

VIOLENCIA Y NO VIOLENCIA ÉTICA.
EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD Y LA PARTICULARIDAD¹

*VIOLENCE AND ETHICAL NON-VIOLENCE.
ON UNIVERSALITY AND PARTICULARITY*

Anisa Azaovagh de la Rosa

RESUMEN

Este artículo trata de dar cuenta de cómo Judith Butler sitúa la violencia en el interior de la teoría ética, y la asocia a tres exigencias básicas. La de universalidad de las normas y valores que han de orientar los juicios morales, positivos o negativos, pero que puede violentar la particularidad y la singularidad individuales; la de que el sujeto moral sea absolutamente coherente consigo mismo en su identidad y en su conducta, que puede afectar negativamente a su libertad; y la exigencia de que el juicio de condena sea moralmente absoluto dejando al condenado sin respuesta. En este contexto, el sujeto moral aparece como un constructo social a cargo de un poder externo, que lo sitúa como paciente o pasivo, y obligado a transformar el efecto de ese poder externo sobre él en un poder interno que lo transforma en agente o activo.

PALABRAS CLAVE: violencia, ética, sujeto, universalidad, particularidad, Judith Butler.

ABSTRACT

This article tries to show how Judith Butler situates violence within ethical theory, and associates it with three basic demands. The universality of the norms and values that are to guide moral judgments, positive or negative, but that may affect individual particularity and singularity; that is, that the moral subject be absolutely coherent with himself in his identity and in his conduct; this could negatively affect his freedom and the demand that the judgment of condemnation be morally absolute, leaving the condemned without an answer. In this context, the moral subject appears as a social construct in charge of an external power. It places it as patient or passive and forced to transform the effect of this external power on it, into an internal power that transforms it into an agent or an active one.

KEYWORDS: violence, ethics, subject, universality, particularity, Judith Butler.

¹ Este trabajo se realizó en el marco del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, “Justicia, Ciudadanía y Vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-63895-C2-1-R).

1. LA VIOLENCIA Y SUS MARCOS

En la obra de Judith Butler aparece, sobre todo, la violencia política que incluye, por un lado, el formato militar cuya violencia es ante todo física y destructiva y, por el otro, el formato semiótico, lingüístico e icónico (imágenes), puesto en juego por los medios de comunicación y su materialidad comunicativa que produce y difunde entre la opinión pública la legitimación o justificación de la guerra; hasta el punto de que Butler considera que las cámaras fotográficas y su entorno forman parte del instrumental material de la guerra (Butler 2011, pp. 9-10). En segundo lugar, la violencia política aparece en su obra como terrorismo “oriental” y como guerra “occidental” y “democrática” contra ese terror de marca islamista y fundamentalista. Pero esta violencia podría ser resignificada mediante otro enmarque y otra denominación. Si la desplazamos del presente más o menos inmediato hacia el pasado histórico, la guerra contra el terrorismo puede ser vista como la continuación neocolonialista y postmoderna de la violencia imperialista y colonialista, moderna, contra los países árabes e islámicos por parte de las potencias occidentales; lo cual convierte al terrorismo islamista en la continuación de la violencia anti-colonialista moderna convertida ahora en anti-neocolonialista y anti-neoimperialista.² Esta sencilla resignificación histórica de la violencia reciente, desplaza la *responsabilidad* de los daños y los sufrimientos causados y efectuados, al Occidente neocolonizador que, por su parte, ha intentado endosarla al Oriente neocolonizado por el sencillo procedimiento de redefinirlo como terrorista.

Aunque Butler —que yo sepa— no se ha pronunciado explícitamente sobre esta resignificación de la violencia, parece darla por supuesta, como ha sugerido de diversos modos. Uno de ellos puede verse en su trabajo dedicado al Prólogo de J. P. Sartre al libro *Los condenados de la tierra* en el que su autor, Franz Fanon, defiende la violencia como método político para acabar con el colonialismo francés en Argelia (Butler 2008). Método —todo sea dicho— del que se distancia Ch. Taylor para adoptar la democracia multicultural a la hora de defender el valor positivo de las identidades postcolonialistas despreciadas, no reconocidas o mal reconocidas por los poderes colonialistas y neocolonialistas (Taylor 1993, p. 96). ¿Qué duda puede haber de que este marco postcolonialista y multiculturalista constituye el contexto global en el que sitúan el terrorismo islamista y la guerra contra él, si usamos la terminología oficialista occidental? Es, por otro lado, el mismo marco en el

² Ver al respecto, Bocardo Crespo, E. (2012): *La política del negocio: cómo la administración Bush vendió la Guerra de Irak*, Barcelona: Horsori, el Capítulo 13, “Democracia imperial”.

que Butler sitúa la ética de la *alteridad* de Levinas como el único criterio aceptable para el enjuiciamiento crítico de las guerras interculturales de Afganistán e Irak, una vez aceptado el fracaso del humanismo y de las humanidades clásicas como categoría moral última o universal (Butler 2006, pp. 163-164 y 180). Aunque lo que ella aduce es la pérdida de credibilidad de ambos en la cultura occidental reciente, la razón de fondo que acaba por emerger es que tanto el humanismo como las humanidades son categorías occidentales y, por lo tanto, monoculturales y que su pretendido universalismo no es más que una máscara del imperialismo (Butler 2000, p. 21). El imperialismo es el poder ilimitado de los mismos y, por lo tanto, de una *misma* identidad, que excluye cualquier diferencia o alteridad mediante la violencia. De ahí la significación crítica de introducir la categoría del otro a partir de la ética de Levinas.

2. VIOLENCIA ÉTICA

Una ética la de Levinas vinculada a la violencia en la medida en que su prescripción o mandato básico es “No matarás”, que repite o reitera el mandamiento bíblico que el dios Yavéh habría transmitido al pueblo judío a través de Moisés. Pero que Levinas lo resignifica radicalmente al atribuir ese mandato al *rostro del otro* que interpela al yo con su sola presencia precaria y vulnerable (Levinas 1977), que ha dado lugar a un debate sobre si ese rostro es, en realidad, el rostro de Yavéh que, de este modo, también representaría la figura del otro, tal como sostiene Butler.³ El problema está en la interpretación de esas dos categorías: el *rostro* y el *otro*. Butler cita una declaración de Levinas según la cual “Para mí el rostro del otro en su precariedad e indefensión *constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el ‘No matarás.’*” (Butler 2006, p. 169). Y la interpreta como que si el rostro del otro “me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo, entonces *el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética*” (*Ibid*). Butler explica el sentido de esta lucha, recurriendo a erudición bíblica, como la que se entabla entre el temor a sufrir violencia y muerte y la angustia de infligir violencia a otro y matarle para asegurar la propia preservación. Aquí Butler se hace eco

³ De esta interpretación difiere la de Bello Reguera, G. (2013): en su trabajo “Resignificación pluralista de Dios” en R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Madrid: Plaza y Valdés, donde se llama la atención sobre una lectura consolidada de Levinas en la que Dios y la religión surgen, ambos, de la relación entre unos seres humanos y otros que es originariamente ética. Y no al revés. Yo creo que en la visión de Butler, como en la de otros, pesa la condición religiosa de la tradición judía.

de la posición de Levinas según la cual la autopreservación justifica la violencia contra el otro, lo cual significaría un pacifismo radical de tintes masoquistas (*Id.* pp. 172-176), pero ella sale de este aparente atolladero en direcciones diversas. Por un lado, apunta que la no violencia que parece promover Levinas no proviene de un lugar pacífico —¿la utopía?: como si la no violencia sólo fuera posible, paradójicamente, en un *no-lugar*— sino de la lucha real entre el temor a sufrir violencia y el temor angustioso de infligirla. La ética consistiría, entonces, en militar contra el primer impulso, el de eliminar al otro. En esta dirección, Butler llama la atención sobre el hecho de que la apelación del otro “No matarás” constituye el origen mismo del discurso: “el otro nos habla, nos demanda, antes de que podamos usar el lenguaje por nuestra cuenta” (*Id.* 174). El otro es la condición del discurso, luego si el otro es eliminado también lo es el lenguaje, ya que este no puede sobrevivir fuera de las condiciones de la demanda. En este marco discursivo Butler añade otro punto de vista sobre el rostro, su papel en la relación entre la representación y humanización, al que concede especial relevancia en la actualidad. La representación del rostro puede significar, según esté enmarcada, nuestra humanización y la deshumanización del otro, lo cual justificaría ejercer violencia contra él. Butler hace notar que “quienes gozan de representación, especialmente autorepresentándose, tienen más posibilidades de ser humanizados, y quienes no tienen posibilidad de representarse corren el riesgo de ser tratados como menos que humanos, o directamente no ser tomados en cuenta (*Idem*). En este texto, Butler pone el énfasis no en la violencia física y mecánica sino en la violencia representativa o semiótica, vinculada a la producción e intercambio de signos lingüísticos o icónicos con significación ética y política.

En un trabajo posterior, Butler apunta que “la violencia no está, desde el principio, presuntamente “fuera”” (Butler 2010, p. 228). ¿Fuera de qué? Del sujeto moral pero también de la ética, encarnada y practicada por aquel de forma activa o pasiva, positiva o negativa. En lo que respecta al sujeto, “la violencia no le es extraña a aquel al que se dirige el pregón de la no violencia” y “la violencia y la no violencia no son sólo estrategias o tácticas, sino que forman al sujeto y se convierten en sus posibilidades constitutivas, y de este modo, de la lucha en curso”. Y respecto a la ética “la no violencia no es una virtud, una postura ni, menos aún, una serie de principios que deban aplicarse universalmente”. Por el contrario, se trata de una posición atrapada en conflicto de “un sujeto que está herido, rabioso, dispuesto a una retribución violenta y, sin embargo, luchando contra esta acción”, de modo que “la lucha contra la violencia acepta que la violencia sea una posibilidad que uno tiene (*Id.* 235-236). Es otro modo de explicar que la violencia no está

“fuera” del sujeto moral ni de la ética, en una especie de paraíso bíblico, mundo ideal platónico, cielo cristiano, o utopía moderna entre cosmopolita y comunista. Ni en una conciencia que supuestamente haya interiorizado esa “exterioridad” con la que se identifica a sí misma, a diferencia de las que siguen dentro de la violencia y atrapados por ella, los otros, cuya mera existencia es una invitación a acabar con ellos mediante una violencia legítima y justa que, por lo tanto, no es violencia en su sentido negativo.

Esta violencia sería, aproximadamente, la que Butler atribuye a la *universalidad* al comienzo de *Dar cuenta de sí mismo* como una de las formas o figuras de la violencia ética. Se remite a Adorno para centrar el problema como la “divergencia entre el interés universal y el interés particular o los intereses de individuos particulares” y se pregunta, a su estilo, por “las condiciones en las que se produce esta divergencia” (Butler 2009). Y, como respuesta, aduce el ejemplo de su propio país, los EEUU, que impone estructuras políticas a países extranjeros como Afganistán o Irak, lo cual “niega efectivamente los derechos de la población en cuanto a elegir a sus propias autoridades” (*Ib.* 15-16) (o justificar una guerra que viola los derechos humanos de muchas personas en nombre de los derechos humanos). En este caso —escribe Butler en la estela de Adorno— “lo universal aparece como algo violento y ajeno y carece de realidad sustancial para los seres humanos” (*Ib.*16). Años antes, Butler se había referido al “uso de la doctrina de la universalidad al servicio del imperialismo y del colonialismo” siendo así que “lo que es nombrado como universal es la propiedad parroquial de la cultura dominante, y que “universalidad” es indisociable de expansión imperialista” (Butler 2000, p. 21). Es ejemplo moderno de la universalidad violenta. A partir de los ejemplos aducidos da la impresión de que Butler asocia la violencia al uso político de la universalidad y no a la universalidad como tal, sobre todo cuando escribe: “esto no significa que la universalidad sea violenta por definición. No lo es. Pero hay condiciones en las cuales puede ejercer violencia: cuando es indiferente respecto al contexto social en el que podría ser apropiada de forma vital. Si esta apropiación es imposible, el precepto universal “únicamente puede experimentarse como algo mortal, un sufrimiento impuesto desde un exterior indiferente a expensas de la libertad y la particularidad” (Butler 2009, pp. 17-18).

Butler parece dar la impresión de que la violencia no está en la universalidad como tal —una categoría filosófica abstracta— sino en su uso político, de ahí la necesidad de definir o acotar la universalidad. Pero es consciente de que tal definición es constructivista y que toda construcción es, en realidad, política y el problema surge cuando se intenta derivar un orden normativo, político y ético, de

la representación universal de la naturaleza humana. En este caso, puede ocurrir que aparezca una universalidad que deja al margen la naturaleza humana, como ocurre con las versiones kantiana y neokantiana de la racionalidad universal, o bien que la naturaleza humana sea invocada para legitimar un orden normativo particular, como es el caso del universalismo colonialista (Butler 2000, pp. 20-21). Por un lado, Butler se refiere a la universalidad como “lo que pertenece a *todas* las personas, pero no es todo lo que pertenece a *cada* persona” como “los estados de conciencia, los sentimientos, lo que es específico y vital” (*Ib.* 23) como los actos de habla, a los que también universaliza (Butler 2004, p. 146). Pero no debe perderse de vista que estamos ante categorías que, por un lado, son abstractas y, por el otro, concretas ya que las abstracciones han sido separadas de casos particulares y singulares o individuales, incluidos los individuos humanos.

Hegelianamente, Butler nunca perderá de vista la tensión entre lo universal y sus particulares y singulares, entre el universal abstracto y el universal concreto, que es el lugar donde se instala la violencia con mayor o menor intensidad según los casos. Lo expresa del siguiente modo: “si bien el principio de universalidad denotó aquello que es autoidéntico en todos los seres humanos, pierde esa autoidentidad porque *se niega* a acomodar a todos los seres humanos dentro de su esfera” (Butler 2000, p. 29). De ahí su postulación de una universalidad dialógica, en la que la tensión o la lucha entre lo abstracto y lo concreto, haya sido negociada entre las diversas particularidades o singularidades culturales, que pueden verse afectadas negativamente por la universalidad. Negociación que, por su parte, requiere un complejo y cuidadoso proceso de traducción (*Ib.* 41-42 y 167 y ss.).

La negociación de la universalidad y la traducción que requiere lo son, en realidad, de la identidad humana y su significación cultural y política, lo cual permite una segunda aproximación a la violencia ética. Se trata, ahora, de una violencia asociada a la *identidad* individual que Butler sitúa en la lógica del reconocimiento, categoría que rescata años después de haberle dedicado su primer libro, *Sujetos del deseo*. Para ir al grano citaré el siguiente texto:

A mi parecer, la suspensión de la demanda de autoidentidad o, más particularmente, de *completa coherencia*, contrarresta cierta violencia ética que nos exige manifestar y mantener esa identidad con nosotros mismos *en todas las ocasiones* y requiere que los demás hagan otro tanto (Butler 2009, p. 62).

De forma sutil reaparece la violencia de la universalidad en forma de demanda o exigencia de una identidad “completamente coherente” en “*todas las ocasiones*”, lo cual quiere decir *universalmente* coherente. Y ello tanto con respecto a uno mismo

como a los otros. Butler apunta que, para sujetos que viven en un horizonte temporal, es difícil sino imposible cumplir esta exigencia o demanda normativa. De lo que cual se infiere “el reconocimiento de que uno no es, en cada oportunidad, totalmente igual a como se presenta en el discurso disponible” (*Ibid.*), que abre la posibilidad de “cierta paciencia con los otros que suspendiera la exigencia de que fueran idénticos en todo momento” (*Ibid.*). Se trata de una situación de opacidad o “ceguera compartida” respecto de nosotros mismos que supone un nuevo sentido de la ética basado en reconocer los límites del reconocimiento mismo; siendo conscientes de que “el reconocimiento de la propia opacidad o la de otro no la transforma en transparencia” (*Ibid.*) sino, más bien, en abrirse a la humildad y a la generosidad; y de que la vida puede ser entendida como lo que “excede cualquier explicación que tratemos de dar de ella” (*Ibid.*). Por tanto, el reconocimiento de la identidad no está tanto en el conocimiento cuanto “en la aprehensión de los límites epistémicos” (*Ib.* 62-63). Esta aprehensión se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando Butler propone una versión de la ética que toma de A. Cavarero vinculada a la pregunta “¿Quién eres?”. Sin expectativa alguna de encontrar una respuesta acabada o definitiva”, ya que el otro, el destinatario de la pregunta, no queda delimitado o definido por ninguna respuesta satisfactoria.

La pregunta “¿Quién eres?” activa la posibilidad del *juicio moral*, en torno al cual Butler percibe otro foco de violencia ética, en el juicio condenatorio o condena a la que considera un acto que no sólo “abandona” al condenado, sino que procura infligirle una violencia en nombre de la ética”. E ilustra esta opinión con un cuento de Kafka titulado, precisamente, “La condena”, en el que un padre condena a morir ahogado a su hijo Georg quien sale precipitadamente de la habitación y se arroja al agua desde un puente como una especie de demostración —en términos psicoanalíticos— de obediencia y amor a su progenitor (*Ib.* 68-69). De un modo u otro, estamos en el escenario de la pena de muerte y su violencia inherente, en nombre de una ley pública más o menos justificada por la ética, pero son otros los aspectos de la violencia ética que merece la pena resaltar: la posibilidad de que la violencia de la condena se vuelva contra el que la emite, lo cual nos devuelve a la pregunta “¿Quién eres?”. Cabe la posibilidad de juzgar y condenar a otro al margen de esa pregunta y, por tanto, del reconocimiento de quién es como persona singular que puede interpelarme a mí y cuestionar mi autorreconocimiento. Cabe el peligro de confundir la vida del otro con el juicio que uno hace de él, aunque sea y deba ser condenatorio. El reconocimiento del otro a veces exige la suspensión del juicio.

Butler insiste en que el juicio condenatorio establece una distancia moral entre quien juzga y quien es juzgado, como si no existiera ningún tipo de relación

entre ambos. Lo ejemplifica con la pregunta de Simone de Beauvoir “¿Debemos quemar a Sade?” que, en su opinión, suscita una reflexión sobre la humanidad del condenado, el otro, aunque este “haya procurado aniquilar a la humanidad” (*Ib.* 66-67). Este distanciamiento radical, moral y humano, entre quien es juzgado es, a juicio de Butler, violento porque elimina la relación ética entre ambos. Pero la ética no se agota en el juicio moral, sino que se abre a la relación de interpelación ética entre ellos: “la consideración de quiénes son y qué dice su individualidad acerca de las posibilidades humanas existentes” (*Ib.* 67). Butler cree que todo esto está presente en la escena del juicio y apunta la posibilidad de suspenderlo como un modo de “volvemos responsables y conocernos a nosotros mismos”. Por el contrario, el juicio condenatorio rápido —denuncia o vituperio— es un modo de postular una diferencia radical entre juzgador y juzgado que opera como una depuración del otro, y de instituirle como irreconocible. Pero con ello el juzgador se expone a “desechar” algún aspecto de sí mismo que deposita en el otro y que luego condena. La condena puede ir en desmedro del autoconocimiento, en cuanto moraliza un yo negando lo que tiene en común con quien es juzgado. La condena purga y externaliza nuestra propia opacidad, lo cual implica “desertar de nuestra propia opacidad” (*Ib.* 68).

De todo lo anterior Butler concluye que la forma más extrema de un juicio condenatorio es la sentencia de muerte pero que hay formas más mitigadas en las que la condena supone la destrucción de la capacidad ética del condenado y, por lo tanto, su vida moral. Y ello porque el castigo contribuye a suprimir las condiciones de la autonomía y “a erosionar si no destrozar, la capacidad de autorreflexión y reconocimiento del sujeto en cuestión”, dos prácticas esenciales en cualquier concepción sustantiva de la vida ética” (*Ib.* 71-72). Lo que parece importar a Butler es que el reconocimiento debe ser sostenido con independencia del juicio condenatorio, ya que es la única garantía de la deliberación autorreflexiva de un sujeto interpelado —por el juicio— a actuar de otro modo en el futuro. La razón de fondo es que no sobrevivimos moralmente sin ser interpelados ya que la escena de la interpelación es la que puede proporcionar “un ámbito que propicie la deliberación, el juicio y la conducta éticos” (*Ib.* 72).

3. DE LA VIOLENCIA ÉTICA AL SUJETO RESPONSABLE

El discurso sobre la violencia ética en cada una de sus expresiones —la universalidad, la exigencia de una autoidentidad coherente y el juicio condenatorio— sólo tiene sentido en función del sujeto moral. Un sujeto que, por un lado, es

activo o agente y, por otro, pasivo o paciente tal como se evidencia meridianamente en el caso del juicio condenatorio en el que un sujeto agente condena a un sujeto paciente que sufre o padece la condena. Pero el asunto es más complejo porque, en primer lugar, el juicio condenatorio es un acto de interpelación que puede dar lugar a una respuesta ética del condenado, sean cuales sea sus circunstancias y las consecuencias. En segundo lugar, el juicio en cuestión puede ser interiorizado por el enjuiciado o condenado en forma de autocastigo, uno de cuyos efectos puede ser el inicio de una autorreflexión generadora de conciencia moral. Operación que —como Butler se encarga de resaltar (*Ib.* 18 y ss.)— Nietzsche identifica con la génesis misma de la moral, sobre lo que volveremos después. Y, en tercer lugar, el juicio condenatorio puede ser una expresión de la lucha por el reconocimiento que puede resolverse en no reconocimiento o mal reconocimiento, como ha ocurrido entre individuos de géneros, culturas y clases diferentes.

Lo que procede es, pues, prestar atención especial a la relación entre el sujeto moral y la violencia ética implícita en el subtítulo del libro en el que Butler la explora: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. En líneas muy generales, la significación ética o moral del sujeto está en dar cuenta de sí mismo a otro/a que le interpela por su identidad, mediante la pregunta “¿Quién eres?” La respuesta a esta pregunta convierte al sujeto en responsable a partir de lo cual su característica definitoria es la responsabilidad ante el otro o para con el otro. Pero en todo este complejo asunto, la clave parece ser el sujeto ambivalente: entre su actividad o *agencia* y su pasividad o *paciencia*. Y, más al fondo, la ambivalencia de su *constitución*, agente o activa y, a la vez, paciente o pasiva. Hay un texto de *Los mecanismos psíquicos del poder* donde puede leerse:

“El sujeto es el lugar de esa *ambivalencia* en la que emerge a la vez como el efecto de un poder anterior y como la *condición de posibilidad* de una forma de actividad radicalmente condicionada... Y no existe ninguna transacción conceptual que se pueda hacer entre el poder externo al sujeto, ‘que actúa sobre’, y el poder constitutivo del sujeto, ‘que actúa desde’” (Butler 2010b, pp. 14-15).

La ambivalencia que aparece en este texto se centra en dos actividades, la del poder externo y la del poder interno, mientras que la pasividad está implícita en el “efecto” que el poder exterior produce sobre el sujeto. Lo cual sugiere que la ambivalencia es, ella misma, ambivalente o doble: una entre la actividad externa y la interna al sujeto y otra entre actividad y pasividad internas al mismo; la duplicidad entre ser un efecto o resultado y, a la vez, un poder activo o causal. Esto puede pasar por una aproximación al problema del sujeto que Butler abre al comienzo

de *Dar cuenta de uno mismo* siguiendo a Adorno y sus reflexiones sobre la moral. Le atribuye la certeza común de que “no hay moral sin un “yo” pero también el cuestionamiento de ese “yo”: ¿en qué consiste?, ¿cómo puede apropiarse de la moral o, en rigor, dar cuenta de sí mismo? Porque —esto es lo básico— no existe un yo apartado de las “condiciones sociales de emergencia, y que no esté implicado en un conjunto de normas morales que son, a la vez, condicionantes del yo, como tales normas y que, por eso mismo, tienen un carácter social que excede “el significado puramente personal o idiosincrático” del yo (Butler 2009, p. 18).

Estas declaraciones de Butler sobre el yo como sujeto moral apuntan al núcleo de su visión: la condición *social* de ese sujeto, dada su sujeción a las normas y, a través de ellas, la sociedad y, por tanto, a la relación con los otros. Una relación que, como sugiere el texto citado en el párrafo anterior, no se limita a ser *interactiva* sino que también es *inter-constitutiva*: el poder exterior (normativo, social, etc.) produce efectos en el sujeto entre los que sobresale la génesis del poder interno que le constituye. Butler se distancia radicalmente de las concepciones clásicas del sujeto que lo vinculan a una constitución metafísica individualista y monológica, presocial y prepolítica, según la cual el sujeto es autónomo y autosuficiente y, en todo caso, sólo está “sujetado” a normas igualmente metafísicas —filosóficas o teológicas— pero siempre presociales y prepolíticas, radicadas en sustancias o naturalezas metafísicas. De este modo, el sujeto “es lo que es” antes, con independencia y en la exterioridad de las relaciones sociales y políticas con los otros en cuyos escenarios actúa ya (pre)constituido. Un sujeto *unificado* que ha funcionado como ideal normativo de las filosofías morales desde Platón y Aristóteles y cuya unificación consiste en que sus deseos “internamente coherentes” están integrados en su vida moral. Si el sujeto no es unificado en su identidad sino ambiguo o ambivalente, “¿a quién atribuiremos esa vida?” (Butler 2012, pp. 32-33). La unificación y la integración del sujeto —su coherencia identitaria— surge de dos fuentes: la moralización del deseo, convertido en deseo del bien como clave del ser moral, y el enmarque del ser moral en el contexto de “los seres en general” y de la ontología correspondiente. La unidad y la integridad del sujeto moral son las de “cualquier ser”, de modo que el sujeto humano puede contar con “*un lugar metafísico preestablecido*” en el que están integrados el sujeto y su deseo. Si, por el contrario, el deseo no se ajustara a tal esquema metafísico y su significación moral enseguida aparecerían “el nihilismo y la dislocación metafísica” (Ib. 34-35).

Pues bien, Butler emprende en este primer libro una exploración del deseo metafísico hegeliano y su compleja herencia histórica en la senda, justamente, de la dislocación metafísica y de una relación ambivalente con el nihilismo. Todo ello

a partir de la pregunta por “qué constituye la satisfacción del deseo” que se hacen Kojève e Hyppolite, que remite a otras como, por ejemplo, sobre la disonancia entre razón y deseo y si es posible la armonía psíquica. En esta línea, reflexiones críticas como las de Lacán, Deleuze y Foucault, “el deseo llega a significar la imposibilidad del sujeto coherente” (*Ib.* 35-36). A partir de ahí Butler dedicará su obra posterior a la exploración del deseo —y de su sujeto— en un universo más complejo que el hegeliano, abierto a la relación del deseo con el género y no sólo con el masculino y el femenino, sino también el gay y el lesbiano, todo ello pasado por la filosofía postmoderna. En esta línea habría que situar sus reflexiones más recientes sobre la violencia y la guerra —a las que está dedica sus últimas obras— y sus conexiones subterráneas con el deseo del sujeto masculino occidental de unificación e integración (mediante la exclusión violenta de los otros), así como de autonomía y autosuficiencia que trata de ignorar su condición precaria y vulnerable.

4. CONCLUSIÓN

La dialéctica entre violencia y no violencia se sitúa en la *ética* como teoría o construcción teórica para acabar centrándola en uno de sus conceptos o categorías básicas: el *sujeto ético o moral*. La violencia entra en la ética en el momento de “construir” el significado de los conceptos básicos que la articulan. La ética, vista como reflexión teórica o conceptual sobre la conducta moral, es, ella misma, una conducta lingüística que, como cualquier otra, puede ser violenta o no violenta al tener lugar en un contexto comunicativo concreto, histórico y, sobre todo, socio-político ya sea autoritario, como el inspirado por la cultura patriarcal, o democrático, como en el que se mueve Butler. De este contexto depende el significado que se dé a los conceptos o categorías utilizados para construir la teoría ética, o bien para reconstruirla o resignificarla. O de la elección misma de tales conceptos o categorías.

Por ejemplo, en la construcción de su ética de la no violencia, Butler sigue una pauta que recorre toda su obra y que consiste en rechazar un modo de construir el sujeto moral y proponer otro. El rechazo al que me refiero se lleva a cabo criticando sistemáticamente la representación de un sujeto moral dotado de una *identidad* de tipo sustancialista o naturalista, metafísico, biológico o psicológico, que garantiza su cierre inmovilista “sobre sí misma” y la exclusión del otro o los otros de su espacio identitario. Estos dos rasgos —“cierre” e “inmovilismo”— sólo son posibles mediante una violencia que inmoviliza las prácticas lingüísticas correspondientes, y que no puede ser otra que la violencia de la política lingüística. Aunque esté disfrazada de universalismo lógico o de coherencia identitaria. Por su

parte, la modalidad que Butler propone, construye el significado del sujeto moral y de su identidad como *abierto* a los otros, apertura que *expone* al sujeto moral a la *alteración* posible de su identidad de partida. Esta “alteración” es coherente con la *alteridad* que define la condición o posición de “otro” en su relación con “uno mismo” (un yo idéntico a sí mismo) y que articula la ética del mismo nombre, reconstruida por Levinas.

Anisa Azaonagh de la Rosa
 Universidad de La Laguna
 azaonagh@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- BELLO REGUERA, G. (2013): “Resignificación pluralista de Dios”, en R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Madrid: Plaza y Valdes.
- BOCARD CRESPO, E. (2012): *La política del negocio: cómo la administración Bush vendió la Guerra de Irak*, Barcelona: Horsori.
- BUTLER, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis.
- BUTLER, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2008): “Violence, non Violence. Sartre on Fanon”, en Jonatham Judakhen, (ed.), *Race After Sartre*. BUTLER, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2010): *Mecanismos psíquicos del poder*, Barcelona: Cátedra.
- BUTLER, J. (2012): *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (2011): *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Buenos Aires: Katz.
- Antirracism, African Existentialism, Postcolonialism*, Albany: State University of New York Press.
- BUTLER, J., LACLAU E. y ZIZECK, S. (2000): *Contingencia, hegemonía, universalidad, Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Buenos Aires: FCE.
- LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- TAYLOR, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE.