

# ONTOLOGÍA DE LA PRECARIEDAD EN JUDITH BUTLER. REPENSAR LA VIDA EN COMÚN

## THE ONTOLOGY OF PRECARIOUSNESS IN JUDITH BUTLER. RETHINKING SHARED LIFE

SILVIA L. GIL\*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

RESUMEN: La precariedad desvela al ser en su inacabamiento e incompletud. Judith Butler muestra la imposibilidad de ser uno a través de la noción hegeliana de sujeto *extático*. El sujeto así definido se encuentra arrojado a un Otro —el lenguaje, las normas sociales, la mirada externa—, lo que conlleva un estado de vulnerabilidad: dependo de lo que no soy para ser. Sin embargo, la vulnerabilidad constitutiva, lejos de suponer un déficit, puede traducirse en fortaleza, sin obviar los límites que la definen, en la medida en que cuestiona las ilusiones modernas de autosuficiencia y permite descubrir e inventar la vida en común. Asimismo lejos de constituir el final de la ética, compromete de manera radical a los individuos con el mundo que habitan.

PALABRAS CLAVE: Vulnerabilidad, precariedad, ontología, común, crítica, ética, política, diferencia.

ABSTRACT: Precariousness reveals the open-endedness and incompleteness of being. Judith Butler shows the impossibility of being one through the Hegelian notion of the *ecstatic* subject. The subject thus defined is thrown into an Other —language, social norms, the external look— which is synonymous with vulnerability: I depend on that which i am not in order to be. However, constitutive vulnerability, far from being a deficit in existence, with its difficulties and limits, can become a strength to the extent

---

\* La Dra. Silvia López Gil está realizando su estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras como becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM 2013, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico. Dirección de email: [silvia@sindominio.net](mailto:silvia@sindominio.net) Dirección postal: Callejón de la Escondida, 16, Departamento 3, Colonia Santa Catarina, Delegación Coyoacán, CP: 04010, Ciudad de México, DF, México.

that it questions modern illusions of self-sufficiency and makes it possible to discover and invent shared life. Also, far from being the end of ethics, it commits individuals dramatically to the world they inhabit.

KEY WORDS: vulnerability, precariousness, ontology, shared, critical, ethical, policy, difference.

## 1. Introducción

A través de ciertas conceptualizaciones filosóficas recientes, de las que cabe destacar la obra de Judith Butler *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010) el concepto «precariedad» ha adquirido un sentido renovado. Más allá del lugar en los márgenes en el que son situados determinados sujetos o colectivos en un momento histórico concreto y en determinados contextos socioculturales, nombra algo fundamental de la existencia. Lo que puede llamarse «ontología de la precariedad» se hace más evidente con la experiencia social contemporánea en la que parece no existir presente ni futuro sólido desde el que construir una vida estable. Dicho de otro modo: muchas vidas penden de un hilo muy fino que no sabemos cuánto más aguantará. Para Butler, la violencia de la guerra tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en EE.UU. evidencia la fragilidad de lo humano. Fragilidad que puede visualizarse en otros aspectos. Por una parte, el marco de relaciones laborales que regula el ámbito del trabajo se ha flexibilizado, dando lugar a una desposesión de derechos adquiridos a lo largo de décadas que, entre otras cosas, impone relaciones de servidumbre e inestabilidad permanente en el acceso a las condiciones de reproducción de la existencia. Por otra parte, el conjunto de instituciones que estructuraban la sociedad —el Estado, la familia, la escuela o la fábrica— se descompone velozmente, produciendo realidades de (des)organización social cada vez más complejas. Por si fuera poco, experiencias como la amistad, el amor o el sexo han incorporado en su propia manera de ser la posibilidad del quiebre permanente. Como se ha argumentado desde diferentes análisis en relación a las lógicas subjetivas actuales, la ausencia de compromiso va ligada a la búsqueda de emociones fuertes<sup>1</sup>. La relación cobra la forma de lo impermeable, de lo incorporal, de lo escurridizo. Se impone una *lógica de la separación* que nos acoge sin apenas previo aviso, como si fuese la única posible. Nuestros cuerpos son interpelados por la intensidad del fagonazo, produciendo,

---

<sup>1</sup> Alain Badiou habla del amor amenazado por la lógica securitaria para definir el tipo de relación en la que nada se quiere arriesgar por miedo a sufrir o perder, véase BADIOU (2011). En un sentido parecido véase también Žižek (2006).

por lo general, interacciones pasionales, pero, al mismo tiempo, cierta desorientación. Se trata de aprender a vivir sin red, con sentimientos confusos en un campo abierto de posibles contradictorios, aunque, en última instancia, sea una falacia que esconde en muchos casos el colchón invisible, tanto psíquico como material, del cuidado familiar<sup>2</sup>.

Michel Foucault desarrolla la noción de «biopoder» en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* (1987). Para el filósofo, en un momento histórico concreto que sitúa en el siglo XVIII, junto al nacimiento del mundo industrial y burgués, el poder pasa de la concentración en manos del soberano a su multiplicación en diferentes puntos de una red difusa. Se perfila una microfísica cuya estrategia se basa en disposiciones, maniobras, tácticas y funcionamientos (Foucault, 1987, 33). El poder solo es menos virulento en apariencia: no da la muerte, pero en nombre de la razón o de la preservación de las condiciones de vida de la población, el enemigo puede ser aislado o incluso erradicado (Deleuze, 1983, 122). Los cuerpos son clasificados como normales o anormales, sanos o enfermos, homosexuales o heterosexuales; son moldeados y obligados a emitir signos, de modo que se facilita su inserción controlada en el aparato de producción, ajustando los fenómenos de población a los procesos económicos. Valga como ejemplo el modo en que las mujeres fueron obligadas a recluírse en la esfera privada del hogar para desarrollar el trabajo reproductivo invisible, condición indispensable para la ordenación de las sociedades bajo el parámetro capitalista de acumulación de beneficio<sup>3</sup>. En un sentido similar, las políticas de planificación familiar han servido para controlar el desarrollo de la población en épocas muy concretas de expansión.

En este marco del biopoder, los sujetos precarios son aquellos que se sitúan en los márgenes del mismo sistema que los trata de definir excluyéndolos: aquellos anormales a los que se refiere Foucault (2000), aquellas identidades que podemos encontrar en las subculturas —económicas, contestatarias, sexuales— de los discursos dominantes. Sin embargo, en la actualidad, la precariedad ya no tiene que

---

<sup>2</sup> El cuidado familiar no debe comprenderse solo dentro de un marco normativo. Actualmente han proliferado formas diversas de convivencia y familia, pero son esos núcleos y no otros ampliados los que siguen formando la principal red de cuidados.

<sup>3</sup> La prioridad de la esfera productiva se apoya en la invisibilización del trabajo reproductivo y de cuidados, dando lugar a una desigualdad estructural. Foucault no tuvo en cuenta que el nacimiento de la biopolítica no puede comprenderse sin la división sexual del trabajo. Para ver un interesante relato de cómo los orígenes del capitalismo van ligados a asuntos no solo económicos atravesados por el género como la caza de brujas, véase FEDERICI (2011).

ver solo con una posición periférica, sino que atraviesa la realidad en su conjunto: es la norma. No es lo que desestabiliza al poder, sino parte de su estructura: el cambio, la movilidad o la inestabilidad no son nociones contrapuestas, son, al contrario, modos que lo definen.

Frente a la inestabilidad, cabría pensar que el poder impide nociones de vida más comunitarias o sólidas, como si fuese posible retroceder a un punto cero carente de dificultades. En cierta manera es así. Pero, ¿y si la precariedad fuese además una condición de la existencia de la que no es posible escapar? ¿Y si el poder saca a la superficie, aflora este estado generalmente velado, para explotar otras facetas antes ajenas a las dinámicas de extracción de beneficio? Como dice Pál Pelbart (2009), al fin al cabo, el poder ha descubierto lo que ya se sabía: que la subjetividad no está dada de antemano, que es fabricada, construida, mediada. Es decir, hay algo que es funcional a la lógica capitalista: su apertura constitutiva, la imposibilidad de definirlo de manera plena. Esta indefinición permite que el sujeto movilice todas sus capacidades en múltiples direcciones para responder a las demandas del capital, como si pudiese llegar a un sitio estable en el que el deseo finalmente es colmado. He aquí la trampa: pensar que hay un lugar de plenitud contrario a la contingencia e inestabilidad que lo define.

¿Qué potencia es posible extraer de esta condición ontológica? Para responder a esta pregunta, no cabe aferrarse a una identidad o volver a posiciones conservadoras que permitan pisar suelo seguro a costa de clausurar posiciones. Por el contrario, la potencia aparece en el momento en el que el individuo no niega, sino que se hace cargo del estado de precariedad que lo atraviesa y, en la medida en que esto implica un ser arrojado al afuera, de su vulnerabilidad. La potencia aparece cuando, desde la singularidad irreductible de cada cuerpo, se escucha o percibe lo que ata unas vidas a otras, unos cuerpos a otros. La potencia política aparece cuando se pregunta cómo queremos vivir juntas y juntos, partiendo de la certeza de habitar un mundo común desde la diferencia<sup>4</sup>. En otras palabras, la potencia aparece cuando pregunto: ¿cómo hacer de la vulnerabilidad, con sus dificultades y límites, una fortaleza?

---

<sup>4</sup> Sobre esta idea de mundo común véase GARCÉS (2013).

## 2. Ontología precaria del ser

De este modo, la precariedad puede comprenderse como una realidad social —laboral, económica, afectiva—, pero, también, como una determinada manera de interpretar lo que somos<sup>5</sup>. De la mano de Hegel<sup>6</sup>, Judith Butler desarrolla esta perspectiva filosófica, que exige reconsiderar conceptos fuertemente arraigados en el pensamiento occidental en torno a la identidad o la sustancia, así como volver a pensar el significado de la ética y de la política.

Hegel explica, a través de la dialéctica del amo y del esclavo, el modo en el que una conciencia se encuentra con otra y logra conocerse a sí misma. El deseo de reconocimiento es el motor de ese encuentro y, por tanto, el punto de arranque de la acción humana en tanto que implica un salir de sí que transforma el mundo. Debido a que el reconocimiento no está garantizado, sino que es producto de una lucha entre dos conciencias, determinada por el temor a la muerte, Hegel estaría justificando relaciones humanas basadas en el individualismo y la competitividad (Hegel, 2010, 113-120). No resulta difícil rechazar un escenario semejante en el que la vida no podría comprenderse sin manchas de sangre y violencia. Por ello, el pensamiento emancipador se ha revelado contra este imaginario en el que el ser humano parece estar abocado de modo irremediable al sufrimiento y al dolor<sup>7</sup>.

No obstante, para Butler, la búsqueda de reconocimiento ofrece una lectura distinta<sup>8</sup>: en lugar de dar por sentado un tipo concreto de relaciones, permite

---

<sup>5</sup> Butler, por una parte, dibuja una ontología del cuerpo que no se reduce a lo social; por otra, vuelve sobre Foucault desde Hegel para no distanciarse de dicha dimensión, tal como se verá. De este modo, la precariedad define la existencia, pero siempre articulada con lo social.

<sup>6</sup> Hegel ha sido uno de los pensadores más denostados por la izquierda debido a su filosofía aparentemente racionalista y totalizante. Sin embargo, la lectura francesa de Hegel, a través de la obra de Kóyève o Hippolite, ha dado lugar a otra visión de Hegel en la que en lugar de sentar las bases de un sistema filosófico cerrado que clausura posibilidades, se perfila una ontología de la diferencia que exige una comprensión radicalmente abierta del ser, pese al movimiento de la dialéctica contrario a la lógica de la expresión, tal como Deleuze critica. Las posibilidades políticas de esta lectura de Hegel pueden verse en ŽIŽEK (2013).

<sup>7</sup> El escenario que Hegel tiene en mente es el terror generado tras la revolución francesa. Para un análisis en profundidad sobre la relación del filósofo con la revolución véase GABILONDO, Ángel, «El árbol de la libertad y la guillotina: Hegel y la revolución francesa», en Contextos XIV/27-28, 1996, pp. 253-258.

<sup>8</sup> Butler lee a Hegel a través de autores franceses que ofrecen ciertamente una lectura muy singular del filósofo. Véase BUTLER, Judith (1987), *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth Century France*, New York: Columbia University Press. [Trad. al cast. de Elena Luján Odri-

comprender que no es posible la plenitud. Si el punto de partida no es mi deseo, sino la búsqueda del deseo del otro, con ello se afirma que solo en el encuentro con lo que no soy se hace posible la autoconciencia. De forma paradójica, se tiene acceso a una misma a través de lo que difiere y no a partir de la identidad. En otras palabras: la conciencia no se basta a sí misma para ser, no es autosuficiente<sup>9</sup>. El sujeto hegeliano es un sujeto que se encuentra radicalmente instalado en el afuera; que se hace a sí a partir de lo que no es él; un sujeto que, solo después de esta inmersión en lo externo, puede volver, retornar sobre sí. Es decir, la única manera de ser, de desarrollar la reflexividad de la autoconciencia, es a través de la mediación del lenguaje, de las normas sociales, de la mirada del Otro. Se trata, por tanto, de un sujeto *extático*: un sujeto que ha sido expulsado de sí al afuera. En este sentido, la búsqueda de reconocimiento no muestra una lucha individualista a muerte, sino el hecho de que «uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción» (Butler, 2009, 45).

Por lo pronto, podemos decir que el yo no se confirma, sino que se desestabiliza por una doble vía: la exposición y la afectación. Por una parte, soy arrojada, expuesta al afuera; por otra, se trata del inicio de una relación que me modifica inesperada y permanentemente. Ambas dimensiones son clave para un pensamiento de la diferencia que no se acomoda en las esencias; un pensamiento que muestra que el individuo se origina en un espacio compartido y no en la identidad; un pensamiento posible solo fuera de la primera persona, en un lugar diferente de sí. Teniendo en cuenta esto, es importante, como señala Butler, no confundir esta tesis con una teoría de la relación social en la que no estaríamos comprendiendo su alcance:

No basta con decir que estoy promocionando una visión relacional del yo por encima de una visión autónoma del yo, o que estoy tratando de redescubrir la autonomía en términos de relacionalidad. El término «relacionalidad» sutura la ruptura en la relación que tratamos de describir, una ruptura que es constitutiva de la identidad misma (Butler 2006, 38).

Si retomamos el concepto de precariedad a la luz de esta hipótesis, podemos decir que hace referencia a algo más que a una condición social: se trata de una

---

zola (2012): *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu].

<sup>9</sup> Cabe recordar que el principio de identidad plantea la relación primordial de la cosa consigo misma.

determinada ontología en la que no es posible la plenitud ni la autosuficiencia del sujeto. El ser precario es un ser atravesado por lo otro, por lo diferente. Siguiendo a Adriana Caravero, Butler argumenta que la segunda persona es crucial en este encuentro con el otro; ya no «él», sino «tú» tiene un papel fundamental (Butler, 2009, 50-52). En primer lugar, la segunda persona nos recuerda que no podemos existir sin ser interpelados: somos dependientes del otro. Pero, también, que mi exposición al otro es visual, está encarnada, y que, en este sentido, siempre implica una singularidad. No puedo eliminar la presencia del otro a voluntad: querámoslo o no se me aparece como un rasgo de mi propia corporeidad, de mi propia vida (Butler, 2009, 51). Podemos decir que cada cuerpo constituye la marca de una singularidad en la vida de otro. Cada cuerpo porta la manera distintiva en la que queda expuesto, de modo que, sin quererlo, produce una huella radicalmente insustituible.

En este punto, Butler echa mano de Foucault. El espacio en el que dos conciencias se encuentran no es un espacio neutro. Está definido por un marco de normas sociales que definen y condicionan el encuentro. En efecto: el reconocimiento se da siempre dentro de una red muy concreta de inteligibilidad cultural que se articula con lo social y es variable. Es lo que Butler denomina *marcos de reconocimiento* (Butler, 2010, 19). Las normas que definen dichos marcos, por las que se decide lo que es o no inteligible y por las que, finalmente, algo se hace visible o, por el contrario, deja de ser iluminado, preceden al individuo, por eso, no son propiamente suyas: «Hay algo más grande que nuestro proyecto o plan deliberado, mayor que nuestro propio saber» (Butler, 2006, 37). De este modo, el sujeto porta una marca de lo incognoscible en su interior, un rastro de aquello que lo constituye y que, sin embargo, no puede ser conocido por él. Aquí, pueden reconocerse los ecos de la noción de «sujeto dividido» de Lacan: un sujeto que nunca tiene un saber completo sobre sí mismo<sup>10</sup>.

A partir de aquí, cabe preguntarse por las implicaciones del no-saber derivado de la condición ontológica de precariedad del sujeto. Una de las cuestiones más importantes está relacionada con la ética y la emancipación. Si constatamos un punto oscuro en el interior de la subjetividad, la noche en la claridad de la conciencia, ¿cómo podemos afirmar la capacidad transformadora del individuo?, ¿se anula la responsabilidad ética del sujeto consigo mismo y con los otros?

---

<sup>10</sup> La diferencia fundamental es que, para Butler, lo incognoscible se produce por la forclusión que provocan las normas sociales, mientras que, para Lacan, se trata de la condición Real del sujeto, independiente de lo social.

Dicho de otro modo: ¿qué podemos afirmar de la ética cuando el sujeto deja de ser autor del sentido del mundo?, ¿cuál es su significado cuando no existe suelo firme que pisar o mandato divino que prefigure el camino? Paradójicamente, mi compromiso con el mundo no desaparece, sino que se fortalece cuando descubro la estructura precaria del ser, debido a que el lazo con el otro se evidencia como una verdad latente en mi propia vida.

### 3. Ética desde la vulnerabilidad

Por tanto, la pregunta ética que se plantea es la siguiente: el hecho de que el sujeto no pueda tener un conocimiento pleno de sí, sea constituido por un entramado de relaciones que lo predetermina, ¿supone la anulación de la responsabilidad y el compromiso con el mundo? Es decir, ¿cuál es el sentido de la ética una vez que dejamos de presuponer principios morales transcendentales y en un marco en el que el sujeto está constreñido por normas que no solo lo someten, sino que lo constituyen?

Butler plantea el problema del siguiente modo:

Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo tener una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una recesión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago? (Butler, 2009, 60).

En un artículo titulado «¿Qué es la crítica?» Butler (2008)<sup>11</sup> retoma las reflexiones de Foucault (2006, 3-52) para intentar contestar cómo es posible la crítica cuando el sujeto está condicionado por un marco de normas que lo precede. El punto de partida es, por tanto, de qué modo puede surgir lo diferente cuando la realidad está dominada por un mismo patrón:

¿Qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un

---

<sup>11</sup> El original es bastante anterior: BUTLER, Judith (2002), «What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue», in David Ingram, ed. *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, pp. 212-226.

marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos? (Butler, 2008, 146).

Para tratar de responder a esta inquietante pregunta, Butler señala que Foucault no solo describe una teoría del poder normativa, sino una teoría de la subjetividad. En la relación entre poder y saber, tiene lugar un desplazamiento, un fallo, por el hecho de que, aunque el sujeto se constituye en la norma, nunca la incorpora de modo mecánico: su relación con ella es producto del encuentro de los diversos elementos que conforman su experiencia íntima con el poder, lo que tiene como resultado un tipo concreto de conexión, una conexión absolutamente singular. En este sentido, no puede olvidarse que un modo de subjetivación se da siempre dentro de una producción de sí e implica una estilización (Gabilondo, 1999).

Foucault habla del *arte de la existencia* para referirse a esta idea de que los procesos de subjetivación imponen no solo una relación de asimilación de lo externo, sino un devenir ético en el que el sujeto es también formador de sí (Foucault, 1991). Frente a la política de la verdad, que es la política que prefigura de antemano lo que contará y no contará, que ordena el mundo de cierto modo, con sus disposiciones y prejuicios, el *arte de la existencia* señala que la ética no tiene que ver con una toma de conciencia, con el desvelarse de una verdad, sino con una participación activa en el propio proceso de constitución de sí. Por ello, encontramos la dimensión ética vinculada más del lado de la afectación y de la creatividad que de un principio moral. Siguiendo este argumento, cabe afirmar que la relación con las categorías que nos son impuestas, con ese mundo de sentidos asentados que nos preceden, es necesariamente crítica porque viene acompañada de una interrogación: la problematización de la realidad. Y problematizar la realidad supone desplazar o transformar –a veces de manera abrupta y violenta, aunque, por lo general, de manera sutil o casi imperceptible– el mismo marco normativo en el que somos formados.

Finalmente, Butler señala que la problematización de la existencia no implica solamente un ejercicio de desacuerdo, sino un riesgo considerable en la medida en que el sujeto se distancia de lo que al mismo tiempo que lo constriñe lo hace legible. La crítica desestabiliza al sujeto, cuestiona su propia definición. De modo que la ética que se hace posible con un sujeto arrojado al afuera pasa por preguntar qué vidas y cuerpos son comprensibles culturalmente y cuáles no. Es

decir, se evidencia el hecho de que nuestra constitución ontológica es vulnerable, que podemos ser dañados y que no existe un modelo o *eidos* que apacigüe la contingencia. En palabras de Butler:

[...] si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que quiere decir que arriesga su deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura que plantea otra vez la cuestión: quién será un sujeto aquí y qué contará como vida; un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos de juicio en favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con artísticidad en la coacción (Butler, 2008, 167).

Definir al sujeto fuera de sí, abierto a lo externo, implica, por tanto, sostener una relación productiva y crítica con los modos de ordenación. Este ejercicio, a su vez, desvela la posición no definitiva, sino vulnerable de todo sujeto: el mismo mecanismo de inacabamiento por el que estoy atada al Otro me permite preguntar por el sentido contenido en el concepto «vida», convirtiendo la vulnerabilidad en una potencia ética limitada –consciente de las dificultades implícitas–, pero que nos permite preguntar, como veremos, ¿qué vida queremos vivir?

#### **4. Ontología corporal: no existe vida posible sin los otros**

La vulnerabilidad aparece en el momento en que el deseo que me saca fuera de mí constata, por una parte, la falta de autosuficiencia en la relación inherente con el Otro y, por otra, la posibilidad de no ser reconocida. Se encuentra en un callejón sin salida entre la insatisfacción y el narcisismo. Sin embargo, poco a poco, la conciencia asume que ninguna puede ser por sí misma porque solo puede conocerse a través de la mirada del Otro. Somos expuestos al afuera, constituidos violentamente, y no elegimos siquiera esos otros que permanecen próximos a nosotros (Butler, 2006, 41). Pero ese Otro puede no reconocermme, poniendo en cuestión la posibilidad de vivir una vida digna<sup>12</sup>. Es decir, la

---

<sup>12</sup> Sin embargo, tampoco podemos decir que el mero reconocimiento sea suficiente para garantizar una vida digna. Puede que del reconocimiento no se deriven derechos o garantías, como sucede en la lógica mercantil del neoliberalismo, donde identidades son reconocidas, pero solo con el fin de introducir las en el mercado. Por tanto, además del reconocimiento se precisa de la construcción de una vida vivible con criterios de igualdad y justicia social.

ausencia de reconocimiento desvela la estructura precaria del sujeto. En este sentido, el cuerpo no es solo portador de derechos, sino, también, expresa la condición mortal del sujeto, que es, como hemos señalado, tanto origen de vulnerabilidad como de potencia: permite reconocernos en un mundo compartido e interrogar el concepto de «vida». Esta condición hace que el cuerpo tenga invariablemente una dimensión pública: «es formado en el crisol de la vida social» (Butler, 2006, 40).

Los diferentes marcos de inteligibilidad cultural permiten que unos sujetos sean reconocidos y otros no. Por ejemplo: se niega la identidad fundamental de las personas transexuales, intersexuales o transgénero al no ser inteligible dentro de las normas de género establecidas. También sucede que cuerpos diversos, como los de las personas con diversidad funcional, son reconocidos, pero a través de categorías que no les son propias, como «personas dependientes» o «minusválidas» que inhabilitan la posibilidad de la autonomía, aumentando la vulnerabilidad a partir de una negación perversa de la diferencia. Definir, categorizar, jerarquizar son operaciones que conforman de manera apenas perceptible lo que entendemos por «humano»; definen los marcos que sitúan a los individuos en el campo de lo visible o lo invisible. Por ello, Butler afirma que existen sujetos que, debido a su condición, son expulsados del contenido de humanidad, produciendo una *distribución diferencial de la vulnerabilidad*: unas vidas valen más que otras; unas pueden ser lloradas, otras no; a unas se les permite expresar el dolor de la pérdida, a otras no (Butler, 2010).

El hecho de que exista una variación en las condiciones de reconocimiento muestra que «vida» no es un concepto neutro. Está sujeto a cambios sociales. Por ello, la política debe ser capaz de poner en cuestión su sentido, y no solo plantear una reivindicación parcial por los derechos de determinados colectivos sociales. No se trata de quedarse en lo que hay, sino de atravesarlo, dando lugar a nuevos mundos de sentido. Hacerse cargo de la condición ontológica precaria e inestable explicada, implica preguntar por los criterios que guían nuestro modelo de vida, aquello que hace que una vida sea considerada como tal. También exige pensar qué vida querríamos vivir, aquella que cabe construir colectivamente con criterios de dignidad, universalidad y singularidad<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Se trata de criterios con vocación universal que permitan respetar, al mismo tiempo, las diferencias implícitas en cada realidad social.

Sin embargo, no hay que pensar que esta ontología del ser precario desaparecería en un marco de inteligibilidad capaz de contener en sí mayor cantidad de diferencias. Como si en el momento soñado de la emancipación o en el contexto de un cierre conservador o liberal el individuo pasase de la precariedad a gozar de cierta seguridad o plenitud. De nuevo estaríamos olvidando que la ontología define una estructura fundamental del ser de la que no es posible deshacerse. El desafío no es eliminar la condición del ser precario, sino saber si podemos construir autonomía sin ignorar la vulnerabilidad. Si podemos pensar políticamente sin obviar la condición mortal de los sujetos. Si podemos, en definitiva, no escindir dimensiones negativas de la existencia del campo de la política. Como sostiene Butler:

[...] si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social (Butler, 2010, 15).

De la nueva ontología corporal a la que se refiere Butler podemos extraer una conclusión: no existe vida posible sin los otros. Habitamos un mundo compartido, un mundo común (Garcés, 2013). De este modo, lo común no es una abstracción, sino lo concreto que se descubre cuando nos dejamos afectar por el otro. No podemos formar una identidad con nosotros mismos; tampoco somos autosuficientes física o psicológicamente. Estamos enredados forzosamente unos con otros. Estamos, como dice Butler, «implicados en vidas que no son las nuestras» (Butler, 2010, 41-42).

## 5. Conclusión. Hacia una política de lo común

Por tanto, si desde el principio estamos arrojados al Otro, ¿qué tipo de política cabe que no ignore esta realidad? Butler sostiene que la violencia hoy consiste en desgarrar el vínculo social. Aquello que de manera primaria, elemental, me une a los otros y constituye el núcleo de la existencia. Podemos observar que el resquebrajamiento de la vida en común se produce a través de la hegemonía del *ideal de independencia* (Gil, 2011) y de decisiones macro-políticas que merman lo público-social. El ideal de independencia se articula en tres entelequias superpuestas: la idea de que la conciencia se basta a sí misma para ser, como si cono-

cerse fuese posible sin la mediación de un Otro; la anulación de la dimensión colectiva de la existencia, insistiendo en que ésta es indiferente a la relación con los demás y privatizando con ello la vida; y, por último, la afirmación de la auto-suficiencia en un sentido doble: negación del lazo físico, corporal, y del desarrollo socio-psicológico que sostiene la vida cotidiana. Una afirmación posible solo a través de la invisibilización y explotación del trabajo de cuidados que permite el desarrollo completo de las personas (Orozco, 2005). En términos generales, el ideal de independencia empuja a una vuelta al yo que minimiza los lazos con otros seres vivos. Una vuelta que permite competir en el marco de las exigencias curriculares, productivas e intensivas del mercado neoliberal. La cuestión que se abre aquí es de qué modo sería posible sustraernos a este ideal. Es más, ¿qué motivos tendríamos para huir de la seducción que genera una vida libre de ataduras?, ¿puede la vulnerabilidad ser un punto de partida para desarmarlo?, ¿qué potencia es posible extraer de la condición de fragilidad?

Aquí, cabe observar un giro en relación a las filosofías y políticas del deseo que han dominado el panorama del pensamiento europeo en las últimas décadas. En un contexto biopolítico como el que señalábamos con Foucault, en el que la vida es normalizada a través de estructuras fijas –sexualidad, familia, escuela, fábrica–, afirmar la diferencia constituye una estrategia adecuada para cuestionarlas al lograr su desestabilización negando su naturalidad. Pero, si partimos del poder como poder de separación<sup>14</sup>, la insistencia en la multiplicidad de gestos corporales o en la afirmación de las diferencias no hace más que, paradójicamente, confirmar el ideal de independencia, traduciendo las diferencias en indiferencia. En lugar de tener capacidad de ruptura con los ordenamientos previos, se suman a la amalgama de elementos de una realidad dispersa en un espacio marcado por la fragmentación y la desconexión.

La sujeción ya no se produce desde la asfixiante ley de la comunidad que regula los comportamientos a través de las instituciones, sino a través de la ausencia de máximas reguladoras en todos los órdenes de la vida. La flexibilidad permite la intromisión de las relaciones de mercado en ámbitos que en otras épocas les eran ajenos. En lugar de contener las diversas formas de ser, se trata de promoverlas, con el objetivo de extraer beneficio sin importar su contenido<sup>15</sup>. Un ejemplo

---

<sup>14</sup> El neoliberalismo es ante todo —además de un sistema económico que libera el flujo de capital a nivel global— un sistema de pensamiento que impone el individualismo como base de la sociedad moderna.

<sup>15</sup> Franco Ingrassia afirma que «hoy el mercado está constantemente ensamblando y desensamblando los vínculos en función de su incesante búsqueda de la maximización del beneficio»,

paradigmático lo encontramos en el sexo: las sexualidades no normativas son alentadas por una industria que se expande más allá de los espacios clandestinos clásicos —el prostíbulo, el baño de la estación o el sex-shop—, incorporando, no solo necesidades de colectivos minoritarios, sino, también, alentando a la desinhibición y a una —¿aparente?— liberación sexual: sin compromisos, sin tapujos, sin prejuicios. Las diferencias no son negadas, sino movilizadas, los imprevistos no son acontecimientos, sino lo reescrito en la realidad, la transgresión ya no comporta una excepción, sino una parte más de la vivencia cotidiana<sup>16</sup>. En este sentido, puede afirmarse que las herramientas críticas que en su momento fueron lanzadas contra el capital —ruptura con la norma, expresión singular, búsqueda de la diferencia o conquista de la autonomía— se han convertido en parte de los dispositivos de dominio social.

Una de las conclusiones al respecto es que *ya no cabe tanto afirmar las diferencias como elaborar lo que de común hay y puede haber en la vida* no desde la homogeneidad de la unidad, sino desde la diferencia radical. La política de la vulnerabilidad exige, en un momento de dominio de la lógica de acumulación capitalista a nivel global, recuperar el sentido de una vida común. De este modo, la tarea política que se impone es triple. Por una parte, construir y ampliar marcos de inteligibilidad cultural que garanticen una vida vivible para cuerpos diversos. Desclasificar, cuestionar jerarquías o centralizar la diversidad es indispensable para romper moldes e interpretaciones rígidas sobre la belleza, la salud o la sexualidad. Por otra, escuchar y atender los lazos con lo que no soy yo, pero que, de hecho, me constituyen. En realidad, ya está teniendo lugar el mundo común que el poder niega: querámoslo o no estamos atados a otros. Por ello, debemos desarrollar una dimensión sensorial distinta que permita captar desplazamientos del ideal de independencia; resonancias de otras vidas en la propia que pasan desapercibidas en los modos clásicos de conocimiento (Haraway, 1991). Por último, construir el modo de estar juntas y juntos; mantener abierta la pregunta de cómo queremos vivir sin idealizar o esencializar lo que nos une. Desde esta perspectiva, lo común debe comprenderse siempre desde lo abierto o lo imposible: un común que no puede ni debe cerrarse definitivamente bajo ninguna forma plena (Blanchot, 2002)<sup>17</sup>.

---

Ingrassia, Franco, «Entrevista de Amador Fernández-Savater a Franco Ingrassia», en *Revista Espai en Blanc*, El impasse de lo político, n.º 9, 10 y 11, Bellaterra, 2011, pp. 147-158.

<sup>16</sup> Para un breve desarrollo de este punto véase GIL, Silvia, L. *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011, p. 224 y ss.

<sup>17</sup> Un común ni pleno ni totalizante, sino incompleto y parcial; no del lado de esencia positiva alguna, sino de la comunidad imposible de los que no tienen comunidad.

## Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena.
- BUTLER, Judith (2008), «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault», en VV. AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de sueños.
- (2006), *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- (2006), *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós.
- (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010), *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Madrid: Espasa Libros.
- FEDERICI, Silvia (2011), *El Calibán y la bruja*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- FOUCAULT, Michel (1985), *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta.
- (1987), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- (2000), *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- (2000), *Los anormales. Curso en el collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006), «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)», en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, pp. 3- 52.
- (2007), *El nacimiento de la biopolítica. Curso de Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZE, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- GABILONDO, Ángel (1996), «El árbol de la libertad y la guillotina: Hegel y la revolución francesa», en *Contextos XIV/27-28*, pp. 253-258.
- GABILONDO, Ángel (ed.) (1999), *Estética, ética y hermeneútica. Vol. III*, Barcelona: Paidós.
- GARCÉS, Marina (2013), *Un mundo común*, Barcelona: Bellaterra.
- GIL, Silvia, L. (2011), *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- HARAWAY, Donna (1995), *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- HEGEL G.W.F. (2010), *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

INGRASSIA, Franco (2011), «Entrevista de Amador Fernández-Savater a Franco Ingrassia», en *Revista Espai en Blanc, El impasse de lo político*, n.º 9, 10 y 11, Bellaterra, pp. 147-158.

OROZCO, Amaia, P. (2005), *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

PÁL PELBART, Peter (2009), *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires: Tinta Limón.

ŽIŽEK, Slavoj (2006), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid: Trotta.

— (2013), *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires: Paidós.

Recibido: 23/07/2013

Aceptado: 14/01/2014