



# Judith Butler

## La fuerza de la no violencia

La ética en lo político

Judith Butler

---

## La fuerza de la no violencia

La ética en lo político

PAIDÓS Básica

Título original: *The Force of Nonviolence*, de Judith Butler  
Publicado de acuerdo con Verso, un sello editorial de New Left Books

1.<sup>a</sup> edición, enero de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Judith Butler, 2020

© de la traducción, Marcos Pablo Mayer, Editorial Paidós SAICF, Argentina, 2020

© de la edición en castellano, Editorial Paidós SAICF, Argentina, 2020

© de la presente edición,

Editorial Planeta, S. A., 2021

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN 978-84-493-3772-7

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 20.882-2020

Impresión y encuadernación en Egedsa

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible

Impreso en España – *Printed in Spain*

# SUMARIO

---

Introducción . . . . .	9
1. La no violencia, la capacidad de ser digno de duelo y la crítica del individualismo . . . . .	33
2. Preservar la vida del otro . . . . .	71
3. La ética y la política de la no violencia . . . . .	105
4. Filosofía política en Freud: guerra, destrucción, manía y la facultad crítica . . . . .	151
Posdata: repensar la vulnerabilidad, la violencia, la resistencia . . . . .	181
Agradecimientos . . . . .	201
Notas . . . . .	203
Índice analítico . . . . .	219

## LA NO VIOLENCIA, LA CAPACIDAD DE SER DIGNO DE DUELO Y LA CRÍTICA DEL INDIVIDUALISMO

---

Comencemos proponiendo que la no violencia se convierte en una cuestión ética dentro del campo de fuerza de la violencia en sí misma. Tal vez se pueda describir mejor la no violencia como una práctica de resistencia que resulta posible, si no imperativa, precisamente en el momento en el que ejercer violencia parece más justificado y obvio. De este modo, se puede entender como una práctica que no solo detiene un acto o un proceso de violencia, sino que exige una forma de acción sostenida, a veces ejercida de forma agresiva. Por lo tanto, sugeriré que no podemos pensar la no violencia simplemente como la ausencia de violencia o como el acto de refrenar el impulso de cometer violencia sino como un compromiso constante, incluso como una forma de reorientar la agresión con el objetivo de afirmar los ideales de igualdad y de libertad. Mi primera propuesta es que lo que Einstein llamaba «pacifismo militante» debe repensarse como una no violencia agresiva;<sup>1</sup> que la fuerza de la no violencia implicará repensar la relación entre agresión y violencia, dado que no son lo mismo. Mi segunda propuesta es que la no violencia carece de sentido sin un compromiso con la igualdad. La razón por la cual la no violencia exige este compromiso se entiende mejor si se parte de la base de que en este mundo algunas vidas claramente se va-

loran más que otras y que esta desigualdad implica que ciertas vidas se defienden con más tenacidad que otras. Afirmamos, por el contrario, que esas vidas son valiosas y, si van a perderse como consecuencia de la violencia, esa pérdida deberá ser registrada porque eso implica afirmar su valor. Es la manera en la que consideramos que su pérdida es digna de lamentarse.

Sin embargo, como bien sabemos, en este mundo, las vidas no se valoran de la misma manera y no siempre se presta atención a los reclamos contra las agresiones y el asesinato de los que son víctimas. Y una de las razones es que esas vidas no se consideran dignas de ser lloradas o, lo que es lo mismo, no merecen un duelo. Hay muchas razones para ello, entre las que destacan el racismo, la xenofobia, la homofobia o la transfobia, la misoginia y el sistemático desprecio por los pobres y los desposeídos. Cada día nos enteramos de la existencia de innumerables grupos de personas libradas a la muerte, en países que han cerrado sus fronteras, en el mar Mediterráneo, en regiones del planeta en las que la pobreza y la falta de acceso al alimento y a la salud se han vuelto sobrecogedoras. Si queremos entender lo que significa hoy la no violencia en el mundo donde vivimos, debemos conocer las modalidades de la violencia a las que hay que oponerse, pero también debemos retomar un conjunto de cuestiones fundamentales que pertenecen a nuestro tiempo: ¿qué hace que una vida sea valiosa? ¿Qué es lo que determina la desigualdad a la hora de valorar diferentes vidas? ¿Y cómo podríamos comenzar a formular un imaginario igualitario que se integre a nuestra práctica de la no violencia, una práctica de la resistencia, a la vez vigilante y optimista?

En este capítulo me ocuparé del problema del individualismo con el objeto de fundamentar la importancia de los

vínculos sociales y de la interdependencia para comprender cómo sería un enfoque no individualista de la igualdad. Y buscaré relacionar la idea de interdependencia con la no violencia. En el capítulo siguiente, comenzaré preguntándome qué aporta la filosofía moral al desarrollo de una práctica reflexiva de la no violencia. Y plantearé que existen fantasías socialmente imbuidas que se incorporan a nuestros razonamientos morales sobre la no violencia, de modo que no siempre podemos identificar los presupuestos demográficos que hacemos sobre las vidas que se consideran dignas de valorarse y aquellas que se consideran relativamente o en absoluto valiosas. Este segundo capítulo va de Immanuel Kant a Sigmund Freud y Melanie Klein. En el tercer capítulo, analizaré la ética y la política de la no violencia a la luz de las formas contemporáneas de racismo y política social; plantearé que Frantz Fanon nos ofrece un camino para entender las fantasías raciales que informan la dimensión ética de la biopolítica, y que la idea de Walter Benjamin de una técnica civil de resolución de conflictos siempre abierta (*Technik ziviler Übereinkunft*) nos permite pensar acerca de la vida en y a través de las relaciones conflictivas, sin por eso llegar a un final violento. Con tal objetivo, plantearé que la agresión es un componente de los vínculos sociales basados en la interdependencia, pero el modo en que se configura la agresión es lo que marca la diferencia en el camino hacia una práctica que resista la violencia y que imagine un nuevo futuro de igualdad social. La imaginación —y aquello que es imaginable— resultará crucial para examinar este argumento, dado que en este momento estamos éticamente obligados y dispuestos a pensar más allá de lo que se plantea como los límites realistas de lo posible.

Algunos representantes de la historia del pensamiento político liberal nos pueden haber hecho creer que aparecemos

en este mundo político y social desde un estado de naturaleza. Y que en ese estado de naturaleza ya somos individuos por alguna razón y que estamos en conflicto los unos contra los otros. No se nos ayuda a comprender cómo llegamos a ser individuos ni se nos explica con precisión por qué es el conflicto la primera de nuestras relaciones pasionales en vez de la interdependencia o el afecto. La perspectiva hobbesiana, que ha sido la más influyente para conformar nuestra comprensión de los conflictos políticos, afirma que un individuo desea lo que tiene el otro o que dos individuos reclaman el mismo territorio y pelean uno contra otro para lograr sus mezquinos objetivos y establecer su derecho personal a la propiedad, a la naturaleza y al dominio social. Por supuesto, el estado de naturaleza o la condición natural del hombre fue siempre una ficción, como lo admitía abiertamente Jean-Jacques Rousseau, pero fue una ficción poderosa que resultó posible bajo condiciones que Karl Marx llamó «economía política». Funciona de varias maneras. Por ejemplo, nos provee de una condición contrafáctica para evaluar nuestra situación contemporánea y ofrece un punto de vista, del mismo modo que lo hace la ciencia ficción, desde el cual considerar la especificidad y la contingencia de la organización política actual del espacio y el tiempo, de las pasiones y los intereses.

Al escribir sobre Rousseau, el crítico literario Jean Starobinski opinaba que el estado de naturaleza ofrece un marco imaginario en el cual aparece un único individuo en escena: autosuficiente, sin dependencia alguna, saturado de amor por sí mismo y sin necesidad de alguien más.<sup>2</sup> De hecho, donde no hay otras personas de quien hablar, el problema de la igualdad no existe, pero en cuanto otro ser humano viviente aparece en la escena, emergen inmediatamente los conflictos y el problema de la igualdad. ¿Por qué?

Marx criticaba la parte de la hipótesis del estado de naturaleza que postula que el individuo es un elemento primordial. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ridiculizaba, con gran ironía, la noción de que, en el inicio, los seres humanos, como Robinson Crusoe, estaban solos en una isla, se proveían su propio alimento, vivían sin depender de otros, sin sistemas de trabajo y sin la menor organización común de la vida económica y política. Marx escribe: «No nos pongamos en ese ficticio estado primordial como un economista político tratando de clarificar las cosas. Simplemente sitúa la cuestión a una distancia gris, neblinosa... Procedemos a partir de un hecho concreto de economía política». <sup>3</sup> Marx pensaba que podía dejar de lado la ficción en favor de un elemento actual, pero eso no le impidió hacer uso de esas mismas ficciones para desarrollar su crítica de la economía política. Aunque no representan la realidad, si sabemos cómo leer esas ficciones, proporcionan un comentario sobre la realidad actual que de otro modo no percibiríamos. Uno entra en la ficción para dilucidar su estructura, pero también para preguntar: ¿qué puede o no puede representarse aquí? ¿Qué se puede imaginar y a través de qué términos?

Por ejemplo, esa figura solitaria y autosuficiente de Robinson Crusoe era invariablemente un adulto y un hombre, la primera figura del «hombre natural», cuya autosuficiencia eventualmente quedaba interrumpida por las exigencias de la vida económica y social, pero no como una consecuencia de su condición natural. En realidad, cuando los otros entran en escena, comienza el conflicto o así se desarrolla la historia. Por lo tanto, en el comienzo (temporalmente considerado) los individuos persiguen sus intereses egoístas, chocan y pelean, pero el conflicto solo puede arbitrarse en medio de una

sociabilidad regulada, dado que presumiblemente cada individuo, antes de entrar en el contrato social, trata de alcanzar y satisfacer sus necesidades, sin considerar su efecto en los demás y sin ninguna expectativa de solución, sin que se resuelvan esos deseos en competencia y conflicto. Entonces, de acuerdo a esta ficción, el contrato surge, en principio y sobre todo, como un medio de solución de conflictos. Cada individuo debe refrenar sus deseos, poner límites a su capacidad de consumir, adquirir y actuar para vivir de acuerdo con las leyes comúnmente vinculantes. Para Hobbes, esas leyes dan como resultado el «poder común» mediante el cual se restringe la naturaleza humana. El estado de naturaleza no era exactamente algo ideal y Hobbes no promovió un «regreso» a ese estado (como a veces hizo Rousseau), pues imaginaba que las vidas quedarían truncadas y el asesinato sería la norma si no había un gobierno común ni un conjunto de leyes imperativas para someter el carácter conflictivo de la naturaleza humana. Para él, el estado de naturaleza implicaba una guerra, pero no una guerra entre Estados o autoridades existentes. Más bien, era una guerra llevada a cabo entre un individuo soberano contra otro —una guerra, podríamos agregar, de individuos que se consideran a sí mismos como soberanos—. De hecho, no queda claro si la soberanía correspondía a un individuo concebido como separado del Estado, que transferiría su propia soberanía al Estado, o si el Estado ya estaba funcionando como el horizonte implícito de este imaginario. El concepto político-teológico de soberanía precede y condiciona la atribución o la suspensión del estatus soberano al individuo, es decir que genera, a través de este otorgamiento, la figura del sujeto soberano.

Aclaremos: el estado de naturaleza difiere en Locke, Rousseau y Hobbes, e incluso en el *Leviatán* pueden considerarse

al menos cinco versiones.<sup>4</sup> El estado de naturaleza puede postular un tiempo previo a la sociedad; puede pretender describir a sociedades extranjeras a las que se supone premodernas; puede ofrecer una psicología política que dé cuenta del conflicto civil, puede describir la dinámica del poder político en la Europa del siglo xvii. No trato de hacer una reseña académica, pero quiero analizar el modo en que el estado de naturaleza dio pie a cierta forma de imaginar, cuando no a una fantasía o lo que Rousseau llamó «una pura ficción», y por tanto algo que está centralmente relacionado con los conflictos violentos y su resolución.<sup>5</sup> Así pues, podemos preguntarnos: ¿bajo qué condiciones históricas aparecen esas ficciones o fantasías? Fueron posibles y resultaron convincentes en el marco de una condición de conflicto social o como consecuencia de su historia; tal vez representan el sueño de poder escapar del sufrimiento asociado a la organización capitalista del trabajo o funcionan como una justificación de esa misma organización; esas imaginaciones articulan y comentan los argumentos para el fortalecimiento del poder del Estado y sus instrumentos violentos para cultivar o contener la voluntad popular; emergen en nuestra comprensión del populismo, la condición en la que se presume que la voluntad popular adopta una forma desatada o es una rebelión contra las estructuras establecidas; encubren y reproducen formas de dominación y de explotación que enfrentan a las clases y a los grupos religiosos o raciales unos contra otros, como si el «tribalismo» fuera una condición primitiva y natural que se sacudiría y explotaría si los Estados fracasaran al ejercer sus poderes de coacción, es decir, si no logran imponer su propia violencia, incluida la violencia legal.

A lo largo de este texto, distinguiremos entre «fantasía», comprendida como un deseo consciente que puede ser indi-

vidual o compartido, y *phantasy*, que tiene una dimensión inconsciente y suele operar de acuerdo con una sintaxis que requiere interpretación. Las ensoñaciones pueden superar la frontera entre lo consciente y lo inconsciente, pero las *phantasy*, tal como las determinó primero Susan Isaacs (1948) y elaboró luego Melanie Klein, tienden a incluir un complejo conjunto de relaciones inconscientes con los objetos. La fantasía inconsciente es una de las bases del concepto lacaniano de imaginario, que se refiere a las tendencias inconscientes que toman forma de imágenes y que nos desvían en diferentes direcciones y contra las cuales se erigen las defensas narcisistas. En Laplanche, la fantasía se define de otro modo y de dos maneras diferentes: primero, como una «escena imaginaria en la cual el sujeto es un protagonista, que representa el cumplimiento de un deseo (en última instancia, un deseo inconsciente) de una manera que resulta distorsionada en mayor o menor medida por procesos defensivos». <sup>6</sup> En segundo lugar, en su análisis de «Fantasme» deja claro que no está enfrentando una concepción de imaginación y otra de realidad, sino que se trata de una modalidad de estructuración psíquica por la cual la propia realidad invariablemente se interpreta. De este modo, propone una reformulación de la doctrina psicoanalítica con la idea de una «fantasía originaria» (lo que Freud llamaba *Urphantasi*) que estructura modos de percibir y opera según sus propias reglas sintácticas. Así, la fantasía originaria adquiere su forma en una escena con múltiples actores dispuestos por vectores de deseo y de agresión. Esta última noción nos permite considerar qué sucede en el «estado de naturaleza» considerado no solo como una ficción o una fantasía consciente, sino como una escena fantasmática estructurada por múltiples determinaciones selladas. En lo que sigue, reservaré la palabra «fantasía» para la mayoría de las

escenas de violencia y de defensa que considere, pero en relación con Melanie Klein, para quien el término «fantasía» mantiene una distintiva dimensión inconsciente, uso los términos «fantasmático» y «fantasmagórico» para considerar el juego de fantasías inconscientes y conscientes socialmente compartidas o comunicables que toman la forma de una escena, pero que no por eso presuponen un inconsciente colectivo.

Si entendemos el estado de naturaleza como una ficción o más bien como una fantasía (que no son lo mismo, como veremos más adelante), entonces ¿qué conjunto de deseos representa o articula? Sugiero que esos deseos no pertenecen simplemente al individuo ni a una vida psíquica autónoma, sino que mantienen una relación conflictiva con la condición social y económica a la que se refiere. Esta relación puede funcionar como una imagen invertida, un comentario crítico, una justificación o incluso como una dura crítica. Lo que está postulado como un origen o como una condición originaria se imagina retrospectivamente y, por lo tanto, se plantea como el resultado de una secuencia que comienza en un mundo ya constituido socialmente. Y, sin embargo, hay un anhelo de postular una fundación, un origen imaginario como una manera de dar cuenta de este mundo o tal vez para escapar de los sufrimientos y la alienación que produce. Esta forma de pensamiento puede guiarnos fácilmente por el sendero del psicoanálisis si nos tomamos en serio la idea de que las formas inconscientes de la fantasía funcionan como una fundación para la vida psíquica humana en relación con el mundo social. Esto puede muy bien ser cierto. Sin embargo, no pretendo reemplazar la fantasía por la realidad, sino entender cómo leer esa fantasía como una forma de alcanzar perspectivas claves en la estructura y la dinámica de las organiza-

ciones de poder y violencia históricamente constituidas, tal como se vinculan con la vida y la muerte. En realidad, por mí misma no sería capaz de ofrecer una respuesta crítica a esta noción de un «hombre sin necesidades» en el origen de la vida social sin esbozar una conjetura propia, que no comienza conmigo pero que me llevaría a sus conclusiones, en una forma de articulación como si fuera la sintaxis de lo social a través de un imaginario diferente.

Otro aspecto aún más destacable de esta fantasía del estado de naturaleza que suele invocarse como una «fundación» es que, en el origen, hay un hombre y es adulto, es dueño de sí mismo y es autosuficiente. Así que registremos que esta historia no comienza en el origen, sino en medio de una historia cuyo momento inicial no va a ser contado. Es decir que el momento que marca el principio, el género, por ejemplo, ya ha quedado definido. Se ha separado la independencia de la dependencia y se ha determinado lo masculino y lo femenino, en parte por esta distribución de dependencias. La figura primaria y fundadora es masculina, lo que no resulta sorprendente: la masculinidad se define por su falta de dependencia (lo cual no es novedoso, pero de alguna manera sigue siendo sorprendente). Pero lo que parece interesante tanto para Marx como para Hobbes es que desde el inicio el hombre es un adulto.

En otras palabras, se postula que el individuo que se nos presenta como el primer momento de lo humano —la aparición del humano en el mundo— no ha sido nunca niño, como si nunca se lo hubiera cuidado, nunca hubiera dependido de padres, de relaciones cercanas o de instituciones sociales para sobrevivir, crecer y (presumiblemente) aprender. Ya se ha elegido el género de ese individuo, pero no por una asignación social; por el hecho de ser un individuo

—y en esta escena la forma social del individuo es masculina— es un hombre. Así que, si pretendemos entender esta fantasía, debemos preguntarnos qué versión de lo humano y qué versión del género representa y qué oclusiones son necesarias para que esa representación funcione. La dependencia se eliminó del retrato del hombre originario; de algún modo, y desde el comienzo, está siempre dispuesto y capacitado, nunca ha sido mantenido o apoyado por los demás, ni ha sido llevado en otro cuerpo para nacer, ni alimentado cuando no estaba en condiciones de alimentarse por sí mismo, nunca fue arropado por alguien con una manta los días de frío.<sup>7</sup> Saltó, dichoso, desde la imaginación de los teóricos liberales como un adulto pleno, sin relaciones, pero provisto de ira y de deseo, a veces dueño de una felicidad o autosuficiencia que dependía de un mundo natural previamente vaciado de otra gente. ¿Debemos suponer que ha ocurrido una aniquilación antes de la escena narrada, que una aniquilación inaugura la escena? ¿Cualquier otro ser se excluye, se niega, y eso desde el mismo comienzo? ¿Se trata tal vez de una violencia inaugural? No es una *tabula rasa* sino una «pizarra borrada». Pero es también la prehistoria del llamado estado de naturaleza. Dado que se supone que el estado de naturaleza es, en una de sus variantes más influyentes, una prehistoria social y económica, la aniquilación de la alteridad constituye la prehistoria de esa prehistoria, lo que sugiere que no solo estamos elaborando una fantasía, sino adjudicando una historia a esa misma fantasía —casi como un crimen que no deja huellas.

El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un «contrato sexual»,<sup>8</sup> pero, incluso antes de que la mujer entre en el cuadro, solo existe ese hombre individual. Hay una mujer en algún lado de la escena, pero no

adquiere la forma de una representación. Ni siquiera podemos lamentar la ausencia de representación de la mujer en la escena pues es irrepresentable. Ha tenido lugar algún tipo de expulsión y en ese espacio vacío se erige el hombre adulto. Se supone que deseará a las mujeres en el curso de la vida, pero incluso esta postulada heterosexualidad está libre de toda dependencia y permanece en una deliberada amnesia respecto de su formación. Se entiende que va a toparse primero con los otros de un modo conflictivo.

¿Por qué preocuparse por esta influyente escena fantasmática de la teoría política? Después de todo, mi tema es la ética y la política de la no violencia. No estoy dispuesta a argumentar contra el carácter primario de las relaciones conflictivas; es más, voy a insistir en que el conflicto es una parte potencial de todo vínculo social y que Hobbes no está completamente equivocado. En realidad, Freud recoge una tesis hobbesiana cuando analiza el mandato bíblico de honrar al prójimo y no abalanzarse sobre su mujer; ¿por qué —pregunta Freud— no asumimos que la enemistad y la hostilidad son más importantes que el amor? Mi tesis, a la que llegaré un poco más adelante, es que 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. Cuando la destrucción se convierte en el verdadero objeto del deseo, pero sin embargo se controla, ¿en qué se basa ese control, esa imposición de un límite y un desplazamiento? ¿De dónde proviene ese control que permite que nos apoderemos de él y lo podamos sostener? Alguien podría decir que el control es siempre una forma de autocontrol, que es el superyó el que controla la exteriorización

de la agresión y «superyó» es el nombre de que disponemos para el proceso de absorción de la agresión en la arquitectura de la psiquis. La economía del superyó es un moralismo a través del cual la agresión se desata sobre sí misma en un intensificado punto muerto que pesa sobre la vida psíquica que soporta esta estructura recursiva de autonegación. Denuncia la violencia y esta denuncia se convierte en una nueva forma de violencia en el rumbo de las cosas. Algunos podrían decir que este control de la violencia solo puede ser aplicado desde fuera, por ley, por el Gobierno, incluso por la policía, que es la perspectiva más propiamente hobbesiana. Desde este punto de vista, el poder coercitivo del Estado es necesario para contener la ira potencialmente asesina de los sujetos que viven sin reglas. Otros sostienen que existe una región tranquila o pacífica en el espíritu y que debemos cultivar la capacidad para que esté siempre ahí, sometiendo a la agresividad y la destructividad a través de prácticas o rituales éticos o religiosos. Pero, como he señalado, Einstein abogaba por el «pacifismo militante» y probablemente hoy podamos hablar nosotros mismos de una forma agresiva de no violencia. Para que esto se comprenda bien, sugiero que pensemos primero en una ética de la no violencia que presuponga formas de dependencia e interdependencia, que son inmanejables o se han convertido en fuente de conflictos y agresiones. Segundo, propongo que pensemos cómo se relaciona nuestra comprensión de la igualdad con la ética y la política de la no violencia. Para que esa conexión tenga sentido, deberemos aceptar, en nuestra idea de la igualdad política, la idea de que la vida de todas las personas es igualmente digna de ser llorada en caso de pérdida. Solo el abandono de un individualismo supuesto nos permitirá comprender la posibilidad de una no violencia agresiva que surja en medio del conflicto, que

esté arraigada en el propio campo de fuerza de la violencia. Esto significa que esa igualdad no es simplemente la igualdad de los individuos entre sí, sino un concepto que, en principio, se vuelve «pensable» una vez que se incorpora una crítica del individualismo.

## DEPENDENCIA Y OBLIGACIÓN

Intentemos, entonces, un relato diferente. Comienza de esta manera: todo individuo aparece en el curso del proceso de individuación. Nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia en el curso de ese proceso. No se puede escapar a esa condición a través del tiempo. Todos nacimos, al margen de nuestras perspectivas políticas actuales, en una condición de radical dependencia. Cuando, ya adultos, reflexionamos sobre esa condición, tal vez nos sintamos algo molestos o alarmados, incluso puede que alejemos ese pensamiento de nuestra mente. Tal vez alguien con un fuerte sentido de autosuficiencia individual llegaría incluso a ofenderse por el hecho de que hubo un momento en el que no se pudo alimentar ni mantenerse por sí mismo. Sin embargo, quiero proponer que nadie se mantiene realmente por sí mismo —hablando en sentido estricto—, nadie se alimenta por sí mismo. Estudios sobre discapacidad nos han demostrado que para andar por la calle debe existir un pavimento que nos permita el movimiento, especialmente si uno se mueve con una silla de ruedas o alguna otra ayuda.<sup>9</sup> Pero el pavimento también es un instrumento de ayuda, como lo demuestran los semáforos y los colores de los bordillos. No son solo las personas disca-

pacitadas las que requieren ayuda para moverse, para alimentarse o incluso para respirar. Todas esas capacidades humanas básicas requieren ayuda de una u otra manera. Nadie se mueve, respira o encuentra alimento sin la ayuda de un mundo que provee un ambiente construido para andar, que prepara y distribuye alimentos de manera que lleguen a nuestra boca, un mundo que aporta el contexto que hace posible la existencia de un aire de calidad para que respiremos.

Se puede definir la dependencia en parte como una confianza en las estructuras materiales y sociales y en el contexto, pues este último también hace posible la vida. Pero más allá de nuestras discusiones con el psicoanálisis —y qué es el psicoanálisis si no una teoría y una práctica con las que la gente discute—, tal vez podamos afirmar que no superamos la dependencia de la infancia al volvernos adultos. Esto no significa que el adulto sea dependiente de la misma manera que el niño, sino que nos hemos transformado en criaturas que constantemente imaginan la autosuficiencia, solo para descubrir que esa imagen se va socavando a lo largo de la vida. Esta es, por supuesto, la posición de Lacan, articulada más célebremente por el estadio del espejo: el niño exultante que cree que se para por sus propios medios mientras se ve en el espejo y, sin embargo, al mirarlo nos damos cuenta de que la madre o algún invisible objeto-sostén (*trotte-bébé*) lo aguanta ante el espejo mientras goza de su radical autosuficiencia.<sup>10</sup> Tal vez podamos decir que los conceptos fundacionales del individualismo liberal son una especie de estadio del espejo que ocurre en un imaginario de esta naturaleza. ¿Qué apoyo, qué dependencia debe negar la fantasía de la autosuficiencia para que la historia comience con una masculinidad adulta fuera del tiempo?

La consecuencia de esta escena, por supuesto, es que

parecería que la masculinidad se identifica con una autosuficiencia fantasmática, mientras que la femineidad queda identificada con el apoyo que suministra, un apoyo habitualmente negado. Esta escena y este relato nos atan a una economía de las relaciones de género que nos ayuda poco. La heterosexualidad se convierte en el presunto marco y se deriva de la teoría de madre e hijo, que no es sino una manera de imaginar las relaciones de mantenimiento del niño. La estructura genérica de la familia se da por hecha incluyendo, por supuesto, el ocultamiento de las tareas de cuidado de la madre y la completa ausencia del padre. Y si aceptamos todo esto como la estructura simbólica de las cosas en vez de meramente como un imaginario específico, aceptamos también la acción de una ley que solo puede cambiarse de un modo creciente y a lo largo de mucho tiempo. La teoría que describe esta fantasía, esta asimetría y esta división del trabajo por géneros puede terminar reproduciendo y validando sus términos, a menos que nos proponga otra salida, a menos que se pregunte por la escena previa o lo que queda fuera de la escena, el momento, por así decirlo, antes del comienzo.

Pasemos de la dependencia a la independencia y preguntemos cómo afecta a nuestra comprensión de la vulnerabilidad, del conflicto, de la adultez, de la sociabilidad, de la violencia y de la política. Hago esta pregunta porque tanto en lo político como en lo económico se niegan los hechos de la interdependencia global. O se abusa de ellos. Por supuesto, las publicidades de las corporaciones celebran la existencia de un mundo globalizado, pero esa idea de expansión corporativa solo abarca un aspecto de la globalización. La soberanía nacional puede estar declinando, pero aparece un nuevo nacionalismo en escena. Así, una de las razones por las que re-

sulta tan difícil convencer a gobiernos como los que formaban parte de la Unión Soviética de que el calentamiento global es una verdadera amenaza para el futuro de la vida en el planeta es que sus derechos a expandir producciones y mercados, a explotar los recursos naturales, a beneficiarse, permanecen centrados en el aumento de la riqueza y el poder nacionales. Tal vez no conciben la posibilidad de que aquello que hacen afecte a todas las regiones del planeta y que lo que ocurre en todas las regiones del planeta afecte la posibilidad misma de continuar viviendo en un ambiente que se pueda sustentar y del cual todos dependemos.<sup>11</sup> O tal vez saben que están en medio de una actividad globalmente destructiva y eso también les parece un derecho, un poder, una prerrogativa que no debe ser cuestionada por nadie ni por nada.

La idea de obligaciones globales que valen para todos los habitantes del mundo, humanos y animales, está muy alejada de la consagración neoliberal del individualismo y, sin embargo, se la suele descartar por ingenua. Así que estoy apelando a mi valentía para exponer mi ingenuidad, mi fantasía o mi contrafantasía si prefieren. Algunas personas preguntan en tono más o menos incrédulo: «¿Cómo puedo creer en obligaciones globales? Es sin duda una ingenuidad». Pero cuando les pregunto si querrían vivir en un mundo en el que nadie abogara por obligaciones globales, suelen decir que no. Sostengo que solo aceptando la interdependencia es posible formular obligaciones globales, incluyendo en ellas a los migrantes —en estado de permanente «nomadía»—, a los que viven en situación precaria o incluso a los que son víctimas de ocupaciones y de guerra; aquellos que están sujetos a un racismo institucional y sistemático; los indígenas cuya muerte y desaparición nunca llegan a ser de conocimiento público; las mujeres sujetas a violencia doméstica y pública y acoso en el lu-

gar de trabajo; las personas de géneros no convencionales que están expuestas a ataques, incluyendo la cárcel y la muerte. También quiero proponer que una nueva idea de igualdad solo puede surgir al concebir más firmemente la interdependencia, una concepción que se despliegue en prácticas e instituciones, en nuevas formas de vida cívica y política. Aunque parezca extraño, la igualdad concebida de esta manera nos obliga a repensar qué entendemos por igualdad entre individuos. Por supuesto, es correcto que una persona sea tratada como alguien igual a otro (estoy totalmente a favor de la ley de no discriminación; no se me malentienda), pero esta formulación, por más importante que sea, no nos aclara en virtud de qué conjunto de relaciones sociales y políticas resulta pensable la igualdad. Toma a las personas individuales como la unidad de análisis y luego establece una comparación. Cuando la igualdad se comprende como un derecho individual (tal como sucede con el derecho a un tratamiento igualitario), queda separada de las obligaciones sociales que nos debemos unos a otros. Formular la igualdad sobre la base de las relaciones que definen nuestra duradera experiencia social, que nos definen como criaturas sociales, supone una reclamación social, no una reclamación colectiva a la sociedad, sino a lo social como marco dentro del cual se moldean y adquieren sentido nuestras concepciones de igualdad, libertad y justicia. Cualquiera que sea la demanda de igualdad que formulemos, surge de la relación entre las personas, en nombre de esas relaciones y de esos vínculos, pero no como representaciones de un sujeto individual.<sup>12</sup> Así, la igualdad es un aspecto de las relaciones sociales que depende para su articulación de una creciente y aceptada interdependencia, que permite salir del cuerpo como una «unidad» para entender los propios límites como predicamentos sociales y relacionales, que incluyen

fuentes de placer, susceptibilidad a la violencia, sensibilidad ante el calor y el frío, deseos descontrolados de alimento, sociabilidad y sexualidad.

En otro lugar he planteado que la «vulnerabilidad» no debe considerarse un estado subjetivo, sino un aspecto de nuestras compartidas vidas interdependientes.<sup>13</sup> Nunca somos simplemente vulnerables sino que somos vulnerables a una situación, una persona, una estructura social, algo en lo que confiamos y en relación con lo cual quedamos expuestos. Ser dependiente implica vulnerabilidad: uno es vulnerable a la estructura social de la que depende así que, si la estructura fracasa, uno queda expuesto a una situación precaria. Si esto es así, no hablamos de mi vulnerabilidad o de la tuya, sino de un aspecto de la relación que nos vincula con otro y con las estructuras e instituciones de las que dependemos para la continuidad de la vida. La vulnerabilidad no es exactamente lo mismo que la dependencia. Dependo de alguien, de algo, de cierta condición para seguir vivo. Pero cuando esa persona desaparece, ese objeto se aleja o fracasa esa institución social, resulto vulnerable a quedar desposeído, abandonado o expuesto a situaciones que pueden resultar invivibles. 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.

Una consecuencia de esta perspectiva es que las obligaciones que nos vinculan unos a otros nacen de la condición de interdependencia que hace posibles nuestras vidas, pero que puede servir también para la opresión y la violencia. La misma organización política de la vida requiere que la interdependencia —y la igualdad que implica— sea aceptada por la

política, las instituciones, la sociedad civil y el gobierno. Si aceptamos la propuesta de que hay o debería haber obligaciones globales —es decir, obligaciones que son globalmente compartidas y deben considerarse vinculantes—, no pueden ser reducidas a las obligaciones que los Estados nación tienen unos con otros. Deben ser posnacionales en esencia, atravesar fronteras y navegar sus límites, dado que las poblaciones en la frontera o que cruzan las fronteras (gente sin patria, refugiados) están incluidas en la amplia red de interrelaciones implicadas en las obligaciones globales.

He venido planteando que la tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad. Esta afirmación se encuentra con un inmediato e importante desafío. Después de todo, hay formas de poder colonial que buscan establecer la así llamada «dependencia» del colonizado y esa clase de argumentos trata de hacer de la dependencia un aspecto patológico esencial de las poblaciones colonizadas.<sup>14</sup> Ese despliegue de la dependencia define tanto al racismo como al colonialismo; identifica la causa de la subordinación de un grupo como un rasgo psicosocial del propio grupo. Por lo tanto, el colonizador, como expresa el novelista y ensayista francotunecino Albert Memmi, se personifica a sí mismo como el adulto de la escena, aquel que puede librar a la población colonizada de su dependencia «infantil» y llevarla a una luminosa edad adulta.<sup>15</sup> Encontramos esta figura del colonizado como un niño que requiere de tutela en el famoso ensayo «¿Qué es el iluminismo?» de Kant. Pero la verdad es que el colonizador depende del colonizado, pues cuando el colonizado rechaza seguir subordinado, el colonizador ve amenazada la continuidad del poder colonial. Por un lado, está bien superar la dependencia si

uno ha quedado en un lugar dependiente dentro de una estructura colonial, en un Estado injusto o en un matrimonio abusivo. Romper con esas formas de sujeción es parte del proceso emancipador, de la demanda de igualdad y libertad. Pero, entonces, ¿qué versión de la igualdad estamos aceptando? ¿Y qué versión de la libertad? Si rompemos los lazos de la dependencia en un esfuerzo por superar la sujeción y la explotación, ¿eso significa que ahora valoramos la independencia? Sí, así es. Pero, si esa independencia está modelada sobre el dominio y de ese modo resulta una manera de romper lazos con esas formas de interdependencia que valoramos, ¿qué sigue después? Si la independencia nos devuelve a la soberanía del individuo o del Estado de tal forma que se vuelven impensables los acuerdos de convivencia postsoberanía, hemos regresado a una versión de la autosuficiencia que augura conflictos interminables. Después de todo, solo desde una renovada y revaluada noción de interdependencia entre regiones y hemisferios podemos pensar en las amenazas al medioambiente, el problema de la miseria global, el racismo sistemático o la condición de la gente sin patria cuya migración es una responsabilidad común y global, pues la mayoría proviene de sociedades que estuvieron bajo el poder colonial. Y solo desde ahí podemos comenzar a formular una nueva visión de la solidaridad y de la no violencia.

A lo largo de este libro, me moveré entre una idea psicoanalítica y social de la interdependencia para establecer las bases para la práctica de la no violencia dentro de un nuevo imaginario igualitario. Estos niveles de análisis deben confluir sin suponer por ello que el marco psicoanalítico es un modelo para todas las relaciones sociales. Sin embargo, la crítica de la psicología del yo permite dar un significado social al psicoanálisis, que lo vincula con una concepción más amplia de las

condiciones del sustento y persistencia —cuestiones centrales para cualquier concepción de lo biopolítico—. Mi contratesis a la hipótesis del estado de naturaleza es que nadie puede mantenerse por sí mismo. El cuerpo no es, y nunca fue, una especie de ser automantenido, lo cual es tan solo una razón por la cual la metafísica de la sustancia —que concibe el cuerpo como un ser extenso con límites discretos— jamás fue un marco particularmente adecuado para comprender lo que es un cuerpo; el cuerpo es algo que se entrega a los otros para persistir; se entrega a otro conjunto de manos antes de que uno mismo pueda usarlo. ¿Dispone la metafísica de un modo de conceptualizar esta paradoja vital? Por más interpersonal que pueda sonar esta relación, también está organizada socialmente en un sentido más amplio, ya que apunta a la organización social de la vida. Todos comenzamos siendo entregados —una situación a un tiempo pasiva y vivificante—. Es lo que sucede cuando nace un niño: alguien lo entrega a otra persona. Desde el comienzo somos manejados contra nuestra voluntad, en parte porque la voluntad está en proceso de formación. Incluso el niño Edipo fue entregado al pastor que debía abandonarlo en una ladera para que muriese. Ese fue un acto casi fatal, dado que su madre lo entregó a alguien encargado de matarlo. Ser entregado contra la propia voluntad no es siempre una escena hermosa. El niño es entregado por alguien a alguien más, y se supone convencionalmente que el cuidador lo recibe para cuidarlo —entregado de una forma que puede no comprenderse como un acto de la voluntad o de una elección—. El cuidado, sin embargo, no siempre es consensuado ni asume la forma de un contrato: puede ser una forma de ser afectado, una y otra vez, por las demandas de una criatura llorosa y hambrienta. Pero hay aquí una demanda más amplia que no se basa en ningún relato particular

acerca de la organización social de la maternidad y el cuidado. Nuestra persistente dependencia de las formas sociales y económicas para mantener la vida no es algo provisorio: no es una dependencia que con el tiempo se convierte en independencia. Cuando no hay nada de qué depender, cuando las estructuras sociales fracasan o se eliminan, la vida misma se debilita o se pierde y la vida se vuelve algo precario. Esa permanente condición de dependencia puede volverse más cruel en el caso de los niños y los ancianos o para aquellos que tienen problemas físicos, pero todos nosotros estamos sujetos a esa condición.

¿Qué significa «ser entregado»? ¿Implica que somos también aquellos a quien alguien nos será entregado? ¿Somos los entregados y aquellos a quienes los otros son entregados lo mismo, una especie de asimetría que supone, sin embargo, una reciprocidad cuando se la considera una relación social? Cuando el mundo nos falla, cuando quedamos fuera del mundo en el sentido social, el cuerpo sufre y muestra su precariedad; este modo de mostrar precariedad es en sí mismo, pero puede también suponer una demanda política e incluso la expresión de una indignación. Ser un cuerpo expuesto al daño o a la muerte es precisamente exhibir una forma de precariedad, pero también sufrir una forma de desigualdad que es injusta. Así, la situación de muchas poblaciones que están progresivamente sujetas a una precariedad invivible nos plantea la cuestión de las obligaciones globales. Si preguntamos por qué alguno de nosotros debe ocuparse de quienes sufren lejos de nosotros, no encontrará la respuesta en justificaciones paternalistas, sino en el hecho de que compartimos el mundo y mantenemos relaciones de interdependencia. Nuestros destinos están, como siempre estuvieron, unos en manos de los otros.