

Subjetividad y transformación: afirmación y negatividad a través de una comparación entre Rosi Braidotti y Judith Butler

Patricia Irene Lara Folch

Máster en Filosofía de la Historia:

Democracia y Orden Mundial



MÁSTERES
DE LA UAM
2019 – 2020

Facultad de Filosofía y Letras

**SUBJETIVIDAD Y TRANSFORMACIÓN:
AFIRMACIÓN Y NEGATIVIDAD A TRAVÉS
DE UNA COMPARACIÓN ENTRE
ROSI BRAIDOTTI Y JUDITH BUTLER**

Trabajo de Fin de Máster: Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial

Alumna: Patricia Irene Lara Folch

Tutora: Nuria Sánchez Madrid

Universidad Autónoma de Madrid, 14 de septiembre de 2020

**SANCHEZ
MADRID NURIA
- DNI
50457886A**

Firmado digitalmente por SANCHEZ
MADRID NURIA - DNI 50457886A
Nombre de reconocimiento (DN): c=ES,
o=UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID, ou=CERTIFICADO ELECTRONICO
DE EMPLEADO PUBLICO,
serialNumber=IDCES-50457886A,
sn=SANCHEZ MADRID, givenName=NURIA,
cn=SANCHEZ MADRID NURIA - DNI
50457886A
Fecha: 2020.09.14 10:13:06 +02'00'

*“No debería suponerse un nosotros
cuando el tema es la mirada al
dolor de los demás.”*

Susan Sontag, Ante el dolor de los demás.

Introducción

I. ¿Los deseos del sujeto o los sujetos del deseo?

- 1.1 El sujeto *ek-stático* de Butler
- 1.2 La multiplicidad afectiva de Braidotti
- 1.3 Entre el sujeto incompleto y la subjetividad nómada

II. El cuerpo como campo de batalla

- 2.1 Los cuerpos abyectos de Butler
- 2.2 Neomaterialismo e inmanencia en Braidotti
- 2.3 Exceso y corporalidad: lo otro y lo otro de lo otro

III. Las vidas que importan

- 3.1 Las vidas precarias de Butler
- 3.2 El igualitarismo *zoé*-centrado de Braidotti
- 3.3 Resignificación de las vidas vivibles

IV. Transformación social y comunidad política

- 4.1 El reconocimiento de la opacidad en Butler
- 4.2 La ética posthumana de Braidotti
- 4.3 La incompatibilidad entre la diferencia sexual y el horizonte *queer*

Nota final: ante el dolor de los demás

INTRODUCCIÓN

“I tend to think that this is simply what happens when a Jewish girl with a Holocaustal psychic inheritance sits down to read philosophy at an early age, especially when she turns to philosophy from violent circumstances.” (Butler, 2006b: 276) Es de estas palabras de donde nace el sentido de las páginas que vendrán a continuación. Encontramos en ellas una de las respuestas que Judith Butler ha ofrecido a las opiniones que han considerado que el contenido de negatividad de su filosofía era excesivamente decisivo. Y una de las autoras a las que Butler enviaba esta respuesta era Rosi Braidotti que en *Metamorfosis* asegura que la teología de la negatividad que caracterizaría a Butler colisionaría con su propia concepción del pensamiento como creatividad y la política —y esto da nombre a una de sus últimas obras— como *política afirmativa*. Mi interés al señalar las palabras de Butler es resaltar que la autora simplemente reconoce su tendencia a teorizar la negatividad, pero no parece querer demostrar teóricamente la necesidad de pensar de ese modo. El hecho de que ambas presenten sus obras como una aportación *más*, como una forma situada de reflexionar sobre ciertos estados de cosas permite también que, aunque muchas de las repuestas a las mismas problemáticas sean antagónicas, sus obras sean incluso compatibles. Esta última será la tarea a la que dedicaré las conclusiones.

Ahora bien, el conflicto que muestra la obra de Braidotti contra la centralidad de la negatividad supera extensamente las críticas que Butler haya podido lanzar hacia el pensamiento vitalista, aunque veremos que también las habrá. En este trabajo se tratará de mostrar buena parte de la obra filosófica de Judith Butler y Rosi Braidotti en función de la contraposición entre negatividad y afirmación respectivamente. Si me intereso por esta controversia es porque coincido con Braidotti en leer el presente alrededor de una serie de paradojas que, hasta cierto punto, creo que pueden ser analizadas desde un vaivén entre negatividad y afirmación. Ambas autoras llegaron a mis manos por la vía del pensamiento feminista y sus teorías bien podrían ser utilizadas para pensar en una de esas contradicciones, esto es: la impugnación de la *Ley Trans* por parte de ciertos sectores del movimiento feminista, un debate que ha llegado a España en un presente donde el futuro libre de diferencia sexual es cada día más imaginable. Por otro lado, ante la aparición de la Covid-19, el imaginario se ha deslizado de las teorías negacionistas y sus relatos omniabarcadores a la heroización de los trabajadores públicos. Por último, los libros de autoayuda se erigen como las principales ventas de las librerías, donde el dogma principal es que *creer es poder* y que las *emociones*

negativas deben ser eliminadas para el alcance de la felicidad. Al mismo tiempo, los telediaros y los *reality show*, dos espacios televisivos masivamente consumidos, nos muestran realidades formuladas alrededor de la culpa, las riñas, la muerte y la catástrofe. Ante estas estampas contemporáneas la pregunta es la siguiente: ¿es más preciso pensar nuestro presente mediante la afirmación o la negatividad? Las diferencias entre las obras de las autoras nos ofrecerán la oportunidad de responder de dos maneras distintas a la pregunta.

¿Pero qué queremos expresar cuando decimos que Butler piensa sobre y con la negatividad y Braidotti, en cambio, mediante la afirmación? Que el pensamiento de cada una de ellas responde a un impulso teórico distinto y se articula sobre categorías negativas o afirmativas. En Butler el impulso será hegeliano y la negatividad se entenderá como un elemento contenido en cada uno de los principios que analizaremos –deseo, subjetividad, cuerpo, vida y política– a través a fórmula del *otro no anulado*, es decir, de la permanencia del elemento exterior u opuesto. Pero, además de la negatividad hegeliana, será en mi opinión sobre todo freudiana, en tanto que al reparar sobre la excepción, lo incoherente o lo extraño se revela y evidencia para ella la forma en que el mundo es y, más relevante si cabe, que podría proceder de manera distinta. (Butler, 2016: 223) Por su parte, en Braidotti el impulso será spinozista y, sobre todo, deleuziano ya que aquello que le interesa pensar a la filósofa italiana es esencialmente el cambio y la transformación, es decir, proyectos creativos y no reactivos, que Deleuze habría denominado *sedentarios*. (Braidotti, 2000: 70) El marco conceptual desde el que presentará el deseo, la subjetividad, el cuerpo, la vida y la transformación política, será uno basado en el pensamiento afirmativo que concebirá lo que antes era entendido desde la negatividad, como encuentros afirmativos con la multiplicidad.

Por esta misma razón también cabrá entender a Butler como una filósofa que habla desde el marco de la norma y que relata las realidades discursivas y su régimen de inteligibilidad y, dentro de ello, *lo otro*; centrándose la autora en esto último. Sin embargo, Braidotti, por su apego al pensamiento como tentativa de crear, presentará sus teorías como fórmulas que exceden el marco y que figuran subjetividades alternativas o que responden a formas afirmativas de configurar *lo otro de lo otro*. Es decir, se propone articular afirmativamente aquello que se encontraba fuera del régimen de inteligibilidad. En definitiva, Butler se fija en lo marginal dentro de la norma y construye una ontología de la precariedad basada en la negatividad de la alteridad. Braidotti, por su parte, se centra en aquello que ha quedado marginado del marco o que

excede la misma posibilidad de ser contenido en el marco y desde ello postula una ontología procesal basada en la afirmación de lo múltiple y lo fluido.

¿Podemos plantear las diferencias entre Butler y Braidotti desde una actualización de las contraposiciones entre Hegel y Spinoza, proyectadas sobre la filosofía contemporánea y, en concreto, sobre el pensamiento feminista y las teorías *queer*?¹ Sí por el lado que respecta a la cuestión de la negatividad y la afirmación. Pero no por el lado de las recuperaciones que llevan a cabo de la obra de los filósofos, ya que éstas se sitúan lejos de ciertos puntos conflictivos, haciendo que la hermenéutica de cada una de ellas suponga una mirada más amable a ojos de la otra. Y esto se verá, sobre todo, en el capítulo I donde analizaremos el carácter tan decisivo que el deseo asume a la hora de concebir la subjetividad. Es interesante que ambas utilicen la metáfora de la grieta para conceptualizar el espacio sobre el que se construye la subjetividad. Para Butler la grieta simboliza el estado de dependencia, a veces en fórmula de represión, que conlleva la condición *ek-stática* del sujeto y ante la que podremos constatar, mediante los términos de un otro *no anulado*, un hegelianismo sin sujeto. Para Braidotti la grieta son los pliegues de la subjetividad, que pliega y despliega en relación a los vínculos externos y cuya conectividad supone el principal espacio de libertad para el sujeto. Para ambas *la grieta* es escondida cuando no se admite la dependencia de la alteridad en la construcción del *yo*: es escondida bajo la ilusión de la autonomía y la autosuficiencia. El rechazo de esa imagen ilusoria supone para ambas el primer paso en la elaboración de relaciones éticas y políticas. Ahora bien, la distancia entre negatividad y afirmación aparecerá cuando Butler se centre en la parte de la subjetividad como sujeción o, en otras palabras, en la parte de la sumisión primaria que da origen a la subjetividad bajo la condición de la pérdida ontológica. Y Braidotti lo haga del lado de la potencia, del momento en el que el deseo emerge en relación a las conexiones a las que está sujetas y, así, la ruptura entre el sí mismo y el otro se entenderá como una condición positiva y constructora.

En el capítulo II la fórmula para la subjetivación se hará más concreta a través de la corporalidad. Encontraremos lazos teóricos en unos cuerpos que se asumen como campo de batalla político, como espacio para las relaciones con los otros y como lugar para la superposición de fuerzas sociales y simbólicas. Sin embargo, el concepto de

¹ No será objeto del siguiente trabajo analizar si las interpretaciones que tanto Butler toma de Hegel como Braidotti de Spinoza o Deleuze se adecuan a las interpretaciones canónicas que se hayan podido hacer de las obras de estos filósofos. El objetivo es, en cambio, comprender la tarea hermenéutica desde la que las autoras desarrollan sus propias intervenciones académicas.

materialización con el que Butler teoriza el construccionismo de los cuerpos será problemático para la materia de Braidotti, que no se deja oprimir por el lenguaje. La abyección será el eje que organizará la comprensión de los cuerpos en Butler. Para que un cuerpo sea inteligible bajo el signo de lo natural el trabajo performativo no solo actuará sobre la afirmación de ciertas cualidades, sino también sobre el permanente rechazo de lo abyecto. Por ende, la precariedad de los cuerpos surgirá de la imposibilidad de la *incorporación* total de la norma. Braidotti, en cambio, resucitará la pregunta spinozista sobre *qué puede un cuerpo* y otorgará a la materia la función cognitiva de responderla, compartida con los animales y los *otros de la tierra*. Con esta propuesta postantropocéntrica y neomaterialista la autora quiere superar el exceso del giro lingüístico, que había tomando los cuerpos como espacios inertes superados por la huella discursiva. Los cuerpos del capitalismo avanzado serán posthumanos y podrán ciertas cosas en función de una superposición de fuerzas biológicas y sociales. Ante cartografías parecidas, Butler se estará preguntando *qué no puede un cuerpo* y Braidotti se cuestionará sobre *qué puede*.

El capítulo III versará sobre la noción de vida y, sobre todo, sobre las vidas que importan, ya que ambas se preguntan por las vidas posibles. Ahora bien, Braidotti otorgará a la noción de vida un contenido afirmativo propio que Butler no aceptará. Para la filósofa estadounidense solo podemos hablar de la vida desde un lugar, es decir, mediante un marco de reconocimiento que otorgue valor a las vidas. Esta es la razón por la que con Butler no podemos hablar de vida sino de vidas vivibles o vidas que no merecen la pena ser lloradas. Volviendo a partir de la negatividad, la autora se centrará en las últimas y querrá ofrecer con la fórmula del duelo público un campo de inteligibilidad a aquellas vidas que no son lloradas. Contrariamente, subraya Braidotti que la vida que cabe recuperar es la vida entendida desde *zoé*, es decir, aquellas vidas que habían sido relegadas a lo prehumano y que ella quiere reconceptualizar hacia el posthumanismo. La vida como *zoé* tiene un contenido propio ignorado por la dominación de *bios* como la forma humana de vida. Observaremos varias figuraciones o figuras del pensamiento afirmativas que nos permitirán abrir, según el diagnóstico de Braidotti, el campo de posibilidades de las vidas reales: *devenir animal*, *devenir tierra* y *devenir máquina*.

En el último capítulo comprenderemos las expectativas que ambas autoras ponen sobre la posibilidad de la transformación social y las condiciones para la creación de una comunidad política. La conservación eterna del elemento *otro* es el componente

más importante de la subjetividad y de la vida en la perspectiva de Butler. También desde este espacio extraerá la autora las bases para la comunidad política. La condición humana de vulnerabilidad, lejos de asentar una negatividad improductiva, es empleada en la articulación de lo político, donde las relaciones de parentesco cobrarán importancia. Veremos como la ontología de la vulnerabilidad deviene en el capítulo IV una ontología política relacional a través de un marco de reconocimiento poshegeliano, basado en las nociones de opacidad e incoherencia. Braidotti, en cambio, rechazará el pensamiento moralista y se decantará por una ética de lo posible. La ética es, para la autora, capacitante ya que se basa en la transformación de la negatividad en pasiones positivas. Una política basada en la negatividad supone para Braidotti una disminución de la capacidad del sujeto para entrar en relación con los otros y lo mismo sucede con la lógica del reconocimiento que no capta, para ella, la creación de un espacio *entre* elementos. Desde el reconocimiento de la opacidad, por parte de Butler, y el propósito de la diferencia, por parte de Braidotti, observaremos sus proyectos políticos en cuanto a la cuestión feminista: Butler propondrá un horizonte *queer* y Braidotti un futuro basado en la diferencia sexual.

Tanto Braidotti como Butler son dos filósofas que, a día de hoy, son considerablemente conocidas por sus aportaciones a la teoría feminista y a los estudios de género. En este trabajo, en cambio, dicha cuestión pasará desapercibida hasta el final del último capítulo. La razón la encontramos en el convencimiento personal de que sus teorías pueden ser pensadas dentro de lo que la misma Braidotti entiende como la tercera etapa de la teoría feminista. (Braidotti, 2015: 11) La primera fase se articula alrededor de la crítica a la misoginia y al sexismo en todas sus manifestaciones. La segunda se basa en la reconstrucción positiva de la subjetividad y la experiencia femenina. Y la tercera en la formulación de nuevos valores, metodologías, epistemologías, lenguajes, ontologías políticas que, si bien obtienen sus cimientos del campo de estudio del género, pretenden una transformación general que se posicione *más allá* del feminismo y que incumba *más allá* de las mujeres. Bajo el convencimiento que la mayoría de la obra tanto de Braidotti como de Butler responde a esta tercera fase, he querido llevar alguna de las cuestiones que ellas centran en el género hacia una teoría general. De ciertas materias que las autoras presentan desde el feminismo hemos extraído reflexiones sobre la condición humana, el poder o la vida, algo que sin duda está ahí y que, en muchas ocasiones a la hora de tratar a estas autoras, se obvia.

I. ¿LOS DESEOS DEL SUJETO O LOS SUJETOS DEL DESEO?

Si partimos, antes que nada, de un análisis del deseo en cada una de las autoras es porque esta noción es imprescindible para entender qué tipo de subjetividad postulan. Veremos que Butler ya desde su primera obra, la publicación de su tesis doctoral dedicada a las recepciones de Hegel en la Francia del s. XX, intenta localizar la aparición del deseo en la obra del filósofo para ofrecer su propia hermenéutica de un hegelianismo sin clausura: el elemento *otro*, objeto de deseo, se mantiene siempre vivo; y así el sujeto, siempre deseante, se caracteriza por su condición de *fuera de sí*. Braidotti, desde un marco teórico totalmente distinto, recoge el deseo spinozista mediado por Deleuze, a partir del que ofrece una crítica al humanismo y su sujeto liberal e individualista. El deseo o potencia, que es prediscursivo, invita a pensar el sujeto desde la afectividad y las interrelaciones.

El sujeto *ek-stático* de Butler

“¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad?” (Butler, 2012: 19) Es esta la cuestión por la que Butler se siente motivada a estudiar la fenomenología de Hegel, es decir, la relación entre deseo y reconocimiento, que es implícitamente la relación entre deseo y alteridad, y qué implicaciones tienen dichas relaciones sobre la subjetividad. Nuestra autora toma la premisa de la *Fenomenología del Espíritu* donde se dice que “la autoconciencia es, en general, deseo.” La autoconciencia como reflexión sobre la conciencia es solo posible *fuera de sí*, mediante la revelación de la mediación exterior con la que se mantiene una relación constitutiva. Por ello el deseo hegeliano tiene para Butler una doble dimensión o movimiento: 1) hacia fuera porque el deseo es deseo *de algo exterior* y 2) hacia dentro porque el deseo, mediante el viaje fenomenológico, refuerza el sujeto. Ahora bien, lo que hace Butler al asentar esta base teórica es proponer un espacio desde el que defender sus propias especulaciones² y su particular hermenéutica del hegelianismo. El primer movimiento,

² Aun así, en ciertos momentos de BUTLER, JUDITH (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, sobre todo cuando analiza las recepciones de Hegel, la autora parece defender que las críticas que se lanzan hacia el filósofo alemán, por ejemplo, de cierre metafísico, individualismo y eliminación de la diferencia, se encuentran ya en la propia *Fenomenología del Espíritu*. Es decir, que aquellos autores que dicen superar o situarse más allá de Hegel no hacen más que reforzarlo. Aquí cabría entonces preguntarse si ¿está Butler simplemente recuperando la filosofía hegeliana que ya está *ahí*? En obras posteriores vuelve a decir que su pensamiento “quizá sólo se trate de una versión de Hegel.” (Butler, 2006: 72)

hacia fuera, más que un momento de negatividad que será posteriormente negado y superado, constituye para Butler la condición del sujeto. El sujeto hegeliano supera las diferencias haciéndolas aparecer como un rasgo interior del sujeto mismo; mientras el sujeto butleriano, en cambio, tiene un carácter *ek-stático* permanente, esto es: siempre está *fuera de sí*. “La imposibilidad de superar lo exterior implica la permanencia del deseo” (Butler, 2012: 83), es decir, el elemento *otro* se mantiene activo siendo este imposible de eliminar en nombre de la identidad. Por lo que la negatividad, cuya expresión es el deseo, es parte constitutiva de la experiencia y de la subjetividad, que nunca es completa sino procesual y parcial. El segundo movimiento, *hacia dentro*, queda totalmente modificado porque los términos del habla³ ya son también totalmente otros. Cuando el sujeto regresa del encuentro con la alteridad su identidad no se ve reforzada, como parecía que sí sucedía en Hegel. O, más bien, el regreso se ve imposibilitado porque no hay ningún lugar al que volver: ese sujeto que desea, que salía en la búsqueda de la alteridad, ya no es —y, en realidad, no *fue* nunca— porque se construye en la relación con el *otro*. No hay *yo* antes de *mi* relación con la alteridad.

Recapitulando podemos decir que el deseo en Butler respeta o mantiene los dos movimientos que había postulado Hegel, porque, aunque no haya una superación de la diferencia en la identidad, es decir, aunque el sujeto esté siempre *fuera de sí*, el encuentro con la alteridad es lo que nos permite hablar de un *interior* o una subjetividad, saber qué o quién es el sujeto. Ahora bien, a partir de la insatisfacción del deseo y de la condición *ek-stática* permanente, se deriva la negatividad central de la subjetividad, esto es: que el carácter incompleto del ser humano conlleva una pérdida ontológica que no se recupera nunca pero que, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de establecer relaciones éticas de reconocimiento con la alteridad. La identidad es inquietud, insatisfacción, opacidad y desplazamiento, es la angustia de tener que ser una misma desde la alteridad. (Butler, 2012: 135) El sujeto humano es ontológicamente

³ Butler es una pensadora que se centra profundamente en cómo funciona el lenguaje y, sobre todo, cómo lo hace cuando queremos hablar desde un espacio marginal. En muchas de sus obras llega a ciertos momentos de la argumentación en los que nos dice *y aquí ya nos falla la gramática*. Sabemos que la autora le otorga una inmensa relevancia al papel que el lenguaje tiene sobre lo real. En este caso, en el caso del sujeto, sucede lo mismo: Butler querría hablar de un elemento que no fuese el sujeto, porque éste no es antes de *su* deseo o de *su* relación con lo exterior, pero la gramática *le falla* y no le queda más remedio que postularlo y luego rechazarlo o modificarlo. Sucederá lo mismo cuando habla, por ejemplo, de *mi* inconsciente, ya que le molesta tener que hablar de algo *mío* que en realidad no nos pertenece. (Butler, 2012b: 78)

precario porque se construye sobre la falta de no poder ser sin la *otra*⁴, sin lo exterior. Es el deseo, que se mantiene siempre activo y abierto —a diferencia de un hegelianismo en el que la satisfacción tiene lugar cuando se descubre que una relación con algo externo a la conciencia es constitutiva del sujeto mismo— el que restaura continuamente la pérdida que impide la integridad ontológica. (Butler, 2012: 38) Y es que resta en el sujeto siempre una parte por no comprender, un sufrimiento que se experimenta con el doble movimiento hegeliano: hacia una misma desde la otra.

Volvamos ahora a la pregunta inicial. ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad? La satisfacción del deseo, aunque ya sabemos que siempre parcial, no será una condición existencial u ontológica, sino una condición política e histórica mediante la *forma cultivada del deseo* que es el *reconocimiento*⁵. Seguiremos la interpretación de Kojève⁶ según la cual, rechazando la armonía ontológica de Hegel que supera todas las diferencias, el deseo no se satisface por una necesidad ontológica, sino que depende de las condiciones históricas para ser satisfecho. Que el deseo no tenga una función teleológica, sino que sea presentado como negatividad y que necesite de un contexto político y cultural de reconocimiento para ser satisfecho, ofrece la oportunidad para pensar un deseo mediado por relaciones éticas y sociales que comprenden un marco de reconocimiento inclusivo. Es más, que no es que el deseo revele las condiciones ontológicas de los elementos que se relacionan entre ellos, sino que es el deseo el que crea esos elementos y los transforma. Es el deseo por el reconocimiento el que revela dos posibles actitudes ante la condición extática del

⁴ Este factor ha supuesto una serie de críticas a la obra de Butler que se basan en la excesiva prioridad que la autora le otorga a lo exterior, razón por la que parece teorizar una independencia de la *vida interna* prácticamente nula. Para una de estas consideraciones véase la introducción de Kottman a CAVARERO, ADRIANA (2000), *Relating narratives*. New York: Routledge. Entiende que mientras Cavarero y Arendt se preguntan por el *quién*, Butler lo hará por el *qué*, sin dejar espacio a la discusión sobre la singularidad de la persona (*unique person*).

⁵ Iremos extendiendo la noción de reconocimiento a lo largo del trabajo, pero basta ahora con señalar que Butler entiende el reconocimiento como el “proceso por el cual devengo distinta de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era.” (Butler, 2012: 44) El reconocimiento presupone la restricción del ego mediante relaciones intersubjetivas basadas en un marco social de reconocimiento concreto. Las relaciones éticas pueden surgir del reconocimiento, aunque como veremos, esto dependerá de la capacidad de inclusión del marco —idealmente para Butler basado en la aprehensión de la opacidad—. Para diferentes posiciones ante la lógica del reconocimiento entre las que se encuentra la de Butler véase BUTLER, JUDITH y FRASER, NANCY (2016), *¿Reconocimiento o Redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños y FRASER, NANCY y HONNETH, AXEL (2018), *¿Redistribución o Reconocimiento?* Madrid: Morata.

⁶ Aunque Butler rechazará también buena parte de la lectura de Kojève, como su interpretación antropocéntrica y degenerada de la naturaleza, el reconocimiento como horizonte individualista y la radical separación entre lo ideal y lo sensible.

sujeto, esto es: la ira o el éxtasis. La primera corresponde al sujeto que siente ira por extrañarse de sí mismo, que se cree autosuficiente y que lleva a cabo un proyecto de vida narcisista ante la alteridad. El segundo caracteriza el sujeto que descubre y acepta que no es autosuficiente; de hecho que asume que no *es* sin la alteridad y que alcanza a comprenderse como un ser extático, consiguiendo una noción de autonomía cuya apertura al exterior es infinita en el tiempo. El deseo sin relación de reconocimiento carece de positividad; sin embargo, “con reconocimiento, logra un ser que es segunda naturaleza: la creación de una comunidad de deseos que se reconocen recíprocamente.” (Butler, 2012: 123) Veremos esa comunidad política en la que se instala el reconocimiento social en los capítulos III y IV.

La multiplicidad afectiva de Braidotti

Partiendo de la interpretación deleuziana de Spinoza, Braidotti postula una subjetividad que intenta superar los presupuestos desarrollados por las teorías liberales del individuo. (Braidotti, 2009: 209) Entenderemos que esa crítica se dirige hacia el sujeto asimilado como individuo autosuficiente, completamente consciente y partícipe de una libertad que le pertenece y que se ejerce desde uno mismo hacia el exterior. Para superar lo que ella denomina las nociones burguesas liberales del individuo (Braidotti, 2009: 33) quiere ofrecer una comprensión alternativa del *sí mismo* opuesto a *lo otro*, oposición que las perspectivas liberales y humanistas del sujeto aceptan y proponen, basada en la noción de deseo. ¿Pero qué se entiende por deseo? Si con Butler debíamos torcer la mirada hacia Hegel, con Braidotti debemos hacerlo hacia Spinoza y, sobre todo, la recepción deleuziana de éste. El deseo, también *conatus*, *potentia* o capacidad de ser afectado, es lo único que existe *en un principio*, es decir, es la fuerza fundacional, vital y necesaria para que se dé el pensamiento y es su condición de posibilidad impensada, ya que “en el principio solo existe el *deseo de*: el deseo de saber, esto es, el conocimiento acerca del deseo.” (Braidotti, 2015: 42) Ahora bien, ¿por qué se había relacionado este impulso vital y prediscursivo con una percepción alternativa de la clásica dicotomía yo-otro o identidad-alteridad? Porque para Deleuze, y Braidotti con él, la fuerza y la intensidad del deseo se multiplica e incrementa en el curso del intercambio con la alteridad, intercambio que no se entenderá como negatividad –a diferencia de lo que hemos visto con Butler– sino como afirmación y aumento de potencia. Los sujetos desean conocer las conexiones, los afectos que aumentan o disminuyen la potencia de la acción y que se desprenden de los vínculos, cuyo carácter

desvela tanto la libertad como la responsabilidad hacia el resto. Podemos decir que se da una relación entre deseos, que se afectan entre ellos sin que el elemento de la voluntad, el sujeto o la racionalidad participe y que, por lo tanto, el deseo descentra el sujeto para hacer de la relación el centro: el sujeto se activa por el deseo y el deseo se multiplica con la relación, por lo que la diferencia es positiva y afirmativa. De hecho, resalta Deleuze que “lejos de presuponer un sujeto, el deseo sólo puede conseguirse en el instante en que alguien está privado del poder de decir *yo*.”⁷

Hacer del deseo una noción central para entender el sujeto puede parecer algo paradójico, ya que es intersubjetivo y, a la vez, trasciende el sujeto. De hecho, el sujeto entendido a través de Deleuze es una ficción para imponer unidad sobre el deseo, que es multiplicidad de la experiencia afectiva y que como tal desafía el propio sujeto íntegro. Sin embargo, hemos señalado desde un principio que Braidotti dirige sus críticas hacia la noción de sujeto entendido como autosuficiente y consciente. Su apuesta ante la problemática es la de la *subjetividad nómada*, cuyo motor son la fuerza afectiva y las pasiones prerracionales. Por esta razón se vuelve crucial la distinción entre voluntad y deseo, que como veremos de manera más profunda en el capítulo IV, permite dos desarrollos distintos de la subjetividad: la subjetividad política, como posición consciente y deliberada, y la identidad, como procesos inconscientes imbricados en lo corporal. (Braidotti, 2015: 82-83, 91-93) La diferencia entre deseo y voluntad⁸ es útil “porque separa niveles cualitativos diferentes de experiencia”. (Braidotti, 2015: 41) El sujeto nómada no es una sustancia, sino un proceso cuyo carácter no coincide con el pensamiento racional o consciente, sino más bien con la interacción entre el deseo y la voluntad, entre la subjetividad y el inconsciente: “no solo el deseo libidinal sino, más bien, el deseo ontológico, el deseo de ser, la tendencia del sujeto hacia el ser.” (Braidotti, 2015: 40) Y es que incluso el propio pensar toma para Braidotti un carácter también inmediato y material que surge del cuerpo, de la predisposición hacia el pensar o del elemento prediscursivo que es la tendencia ontológica a la receptividad de la alteridad y al ser. (Braidotti, 2018: 125) Braidotti hace suyo el *nadie manda en su propia casa* freudiano para sustituir el *cogito ergo sum* por *desidero ergo sum*. Que los actos tengan fundamentos inconscientes y que la identidad tenga más relación con la

⁷ DELEUZE, GUILLES y PARNET, CLAIRE (1987), *Dialogues*. Nueva York: Columbia University Press, P.89.

⁸ Esta será una cuestión ambigua que supondrá una diferencia crucial entre las autoras. Cuando Braidotti dice que la separación entre ambos niveles de la experiencia es útil ¿implica que los dos niveles no aparecen siempre a la vez? ¿o es simplemente una distinción teórica o analítica que no se da en la experiencia real de los sujetos?

multiplicidad de deseos que con la voluntad hace del psicoanálisis⁹ un teoría adecuada para situar el deseo en el centro del sujeto no unitario. Es por ello que el nomadismo filosófico desde el que Braidotti postula su subjetividad nómada rechaza pensar el sujeto desde oposiciones dialécticas. Éstas, subraya la autora, solo pueden ser fruto de una valoración o imposición excesiva de la voluntad racional sobre el deseo, que es múltiple y no dicotómico. La relación con el pensamiento rizomático de Deleuze es evidente —recordemos que es una contra-figura del árbol que carece de centro y donde las relaciones no son jerárquicas, siendo así todas las conexiones posibles e igual de importantes—. La subjetividad nómada no se sirve de propósitos teleológicos identitarios, (Braidotti, 2000: 58) sino que se caracteriza por el desplazamiento y los valores mutantes opuestos a la fijación, al esencialismo unitario y a la dialéctica yo-otro; se sirve de una ontología procesal que hace de la relación, los afectos y las pasiones el centro. (Braidotti, 2018: 76)

Si con Butler encontrábamos un freno histórico a la satisfacción del deseo, es decir, la necesidad de una comunidad política basada en el reconocimiento, Braidotti se adelanta a las críticas que puede acarrear su noción vitalista del deseo —ya conocidas en la historia de la filosofía por Spinoza, Nietzsche o Deleuze—, esto es: que se corre el peligro de defender un deseo sin medida, una fuerza ciega e irreprimible si es que el *conatus* es anterior al sujeto y domina la parte racional. Para este motivo Braidotti incorpora lo colectivo en la propia constitución del *yo*. Si bien “el sujeto es una entidad afectiva, un *conatus* definido como un *esfuerzo* sin un agente que lo controle” (Braidotti, 2009: 222), se entiende a los otros y lo exterior como una palanca de freno. Recordemos, además, que el sujeto aumentaba su potencia mediante los vínculos con la alteridad o, en otras palabras, siendo afectado y afectando. La correlación entre los términos *potentia* y *potestas* se vuelve protagonista, ya que el poder o *potestas* es capacitador de la *potentia* o potencia. A partir de la repetición de esta última se construye un lugar —un poder extensamente social que no es fijo, sino variable— que a la vez es el que capacita la propia *potentia* por facilitar un espacio estructurado que posibilita la repetición. La libertad, que es la facultad del sujeto para afectar y ser afectado, es decir, su capacidad interactiva, viene determinada por el *conatus* o *potentia*

⁹ Braidotti comprende la práctica psicoanalítica como positiva en tanto que coloca en primer plano los elementos afectivos e inconscientes. Un psicoanálisis postestructuralista que pueda situar un sujeto no unitario y activado por el deseo comprende, con Deleuze y Guattari, que el inconsciente no es una *caja negra* inaccesible y sometida a la culpa y a la carencia, sino un instrumento capaz de activar relaciones afirmativas y conexiones positivas imprevistas. (Braidotti, 2018: 119) “La verdad del asunto es que, desde el momento en que uno nace, pierde su *origen*.” (Braidotti, 2000: 44-45)

y ésta no es propiedad o voluntad del sujeto individual, sino que forma parte de una configuración mayor, anclada y dependiente de lo colectivo que se manifiesta como poder. Las cosas son por su cantidad de potencia, estructuradas en jerarquías de fuerza, y así la libertad del sujeto no se define por el clásico e insuficiente enunciado de *tener el poder* sino por un juego compensatorio entre *potestas* y *potentia*, donde la primera está subordinada a la segunda. (Núñez, 2016) La jerarquía ontológica, que no cronológica, entre *potentia* y *potestas* facilita la apertura a la modificación de la primera sobre la segunda.¹⁰ Sin caer, sin embrago, en el otro polo del peligro: una *potentia* sin *potestas* que augurara un deseo ciego sin repercusión en las subjetividades o las condiciones sociales.¹¹ La fórmula para la correcta relación entre potencia y poder queda entonces articulada de la manera en que el deseo no es autosuficiente ni el poder domina totalmente la potencia. “El término *deseo* connota la investidura propia del sujeto en esta red pegajosa –red de poder que Braidotti denomina en otro momentos *imaginario*¹²– de efectos sociales y discursivos interrelacionados que constituye el campo social como un paisaje afectivo y, al mismo tiempo, como un marco normativo o disciplinario.” (Braidotti, 2009: 126) En conclusión, la subjetividad es afectiva y está mediada por múltiples formas de manera compleja. Siguiendo a Guattari, (Braidotti, 2009: 179) considera que el sujeto debe abordarse, si no quiere caerse en la simplificación, desde sus tres ecologías fundamentales: el ambiente, el *socius* y la psique; así como las líneas transversales entre ellas, que ofrecen un panorama de complejidad que el sistema falogocéntrico, —representado para Braidotti por Hegel, entre otros, con la radical distinción entre el yo y el otro— elimina en favor de oposiciones dialécticas que no contemplan adecuadamente la complejidad de la multiplicidad.

Entre el sujeto incompleto y la subjetividad nómada

Hemos observado hasta ahora que ambas autoras, aunque partiendo de premisas y autores muy distintos, coinciden en abandonar una noción fuerte y unitaria del sujeto y utilizan el deseo para descentrarlo y para relacionarlo con la alteridad, haciendo de

¹⁰ Si fuese a la inversa, es decir, que el poder fuese ontológicamente anterior a la potencia, el poder limitaría la potencia no dejando a ésta el acto de la producción y reduciendo la ética a la moral; distinción a la que prestaremos atención en los capítulos III y IV. Con la moral, el deseo se separa de aquello que desea, rompiendo la premisa de la inmanencia que Braidotti defiende.

¹¹ El artículo de Deleuze y Guattari, *Mayo del 1968 nunca ocurrió*, puede servirnos de ejemplo para lo que Braidotti está pensando como una *potentia* sin *potestas*.

¹² “El imaginario es un vínculo invisible, pero fortísimo, que conecta el dentro con el fuera de sí.” (Braidotti, 2018: 49)

esta relación una relación constitutiva que precede al *yo*. Ambas construyen el sujeto en el *entre*, es decir, que es la misma relación la que construye los sujetos, lo que nos lleva a entender que cuando hablamos de sujeto, en realidad, estamos queriendo decir subjetividad. Asimismo, Braidotti opina que el muy conocido análisis que Nussbaum¹³ hace caer sobre el pensamiento de Butler es desorbitado y erróneo. (Braidotti, 2009: 36) Este juicio negativo de Braidotti hacia el pensamiento racionalista e ilustrado de Nussbaum ilustra muy bien el espacio filosófico en el que se superponen las dos autoras, esto es: un rechazo a la distinción radical entre el yo y el otro, entre lo interno y lo externo o lo que resumidamente podríamos llamar una ontología humana liberal; y la elaboración de un marco que ayude a pensar esos dos elementos y, sobre todo, su relación de manera conjunta, es decir, una ontología política relacional.¹⁴ Sin embargo, esto no indica que eliminen por completo la idea de sujeto. La filósofa italiana reconoce en varias ocasiones que sus teorías no suprimen el sujeto, que de hecho es un término de referencia fundamental de su proyecto: busca articular una subjetividad que sea acorde a nuestros tiempos y ésta solo puede ser una subjetividad nómada. (Braidotti, 2009: 193) Butler, por su parte, no puede dejar de hablar de la subjetividad humana, aunque sea ésta posterior a la relación, para explicar sobre qué cuerpos recaen las normas y cómo se reproducen.

Lo que se quiere rescatar en las siguientes líneas es que aun compartiendo objetos de pensamiento muy parecidos Braidotti rechazará, desde el vitalismo y la afirmación, el pensamiento que hace de la negatividad el centro del análisis; negatividad de la que Butler se sirve para postular su teoría del sujeto. Sería poco honesto intentar solucionar las contraposiciones entre Braidotti y Butler como una simple actualización de las críticas que Hegel hizo hacia el pensamiento spinozista y que Deleuze, después, lanzó contra Hegel y hacia el *pensamiento de la carencia*. Sobre todo porque muchos de los supuestos que Braidotti puede rechazar de Hegel no se encuentran ya en la recuperación que Butler hace de él y viceversa.¹⁵ La filósofa estadounidense no

¹³ Véase NUSSBAUM, MARTHA (1999), *The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler* en <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>

¹⁴ Para una análisis reciente de la relación teórica entre Deleuze y Butler en base a lo que hemos denominado una ontología política relacional véase INGALA, EMMA, *¿Qué es lo que puede una imagen? La inclinación como forma de resistencia* en CADAHIA, LUCIANA y CARRASCO-CONDE, ANA (eds.) (2020), *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. Barcelona: Herder.

¹⁵ Además, la recuperación que Butler hace de Hegel se centra sobre todo en los pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* donde se expresa la interrelacionalidad del yo con lo otro. Braidotti es muy crítica, por ejemplo, con la filosofía de la historia de Hegel (Braidotti, 2015b: 27) y el eurocentrismo, cuestiones que Butler, en cambio, no recupera.

entendería que Braidotti no presta suficiente atención a la individualidad, por encontrarse mucho más cercana a un pensamiento post-sujeto de lo que podría haber estado Hegel. Tampoco Braidotti quedaría satisfecha proyectando en Butler la dialéctica hegeliana basada en lo que ella denomina antagonismos masculinistas, (Braidotti, 2009: 114) ya que Butler se resiste igual que ella a la radicalización de las dicotomías yo-otro o interno-externo.¹⁶ De la misma manera, ninguna de ellas sospechará que una noción escindida y parcial de la subjetividad implique nihilismo o relativismo. (Braidotti, 2009: 30) Inversamente entenderán que la parcialidad ontológica y la relación constitutiva con la alteridad ofrece oportunidades para el desarrollo ético y político. Ahora bien, analizaremos ahora como las perspectivas diferenciales centradas en la negatividad y en la afirmación conducen a distancias sustanciales.

Resulta efectivo traer a colación los comentarios que ambas hacen sobre la noción de deseo en Lacan. Veremos, de hecho, que Butler acepta de Lacan lo que Braidotti rechaza de él y, en cambio, refuta lo que Braidotti recoge del deseo lacaniano. Es posible pensar que Butler se encuentra más cercana a Lacan que Braidotti, ya que su deseo expresa una negatividad permanente y acarrea una subjetividad basada en la carencia, la precariedad y la pérdida de plenitud. Así, puede coincidir con Lacan, mucho más que Braidotti, en que el deseo se dirige hacia el objeto de la pérdida original, hacia aquello de lo que se carece o que es externo a uno mismo. Por su parte, la imagen que Lacan y Hegel ofrecen del deseo como carencia, según Braidotti (2018: 39), es excesivamente metafísica y negativa; deseo que ella entiende que es, contrariamente, no metafísico porque surge del cuerpo y no negativo porque es una afirmación vitalista que afecta y se ve afectada por lo diferente. La filósofa quiere abandonar una “dialéctica de los Otros, definidos en términos de diferencia negativa” (Braidotti, 2009: 40) –algo a lo que Butler parecería acogerse– por una ética positiva de las relaciones, donde la subjetividad no sea reactiva a la multiplicidad. Impugnará también que se entienda la otra cara de la *potentia*, es decir, la *potestas* o el *estar sujeto a* lo exterior como un elemento violento o represivo. (Braidotti, 2009: 125) Ella lo hará, en cambio, como una afirmación de la relación entre *conatus* o el poder productor que genera vínculos éticos. Contrariamente, Butler es crítica con las comprensiones del deseo que erradican la negatividad –y así entiende que lo hace la de Deleuze y por ende la de Braidotti– porque

¹⁶ “Lo *interno* y lo *externo* sólo tienen sentido “con referencia a un límite mediador que combate por la estabilidad. Y esta estabilidad, esta coherencia, se establece en gran parte por órdenes culturales que castigan al sujeto y obligan a distinguirlo de lo abyecto. Así *interno* y *externo* forman una distinción binaria que estabiliza y refuerza al sujeto coherente.” (Butler, 2016: 263)

cree que no dejan de culminar en el intento hegeliano de superar la negatividad.¹⁷ La satisfacción se da en Deleuze con la incorporación definitiva de las diferencias como atributos de una voluntad de poder vitalizante, “que en ningún caso deja de ser una presencia y una unidad que niegan la exterioridad de la diferencia.” (Butler, 2012: 302)

No podemos pasar por alto que la concepción del sujeto que se constituye desde y con el *ser afectado*, (Butler, 2016b: 12) idea que ambas autoras comparten, aparece normalmente teorizado en Butler desde la negatividad y la vulnerabilidad, desde el obstáculo que supone *lo otro*, mientras que en Braidotti lo hace desde la afirmación y la positividad. Sin embargo, aunque el poder aparezca muchas veces en el pensamiento butleriano como una huella violenta y los otros sean la muestra de nuestra precariedad originaria, es ese elemento de negatividad el que a la vez capacita, es decir, es aquello sin lo que no seríamos.¹⁸ La dependencia y su carácter involuntario “no es en sí mismo explotación, pero, como sabemos, es un dominio de dependencia que está abierto a la explotación.” (Butler, 2016b: 18) Y, sin duda, es esa explotación la que le interesa a la autora; pero solamente desde una versión liberal del sujeto, de la que ella rehúsa, podría entenderse que la dependencia es sólo y únicamente represiva. Sabemos que, en esta cuestión, Butler se ve muy influida por Foucault, por lo que no puede dejar de postular que el poder restringe a la vez que crea el deseo o, en otras palabras, que la ley constituye el momento de *negación* del deseo, así como el de su *producción*. Braidotti señala esta misma cuestión y su herencia foucaultiana a la hora de entender la *potentia* y la *potestas* de manera conjugada. (Braidotti, 2015b: 39)

Esto nos conduce al siguiente punto. Para Butler, que “no se pueda aislar la función represora de la productiva” (2016: 168) supone que no hay deseo o sujeto *más allá* o *fuera* del discurso o, en otras palabras, no hay una ontología presocial en la que

¹⁷ Butler (2012) entiende que la segunda ola de recepción de Hegel en Francia —entre los que se encuentran Deleuze, Foucault o Derrida— repudian el hegelianismo sin tener en cuenta las recuperaciones que habían hecho Hyppolite y Kojève: entenderán que Hegel defiende una noción fuerte de sujeto, la metafísica del cierre y la exclusión de la diferencia, es decir, todo lo que la anterior generación había dejado de ver en Hegel. Además, considera que sería un poco simple entender que Hegel destaca por encima de cualquier otra cosa la negatividad, en tanto que el sujeto *ek-stático* de la *Fenomenología del Espíritu* fracasa en cada intento de establecer una relación más completa con lo exterior pero también, después de cada fracaso e incorporando el punto de partida anterior, se levanta en busca de una síntesis mayor. Esto es lo que en muchas ocasiones las propuestas vitalistas, y la de Braidotti es así, parecen alentar: la transformación de la diferencia o negatividad en pasiones positivas.

¹⁸ Luciana Cadahia (2017) ha considerado que la relación entre Hegel y Foucault a la que Butler nos induce a pensar es una que obvia el segundo Foucault, que sí habría presentado un proceso de subjetividad que no necesariamente está ligado a la sujeción. Cadahia cree que podría ser más interesante recuperar el Foucault ético junto a la forma en la que Malabou, en vez de Butler, piensa la corporalidad, la subjetivación y la sujeción. Sin embargo, en mi opinión, Cadahia minimiza la importancia que Butler le presta al proceso de subjetivación y a la función productiva y constructora del poder que tiene lugar ya desde *El género en disputa*.

una subjetividad está esperando a recibir la ley, porque se constituye con la propia ley. En cambio, para Braidotti, aunque el *estar-sujeto-a* tampoco fuese solamente represivo, sino también productor, sí se da una instancia prediscursiva en el sujeto a través del deseo. Siguiendo con Lacan, veremos esta vez una cuestión en la que Braidotti se sitúa más próxima a él. Una cuestión que no será fácil de observar porque, en mi opinión, aparece de forma ambigua en las obras de Braidotti, pero aquí la interpretaremos de la siguiente manera: el deseo o *potentia* se entiende como una manifestación de lo inconsciente¹⁹ y como una expresión afirmativa inmediata, prediscursiva y prepolítica. (Braidotti, 2000: 44) Braidotti aceptaría la crítica que Lacan lanza sobre Hegel, es decir, que éste solo recupera la parte del deseo que se articula desde la autoconciencia y la racionalidad, generando así una unilateralidad hacia lo consciente que olvida la opacidad que tiene lugar en el deseo. Aunque Butler no cree que el objeto de deseo en Hegel sea tan claro para el sujeto, ya que yerra continuamente, coincide con Braidotti en señalar la necesidad de recuperar la parte inconsciente. Ahora bien, la filósofa estadounidense rechaza por completo la distinción radical entre lo simbólico y lo social²⁰, así como entre lo inconsciente y lo consciente. El sujeto de Butler es uno en el que consciente e inconsciente no puede separarse del todo y se manifiestan en procesos inseparables y activos en el mismo tiempo. Por lo tanto, que el deseo contenga impulsos inconscientes no significa para Butler que sea prepolítico, como sí parecería serlo para Braidotti que separa el historicismo del inconsciente y el vitalismo prepolítico del deseo. Podemos intentar referirnos a Deleuze para observar el precedente de Braidotti. Para él el deseo es una actividad afirmativa y generadora, y la negatividad a la que éste se habría asociado respondería a las condiciones socio-históricas del capitalismo avanzado. Así incluiría Deleuze una historicidad a la negatividad, en contraposición a la noción de deseo como una ontología afirmativa universal que Braidotti acoge: el deseo es multiplicidad de manera ahistórica y prepolítica. Butler se muestra muy reacia a aceptar este punto, ya que considera que “la postulación de una multiplicidad natural

¹⁹ Esto no quiere decir que sea independiente del contexto social porque tanto para Lacan como para Braidotti el inconsciente es inconsciente histórico. Braidotti dice acogerse a un psicoanálisis postestructuralista que tiene en cuenta la historia. (Braidotti, 2009: 36) La Ley Paterna en Lacan responde a procesos históricos y, aunque es prácticamente inamovible, no hay justificación externa a lo simbólico que no sea contingente.

²⁰ Cuestión que veremos con más profundidad en el capítulo IV y que supondrá un punto crucial para entender como comprenden cada una de las autoras la transformación social. Braidotti, permitiéndose la separación entre subjetividad política e identidad o entre voluntad y deseo puede postular una subjetividad política como horizonte de emancipación. En Butler, en cambio, esta separación no se da, por lo que su sujeto político estará sujeto al espacio identitario.

parece una especulación metafísica imposible de sostener (...) El recurso a un *eros* precultural pasa por alto el aporte fundamental de Lacan, es decir, la noción de que todo deseo se construye lingüística y culturalmente.” (Butler, 2012: 299) Butler inyecta la negatividad en el deseo mientras Braidotti es muy crítica con las nociones de deseo que sólo pueden concebirse mediadas por la norma²¹; nos dirá que este es el caso de Foucault, cuya concepción es realmente influyente en Butler. Esta cuestión nos llevará en el capítulo IV a la distinción entre identidad, ligada al deseo y el inconsciente, y subjetividad política, unida a la voluntad. Para Braidotti la separación del deseo y la voluntad es útil porque divide dos niveles de la experiencia, pero no deja claro cómo se relacionan esos niveles y en qué momentos aparece uno u otro, si es que es posible que aparezcan por separado. En todo caso, esta separación no se producirá en Butler, para la que ambos niveles de experiencia están siempre activos y no son independientes uno del otro.

II. EL CUERPO COMO CAMPO DE BATALLA

La misma prediscursividad que Braidotti había proyectado sobre el deseo se mantendrá para la materialidad del cuerpo que es, en realidad, el espacio primario desde donde surge la potencia vital. La apuesta de la autora consistirá en elaborar una concepción neomaterialista y sustentable de lo corporal que ponga en duda el antropocentrismo. Las críticas que Butler emitía sobre las perspectivas vitalistas del deseo reaparecen en su concepción de lo material y supondrán para ella un equívoco teórico que no logra comprender que el cuerpo se aprehende socialmente. Se interesará la autora por las normas que hacen de los cuerpos espacios legibles o, contrariamente, lugares de abyección cultural. Es decir, por la existencia social y no física de los cuerpos. Las afinidades, sin embargo, volverán a presentarse en los términos del rechazo a la distinción entre el uno mismo y lo exterior. Para ambas, el *yo* y en este caso es necesario presentarlo mediante una metáfora corporal, no acaba en la piel de una misma.

²¹ Como ya hemos señalado, esto no suponía un deseo ciego o irreprimible “puesto que cada ser humano se define por su *conatus*, es decir, por su conectividad y, en consecuencia, por su sociabilidad, las dimensiones social y política están incorporadas en el sujeto. Son como una capacidad humana innata, lo cual significa que no hay ninguna ruptura entre lo persona y lo político.” (Braidotti, 2009: 209)

Los cuerpos abyectos de Butler

Aquello que se asume como inmediato, es decir, lo material y en este caso el cuerpo, está siempre mediado por conceptos reguladores según Butler. Es el discurso y la serie de prácticas reiterativas y continuadas que la propia norma propicia —esto es: la performatividad— lo que forma los mismos objetos que nombra, es decir, el propio cuerpo que describe o representa. No niega con ello la existencia de la realidad corporal extra-lingüística mas no podemos acceder a ella de manera inmediata o, en otras palabras, de una forma no mediada por el discurso. Y es más, aunque el acceso inmediato a los cuerpos fuera posible, si aceptamos la premisa de la performatividad, toda referencia a esa misma corporalidad acaba por participar adicionalmente en el proceso de materialización de ese cuerpo, ya que “la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa.” (Butler, 2019: 32) La delimitación de *lo precultural* y de lo *no construido*, que es también la condición de posibilidad para poder entender los cuerpos como naturales y normales, queda de nuevo inmerso en el significante, que instituye el límite o construye lo no discursivo a través del discurso. Ahora bien, que el cuerpo se entienda como un proceso siempre latente de materialización y no como una realidad fija, no hace que la autora deje de reprobar la clásica depreciación del cuerpo en favor de la mente, del espíritu o de la cultura, en un estilo cartesiano, religioso o constructivista respectivamente. Comprender que lo material aparece a los ojos de la experiencia humana siempre mediado por un imperativo cultural no es afirmar que el discurso construye completamente lo material ni que esto último constituye un espacio pasivo, penetrado, trascendido o anulado por la norma significante²²; sino más bien que son inseparables e inconcebibles de forma independiente.

De forma similar a lo que veíamos en el proceso de subjetivación, el discurso o la ley en relación con la corporalidad se caracteriza por la siguiente ambigüedad: que es represiva a la vez que productiva. Es decir, que decreta la exclusión y la violencia hacia ciertos cuerpos a la vez que los capacita y los produce, por lo que parecería poco sensato pensar que la norma *en sí* degenera los cuerpos.²³ Ante este dilema se pregunta

²² De hecho Butler llama la atención sobre como el paradigma constructivista —que ella querrá sustituir por lo que denominará *un proceso de materialización*— cae muchas veces en una distinción que en su opinión es tácitamente masculinista y que hace de la naturaleza o del cuerpo un espacio pasivo que espera ser penetrado. (Butler, 2019: 21) Dentro de los estudios de género este es un tema muy clásico, ya que se entiende que tradicionalmente se ha incurrido en una identificación de lo femenino con lo corporal y de lo masculino con lo intelectual y lo cultural.

²³ Veremos posteriormente que la reprobación que Butler lanza hacia Foucault por haber romantizado a Herculine, considerándola *fuera* de la norma, puede aplicarse también a la concepción que Braidotti tiene de la parte corporal que excede a la representación.

la autora “¿Por qué lo construido se entiende como artificial y prescindible? ¿Qué deberíamos hacer con las construcciones sin las cuales no podríamos pensar, vivir o dar algún sentido, aquellas que de algún modo se nos hicieron necesarias?” (Butler, 2019: 13) Los cuerpos que no se sujetan *adecuadamente* a los ideales reguladores no se nombran y, más importante aún, no *aparecen* como reales, son irrealizados sin que esto quiera decir que no se den o no existan físicamente. Cuando *aparecen* en la esfera pública lo hacen bajo el estatuto de la incoherencia, de aquello que no aparece de forma clara y distinta. En otras palabras, es la mediación discursiva y su sujeción a la norma lo que incide sobre la percepción de lo real y lo irreal en la materialidad corporal. Pues, de nuevo, la ley represiva-productiva hace del cuerpo un espacio de vulnerabilidad, pero también de reconocimiento; tensión insoluble desde el momento en que “el cuerpo es una sinécdoque del sistema social *per se*.” (Butler, 2016: 260) Es decir, que el cuerpo refleja, reproduce y consolida una serie de tabúes, violencias y límites sociales; cuestión que se evidencia, por ejemplo y entre otros, en la peligrosidad inscrita en los cuerpos negros o en los cuerpos con sida.

Es mediante la performatividad que el sistema social se inscribe, no para siempre ni de forma estática, en los cuerpos. La performatividad es la herramienta del discurso mediante la que éste se proyecta sobre los cuerpos; pero, a la vez, los mismos cuerpos reproducen y mantienen el propio discurso mediante los actos performativos. Y, por lo tanto, es el acto performativo basado en la norma de *lo natural* lo que hace aparecer a los cuerpos como naturales a base de repeticiones ritualizadas. Sin embargo, debemos prestar atención al concepto de performatividad y su funcionamiento,²⁴ ya que otros autores lo han presentado de manera distinta, normalmente como un acto de habla que produce lo que nombra, y adquiere un significado muy concreto para ella. ¿Qué entiende Butler por performatividad? ¿Y cómo influye ésta sobre la naturalización/coherencia del cuerpo? a) La performatividad no es un acto singular sino reiterativo, que necesita de una actuación permanente que inscribe en los cuerpos una sensación de estabilidad y persistencia en el tiempo, es decir, de naturalidad b) No son únicamente actos del habla, sino un conjunto de prácticas que producen efectos sustancializadores sobre la materia y, por lo tanto, son mayoritariamente corporales c) Los actos performativos también son referenciales ya que *apelan a la cita* o norma que

²⁴ Butler escribe su libro *Cuerpos que importan*, tres años después de *El género en disputa*, como una corrección o aclaración de dudas ante los críticos que habían detectado un excesivo constructivismo en el primer libro, así como una noción de performatividad que se entendió vagamente como voluntarista, como el que escoge un vestido ante un armario lleno de posibilidades.

goza de autoridad social, pero ésta no viene revelada en los propios actos. El carácter no explícito de la ley o su supuesta independencia de la historia es la propia condición de naturalidad y objetividad de los cuerpos e) Por lo tanto, los actos performativos no son necesariamente conscientes ni razonados, en tanto que no es de la voluntad del sujeto de lo que depende *la apelación a la cita*, sino que los actos performativos funcionan justamente porque la cita goza ya de autoridad y el sujeto no tiene el control ni sobre la norma ni sobre sus consecuencias.

Con la performatividad, es decir, desde la premisa según la cual los cuerpos necesitan de un *trabajo* reiterativo de adaptación a la norma prolongado en el tiempo para aparecer como reales, se vuelve a postular la precariedad ontológica de los seres humanos, esta vez desde los cuerpos. Que la realidad material de *mi* cuerpo dependa de la capacidad para performar según la ley implica que la vigilancia, la incidencia y la moderación sobre los actos corporales y los comportamientos acercan el cuerpo del sujeto a la norma pero, a la vez, lo mantienen siempre en una condición diferencial con el ideal regulador. Cuando la identificación —cuyo significado implica siempre un grado de diferencia o distancia entre el modelo y la copia— se confunde con una plena incorporación “o una fantasía hecha realidad, queda claro que la coherencia es anhelada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal.” (Butler, 2016: 267) Pero si todos los cuerpos son cuerpos precarios ¿podemos concluir una precariedad igualitaria y precultural, es decir, independiente de la leyes de reconocimiento social? El título del libro más importante para esta sección, *Cuerpos que importan*, nos sugiere de nuevo el impulso freudiano, es decir, que hay *cuerpos que no importan*. Y que hace que la filósofa se interese sobre todo en “¿cómo tales restricciones producen, no sólo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles?” (Butler, 2019: 14) El régimen de identificación, que obliga a leer los cuerpos desde la identificación con la norma reguladora, hace de lo no-mismo cuerpos repudiados. Estos constituyen, al mismo tiempo, el exterior constitutivo del campo de lo que se considera un cuerpo natural:

“Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas *invisibles, inhabitables* de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo *invivable* es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto (...) pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior

constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es *interior* al sujeto como su propio repudio fundacional.” (Butler, 2019: 20)

De nuevo, ese espacio abyecto es productor porque la identificación, además de ser afirmativa en función de la norma, se produce también por el repudio de lo abyecto, de lo que Butler denomina el *espectro amenazador* y que es un repudio sin el que el cuerpo del sujeto no emergería coherentemente.²⁵ Esta forma de presentar la materialización de los cuerpos se aleja para nuestra autora tanto del constructivismo como del esencialismo. Ya que, a diferencia de ellos, postula un *exterior* pero que no es absoluto, sino constitutivo de lo *interior* y que ofrece la posibilidad de la deconstrucción que las dos perspectivas mencionadas obviaban: los cuerpos se construyen pero también se deconstruyen.

No podemos dejar de hacer alusión, por último, a la cuestión de la transformación, sobre la que nos extenderemos en los últimos capítulos. La propia condición precaria de los cuerpos, al necesitar siempre del trabajo performativo y según la aceptación de la *differéce* derrideana, es la que también establece las bases para la subversión. Desde el trabajo de reiteración que se lleva a cabo con la performatividad, los cuerpos posibles se amplían y “la fuerza reguladora puede volverse contra sí misma”. (Butler, 2019: 18) Y es que, de la misma manera que el *espectro amenazador* es objeto de repudio, también puede problematizarse y convertirse en objeto de identificación. En otras palabras, el poder que el lenguaje tiene sobre los cuerpos produce violencia pero también ayuda a encontrar las vías más allá de ese estado violento de cosas sin tener que recurrir por ello a un estadio supuestamente primario de liberación corporal, suprimido posteriormente por la ley reguladora violenta. El cuerpo, afirma Butler, “se emancipará, no hacia su pasado *natural* ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.” (Butler, 2016: 196)

Neomaterialismo e inmanencia en Braidotti

La subjetividad de Braidotti, expuesta en el capítulo anterior, contenía ya buena dosis de materialismo y corporalidad, ya que el deseo surgía como una potencia primaria y el cuerpo era su lugar de origen. (Braidotti, 2018: 28) Ser sujeto, para Braidotti, era antes que nada ser un cuerpo moldeado y expuesto a la exterioridad. Aquí,

²⁵ Tal y como habíamos señalado en el capítulo I, la gramática *falla*. El repudio, que podría parecer un acto voluntario e individual, no sigue en cambio un proceso consciente. Es también desde el repudio desde donde surge el sujeto, por lo que postular un sujeto que repudia es solamente un método analítico. La acción no implica siempre un sujeto previo y esto también será así para Braidotti.

de nuevo, la materia viva que es el cuerpo parte de dicha existencia prehumana y, por lo tanto, no puede representarse o aprehenderse plenamente en el discurso, pues por ser lo exterior del lenguaje excede, al menos una parte de él, toda representación. (Braidotti, 2015: 83) Aquello que hay en nosotros de corporal “nos conecta con cualquier otra materia viviente (...) y supone la dislocación de una de las principales premisas del pensamiento occidental: que el ser y el lenguaje son uno.” (Braidotti, 2015: 36) El cuerpo de Braidotti es postantropocéntrico, ya que sitúa la necesidad en el centro de la materialidad como elemento que une los humanos a los animales y a los *otros de la tierra*. La corporalidad sustituye a la conciencia como espacio de síntesis del sí mismo. (González, 2018: 180) Ahora bien, la necesidad no es pasividad, sino “más bien es la aceptación creativa del potencial de las tendencias latentes que ya están presentes.” (Braidotti, 2018: 139) El cuerpo se concebirá como un espacio de recepción y receptividad, que junto al deseo, constituirá el lugar para la interconectividad con la alteridad. Pero, a la vez, se alejará de lo que ella considera un excesivo giro lingüístico o discursivo que entendió el cuerpo o lo material desde la pasividad. A diferencia del constructivismo, que habría separado y jerarquizado los componentes de naturaleza y cultura, Braidotti quiere postular un *continuum* entre ellos; sin que ninguna de las partes pueda quedar subsumida bajo la otra. Ya hemos aludido a las influencias que Spinoza tiene sobre Braidotti y en este punto vuelven a resurgir. Braidotti se permite postular ese exceso de materia viva a la vez que un *continuum* naturaleza-cultura por partir del monismo de Spinoza, para el que la materia viva es autopoietica, es decir, se autoorganiza y es inteligente. Esto implica que el cuerpo no está dialécticamente opuesto a la cultura, ni al pensamiento, sino que es contigua a ellas. (Braidotti, 2015b: 49)

Con la intención crítica de solucionar el exceso filosófico de trascendencia en la teorización de los cuerpos, Braidotti lo postula como el lugar o territorio en el que las fuerzas sociales, simbólicas, psíquicas y biológicas juegan e intercambian posiciones. (Braidotti, 2000: 27) No hace así del cuerpo un espacio natural u original, sino una superficie de significaciones de la que el pensamiento o la actividad mental también participa. Es más y por continuar con Spinoza, cuanto más potencia expresa el cuerpo más potencia expresa el intelecto y viceversa, generando una red de afectos que no puede reducirse a uno ni a otro. Ni siquiera es que el cuerpo suponga el límite material del *yo* ante lo exterior, sino que supone un espacio de transiciones y afectos que desdibuja la frontera de la identidad con lo que Braidotti (2018: 38) denomina la

memoria encarnada —que tiene mucho que ver, en mi opinión, con la performatividad de Butler—. Es la memoria la que consagra la capacidad de recordar las influencias exteriores sufridas y, por ende, de repetir los afectos. Es la que habilita la permanencia del cuerpo como un elemento *fiel a sí mismo*. (Braidotti, 2018: 38) La memoria encarnada —véase de nuevo la combinación entre lo intelectual y lo material— conecta el cuerpo o lo interior con el imaginario o, en otras palabras, hace que ambos elementos, el corporal y el cultural, se unan en un espacio que denominamos el sujeto. De hecho, para Braidotti es imprescindible estudiar los procesos culturales y la cuestión posthumana desde la subjetividad, ya que es esa noción la que nos permite unir problemáticas que desde una perspectiva superficial pueden aparecer separadas en ámbitos diversos. (Braidotti, 2015b: 57)

Para pensar el cuerpo en su radical materialidad Braidotti (2009) se sirve de un enfoque que ella misma denomina neomaterialista. ¿Qué supone este enfoque? Supone tener en cuenta el carácter orgánico del *cuerpo real*²⁶ que pide recuperar el estudio de lo biológico sin que ello deba remitir al conservadurismo o al determinismo reaccionario. De hecho entiende Braidotti que ese límite que impide pensar la biología de los cuerpos es la peor herencia del constructivismo. Ahora bien, la cuestión biológica no tiene tanta importancia para el materialismo de Braidotti que, en realidad, quiere postular un *continuum* entre naturaleza y cultura. Su materialismo, en mi opinión lejos del científicista o el marxista, parte de la importancia que le otorga a la experiencia vivida y arraigada del cuerpo, en tanto que este último tiene una vida más allá del discurso y, como tal, es necesariamente posthumano²⁷ o postantropocéntrico. La superposición de fuerzas sobre el espacio corporal es una superposición posthumana, no solo por la fuerza vital de la materia, que compartimos con el resto de animales y elementos vivos, sino por una condición tan contemporánea como es la influencia de las tecnologías sobre los cuerpos. Los desarrollos científicos y tecnológicos han hecho aun más latente para Braidotti el *continuum* naturaleza-cultura que ya no podemos obviar si queremos comprender bien dónde estamos y quiénes somos. Por consiguiente, su materialismo parte de una cartografía del presente muy concreta y que, continuando con el capitalismo como esquizofrenia de Deleuze y Guattari, entiende que las fuerzas

²⁶ *Cuerpo real* es un término que utiliza para postular la materialidad corporal “contrariamente al excesivo énfasis posmodernista en la textualidad, la representación, la interpretación y el poder del signifiante.” (Braidotti, 2009: 79)

²⁷ Este es su proyecto teórico principal y para Braidotti supone una superación tanto del humanismo como del antihumanismo (Braidotti, 2015b: 51)

económicas y tecnológicas suponen un aumento de potencia en los cuerpos a la vez que acrecientan la precariedad y la explotación. La siguiente serie de imágenes forman parte de la cartografía del presente (esquizofrénico) que Braidotti nos proporciona. (1) Las tecnologías de la reproducción permiten la disminución de las enfermedades y la mortalidad infantil a la vez que masculinizan y racionalizan la capacidad reproductiva de las mujeres tercermundializadas. (2) La cultura *mainstream* publicita los cuerpos *distintos*, por ejemplo racializados o *queer*, a la vez que las tecnologías se ponen al servicio de las cirugías estéticas y de la cultura de la perfeccionabilidad de los cuerpos. (3) Las vacas estadounidenses reciben un subsidio de 1057 dólares que supera por creces el PIB per cápita de Etiopía, que está en 120 dólares. (Braidotti, 2015b: 183) (4) Los animales son usados para el beneficio del capital y encerrados en laboratorios para curar los sufrimientos corporales humanos a la vez que las proclamas por los derechos de los animales crecen en todos los países occidentales y las mascotas de compañía se convierten en la herramienta principal para solucionar la soledad humana. Según estas imágenes, es irresponsable continuar hablando del cuerpo humano desde una perspectiva antropocéntrica.

La cartografía del presente de la autora pretende no caer en los dos impulsos que para ella están latentes en la contemporaneidad: por un lado, la nostalgia conservadora y, por el otro, la euforia neoliberal. Por ello Braidotti quiere pensar la condición posthumana desde la responsabilidad. Su perspectiva inmanente, es decir, alejada de todo trascendentalismo se basa en la pregunta spinozista de *qué puede un cuerpo*. Cuánto puede soportar un cuerpo es para la filósofa una pregunta ética porque es a partir de ello que se pueden articular los *umbrales de sustentabilidad*,²⁸ es decir, aquello que asegurará que la potencia y positividad del deseo que surge del cuerpo sea también reprimible y responsable. (Braidotti, 2009: 183) Un cuerpo puede ciertas cosas y ciertas otras no, desde el momento en que la corporalidad, que no se percibe ni desde el determinismo ni desde el constructivismo, es una localización histórica y una experiencia²⁹ concreta de vida que supone partir de diferencias de poder asimétricas. *Ya no puedo soportarlo* (Braidotti, 2009: 297) es una declaración ética que muestra la

²⁸ “Braidotti no intenta especificar de un modo objetivo dónde se encuentra lo sustentable, ya que este ni es exacto ni es susceptible de medida.” (González, 2018: 186)

²⁹ Veremos en el capítulo IV como la importancia de la experiencia corporal supone para Braidotti una de las razones para afirmar la diferencia sexual. Esto hace que por la superposición de fuerzas históricas, simbólicas y biológicas, entre otras, una hable desde el cuerpo o espacio material de mujer, pudiendo ciertas cosas y otras no desde la concreción del cuerpo; aunque no deba tomarse esto como una esencia sino como una pregunta ética contextualizada.

comunicación de nuestros cuerpos mediante enfermedades, ansiedad, depresión y marca los límites de los umbrales de sustentabilidad. Es esta una comunicación corporal que el excesivo giro lingüístico interpreta de manera semiótica o lingüística pero que cabe entender desde la actividad del cuerpo, cuya materia viva es capaz de autoorganización y está conectada con la inteligencia. (Braidotti, 2015b: 12) Es la comprensión de los límites o umbrales de sustentabilidad a la luz de la cartografía posthumana, lo que permite la sustitución de la idea liberal en la que son los otros los que fijan los límites —es decir, un pensamiento que distingue radicalmente el yo del otro— por una relación que instaure las interconexiones afectivas y materiales en el seno de la libertad. El umbral de sustentabilidad puede servir para rechazar la transformación radical e irresponsable de los cuerpos. Braidotti centra su obra en la transformación pero, a la vez, se ve en la obligación de determinar la existencia de unos límites: hay modos de transformación que actúan con los cuerpos y otros que tratan de sobreponerse a ellos. Para la autora, estos últimos responden a un impulso por la modificación radical de los cuerpos y es compartido tanto por el constructivismo, que contempla la moldeabilidad absoluta de lo material desde el lenguaje, como por las relaciones de poder en el seno del capitalismo avanzado, donde los cuerpos de mujeres, animales y tierra son capitalizados para el uso ilimitado de recursos y la perfeccionabilidad de lo humano.

Exceso y corporalidad: lo otro y lo otro de lo otro

“El pensamiento realista, de representaciones, y el giro lingüístico son modelos anticuados para dar cuenta del tipo de sujetos en los que ya nos hemos convertido.” (Braidotti, 2009: 65) Esta declaración de Braidotti podrían compartirla las dos autoras, para las que la subjetividad es también corporal. Aunque no cabe duda de que la filósofa italiana se sitúa, en términos de interés, mucho más cercana al materialismo y que Butler acaba teorizando la cuestión corporal únicamente desde el discurso; si bien la depreciación de lo corporal en favor de lo trascendente o la separación del cuerpo y del alma son estadios teóricos que ambas quieren combatir. Sin embargo, las diferencias volverán a ser notables, ya que Butler, desde una perspectiva mucho más ligada a los procesos sociales, situará la negatividad y lo abyecto en el seno mismo de lo corporal, que se moverá en dinámicas de identificación o repulsión de lo otro. Braidotti, desde

una reflexión centrada en lo material, focalizará la posibilidad de afirmar una materia que había sido relegada a lo otro de lo otro.³⁰

La posición de Butler no es del todo evidente. Quiere solucionar *los males* del constructivismo social —sobre todo aquellos que habían postulando el cuerpo como una materia inerte que estaba pasiva esperando la huella del significante discursivo— pero, posteriormente, cuando nos acercamos a su noción de materialización nos damos cuenta de que lo que hace es borrar el movimiento de impresión del lenguaje en la materia y decir que siempre aparecen juntas. Ahora bien, que solo podemos acceder mediante la mediación discursiva. Así, la explicación que nos ofrece Butler sobre el cuerpo, podría parecer incluso un constructivismo radicalizado. ¿Qué propone Braidotti para superar *los mismos males*? A diferencia de Butler, en vez de eliminar el momento de la imposición de la cultura sobre la naturaleza, nos ofrece una materia que no es ni mucho menos inerte, sino generadora y afirmativa. Es del cuerpo de donde surgía el deseo, que está en la base de las relaciones éticas y, por lo tanto, el constructivismo estaba equivocado en teorizar una materia marcada por la cultura: ese elemento primario se mantiene siempre vivo sin que el discurso pueda obstruirlo porque, de hecho, ello excede a toda representación discursiva. Butler no puede dejar de dudar de toda comprensión del cuerpo que intente aprehenderlo en un supuesto estadio previo del discurso. Y esto nos lleva a inducir que, en realidad, esta sospecha acerca paradójicamente a las dos autoras: que Braidotti diga que hay una parte del cuerpo que excede la representación y que Butler entienda que no podemos acceder a la materia si no está mediada por el discurso nos lleva a una síntesis entre ambas posturas: que el cuerpo *es* independientemente de lo cultural pero que solo es aprehensible mediante el discurso.

Ahora bien, esto también nos lleva a una diferencia irreconciliable entre ambas, que es la de cómo comprenden la posibilidad de la transformación de los cuerpos. En mi opinión, cuando Butler contempla lo material está hablando de *lo otro*, mientras Braidotti describe *lo otro de lo otro*.³¹ Para Braidotti, la oposición entre lo material y lo

³⁰ Por esta razón Braidotti respeta aún, en algunas ocasiones, la noción de *lo interno* como esa materia vital predicursiva: “El imaginario es un vínculo invisible, pero fortísimo, que conecta el dentro con el fuera de sí.” (Braidotti, 2018: 49) Distinción que para Butler, que nos había dicho que el cuerpo era una sinécdoque de lo social, no es válida.

³¹ Me parece recomendable para captar esta diferencia hacer una breve alusión a un debate muy concreto entre las pensadoras del género y las pensadoras de la diferencia sexual. Las pensadoras del género asumen que la diferencia sexual y la jerarquía entre los sexos nace con la *sociedad patriarcal*, es decir, que lo femenino y lo masculino no se da fuera de ese contexto social y, así, en el sistema simbólico y cultural de esa sociedad misógina el hombre aparece con el estatuto de lo universal y medida de todas las

discursivo requiere siempre de una materialidad indecible e ininteligible que no ha recibido ningún signo lingüístico. Ésta se encuentra fuera de la economía de la inteligibilidad y, por lo tanto, no abarca ella misma el propio antagonismo: es lo otro de lo otro. Aceptando la premisa irigariana, la conceptualización de lo material siempre genera un exceso, un desplazamiento hacia fuera del discurso que es lo que permite el propio discurso; por lo tanto, tendríamos lo discursivo y la materialización y, fuera de estos, lo material. De este último, según Braidotti, podemos hablar y palpar sus efectos y es lo que ella quiere recuperar para formular una materia no marcada por el lenguaje. Sin embargo, Butler, en una línea mucho más derrideana, parece sugerir también que existe una duplicidad de lo material, pero que justamente cuando se excluye esa parte prediscursiva o corporal de la oposición entre lo discursivo y lo material, la parte prelingüística vuelve a ser *producida* por el propio discurso, aunque como exclusión. Braidotti teoriza así un exceso material que no puede ser captado por el discurso, mientras Butler expresa el exceso y la performatividad del discurso al querer captar lo material. Son dos posiciones irreconciliables en tanto que teniendo para Butler la norma un carácter omniabarcante, las aperturas de posibilidades a las concepciones de los cuerpos se hace siempre en un ámbito cultural: la subversión está instalada en la propia vulnerabilidad del acto performativo. La concepción de Braidotti, en cambio, es que el lenguaje no sólo habrá mediado lo material sino que le habrá, de alguna manera, *fallado* —según lo visto en su cartografía del presente— a la potencia material afirmativa. Los horizontes de transformación son antagónicos: Butler buscará las posibilidades de emancipación de los cuerpos en una cultura del reconocimiento basada en los *cuerpos que importan* en lo político, mientras Braidotti intentará recuperar una materia que *está ahí* para que pueda ser pensada como positividad. En cuanto a esto último nos dice la filósofa que, por ejemplo, sería conveniente recuperar la noción de raza, con la que las minorías raciales pudieran tener una base material (lo otro de lo otro) para afirmar una

cosas, mientras las mujeres lo hacen con el estatuto de *lo otro*, es decir, lo particular y lo no-varón. Las pensadoras de la diferencia sexual, aunque compartiendo muchas de estas cuestiones, entienden que lo femenino y lo masculino existen fuera de la sociedad patriarcal, sólo que la implantación de este régimen misógino ha jerarquizado los sexos, haciendo del hombre lo Uno, de la mujer lo Otro y de lo femenino, como ese estadio femenino previo del sexismo, algo ininteligible que no participa en absoluto de esa sociedad y que, por lo tanto, es lo otro de lo otro. La mejor representante de esta última formulación es Luce Irigaray. Para ella lo femenino no representa el escalón bajo en la jerarquía de las oposiciones que priman en la sociedad falogocéntrica —alma-cuerpo, ideas-cosas, forma-materia— sino que es el exterior constitutivo de ello. Dichos antagonismos están ocupados ambos por lo masculino formulados en hombre o mujer. Irigaray lleva esta reflexión en *Speculum. Espéculo de la otra mujer* a la cuestión de lo material, relacionando la femineidad prepatriarcal con la materia prediscursiva. Esta es la razón que me lleva a pensar que Braidotti capta esa materia primaria como lo otro de lo otro, tal y como lo haría Irigaray, por la que está profundamente influenciada, en su análisis de la *chóra* de Platón.

subjetividad propia y alternativa a la lógica de la Mismidad occidental que margina a las etnias minoritarias (lo otro). (Braidotti, 2009: 98)

III. LAS VIDAS QUE IMPORTAN

Este tercer capítulo supone un salto importante de la esfera de la subjetividad a la esfera política, aunque esta última haya estado presente desde el principio. La vulnerabilidad ontológica que hemos postulado tanto para la subjetividad como para la corporalidad se vuelve aquí esencial para Butler. Si hablamos de vida no podemos dejar de hablar del cuerpo y del *yo*, eso que "es y no es mío" (Butler, 2006: 52) y cuya condición nos expone a la mirada del otro y a la violencia de la mediación. Las vidas son, por lo tanto, precarias y vulnerables, pero no todas lo son por igual y preguntarnos por la humanización de las vidas supondrá la mejor manera de desvelar los límites de las vidas vivibles. Braidotti, por su parte, coincidirá en este impulso: hay vidas que importan más que otras. Cobrará interés para la autora el rechazo a la distinción entre *bios* y *zoé* y detectará en este último las vidas que han sido relegadas a vidas que no merecen la pena ser vividas, esto es: las mujeres, los animales y la tierra. *Zoé* se alza en el pensamiento de Braidotti a sujeto político del igualitarismo centrado en la vida.

Las vidas precarias de Butler

Butler construye su teoría presentando la aparición de los sujetos, los cuerpos y las vidas en el marco normativo. Por ello puede hablar de no-vida, muerte social o vidas no lloradas para referirse a lo marginal. Esto es una metodología, como sucede cuando dice que el cuerpo *nace* con el género, sabemos que no nace en un sentido literal y biologicista del término. "Lo *impensable* está completamente presente en la cultura, pero completamente excluido de la cultura dominante" (Butler, 2016: 170) y su impulso es el de pensar lo *impensable*, si bien la pensabilidad se toma en el sentido de lo que la hegemonía *permite* pensar. Aunque en las siguientes líneas nos dediquemos a articular su concepción de la vida, Butler presta más atención al acontecimiento de la muerte (social) o, mejor dicho, la no-vida o las vidas que no son lloradas. Y, sobre todo, lo que esto significa en términos de humanización, es decir, "comparte con Adorno la impresión de que ser capaz de denunciar lo *inhumano* representa la contribución más efectiva para defender la dignidad humana." (Sánchez Madrid, 2016: 899) Cuando articula lo *humano* o lo *inhumano* no está aludiendo a características esencialistas o

condiciones universales, sino analizando qué es lo que se percibe como humano dentro de un marco de reconocimiento dado. Por lo tanto, le interesa *lo que hace que una vida valga la pena*, es decir, cuáles son los límites sociales de lo que puede leerse como humano y que hacen de la vida una vida vivible (*livable life*).

Butler nos alienta a pensar en el valor de la vida a través de la muerte, para lo que utiliza el concepto de *pérdida* y lo relaciona con el duelo. El duelo es para la filósofa la aceptación de una modificación o pérdida interior a causa de una pérdida exterior que es, además, una transformación del *yo* cuyos resultados no podemos anticipar. (Butler, 2006: 47) Y no podemos prever las consecuencias porque aunque sepamos que hemos perdido algo —a diferencia de la melancolía, en la que se desconoce la pérdida— no sabemos qué hemos perdido *en* esa persona, es decir, que el duelo es enigmático y no lo podemos controlar. Sin embargo, aunque no sepamos *qué* hemos perdido sí se nos revela algo: que no es que yo pierda a un tú, sino que con tu pérdida me pierdo también a mí. (Butler, 2006: 48) Todas hemos perdido a alguien y la herida o el duelo, que es testimonio de nuestra condición de desposesión y sociabilidad, vuelve a mostrar nuestra dependencia de los otros. Pero bajo el deseo de pensar la vida y la pérdida en un marco social se pregunta: ¿esto hace del duelo algo privado? No, porque en un gesto levinasiano contempla que “el rostro me llama fuera del narcisismo”, (Butler, 2006: 173) ya que responder al rostro del otro es alcanzar a ver lo que es precario de otra vida o, lo que es lo mismo, estimula en *mi* la actividad ética.³² Pero es que, además, debemos plantearnos el duelo incluso de aquellos otros que son anónimos, haciendo de la condición de co-dependencia la base de nuestra comunidad política global.³³ La violencia es también una forma política de lidiar con la interdependencia, la vulnerabilidad y lo imprevisible que para Butler se acerca más a la melancolía que al duelo, ya que no se reconoce la pérdida y se prohíbe llorar las vidas de manera pública. Este es el caso de la declaración de George W. Bush tan solo once días después de los atentados del 11-S y que decía así: *cabe encontrar al culpable y*

³² El rostro del otro aviva en mí el pensamiento ético en tanto que instala a la vez la intención de asesinar al otro por su precariedad y la prohibición de hacerlo. Esto es lo que Levinas denomina la *angustia ética*. (Butler, 2006: 172)

³³ En estos pasajes la filósofa está completamente influenciada por los hechos acontecidos el 11-S, en concreto, por las reacciones políticas al atentado terrorista y las recepciones en los medios de comunicación. Considera que el relato histórico que se presentó públicamente por parte de muchos políticos y periodistas fue un relato que centraba el sujeto y hacía, o bien de los grupos terroristas, o bien del imperialismo estadounidense, el agente único de los acontecimientos. En el caso del relato unilateral que presentaba el terrorismo como agente único, considera Butler que surgió para “contener la enorme herida narcisista abierta por la exposición pública de nuestra vulnerabilidad física.” (Butler, 2006: 31)

pasar a la acción. El presidente de los Estados Unidos estaba decretando con ello el fin del duelo, obviando la pérdida *interna* que el agente *externo* había supuesto sobre la nación. Es decir, la condición de interdependencia no fue admitida y, en todo momento, se intentó ejercer el control del duelo a través de la localización urgente del agente culpable, lo que supone que no se reconociera en ningún momento la vulnerabilidad a la que el país había sido sometido. Butler entiende que esto es un tipo de política paranoica y que “la paranoia se alimenta de fantasías de omnipotencia.” (Butler, 2006: 34) Vemos como así consigue aplicar la noción del duelo a un ámbito político y público.

Que es porque el duelo no es algo privado que las *vidas lloradas*, es decir, aquellas pérdidas que reciben un duelo público, pueden servir de marco para pensar unas condiciones sociales donde la violencia no sea la forma política principal, es decir, que lo que Butler busca es alcanzar otro tipo de normatividad. Las vidas que no reciben duelo público son vidas que *nunca fueron*, que cuando se pierden no sucede nada y es que las vidas violentadas, igual que sucedía con los cuerpos, son irrealizadas, son “muertes que no dejan ninguna huella” (Butler, 2006: 61) porque nunca se las consideró vidas.³⁴ Que palabras como *terrorista* o *masacre* estén reservadas solo para ser utilizadas en acciones contra los Estados nación y países de occidente muestra que el nivel de importancia de las vidas es diferencial, que unas vidas se cuidan más que otras y, por lo tanto, los niveles de precariedad son también distintos. No existen “obituarios para las bajas de guerra infligidas por los Estados Unidos; ni pueden existir. Si tuviera su obituario tendrían que haber sido vividas, vidas dignas de atención, vidas que valiera la pena preservar,³⁵ vidas que merecieran reconocimiento.” (Butler, 2006: 61) Butler encuentra en *las vidas que no merecen la pena ser lloradas* una muestra de los límites de lo humano, de los límites del reconocimiento social que hacen que ciertas vidas no sean vivibles. Y ante esto, la autora no quiere detenerse en un igualitarismo que

³⁴ Es imposible no pensar en dos acontecimientos que han tenido lugar este mismo año y que han supuesto un duelo público masivo. Por un lado, el asesinato racista de Georg Floyd a manos de los policías estadounidenses y las protestas desatadas bajo el lema *Black Lives Matter*, que bien podría ser un lema butleriano. Cabe rescatar irónicamente el lema reaccionario de *All Lives Matter* y preguntar si la vida de Floyd fue alguna vez una vida y por qué millones de personas debieron salir a la calle para que el duelo público fuese llevado a cabo. Por otro lado, la muerte de Kobe Bryant en un helicóptero sobre Los Ángeles, una vida negra que, sin embargo, no cupo vitorearla bajo el lema BLM para que se organizase un homenaje y duelo público de grandes dimensiones.

³⁵ La influencia de la *Antígona* de Sófocles en el libro *Vida precaria* es muy relevante: Antígona buscaba el duelo público para su hermano y éste fue prohibido por Creonte, haciendo de la vida de Antígona y de la de su hermano vidas invivibles, vidas que no merecían la pena ser lloradas. Veremos en el siguiente capítulo la recepción de Antígona.

simplemente subsuma lo marginal en lo humano, sino que pretende formular una insurrección a nivel ontológico con la que sea posible que nos volvamos a preguntar *¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad?* (Butler, 2006: 59)

El igualitarismo zoé-centrado de Braidotti

La cuestión de la vida toma ahora un rumbo totalmente distinto, ya que si con Butler necesitábamos partir de lo humano, con Braidotti se incorpora la noción de *zoé* justamente para desantropocentrizar la vida, en una línea teórica muy cercana a la cuestión corporal posthumana que hemos analizado en el capítulo II. La premisa es el rechazo a la distinción entre *bios* y *zoé*, partición que hacía del primero la parte humana de la vida, es decir, la vida política y cultural y relegaba la segunda a lo exterior no-humano, a lo natural o lo animal y, como tal, a una forma degenerada de la existencia. La autora desea invertir esa tendencia y teorizar *zoé* desde el poder afirmativo y generador de la vida,³⁶ que nos conecta con el flujo general de las otras vidas. El deseo como potencia del sujeto humano es, en realidad, una parte más del flujo de *zoé*. (Braidotti, 2009: 359) Como tal, la vida es caos y movimiento y debe poco a lo humano y mucho a lo prehumano, a algo que no es del todo mío, que me precede y que no controlo. Sin embargo, el caos no es tal por ser caótico, nos dice Braidotti (2015b: 105), sino por contener las infinitas posibilidades de lo que las cosas pueden llegar a ser:

“Se disuelve el sujeto y se vuelve a colocar en una ecofilosofía de pertenencias múltiples. Esto implica un decidido énfasis en los elementos prehumanos y hasta no humanos que comprende la red de fuerzas, intensidades y encuentros que contribuyen a la formación de la subjetividad nómada. La vida que hay en mí no es solo mía, yo paso por ella. El sujeto es una entidad ecológica.” (Braidotti, 2009: 66)

La subjetividad, como habíamos visto en el capítulo I, es una forma de individuación dentro de algo más general que es el flujo de *zoé* y que no permite una distinción clara entre el yo y lo otro. *Zoé* instala en el seno de la experiencia la falta de control, en tanto que emerge como una fuerza vital y prehumana y, por otro lado, activa la relacionalidad con la diferencia en términos de afirmación y no de negatividad. (Braidotti, 2009: 295) Por estas razones Braidotti cree conveniente postular *zoé* como sujeto político de su

³⁶ Podemos dar una respuesta a las teorías conspiracionistas sobre la Covid-19 a partir del pensamiento de Braidotti. Éstas podrían responder a la tendencia narcisista y omnipotente de los seres humanos, desde la que no se concibe que un *virus*, algo animal o relegado a *zoé*, pueda estar afectando la vida humana de forma tan decisiva, por lo que se necesita construir un relato que ponga lo humano en el centro: por ejemplo, la creación del virus en un laboratorio por intereses humanos económicos o geopolíticos.

igualitarismo centrado en la vida o *política de la vida*. (Braidotti, 2015b: 77) La *ecosofía* de Braidotti supone que la vida deja de ser el monopolio de una sola especie, la humana, y esa vida es aprehendida desde un *continuum* entre naturaleza y cultura. El igualitarismo posthumano supone la superación del antropocentrismo, cuya arrogancia consolidó la diferencia entre *bios* y *zoé*, entre lo humano y lo animal y entre lo humano y lo natural. Que compartamos el mismo espacio vital con la vida animal y terrestre hace que estemos integrados e incorporadas en el mismo ambiente, descripción que supone la base para desarrollar valores éticos transespecie desde lo orgánico y lo material, donde la *vida* esté en el centro de la ética. La vida, por el mismo motivo, no es una noción metafísica, ni un sistema semiótico de significado, “ésta se expresa en una multiplicidad de actos empíricos: no hay mucho que decir, sino todo por hacer.” (Braidotti, 2015b: 225)

Braidotti rechaza el moralismo, compartiendo el disgusto nietzscheano por la producción de pasiones negativas y reactivas que niegan la vida. Consecuentemente su proyecto posthumano no puede partir de la moral ni de la negatividad. Se centrará en teorizar las transformaciones, ya que para la autora son ellas las que expresan el poder afirmativo de la vida entendida como el vitalismo de *bios-zoé*, y que es lo opuesto a la moralidad como hábito represor que representa inadecuadamente las formas múltiples del devenir. Por esta razón, Braidotti dedica bastante espacio de su obra a pensar sobre la forma del pensar mismo, que para ella debe estar ligado a la creatividad, a la imaginación y a la movilización de los afectos positivos, más allá de la *verdad*, que todo proyecto político y social necesita como punto de partida. (Braidotti, 2009: 39) La autora utiliza una herramienta teórica y creativa que ella denomina *figuraciones*. El mejor ejemplo de esto es para Braidotti el *cyborg* de Donna Haraway y se define como una figura teórica que ayuda a aumentar el campo de posibilidades de lo real, figurando visiones imaginativas, virtuales y alternativas de subjetividades que están políticamente comprometidas con el presente. (Braidotti, 2000: 125; Braidotti, 2018: 50) La autora asume que esto tiene algo de *anti-teorético*, ya que se acerca al pensamiento mitológico, aunque es a la vez éticamente responsable y tiene intenciones políticas. Pues bien, partiendo del nomadismo filosófico y torciendo la vista hacia Deleuze, Braidotti expone tres figuraciones a partir de devenires minoritarios³⁷: *devenir animal*, *devenir tierra* y

³⁷ El devenir es en realidad siempre minoritario, ya que “el nomadismo filosófico no admite la posibilidad de que el centro o la posición dominante generen ningún devenir cualitativo ni que éste se genere desde allí.” (Braidotti, 2009: 153)

devenir máquina, que nos ayudan a comprender las vidas que se consideraban ontológicamente inferiores en lo interno de *zoé*. No es tan importante el contenido de éstos como entender que el devenir supone la afirmación de la positividad de la diferencia. El devenir implica que uno mismo está en un continuo devenir diferente de sí mismo. Son esas diferencias, esas vidas diferentes y a la vez interconectadas, las que cabe resignificar bajo el signo de lo múltiple y no de lo *menos que*. La proliferación de la diferencia se consigue con el devenir minoritario y, de alguna manera, la renuncia al sí mismo. De nuevo, la crítica va dirigida al pensamiento dialéctico, que había hecho de ciertas vidas *los otros naturalizados*. Su propuesta desde el pensamiento de la diferencia es hacer que lo diferente o lo otro no se incluya en un esquema dialéctico, (Braidotti, 2015b: 73) sino que se asuma como centro de las relaciones entre la multiplicidad, dando nombre a su libro *Transposiciones*, con el que se refiere a conexiones no lineales entre diferencias. El *devenir animal* hará de la interacción humano-animal una relación nómada y no dialéctica, que no esperará relaciones de reconocimiento. (Braidotti, 2015b: 89) El *devenir tierra* contemplará la materia de una manera vitalista, incorporando elementos que no son socialmente construidos en lo más profundo de la subjetividad humana. (Braidotti, 2015b: 101) El *devenir máquina* reconocerá que la realidad virtual tiene las mismas probabilidades de afectar profundamente las estructuras afectivas de los humanos que cualquier personaje literario.

Braidotti sí piensa la muerte, aunque de manera muy distinta a como lo había hecho Butler. Para ella, la muerte es otra forma afirmativa de presentar *zoé* como fuerza independiente e influyente en lo humano. La comprensión de la muerte de esta manera muestra que la vida continúa sin nosotras, que ésta no nos pone en el centro y que, es más, *estuvo siempre ya ahí* antes de nuestra existencia. (Braidotti, 2009: 64) Somos unas viajeras momentáneas por el flujo de *zoé* y la muerte es una especie de fusión con el cuerpo que siempre fuimos. El objetivo es, entonces, concebir la muerte como un acontecimiento impersonal, que es “la condición previa de nuestra existencia”, (Braidotti, 2009: 129) así como lo era la vida. Evidentemente Braidotti no relacionará la muerte con el paso a un estado inerte, sino con la vitalidad que continúa después de nosotras: por un lado material y físico, pero también afectivo, con los recuerdos. Ahora bien, dedica un capítulo entero de *Lo Posthumano* a pensar la relación entre la condición posthumana, la muerte y lo inhumano, hecho que podría acercar a las dos autoras. En cambio, su apuesta es la de interrumpir el proceso que hace deshumano lo posthumano. Cree que se debe “empezar indagando cómo los diferentes modelos de

muerte son distribuidos y organizados a nivel social: violencias, enfermedades, pobreza, accidente, guerras y catástrofes.” (Braidotti, 2015b: 157) Pero también considera que hay una tendencia de lo que ella denomina la nostalgia de la izquierda progresista, en la que incluye a Judith Butler, de centrarse en la muerte y configurar un vínculo ético únicamente negativo alrededor de la vulnerabilidad. (Braidotti, 2015b: 134) Entendiendo la actividad del pensamiento como una actividad transformadora y creativa, afirma Braidotti que los rasgos contradictorios y esquizoides del capitalismo avanzado en relación con la vida —es decir, las intervenciones biotecnológicas sobre animales y plantas, así como la mercantilización de todo lo vivo, entre otras— no deben teorizarse desde el miedo sino desde la creación de horizontes sociales de esperanza. El igualitarismo *zoe-centrado* es “una repuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado.” (Braidotti, 2015b: 77)

Resignificación de las vidas vivibles

La cartografía del presente que nos ofrecen ambas filósofas es similar: el momento histórico contemporáneo es un espacio donde las vidas, unas más que otras, se han vuelto profundamente vulnerables y cabe resignificar la vida para hacerla más vivible. Butler tiene muy presente el principio del siglo, los atentados terroristas y la política exterior norteamericana. Braidotti presta atención a los avances tecnológicos y científicos del capitalismo tardío donde la distancia entre *bios* y *zoé* es cada vez más estrecha y, al mismo tiempo, reforzada y reclamada para justificar la explotación de la fuerza técnica sobre *los otros naturalizados*. Bajo un marco social de reconocimiento contemporáneo, donde la dicotomía entre civilización y barbarie vuelve a ser efectiva, ambas localizan la desvalorización de ciertas vidas. En el caso de Butler para situar en la segunda a, por ejemplo, los presos de Guantánamo de principios de siglo, designados bajo la marca de lo animal o de la locura y cuyas vidas, bajo el signo de la peligrosidad, aparecen en lo social como un elemento insoportable para una democracia occidental. En el caso de Braidotti, para asumir la total separación y jerarquización entre las vidas humanas o civilizadas y las vidas naturales o bárbaras.

Ahora bien, Butler no alude a la vida sin un adjetivo. Habla de vidas vivibles o vidas precarias, de vidas que merecen la pena ser lloradas o de vidas que nunca fueron, pero nunca contempla la vida *sin más*. Porque la vida *es* y adquiere valor o no-valor sólo en el interior de un marco de reconocimiento concreto. Contrariamente, Braidotti

basa su proyecto en un *igualitarismo centrado en la vida*, es decir, una vida que *es* y cuya potencia ontológica ha sido ahogada por un marco político violento. En esta línea, resulta interesante observar que ambas autoras leen la *vida desnuda* de Giorgio Agamben desde perspectivas, de nuevo y como sucedía con Lacan, antagónicas. Para Braidotti, Agamben presenta la vida material como un estadio degenerado de la existencia humana. Es decir, activa una concepción de lo humano como trascendencia emancipada de cualquier rastro de vida animal o biológica. (Braidotti, 2015b: 146) Por tanto, la idea de *vida desnuda* supondría una antropocentrización de la vida y una separación radical entre *bios* y *zoé*, ya que una condición humana lamentable es para Agamben la de una vida humana como *zoé*. Sin embargo, para Butler, la *vida desnuda* de Agamben relega las vidas precarias a un estadio prepolítico cuando, justamente, son precarias por ser políticas, esto es: por estar inmersas en un espacio de reconocimiento que las asume como vidas que no merecen la pena ser lloradas. La *vida desnuda* de Agamben es para Butler las *vidas precarias* situada en un espacio marginal dentro del dominio de lo político. (Zaharijevic, 2017) Las contraposiciones ante la idea de vida vuelven a basarse en la distancia entre vitalismo y mediación. (Butler, 2016b: 123) Butler considera que la falta de reflexión sobre la negatividad y la muerte del primero supone permanecer en una primera naturaleza material, necesariamente pensable, pero ni mucho menos suficiente para la vivibilidad de la vida en una comunidad política. Sin embargo, para Braidotti, esto supone una vuelta a la antropomorfización de la vida y de la muerte, que asume la vida material como un estadio inferior opuesto o primario a la vida política o segunda naturaleza. En Braidotti, por lo tanto, lo prehumano o lo inhumano se convierte prácticamente en un ideal político del igualitarismo centrado en la vida, ya que la vida en su *verdadera* aprehensibilidad no encuentra rasgo de negatividad. Mientras que en Butler, eso mismo, aparece como una imagen de lo marginal, que debe poder politizarse y eliminarse en favor de un marco de reconocimiento superior.

Esta diferencia responde a que el impulso de Braidotti en *Lo Posthumano* y en sus obras en general es el de encontrar representaciones adecuadas a nuestra situación contemporánea, esto es: formas alternativas de subjetividad posthumana. (Braidotti, 2015b: 222) Considera, por tanto, contraproducente e incluso éticamente irresponsable que, ante la precariedad de la contemporaneidad, las filósofas cierren sus teorías con la postulación de una interconexión mundial basada en la vulnerabilidad. (Braidotti, 2015b: 80) El movimiento teórico de Butler no es que postule únicamente una

precariedad fruto de la contemporaneidad, sino que contempla la vida desde una ontología de la vulnerabilidad. Braidotti entiende que las teorías que se detienen en la denuncia de lo marginal, como lo harían todas aquellas que postulan un vínculo panhumano sobre la condición de precariedad, acaban suponiendo únicamente la aceptación de lo otro en el régimen de lo Mismo,³⁸ y no un cambio a una escala profunda en las estructuras simbólicas. Además, Braidotti dudará de la apelación política a *lo humano* que dichos lazos centrados en la precariedad necesitan y que, para la autora, suponen un cierto anacronismo teórico después de las críticas al imperialismo y el reduccionismo que la misma noción de *lo humano* ha recibido desde el pasado siglo. Es decir, que la búsqueda de subjetividades alternativas que respondan fielmente a la vida en la contemporaneidad es “una de las claves para comprender cómo hemos llegado a la inflexión posthumana.” (Braidotti, 2015b: 28) Lo posthumano de Braidotti se erige entonces como una figuración creativa ante la excesiva negatividad del vínculo de lo humano postulado en base a la precariedad o la vulnerabilidad.

La vida alrededor de *lo humano* puede parecer una paradoja en el pensamiento de Butler, ya que en muchas de sus obras contempla las violencias que una visión humanista y universal supone para las vidas invivibles. Y sin embargo, vuelve a basar su filosofía en la noción de *lo humano* que, además para Braidotti, dejaría fuera todo el aspecto de *zoé*. Se ha entendido que Butler da un giro ético a partir de 2001, momento en el que deja de postular una filosofía solo subversiva para centrarse también en una de carácter normativo. (Ingala, 2016: 881) Es aquí cuando sus obras comienzan a hablar de *lo humano*, noción que, en realidad, con el sujeto del humanismo clásico solo comparte el nombre. El lazo que forjaba la unión humana, es decir, la vulnerabilidad, parece para Butler una condición de despojo inicial que no podríamos discutir, sin embargo, no es universal ni prepolítica porque

“es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como *irreconocible*, pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la

³⁸ Esta es la razón por la que Braidotti rechaza la lógica de los derechos de los animales, donde éstos son antropomorfizados por las proclamas animalistas que piden una entrada del otro animal en el régimen de derechos de lo Mismo.

vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento.” (Butler, 2006: 71)

Una vida vivible es para Butler una vida sostenida por una comunidad política. La vida vivible se expresa de muchas maneras a través de su obra: una vida ante cuya muerte se ofrece duelo público, *bodies that matter*, vidas visibles e inteligibles, vidas lloradas. ¿Qué es, en cambio, para Braidotti una vida vivible? La potenciación de la vida como *zoé* y el reconocimiento de la presencia de la diferencia en el seno mismo de lo humano mediante representaciones nómadas del pensamiento adecuadas al potencial de *zoé*, esto es: la vida posthumana.

IV. TRANSFORMACIÓN SOCIAL Y COMUNIDAD POLÍTICA

La conservación eterna del elemento *otro* es el componente más importante de la subjetividad y de la vida en la perspectiva de Butler. También desde este espacio extraerá la autora las bases para la comunidad política. La condición humana de vulnerabilidad, lejos de asentar una negatividad improductiva, es empleada en la articulación de lo político, donde las relaciones de parentesco cobrarán importancia. Veremos la ontología política relacional de Butler a través de un marco de reconocimiento poshegeliano, basado en las nociones de opacidad e incoherencia. Braidotti, en cambio, rechazará el pensamiento moralista y se decantará por una ética de lo posible. La ética es, para la autora, capacitante ya que se basa en la transformación de la negatividad en pasiones positivas. Una política basada en la negatividad supone para Braidotti una disminución de la capacidad del sujeto para entrar en relación con los otros y lo mismo sucede con la lógica del reconocimiento que no capta, para ella, la creación de un espacio *entre* elementos. Desde el reconocimiento de la opacidad, por parte de Butler, y el propósito de la diferencia, por parte de Braidotti, observaremos sus proyectos políticos en cuanto a la cuestión feminista: Butler propondrá un horizonte *queer* y Braidotti un futuro basado en la diferencia sexual.

El reconocimiento de la opacidad en Butler

Tres pensadores, Adorno, Foucault y Hegel, son discutidos para el propósito político del reconocimiento. A Butler le interesa rescatar de Adorno la relación entre violencia y universalidad. Esta fricción, cuando se da, es para el frankfurtiano la que desata el debate moral: “nada muestra mayor degradación que el tipo de ética o moral

que sobrevive en la forma de ideas colectivas aun después de que el Espíritu del Mundo ha dejado de habitarlas.” (Butler, 2012b: 14) Desde esta formulación hegeliana se entiende lo moral como el conjunto de normas apropiables de *manera vital* por los individuos, y cuando ese *ethos* ya no es compartido, es decir, llega a ser un anacronismo, pierde autoridad y legitimación y solo puede imponerse violentamente. (Butler, 2012b: 15) Para Adorno, cuando se da esa fricción, el sujeto éticamente responsable encuentra un espacio para el *yo* en el que deliberar sobre las normas morales aceptadas. Sin embargo, Butler no encuentra en la postulación adorniana la importancia de la fuerza moral en la propia producción de la subjetividad. Para ella es necesario que nos preguntemos: ¿cómo encuentra el *yo* el espacio de deliberación si no hay sujeto que preceda a la norma? Butler localiza la respuesta en Foucault: las normas morales o regímenes de verdad preceden y exceden al sujeto, fijando los límites en la formación del *yo*. No hay subjetividad sin sujeción al poder, no hay *uno mismo* fuera de los límites de la inteligibilidad cultural, pero tampoco hay autorrealización sin los mismos esquemas históricos. La tarea crítica se iniciaría con la insatisfacción del reconocerse en la normatividad y de detectar los límites del marco epistemológico y ontológico que priman en el contexto; distanciamiento que pasa necesariamente por cuestionarse la verdad sobre uno mismo y, por lo tanto, cuestionarse la capacidad de poder dar cuenta de sí misma. Y lo que es más importante, corre el riesgo sobre todo de no ser reconocido por los otros. Butler se suma al autocuestionamiento ético foucaultiano, pero señala otro olvido y es que Foucault únicamente trata el *yo* que se reconoce en la normatividad y ella quiere añadir el deseo de ser reconocido por otros y el deseo de reconocer a las otras. (Butler, 2012b: 40)

Por su parte, Hegel sí captaría la exteriorización del *yo* y la búsqueda de los otros fuera de una misma. Ya hemos señalado que el reconocimiento no puede darse de manera unilateral, ya que la *otra* me estructura. Hemos notado en el capítulo I que la lectura que Butler hace de la exteriorización hegeliana no es aquella que postula la identidad como conquista, donde el *yo* se exterioriza únicamente para asimilar todo lo diferente. Centralizando el concepto de deseo, de conocerse a una misma y a los *otros*, postula un *yo* que se caracteriza por estar siempre *fuera de sí mismo*, es decir, abierto a lo diferente que me constituye. Pero esta vez Butler señala un distanciamiento de Hegel. En el reconocimiento hegeliano, nos dirá, la otra aparece como un espejo traslúcido y coherente ante mi. Y aquí es donde la noción de opacidad se vuelve central. El fundamento es la pregunta arendtiana de *¿quién eres?* dirigida al tú, pero con el

conocimiento de que la respuesta nunca será transparente ni completa. O lo que es lo mismo, que de la opacidad se deriva un tipo de reconocimiento que tiene unos límites o que debe basarse en esos propios límites. El relato sobre uno mismo no hace más que necesitar de la interpelación a los otros que cuentan cómo eran las cosas cuando *yo aun no era*; a las estructuras lingüísticas de las que yo no soy responsable; a las normas que me interpelan sin que yo lo busque; a las temporalidades sociales que nos preceden y nos exceden. *Dar cuenta de sí mismo* es una exposición, del otro hacia mi o de mi hacia el otro, de vulnerabilidad y extranjería:

“Esta postulación de una opacidad primaria para el yo, derivada de las relaciones formativas, tiene una implicación específica para una orientación ética hacia la otra. Si somos opacas para nosotras mismas precisamente en virtud de nuestras relaciones con las otras, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí misma, el sujeto establece y sostiene alguno de sus lazos éticos más importantes.” (Butler, 2012b: 34)

La demanda de identificación coherente y de relato autosuficiente sobre uno mismo y sobre los otros tiene que quedar suspendida en favor de una ceguera compartida que exponga la vulnerabilidad constitutiva del sujeto. Una exigencia ética de este tipo no contempla la articulabilidad del yo como meta final, sino que enlazando con el psicoanálisis,³⁹ propone relatos de vida parciales e incompletos. Es de esta manera, impugnando la singularidad de mi historia y exponiendo la precariedad de mi constitución en base a las normas, que estas últimas pueden visibilizarse y mostrar su contingencia.

La figura trágica de la Antígona de Sófocles le sirve a Butler como ejemplo del marco de reconocimiento que se ha expuesto, pero añadiendo una nueva cuestión: la del parentesco, sobre la que intentará dar cuenta de su vínculo con lo social en *El grito de Antígona*. Antígona es una figura que encarna una difícil relación con la normatividad del parentesco, relación que para Butler muestra la contingencia⁴⁰ de éste, su

³⁹ “Decir como dicen algunos que el yo *debe* narrarse, que sólo el yo narrado puede ser inteligible y sobrevivir, significa decir que no podemos sobrevivir si tenemos inconsciente. Significa decir, en sustancia, que el inconsciente nos amenaza con una ininteligibilidad insoportable, y por ello debemos oponernos a él (...) Sin embargo, esa muerte, si lo es, es tan solo la de cierto tipo de sujeto, un sujeto que, para empezar, jamás fue posible; es la muerte de una fantasía de dominio imposible y, por lo tanto, una pérdida de lo que uno nunca tuvo. En otras palabras, se trata de una aflicción necesaria.” (Butler, 2012b: 93)

⁴⁰ Es un argumento muy repetido por Butler que la transgresión de la ley y la visibilización de dicha subversión ayuda a entender, en general, que las normas son contingentes. Dirá lo mismo con la que será una de sus reflexiones más conocidas, a saber: que la proliferación de identidades sexuales —*trans*, *queer*, *butch*...— *hace ver* que el binarismo sexual es contingente. Cabe preguntarse si esto es así, cómo

precariedad y la consecuente posibilidad de transgresión. Es una figura incoherente y opaca, del tipo que Butler nos incitará a postular como sujeto político para una ética del reconocimiento. No hace falta destacar las múltiples ubicaciones que ocupa la protagonista de la tragedia en el espacio familiar, a raíz del acto incestuoso de su padre-hermano Edipo, del que ella es hija y hermana. Pero tampoco hace falta describir el trágico final, por el que la opacidad debe ser un horizonte ético pero ni mucho menos idealizado ni romantizado.

Butler se sorprende de las interpretaciones que han hecho de Antígona una figura prepolítica, familiar, que problematiza el parentesco sin participar de lo público. Antígona ha sido representada como el orden del parentesco y, sin embargo, representa “una fatal aberración” (Butler, 2001: 32) de éste. En Hegel Antígona aparece *en* el límite del orden ético, siendo el conflicto con Creonte una lucha entre un principio de universalidad y un principio de parentesco. Antígona es la eterna ironía de la comunidad, dirá el filósofo, ya que representa la prepolítica.⁴¹ Pero al mismo tiempo, el antagonismo entre la ley divina resguardada en lo familiar femenino y la ley humana representada en la ciudad masculina, debe ser superado. Sin embargo, dado que la reconciliación es imposible, no hay perdón ni reconocimiento, ambos personajes habrán de perecer. La unilateralidad de Antígona y Creonte impide la experiencia dialéctica y el reconocimiento. En Lacan, Antígona muestra el momento en el que las leyes de parentesco se convierten en normas simbólicas y, como tal, en principios más o menos fijos de inteligibilidad cultural y del lenguaje. Separando Lacan completamente la esfera de lo social de la simbólica, entiende que esta última se mantiene estable y fija justamente porque está vacía de la posición empírica de la persona, es decir, es una idealización. Lacan entiende que cuando Antígona recurre a los dioses para buscar el sentido de su vida humana lo que hace es intentar descubrir qué hay antes de la ley simbólica, lo que la lleva a la autodestrucción, a la muerte en vida por no adaptarse al mandato simbólico. (Butler, 2001: 74)

Sin embargo, ante estas dos lecturas clásicas de la tragedia, se pregunta Butler si “¿se puede sostener la independencia entre ambos términos —en Hegel lo ético y el

se *hace ver* y a quién. El análisis de documentales como *Paris is burning* o programas de televisión actuales como *RuPaul's Drag Race* hacen, en mi opinión, que este argumento flaquee, ya que la retórica utilizada es normalmente la del *cuero equivocado*, además, de la clara mercantilización de la diversidad.

⁴¹ Aquí Hegel está anunciando en parte lo que dirá Butler, esto es: que Antígona es lo que queda *excluido* de la polis pero sin la que ésta no es. Butler quiere dar un paso más allá de Hegel, que separa la esfera del parentesco y la del estado, aunque plantea entre ellas una relación ineludible. Butler quiere romper esa distinción.

parentesco, en Lacan lo simbólico y lo social— cuando el parentesco representa una amenaza para la autoridad del estado y éste se alza en una violenta oposición contra el parentesco?” (Butler, 2001: 20) Para ella, Hegel y Lacan llevaron a cabo dos idealizaciones distintas del parentesco. El primero haría de Antígona la representación del límite, lo que no debe traspasarse en tanto que representa el parentesco; y para Lacan Antígona construye el límite, en tanto que su condición aberrante dentro de las relaciones de parentesco solo puede llevarla a la muerte simbólica. Lacan cae en una argumentación tautológica para Butler: ninguna excepción a lo simbólico puede poner en entredicho la ley porque no se puede comparar con ninguna posición empírica. Por esta razón entiende Butler que la distinción entre lo simbólico y lo social no puede sostenerse, no tan solo porque lo simbólico es en sí mismo un resultado de la sedimentación de las prácticas sociales, sino porque no podemos referirnos a la ley simbólica sin hacer alusión a las normas sociales. Según Butler, podemos entender lo simbólico de Lacan como una explicación del funcionamiento hegemónico de la *apelación a la cita* donde esta última es lo Simbólico, la ley paterna. *¡Es la ley!* es una defensa tautológica y performativa. (Butler, 2001: 39) Y aquí Butler está pensando en el tipo de justificación retroactiva que se dirige a las familias no normativas cuando ciertos problemas surgidos en niños de matrimonio homosexuales o madres solteras, entre otras familias *post-edípicas*, se justifican retroactivamente con la falta de la figura simbólica.

Butler, como no podría ser de otra manera, se fija en la transgresión de la norma y cree que aquello que Antígona nos hace ver es que la misma ley genera sus propias alteraciones: ¿existe una vida social para el parentesco, una que pueda dar buena cabida a los cambios dentro de las relaciones de parentesco? Antígona se apropia de la voz autoritaria a la que se resiste, la voz de la ley y de la política y Creonte — quien, por cierto, se sitúa en la posición de gobernador por lazos de parentesco— le acusa varias veces de estar siendo masculina. Acusación ante la que Antígona se muestra indiferente. Pero, a la vez, no se puede decir que se apropie totalmente de ella. Butler destaca la negatividad con la que Antígona expresa su crimen, diciendo que *no puede negar* que el acto sea suyo. “Bien, pero ¿puede afirmarlo?” (Butler, 2001: 23) Aquí Antígona deja de ser legible, por la impureza de sus actos en función del espacio simbólico del parentesco que *le pertocaría*, es decir, dada la incoherencia entre sus actos públicos y políticos y su cuerpo de mujer. ¿Pero fue la vida de Antígona alguna vez una vida vivible según el régimen de parentesco conservador? No reparó Hegel en que Antígona había vencido la masculinidad apropiándose y, con ello, concediéndose a sí misma la disposición a

falsear su espacio simbólico. Antígona nos muestra que podemos arriesgar nuestra inteligibilidad, nuestra aparición coherente en el espacio público, es decir, la condición para que seamos reconocidas por los otros. La transgresión puede darse y, sin embargo, también nos muestra que eso, por sí solo, no es suficiente para la vida en comunidad. El trágico final exhibe que su condición de incoherencia simbólica suponía una vida invivible en un régimen de reconocimiento que pide que demos cuenta de nosotros mismos de forma coherente y transparente. La condición aberrante proyecta un horizonte de vida para Antígona que es impensable: es una muerte en vida porque la vida no le ofrece ninguna posibilidad. Es decir, según lo visto en el capítulo anterior, es *lo no apenable*, una vida que no merece ser llorada dado que no existe lugar vivible en la cultura para ella. Así, contra las interpretaciones de Hegel y Lacan, Butler reforma una Antígona que no es ni el parentesco ni lo radicalmente externo, sino un momento de ruptura que forma parte de la norma tanto como la repetición de la misma. (Butler, 2001: 51) Como el parentesco supone una mediación entre lo público y lo privado, ella “ni está fuera del parentesco ni es ininteligible. Podemos entender su situación, pero solo con una cierta cantidad de horror.” (Butler, 2001: 81) Antígona es lo abyecto interno a toda ley, así como la muestra de la necesidad de un marco de reconocimiento basado en la opacidad.

La ética posthumana de Braidotti

Como siempre, la autora parte de su particular cartografía del presente. El análisis cartográfico se vuelve imprescindible para Braidotti porque esta metodología, por un lado, huye de pretensiones universalistas y transhistóricas y, por el otro, porque la propia cartografía supone una figuración misma desde la que elaborar resistencias políticas. (Braidotti, 2009: 116) En el contexto esquizoide del capitalismo avanzado es más importante que nunca conocer las paradójicas y contradictorias relaciones de poder a las que nos debemos enfrentar. Pues bien, su cartografía, tal y como hemos avanzado en capítulos anteriores, se centra en señalar los niveles de posthumanismo e hibridación que hemos alcanzado, es decir, en contemplar como la distinción entre lo humano y lo no humano se aleja de la realidad contemporánea. Las extensiones protésicas de nuestros cuerpos y las cirugías estéticas; un mercado donde todas las especies están bajo el imperativo del beneficio; la homogeneización de las culturas al mismo tiempo que el elogio del multiculturalismo; o la crisis de la globalización, suponen para Braidotti un panorama donde el imaginario de la catástrofe se ha vuelto funcional en política. El

temor generalizado a un desastre ecológico o a la circulación masiva de datos genera una “inseguridad sobre la capacidad de sostenerse del presente y, por lo tanto, de engendrar las condiciones de posibilidad para un futuro sustentable.” (Braidotti, 2009: 57) Esta es la razón, subraya la autora, de que el vínculo político o el *nosotros* que debiera encarnar el sujeto político de la contemporaneidad se contemple, únicamente, desde el miedo y la vulnerabilidad que todas compartimos. (Braidotti, 2018: 14) Por lo tanto, el problema más urgente es en realidad un problema conceptual: no conseguimos representar adecuadamente el mundo posthumanista en el que habitamos, sólo nos viene a la mente la esquizofrenia. (Braidotti, 2015: 202)

Braidotti piensa que el vínculo formulado alrededor de la precariedad y el miedo conlleva proyectos políticos moralistas. Influenciada por Nietzsche y Deleuze, la entenderá como una respuesta aterrorizada al castigo, un conjunto de emociones negativas y rencorosas. La ética, en cambio, se basa en el deseo de vida en común entre las subjetividades, que precisamente de la cooperación entre ellas extraen los elementos que acrecientan su potencia y su autonomía singular. (Braidotti, 2018: 24) En la ética de los afectos la armonía entre los *conatus* supone el alcance de la *vida buena*, es una ética de fuerzas basada en la relación que los sujetos mantienen con la alteridad y que repudia los juicios morales. (Braidotti, 2009: 30) La ética juega un papel capacitante y afirmativo que nos muestra aquello que podemos; mientras la moralidad, como conjunto de reglas establecidas, se reproduce y justifica mediante la apelación a normas trascendentales independientes de nuestros *conatus* indicándonos *lo que no podemos*. Y es que la moralidad responde a temporalidades paulatinas y estáticas, representando el poder como elemento represor, cuando la ética está siempre en proceso, ya que se renueva con cada afecto y relación. Consecuentemente, con la moral el deseo se separa de aquello que desea, rompiendo la premisa de la inmanencia que defiende Braidotti a partir de Spinoza. Saber los componentes concretos de esta ética no es algo a lo que Braidotti nos dé acceso, pero sí nos dirá que ciertas relaciones éticas potencian los devenires activos, siendo éstas favorables; y cuando lo individual se sobrepone sobre la relación, la potencia disminuye. En definitiva, el contenido más concreto de la ética sustentable es el del *devenir imperceptible*, es decir, el de la renuncia al sí mismo en favor de la relación, así como la transformación de las pasiones negativas en contenido afirmativo. Así pues, volviendo a la impugnación del vínculo moralista alrededor de la vulnerabilidad, Braidotti (2018: 27) creará oportuno postular una ética de lo posible o,

en otras palabras, la construcción de mapas de afectos que abran espacios políticos diferentes:

“Las condiciones para una renovación ética y política no pueden ser obtenidas del contexto próximo o el estado actual de las cosas, ni siquiera a través de la oposición dialéctica, en cambio, éstas deben ser generadas afirmativa y creativamente a través de proyectos orientados a la constitución de futuros posibles, a la movilización de los recursos y de las visiones aun no explotadas, a través de su concreción en prácticas cotidianas de interconexión con la alteridad.” (Braidotti, 2015b: 227)

Braidotti tiene mucho cuidado con que su premisa de la afirmación no se tome como una renuncia simplista a los horrores actuales o al estado vulnerable de las vidas en la contemporaneidad. Sin embargo, considera que una política basada en la negatividad supone una disminución de la capacidad del sujeto para entrar en relación con los otros. La interdependencia, para Braidotti, es cuestión de afirmación dado que emerge del *conatus* y tal es su carácter. La comunidad política no puede estar entonces “reunida por la culpa de la violencia compartida ni por la pérdida irreparable ni por deudas ontológicas impagables, sino más bien, por el reconocimiento compasivo de nuestra necesidad común de negociar umbrales de sustentabilidad con la inexorable y monstruosa energía de una vida que no responde a nuestro nombre.” (Braidotti, 2009: 367)

Y esa vida que no responde a nuestro nombre, como sabemos, es *zoé*, que postulada como figuración creativa, es decir, como figura teórica para la apertura de lo posible, anuncia la subjetividad nómada. El sujeto nómada, cuyo carácter es la apertura al exterior, es un mito. (Braidotti, 2000: 30) Es decir, una ficción política sin nostalgia ni convenciones, que pretende tener un efecto sobre lo real. El sujeto nómada y *zoé* constituyen, por lo tanto, los sujetos políticos de la ética posthumana de Braidotti. Un igualitarismo centrado en la vida que poco tiene que ver con las políticas del reconocimiento. La primacía de las relaciones sobre las sustancias o el sujeto no unitario supone para la autora una ruptura con la distinción yo-otro que necesitarían los proyectos basados en el reconocimiento. (Braidotti, 2018: 66) Braidotti ve en las relaciones con *los otros animales* el mejor ejemplo de la ruptura de las expectativas de reciprocidad. La ética de la sustentabilidad, centrada en encuentros materiales, propone una expectativa diferente: la de una aproximación al otro que suponga la imposibilidad del reconocimiento mutuo y lo reemplace por una relación de especificación mutua. (Braidotti, 2009: 159) La noción de co-dependencia sustituye a la política del

reconocimiento y la ética sustentable a la moralidad. El proyecto de la diferencia, del que Braidotti será fiel defensora, es también una forma de rechazo al reconocimiento, ya que este último postula un marco de igualdad necesario. Hemos analizado como la autora ponía el énfasis en lo otro de lo otro, es decir, en el margen fuera del orden simbólico en el que las principales alteridades —mujeres, racializados y *otros naturalizados*— tenían la oportunidad de elaborar de manera afirmativa *su lugar* y ello sólo puede llevarse a cabo desde la política de la diferencia. Ésta, por encima de la igualdad o el reconocimiento, se erige para Braidotti como el mejor espacio político para sostener el materialismo de la experiencia vivida de las vidas relegadas a *zoé*. Ya hemos visto en el capítulo III que el *devenir* implicaba una figuración donde la diferencia, entendida como el proceso de constante transformación de uno mismo, pero también desde el carácter positivo del encuentro con la alteridad, era una figura privilegiada en la filosofía materialista y vitalista de Braidotti. En conclusión, no podemos dejar de señalar que según la distinción ya analizada entre subjetividad política e identidad, el proyecto de la política de la diferencia responderá a una resignificación afirmativa de los *otros naturalizados* sólo posible desde una subjetividad política.

La incompatibilidad de la diferencia sexual y lo *queer*

Hemos presentado este capítulo como una reflexión del ámbito de lo político y, sin embargo, la alusión a las instituciones o a los aparatos estatales ha sido prácticamente nula. En mi opinión, tanto Braidotti como Butler piensan la transformación fuera de las instituciones porque parten de la tradición de los estudios de género o teoría feminista postestructuralista, una corriente de pensamiento que en su deriva más teórica ha prestado mucha más atención a la comprensión de la subversión y la represión en el espacio cultural y los regímenes simbólicos. No por ello podemos decir que Braidotti y Butler sean pensadoras antinstitucionalistas o antiestatalistas pero sin duda, partiendo de la premisa que las prácticas cotidianas son también políticas, están mucho más interesadas en pensar las relaciones éticas y los cambios en el imaginario. Motivación que responde también al carácter occidental de sus teorías, contexto donde la lógica de los derechos ya no es suficiente —aunque siga siendo totalmente necesaria— para un espacio donde lo femenino ha alcanzado la igualdad formal en todas sus manifestaciones. Hemos analizado la ética del reconocimiento opaco de Butler y la ética sustentable posthumana de Braidotti y en ambas

encontrábamos implícita una crítica a la fórmula del reconocimiento. Crítica muy ligada al hecho de que eludan la lógica institucionalista de los derechos: ambas sustituyen la noción del sujeto individualista por un espacio de relaciones donde el encuentro con *lo exterior* lleva a definiciones recíprocas entre elementos y no al reconocimiento de las partes. (Braidotti, 2009: 175; Braidotti, 2018: 148) *Devenir* es para Braidotti una vaciamiento del sí mismo volcado al exterior; la *opacidad* de Butler ayuda a comprender que una misma y los otros nunca terminan de ser autosuficientes y, por consiguiente, la incompletud se vuelve una condición que impide el reconocimiento. (Butler, 2016: 280) La ética y la política de ambas se superponen en la elaboración de un proyecto de reconocimiento que, en realidad, parte de la misma imposibilidad de éste: la mutua especificación y la co-dependencia son las fórmulas de ese reconocimiento parcial. Además, la opacidad se vuelve un espacio de resistencia. Braidotti (2009: 234) habla del sujeto nómada como aquel que no responde a las demandas de coherencia y siguiendo la premisa de Butler, es decir, si “el relato de la verdad de uno mismo tiene un costo, y éste consiste en la suspensión de una relación crítica con el régimen de verdad en que convivimos”, (Butler, 2012b: 165) el reconocimiento afirmativo de la opacidad o la incoherencia implica de manera implícita un cuestionamiento crítico del marco normativo.

Ahora bien, aunque partan de un espacio similar las propuestas de cada una, volviendo a la distancia entre negatividad y afirmación, difieren en su articulación. De la imposibilidad del reconocimiento Butler extrae las posibilidades para la politización de lo abyecto, que supone una exposición de la opacidad en el espacio público, una exposición de los límites mismos de la representación. Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, posibilidad que se da cuando “el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras.” (Butler, 2001: 110) Antígona es, para nuestra autora, el altavoz de quienes carecen de una categoría socio-ontológica definida. ¿Está la ley estructuralista dando información sobre la maldición del parentesco o produciendo esa maldición? se pregunta Butler, para la que la respuesta sería ambigua: la ley es representativa y performativa al mismo tiempo, por lo que el espacio para la subversión debe encontrarse en la politización conjunta de lo abyecto. La vida de Antígona solo podrá ser una vida llorada o una muerte que merezca duelo público si la incoherencia de su posición simbólica es aceptada en un marco de reconocimiento de la opacidad. Sin embargo, el lugar de la crítica al reconocimiento del que parte Braidotti es totalmente

otro y su rechazo a la lógica de una vulnerabilidad compartida ya ha sido analizado en el apartado anterior. Para ella, la función del pensamiento crítico debería ser justamente “la de crear las condiciones para la superación de la negatividad precisamente porque éstas no están inmediatamente al alcance de la mano.” (Braidotti, 2018: 130) Braidotti reconoce que el dolor es el punto de partida del momento político, pero para ser superado mediante la construcción de subjetividades políticas de aquellos que carecían de ellas. Ya hemos observado que esta es la premisa desde la que Braidotti contrapone la ética a la moral y, en cambio, no encontramos tal distinción en la filosofía de Butler. De hecho, no parece tener ningún problema con lo moral y siguiendo a Foucault en su crítica a Nietzsche, pretende comprender la moral no solo desde la parte de la mala conciencia o la violencia, sino que también busca descubrir la parte constructora de ésta, es decir, la propia formación del yo a partir de las normas morales. La Antígona de Butler no alcanza la subjetividad política, sin quedar reducida tampoco a un espacio identitario ligado únicamente a procesos inconscientes, porque esta misma distinción no se da en Butler: la dialéctica entre subjetividad política e identidad, entre subjetivación y sujeción, entre emancipación y represión no se resuelve.

De la contraposición entre afirmación y negatividad y entre la subjetividad nómada y la politización de lo abyecto, se deduce la razón por la que Butler apela a la parodia y Braidotti a las figuraciones, así como la primera propone un futuro *queer* y postgenérico y la segunda un horizonte de la diferencia sexual. Sabemos que Butler parte de la paradoja que ha ido apareciendo en todos los capítulos a través de distintas formulaciones, según la cual la subversión debe encontrarse alrededor de la apropiación de la misma ley reguladora. Así sucedía con el sujeto, reprimido y construido con el efecto de la alteridad; con el cuerpo naturalizado e irrealizado mediante la *apelación a la cita*; con las vidas lloradas y obviadas en razón de un duelo público desigual. Si la subversión es posible ésta se dará, y así lo hace con todos esos sujetos, cuerpos y vidas abyectas, mediante los desplazamientos que la misma reproducción inestable de la ley autoriza. Butler, por lo tanto, propone hacer de lo abyecto un espacio político. Lugar que, en realidad, ya está ahí, en cada repetición cotidiana de la norma pero cuyas permutaciones y desplazamientos no son reconocidos públicamente porque el régimen que prima es uno donde las subjetividades deben mostrarse coherentes con la norma. El proyecto de Butler es el de reconocer que ese sujeto, en realidad, nunca fue posible, que siempre fue una fantasía de autosuficiencia. Aunque Braidotti en ciertos momentos parece acogerse a la práctica de la parodia, en mi opinión, su primacía por las

figuraciones, rompe por completo con lo paródico. (Braidotti, 2018: 54) Si la práctica paródica parte de la premisa en la que la subversión se encuentra dentro del mismo marco que se busca trascender, la práctica de las figuraciones es incompatible con esta premisa: las figuraciones son versiones imaginativas de subjetividades que exceden el marco dado. Son mundos *virtuales*, aunque ética y políticamente responsables, sin original. Braidotti apela en sus últimas páginas de *Lo Posthumano* a que su proyecto está muy relacionado con la esperanza de Ernst Bloch, es decir, un modo de apertura de futuros posibles, “una virtud anticipadora que permea y activa nuestras vidas.” (Braidotti, 2015b: 228) Así, Braidotti, se permite postular un gesto que en Butler no sería posible, esto es: una subjetividad política libre del ámbito de la identidad o, en otras palabras, la separación de dos momentos de la experiencia que le permiten postular una subjetividad que está más allá del marco normativo.

Debemos finalizar señalando la cuestión feminista sobre la que se vuelcan los proyectos políticos de ambas autoras: la parodia invita a pensar en un futuro *queer* y las figuraciones un porvenir de la diferencia sexual. La parodia de Butler es el punto de partida para una rearticulación de lo real a una escala general, porque es a través de la transgresión de la norma, aunque solo pueda hacerse ésta dentro de la propia norma, que los significados se van desplazando y dando lugar a nuevas concepciones de lo real. Por esta razón, lo *queer* en el sentido de todas las identidades sexuales que no responden al binarismo de la matriz de regulación sexo-género-deseo, es concebido por Butler como un espacio privilegiado para mostrar la contingencia de la normatividad sexual. La parodia no es accionada por una subjetividad política *queer* de manera voluntarista, sino que forma parte de la misma repetición de la ley pero dislocando alguno de los elementos. (Butler, 2016: 92) La subjetividad *trans* no se sitúa fuera del marco de reconocimiento genérico y, sin embargo, al combinar la triada sexo, género, deseo de una manera inadecuada según la norma, la transgresión paródica abre la posibilidad de modificar el marco. Se trata de politizar la negatividad, lo abyecto, lo *queer*, lo otro, aquello que deviene ininteligible o que solo podemos leer con *cierto horror*, para modificar los propios términos de lo humano. Un bebé se humaniza cuando se responde a la pregunta *¿Es niño o niña?* (Butler, 2016: 225) ¿Qué sucede entonces cuando esta pregunta no puede responderse? Una de las posibilidades es el trágico final de Antígona, pero otras veces, como es el caso de algunas prácticas *queer*, las posibilidades del género se abren a nuevos sitios ontológicos que anteriormente eran

fundamentalmente inhabitables, aunque como hemos dicho en capítulos anteriores, estuvieran habitados por una numerosa cantidad de seres abyectos.

La figuración de Braidotti es, en cambio, la *feminista femenina*; una subjetividad política que en el régimen falogocéntrico era ilegible. Recordemos que Braidotti no busca politizar lo otro como lo haría Butler, sino lo otro de lo otro y, en este caso, esa otredad doble es lo femenino antes o más allá de la sociedad misógina; una feminidad que no se corresponde con el otro en relación con el Mismo sino con lo femenino afirmativo no capturado por el antagonismo falogocéntrico. Lo femenino existiría, para el pensamiento de la diferencia sexual, fuera del propio orden falogocéntrico, pero es un femenino que excede lo femenino dentro del marco masculinista y que es el que el pensamiento de la diferencia debe encargarse de articular. Esta subjetividad política feminista debe postularse desde el cuerpo: Braidotti rechaza de nuevo a Lacan por haber llevado lo femenino simplemente a una carencia de la ley simbólica. Recordando el *Ègales à qui?* de Irigaray subraya la autora que esta mujer “ya no es *diferente de* sino *diferente para* poner en práctica nuevos valores” (Braidotti, 2015: 17) que desliguen el proyecto feminista de la lógica de la peyorativización de lo femenino y que puedan expresar la subjetividad feminista desde valores positivos, es decir, afirmaciones del ser *distinto de*. La subjetividad *queer* de Butler supone un error para Braidotti, que cree imprescindible el paso en el que las mujeres controlen la propia subjetividad para poder llegar a deconstruirla.⁴² Es decir, considera que aquellos proyectos, y con ello lo *queer*, que proponen un espacio político andrógino sin haber afirmado previamente la feminidad como lugar político inteligible, corren el peligro de llevar a las mujeres a una nueva subordinación bajo el manto de *lo humano*. Lo femenino ininteligible para Braidotti, es decir lo otro de lo otro, no es humano y no debe hacerse humano porque todo lo que queda dentro de la propia clasificación —lo Mismo y lo otro— es necesariamente masculinista; lo que cabe hacer, por lo tanto, es captar lo otro de lo otro desde una articulación totalmente distinta y afirmativa.

Butler busca una repetición paródica de la norma mediante la que encontrar un lugar vivible para lo *queer* que no sea marginal, es decir, para la apertura de géneros hasta ahora indecibles. Braidotti busca la creación de un espacio de inteligibilidad para nombrar lo otro de lo otro: la feminidad obstruida bajo el régimen falogocéntrico. Las propuestas son incompatibles; para Butler la feminidad previa a la organización social

⁴² Recordemos que, en cambio, para Butler, la subjetividad política está siempre imbricada de procesos identitarios y no es algo que se posea, porque es en sí misma un modo de desposesión.

genérica no existe y para Braidotti lo *queer* no aborda ni transforma el fundamento principal del feminismo, esto es: la postulación de un sujeto político afirmativo que no sea un no-varón. Sin embargo, la filosofía butleriana no necesita dicho sujeto porque la figura de lo *trans* es suficiente para mostrar la contingencia de la división binaria de los sexos: la hibridación hace ver que el propio original era ya una copia, es decir, que la feminidad y la masculinidad coherentes son también performativas. (Butler, 2016: 269) En cambio, a Braidotti no le interesa deconstruir lo construido porque la subjetividad posthumana o la feminista femenina, al no encontrarse bajo el poder de la significación, “no está, en consecuencia, condenada a buscar representaciones adecuadas de su existencia en el interior de un sistema que es constitutivamente incapaz de garantizarle un reconocimiento adecuado a las expectativas.” (Braidotti, 2015b: 223) La configuración discursiva de nuevos espacios de lo visible hace que ambas se encuentren en el pensamiento performativo y no representacional.

NOTA FINAL: ANTE EL DOLOR DE LOS DEMÁS

Una vez aquí sería interesante volver a nuestra pregunta original, que ahora puede parecer algo lejana: ¿es más preciso pensar nuestro presente mediante la afirmación o la negatividad? Y, mejor aun, una vez analizadas las nociones de subjetividad, deseo, cuerpo, vida y la posibilidad de transformación social y política desde cada una de las perspectivas ¿cuál de los dos impulsos se adapta mejor a la contemporaneidad? Señalábamos desde un inicio que Braidotti y Butler incorporan ambos momentos en sus obras, si bien, están interesadas en practicar la actividad filosófica desde impulsos teóricos distintos. Dejamos la respuesta en manos del lector, si es que desea decantarse por alguno, y proponemos una lectura conjunta de ambas pensadoras: negatividad y afirmación pueden ser pensadas como dos momentos de la subjetividad y de la transformación política.

Hay un elemento que las dos autoras comparten, esto es: el *deseo de vivir* spinozista y lo hacen preguntándose por las vidas que importan. Este *deseo de vivir* que muchas veces ha sido interpretado desde la preservación individualista es para las filósofas, en cambio, un impulso por *perseverar en el propio ser* que no se logra sin las vida de otros. Y es que, como ya hemos analizado en los capítulos anteriores, la categoría de vida alcanza un significado en Braidotti y Butler que atraviesa lo que es propio y lo que no es propio: el poder de ser afectado de un sujeto es la base de su

potencia. La paradoja tiene lugar cuando “resulta que perseverar en el propio ser significa que uno no puede perseverar en ese ser.” (Butler, 2016b: 90) Y es esta imposibilidad de referirse a uno mismo sin referirse a los otros donde las autoras se superponen y alcanzan fórmulas éticas compatibles para la vida en común. La relación entre vida y política es un vínculo obligatorio en la obra de ambas y la relación explícita entre ontología y ética que se da en Braidotti también la encontramos en Butler.

Señalábamos en un origen la conocida frase de Susan Sontag, esto es: *No debería suponerse un nosotros cuando el tema es la mirada al dolor de los demás*. Ninguna de las autoras lo hace y, sin embargo, están buscando ese *nosotros*. Y no lo hacen porque saben que el dolor de los demás es también el propio, en términos de pérdida de potencia: *la grieta* sobre la que se construye la subjetividad es un espacio material, de normas y valores que nos excede y nos precede. Y no lo hacen tampoco porque la inmediatez de un nosotros ante el dolor de los demás es una ilusión: hay vidas que importan más que otras y lo que puede cada cuerpo depende totalmente de sus relaciones con otras cosas y seres corporales.

Sontag habla de ello en relación con las fotografías de guerra y catástrofes. Cuestión que sigue siendo absolutamente contemporánea en cuanto a la sobreexposición de imágenes. Dos sucesos, a los que ya se ha aludido durante el trabajo, han sacudido la esfera pública durante los últimos meses: por un lado, la pandemia por la Covid-19 y, por el otro, el asesinato de George Floyd. Occidente ha participado de estos episodios mediante la proliferación de imágenes proporcionadas por los medios de comunicación y las redes sociales personales. Hemos deseado ver la rodilla del agente presionando en el suelo el cuello de Floyd y hemos deseado observar las montañas de cadáveres acumuladas por las bajas por Covid-19. Pero ¿hemos presupuesto un *nosotros*? Las comunidades de debate político que se han creado en internet alrededor de las imágenes⁴³ no deben ser infravaloradas en un contexto en el que éstas no cumplen la función de acompañar la información, sino que se vuelven la información en sí. “Algo se vuelve real —para los que están en otros lugares siguiéndolo como *noticia*— al ser fotografiado” sugiere Sontag (2020: 25). Y es que conocemos la influencia de las

⁴³ La cuenta oficial de Instagram de Vox publicaba este mismo 17 de agosto un montaje fotográfico compuesto por dos imágenes. A la izquierda la famosa fotografía del niño inmigrante Aylan muerto en las orillas de la costa española; a la derecha un niño muerto en el suelo de Las Ramblas de Barcelona debido a los atentados terroristas del 17 de agosto de 2017. El pie de foto es el siguiente: “Los medios e *influencers* progres recuerdan la muerte de Aylan pero obligan a olvidar la de este niño asesinado en Las Ramblas. Nuestro mejor homenaje es exigir Justicia y comprometernos con las políticas de control de fronteras y de expulsión de la lacra islamista para que no vuelva a ocurrir.”

imágenes tanto en la construcción de lo real como de la memoria compartida, y así ha sucedido con los dos hechos nombrados —sin que ello no haya implicado también buena dosis de escepticismo y negacionismo de los acontecimientos y las imágenes que de ellos tenemos—. Sabemos también que aquello que se busca en las imágenes es mayoritariamente el drama y la conmoción y que el realismo de la herramienta visual — aunque, a la vez, seamos conscientes del punto de vista y los trucos de *photoshop*— hace que cobre una inmediatez que ninguna otra representación puede lograr.

Señala Sontag (2020: 29) la virtud de la fotografía, esto es: que la objetividad es inherente a la vez que expresa necesariamente un punto de vista concreto. Pero también subraya un sorprendente atributo y es que cuanto más bellas son las imágenes menos realidad se les atribuye. Cuando una imagen pasa a formar parte del ámbito artístico, si parece estética, disminuye su capacidad para *contar la verdad*. Butler y Braidotti conocen muy bien el efecto de la imagen sobre la construcción de realidad y aunque no nos están ofreciendo fotografías, sí proporcionan imágenes mentales —del dolor de los demás y del *nosotros* observador— que no necesariamente han de *contar la verdad*, porque expresan futuros aun no alcanzados y, por lo tanto, su carácter estético es aceptado y promovido. Butler llega incluso a hablar de una *estética del yo* como fórmula de subversión de las normas y eso es, sin duda, la práctica de la parodia. Braidotti teoriza sus figuraciones como imágenes virtuales para la apertura de nuevos espacios. Ambas nos ofrecen imágenes de ficciones que, como las fotografías, esperan ser capturadas para volverse reales. La filósofa italiana lo hace con lo otro de lo otro y Butler con lo otro pero, en definitiva, ambas juegan a transmutar la ficción y la realidad. Señala Sontag como a diferencia de los cuadros, que son considerados falsos cuando el autor no era quien verdaderamente se esperaba, las fotografías son falsas cuando no narran lo que sucedió realmente. (Sontag, 2020: 45) ¿Podemos apartarnos de esta forma de entender las imágenes? Las imágenes que Braidotti y Butler nos ofrecen no tienen autor ni pueden ser falsas porque aun no son; no representan lo dado, sino que hacen real lo *irreal(izado)*. El *drag* o *queer* entra en el campo de lo político mostrando que la realidad puede ser cuestionada porque el *original era ya un copia* y que otros espacios de realidad pueden ser construidos. La figuración de la feminista femenina excede el campo de lo político mostrando que *ahí fuera* hay todavía muchos elementos que *aun no han sido*.

La fotografía, las imágenes, las representaciones, la práctica paródica y las figuraciones ponen un límite a lo que puede ser mostrado, a lo que cuenta como vida y a

la realidad de los cuerpos, sea para afirmarlos que para rescatar una negatividad siempre presente. El problema de la visibilidad inquieta a estas dos autoras sin que por ello dejen de conferir un espacio sustancial a lo invisible. Braidotti, desde la búsqueda de fracturas desde las que abrir nuevas condiciones y Butler, desde el mismo espacio de la fractura, se encuentran en la teorización de la fantasía, esto es: aquello “que establece que lo posible puede exceder a lo real.” (Butler, 2006b: 307)

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- BRAIDOTTI, ROSI (2000), *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- BRAIDOTTI, ROSI (2015), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTTI, ROSI (2009), *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTTI, ROSI (2015b), *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTTI, ROSI (2018), *Por una política afirmativa*. Barcelona: Gedisa.
- BUTLER, JUDITH (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Madrid: Amorrortu.
- BUTLER, JUDITH (2016), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2019), *Cuerpos que importan. Los límites discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2001), *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- BUTLER, JUDITH (2006), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2012b), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, JUDITH (2016b), *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- SONTAG, SUSAN (2020), *El dolor de los demás*. Barcelona: Penguin Random House.

Capítulos de libro

- BUTLER, JUDITH, *¿El fin de la diferencia sexual?* en BUTLER, JUDITH (2006b), *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- HICKEY-MOODY, ANNA y RASMUSSEN, MARY, *The Sexed Subject in-between Deleuze and Butler* en NIGIANNI, CRYSANTHI (ed.) (2005), *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: University Press Ebook Central.
- INGALA, EMMA, *¿Qué es lo que puede una imagen? La inclinación como forma de resistencia* en CADAHIA, LUCIANA y CARRASCO-CONDE, ANA (eds.) (2020), *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. Barcelona: Herder.

Artículos

- CADAHIA, LUCIANA. *El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo*. Isegoría: N°56, enero-junio, 2017.
- GEDALOF, IRENE. *Identity in Transit: Nomads, Cyborgs and Women*. European Journal of Women's Studies: Vol. 7, 2000.
- GONZÁLEZ, BRAID. *La ética diferencial de Rosi Braidotti*. Ágora: Vol.37, n°2, 2018.
- INGALA, EMMA. *Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler?* Daimon: Suplemento 5, 2016.
- NÚÑEZ, AMANDA. *Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio política en Deleuze y Spinoza*. Thémata: n°53, 2016.
- SÁNCHEZ MADRID, NURIA. *El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Una lectura de Judith Butler en clave hegeliana*. Daimon: Suplemento 5, 2016.
- ZAHARIJEVIC, ADRIANA. *The trajectories of the concept of life in Judith Butler's thought*. Isegoría: n°56, enero-junio 2017.