



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

INGALA GÓMEZ, EMMA

FIGURAS DE LO HUMANO EN JUDITH BUTLER LA REIVINDICACIÓN DE UN
ESPAZIO POLÍTICO ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL ANTIHUMANISMO*

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 168, 2018, Septiembre-Diciembre, pp. 151-176
Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.58670>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80958919007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.58670>

FIGURAS DE LO HUMANO EN JUDITH BUTLER

LA REIVINDICACIÓN DE UN ESPACIO POLÍTICO ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL ANTIHUMANISMO^{*}



FIGURES OF THE HUMAN IN JUDITH BUTLER THE RECOGNITION OF A POLITICAL SPACE BETWEEN ANTHROPOLOGY AND ANTI-HUMANISM

EMMA INGALA GÓMEZ**

Universidad Complutense de Madrid - Madrid - España

Artículo recibido el 2 de junio de 2016; aprobado el 15 de agosto de 2016.

- * Este artículo ha sido realizado gracias a la financiación obtenida a través de una Beca Complutense del Amo del Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Relaciones Internacionales (Universidad Complutense de Madrid), disfrutada durante los meses de julio y agosto de 2015 en la Universidad de California, Berkeley; gracias a la invitación y el apoyo de Judith Butler y su cátedra Maxine Elliot; y gracias al proyecto de investigación financiado por el Mineco y dirigido por José Luis Pardo Torío “Naturaleza Humana y Comunidad iii: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”, FFI2013-46815-P (2014-2018).

** eatingala@ucm.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Ingala Gómez, E. “Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo.” *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 151-176.

APA: Ingala Gómez, E. (2018). Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo. *Ideas y Valores*, 67 (168), 151-176.

CHICAGO: Emma Ingala Gómez. “Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo.” *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 151-176.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Si bien la crítica antihumanista de la categoría de lo humano tenía un objetivo eminentemente emancipador, ha desembocado en los últimos años en una paradoja vinculada a la defensa del carácter construido y, por tanto, descalificado de lo humano. Para responder a esta paradoja, varios filósofos ubicados en el espacio teórico del antihumanismo se han visto forzados a repensar, y en cierto modo a recuperar, lo humano. Judith Butler ofrece uno de los tratamientos más sofisticados de esta cuestión en la medida en que propone, según nuestra hipótesis, no un nuevo concepto de lo humano o un nuevo humanismo, sino distintas figuras de lo humano articuladas en torno a dos vértebras fundamentales: la impropiedad y la precariedad. Al explorar la tensión que modula la relación entre estas dos vértebras, sostenemos que Butler estaría sentando las bases para una antropología política crítica, antihumanista y no antropocéntrica.

Palabras clave: J. Butler, antihumanismo, antropología política, humanismo, humano.

ABSTRACT

While the antihumanist critique of the concept “the human” initially had a fundamentally emancipatory aim, a particular paradox –related to the thesis of the constructed and ultimately disqualified character of the human– eventually grew from it. To deal with this, subsequent thinkers working within and from this position have, therefore, re-thought and, to a certain extent, recuperated the notion of “the human.” We argue that Judith Butler offers one of the most sophisticated treatments of this issue by proposing not a new concept of the human or a new humanism, but different figures of the human articulated around two axes: inconsistency and precariousness. The argument defended is that, by exploring the tension that modulates the relation between these two axes, Butler establishes the parameters for a critical, political antihumanist and non-anthropocentric anthropology.

Keywords: J. Butler, anti-humanism, political anthropology, humanism, human.

Introducción

En el siglo pasado, incitados por los filósofos de la sospecha y Heidegger, el estructuralismo y el postestructuralismo cuestionaron la validez y legitimidad del humanismo y sometieron a crítica la categoría de naturaleza o ser humano. Este impulso teórico, junto con la constatación práctica de la necesidad de articular una alternativa a los mecanismos de sometimiento y exclusión vinculados a las sociedades de masas, disciplinarias o de control, cristalizó en la corriente denominada antihumanista –de la que, entre otros, fueron representantes Althusser, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Deleuze o Derrida–. La crítica antihumanista se moduló fundamentalmente en torno a dos puntos: la noción de lo humano, a) en tanto que noción que se pretende universal, impondría un modelo normalizador y uniformador que asfixiaría las diferencias y particularidades; y b) en tanto que sustentada en la idea de naturaleza o condición humana, entrañaría un esencialismo, un sustancialismo o un naturalismo que en realidad estaría haciendo pasar por esencial, sustancial o natural algo que es construido, histórico y contingente, y algo que, además, por lo general no tiene nada de universal –tradicionalmente, la noción de lo humano se habría aplicado a un sector muy restringido de la humanidad: a los varones, blancos, heterosexuales, occidentales, clase media-alta, etc.–.

El antihumanismo se vio asediado casi inmediatamente por numerosas objeciones y críticas. No obstante, como trataremos de exponer, ha sido más bien una paradoja interna a su propio posicionamiento teórico lo que ha hecho que en el siglo presente haya habido una progresiva recuperación del humanismo y de la categoría de lo humano por parte de varios pensadores herederos de la tradición antihumanista. En concreto, examinaremos el retorno de lo humano durante los últimos quince años en el pensamiento de la filósofa Judith Butler. Esta noción, que ha estado presente en su obra desde el comienzo, ha pasado de ser abordada desde un sesgo exclusivamente crítico a ser considerada estratégicamente como necesaria –aunque mantendrá igualmente la necesidad de la perspectiva crítica–. Nuestra hipótesis es que en Butler, más que una representación o un concepto de lo humano, hay figuras en plural; es decir, no hay una categorización unívoca, sistemática y estable de esta noción –no hay un “ser” o “esencia” al que la representación o el concepto vendrían a adecuarse–, sino, desde la constatación de que se trata de algo inestable y en permanente no-coincidencia consigo mismo, un esfuerzo por proporcionar figuras, trazos o dibujos que estratégicamente sirvan para recuperar los beneficios de apelar a lo “humano” sin renunciar a la vez al enfoque crítico inaugurado por el antihumanismo.¹

1 En una nota al pie, evocando a Quintiliano, Judith Butler recuerda que la “figura” es aquella herramienta retórica que no solo entraña un cambio de significado, sino también

La literatura secundaria se ha hecho eco recientemente de este retorno de lo humano en Butler. En general, esta literatura o bien asume de manera meramente descriptiva que hay un nuevo humanismo en Butler (*cf.* Arteel; Murphy; Schippers 38–58), o bien concentra sus críticas en tres aspectos: en primer lugar, objeta que la recuperación de lo humano lleva inherente un cierto retorno a un fundamento universal o, cuando menos, una concepción problemática de los fundamentos ontológicos de lo ético-político (*cf.* Kramer); en segundo lugar, señala que esta recuperación es incompatible con el enfoque antihumanista y que, por tanto, no puede sino resultar en tensiones o conflictos teóricos irreconciliables (*cf.* Ruti; Walker); en tercer lugar, aquellos que sí aceptan la posibilidad de un nuevo humanismo reprochan a Butler haber basado el suyo en el carácter finito, vulnerable y mortal de los seres humanos en lugar de en su condición natal, vital o deseante (*cf.* Honig 2010, 2013). La novedad de nuestro enfoque es que presenta el carácter problemático de la recuperación butleriana de lo humano y las tensiones congénitas de esta recuperación precisamente como aquello que hace posible volver a pensar lo humano, como aquello que, en lugar de impedir o imposibilitar, inaugura un nuevo espacio para una antropología política no antropocéntrica y antihumanista. Para defender este enfoque, comenzaremos por exponer brevemente los postulados del antihumanismo, las críticas externas y la paradoja interna por la que se vio afectado. A continuación, veremos cómo responde Butler a esta paradoja y qué figuras de lo humano pone en juego para ello.

La paradoja de un rostro dibujado en la arena a orillas del mar

Con aquella célebre imagen de un rostro dibujado en la arena a orillas del mar, Foucault ilustraba en 1966, en las últimas líneas de *Les mots et les choses* (*cf.* 398), el inexorable destino que la arqueología del pensamiento le auguraba al hombre. A menudo esta predicción, convertida en acta de defunción con el famoso lema de la muerte del sujeto, se ha interpretado como la crónica de una desaparición absoluta. Sin embargo, si nos atenemos a la metáfora, se hace patente que la experiencia de dibujar figuras en la arena es mucho menos trágica que una muerte; es, al contrario, una acción lúdica: si bien tenemos la certeza de que, en algún momento, la crecida del mar se llevará nuestros dibujos para siempre, esa certeza forma parte del juego, en la medida en que nos permite volver a dibujar una y otra vez, nos permite seguir jugando. Por ende, y volviendo al ser

un cambio de forma (*cf.* 1997b 202), es decir, que tiene una potencia generativa. Pensar lo humano en Butler como una figura fuerza a entender este concepto como un mecanismo que produce realidad –e irrealidad–, un mecanismo performativo, y que, al mismo tiempo, entraña un “cambio” o una “desviación” sin no obstante camino principal. Veremos la importancia que a este respecto tiene para ella la noción de catacresis.

humano como un rostro trazado a orillas del mar, quizás cabría entender que lo importante no es tanto que una figura desaparezca de una vez por siempre, cuanto que esa desaparición, su fragilidad, evanescencia y contingencia, ofrece la oportunidad de dibujar y redibujar una y otra vez.

También reflexionando sobre lo humano –en particular, sobre la relación entre el alma y el cuerpo–, Leibniz, siglos antes de la posmodernidad, experimentó algo parecido a este vaivén o movimiento de ida y vuelta de la ola y describió, con otra metáfora marítima, la sensación de creerse llegado a puerto pero verse súbitamente de nuevo arrojado a mar abierto.² Lo que en la segunda década del siglo pasado hizo el antihumanismo fue, precisamente –inspirándose en las tesis de Marx, Nietzsche, Freud y más adelante Heidegger–, arrojarnos de nuevo al mar, dejar que la ola borre el dibujo de una naturaleza humana esencial, fija, estable, universal y ahistorical. Según Foucault, el propósito de esta corriente de pensamiento era completar el despertar de la filosofía de su sueño dogmático con otro despertar, en este caso de un sueño antropológico (*cf.* 1966 351-353, 2001 448); o, en términos nietzscheanos, completar la muerte de Dios con la muerte del hombre. Para que Dios muriese de verdad, tenía que morir con él el hombre y todo aquello que pretendiese mantener en pie el esquema de un fundamento absoluto: Dios ya no era primer principio ni fundamento último, pero nada –ni siquiera lo humano– debía ocupar el lugar del padre muerto. Desde esta perspectiva, la muerte del hombre suponía reconocer que lo humano no es causa, principio o fundamento, esencia o naturaleza, sino efecto, resultado y producto de un cierto conjunto de estructuras, normas, discursos y códigos sociales, económicos, políticos y culturales, de pulsiones inconscientes, de relaciones de poder, de procesos de subjetivación y de individuación, etc. Por tanto, despertar del sueño antropológico implicaba liberarse de una presunta naturaleza humana universal que en realidad imponía un patrón muy particular.

El antihumanismo, pues, puso el énfasis en el borrado, la neutralización, el vaciado o la deconstrucción de supuestas naturalezas y esencias –en la ola llevándose el dibujo o arrojándonos de nuevo a mar abierto–. Este gesto aparecía como la condición necesaria para pensar: pensar de otro modo, pensar lo diferente, pensar la diferencia que había sido amordazada bajo el grillete del modelo impuesto por lo mismo y por la identidad. De nuevo en *Les mots et les choses*, Foucault afirmó lo siguiente:

2 “Habiendo establecido estas cosas, pensé que estaba llegando a puerto, pero cuando pasé a pensar sobre la unión del alma con el cuerpo, me vi llevado de nuevo a mar abierto, por decirlo así” (Leibniz §12).

en nuestros días, solo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que llenar. Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar. (353)

En este sentido, pensadores como el propio Foucault, Lyotard, Deleuze o Derrida desplazaron su atención desde el sujeto, lo humano, la persona y lo individual a lo asubjetivo, no-humano, impersonal y pre-individual: el vacío que dejaba el hombre desaparecido abría así a un nuevo modo de pensar, a una ontología de intensidades, fuerzas y relaciones de poder, a una economía libidinal o a una micropolítica del deseo.

Esta perspectiva despertó críticas casi inmediatas. En 1985, Luc Ferry y Alain Renault (1985) publicaban, en nombre de la tradición ilustrada, un libro en el que rechazaban el antihumanismo por considerarlo un ataque a la libertad del sujeto, su capacidad de actuar y su disposición para crear y sostener un orden político justo, un ataque que, a su parecer, abocaba irremediablemente a la barbarie. Objecciones similares fueron vertidas desde la teoría crítica feminista de la mano de autoras como Martha Nussbaum (1999), Seyla Benhabib (1992 214-215) o Nancy Fraser (1989 19 y ss.), que señalaron lo inoportuno de desmantelar la categoría de sujeto precisamente en el momento en que varios grupos marginados comenzaban a organizar su lucha por el reconocimiento de su dignidad como sujetos, así como la debilidad de un sujeto sin identidad a la hora de articular una propuesta política.³

Ciertamente, la desaparición del sujeto o del ser humano planteaba serios problemas para pensar y concertar la acción política. Sin embargo, lo que ha provocado en los últimos veinte años un retorno del sujeto y de lo humano en las reflexiones de algunos pensadores que se consideran herederos de las corrientes antihumanista y postestructuralista es algo mucho más grave si cabe. En su libro *La seconde nature du politique*, Bertrand Ogilvie señala una preocupante paradoja a propósito de las posturas anti-antropológicas: el énfasis que estas ponen en la inexistencia de una esencia o naturaleza humana y en el carácter construido de lo humano, énfasis que en su momento se presentaba como potencialmente emancipador al revelar la historicidad y contingencia de aquello que generalmente se había considerado como inmutable –la naturaleza humana–, ha sido funestamente retomado por sofisticados mecanismos de sometimiento –la producción de sujetos flexibles, plásticos y fluidos al servicio de las demandas del mercado, más allá de toda

3 Para un debate explícito sobre feminismo y posmodernidad, véase Benhabib, Butler, Cornell y Fraser (1995).

norma política y de toda lección de la historia–; ha terminado, pues, por desembocar en una sujeción más brutal que aquella que aspiraba a combatir (*cf.* Ogilvie 21). Además, el neoliberalismo que reclama maleabilidad absoluta a los sujetos y Estados de derecho a la hora de contratar, legislar y plegarse a los dictados del mercado –un mercado asubjetivo, impersonal y no-humano– ya no pretende, como sí hacía el liberalismo económico clásico, y como tan bien ha señalado Wendy Brown, justificar sus prácticas apelando a un ser humano por naturaleza competitivo –a un *homo homini lupus*–; antes bien, lejos de recurrir a una ontología de lo dado o a una naturaleza de cualquier tipo, se presenta abiertamente como un proyecto constructivista (*cf.* Brown 2005 37-59, 2015). De este modo, las bases teóricas del antihumanismo se transfieren, si bien de un modo perverso, a las lógicas y los departamentos de recursos humanos del mundo neoliberal.

Esta peligrosa paradoja ha sido también identificada y señalada en el seno de la teoría *queer* entre otros por Alan Sinfield, quien advirtió de los riesgos que conlleva la exaltación del carácter plástico y fluido del género al establecerse una complicidad involuntaria con la industria del mercado capitalista: “la tarea no es tanto aplaudir y apresurar la desintegración de las identidades residuales –el mercado se ocupará de ello–, cuanto evaluar y ejercer algún tipo de influencia sobre la emergencia de las nuevas” (198, *cf.* 163). Lynne Segal ha incidido asimismo en esta cuestión:

Meramente demostrar el artificio y la fragilidad de los marcos lingüísticos dominantes equivale difícilmente a debilitarlos. Por el contrario, quizás la percepción fantasmática del género y de la sexualidad, del mismo modo que el control ubicuo del capitalismo de mercado, siempre ha prosperado y se ha renovado a través de su supervivencia a sus propias inestabilidades y contradicciones inevitables. Alan Sinfield no fue ni el primero ni el último teórico gay en señalar que la celebración *queer* de la fluidez y fragmentación del sujeto le venía muy bien a las fuerzas del mercado, al embellecer el riesgo, la agitación y la bienvenida sin fin de lo nuevo. (391)

La tentación inmediata para contrarrestar esta paradoja es volver a las posturas de corte naturalista, donde una “naturaleza humana” universal pueda poner a los sujetos a resguardo de los abusos del capital. Sin embargo, este retroceso devolvería a otro tipo de abusos, aquellos de los que el antihumanismo aspiraba a librarnos: los abusos dogmáticos del universal. En esta coyuntura, los pensadores actuales que se inscriben en el linaje del postestructuralismo y su antihumanismo han formulado distintas respuestas: algunos autores como Bertrand Ogilvie (2012) o Étienne Balibar (2007, 2011) optan por forjar un concepto a medio camino, el de “segunda naturaleza”, y otros, como Ernesto Laclau

(1996) y Slavoj Žižek (1999), reivindican abiertamente un nuevo sujeto.⁴ No obstante, quisiéramos en el cuerpo de este trabajo centrarnos en las elaboraciones teóricas de Judith Butler con respecto a lo humano, pues entendemos que ni escoran de nuevo hacia una naturaleza –primera o segunda– ni caen simplemente en la tentación de reinstaurar al sujeto –con sus miserias y sus grandezas–. Lo que distingue a la postura de Butler es que ofrece los elementos para componer una *antropología política* –una política basada en una determinada concepción de lo humano y una antropología que explica lo humano en términos políticos– *antihumanista*, crítica y no antropocéntrica, es decir, una antropología política capaz de combinar los beneficios estratégicos del *anthropos* y del anti-, capaz de pensar el espacio político más allá de la falsa alternativa entre esencialismo y pura descalificación y teniendo en cuenta tanto el polo de la acción voluntaria y los derechos cuanto el polo de las investiduras, actos fallidos y configuraciones inconscientes de la identidad individual y colectiva.

Volvamos una última vez a la orilla del mar. El enfoque de Butler complementa el borrado del rostro en la arena con la apuesta por volver a dibujar. En este sentido, y como indicábamos al comienzo, la “muer-te del sujeto” no es un camino sin retorno, una desaparición absoluta, sino un movimiento de vaivén, una puesta en movimiento de algo que ilegítimamente se había reclamado como estático, una *puesta en juego*. “Cuestionar el fundacionalismo de aquella categoría [de sujeto] no es lo mismo que prescindir por completo de la categoría. En otras palabras, no es negar su utilidad, o incluso su necesidad” (Butler 2004b 227). Desde esta perspectiva, el antihumanismo no entraña tanto una extinción cuanto un juego entre el vacío y la figuración, entre una ola que borra y un dedo que dibuja. El antihumanismo así entendido abre la posibilidad de poner de nuevo en juego y en movimiento al ser humano. Con este punto de vista más amplio –que ya no se centra exclusivamente en el movimiento de borrado– se neutralizan las críticas externas al antihumanismo. Para neutralizar las paradojas internas, no obstante, hace falta algo más que reclamar la existencia de esa perspectiva más amplia: hace falta ponerse a figurar, pero ponerse a figurar figuras que no sean figurativas, que no sean re-presentación de una pretendida substancia o identidad preexistente –de una naturaleza humana–; hacen falta figuras que presenten, que hagan presente, que muestren una cierta comunidad

4 Véase *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, de Žižek, un proyecto que se presenta como la reafirmación del “sujeto cartesiano” (2); o *Emancipation(s)*, de Laclau, donde se afirma que el sujeto “solo puede existir como una voluntad que trasciende la estructura” (92). Para una breve historia de las vicisitudes del sujeto en el postestructuralismo, véase Widder (2013).

de lo humano, reconociendo a la vez su inestabilidad, su inadecuación, su impropiedad. En lo que sigue examinaremos las coordenadas desde las que el concepto de lo humano hace acto de aparición en el pensamiento de Butler y qué figuras de este concepto propone.

Del antihumanismo a una antropología no antropocéntrica.

Figuras de lo humano en Butler

Ampliar el movimiento de neutralización de la ola –de deconstrucción, de ejercicio crítico contra la categoría establecida de lo humano– con un movimiento de refiguración protege frente a la ontología de lo absolutamente descualificado o plástico y entraña, en el pensamiento de Butler, una toma de posición que apunta hacia dos direcciones: la primera es una reevaluación de la posibilidad de *recualificar*, si bien en un programa de mínimos, la categoría de lo humano, y la segunda es, como se verá, la comprensión de esta recualificación en términos *colectivos* o relacionales y no individuales. Ambas direcciones tratarían de contrarrestar la embestida radicalmente constructivista e individualista del neoliberalismo (*cf.* Butler 2015b 1-16).

El problema inicial que se plantea es el de la posibilidad –o imposibilidad– de pensar y configurar lo humano sin traicionar el espíritu crítico del antihumanismo y, al mismo tiempo, sin caer en la paradoja de la descualificación absoluta. Entre la naturaleza y la desaparición, entre la antropología y el antihumanismo, se abre un espacio que no se deja representar ni cartografiar y que, sin embargo, demanda algún tipo de figura. La tensión entre los dos polos –una antropología crítica que permita apelar a un cierto programa de mínimos para “lo humano” sin imponer una norma exclusionaria, y un antihumanismo que nos recuerde que toda aspiración a lo universal entraña inevitablemente una exclusión– no se puede resolver, pero es precisamente el *fracaso* de esta resolución lo que hace posible el espacio irrepresentable de una nueva antropología antihumanista y no antropocéntrica.⁵

5 Mari Ruti denuncia en Butler una tensión entre su sensibilidad postestructuralista y una suerte de *ethos* universalizante que resulta en un conjunto de paradojas: “el tipo de paradojas que he descrito no son fallos momentáneos de la lógica de la teoría butleriana: tal como he tratado de mostrar, emergen, al menos en parte, de un violento choque entre la sensibilidad postestructuralista de Butler –sensibilidad que le provoca el rechazo automático de ciertas posibilidades conceptuales, tales como el universalismo, por ser ideológicamente insostenibles–, por una parte, y el *ethos* profundamente universalizante (incluso humanista) de su visión ética del otro. La ambivalencia generada por este choque alcanza al mismo núcleo de su ética de la precariedad” (74). Lo que para Ruti es objeto de crítica en Butler, es no obstante para nosotros, como trataremos de mostrar, la clave del éxito de su postura antropológica.

Debemos aprender a vivir y a aceptar la destrucción y rearticulación de lo humano en nombre de un mundo más amplio y, en último término, menos violento, sin saber de antemano qué forma precisa toma y tomará nuestra humanidad. Significa que debemos estar abiertos a sus perm utaciones en nombre de la no-violencia. (Butler 2004b 35)

Esta antropología, que combina el movimiento de borrado y de figuración en un solo gesto, no sofoca las incongruencias e incoherencias de lo humano, sino que las hace patentes y pivota sobre ellas, figurando al ritmo de algo que no puede ser sino *inadecuado, impropio*. Las figuras de lo humano que surjan de ella, siempre provisionales, precarias y contingentes, serán figuras asimilables a un traje hecho a medida que, no obstante, queda sin poder evitarlo demasiado grande o demasiado pequeño, un abrigo que resguarda de los abusos a los que puede abocar la descualificación pero que sin embargo no nos termina de quedar bien. ¿Cómo pensar lo humano en tanto que inadecuación entre el cuerpo y el traje o el abrigo, y sin ceder a la tentación de pensar que habría un cuerpo desnudo debajo al que la ropa se pueda ceñir? ¿Cómo pensar el efecto configurador de la ropa sobre el cuerpo sin reducir el cuerpo a su ropa y sin presuponer una esencia corpórea previa al acto de vestirse? En lo que queda, quisiéramos analizar la antropología de Butler a través de lo que consideramos son sus dos vértebras –vértebras de un cuerpo en proceso–: la *precariedad* o vulnerabilidad, condición generalizada que comparten todos los humanos en tanto que cuerpos en relación y dependencia, y la *impropiedad* de la condición humana, la no coincidencia consigo mismo de todo sujeto individual o colectivo, la incongruencia de las identidades, la imposibilidad en último término de aprehender lípidamente esta condición con un concepto, de dar cuenta de ella. Empecemos por la segunda.

Catacresis

En *Undoing Gender*, Butler llega a afirmar que la humanidad consiste en no ser por completo reconocible y categorizable como tal (*cf.* 73). En la misma línea, en uno de los ensayos de su último libro, “Gender Politics and the Right to Appear” (presentado por primera vez en 2011), arroja la hipótesis de que lo humano no es sino el nombre que recibe la negociación de esta tensión entre antropología y antihumanismo (*cf.* 2015a 43). En la introducción a *Senses of the Subject*, sintetiza la cuestión del siguiente modo: “si queremos hablar de estos asuntos, tenemos que convenir en ocupar una posición imposible, una que quizás repite la imposibilidad de la condición que buscamos describir” (4). Ahora bien, añade de inmediato que “decir que es imposible no significa que no pueda hacerse” (*id.*). Precisamente para dar cuenta de esta

impropiedad o inadecuación necesaria –y deseable– de la categoría de lo humano, Butler había recurrido en *Antigone's Claim* al tropo de la catacresis (*cf.* 81-82; *cf.* Arteel 85-89). En última instancia, aprender del antihumanismo entraña no tanto renunciar a esta categoría cuanto comprender que lo humano no se puede terminar de nombrar: para recuperar lo humano después del antihumanismo, hay que hacerlo entrar en catacresis, y además una catacresis continua, permanente. Para que lo humano vuelva después del antihumanismo, en definitiva, ha de hacerlo en un sentido traslático y a un espacio irrepresentable, para designar no ya una esencia clara y distinta sino algo que carece de nombre especial. Como ya indica la etimología griega, κατάχρησις alude al uso indebido de una palabra. En el caso de la antropología ya no cabe apelar a un uso debido o propio de lo humano, siquiera incognoscible: para lo humano no hay más que usos indebidos; o, dicho de otro modo, el sentido usual (*συνηθεία*) de la palabra “humano” es precisamente su uso impropio o indebido (κατάχρησις).⁶

Butler nos confronta con un dilema lingüístico –o con una “contradicción performativa”, como lo llama en “Universality in Culture” (*cf.* 48)– en el que “humano” encierra un doble sentido antítetico al nombrar simultáneamente la norma que impone una exclusión radical –al definir un modelo inevitablemente restrictivo de humanidad– y los excluidos de la norma, aquellos que no son reconocidos como tales y que sin embargo se reivindican también humanos. Cuando lo excluido se dice humano, lo humano entra en catacresis: “ya no sabemos cuál es su uso propio” (Butler 2000 82). A través de la figura de Antígona, Butler explica de qué modo cabría entender una refiguración de lo humano:

Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano alcanzado por medio de una catacresis política, aquella que ocurre cuando lo menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado y el parentesco se hunde [*founders*] en sus propias leyes fundadoras [*founding*]. (*id.*, énfasis agregado)

Así, pues, la nueva figuración de lo humano, el nuevo espacio imposible para una antropología política, opera fundamentalmente en Butler a través de una contorsión de la relación entre lo incluido y lo excluido: la catacresis.

6 Ya en *The Psychic Life of Power*, Butler recurre a una figura retórica para explicar la génesis del sujeto: los tropos, entendidos como giros o “desviaciones” del lenguaje convencional que nos llevan más allá de las versiones aceptadas de la realidad, son de hecho –como sosténía Nietzsche– la condición de posibilidad del uso convencional del lenguaje. Desde esta perspectiva, el sujeto es el resultado de un tropo, giro o desviación (*cf.* Butler 1997b 3-4, 201-202), es él mismo un rodeo que le imposibilita nombrarse “en línea recta”.

Ambivalencia intrínseca de lo humano: arqueología crítica y figuración

En la primera edición de *Gender Trouble*, de 1990, lo humano aparece muy poco y lo hace únicamente para ser criticado como una trampa más de la metafísica de la sustancia o de la presencia, denunciada primero por Nietzsche y después por el antihumanismo. “Las concepciones humanistas del sujeto tienden a asumir una persona sustantiva que es portadora de varios atributos esenciales y no-esenciales” (Butler 1999 14). En esta trampa habría caído, entre otras, Monique Wittig, al haber suscrito, en lugar de impugnar, “una metafísica de la sustancia que confirma el modelo normativo del humanismo como marco para el feminismo” (*id.* 27, *cf.* 35). Sin embargo, el prefacio de 1999 a esta misma obra recoge una preocupación que será constante a partir de entonces en la producción de Butler:

¿qué constituye o no una vida inteligible, y cómo las presuposiciones sobre el género y la sexualidad normativas determinan de antemano lo que se considerará como lo “humano” y lo “vivable”? ¿Cómo funcionan los presupuestos del género normativo para delimitar el campo de descripción mismo que tenemos para lo humano? (*id.* xxiii)

Esta preocupación por examinar los mecanismos que determinan e imponen las pautas de lo humano dará paso progresivamente a la reivindicación explícita de una cierta recuperación de esta categoría –Boever y Butler (2015); Antonello, Farneti y Butler (2009); Birulés y Butler (2008)–. En 2008, en una entrevista con Fina Birulés, Butler sostiene su necesidad y toma distancias con respecto a los discursos unívocamente antihumanistas:

La humanidad no es algo dado, es un efecto diferenciador de poder, pero necesitamos el término porque sin él no podemos comprender lo que está pasando. Me preocupan las posturas que dicen: “lo humano pertenece al humanismo, por tanto no podemos volver a hablar de humanidad”; “la elección pertenece al voluntarismo, debemos dejar de hablar de elección”; “La Ilustración pertenece a aquello que hemos desmantelado, por lo que no podemos seguir hablando de Ilustración”. Pero no se preguntan qué fue la Ilustración. ¿Por qué volver a lo que fue? ¿Por qué volver a la humanidad? Bien, porque estos conceptos, estos ideales realmente importantes, no nos han dejado, continúan formándonos. Y hay un nuevo modo de entenderlos que comienza por la idea de que no tienen una forma única y de que, de hecho, su regulación opera políticamente para producir exclusiones que debemos combatir. Que alguien diga que una persona que es considerada no-humana es, de hecho, humana, entraña una resignificación de la humanidad y enfatiza que la humanidad puede funcionar de otra manera. En ocasiones es importante usar el término precisamente del mismo modo

en que lo hace a veces el discurso sobre los Derechos Humanos: tomar a alguien a quien no se atribuyen las características de humanidad y afirmar que esa persona es humana es un acto performativo que redefine la humanidad en términos de liberación, como emancipación. No se trata de buscar lo que ya estaba ahí, sino de hacer que ocurra (Birulés y Butler).

Es en la obra *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* donde Butler se compromete más explícitamente con una exploración de lo humano, con la posibilidad de recurrir a una antropología de mí-nimos, relacional y colectiva para hacer frente a múltiples formas de violencia. Este conjunto de ensayos, posteriores a los atentados del 11 de septiembre a las Torres Gemelas, reflexionan sobre la gestión ético-política del duelo y el sufrimiento desde la hipótesis de una condición humana comprendida como eminentemente vulnerable. Afirmaciones como la que reproducimos a continuación han conducido a la interpretación de estos textos en clave humanista (cf. Murphy): “propongo empezar y terminar por la cuestión de lo humano (¡como si hubiera para nosotros alguna otra forma de empezar o terminar!)” (Butler 2004a 20). Ahora bien, estos movimientos evidentes de figuración no van a devolver a una suerte de antropocentrismo o a una naturaleza humana, en la medida en que Butler complementa la figuración con al menos dos ejercicios: en primer lugar, el reconocimiento del lugar –impropio, indebido, incoherente, irrepresentable– desde el que hablamos en tanto que humanos y en diálogo y dependencia constante con y de lo no-humano; y, en segundo lugar, una continua arqueología crítica de las figuras producidas y por producir.⁷ Butler ha manifestado en varias ocasiones que no le interesa tanto revivir el humanismo cuanto repensar lo humano y, en todo caso, formular una antropología filosófica no-antropocéntrica:

En este momento no quiero un nuevo humanismo. Si preguntamos qué podría ser lo humano más allá del humanismo, parece que resituamos lo humano dentro de lo no-humano, no como un hecho contingente de existencia sino como una ontología necesaria, una ontología que articula ciertos vínculos y ataduras constitutivos. Por tanto, mis esfuerzos se encaminan hacia una concepción no-antropocéntrica de lo humano, si ello es posible –incluso una antropología filosófica no antropocéntrica. (Antonello, Farneti y Butler)

⁷ Encontramos la expresión “arqueología crítica” en el epílogo de Butler al congreso sobre humanidades y derechos humanos co-organizado por ella: “si pensamos con cuidado sobre lo humano como el fundamento de los derechos humanos, estamos obligados a efectuar una arqueología crítica de dicho fundamento” (2006 1659).

Es preciso subrayar, por tanto, que la recuperación de Butler de la noción de lo humano está marcada por la cautela y la prudencia. Estas apuntan en una doble dirección: cuidado con prescindir completamente de esta noción –pues puede llevar a consecuencias éticas y políticas funestas–; pero también cuidado con abrazarla de lleno –pues caeríamos en la violencia normativa de la que pretendíamos escapar: no se puede convertir a lo humano en un fundamento incuestionable de la práctica política–. Además de la necesidad de no tomarlo por un concepto fijo o único, Butler advierte que hay que ser conscientes de que, al manejar esta categoría, por mucho que el objetivo sea hacer de ella una noción lo más inclusiva posible, esta siempre entrañará una exclusión –un límite más allá del cual se encuentra lo no-humano– que debe poder ser sometida a revisión. Invocar la humanidad, sostiene, es un acto *intrínsecamente ambivalente* (*cf.* Antonello, Farneti y Butler): por una parte implica el reconocimiento de los que cuentan como humanos, pero, al mismo tiempo, por otra parte supone la exclusión de los que no se ajustan a esa norma; supone, pues, la instauración de un afuera de no-humanos. La ambigüedad del recurso a la humanidad se mueve así entre dos polos: se trata de un efecto diferenciador de poder, de un acto performativo que distribuye a los seres, y ese mismo efecto o acto es simultáneamente inclusivo y excluyente. Para no perder de vista la dimensión excluyente e incluso violenta, Butler propone, cada vez que utilicemos el término, realizar una *genealogía de lo humano*, una arqueología de su formación; mantener, pues, un acercamiento crítico. Cuando hablamos de lo humano tenemos que preguntarnos de qué *versión* de lo humano se trata –qué figura, qué dibujo en la arena, y quién o qué lo ha dibujado– y sobre qué exclusiones se construye.

Por tanto, habría en el tratamiento que hace Butler de lo humano *dos fases* no necesariamente sucesivas: en un primer momento, se trataría de hacer una arqueología crítica de lo humano, una genealogía de lo humano y, en particular, de la versión concreta que se está confrontando; en un segundo momento, se trataría de refigurar lo humano pivotando sobre los resultados de la primera operación, que se mantendría no obstante activa también ante la nueva figuración. En *Undoing Gender*, Butler propone un proceso de rehacer lo humano que “establezca condiciones más inclusivas para amparar y mantener la vida que sean resistentes a los modelos de asimilación” (4).

Figurar desde los márgenes y desde el cuerpo: límites, realidad y ficción

Ahora bien, ¿cómo rehacer lo humano? El proceso de dibujar o figurar no es una acción *ex nihilo* –y aquí quizás la imagen del rostro en la arena disuelto por el mar encuentra uno de sus límites–, por mucho

que la deconstrucción haya hecho patentes la contingencia y volatilidad de las concepciones imperantes de lo humano. Además, denunciar las ilusiones no basta, como ya señaló Kant, para acabar con ellas. Un primer paso para refigurar lo humano sería, en la propuesta de Butler, partir de las categorías vigentes y subvertirlas de modo que sean resignificadas para incluir a los excluidos. En este proceso tendrían cabida los conceptos que han hecho célebre a Butler: iteración, parodia, resignificación, subversión, performatividad, cita, etc.

El movimiento de vaivén, la puesta en juego, la ida y la vuelta se hacen especialmente visibles en este punto como dos gestos indisociables. Obviamente, el retorno de lo humano en Butler no describe una trayectoria en línea recta que regresa a un concepto previo al antihumanismo; lo humano que vuelve a ese espacio imposible de cartografiar, vuelve por un camino secundario, vuelve dando un *rodeo*, y un rodeo por las figuras de lo *no-humano*. Lo no-humano es lo excluido, lo que queda fuera de la norma de humanidad, pero a la vez ese lugar –o más bien no-lugar– contiene el potencial subversivo que permite cuestionar y transformar la norma. Si lo no-humano es, según las tesis de Butler, lo que no alcanza el estatuto de inteligible y de real –solo lo humano gozaría de tal privilegio–, lo que es denigrado ontológicamente a la condición de irreal, algo incluso espectral (*cf.* 2015b 175), entonces las nuevas figuraciones de lo humano habrán de operar, para ser emancipatorias, desde la frontera entre ficción y realidad. Para refigurar, por tanto, Butler se sitúa en ese margen, cuestiona el reparto entre lo humano y lo no humano, entre lo inteligible y lo ininteligible, entre lo real y lo irreal, e interroga a una serie de cuerpos que ponen de manifiesto el carácter impropio e inadecuado del concepto de ser humano y que lo fuerzan a contorsionarse, a entrar en catacresis: lo *queer*, los sin papeles, las víctimas de las guerras, los refugiados, pero también personajes de ficción como Odradek o Antígona.

Ahora bien, esta introducción de la ficción no entraña un desplazamiento al terreno de un idealismo abstracto. Por el contrario, en Butler la perspectiva de los cuerpos está siempre presente, tan presente que cabría decir incluso que lo humano solo vuelve en forma adjetiva y no sustantiva, en el sintagma “cuerpo humano”. El cuerpo, sin embargo, tampoco va a asumir la función de sustantivo o de sustancia. Como se hace explícito en *Bodies that Matter*, el objetivo de la ontología corporal de Butler no es definir el cuerpo, capturar su esencia, sino a) señalar su importancia y b) analizar cómo se producen los cuerpos, cómo se materializan, cuál es su proceso de materialización. Con este libro, Butler pretende situarse más allá del debate idealismo-materialismo, cuestionar la oposición lenguaje-materia y responder a las críticas que la tildan de reduccionista. El cuerpo ciertamente no se puede reducir al discurso, al lenguaje o al

marco cultural en el que se inscribe –pues siempre hay algo del cuerpo que no se deja narrar, representar en ese discurso, lenguaje o norma–; sin embargo, solo es accesible a través de ellos. Para explicar el proceso de materialización –de producción de los cuerpos–, Butler juega con la polisemia de *matter*, que significa tanto “materia” como “importar”. Los cuerpos se materializan cuando importan, cuando se valoran, cuando cuentan como cuerpos *humanos* –es decir, el principio del proceso de materialización es la importancia, el hecho de importar o contar–. La materialidad del cuerpo, que sea considerado como importante, que cuente como cuerpo, es lo que en *Bodies that Matter* determina la norma de lo humano; lo que no alcanza ese proceso de materialización es lo abyecto, es abyectado de la norma de lo humano y deviene por tanto no-humano, ininteligible e incluso irreal. Así, materializar es devenir significativo, entrar en un marco de inteligibilidad y de realidad. Qué es lo humano es una pregunta sin respuesta final, pero qué hace que algo sea humano sí se puede responder: su materialidad, su importancia, su inteligibilidad (cf. Butler 1993 xvii).

La materialidad, importancia e inteligibilidad de un cuerpo, no obstante, no es algo estático y necesario sino móvil y contingente. Y los márgenes de la ficción –lo irreal– o el “afuera constitutivo” constituyen el (no-)lugar desde donde cabe comenzar a refigurar (cf. Butler 1993 8).

Si el concepto de lo humano produce una figura fuera de sí mismo, lo no-humano, lo monstruoso, lo que no tiene figura, entonces parecería que la negociación de la humanidad ocurre aquí, en la coyuntura donde lo humano se confronta con los límites de su auto-definición. (Butler 2006 1660)

Las normas devienen cuestionables cuando son problematizadas por aquello que dejan fuera. Situarse en una posición ex-céntrica permite someter a crítica y resignificar el centro, aunque sea al precio de un uso forzado o paradójico del lenguaje y de la lógica (cf. Butler 2015a 36-37). Así, ciertas figuras de la ficción como Odradek, el personaje de Kafka (cf. Butler 2005 61-62), o la propia Antígona, en la medida en que encarnan seres en el límite de lo humano y de lo narrable, seres que desafían los conceptos, sirven a Butler para explorar este territorio sin mapa: cuando Antígona u Odradek hablan reivindicándose como humanos, hacen entrar a lo humano en catacrisis y propician su resignificación (cf. 2000 82). Sin embargo, este territorio no es meramente exclusión y potencial subversivo, sino, más profundamente, *condición* de posibilidad de los sujetos y las comunidades humanas (cf. Butler 2005 83). En este sentido, el afuera que queda tras la delimitación de lo humano es a la vez *límite* y *condición*, dos palabras que tienen resonancias kantianas de las que Butler es muy consciente: “el límite de la razón es el signo

de nuestra humanidad. Puede que decir esto sea incluso un legado de Kant” (*ibid.*). Y añadirá más adelante: “lo que condiciona nuestro hacer es un *límite constitutivo* del que no podemos dar cuenta por completo, y esta condición es, paradójicamente, la base de nuestro dar cuenta” (*id.* 111, énfasis agregado). Si lo que nos constituye es un límite, un afuera del que no podemos dar cuenta por completo pero que paradójicamente es la condición de posibilidad de nuestro dar cuenta, la exploración de esta condición será también limitada. Esto conforma la primera de las vértebras de lo humano en Butler que solo cabe nombrar desde la cataresis: la ceguera, el desconocimiento, el éxtasis y la desposesión como manifestaciones de la impropiedad, inadecuación e incongruencia de la categoría de lo humano.

Éxtasis, ceguera, desconocimiento, desposesión

El extraordinario impacto de Butler en el pensamiento feminista y los estudios de género tuvo que ver inicialmente con su novedosa teoría de la performatividad, desarrollada en *Gender Trouble*. Esta teoría dio lugar a interpretaciones diametralmente opuestas: mientras algunos lectores juzgaban que Butler estaba poniendo en juego una política voluntarista y un sujeto autónomo –en virtud de los cuales las identidades de género podrían fabricarse y elegirse a placer (cf. Butler 1993 177)–, otros criticaban la falta de espacio para la acción y su determinismo, entendido como la preeminencia de las normas sociales, las relaciones de poder y los discursos sobre los sujetos (cf. Lloyd 49, 57). Para tratar de poner orden entre estas lecturas tan dispares, Butler ha situado explícitamente su comprensión de la acción y la subjetividad más allá de la oposición binaria entre autonomía y determinismo. En *The Psychic Life of Power*, el sujeto se entiende a la vez como condición para la acción y como efecto de una sujeción, una sujeción que, en lugar de ser su simple contrario, es la sede de la acción e incluso del cambio (cf. 11). Butler explora la complejidad de este sujeto a través de una serie de experiencias: entre otras, el éxtasis, la ceguera, el desconocimiento y la desposesión. Estas figuras de lo humano testimonian de una condición impropia –alguien incapaz de verse, decirse, poseerse o siquiera ser en sí–, pero al mismo tiempo trazan el camino hacia una antropología de mínimos que establece una suerte de esencia común a toda la humanidad, a saber: la vulnerabilidad y la precariedad. Así, si bien de entrada puede parecer simplemente un inventario de fracasos, el carácter constitutivo del fracaso es lo que permite a Butler articular su noción de lo humano (cf. 1993 122).

Aquí no podemos sino sintetizar el sentido de estas figuras del fracaso en tanto que figuras de lo humano: la inadecuación –pero también la vulnerabilidad– de lo humano se hace patente en un sujeto que

depende esencialmente de las estructuras del poder (*cf.* Butler 1997b), de un entramado lingüístico (*cf.* Butler 1997a) y de los otros, humanos y no humanos (*cf.* Butler 2015a), un sujeto que no logra dominar su discurso, que no consigue dar cuenta de sí y que, cuando trata de narrar su propia vida e historia, se encuentra en una posición de ceguera fundamental e incluso compartida (*cf.* Butler 2005), un sujeto cuyo lenguaje es impotente para nombrar con propiedad y que se ve permanentemente desposeído de aquello que le constituye (*cf.* Butler y Athanasiou 2013); un sujeto, en definitiva, que es fuera de sí, extático (*cf.* Butler 2004a 24), y que además ignora, desconoce, que esta es su condición constitutiva. Sin embargo, este espacio de fracasos es, al mismo tiempo, el lugar de la acción y de la iniciativa, de la toma de decisiones y de la puesta en marcha de cambios.

En esta serie de figuras se hace patente la bisagra o raíz común entre las dos vértebras de lo humano en Butler, la impropiedad y la vulnerabilidad, a saber: la *relacionalidad* (*cf.* 2004b 148, 2012 5-7). Lo humano es incongruente y vulnerable porque lo que lo constituye es algo exterior –por eso es extático–, un “entre”, una relación con otros y con el mundo, un ensamblaje con lo humano y lo no-humano (*cf.* Butler 2015a 68). Los análisis de Butler a propósito del duelo apuntan precisamente a esto: al experimentar el dolor de una pérdida, experimentamos al mismo tiempo hasta qué punto el otro es constitutivo para nosotros, el agujero de nuestra identidad, nuestra vulnerabilidad y la vulnerabilidad del otro (*cf.* 2004a 22; Butler y Athanasiou 2013 118).

Vulnerabilidad y precariedad

Como hemos visto, para que las nuevas figuras de lo humano sean una herramienta eficiente a la hora de contrarrestar las (des)figuraciones neoliberales, es necesario dotarlas de algún contenido, cualificarlas de alguna manera y no dejar que se pierdan en la pura plasticidad. El gesto clave de Butler consiste en convertir la condición impropia o el fracaso de lo humano, la primacía de la relationalidad sobre la esencia –la relación como esencia de lo humano–, en un rasgo antropológico, en un programa de mínimos o cualificación capaz de sentar las bases de una responsabilidad ética y política –esta concepción, como ella misma reconoce, debe mucho a los análisis de Emmanuel Lévinas (*cf.* Butler 2015a 22)–. Butler se consagra entonces a explorar una “nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal” (2009a 2). La importancia de la alteridad y el reconocimiento para el sujeto ya aparecía en *Subjects of Desire* (1987), y en 1997 Butler hablaba de vulnerabilidad lingüística (*cf.* 1997a 2-41), pero es a partir de su obra posterior a los atentados contra las Torres Gemelas del 11 de

septiembre cuando esta dimensión se convierte en el eje principal de su comprensión de lo humano. Somos vulnerables a la mirada, al tacto y a la palabra del otro porque lo que somos lo somos fuera de nosotros, en relación con un *nos-otros*,⁸ dependiendo de los otros y de lo otro. Así, la vulnerabilidad que define a lo humano es un modo de relationalidad (cf. Butler 2015a 130). Butler aclara con frecuencia que su concepción de las relaciones humanas no presupone un “yo” y un “tú” previos, sino un “nosotros” del que estos se derivan (cf. ibd. 110).

Porque somos vulnerables y no podemos dejar de serlo –por mucho que avance la ciencia–, nuestras vidas son vidas precarias. Butler propone pensar la humanidad en términos de “vida precaria” porque esta fórmula pone el acento en la relationalidad, la dependencia y el vínculo, y aleja de una concepción de la humanidad en términos de sustancia, esencia individual o atributo. Hay que precisar aquí la distancia que separa la “vida precaria” de Butler de la “nuda vida” de Agamben: para Butler no hay vida que no sea inmediatamente social y políticamente situada –aunque sea en los márgenes o en el afuera de una determinada organización social y política–; no hay algo así como una vida desnuda o pura, pues se trata, sin excepción, de un concepto políticamente cargado, no de una categoría biológica, natural o neutral (cf. 2009a 29). Desde estas premisas, incluso el concepto de “nuda vida” es político. Ahora bien, aunque para Butler toda ontología es siempre ya ontología política, todavía hay lugar para distinguir entre una concepción generalizada de la vida en tanto que vida precaria –que sigue siendo, no obstante, política y no pura o desnuda– y las distintas concreciones que esta precariedad adopta, la actual distribución desigual de esta condición en el mundo. Esta distinción, que ya quedaba apuntada en *Precarious Life* (cf. 31), cristaliza en *Frames of War* en los conceptos de *precariedad* (*precariousness*) –la condición ontológica de vulnerabilidad compartida por toda vida humana– y *precariedad* (*precarity*) –la distribución desigual de la vulnerabilidad en los distintos lugares, razas, géneros, sexos, clases, etc.– (cf. 3, 28).

Esta ontología relacional de la vida precaria y la vulnerabilidad proporciona, pues, una antropología de mínimos a la que Butler se encarga de añadir un suplemento no antropocéntrico y ecológico: en la relationalidad entran igualmente las relaciones con, y la dependencia de, los animales y el medio ambiente (cf. Antonello, Farneti y Butler; Butler 2015a 113). Butler utiliza esta antropología no antropocéntrica

8 Ver a este respecto lo que dice Jean-Luc Nancy: “Somos nosotros [*nous*] quienes somos otros [*autres*] que los otros existentes, pero este ‘nos otros’ [*nous autres*] al mismo tiempo nos distingue y nos precipita –muy lejos de reunirnos bajo un *yo*– en la alteridad o en la alteración ontológica de un ser que se falta a sí mismo. Una no-coincidencia esencial *nos hace otros que nosotros-mismos*” (7).

para disolver la paradoja del antihumanismo, en la medida en que la vulnerabilidad y la precariedad imponen una obligación ética, un compromiso con la igualdad (*cf.* 2009a 2, 28-29) y una responsabilidad (*cf.* 2015a 14, 99-122), y permiten juzgar y criticar ciertas prácticas que se justificaban a sí mismas poniendo como premisa la flexibilidad, plasticidad o descualificación esencial de lo humano. Además, esta obligación ética o responsabilidad afecta a la determinación misma de lo que cuenta o importa (*matters*) como humano, supone un compromiso con la detección de las exclusiones que esta determinación pueda implicar. En otras palabras, la ética de Butler, que es una ética política, empuja a alterar los marcos de inteligibilidad que condicionan nuestra comprensión de qué es una vida –y qué vidas son dignas de ser vividas y lloradas, qué vidas merecen un duelo cuando se pierden– y qué es lo humano de modo que sean cada vez más inclusivos, de modo que la responsabilidad por el otro y lo otro sea cada vez más extensa.

Condición generalizada, traducción cultural y pluralización: nuevas formas de lo universal

La antropología de mínimos que Butler está planteando tiene una vocación de universalidad. En esta medida, la recuperación y refiguración de lo humano en Butler corre pareja a una operación semejante ejecutada sobre el concepto de lo universal.⁹ En el prefacio de 1999 a *Gender Trouble*, Butler afirma lo siguiente:

En este libro, tiendo a pensar la afirmación de “universalidad” en términos exclusivamente negativos y excluyentes. Sin embargo, he llegado a ver que el término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no-sustancial y de final abierto [...]. La afirmación de universalidad puede ser proléptica y performativa, evocar una realidad que no existe todavía, y ofrecer la posibilidad de una convergencia entre horizontes culturales que todavía no se han encontrado. Así, llegué a una segunda concepción de lo universal definido como un trabajo de traducción cultural orientado hacia el futuro. (xviii)

9 Entre otros, y frente a otras lecturas, Étienne Balibar reconoce y elogia la vocación universalista del pensamiento de Butler: “Está muy extendida (especialmente en Francia) la asunción de que Butler pertenece a una epistemología del sexo (o del sexo construido como género) relativista y culturalista, y está bajo constante ataque de los universalistas, quienes incluso la comparan con una ética del consumo del sexo en la que el sujeto es libre para elegir entre una multiplicidad infinita de prácticas sexuales, elecciones de objetos e identificaciones, y para buscar su reconocimiento social en la *igualdad de oportunidades* [...]. No obstante, yo propondría que Butler es, ella misma, una universalista, tanto en su elaboración de una *política de las diferencias* [...] cuanto en su absoluta conciencia del hecho de que la reivindicación de derechos para las minorías no puede *no referirse* al lenguaje del universalismo cívico” (2012 222-223).

A partir de 2004, Butler entiende la vulnerabilidad y la precariedad como aquello que modula “una concepción general de lo humano” (2004a 31), en la medida en que no es “simplemente una característica de *esta* o *aquella* vida, sino una condición generalizada cuya generalidad solo se puede negar negando la precariedad misma” (2009a 22). La asunción de esta generalidad no implica, como ya hemos señalado, dejar de reconocer sus diversas y desiguales materializaciones –en virtud del género, la raza, la clase, etc., la precariedad se efectúa de manera diferente dando lugar a distintas situaciones de precariedad–, ni tampoco negar que la vulnerabilidad tiene versiones culturales muy heterogéneas. El desafío de Butler al recurrir a nociones con rango de universalidad o generalidad consiste más bien en evitar caer en un modelo normativo exclusivo y excluyente y en tratar de hacer en su lugar un uso subversivo de estas nociones. Desde esta perspectiva, la universalidad no sería ya reivindicada desde un adentro estático –lo aceptado como universal– sino desde el afuera –los márgenes, lo abyecto, lo irreal–. Esta universalidad no es ya

un fundamento desde el cual construir ni una presuposición que nos permite proceder; es un término que se ha convertido en escandaloso al amenazar con incluir en lo humano al mismo “otro” contra el que lo humano se había definido. En este sentido, en este uso más radical, la “universalidad” funciona contra y destruye los fundamentos que convencionalmente se han vuelto aceptables como fundamentos. La “universalidad” se convierte en un anti-fundacionalismo. (Butler 2004b 190)

Así, pues, lo universal se articula ahora en una relación no excluyente sino inclusiva con su afuera –con lo que había quedado excluido de lo universal–, en una interpellación constante desde su afuera y en una presión continua para abarcar cada vez más.

Ahora bien, ¿cómo puede seguir siendo universal una concepción de lo universal que se apoya en los márgenes, en particularidades y diferencias? ¿Cómo darle un sesgo generalizado a algo que se particulariza de maneras tan dispares por género, raza, país, incluso barrio? El mecanismo que Butler pone en juego para repensar lo universal es el de la *traducción cultural*.¹⁰ Si de lo humano no hay sino versiones –versiones de la precariedad, distintas situaciones de precariedad–, versiones sin versión original (*cf.* Butler 2012 13), sentidos figurados sin

¹⁰ En *Parting Ways*, Butler menciona a Gayatri Spivak, a Walter Benjamin y a Talal Asad como interlocutores en la forja de este concepto de “traducción cultural” (*cf.* 12-13). En *Undoing Gender*, alude también a Gloria Anzaldúa (*cf.* 228). En “Universality in Culture”, reconoce su deuda con Homi Bhabha (*cf.* 147). En 2000, publica junto a Ernesto Laclau y Slavoj Žižek el volumen *Contingency, Hegemony, Universality*, donde las cuestiones de la universalidad y la traducción cultural aparecen íntimamente ligadas (*cf.* 20, 35).

sentido literal, debemos no obstante trabajar para hacer traducciones que permitan ir más allá del relativismo cultural y posibiliten valoraciones éticas transculturales. En *Undoing Gender*, Butler lo explica del siguiente modo:

Solo podemos rearticular o resignificar las categorías básicas de la ontología, del ser humano, del ser de género, del ser reconocible sexualmente, en la medida en que nos sometemos a un proceso de traducción cultural. La cuestión no es asimilar nociones extrañas o no familiares de género o de humanidad en las nuestras como si fuese simplemente una cuestión de incorporar lo ajeno en un léxico establecido. La traducción cultural es también un proceso de cesión de nuestras categorías más fundamentales, esto es, ver cómo y por qué se rompen, requieren significación cuando encuentran los límites de una episteme disponible [...]. Es crucial reconocer que la noción de lo humano solo se construirá a lo largo del tiempo en y por el proceso de traducción cultural, donde no se trata de una traducción entre dos lenguas que permanecen cerradas, distintas, unificadas. Antes bien, *la traducción forzará a cada lengua a cambiar para aprehender a la otra.* (38)

La traducción cultural sitúa la discusión de lo universal, igual que ocurría con lo humano, más allá de la oposición binaria entre autonomía y determinismo, entre puro voluntarismo y pura sujeción –sitúa lo universal *en la cultura* (cf. Butler 2002)–. La traducción cultural es una operación *performativa* que construye no solo, entre otros, el concepto de lo humano y la humanidad misma, sino también el alcance y el significado de la universalidad (cf. Butler 2009b ix); al mismo tiempo, esa operación de traducción es “un proceso de cesión” en el que las lenguas y los sujetos que las hablan se ven desposeídos de sus concepciones previas y transformados por el encuentro con otros sentidos.

Desde esta perspectiva, más que un universal único y definitivo –que no es ni la aspiración ni la esperanza de Butler, pues quedaría peligrosamente cerca del totalitarismo–, lo que debe buscarse es un universal abierto y que sea cada vez más inclusivo. La postura de Butler combina así con sutileza las ventajas del universalismo y la atención a la diferencia. En su contribución incluida en el volumen *Feminist Contentions*, Butler acuña la noción –casi oxímoron– “fundamentos contingentes” para caracterizar a este nuevo universal. Allí aclara que no se trata en absoluto de renunciar a lo universal, lo humano o, en general, los fundamentos, sino de pensarlos de otro modo (cf. Benhabib *et al.* 39).

Si bien la discusión sobre lo universal atraviesa su obra desde prácticamente el principio –“Universality in Culture” es un texto de 1995–, a partir de un momento dado Butler preferirá hablar de *pluralización*

(cf. Ruti 66), noción que extrae simultáneamente de William E. Connolly (1995) y de Hannah Arendt, como queda patente en *Parting Ways*. Mientras que la universalización podría entenderse como un principio que homogeneiza a aquellos sobre los que se aplica, el compromiso de la pluralización con la igualdad es un compromiso con el proceso mismo de diferenciación. La pluralización es el funcionamiento conjunto y no contradictorio de la universalización y la diferenciación (cf. Butler 2012 126-127), el dispositivo conceptual que permite a Butler evitar tanto la nivelación de las diferencias cuanto el puro particularismo que imposibilita la comparación. La experiencia del sufrimiento y de la desposesión, la condición de vulnerabilidad y precariedad, e incluso la formulación del derecho a tener derechos, varían histórica y culturalmente –aunque todos estamos indefensos ante el sufrimiento, cada vivencia es única y singular–, pero, al mismo tiempo, sientan las bases de una pluralización universal –una pluralización universal que ciertamente tiene condiciones no-universales–.

A través de este recorrido hemos pretendido mostrar cómo la recuperación de la categoría de lo humano en Butler se efectúa alrededor de dos figuras que operan como vértebras de las demás: a) la impropiedad, la imposibilidad no solo de definir sino también de habitar y practicar de una vez por siempre la condición humana, y b) la vulnerabilidad o precariedad que, experimentadas de maneras absolutamente singulares y diferentes, no obstante constituyen la condición generalizada, universal y, por tanto, compartida por todas las vidas humanas –e, incluso, no humanas-. Estas dos vértebras se conectan en la comprensión de que el “ser” de lo humano es eminentemente esencialmente relacional. El retorno de Butler a lo humano, su acción figurativa en el espacio que había dejado un rostro dibujado en la orilla del mar, es la plataforma sobre la que defiende un compromiso ético y político, una responsabilidad por el otro y por lo otro y una apuesta por la igualdad; es, por tanto, el gesto con el que la embestida de la apología de un humano inesencial, flexible y plástico, queda neutralizada con argumentos. Terminemos con unas palabras de Butler a propósito de Spivak:

las posibilidades de una supervivencia global a largo plazo, de una política medioambiental radical a largo plazo y de la no-violencia como práctica política dependen *no* de una razón desencarnada que se presenta en nombre de la universalidad, sino de elaborar el sentido de lo sagrado. Spivak escribe: “el cambio de mentalidad a gran escala es difícilmente posible si se basa solo en la razón. Para movilizar la no-violencia, por ejemplo, se confía, aunque sea remotamente, en construir una convicción acerca de la ‘sacralidad’ de la vida humana”. (2004b 230)

Bibliografía

- Antonello, P., Farneti, R., and Butler, J. "Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler." *Theory & Event* 12.1 (2009). Web.
- Arteel, I. "Judith Butler and the Catachrethic Human." *Towards a New Literary Humanism*. Ed. Andy Mousley. London: Palgrave Macmillan, 2011. 77-90.
- Balibar, E. "Impolitique des droits de l'homme. Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique." *Erytheis* 2 (2007): 57-85.
- Balibar, E. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.
- Balibar, E. "Civic Universalism and its Internal Exclusions: The Issue of Anthropological Difference." *Boundary 2* 39.1 (2012): 207-229.
- Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., and Fraser, N. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York; London: Routledge, 1995.
- Birulés, F., and Butler, J. "Gender is Extramoral." *Barcelona Metropolis*. June-September 2008 (summer). Web.
- Boever, A. de, and Butler, J. "Demonstrating Precarity: Vulnerability, Embodiment, and Resistance." *Los Angeles Review of Books*. March 2015. Web.
- Brown, W. "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy." *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005. 37-59.
- Brown, W. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- Butler, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Butler, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York; London: Routledge, 1993.
- Butler, J. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York; London: Routledge, 1997a.
- Butler, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. New York; London: Routledge, 1997b.
- Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. [1990]. New York; London: Routledge, 1999.
- Butler, J. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Butler, J. "Universality in Culture." [1996]. *For Love of Country?* Eds. Joshua Cohen and Martha C. Nussbaum. Boston: Beacon Press, 2002. 45-52.
- Butler, J. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004a.
- Butler, J. *Undoing Gender*. London: Routledge, 2004b.

- Butler, J. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Butler, J. "Afterword." *The Humanities in Human Rights: Critique, Language, Politics*. *PMLA* 121.5 (2006): 1658-1661.
- Butler, J. *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso, 2009a.
- Butler, J. "Performativity, Precarity and Sexual Politics." *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4.3 (2009b): I-XIII.
- Butler, J. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Butler, J. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015a.
- Butler, J. *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press, 2015b.
- Butler, J., and Athanasiou, A. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Butler, J., Laclau, E., and Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.
- Connolly, W. E. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Ferry, L., and Renault, A. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985.
- Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Foucault, M. *Dits et écrits 1*. Paris: Gallimard, 2001.
- Fraser, N. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Honig, B. "Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism." *New Literary History* 41.1 (2010): 1-33.
- Honig, B. *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kramer, S. "Judith Butler's 'New Humanism'. A Thing or Not a Thing, and So What?" *philoSOPHIA* 5.1 (2015): 25-40.
- Laclau, E. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- Leibniz, G. W. "Nuevo sistema de la naturaleza." *Obras Filosóficas y Científicas: Metafísica*. Vol. 2. Ed. Ángel Luis González. ranada: Comares, 2010.
- Lloyd, M. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Murphy, A. V. "Corporeal Vulnerability and the New Humanism." *Hypatia* 26.3 (2011): 575-590.
- Nancy, J. L. "Nous autres." *Poësie* 111 (2005): 3-9.
- Nussbaum, M. C. "The Professor of Parody." *New Republic* 22 February (1999): 37-45.
- Ogilvie, B. *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris: L'Harmattan, 2012.

- Ruti, M. "The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism." *Between Levinas and Lacan: Self, Other, Ethics*. New York; London: Bloomsbury, 2015. 39-76.
- Schippers, B. *The Political Philosophy of Judith Butler*. London; New York: Routledge, 2014.
- Segal, L. "After Judith Butler: Identities, Who Needs Them?" *Subjectivity* 25 (2008): 381-394.
- Sinfield, A. *Gay and After: Gender, Culture and Consumption*. London: Serpent's Tail, 1998.
- Walker, D. "Two Regimes of the Human: Butler and the Politics of Mattering." *Butler and Ethics*. Ed. Moya Lloyd. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 141-166.
- Widder, N. "How do we Recognise the Subject?" *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*. Eds. Benoît Dillet, Iain Mackenzie, and Robert Porter. Edinburgh: Edinburgh University press, 2013. 207-226.
- Žižek, S. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.