

La fuerza de la no violencia: La ética en lo político.

JUDITH BUTLER

Páginas: 221 Editorial: Paidós

Año de edición: 1.ª edición, enero de 2021

Plaza de edición: Barcelona, España

PVP: 19.95 € ISBN: 978-84-493-3772-7



«Si la no violencia tiene sentido como posición ética y política, no puede simplemente reprimir la agresión o ignorarla; en realidad, la no violencia aparece como un concepto pleno de sentido precisamente cuando la destrucción es más probable o un acontecimiento más próximo» (p.44). Esta es la principal tesis de Judith Butler recogida en su último libro traducido al castellano, haciendo gala de un estilo y coraje filosófico de sobra conocido entre sus lectores y lectoras. A través de referentes que ya son habituales en sus escritos –tales como Freud, Klein o Foucault–, se postula una no violencia agresiva y militante que sea capaz de asumir la dimensión destructiva de nuestra realidad psíquica,

que se extiende al tejido institucional y el plano político de la vida. Partiendo de esa asunción, Butler pretende desmontar mitologías que justifican, por un lado, la no acción frente a la violencia ante los otros y, por otra parte, la justificación del uso en determinados casos.

Para Butler, «la no violencia carece de sentido sin un compromiso con la igualdad» (p. 33), por lo que una de las tareas primordiales será la de establecer cierta noción de igualdad. Antes de reformular la idea de igualdad, es preciso cuestionar primero la propuesta liberal, producto de una fantasía originaria (*Urphantasien* en términos freudianos, p. 40) donde se supone encontramos al hombre en estado de naturaleza. Bien sea en Hobbes o en Rousseau, y siguiendo pautas de interpretación feminista bien establecidas, Butler halla un aspecto común a todas y cada una de estas fantasías: «el individuo que se nos presenta como el primer momento de lo humano [...] es un hombre y es adulto, es dueño de sí mismo y es autosuficiente» (p. 42). Este relato evidencia la primacía de lo masculino y nos muestra a un individuo sin pasado, como si el adulto no hubiese sido en su momento niño y, por ende, totalmente dependiente del cuidado del resto. El individuo que se nos presenta «no es una *tabula rasa* sino una pizarra borrada» (p. 43), donde todo lo borrado es precisamente la alteridad a la que hemos de atender.

La evidente vulnerabilidad y dependencia del bebé que en su día todos fuimos no nos abandona durante el resto de nuestra vida. Frente al sujeto independiente y autónomo que el pensamiento liberal sostiene de modo fantasmático, es la interdependencia que nos vincula los unos a los otros la que impera en la vida. Aquí podría entrar en escena toda la discusión sobre la falacia naturalista en torno a la ontología de la interdependencia y relacionalidad que Butler plantea (volveremos a ello al final de estas líneas): «La comprensión relacional de la vulnerabilidad muestra que no estamos en absoluto separados de las condiciones que hacen que nuestra vida sea posible o imposible. En otras palabras, dado que no podemos existir liberados de esas condiciones, nunca estamos completamente individualizados» (p.51). El ecologismo profundo, por ejemplo, comparte esa ontología relacional. Nuestra interdependencia y ecodependencia con el medio nos obliga a reflexionar acerca de cuáles deben ser las condiciones óptimas para habitar los espacios presentes y futuros, también desde la perspectiva de la crisis ecológica. Asimismo, debemos contemplar nuestra forma de actuación para lograr y mantener dichas condiciones. Muy en línea ecofeminista, afirma nuestra autora: «La tarea [...] no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad» (p.52).

Habida cuenta de la interdependencia como realidad fáctica y condición de posibilidad para la vida, es preciso establecer una idea de igualdad ético-política que deje atrás las formas fantasmáticas del pensamiento liberal. La propuesta de Butler es la «idea de que la vida de todas las personas es igualmente digna de ser llorada en caso de pérdida» (p.45). Se establece, pues, una fantasmagoría operativa en el plano político, esto es, no estamos aceptando apriorísticamente la pérdida de la vida del

otro, sino que nos situamos en la posición imaginaria de que esa vida se perdiera y es entonces donde establecemos la pertinencia del duelo. Los vínculos sociales interdependientes poseen un componente agresivo, pero, según la autora, es el modo de configuración de esta agresión «lo que marca la diferencia en el camino hacia una práctica que se resista a la violencia y que imagine un nuevo futuro de igualdad social» (p. 35). Por ello, para conferir dignidad al duelo, es preciso que la imaginación guíe la acción de la no violencia, pues es entonces cuando nos vemos obligados desde un plano ético a pensar más allá de «los límites realistas de lo posible» (p. 35).

No olvidemos que no solo se refiere a las vidas de los seres humanos. Butler da el salto desde *black lives matter* hasta *all lives matter*, manifestando explícitamente que «la universalidad del planteamiento solo se sostiene a condición de que el valor se extienda a todos los seres vivos» (p. 63). Esto incluye a los animales y demás criaturas vivientes (p. 63) y las condiciones ecológicas de vida (p. 141). Desarrolla una «crítica del antropocentrismo individualista para el desarrollo de un *ethos* de la no violencia en el contexto de un imaginario igualitario» (p. 76). Sin embargo, nos deja (página tras página) con la miel en los labios, como a la espera de un desarrollo más cabal y mejor justificación de estas posiciones (¿quizá porque Butler da por sentada mucha reflexión de Donna Haraway al respecto?).

Una de las preguntas recurrentes a la hora de adoptar posturas pacifistas militantes cuestiona si existen casos en los que la violencia pueda ser tolerada o, incluso, sea preciso su uso. De nuestra respuesta ante estos planteamientos depende la viabilidad de la no violencia, debido a lo cual, Butler trata de precisar con cuidado la pervivencia de la no violencia en aparentes situaciones límites, como la autodefensa. Planteada como excepción al pacifismo militante, se requiere precisar qué hay de *auto-* en la auto-defensa (en una realidad que, como hemos visto, está del todo condicionada). El Yo no es limitado por la frontera dérmica, sino que se extiende a toda una esfera que permite la vida, que se expande al conjunto de las poblaciones. Sin embargo, y tomando el pensamiento de Foucault en relación con la biopolítica, Butler da cuenta de realidades de tipo racista o nacionalista que establecen vínculos y límites en esa extensión del ego, enfrentándolas a un Otro fantasmáticamente constituido con potencial destructor para con lo que se pretende preservar. El uso de la violencia como autodefensa pasa por la ruptura del ideal de igualdad ético-político anteriormente planteado, que se puede producir de dos formas: no contar una vida como tal y por el uso de una lógica de guerra. «En el biopoder la muerte no se inflige» (p. 112), sino que produce vidas dignas de duelo, a saber, es dador de vida a determinados cuerpos y otros no. Este mecanismo opera, por ejemplo, en el tratamiento biopolítico de los refugiados, tomados como «ya perdidos, jamás vivos» (p.121). Por su parte, la lógica de guerra justifica la destrucción en la medida en

la que se construye la fantasía de otro destructor. Así, poniendo el ejemplo de los refugiados, su mera presencia es hostil para con la vida. El superyó institucionalizado ejerce la hostilidad sobre una pulsión de muerte fantasmáticamente proyectada sobre una población, «se justifica la agresión mediante una lógica que se sostiene en la inversión fantasmagórica de la agresión» (p. 122).

La cuestión que queda abierta es cómo romper los vínculos fantasmáticos que atentan contra el principio de igualdad y cómo construir y reforzar vínculos que lo protejan a sabiendas de nuestro propio potencial destructivo. Los cuerpos racializados, pensando desde Fanon, son constituidos por «una conciencia en tercera persona [que] entra en una conciencia en primera persona, de manera que el modo mismo de percepción resulta desgarrado por otra conciencia» (p. 114). La experiencia corporal y la identidad se construyen respecto del «hombre blanco, una imagen de los poderes del racismo que ubica la experiencia corporal negra del mundo en una cierta incertidumbre» (ibid.). Se da la paradójica situación de que el poder destructivo debe tornarse contra los vínculos que conforman la propia experiencia corporal, puesto que esta amenaza la existencia y posiciona al cuerpo negro en un lugar en el que el duelo no es merecido. Esta misma paradoja se da en la experiencia que encuentra Walter Benjamin acerca de la violencia de la ley, ante la cual sería deseable una «suspensión de la violencia [que] es lo que se entiende por divina violencia» (p. 129). La ley, en tanto poder de nombrar conductas y poblaciones como violentas o no, se resguarda de su revocación. La divina violencia opera como una ruptura del marco legal, en tanto que amenaza la existencia de poblaciones, rompe con los vínculos que conforman su experiencia y conducta, así como lo haría el cuerpo racializado en el caso de Fanon. La no violencia asume ese poder destructivo de vínculos que convierte vidas dignas de duelo en vidas perdidas, no vidas o vidas no merecedoras de llanto.

Ahora bien, «¿qué es lo que nos lleva a cada uno a preservar la vida del otro?» (p. 71). Butler, para tratar esta cuestión, trae a colación no sólo la interdependencia como realidad político-social —«las obligaciones que nos vinculan unos a otros nacen de la condición de interdependencia que hace posibles nuestras vidas» (p. 51), lo que de nuevo activa nuestra inquietud respecto a la falacia naturalista— sino la dimensión psíquica del cuidado del otro como un cuidado de sí, pensando desde la «genuina simpatía» de Klein. Este concepto sostiene que junto a alguien «somos el uno para el otro falsas sustituciones para pasados irreversibles y ninguno de nosotros supera el deseo de reparar lo que no puede repararse» (p. 100). En una relación diádica, de alguna manera, tratamos al otro como nos hubiese gustado que nos hubieran tratado y le reprochamos nuestras faltas pasadas. El cuidado del otro, en último término, se convierte así en el cuidado de sí fantasmático, de manera que

toda pulsión destructiva queda subyugada a ese cuidado, a ese mecanismo compensatorio de lo que fue de un modo y nunca podrá ser de otra manera.

Una cuestión que permanece pendiente es quizá la más conflictiva, a saber, ¿cómo puede convivir nuestra realidad psíquica destructiva con posturas no violentas? Recurriendo a Freud, se retoman los conceptos umbral de *Eros* y *Tánatos* para abordar la cuestión. Butler propone dirigir las dos pulsiones hacia la autoconservación, propia del yo que resiste a las embestidas de un superyó que, en su poder represivo, atenta contra la existencia del propio yo. Al haber expandido el yo a los otros a través de la realidad de la interdependencia, la autoconservación también se extiende. Ahora bien ¿hacia dónde y cómo dirigir la pulsión de muerte si no puede ser contra los otros ni hacia el yo? «El odio nunca está ausente por completo, pero su poder negativo puede ser transformado como una actitud agresiva contra la muerte» (p. 178). Sin embargo, como hemos visto, las estructuras propias del superyó se extienden a dimensiones institucionales que amenazan la vida. La forma de no caer en las tendencias destructivas para con la vida, según Butler, pasan por una forma de irrealismo propiamente maniático, en la medida en que «introduce ese deseo no realista de existir y persistir, [...] incorpora un vigoroso irrealismo a los modos de solidaridad que buscan dismantelar los regímenes violentos, insistiendo, contra todo pronóstico, en otra realidad» (p. 170). La manía funcionaría, pues, como «una mirada fugaz de la utopía; transitoria, por supuesto, pero no por eso carente de potencial político» (p. 175).

Por último, la dimensión psíquica de autoconservación y persistencia se da en formas de manifestación de los cuerpos que reafirman su propia existencia a través de la impenetrabilidad que les es propia. El cuerpo que «actúa como su propia *deixis* [...]. Este cuerpo, estos cuerpos; estos son los que se oponen a la violencia y resisten a desaparecer» (p. 192). Las huelgas de hambre, la desobediencia civil, las huelgas son formas de posicionamiento de los cuerpos y de reafirmación de la resistencia a la muerte. En definitiva, la ética de la igualdad llevada al campo político a través de la corporalización de mecanismos psíquicos: la perfecta colaboración planteada por Butler entre ética, política, psicoanálisis y los cuerpos.

Una dimensión de *La fuerza de la no violencia* que suscita dudas tiene que ver, como ya hemos apuntado, con la falacia naturalista. Incluso aunque estemos convencidos (con Hilary Putnam, por ejemplo) de que la dicotomía hecho-valor hace tiempo que se cuarteó bastante, no se puede proceder de forma tan despreocupada como Butler, como si tres siglos de disquisiciones sobre la falacia naturalista nunca hubieran tenido lugar. «La interdependencia [...] implica igualdad social» (p. 23), escribe. El deber de «ocuparse de quienes sufren lejos de nosotros» se justifica por «el hecho de que compartimos el mundo y mantenemos relaciones de interdependen-

cia” (p. 55). «La no violencia se convierte en una obligación ética porque estamos vinculados o atados a otros» (p. 148). Puede no resultar así de ningún modo. La concepción ontológica de interdependencia (que se puede compartir) no implica la tesis ético-política de la igualdad (también compatible): ésta habrá de introducirse como un postulado aparte. Es obvio que cabe tener a la vez interdependencia y desigualdad; podemos tener a la vez interdependencia que esté entretrejida con formas de dominación (en el mundo humano) o de explotación y parasitismo (como fenómeno biológico). En el límite: el torturador y su víctima son interdependientes, pero ésa no es la forma de interdependencia que deberíamos cultivar. (Por lo demás, a ratos ella misma es consciente de la realidad de este problema y propone «un movimiento abiertamente normativo», p. 108.)

Concluye el libro reflexionando sobre la autoconservación. Como concepto político la autoconservación se emplea con objeto de sustentar las acciones violentas, haciéndonos olvidar que «la preservación del yo requiere de la preservación del planeta y que no estamos “en” el contexto global como seres que subsisten por sí solos, sino que subsistimos en la medida en que la Tierra lo haga» (p. 194). Debemos recordar que la esfera del «yo» y del «tú» son impensables por separado, pero más aun, requieren un mundo que las sostenga. Y no cualquier mundo: un mundo sostenible. Dichas consideraciones conforman la base para pensar en las amplias obligaciones respecto a la no violencia que nos debemos los unos a los otros: urge la necesidad de conformar una política de la igualdad basada en la erradicación de la distinción entre vidas merecedoras y no merecedoras de duelo, escapando al fin de la lógica de guerra.

GUZMÁN MARCOS, MARINA GARCÍA Y CANDELARIA PÉREZ