

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

Cuerpo y espacio de aparición en Arendt y Butler

Autor: Martín Plot

Pertenencia institucional: Conicet/IDAES (UNSAM)

I

En los últimos trabajos de Judith Butler, ésta ha regresado, una y otra vez, a las ideas de espacio de aparición y de derecho a tener derechos de Hannah Arendt. Este retorno nunca se hizo de modo acrítico, de todos modos. Un poco por el lugar problemático que Arendt ocupa en el campo de los estudios de género o, entrelazado con ello, la antipatía que genera entre muchas posiciones al interior del feminismo, Butler se toma frecuentemente el trabajo de distanciarse de la autora de *La condición humana*. Este distanciamiento se funda en la crítica de una Arendt que suele ser leída como la autora de una separación extrema e inmodificable (es decir, no relacional) tanto entre lo público y lo privado como entre el cuerpo en su relación con el mundo de la necesidad y el cuerpo en su relación con la libertad. El doble movimiento que Butler realiza es, de todos modos, particular: éste va de la recuperación de las nociones de espacio de aparición y de derecho a tener derechos al rechazo de las tajantes distinciones arendtianas entre espacio y cuerpo privados y públicos. Una de las hipótesis de lectura que propongo, es que este doble movimiento es contemporáneo a una explícita recuperación que Butler también realiza de las nociones de cuerpo y de la carne en el

pensamiento de otro pensador asociado a la tradición fenomenológica: Maurice Merleau-Ponty. En este trabajo me limitaré a interrogar críticamente el doble movimiento de Butler con relación a Arendt, discutiendo solo brevemente hacia el final los elementos de la lectura que la primera hace de los aportes de Merleau-Ponty al pensamiento sobre la vulnerabilidad de los cuerpos y la vida de los actores políticos. El diálogo más reciente, y quizás también el más intenso, que Butler establece con Arendt, se da precisamente en su último libro: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, publicado en español como *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017). A diferencia de otros trabajos, en los que Butler involucra a pensadores como Emanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Luce Irigaray o Jean-Paul Sartre, por ejemplo, este texto tiene en Arendt a una permanente y casi excluyente interlocutora. En una conferencia dictada en enero pasado en California, Butler posó su atención en temáticas de resonancia arendtiana como la del juicio, y por ese motivo fue que en el momento en el que la conversación se abrió al público, alguien preguntó por la paradójica fascinación de una pensadora feminista como ella con una autora como Arendt, cuya distancia con ese posicionamiento teórico-político era notoria. A esa pregunta Butler respondió con la espontaneidad que le es característica, admitiendo que durante mucho tiempo se había negado a leerla. Pero hace unos años, dijo, una amiga le insistió: “tenés que leerla”. “*And now*”, remató, “*I’m stuck with her!*” (“¡Y ahora no puedo zafar de ella!” Sería la mejor traducción).

Cuerpos aliados es un texto profundamente político; diría que aún más político que muchos de los otros textos de una pensadora a quien, de todos modos, no le molesta ser llamada filósofa, como sabemos si le pasaba a Arendt. *Cuerpos aliados* es un texto urgente, arendtiano también en este sentido. En una carta escrita a su amiga Mary McCarthy, Arendt decía que *Eichmann in Jerusalem* era el único libro que había escrito en un estado de euforia—*exhilaration* decía (Arendt and McCarthy, 1995). No son pocos los libros de Butler que parecen haber sido escritos en ese estado y *Cuerpos aliados* captura, en efecto, el sentido de la urgencia que Butler percibe en los tiempos que corren: la lucha feminista; la lucha global de los sin papeles; la lucha de los sin estado, que casi no pueden luchar pero que encuentran, a veces, el modo de hacerlo; la lucha, minoritaria si las hay, de las personas transgénero para evitar, y sobrevivir a, la violencia de la que son víctimas; la lucha de los palestinos por una vida en libertad; la lucha de los afroamericanos en Estados Unidos por dejar de ser empujados a la invisibilidad y la estigmatización, estigmatización que no causa otra cosa que la muerte;

la lucha en contra de la precarización artificialmente infligida por las políticas neoliberales a los sectores más vulnerables de las sociedades contemporáneas—estas luchas no pueden seguir aisladas las unas de las otras, esa es la urgencia con la que escribe hoy Butler, urgencia que no es otra que aquella que la lleva a no poder zafar de Arendt, a pesar de no haber sido éstas las urgencias que mayormente caracterizaron el pensamiento de ésta última.

Cuerpos aliados, quizás por la urgencia política que lo motoriza, es un libro menos filosófico que el que le precedió, *Senses of the Subject* (2015), trabajo en el que los autores con los que Butler dialoga son muchos, pero entre los cuales sobresale Merleau-Ponty. *Cuerpos aliados*, por otro lado, es menos filosófico, pero no por ello menos deudor del subtexto que le sirve de trasfondo y que es desarrollado, más pausadamente, menos eufóricamente, en *Sentidos del sujeto*: una idea de relacionalidad intersubjetiva pensada como intercorporalidad, estrechamente deudora de la obra tardía del Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible* (2010). En efecto, el texto urgente de *Cuerpos aliados* está claramente entrelazado con aquellas reflexiones más pausadas de *Sentidos del sujeto*, ya que sin duda se aboca a la movilización política de la comprensión filosófica de la intersubjetividad corporal desarrollada en este último.

En Butler, esta intercorporalidad remite tanto a un origen como a una persistente existencia basadas en una igual vulnerabilidad de los sujetos en tanto que cuerpos. La originalidad de la teorización butleriana radica, así, en que esta igual vulnerabilidad es pensada a partir de una tan merleau-pontyana como arendtiana red de relaciones que tejen un mundo de interdependencia mutua que no escogemos, es decir, al que no solo llegamos desde ninguna parte y del que partimos a ninguna parte, como sostenía Arendt (1971), sino que nos es simplemente dado. Es este sernos-simplemente-dados de la interdependencia y la vulnerabilidad compartidas, este estar *stuck*—no poder zafar—no solo de Arendt sino siempre e inevitablemente de unos otros que no escogimos pero de los que sin embargo dependemos, así como estos otros también dependen de nosotros, es que nace una responsabilidad ética que no podemos ignorar. Así, al estar basada en esta concepción fenomenológica, o más bien post-fenomenológica, de relacionalidad, Butler en este texto—*Cuerpos aliados*—es capaz de delinear con claridad los modos en los que el pensamiento de Arendt es recuperable para el análisis de nuestra contemporaneidad, y también de aquellas dimensiones de su pensamiento que requieren ser descentradas, desestabilizadas.

Uno de los aspectos en los que el pensamiento de Arendt requiere ser desestabilizado es, por supuesto, el ya mencionado: la cuestión de género. La postura de Butler es sutil y, como las de Arendt en su momento, suele encontrar críticos en casi todos los rincones del debate intelectual. Butler posa su mirada sobre las implicancias normativas de esta visión merleau-pontyana de la intercorporalidad—que al final del texto visitaremos nuevamente. ¿De qué modo—se pregunta Butler—puede habilitarse más radicalmente la libertad de género en superación de las normas dominantes, pero sin al mismo tiempo eliminar por completo ese aspecto de excitación que proviene de la afirmación de la propia identidad en tensión con las expectativas estandarizadas de género? Es decir, ¿cómo puede expandirse el horizonte de libertad sin confiar en la mera institucionalización formal de la igualdad como único modo de hacerlo? Butler es muy sensible a ese aspecto de la libertad, una libertad que una lectura ortodoxa de la obra de Arendt no permite iluminar con claridad, pero una libertad que no debería despojarse de ese logro que surge de la excitación proveniente de la diferencia al pujar, al mismo tiempo, por una igual libertad de gozarla.

De hecho, como afirma Butler, a eso alude el origen de la noción de “*queer*”. En un artículo reciente publicado en el volumen *Vulnerability in resistance*, Butler dice: “[Queer, debe ser] entendido menos como identidad que como movimiento de pensamiento y lenguaje contrario a normas aceptadas de autoridad, siempre desviándose, y por eso abriendo espacios para el deseo que no siempre van a ser abiertamente reconocidos por las normas establecidas.” (Butler, 2016, p. 17. Traducción propia.) La libertad pública de exhibir el *quién* uno es en el espacio de aparición, si tomamos al pie de la letra a la autora de *La condición humana*, oscurecería ese espacio de revelación innovadora, *queer*, que sería el movimiento de pensamiento y lenguaje que descentraría las normas convencionales de género. Sin embargo, y paradójicamente, es la propia teorización arendtiana del espacio de aparición y su relación con una noción de cuerpos actuantes en igualdad y en libertad, de palabras manifestadas con espontaneidad ante la mirada de otros, que juzgan y opinan sin deseo ni capacidad del recurso a la fuerza para suprimir esa libertad, la que hace que Butler no pueda zafar de nuestra autora.

La igualdad arendtiana, o la igual libertad, es un gesto instituyente, es performativa, no es sino hasta que lo es, es del orden del “puedo”, como lo planteaba en “Sobre la libertad” (Arendt, 1968). Pero esta igual libertad es, no del orden del poder normativo o legal, sino del orden del poder performativo: se actualiza en la espontaneidad de la

revelación intersubjetiva. Como planteaba Arendt, y como plantearon muchos arendtianos en la misma lucha política—desde Europa del Este hasta la “imposibilidad de zafar” de Butler: esta capacidad de acción puede darse incluso en condiciones poco favorables para la libertad. Actuar *como si* se lo fuera (libre), es la condición básica para serlo; para serlo políticamente, para serlo y hacerlo de modo tal que algo nuevo sea introducido en el mundo. Este “como si” es y fue clave. Fue clave, por ejemplo, en la lucha de la oposición a los regímenes de Europa Central y del Este, como lo narraba Vaclav Havel: actuando como si fuésemos libres, decía, a pesar de no serlo, nos daba la capacidad, no solo de actuar, sino también de crear espacios de aparición esporádicos en un contexto en el que la palabra disidente, la palabra libre, no tenía derecho a aparecer. Pero esta dimensión performativa no solo fue clave sino que también lo es hoy: por ejemplo, en la recuperación butleriana de Arendt, ya que le permite a la primera interpretar la lucha de aquellos que, en una lectura ortodoxa o más bien limitada de la obra de la última, supuestamente estarían imposibilitados por definición de aparecer allí donde no se los espera, allí donde no se los quiere ver. Una de las formas en la que Butler recupera al pensamiento de Arendt es esta: la interpretación de la lucha de los sin papeles, de las personas transgénero, de las mujeres en ciertas (muchas) circunstancias, como la lucha por el derecho a aparecer en el sentido fuerte, en el sentido arendtiano de ser igualmente libres de actuar, de ser considerados, de ser tomados en cuenta, de no ser superfluos ni subordinados, de no ser descartables, de no ser los que siempre son sacrificados.

Algo parecido, pero con una distancia mayor para con Arendt, plantea otro contemporáneo como Jacques Rancière, cuando se refiere a la presuposición de la igualdad manifiesta en aquellos que, como los obreros o las mujeres del siglo XIX, insistían en ejercer los derechos que no tenían, mostrando de este modo no tener los derechos de los que supuestamente todos gozaban. La performatividad propia de toda acción política se plantea así de modo paradigmático: acerca de los sin-papeles, por ejemplo, Butler dice que cuando éstos logran actuar políticamente en las calles, a pesar de no tener “ningún derecho legal a la libre expresión, [de todos modos] están expresándose libremente para, de esa forma, exigir el derecho de libre expresión. Son derechos que están ejerciendo, lo que no significa que los *tengan*” (Butler, 2009, pp. 87-88). Es esta dimensión performativa, siempre presente en la relación entre acción y espacio de aparición arendtiano, lo que Butler reivindica. Y es precisamente esta dimensión performativa la que es, a veces, olvidada por aquellas miradas que no logran

ver en *La condición humana* una fenomenología de la acción isonómica. Estas miradas se limitan, por el contrario, a plantear una positividad de la separación de lo público y lo privado—aquella propia de la experiencia histórica de la polis griega que sirve a Arendt de anclaje para su teorización de la acción isonómica—como lo único que nuestra autora se proponía teorizar. Superar los límites de esta última mirada es, para Butler, crucial, ya que “no puede haber una política de cambio radical sin contradicción performativa. Ejercer una libertad y afirmar una igualdad en relación con una autoridad que excluye ambas es mostrar cómo la libertad y la igualdad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes” (Butler, 2009, p. 89).

II

Otro aspecto de la tensión entre el sentido convencionalmente atribuido a la obra de Arendt y el trabajo y las preocupaciones teórico-políticas de Butler al que es necesario referirse aquí se vincula estrechamente con la separación entre las condiciones que ésta última llama “infraestructurales”, características del mundo de la necesidad, por un lado, y las condiciones de la libertad pública por el otro—dicotomía que reproduce la distinción espacio privado/espacio público en la dimensión corporal, haciendo del cuerpo privado el cuerpo de la necesidad y del cuerpo público el de la libertad. “Una persona, dos cuerpos”, de todos modos, la fórmula que parecería desprenderse del pensamiento arendtiano, no resultaría aceptable para una teorización de la igual libertad para el presente como la buscada por Butler. Nuestra contemporánea se propone así ofrecer una lectura alternativa, una que produce un entrelazamiento superador de las lecturas meramente diferenciadoras de las actividades humanas planteada por Arendt. La lectura butleriana entrelaza sin disolver las distinciones hechas por Arendt. Para decirlo con el uso que hace Butler de Merleau-Ponty: lo que hay entre la labor, el trabajo y la acción, o entre el cuerpo de la necesidad y el cuerpo de la libertad, no es una relación de exclusión mutua sino una relación quiasmática, como la que conduce a una mirada única a partir de nuestra condición binocular, o como aquella indicada por la reversibilidad del cuerpo vidente y el cuerpo visible, de la mano tocante y de la mano tocada, de la pasividad y de la actividad (Merleau-Ponty, 2010).

En *La condición humana* Arendt ofrece, en efecto, una fenomenología no sólo de la libertad—de la acción isonómica—sino también de la necesidad, de la condición de la vida que ha hecho posible a la experiencia humana de la libertad desde que tenemos memoria. Para Butler, de todos modos, esta fenomenología de la necesidad, a pesar de

ser condición necesaria— aunque no suficiente— de la libertad, parecería, en la obra de Arendt, permanecer demasiado fija, demasiado incuestionada, demasiado aceptada como dato permanente de la realidad. En efecto, tanto en la imagen sincrónica de la tipología de actividades humanas que nos ofrece en *La condición humana*, como en la más frecuentemente analizada y criticada afirmación de *On Revolution* (1963) acerca de que la Revolución Francesa fracasa al no poder evitar la tentación de “solucionar” la cuestión de la necesidad, Arendt no considera como propio de la libertad el operar, ya sea sobre las condiciones infraestructurales para expandir así el espacio de la libertad, ya sea sobre las demarcaciones establecidas por aquellos ya bienvenidos en el espacio de aparición para mantener excluidos o los todavía no aceptados.

Ante esta situación, Butler, como decía, ofrece una mirada alternativa. En *Cuerpos aliados*, Butler se refiere a la pregunta que con frecuencia se le formula acerca de su pasaje de los estudios de género, a aquellos en los que su preocupación se posa en la precarización de la vida en contextos de guerra y de la violencia ejercida por los estados de seguridad nacional. Butler es muy cuidadosa en tratar de evitar que, al establecer continuidades y alianzas posibles entre situaciones y acciones de diferentes poblaciones en contextos de precariedad o vulnerabilidad exacerbada— como vemos, todo cuerpo es vulnerable, lo que cambia es el grado de exposición a esa vulnerabilidad— esto sea visto en un sentido esencialista. Lo que debe evitarse es la estigmatización de esas poblaciones como esencialmente más vulnerables que otras; en particular la estigmatización de las mujeres como esencialmente más débiles o más vulnerables, como naturalmente necesitadas de protección, como perteneciendo inevitablemente a un mundo de la necesidad arendtiana, a un mundo de una necesidad no relacional, no quiasmática, estable, naturalizada. Si uno no toma recaudos, sostiene Butler, corre el riesgo de estigmatizar a ciertas poblaciones como naturalmente vulnerables, con independencia de las condiciones bajo las cuales se da esta vulnerabilidad. Evitar esta estigmatización es central a la crítica a un modelo paternalista de autoridad política (Butler, 2016:22), como de alguna manera también lo observaba Arendt al rechazar a los estados-nación, entendidos éstos como hogares de hogares, en los que la acción es concebida como trabajo y la pluralidad intersubjetiva reducida a una materialidad pasiva, capaz de ser moldeada y manipulada por *strong men*.

De todos modos, y a pesar de siempre tener en mente estos recaudos, también es imprescindible para Butler ser capaz de cuestionar la precarización inducida que incrementa artificialmente la condición de vulnerabilidad, para así no solo evitar caer en

el autoritarismo patriarcal y paternalista, sino a su vez ser capaces de denunciar la desprotección y destrucción de las infraestructuras necesarias, no solo para vivir, sino fundamentalmente para vivir vidas dignas de ser vividas. Eso es lo que introdujo el neoliberalismo en la imaginación contemporánea y que Butler critica en *Cuerpos aliados*: la ideología de libertad no-quiasmática, la ideología de una autonomía sin necesidad, de una libertad sin infraestructura, y en consecuencia la perversión de una situación en la que, simultáneamente, se erosionan las condiciones infraestructurales necesarias para la autonomía de muchos, a la vez que se les exige a esos mismos muchos, privados de esas condiciones infraestructurales, la responsabilidad de asumir en autonomía el control de sus vidas. Este es el motivo por el cual Butler habla de precariedad inducida de algunas poblaciones. Esta preocupación es la que revela la generalidad de su interrogación, unas veces preocupada por la situación de las mujeres, otras veces por la situación de los sin papeles, y otras por la de los sin tierra: ninguna precariedad se da con independencia de ciertas condiciones, del mismo modo que ninguna acción se da sin la vulnerabilidad del cuerpo—la libertad no es esa liviandad del espíritu del racionalismo moderno, es la exposición y el riesgo de un cuerpo exhibido ante otros en su vulnerabilidad.

El problema, entonces, no es el de poblaciones naturalmente vulnerables en necesidad de ser especialmente protegidas, sino el de la injusta distribución de la vulnerabilidad y la precariedad, el de la precariedad inducida y la vulnerabilidad exacerbada por ciertas políticas públicas y ciertas decisiones políticas. El problema es, en definitiva, la precariedad inducida como resultado del género, de la situación económica, de la “raza” o del status migratorio. Es a partir de este diagnóstico que Butler vuelve a la acción y al espacio de aparición arendtiano, a la desobediencia civil y a la asamblea pública. Lo que Butler se propone pensar a partir de esas nociones son las condiciones bajo las cuales puede darse la acción en concierto en situación de diversidad cultural y de diversidad de precariedades, de una acción concertada que no es solo el resultado de una lengua o una cultura común, sino también de la vulnerabilidad y precariedad compartidas por múltiples subjetividades, en un contexto no solo de un status quo de una injusta distribución de la precariedad, sino también ante la exacerbación de estas condiciones como resultado de la expansión de la ideología y las políticas neoliberales. Butler es una crítica del neoliberalismo en estos precisos términos: éste es una amenaza radical a la igual libertad, es el intento de dismantelar las pocas instituciones y mecanismos que tenemos—muchas menos de las que deberíamos tener—capaces de ofrecer algún tipo

de igual distribución de la vulnerabilidad y la precariedad, y como contrapartida del derecho a aparecer y del derecho a tener derechos. Tener acceso a una protección médica decente, o a una educación pública gratuita, por ejemplo, son modos de prevenir que los cuerpos sean innecesariamente víctimas de precariedades evitables y, por lo tanto, efectivamente impedidos en su capacidad de acción en el espacio de aparición y en su derecho a ejercer su derecho a tener derechos.

A riesgo de simplificar un poco, permítanme entonces proponer una clarificación en el aspecto conceptual: las infraestructuras son precarias, los cuerpos son vulnerables. Es la posibilidad de que las infraestructuras sean más o menos precarias lo que hace a la justa o injusta distribución de la vulnerabilidad de los cuerpos. Esto Butler también lo plantea—una vez más en diálogo con la posición arendtiana, esta vez la de los años de la fundación del estado de Israel—en otra área de sus preocupaciones contemporáneas: la de la exacerbada vulnerabilidad de los cuerpos palestinos como consecuencia de la también exacerbada percepción de vulnerabilidad de los cuerpos israelíes. Por supuesto, para Butler, esta exacerbada vulnerabilidad de los cuerpos palestinos es el resultado no solo de una percepción sino, fundamentalmente, de lo que esta percepción fomenta: la sistemática destrucción de la infraestructura palestina por parte del Estado de Israel. Es verdad que este no es el lenguaje arendtiano—pero repetir el lenguaje de aquellos en compañía de quienes pensamos no es lo que buscamos, como nos enseñó la propia Arendt, sino más bien llevar la tensión entre su pensamiento y el nuestro a la mejor productividad interpretativa posible.

A propósito de esta tensión, ésta se despliega con más claridad, gracias al formato dialógico del trabajo, en otro libro de reciente publicación, *Who Sings the Nation-State?*, publicado en español como *¿Quién le canta al Estado-Nación?* (2009). El libro es un diálogo entre Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, diálogo en el que Arendt se hace presente de principio a fin. Allí, Butler vuelve a la noción de derecho a tener derechos y a la condición de los sin-estado (que más bien están saturados de Estado: Butler, 2009, pp. 49-52), las *stateless persons* y la extrema, radical vulnerabilidad a la que son forzadamente expuestos—radicalidad, y este es el punto, exacerbada por la precariedad inducida, también radical, que caracteriza su experiencia. Permítanme entonces concluir esta sección explicitando uno de los presupuestos compartidos por Arendt y Butler: cuando hablamos de labor, trabajo y acción, o de precariedad y vulnerabilidad, no estamos hablando de seres humanos y sus características naturales, sino de éstos como seres condicionados.

Lo que Arendt dice acerca de los humanos como seres condicionados es que éstos han sido, hasta ahora, criaturas vivientes, que deben atender a sus necesidades vitales; criaturas culturales, que los lleva a producir y generar un mundo de cultura material que les sobrevive y que ofrece un hogar a los recién llegados, facilitando así la interconexión al interior y entre las distintas generaciones humanas; y criaturas performativas, que debido a la condición de pluralidad, la de seres iguales pero diferentes que se encuentran en el medio abierto e indeterminado de los gestos y las lenguas naturales, que debido a esta condición de pluralidad es que acuden a la acción y a la palabra, a la igual libertad como modo de vida en común. Butler, por su parte, al pensar en compañía de Arendt, lo que se propone es dar cuenta de los puntos ciegos clave en el pensamiento de ésta, tratando así de interrogar las condiciones necesarias para la libre revelación de la pluralidad humana en las sociedades contemporáneas. Esta interrogación era necesariamente limitada en un proyecto como el de Arendt, guiado como estaba por la intención de desarrollar una tipología de inspiración fenomenológica de las actividades humanas. Pero no tiene por qué serlo para Butler, cuya intención no es solo la comprensión fenomenológica del actuar humano sino también, y fundamentalmente, la interrogación de las condiciones para la expansión de la igual libertad en el presente.

III

Es en la interrogación de estas condiciones—interrogación que Butler no duda en inscribir en un proyecto teórico-político que llama de democracia radical y social—que, como vimos, se da el giro de ésta hacia Merleau-Ponty. Tanto para Butler como para Merleau-Ponty, “una persona, dos cuerpos”—recordemos, la separación analítica y normativa entre el cuerpo de la necesidad y el cuerpo de la libertad, entre el cuerpo de la pasividad y el de la libertad—no es un punto de partida aceptable. Para ambos, aunque quizás también tácitamente para Arendt, entender al sujeto como sujeto encarnado, interdependiente y no soberano, supone entender al sujeto como un ser a la vez “actuado, animado, y agente; interpelado, animado e interpelador; tocado, animado y sensible.” (2016, p. 27). El punto es, así, el siguiente: ¿qué pasa cuando el mundo intersubjetivo e intercorporal que nos recibe en nuestro aparecer no lo hace bien, no nos provee del cuidado requerido, no dispone de la infraestructura necesaria para no solo el desarrollo de una vida sino, fundamentalmente, para el desarrollo y el sostenimiento de una vida vivible? Esta pregunta señala en la dirección de una identificación de los

principales lineamientos con los que esbozar una noción de justicia social igualitaria, de una teoría de la igual libertad. La crítica apunta en la dirección de la responsabilidad ética que surge de la igual condición de todos como sujetos-cuerpos, de sujetos instituidos en su subjetividad a partir de una precedencia de los otros sin los cuales nuestra misma vida hubiese sido y sería imposible. Esta responsabilidad ética es una responsabilidad igualitaria, ya que esta condición es común, compartida por todos, y por lo tanto nos impone el compromiso con un mínimo de infraestructura y con un mínimo de cuidado que todos los recién llegados merecen recibir.

Arendt, citando a Agustín, decía que todos los seres humanos son capaces de acción y de libertad, capaces de comenzar algo nuevo, por el simple hecho de ser un comienzo ellos mismos (1998). Butler agrega a esta idea que un ser humano capaz de acción y libertad es un ser humano no solo “recién llegado” sino también recibido en un mundo intersubjetivo de dependencia mutua y por unas condiciones estructurales capaces de sustentar una vida vivible. A la inversa, cuando un ser humano es malamente recibido por una infraestructura incapaz de sustentar una vida vivible y cuando, además, no olvidamos que este ser recibido, que este ser instituido por otros, no lo es solamente por un acontecimiento inicial, sino que esta dimensión permanece siempre presente en la forma de nuestra apertura primordial, perceptual y sensible, como cuerpos vulnerables que somos, al mundo de los otros, a un mundo que no escogimos ni escogemos, entonces entendemos cuál debe ser el objeto de la crítica a las condiciones radicalmente desiguales del mundo actual: una ética de la responsabilidad no puede ser otra que una ética de la igual libertad, una ética democrática.

El ser tocados y el ser tocantes, su entrelazamiento y su carácter generativo, no delinean un todo intersubjetivo necesariamente armónico o igualitario. Como dice Butler, no siempre somos tocados bien, no siempre la alteridad que nos inaugura lo hace de un modo adecuado a nuestras necesidades como cuerpos vulnerables y subjetividades nacientes. Cuando un recién llegado es malamente recibido, tanto cuando es primeramente tocado como cuando el mundo al que permanece abierto continúa tocándolo mal, una y otra vez, de un modo que fracasa en la generación de un agente capaz de vivir una vida vivible y de vivir con libertad, entonces debemos cambiar radicalmente, debemos operar sobre una infraestructura que no logra ofrecer una igual protección, oportunidad y estímulo a cuerpos igualmente vulnerables y frágiles. La de Butler no es, en efecto, una teoría *naïf* de una intersubjetividad armoniosa: todo esto puede terminar y con frecuencia termina mal, como resultado de un mundo

intersubjetivo fracturado, indiferente o cruel, destinado a producir seres humanos incapaces de vivir vidas vivibles y a veces hasta de vivir a secas, sujetos sujetos a relaciones de dominación e injusticia de la que les es muy difícil escapar.

Pero esta dificultad es difícil pero no necesariamente imposible de superar. Es en el diálogo que Butler establece con Arendt en *Cuerpos aliados* que se trata precisamente de esto, de imaginar las condiciones bajo las cuales puede darse una política de coalición, una política de lucha en alianza y en las calles, una política de cuerpos que luchan por el reconocimiento de su igual vulnerabilidad y en contra del tipo de precarización inducida de dicha vulnerabilidad que el neoliberalismo ha instalado en las sociedades contemporáneas. Allí Butler explorará la relación entre las condiciones infraestructurales de la agencia y la performatividad de la acción, es decir, el modo en que la alteridad se hace presente en cada miembro de nuestras sociedades y la manera en que la distribución de las infraestructuras necesarias para el sostenimiento de la vida, y de vidas vivibles, revela la magnitud de las injusticias de nuestro tiempo.

En definitiva, el diálogo que Butler establece con Arendt y Merleau-Ponty está sin duda estrechamente relacionado con la preocupación de nuestra autora por las condiciones de precariedad y la precarización de las condiciones de nuestro tiempo; por el cuidado que recibimos como miembros de nuestras sociedades y, sobre todo, por la falta, a veces extrema, de ese cuidado; por la atención de la salud o el acceso a una educación digna, es decir, por las condiciones estructurales para la vida y la agencia humanas; por la falta de libertad y de seguridad con la que muchos y muchas nos vemos obligados a vivir nuestros géneros; y, como sabemos, por la forma en la que nos mostramos éticamente capaces (o no) de reconocer, en cuestiones tanto de seguridad personal como colectiva, que la vulnerabilidad y la necesidad de protección de nuestros cuerpos está ineludiblemente entrelazada con la vulnerabilidad de los cuerpos de los otros.

Butler confirma esta interpretación de una lectura entrelazada de Arendt y Merleau-Ponty al plantear que el derecho a tener derechos es el “derecho a una textura social de la vida” (Butler, 2009, p. 76), a que la red intersubjetiva a la que (todos) somos lanzados desde el nacimiento sea una de protección y de contención, a que sea una red de no-violencia, a que sea una red inauguradora de la agencia propia, a una red igualitaria y por eso promotora de una igual libertad. Butler cita el siguiente párrafo de *Los orígenes del totalitarismo*: “Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo en común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y solamente con sus

iguales.” (Arendt, 1951, p. 380) Y luego ofrece su interpretación: “[H]ombre no es aquí el individuo sino una situación comunitaria de igualdad, como prerequisite de cualquier tipo de cambio o de práctica constructiva. Y si lo que se denomina hombre es el ser que puede actuar, cambiar, y construir únicamente junto con sus semejantes, entonces sus actos individuales no [pueden darse] hasta que las condiciones de igualdad no estén mínimamente garantizadas.” Y concluye: “[Esta] noción del hombre no define rasgos a priori ni propiedades individuales, sino que designa una relación de igualdad entre los seres. Se trata de un tipo de argumento ontológico que construye al mismo tiempo una aspiración política” (Butler, 2009, pp. 82-83). Esta aspiración tiene un nombre: igual libertad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest.
- Arendt, H. (1963). *On Revolution*. New York: Penguin.
- Arendt, H. (1968). *Between Past and Future*. New York: Penguin.
- Arendt, H. (1971). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. y McCarthy, M. (1995). *Between Friends*. New York: Harvest.
- Butler, J. (2015). *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. y Chakravorty Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. y Sabsay, L. (comps.) (2016). *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.