

**NUEVO
LIBRO**

JUDITH
BUTLER
LA
FUERZA
DE LA NO
VIOLENCIA

B
U
T
L
E
R

PAIDÓS

Judith Butler

La fuerza de la no violencia

CAPÍTULO 1

LA NO VIOLENCIA, LA DUELIDAD 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 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 la 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 agresivamente. 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 aquello que Einstein llamaba «pacifismo militante» debe repensarse como una no violencia agresiva.¹ Que la fuerza de la no violencia implicará repensar la relación entre agresión y violencia, da-

do 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 considera que en este mundo algunas vidas claramente se valoran 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 es que 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.

Y, 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 sus vidas no se consideran dignas de llorarse o de duelo. Hay muchas razones para esto que incluyen el racismo, la xenofobia, la homofobia o la transfobia, la misoginia y el sistemático desprecio por los pobres y los desposeídos. Cotidianamente nos enteramos de la existencia de innumerables grupos de gente librada 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 cuáles son los aportes de la filosofía moral que sirven para desarrollar 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 pasa 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 hace la diferencia en dirección a 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 hace comprender cómo fue que resultamos 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 en conformar nuestra comprensión de los conflictos políticos, nos dice 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 dere-

cho personal a la propiedad, a la naturaleza y al dominio social. Por supuesto, el estado de naturaleza fue siempre una ficción, como lo admitía abiertamente Jean-Jacques Rousseau, pero fue siempre una ficción poderosa, un modo de imaginar 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.² 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 sucede así?

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 alimen-

to, 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 coloca la cuestión a una distancia gris, neblinosa... Procedemos a partir de un hecho concreto de economía política».³ Marx pensaba que podía dejar de lado la ficción en favor de un hecho actual, pero eso no le impidió hacer uso de esas mismas ficciones para desarrollar su crítica de la economía política. No representan la realidad, pero, si sabemos cómo leer esas ficciones, ofrecen un comentario sobre la realidad actual que de otro modo no percibiríamos. Uno entra a 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 indi-

viduo, antes de entrar al 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—. Pues no queda claro si la soberanía correspondía a un individuo concebido como separado del Estado, que transfería 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.⁴ 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 una fantasía o lo que Rousseau llamó «una pura ficción», entonces algo que está centralmente relacionado con los conflictos violentos y su resolución.⁵ De ese modo, 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 en ejercer sus poderes de coacción, es decir, si no lograran 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 individual 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 diferentes maneras: 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». ⁶ En segundo lugar, en su análisis de «Fantasme» deja en 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. Así, propone una reformulación de la doctrina psicoanalítica con la idea de una «fantasía originaria» (lo que Freud llamaba *Urphantasia*) 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 ocluidas. En lo que sigue, busco reservar «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 hemos de tomar seriamente 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, mi deseo no es 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 organizaciones 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, aparentemente 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 de apertura *no* va a ser contado. Es decir que el momento que marca el inicio, 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 (y esto no es exactamente 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; porque es un *individuo* —y en esta escena la forma social del individuo es masculina— es que es un hombre. Así que, si pretendemos entender esta fantasía, debemos preguntarnos qué versión de lo humano y qué versión del género representa y que occlusiones 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 llevado en otro cuerpo para nacer, ni alimentado cuando no estaba en condiciones de alimentarse por sí mismo, nunca fue arrojado por alguien con una cobija los días de frío.⁷ Saltó, dichoso, desde las imaginaciones 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 entonces aceptar que ha ocurrido una aniquilación antes de la escena narrada, que una aniquilación inaugura la escena: cualquier otro se excluye, se niega, y eso desde el mismo comienzo? ¿Es esto tal vez 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 —podemos decir, un crimen que no deja huellas—.

El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un *contrato sexual*.⁸ Pero, incluso antes de que la mujer entre al 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. En verdad 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 ignorar su realidad; 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 afuera, 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 calma o pacífica en el espíritu y que debemos cultivar la capacidad para que esté siempre allí, 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 podemos hablar nosotros mismos de una forma agresiva de no violencia. Para que se comprenda esto, sugiero que pensemos primero en una ética de la no violencia que pre-

suponga 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 igual duelidad de las vidas. Pues 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.