

POLITIZANDO LA ESCENA ÉTICA. LA LECTURA BUTLERIANA DE LA PROPUESTA LEVINASIANA

Politicizing the ethical scene. The butlerian reading of the levinasian proposal

*Alberto Edmundo Canseco**

Luego de la caída de las Torres Gemelas en septiembre de 2001, la autora feminista norteamericana Judith Butler –reconocida en la década de los noventa por su teoría de la performatividad dentro de los estudios de género– procuró responder al nuevo contexto político a través de una serie de reflexiones filosóficas. Éstas estaban orientadas principalmente a la formulación de una crítica judía postсионista de las políticas de guerra contemporáneas y de los supuestos ontológicos de corte liberal que las sostenían. Este intento la obligó a revisar autor*s¹ que no habían sido estudiad*s en sus propuestas anteriores, textos de filósof*s judí*s entre l*s que se destacan los planteos de Emmanuel Levinas y Hannah Arendt. En este artículo, quisiera detenerme en una de esas dos recepciones mencionadas, aquella que se refiere a la propuesta ética de Levinas. A propósito de la especificidad de esta recepción, quisiera preguntarme, en ese sentido, si acaso la particular lectura butleriana de la filosofía del pensador judío no tiene que ver, de hecho, con una politización de la escena ética levinasiana a través del uso del legado hegeliano dentro de la propuesta de Butler. De este modo, Butler lee a Levinas y acepta muchos de sus planteos, pero realiza una serie de críticas que parecieran alejarla del mismo Levinas y acercarla una vez más a la propuesta de G.W.F. Hegel. Cabe recordar aquí la influencia que la filosofía de Hegel tiene en las conceptualizaciones de Butler. Empezando por la publicación revisada de su tesis doctoral en 1987 (Butler, *Sujetos*), dedicada al estudio de la recepción francesa de Hegel en el siglo XX; y llegando a los múltiples usos de la noción hegeliana de reconocimiento en la conceptualización del sujeto *ek-stático*, Butler ha sabido recuperar una y otra vez el legado hegeliano de una manera productiva y original. En ese sentido, cabría esperar que la lectura de los planteos levinasianos por parte de Butler la obligaría a corregir ciertas posturas hegelianas en su propuesta, precisamente aquellas de las que

¹ Usaré el asterisco (*) para evitar una generalización (que suele ser androcéntrica a través del uso del masculino como universal o neutro) tanto de quien leerá el texto en la figura del “nosotr*s” como en la figura de la alteridad. Considero que, si bien el asterisco es un signo tipográfico que no resuelve todos los problemas de una generalización, se trata de un signo que se eleva por sobre el renglón, de modo que interrumpe la escritura y la lectura como lo hace, de hecho, la alteridad generalizada. En el caso de los artículos, pondré el asterisco justo luego de la “l” final (“el*”; “del*”; “al*”) para causar el mismo efecto. Soy consciente de que esta elección ciertamente puede llegar a dificultar la comprensión del texto, sin embargo, se encuentra en sintonía con las reivindicaciones del feminismo y de los movimientos de diversidad sexual, al mismo tiempo que invita a reflexionar en torno a las dificultades que le supone a la inteligibilidad del entorno social el hacer justicia a todos los géneros y sexualidades.

el mismo Levinas se alejó explícitamente. Sin embargo, no es esto lo que sucede, pues los reparos que tiene Butler ante la filosofía levinasiana la vuelven a colocar del lado de Hegel más que de Levinas, haciendo más evidente su fuerte hegelianismo. Dicha herencia, en efecto, le permite desligarse de algunos problemas dentro de la propuesta ética levinasiana, particularmente aquellos que apuntan a una despolitización de la escena ética y a un excesivo trasfondo teológico en el planteo filosófico del pensador judío. Espero poder dar cuenta de esta hipótesis de lectura a través de una serie de pasos: en primer lugar, desarrollaré en rasgos generales el planteo ético levinasiano, atendiendo particularmente a aquellas conceptualizaciones que sirven a los propósitos filosóficos de Butler; en segundo lugar, expondré los puntos en los que Butler se acerca a la ética de Levinas; y en tercer lugar, pondré el foco en aquellas cuestiones de las que se distancia Butler, destacando aquellas que la acercan a Hegel y que le permiten desembarazarse del problema de la despolitización de la escena ética dentro del planteo levinasiano.

EL PLANTEO LEVINASIANO: ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

En primer lugar, puede decirse que Butler estudia la propuesta de Levinas en vistas de problematizar una ética que permita hacerle justicia a la condición de precariedad que compartimos en tanto cuerpos expuestos al daño. Para la autora, el cuerpo está fuera de sí, en un espacio y un tiempo que no le son propios, con los que está obligado a negociar, a tal punto que probablemente debamos pensar al cuerpo como esa negociación misma. De este modo, se trata de un cuerpo abierto que lidia con su vulnerabilidad fundamental y cuyas desposesiones, en todo caso, habilitan la reivindicación de su autonomía. De hecho, la proclamación de esa autonomía no puede ser sino después de admitir la socialidad constitutiva del cuerpo, la esfera de la proximidad física involuntaria, la cual supone a su vez mortalidad, vida pública y exposición a la mirada de l*s otr*s. Ahora bien, como ya quedó establecido, el modo en que se configura el vínculo de desposesión bien puede ser el del daño, modulación cuyo riesgo no puede ser socavado completamente por ningún mecanismo social. Así, en su carácter de insuperabilidad, nada puede garantizar que la exterioridad no detenga la vida corporal en cualquier momento. Butler denomina a esta consecuencia de la exposición corporal, precariedad (*precariousness*). De este modo, la autora llama la atención a una condición socialmente compartida, la imposible garantía de persistencia en el tiempo: Tod*s somos precari*s, algo puede eliminarnos, accidental o voluntariamente, en cualquier momento; algo puede interrumpir la vida tal como la conocemos y esa misma precariedad la sufren también aquell*s que se encuentran a nuestro lado. Se trata, de esta manera, de un cuerpo abierto, de una porosidad inevitable que se encuentra expuesta constitutivamente a incursiones ajenas que pueden ponerlo en peligro, como en el caso de las enfermedades o en el de la violencia por parte de un* otr*. Al lado de este concepto se encontraría el neologismo precaridad (*precarity*), el cual nombra la articulación y modelado eminentemente político del modo en que se da la precariedad; en otras palabras, todos los cuerpos son precarios, pero hay cuerpos cuyas condiciones

de protección y amenaza se ven maximizados o minimizados, atravesados por una distribución diferencial de la exposición al daño. Ahora bien, cabe decir que tales nociones son conceptualizadas así en los textos que van del 2002 al 2013, año en que se publica el debate entre Butler y Athena Athanasiou. Este último debate parece suponer un leve giro en la conceptualización de la precariedad y la precaridad en tanto que se suman reflexiones en torno a los efectos del capitalismo y una discusión a propósito de la economía política que no estaban tan presentes hasta entonces. Así, la precariedad y la precaridad no solamente refieren entonces a la imposibilidad de garantizar la persistencia de la propia vida corporal, sino también a la imposibilidad de hacerlo respecto de los medios que sostienen dicha vida corporal, tal como en el caso del empleo o de los beneficios del sistema de salud.

Ahora bien, ya sea en un sentido o en otro –tal vez más precisamente en el primero–, la precariedad en tanto condición ontológica compartida obliga a formular una reflexión en torno a las obligaciones éticas que se desprenden de ella. Con este fin, Butler examina la noción de responsabilidad levinasiana, según la cual el vínculo ético surge como consecuencia del sometimiento a la interpelación no querida del* otr*.

Para Levinas, en efecto, habría una primacía del* otr* por sobre el yo, lo que él mismo denomina “persecución”, esto es, lo que sucede *sin la justificación de ningún acto de mi parte*, la región de la existencia que es radicalmente no querida, la intrusión primaria e inaugural del* Otr* en mí. En otras palabras, el* Otr* condiciona mi existencia, antecede a mi voluntad y posibilita la autorreflexión, esto es, la posibilidad de referirme al “yo” en acusativo (“me”). La escena de constitución, en este sentido, es irrecuperable, no podemos narrarla, pues es previa al mundo de las coordenadas espacio-temporales que definen la ontología. De este modo, se trata de una esfera “preontológica”, es decir, una que hace posible el acceso al mundo fenoménico de personas y cosas, el cual aparece luego de la formación de un yo; es de hecho su condición de posibilidad. De modo unilateral, entonces, el “yo” pre-emerge como una susceptibilidad radical sometida a la intrusión del* Otr*. Así, Levinas utiliza el lenguaje de la pasividad, una que es anterior incluso a la posibilidad de determinar la diferencia entre pasividad y actividad del sujeto: la subjetividad es, antes que nada, sensibilidad a la proximidad del* otr*. En este sentido, el autor busca alejarse del lenguaje husserliano de la intencionalidad, según el cual habría una conciencia que tiende a las cosas, una actividad que proviene de la subjetividad. Contrario a esto, Levinas evita la conceptualización de la alteridad en términos de fenómeno, hablando más bien del* otr* como enigma, “refractario a la intencionalidad y opaco al entendimiento” (Critchley, 14).

Tal vez sea importante reconstruir algunos puntos del recorrido a través del cual llega Levinas a la primacía del* Otr* para comprender el planteo en su especificidad. En un primer momento, en la elaboración teórica que se refleja en la obra *Totalidad e Infinito*, Levinas busca establecer las características de una relación que no sea alérgica a la alteridad. La propuesta filosófica se concreta, entonces, en la pretensión de colocar a la ética como filosofía primera, es decir, como metafísica, en contraposición a la

ontología. La metafísica sería, para el autor, un viaje a lo desconocido, un encuentro con la completa trascendencia, la cual se expresa ante mí y me revela una verdad. La ontología, por el contrario, es un segundo momento, cuando el yo ya constituido busca apropiarse del* otr*. Este planteo busca evitar así la violencia que se entiende no solo como herida y aniquilamiento del* otr*, sino también, y de manera más radical, en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no solo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto (Levinas, *Totalidad*, 47-48).

De este modo, Levinas entiende que para hablar de la subjetividad como relación en la que no se pierda al mismo tiempo la distancia que separa radicalmente al yo del* Otr*, debe abandonarse la categoría de totalidad, y comenzar a hablar de infinito. La completa trascendencia hace estallar la totalidad, pues ésta busca englobar en un mismo espacio al yo y a la alteridad. La irrupción del* Otr* quiebra a la totalidad y le ofrece una novedad de la que la misma no puede dar cuenta. La idea de infinito abre la posibilidad de una idea que en sí misma contiene la imposibilidad de abarcarla plenamente y que proviene de una exterioridad absoluta.

El autor propone, entonces, que es el *deseo metafísico* el que mueve el viaje a la patria extranjera, a la metafísica. Este deseo es el deseo de lo completamente Otro. Por lo tanto, no se satisface, sino que en su movimiento se va intensificando, como en el caso de la bondad. La satisfacción del deseo metafísico negaría su propia esencia al reabsorber a Otr* y constituirlo* parte de la identidad del yo, no dejándole ser una alteridad absoluta, contenido del deseo. Lo otro deseado no es, por tanto, “como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo” (Levinas, *Totalidad*, 57). Es por esto mismo que el yo no busca a la alteridad absoluta por necesidad, sino por deseo. Este yo permanece autónomo, no necesitado de nada; busca a Otr* por el deseo de buscarlo*, no porque es* Otr* tenga algo que a él le falta. La distancia es infranqueable y, aun así, franqueada. De este modo, ni el yo quiebra la separación radical ni lo hace tampoco el* Otr*. El yo entonces se resiste a la absorción en la totalidad y permite mantener la distancia; lo que Levinas llama *psiquismo*. Por su parte, el yo como alteridad para sí misma, es lo que Levinas llama el *Mismo*. La modalidad del Mismo es el habitar lo otro, poseerlo, poder sobre él. En este sentido es que el Mismo se manifiesta como egoísmo. La pregunta que surge es, por tanto, “¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación?” (Levinas, *Totalidad*, 62). Para responder esta pregunta cabe decir que es* Otr* con el que se estableció un vínculo es como un extranjero que perturba “mi casa”; extranjería que le da, al mismo tiempo, libertad: “sobre él no puedo *poder*” (63). La colonización de esa tierra extranjera sería, en ese sentido, lo que el autor establece como la violencia de la representación del* Otr*. Asimismo, es* Otr* tampoco es un alter-ego, sino que pertenece a otra patria, no comparte conmigo un concepto común, el* Otr* no está en categorías, el* Otr* y yo somos completamente diferentes. De este modo,

el Mismo no comprende al Otr*, no l* reduce a sí, no l* asimila sino que se ve cuestionado por es* Otr* en su espontaneidad. Dicho cuestionamiento se da en la escena cara a cara, la cual produce un extrañamiento de es* Otr* que no se deja apresar en los pensamientos y posesiones del Mismo. A esto llama Levinas *ética*. El rostro del* Otr* es el que me cuestiona, el que me interpela, el que me *habla*:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la *idea de lo Otro en mí*, lo llamamos en efecto rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, sin exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *χαθ' αὐτό*. *Se expresa* (Levinas, *Totalidad*, 74).

Es a esta interpelación a la que el yo responde, una respuesta en la que el deseo se trastoca en generosidad: no puedo enfrentar a Otr* con las manos vacías; siento la necesidad de hacerle regalos. Así, el* Otr* en la relación no alérgica del lenguaje debe necesariamente encontrarse en una asimetría metafísica. Levinas dice, en este sentido, que tal conclusión podemos verla indicada en la experiencia moral que dice que yo no puedo exigirle a otr* lo mismo que me exijo a mí mismo; ni siquiera puedo compararlo. El* Otr* es, en efecto, un “Usted” expresado en las figuras bíblicas: “el forastero, el huérfano, la viuda”. De este modo, el* Otr* no está en los juegos de mutuo reconocimiento como en el esquema hegeliano que aparece en la *Fenomenología del Espíritu*, pues no es importante, ni mucho menos determinante, la preocupación del* otr* por mí para establecer mi responsabilidad por el otr*: no hay reciprocidad.

Por otra parte, en el texto de 1978, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas intentará decir su filosofía en un nuevo lenguaje que escape a las categorías ontológicas. Allí, entonces, diferencia entre el Decir y lo Dicho, donde el Decir refiere a la relación no alérgica con la alteridad, anacrónica, inmemorial y remitiendo a la huella de la relación originaria con el rostro del* otr*. Se trata, por tanto, de un acto de exposición sensible y corpóreo al* otr*, la incapacidad de resistencia al acercamiento del otr*. Lo Dicho, por su parte, es sincrónico a la temporalidad de la conciencia y conceptualizable, es ontológico y es susceptible de ser juzgado en su verdad o falsedad. Lo Dicho detiene y encarcela el Decir, aquello que posibilita el lenguaje pero que es previo a él. En lo Dicho, entonces, se responde la pregunta por el “¿qué?”, e incluso por el “¿quién?”, pero el* Otr* no habla, no entra en el discurso, sino que se hace inteligible al* otr*; no se abre la posibilidad a la súplica o a la oración, sino que el diálogo muere allí: “el Mismo crea problema al Otro antes de que, por cualquier camino, el otro aparezca ante una conciencia” (Levinas, *De otro modo*, 71).

Levinas abraza entonces la idea de una subjetividad como sensibilidad, una vulnerabilidad como constitutiva de la experiencia humana. De este modo, el* Otr* se expresa ante mí como una herida; es su iniciativa, yo simplemente permanezco pasivo ante esa manifestación. En palabras del autor,

[I]a subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, diacronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar (103).

De esta manera, en búsqueda de una instancia en la que el Decir que se entiende en su diacronía no se disimule en lo Dicho, Levinas encuentra que solo la responsabilidad para con el* Otr* puede por lo menos indicarlo. En otros términos, hay un* Otr* a quien estoy tentado a apresar, esclarecer discursivamente, traerl* al orden del ser. El modo en que yo puedo indicarl*, no someterme a la esfera de lo Dicho, no presentificarl*, es la *responsabilidad*.

En consecuencia, el autor procura separar la responsabilidad de la libertad. Somos responsables del* Otr*, no en el sentido que asumimos la culpa por los agravios recibidos, ni tampoco primordialmente en virtud de nuestras acciones, sino de la relación con un* Otr* que se establece en el nivel de nuestra susceptibilidad primaria e irreversible. Se trata de una responsabilidad que es anterior a todo compromiso libre: Soy responsable del* Otr* antes de que pueda decidir serlo o no y esa responsabilidad es más bien para con la libertad de otr*s.

Cabe aclarar que para Levinas, aun cuando es* Otr*, en su primacía, ponga en cuestión mi derecho a la existencia, la autoconservación no puede ser el motivo de la relación ética, sino que la posibilidad misma de decirme “yo” me obligó a una relación ética que preserva al* Otr* desde antes de que pueda siquiera poner en cuestión esa situación. En palabras de Levinas:

Mi relación ética de amor por el otro proviene del hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí solo, no puede encontrar ningún sentido dentro de mi propio ser-en-el-mundo [...]. Exponerme a la vulnerabilidad del rostro es poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En la ética, el derecho de existir del otro tiene prioridad sobre el mío, una prioridad personificada por el mandato ético: no matarás, no pondrás en peligro la vida del otro (Levinas citado en Butler, *Vida precaria*, 166-167).

BUTLER LEE A LEVINAS: LA ESTRUCTURA CARA A CARA EN LA ÉTICA BUTLERIANA

Ahora bien, la recuperación butleriana del planteo de Levinas brevemente esbozado aquí es bastante particular. En efecto, la autora no sigue en todo la propuesta levinasiana y ésta pareciera servirle más que nada para reforzar sus propias conceptualizaciones en torno a la primacía de la alteridad por sobre el yo, prestando especial atención a una problematización de orden ético en la que la violencia y la posibilidad de muerte son centrales. Así, teniendo en cuenta lo expuesto hasta ahora como trasfondo filosófico, lo que parece serle más útil a los fines teóricos de Butler es la formulación de la estructura cara a cara en la relación ética. De este modo, en el análisis que hace la autora de la propuesta levinasiana parecieran haber por lo menos tres mensajes y una acotación que los cuestiona.

El primer mensaje implícito del rostro es “No matarás”, esto es, el mandato bíblico que prohíbe tal violencia. Este es el significado tácito de la exposición, la cual se ofrece en una demanda fundamental. La singularidad aparece entonces en la formulación del mandamiento que interpela al yo, a uno que es único: respecto de esa orden el yo no es reemplazable. Ese mandamiento interpela además desposeyendo al sí mismo y vaciándolo ontológicamente. De este modo, el sí mismo no es sustancia ni el mandamiento es ley codificable; ambos son vínculos que obligan y vacían.

En segundo lugar, en su indefensión, el rostro provoca la tentación de asesinar a es* otr* que se expone. En palabras de Levinas:

El otro es el único ente cuya negación solo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente al que puedo querer matar. Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario del poder. El triunfo de ese poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que mi poder de matar se realiza, el otro se me ha escapado (...). No lo he mirado a la cara, no me encontrado con su rostro. La tentación de una negación total (...) es la presencia del rostro. Estar en relación con el otro cara a cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso (Levinas, *Entre nosotros*, 21).

En tercer lugar, es* otr* que parece llamar a la agresión y la violencia al mismo tiempo que demanda no hacerlo, se encuentra, en el esquema levinasiano estudiado por Butler, amenazando permanentemente con ocupar el lugar del yo, asediándolo de modo tal que pone en cuestión su derecho a la supervivencia. De esta manera, podríamos decir que es esa forma en la que otr* se vincula con el yo la situación más justificada para provocar su muerte. Levinas habla, en ese sentido, de “substitución”, de modo que el “yo” es hostigado por otr* desde el comienzo. Así, la forma que adopta la persecución es la sustitución misma: “algo se sitúa en mi lugar y surge un ‘yo’ que no puede entender su lugar de otro modo que como ese lugar ya ocupado por otro. En el comienzo, entonces, no solo soy perseguida sino asediada, ocupada” (Butler, *Dar cuenta*, 125). La alteridad, por tanto, amenaza permanentemente por tomar mi lugar y me mantiene rehén de esa amenaza, de modo que la individualidad al estilo liberal, la cual implica cierta decisión de ser afectado o no, es imposible: Yo ya fui afectado antes de cualquier tipo de deliberación.

Quisiera sugerir, entonces, que podríamos traducir lingüísticamente la demanda del rostro del* otr* en una triple ligazón con la muerte. En primer lugar, no temporal sino analítico, el mandato bíblico “No matarás”; en segundo lugar la tensión con la tentación que lleva el impulso asesino o, lo que podría traducirse como un “Mátame”; en tercer lugar, (no) justificando el asesinato, una amenaza persistente de ocupar el lugar del yo y desplazarlo, o lo que podría describirse con una frase con la que el* otr* interpelaría al yo: “Te mato”.

Butler, sin embargo, llama la atención acerca de la inefabilidad del mensaje del Rostro, el cual pareciera “decir”, antes de cualquier narrativización, el gemido del sufrimiento. En palabras de Butler,

[a]sí, el rostro, el nombre para el rostro, y las palabras por las cuales vamos a comprender su significado –“No matarás”– no transmiten con exactitud el significado del rostro, puesto que al final de la cadena parece estar la vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística. Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico (Butler, *Vida precaria*, 168-169).

En este sentido, el rostro ofrece el mensaje indecible de la precariedad; su triple mensaje, por tanto, en la recepción específicamente butleriana de la propuesta de Levinas, es consecuencia de una exposición fundamental que señala los límites de la articulación lingüística.

Ahora bien, surge un problema entre los mensajes del rostro, particularmente entre el primero y el segundo, los cuales entran en contradicción. Del tercer mensaje, del “Te mato”, Levinas tiene el cuidado, como ya quedó dicho, de desatender el motivo de la autoconservación para vincularse responsablemente con otr*. El primer y segundo mensaje, por su parte, configuran una situación paradójica en la que, mientras se abre la tentación de matar, dando cuenta además de la capacidad fundamental de asesinar, se prohíbe esta misma competencia. Es así que la relación ética se convierte en lucha entre estos dos mensajes, una “ansiedad que permanece abierta, que no resuelve las ambivalencias mediante la deslegitimación sino que, antes bien, da origen a cierta práctica ética, que es también experimental y que trata de conservar la vida en vez de destruirla” (Butler, *Marcos*, 243). Ansiedad que, por otro lado, tiene que ver con esta necesidad de plantear un vínculo responsable con el* otr*, previo al conocimiento de sus circunstancias particulares, una situación de tensión permanente que no resulta en una convicción respecto del Otr*, sino una vigilancia persistente del daño que desde ya estoy tentad* a hacerle a ese rostro que se muestra en su indefensión; una ética como ansiedad (ver Butler, *The desire to live*). Lo que se plantea como ansiedad en tanto lucha interna entre respuestas al rostro es también una ansiedad en tanto intranquilidad persistente ante ese rostro frente al cual ya soy culpable.

POLITIZANDO LA ESCENA ÉTICA: ¿HEGELIANIZANDO A LEVINAS?

Hasta aquí, he expuesto lo que acerca a Butler a Levinas. Sin embargo, cabe decir en este punto que la autora realiza algunas críticas a las formulaciones levinasianas que la alejan de su planteo, y que hacen aparecer la especificidad de su recepción. En efecto, Butler entiende que es necesario *politizar* la ética levinasiana y se pregunta, en ese sentido, cómo el rostro y su demanda sobreviven en el ámbito de lo político, esfera que en la propuesta levinasiana se da cuando aparece un tercero que interviene en la diada de la relación cara a cara. En consonancia con ello, la autora se interroga acerca de por qué o cómo muchas personas pueden decirle “no” al rostro. A partir de esta pregunta, Butler

recupera la idea arendtiana de que el ámbito de lo político es el ámbito de la pluralidad, de manera que si temo por la violencia que otr* puede sufrir por parte mía, también debo temer que ese sufrimiento pueda infligírselo cualquier otr* que no sea yo. La autora resuelve, entonces, que el orden ético, la relación no alérgica con otr*, solo puede emerger dentro de los términos del conflicto político (Butler, *Parting Ways*, 57ss).

De este modo, y en consonancia con esta necesidad de politizar la propuesta levinasiana, Butler señala una incoherencia en el corazón de la propuesta de Levinas, una que se funda en sus presupuestos racistas (Butler, *Vida precaria*, 71). Cabe recordar aquí que Levinas, sionista profeso, negaba el estatuto de “Otr*” a los pueblos que profesaban el Islam. De hecho, en ciertos pasajes de su obra, habla el autor de “los asiáticos” apareciendo en forma de hordas sin rostro (*faceless*) e intentando tragar al pueblo elegido, el cual, en todo caso, debe protegerse de ellas (cf. Levinas, *Difícil libertad*). Por otro lado, para Levinas, procurando alejar la relación ética del orden de lo racional griego, la considera solo posible en un contexto específico: las coordenadas judeocristianas.

Butler recuerda, en este sentido, que la ética que propone Levinas es precontractual, de modo que soslaya el conocimiento de otr* como fundamento y la aceptación voluntaria del vínculo, lo cual, extrañamente, el autor niega a los “asiáticos”. Para Butler, entonces, se trata de leer a Levinas contra él mismo en estos aspectos. La autora intenta así alejarse críticamente de la exclusividad judía y se vale para ello de una figura que es propuesta por el mismo Levinas: la *substitución*, tal como fue presentada párrafos arriba. Esta pasa todo el tiempo, no es algo que sucedió alguna vez y para siempre e implica que cierta transitividad entre el “mi” y el* Otr* es irreductible y no está bajo mi control. Consecuencia de esa irreductibilidad es que el lugar “en donde un* está” ya se encuentra interrumpido por la demanda del* otr*. Así, la usurpación ya ha tenido lugar y me ha atado de antemano a es* otr*. En efecto, cuando digo que mi lugar ha sido usurpado es precisamente cuando aparece el “mi”. En la substitución como relación ética emerge entonces la pregunta ética por la *cohabitación*, es decir, la cuestión de cómo respondo a la demanda ética del* otr* con quién comparto la Tierra, con quien soy próxim* y que no necesariamente he decidido serlo. Butler lee así la usurpación en un sentido político que probablemente Levinas no hubiese aceptado dentro de sus reflexiones éticas.

Ahora bien, hay una serie de críticas que Butler le hace al planteo levinasiano que, como ya he adelantado, parecen acercarla una vez más a Hegel, aun cuando Levinas se haya alejado explícita y contundentemente de él. Esto tiene que ver con la expresa deuda que Butler tiene con el legado de la filosofía de Hegel y su comprensión de la alteridad dentro de la dinámica del drama del reconocimiento, tal como está explicitada en la *Fenomenología del Espíritu*. Esta lectura hegeliana de Levinas continúa con la politización de planteo levinasiano, cuestión que parece la más importante en la versión butleriana de la filosofía del pensador judío. Así, en primer lugar, Butler entiende a la figura levinasiana de Otr* en una versión menos mística que Levinas. De este modo, lo que se hace conocer en el rostro de otr* no es “la voz de

nadie, la voz de un dios escondido como infinito y preontológico” (Butler, *Dar cuenta*, 126). En ese sentido, aun cuando la autora acepta el modelo levinasiano para pensar la relación ética con otr*, lo comprende más bien cercano a una idealización de la vida social. De esa manera, Butler entiende la alteridad levinasiana –con sus múltiples mensajes y demandas– participando de una estructura diádica más próxima a la descripción que Hegel hacía de la confrontación de las dos autoconciencias que a la conversación a un “Usted” cuasi divino, tal como lo plantea Levinas. Por otra parte, para Butler, ese vínculo con la alteridad, contrario a lo que postula Levinas, no es preontológico, sino fundamentalmente fenoménico, lo que permite, de hecho, que cobre especial importancia el relato –lo dicho– de es* otr* que me desposee, un relato que responda a la pregunta por el ¿quién eres? (ver Butler, *Dar cuenta*).

El hecho de que no se trate de un planteo preontológico le permite a Butler, además, problematizar la mediatización del encuentro con la alteridad. En efecto, para Butler, la irritación, la impugnación y la crítica dependen de marcos (*frames*) visuales y discursivos que permiten la relación con el rostro en sentido levinasiano. Así, la autora puede reflexionar en torno a la capacidad de respuesta que prepara y antecede a la responsabilidad ética, y que se da en términos de marcos de percepción permitiendo el conocimiento previo a la posibilidad de reconocimiento (ver Butler, *Marcos*).

Por otra parte, Butler cuestiona la asimetría ontológica en el planteo levinasiano. Para Levinas, efectivamente, no puede ser la reciprocidad la base de la relación ética. La alteridad está en una relación asimétrica con el yo y el egoísmo resulta ser, precisamente, el fracaso de la ética. La autora busca entonces pensar una reciprocidad que no se reduzca al egoísmo, esto es, la conceptualización de una co-pertenencia que tenga que ver con el carácter social compartido. Si es cierto que nuestra vida es “nuestra” en un sentido que se deriva de la esfera social, del mundo del que dependo, no podemos hablar de una distancia tan radical entre el sí mismo y el otr* como la que propone Levinas. Estamos, en efecto, aunque distint*s, obligad*s/atad*s un*s a otr*s y a los procesos de vida que exceden la forma humana. El hecho de que la vida de un*, en este sentido, es también la vida de otr*s, incluso cuando esta vida es y debe ser distinta, significa que el límite propio es a la vez un límite y un sitio de adyacencia, un modo de proximidad y de ligazón espacial y temporal. La exposición mutua supone así cierta reciprocidad que, sin embargo, no vuelve a poner en escena el motivo de la autoconservación, sino, por el contrario, a la precariedad compartida. En efecto, aquí resuena el carácter social de la *Sittlichkeit*, esto es, el horizonte cultural compartido de normas, el sistema de interdependencia al que las autoconciencias se encuentran atadas en el esquema hegeliano. De este modo, si bien la reciprocidad ética es cuestionada por el planteo levinasiano, la solución que encuentra Butler vuelve a Hegel desde otro punto.

En síntesis, la propuesta levinasiana le sirve a Butler para seguir teorizando acerca de la primacía de la alteridad en la constitución (y de-constitución) del sujeto y formular la idea de una exigencia ética que precede la voluntad y libertad. Una demanda que le llega al yo desde afuera, lo sujeta y le permite hablar de sí mismo a la vez que lo

arroja fuera de sí. Ahora bien, las correcciones poshegelianas que Butler le hace al planteo de Levinas, le permiten desembarazarse de ciertos problemas de dicha propuesta, tales como el excesivo tinte teológico y la despolitización de la escena ética. En efecto, el modo en que Butler lee a Levinas coloca la escena cara a cara dentro de un horizonte normativo, lo cual politiza la relación ética y habilita una crítica a los modos en que aparece la alteridad. De este modo, la vuelta a Hegel a través de Levinas parece ser una buena estrategia para seguir teorizando en torno a las obligaciones éticas del sujeto en el contexto de una crítica judía postsionista.

*Universidad Nacional de Córdoba / CONICET**
Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon”
Coronel Olmedo 97 – 7D, B° Alberdi, Córdoba (Argentina)
betocanseco@hotmail.com

OBRAS CITADAS

- Butler, Judith. “Vida precaria, vulnerabilidad y la ética de la cohabitación”. Saez Tajafuerce, Begonya (ed.). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria Editorial, 2014: 47-80.
- *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- *Sujetos de Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- “The desire to live. Spinoza’s *Ethics* under pressure”. Kahn, Victoria; Saccamano, Neil y Coli, Daniela (eds.). *Politics and the Passions, 1500-1850*. Princeton: Princeton University Press, 2006: 111-130.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena. *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Critchley, Simon. “Introducción a Levinas”. Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires: Lilmod, 2004. 11-41.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- *Entre nosotros. Ensayos para pensar el otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.