

Igual libertad: cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler

Equal Freedom: Body and Space of Appearance
in Hannah Arendt and Judith Butler

Martín Plot

Universidad de San Martín,
Instituto de Altos Estudios Sociales. CONICET.
Correo electrónico: martinplot@gmail.com

Resumen:

En sus últimos trabajos, Judith Butler ha regresado, una y otra vez, a las ideas arendtianas de “espacio de aparición” y de “derecho a tener derechos”. Este retorno nunca se hizo de modo acrítico, de todos modos. El distanciamiento se funda en la crítica de una Arendt que suele ser leída como la autora de una separación extrema e inmodificable 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 como imprescindibles para comprender las formas contemporáneas de la opresión, al rechazo de las tajantes distinciones arendtianas entre espacio y cuerpo privados y públicos. A partir de este doble movimiento, y en paralelo con una lectura del Merleau-Ponty de la reversibilidad de los cuerpos y del espacio intercorporal, es que Butler propone un modelo novedoso de concepción y de defensa de lo que aquí llamaremos “igual libertad”.

Palabras clave:

Butler, Arendt, igual libertad, vulnerabilidad, precariedades.

Abstract:

In her most recent works, Judith Butler has returned, again and again, to Hannah Arendt's ideas of the “space of appearance” and the “right to have rights”. This return was never acritical, however. The distancing is rooted in a critique of an Arendt that is usually read as the author of an extreme and unmodifiable separation between both the public and the private and the body in its relation to the world of necessity and the body in its relation to freedom. Butler's double movement is, nevertheless, particular: it goes from a recovering of the notions of the space of appearance and the right to have rights as crucial in any attempt to understand contemporary forms of oppression, to the rejection of those strict Arendtian distinctions between space and body private and public. It is from the starting point of this double movement, and in parallel with a reading of the Merleau-Ponty of the reversibility of bodies and the intercorporeal space, that Butler promotes a novel model for the thinking and defense of what here we call “equal freedom”.

Keywords:

Arendt, Butler, Equal Freedom, Vulnerability, Precarities.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 15
(Noviembre 2018 a Mayo 2019): 12-32.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 11/09/2018
Fecha de Aceptación: 25/10/2018
ISSN: 2250-4982

I

En los últimos trabajos de Judith Butler, esta ha regresado con frecuencia a las ideas de “espacio de aparición” y de “derecho a tener derechos” de Hannah Arendt (2009; 2017). 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 usualmente 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 tanto de una separación extrema e inmodificable (es decir, no relacional) de lo público y lo privado, como de una separación, también no relacional, entre el cuerpo en su relación con el mundo de la necesidad y el cuerpo en su relación con la libertad. La rígida separación entre esfera pública y esfera privada, detalladamente desarrollada por Arendt en el segundo capítulo de *La condición humana*, surge en realidad de la elaboración de una fenomenología de las condiciones de aparición de la vida política en la *polis* griega, es decir, de un momento histórico determinado. A pesar de su carácter históricamente limitado y localizado, el análisis de Arendt sugiere una dimensión de generalidad que está en la base de la crítica mencionada.

De todos modos, esta crítica pierde de vista las características teóricas de la forma de abordaje desplegada por la autora: para Arendt, la generalidad de la separación entre lo público y lo privado surge del carácter fundacional de la experiencia griega y por lo tanto de su presencia –transformada, negada o limitada– en los momentos históricos occidentales genealógicamente vinculados con aquella experiencia. No quiero decir con esto que la mirada de Arendt no haya carecido de puntos ciegos, ya que los tuvo y muchos, como quedó en evidencia durante la controversia alrededor de su artículo “Reflections on Little Rock” (Arendt, 2009) acerca de la decisión de la Corte Suprema norteamericana

de desegregar las escuelas del sur de los Estados Unidos. Lo que quiero decir, en cambio, es que lo que buscaba Arendt no era postular un deber ser normativo sino develar la riqueza de una enseñanza histórica: para ejercer plenamente la libertad de aparecer y actuar en el espacio de aparición, es conveniente no encontrarse sumergido en las condiciones de necesidad como resultado de la dominación política y la exclusión social. Esto quedaba en evidencia al afirmar ella misma que su estudio no se refería a la “naturaleza” humana sino que se proponía interrogar las “condiciones” para la práctica de la acción isonómica al momento de su aparición en la *polis* griega. Es cierto que Arendt no llegó a deducir de esto, como sí lo hicieron las izquierdas democráticas contemporáneas, que luchar por la generación de condiciones igualitarias de vida, de condiciones infraestructurales para una vida vivible, como dirá Butler, es parte de la lucha política por la libertad. Pero eso no quita, como vamos a ver en la lectura ofrecida por Butler, que un proyecto de democracia social y radical no pueda valerse de las herramientas críticas sugeridas por la fenomenología arendtiana de las condiciones históricas para una acción isonómica sostenida, es decir, para el disfrute de una igual libertad.

El segundo aspecto de la crítica de Butler a una separación aparentemente no relacional en la obra de Arendt tiene que ver con las dos formas en las que el cuerpo es tematizado por esta última. Arendt no fue una pensadora racionalista; para ella la esfera pública no es un espacio ideal en el que una deliberación no-condicionada podría dar lugar a un acuerdo de todos en el marco de una racionalidad comunicativa. Para Arendt, el espacio público es un espacio concreto e intercorporal de aparición en el que cuerpos hablantes y presentes actúan y juzgan en pluralidad. Estos cuerpos hablantes y presentes son cuerpos libres, cuerpos no carentes de necesidades sino simplemente no consumidos por ellas como resultado de la dominación. Estos cuerpos de la libertad, de todos modos, protagonizan los distintos momentos de la obra de Arendt de un modo analíticamente desvinculado de los cuerpos de la necesidad. Es como si, para

Arendt, el haber identificado a la libertad como el exceso de los cuerpos por sobre su necesidad, le hubiera hecho olvidar el carácter ineludiblemente entrelazado y coexistente de ambos: es decir, como si hubiese aceptado la inevitabilidad de que para que haya cuerpos liberados de la necesidad debe siempre haber cuerpos esclavizados al servicio de tal liberación. Y esta es la crítica feminista, que supone con razón que el cuerpo de la necesidad sin libertad no es otra cosa que el cuerpo femenino; o al menos lo ha sido históricamente en gran medida.

El doble movimiento que Butler realiza es, de todas maneras, particular: este va de la recuperación de las nociones arendtianas de “espacio de aparición” y de “derecho a tener derechos” al rechazo de estas tajantes distinciones entre espacio y cuerpo privados y públicos. Esta recuperación es clave, porque se propone dejar de lado las inconsistencias justa o injustamente identificadas en el pensamiento de Arendt, para concentrarse en cambio en la productividad presente en el mismo. Así, la noción de espacio de aparición, una vez rechazada la idea de que los cuerpos de la necesidad no puedan ser a su vez los cuerpos actuantes y juzgantes de la libertad, se constituye en una herramienta fundamental para pensar las luchas políticas contemporáneas (Butler, 2017). Al mismo tiempo, la noción de derecho a tener derechos, que aparece en Arendt en el contexto de su crítica a una noción universal de derechos humanos, se convierte para Butler en una herramienta más que útil a la hora de pensar la performatividad de la acción (Butler, 2009; 2017).

La crítica arendtiana de los “derechos del hombre” es, en efecto, uno de los aspectos centrales de *Los orígenes del totalitarismo* (2003). De todos modos, esta crítica fue muchas veces leída como una crítica antiderechos más que como una crítica conceptual a la noción liberal y universalista de los “derechos del hombre”. La observación de Arendt, sin embargo, deja poco lugar a dudas: si toda vez que los hombres y mujeres se encuentran desprovistos de membrecía en una comunidad política es cuando más expuestos éstos se encuentran a abusos y a la

violación de sus derechos, es decir, cuando más “superfluos” se los considera, esto quiere decir que el derecho humano fundamental no es aquello que queda cuando todos los derechos ciudadanos desaparecen sino precisamente el derecho a estos últimos, es decir, a pertenecer a una comunidad política y, por lo tanto, a tener derechos (2003). Para Butler, esta idea se entrelaza productivamente con una noción reunificada de cuerpos de la necesidad y cuerpos de la libertad ya que, como pusieron de manifiesto las luchas democráticas de las últimas décadas, son más bien los cuerpos obligados a vivir sin libertad los que, a pesar de verse muchas veces sumergidos en las condiciones de necesidad, encuentran de todos modos la manera de luchar por un lugar en el espacio de aparición y por el derecho a tener derechos explícita o implícitamente negados por las condiciones de vida de nuestras sociedades contemporáneas (Butler, 2017).

II

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 a Arendt como una permanente y casi excluyente interlocutora. *Cuerpos aliados y lucha política* es un texto profundamente político; diría que es aun más político que muchos de los otros textos de una pensadora a quién, de todos modos, no le molesta ser llamada filósofa, como sabemos sí le pasaba a Arendt.

Este texto es, además de político, un texto urgente, arendtiano también en ese 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 y lucha política* 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 —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, etc. 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 al pensamiento de Arendt, a pesar de no haber sido esta la motivación que caracterizó su pensamiento.

Cuerpos aliados y lucha política, 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, sobre el que retornaremos al final de este texto. *Cuerpos aliados y lucha política*, por otro lado, es menos filosófico pero no por ello menos deudor del subtexto que le sirve de trasfondo y que es el 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 y lucha política* 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. Son el cuerpo y la carne merleau-pontianos los que permiten a Butler más consistentemente leer no solo la relacionalidad inerradicable de los cuerpos de la

libertad y de la necesidad, sino también aquella que une a las necesidades y las libertades de los cuerpos propios con las necesidades y las libertades de los cuerpos de los otros.

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 merleauPontiana 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 (Arendt, 1971), sino que nos es simplemente dado. Es de este sernos-simplemente-dados de la interdependencia y la vulnerabilidad compartidas, de este estar entrelazados siempre e inevitablemente unos con otros que no escogimos pero de los que sin embargo dependemos, así como estos otros dependen también de nosotros, que nace una responsabilidad ética que no podemos ignorar. Por lo tanto, al estar basada en esta concepción fenomenológica o posfenomenológica de relacionalidad intercorporal, Butler es capaz de delinear con claridad los modos en los que el pensamiento de Arendt es recuperable para el análisis de nuestra contemporaneidad, así como también de identificar aquellas dimensiones de su pensamiento que requieren ser descentradas y desestabilizadas.

Uno de los aspectos en los que el pensamiento de Arendt requiere ser desestabilizado es, por supuesto, uno de los ya mencionados: 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 merleauPontiana 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 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, es decir, a una libertad que una lectura ortodoxa de la obra de Arendt no permite iluminar con claridad, pero 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: 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 recurra críticamente a las herramientas ofrecidas por Arendt.

La igualdad arendtiana –o la igual libertad, que es como debe ser entendida la acción isonómica en un contexto de pluralidad– es un gesto instituyente, es performativa, no es sino hasta que se manifiesta, es del orden del “puedo” (Arendt, 1968). 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 lo planteaba la autora, y como plantearon

muchos arendtianos en el contexto de la lucha política misma, desde Europa del Este hasta la Primavera Árabe contemporánea, 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* fue y es 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: actuar 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 en esa lucha sino que también lo es en las luchas contemporáneas: por ejemplo, en la recuperación butleriana de Arendt, ya que le permite a Butler interpretar la lucha de aquellos que, en una lectura ortodoxa o más bien limitada de la obra de Arendt, estarían imposibilitados por definición de aparecer allí donde no se los espera, allí donde no se los quiere ver. Una de las formas en las 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, de tener derecho a tener derechos.

Algo parecido, pero con una distancia mayor para con Arendt que la planteada por Butler, es lo que 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 estos 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: 87-8). 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 ya mencionada 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 Arendt nos permite entrever 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: 89).

III

Otro aspecto de la tensión entre el sentido convencionalmente atribuido a la obra de Arendt y al trabajo y las preocupaciones teórico-políticas de Butler al que es necesario referirse aquí se vincula estrechamente con la separación entre las condiciones que esta 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 entre espacio privado y 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 resulta 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 planteadas 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 en la obra merleau-pontiana (Merleau-Ponty, 2010; Butler, 2015).

En *La condición humana*, Arendt ofrece, en efecto, una fenomenología no sólo de la igual 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 los seres humanos existen como seres condicionados por su carácter de ser seres vivos, culturales y plurales (Arendt, 1998). Para Butler, como vimos, esta fenomenología de la necesidad, a pesar de ser condición necesaria –aunque no suficiente– de la libertad, parecería en cambio, 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, el intervenir ya sea sobre las condiciones infraestructurales para expandir el espacio de la libertad o sobre las demarcaciones establecidas por aquellos ya bienvenidos en el espacio de aparición para mantener excluidos o los

todavía no aceptados. Es decir, la delimitación del espacio y las condiciones para la existencia en tanto que cuerpo libre y público no eran, para Arendt, territorios sobre los que acción política pudiese incidir.

Ante esta situación, Butler ofrece una mirada alternativa. En *Cuerpos aliados y lucha política*, nuestra autora se refiere a una pregunta que con frecuencia se le formula acerca de su pasaje de los estudios de género a aquellos en los que su preocupación se dirige a la precarización de la vida en contextos de guerra y de violencia ejercida por los Estados de seguridad nacional. Para Butler, la continuidad entre una y otra problemática va de suyo, pero ella es igualmente 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 pertenecientes de manera inevitable al 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 esa vulnerabilidad. Evitar esta estigmatización es central a la crítica de un modelo paternalista de autoridad política (Butler, 2016:22), como de alguna manera también lo observaba Arendt al rechazar los Estados nacionales, entendidos estos 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 los consabidos *strong men*.

De todos modos, y a pesar de la necesidad de tener siempre presente estos recaudos, para Butler también es imprescindible 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 también 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 y lucha política: la ideología de la 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 y la igual libertad de muchos, a la vez que se les exige a esos mismos muchos, privados de esas condiciones infraestructurales, la responsabilidad de asumir individualmente, sin demandas ni acción colectivas, el control de sus vidas. Este es el motivo por el cual Butler habla de la “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 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, sino la exposición y el riesgo de un cuerpo expuesto ante el mundo y los otros en su vulnerabilidad.

El problema, entonces, no es el de poblaciones naturalmente vulnerables que precisan 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 concretas y por ciertas decisiones políticas concretas y deliberadas. 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.

Así, lo que se propone pensar a partir de esas nociones son las condiciones bajo las cuales puede darse la acción concertada y en alianza en situación de diversidad cultural y de diversidad de precariedades. Una acción concertada y en alianza que no puede serlo solo como resultado de una lengua o una cultura común, sino que debe también necesariamente serlo a partir de la vulnerabilidad y la 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 el derecho a tener derechos.

Por razones de espacio y a riesgo de simplificar un poco, permítanme entonces proponer una clarificación en el aspecto conceptual: para Butler, las infraestructuras son o no son precarias y los cuerpos son ineludible pero no igualmente 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 con 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 la percepción de vulnerabilidad de los israelíes sino, fundamentalmente, de lo que esta percepción fomenta: la sistemática destrucción de la infraestructura palestina por parte del Estado de Israel. Es verdad que el lenguaje de Butler 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: así es como entiende Butler su recuperación de algunos elementos centrales del pensamiento de Arendt.

A propósito de esta tensión, esta 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: 49-52)-, las *stateless persons* y la extrema, radical vulnerabilidad a la que son forzosamente expuestos -radicalidad, y este es el punto, exacerbada por la precariedad inducida, también radical, que caracteriza su experiencia-. Permítanme entonces concluir esta sección retornando a uno de los presupuestos compartidos por Arendt y Butler ya explicitados al comienzo de este trabajo: 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 estos 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 precisamente debido a esta condición de pluralidad es que acuden a la acción y a la palabra, es decir, 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 nuestra contemporaneidad.

IV

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 mencionamos más arriba, se da el giro de esta hacia otro fenomenólogo de lo político: el filósofo francés Maurice 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 lo haya sido 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” (Butler, 2016: 27).

Cuando reformulamos la preocupación butleriana por la relación entre necesidad y libertad en los términos que ésta toma de Merleau-Ponty, nos preguntamos: ¿qué pasa cuando el mundo intersubjetivo e intercorporal que nos recibe en nuestro aparecer como recién llegados 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 y 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 infraestructurales 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 contemporáneo: 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” teorizado por Merleau-Ponty y por Butler (Merleau-Ponty, 2010; Butler, 2015), 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 en nuestro aparecer y en nuestro ser lo hace de un modo adecuado a nuestras necesidades como cuerpos vulnerables y subjetividades nacientes que somos. 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 proponernos un cambio radical, 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 imposible de superar. Es así como en el diálogo que Butler establece con Arendt en *Cuerpos aliados y lucha política* –y, en buena medida, con el Merleau-Ponty de *Senses of the Subject* como trasfondo– que se trata precisamente de esto, de imaginar condiciones bajo las cuales pueda darse una política de coalición y de asamblea, 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 y las dictaduras han instalado y se proponen profundizar en las sociedades contemporáneas. Es así que Butler explora 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, revelan la magnitud de las injusticias de nuestro tiempo.

En definitiva, el diálogo que Butler establece con Arendt 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 falta de atención de la salud o de acceso a una educación digna, es decir, por la precarización inducida de las condiciones infraestructurales para la vida y la agencia humanas; por la falta de libertad y de seguridad con la que muchas y muchos 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.

Permítanme concluir refiriéndome una vez al diálogo entre Butler y Chakravorty Spivak, diálogo que confirma la interpretación de su lectura de Arendt que estamos sugiriendo. Al momento de plantear que el derecho a tener derechos es el “derecho a una textura social de la vida” (Butler, 2009: 76), a que la red intersubjetiva a la que (todos) somos lanzados desde el nacimiento sea una red de protección y de contención, a que ésta sea una red de no-violencia, a que esta red de no-violencia sea también una red capaz de contribuir a instituir las

condiciones para la igual libertad, a que esta red igualitaria y por eso promotora de agencia propia este abierta a la contestación y transformación permanente. Es en ese contexto que 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: 380). Luego de leer la cita –recordemos, se trata de un diálogo con Chakravorty Spivak– Butler ofrece la siguiente interpretación: “[h]ombre no es aquí el individuo sino una situación comunitaria de igualdad, como prerrequisito 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”. A lo que agrega: “[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: 82-83). Esta aspiración tiene un nombre: igual libertad.

Bibliografía

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