamiento, e incluso de cierto egocentrismo: “es el otro el que me daña, yo sólo soy la parte que recibe el daño”. Sin embargo, para mí el reconocerse como víctima de cualquier situación que atente contra nosotras y nuestra integridad o desarrollo es un paso primordial para poder actuar, que nunca debe percibirse como algo limitante. Del mismo modo, este proceso de observar que somos víctimas de algo nos permite también localizar las situaciones en las que las tornas cambian, permitiéndonos detectar en nosotras mismas cuándo estamos actuando como sujeto de la agresión, pudiendo de este modo minimizar tal acción hasta eliminarla.

Para que esto ocurra, quiero también dejar claro el importante papel de las emociones, pues en la filosofía que defiende se trata de uno de los puntos de cohesión más fuertes, y del cual no debemos prescindir. Las emociones negativas, sobre todo, que tan rápido se quieren eliminar siempre y a las que nos vemos expuestos cuando sufrimos, son las mismas que marcan el inicio de cualquier acto subversivo, tal y como ocurre con el luto, pudiendo así transmutar ese caso concreto a otras situaciones.

Sara Ahmed es una autora que en su obra *La política cultural de las emociones* se centra en este aspecto que considero realmente importante. Partiendo desde el foco del movimiento feminista, defiende cómo las experiencias de dolor son las que impulsan el movimiento en sí mismo, como una política que “se mueve” en contra del sufrimiento (Ahmed, 2015, p. 263). Su imagen del feminismo como una política de reparación liga directamente con las ideas en este trabajo expuestas, pues se supone como imposible

separar mi sufrimiento del sufrimiento ajeno, buscando así una acción conjunta como respuesta.

También quería hacer una aclaración acerca de que afirmar la *precaridad* de algunos individuos no significa nunca dejar de lado la precariedad compartida que todos padecemos por el simple hecho de existir. Este es un razonamiento muchas veces empleado con el fin de ver a los grupos precarios como una amenaza (que no es más que otro mecanismo de poder para seguir marcando aún más esa distinción de reconocimientos y derechos).

Para ello, uno de los conceptos más importantes que, pienso, debe contener siempre cualquier acto social subversivo, es la interseccionalidad; es decir, el reconocer cómo dentro de un grupo de personas precarias existen subgrupos que tienen aún más precariedad. Un ejemplo de esto puede ser, por ejemplo, el caso de dos mujeres, una negra y otra blanca; ambas sufren el machismo y la discriminación por ser mujer, pero la primera, además, cuenta con un mayor grado de discriminación, por el hecho de ser negra. Esto no significa que la mujer blanca no sufra, pero sí que cuenta con ciertos privilegios frente a cualquier mujer negra sólo por el hecho de ser blanca. Reconocerse como privilegiado es también un acto necesario a la hora de unirse a cualquier movimiento social, pudiendo así apoyarlo sin quitarle voz a quienes lo encabezan.

En cuanto a muchas de las trampas que el neoliberalismo nos plantea quería, para finalizar, no olvidar que la vulnerabilidad siempre está presente en ciertos colectivos y grupos sociales, por mucho que en ocasiones se amparen de forma generalizada ciertas prácticas que no hacen otra cosa que reforzarla. Es el caso de la prostitución o el alquiler de vientres, los cuales, bajo la idea de una falsa libertad de elección se perpetúan en el tiempo como formas de empoderamiento, de “lucha” contra la fuerza opresora, y que son sólo un estrago más de la misma. Basta conocer los datos de en qué países tienen lugar con mayor frecuencia estas prácticas para ser consciente de cómo, una vez más, son unos colectivos concretos los que sufren esta violencia en mayor medida.

Tomar conciencia de que cualquier movimiento emancipatorio no puede nacer del mismo yugo que crea las normas que oprimen es fundamental para marcar unos límites necesarios en toda lucha social, con el propósito de poder configurar nuevas formas de

socialización que partan de nuestros lazos más primarios, defendiendo siempre la vulnerabilidad que nos compone y tomándola no como una debilidad, sino como la más grande de las potencias.

6. Bibliografía

- Ahmed, S. (2015) *La política cultural de las emociones*. (trad. Cecilia Olivares Mansuy). México: Programa Universitario de Estudios de Género.
- Allen, A. "Feminist Perspectives on Power", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de otoño de 2022), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)
- Benavides, A. (2019) El cuerpo como espacio de resistencia: Foucault, las heterotopías y el cuerpo experiencial. *Co-herencia*, vol. 16, no.30.
- Butler, J. (2004) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. (trad. Fermín Rodríguez). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (trad. Bernardo Moreno Carrillo). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2015) *Cuerpos aliados y lucha política*. (trad. María José Viejo). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2020) *La fuerza de la no violencia*. (trad. Marcos Pablo Mayer). Barcelona: Paidós.
- Gago, V. (2019) *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. (trad. Manuel Ballester). Barcelona: Crítica.
- Marín, Y. (2019) *La teoría del reconocimiento de Axel Honneth en el marco de la teoría crítica de la sociedad*. Universidad de Cartagena.
- Orozco, S. (2013) El concepto de reconocimiento en Hegel: un principio de justicia social. *Versiones*, 2º época, nº 3. 115-124
- Uriarte, J. "Estructuralismo". Para: Características.co. Última edición: 23 de junio de 2022. Disponible en: <https://www.caracteristicas.co/estructuralismo/>. Consultado: 27 de junio de 2022.