

Judith Butler

La fuerza de la no violencia

PAIDÓS

Índice de contenido

Portada

Portadilla

Legales

Agradecimientos

Introducción

Capítulo 1

La no violencia, la duelidad y la crítica del individualismo

Dependencia y obligación

Violencia y no violencia

Capítulo 2

Preservar la vida del otro

Capítulo 3

La ética y la política de la no violencia

Vidas duelables: una igualdad de incalculable valor

Foucault y Fanon sobre la lógica guerrera de la raza

La violencia de la ley: Benjamin, Cover, Balibar

La relacionalidad en la vida

Capítulo 4

Filosofía política en Freud: Guerra, destrucción, manía y la facultad crítica

Controlando la violencia

Posdata: Repensar la vulnerabilidad, la violencia, la resistencia

*Mientras haya espacio para el uso de las armas,
de la fuerza física o de la fuerza bruta, cualquiera sea su intensidad, se reducen las posibilidades
para la fuerza del alma.*

Mahatma Gandhi

La elección de hoy ya no es entre violencia y no violencia. Es la no violencia o la no existencia.

Martin Luther King, Jr.

*El legado (de la no violencia) no es individual, sino colectivo, de una enorme cantidad de gente que se
mantuvo unida para proclamar que nunca se rendirían ante las fuerzas del racismo
y de la desigualdad.*

Angela Davis

Agradecimientos

Agradezco al público y a los encuestados que escucharon versiones anteriores de estos capítulos bajo la forma de las Conferencias Tanner en la Universidad de Yale en 2016, las Conferencias Gifford en la Universidad de Glasgow en 2018 y las Conferencias Cuming en el University College de Dublín, en 2019. Agradezco también al público y a los colegas por su participación crítica en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, la Universidad de Zúrich, la de Ciencias Políticas (Sciences Po) en París, la Universidad de Meiji en Tokio, la Universidad Libre de Ámsterdam, el Instituto de Filosofía y Teoría Social de la Universidad de Belgrado, el Instituto para la Investigación Social Crítica de la New School for Social Research, WISER en la Universidad de Witwatersrand, la Conferencia Psicología y el Otro en Cambridge en 2015 y los encuentros de la Asociación de Lengua Moderna en 2014. Agradezco mucho a los estudiantes de mis cursos en la Universidad de California en Berkeley y a mis colegas en el Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, que han mantenido mi mente más alerta de lo que hubiera estado de no contar con ellos. Como siempre, agradezco a Wendy Brown por la gozosa compañía de su inteligencia y por su apoyo sostenido. Dedico este libro a una amiga y colega muy querida en la comunidad de UC Berkeley, Saba Mahmood. Desde luego, ella no habría estado de acuerdo con mi argumentación en estas páginas, y yo habría atesorado ese intercambio.

Los capítulos 2 y 3 son versiones revisadas y ampliadas de las Conferencias Tanner que di en 2016 en el Centro Whitney de Humanidades de la Universidad de Yale. El capítulo 4 se publicó, en una versión anterior, en *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, edición de Richard Gipps y Michael Lacewing (Oxford University Press, Oxford, 2019).

Introducción

~~La defensa de la no violencia se enfrenta a reacciones escépticas de todo el espectro político. En la izquierda~~ están aquellos que afirman que solo la violencia está en condiciones de llevar a cabo una transformación social y económica radical, mientras que otros sostienen, con un poco menos de énfasis, que la violencia debería permanecer como una de las tácticas disponibles para provocar ese cambio. Es posible exponer argumentos a favor de la no violencia o, alternativamente, del uso instrumental o estratégico de la violencia, pero esas posiciones solo se pueden presentar en público si existe un acuerdo general sobre qué constituye violencia y qué no violencia. Uno de los desafíos más importantes que enfrentan aquellos a favor de la no violencia es que «violencia» y «no violencia» son términos que no están claramente definidos. Por ejemplo, algunas personas dicen que el uso del lenguaje como una forma de causar daño es «violencia», mientras que otros sostienen que no se puede considerar que el lenguaje sea un instrumento «violento», excepto en el caso de amenazas explícitas. Y otros se aferran a concepciones más restringidas de la violencia y consideran que el «golpe» es el momento físico que la define; otros hacen hincapié en que las estructuras económicas y legales son «violentas», que operan sobre los cuerpos aun si no siempre adoptan la forma de la violencia física. En efecto, la figura del golpe ha organizado de manera tácita algunos de los debates principales sobre la violencia, y sugiere que es algo que sucede entre dos actores en un enfrentamiento enardecido. Sin discutir la violencia del golpe físico, se puede sin embargo insistir en que las estructuras o los sistemas sociales, incluido el racismo sistémico, son violentos. Efectivamente, en ocasiones el golpe físico a la cabeza o el cuerpo es una expresión de la violencia sistémica, y en ese punto hay que poder entender la relación de ese acto con la estructura o el sistema. Y para entender la violencia estructural o sistémica se necesita ir más allá de los postulados asertivos que limitan nuestra comprensión del modo en que funciona la violencia. Y se necesita encontrar contextos más abarcadores que aquellos que se basan en dos figuras, una que golpea y otra que recibe el golpe. Por supuesto, cualquier postulado sobre la violencia que no pueda explicar el ataque, el golpe, el acto de violencia sexual (incluida la violación), o que no permita comprender el modo en que la violencia puede operar en la diada íntima del encuentro cara a cara no logra aclarar, descriptiva ni analíticamente, qué es la violencia: es decir, de qué hablamos cuando discutimos sobre violencia y no violencia.(1)

Parecería que debería ser fácil oponerse a la violencia y de esa manera resumir la posición ante el tema. Pero cuando se la debate públicamente vemos que la «violencia» es algo lábil, que es necesario confrontar las distintas apropiaciones de su significado. Los Estados y las instituciones a veces califican como «violentas» distintas manifestaciones del disenso político, o de oposición al Estado o a la autoridad de la institución de la que se trate. Las manifestaciones, los acampes, las asambleas, los boicots y las huelgas pueden llegar a considerarse «violentos» aun cuando no recurran a la lucha física, o a las formas de violencia sistémica o estructural que se mencionaron antes.(2) Cuando los Estados o las instituciones apelan a estas calificaciones, procuran renombrar las prácticas no violentas como violentas, librar una guerra política —por así decirlo— en el nivel de la semántica pública. Si se califica de «violenta» una manifestación en defensa de la libertad de expresión, que precisamente ejerce esa libertad, solo puede ser porque el poder que hace ese uso indebido del lenguaje procura de ese modo asegurar su propio monopolio sobre la violencia al difamar a la oposición, justificar el uso de la policía, el ejército o las fuerzas de seguridad contra aquellos que buscan ejercer y defender así la libertad. El especialista en estudios estadounidenses Chandan Reddy ha sostenido que la forma que asume la modernidad en los Estados Unidos considera el Estado como garantía de una libertad contra la violencia que básicamente consiste en desatar la violencia contra las minorías raciales y contra todas las personas caracterizadas como irracionales o como fuera de la norma nacional.(3) Desde esta perspectiva, el Estado se funda en la violencia racial y sigue ejerciéndola contra las minorías de modo sistemático. Así se concibe que la violencia racial sirve a la autodefensa del Estado. ¿Con qué frecuencia, en los Estados Unidos y en otros lugares, la policía llama o considera «violenta» a personas negras y mestizas, en la calle o en sus casas, aun si no están armadas, aun cuando caminan o se escapan, cuando intentan reclamar o simplemente cuando están profundamente dormidas?(4) Es a la vez curioso y pavoroso ver cómo opera la defensa de la violencia en esas condiciones, dado que el atacado debe ser presentado como una amenaza, un vehículo de violencia real o efectiva, para que la letal acción policial parezca defensa propia. Si la persona no estaba haciendo algo comprobablemente violento, entonces simplemente se la representa como violenta, como una *clase* violenta de persona, o como violencia pura encarnada en y por esa persona. Esta última afirmación manifiesta racismo en la mayoría de los casos.

Así, lo que surge como un aparente argumento moral sobre si estamos a favor o en contra de la violencia rápidamente se convierte en un debate sobre cómo se define la violencia, a quién se denomina «violento» y con qué propósitos. Cuando un grupo se reúne para oponerse a la censura o a la falta de libertades democráticas y se lo llama «turba», o se lo entiende como una amenaza de caos o destrucción

del orden social, entonces se lo llama y se lo representa como potencial o realmente violento, punto en el cual el Estado puede justificar su decisión de defender a la sociedad contra esta amenaza violenta. Cuando a esto siguen la cárcel, las lesiones o el asesinato, la violencia de ese escenario emerge como violencia del Estado. Podemos considerar «violenta» a la violencia del Estado aun cuando ha utilizado su propio poder para nombrar y representar como «violento» el poder disidente de un grupo de gente. De manera similar, manifestaciones pacíficas como las que tuvieron lugar en el Parque Taksim Gezi de Estambul en 2013,(5) o una carta que convoca a la paz como la que firmaron muchos académicos turcos en 2016 (6) se pueden pintar y representar como un acto «violento» solo si el Estado tiene sus propios medios o bien ejerce el control suficiente sobre los medios. En tales condiciones, el ejercicio del derecho de reunión se califica como una manifestación de «terrorismo» que, a su vez, apela a la censura estatal, los golpes y los gases de la policía, el despido del trabajo, la detención indefinida, la cárcel y el exilio.

Simplificar e identificar la violencia de una manera que resulte clara y genere consenso resultaría algo imposible de hacer en una situación política donde el poder de atribuir violencia a la oposición se convierte, en sí mismo, en un instrumento para aumentar el poder estatal, desacreditar los objetivos de la oposición e incluso justificar decisiones extremas como la inhabilitación, el encarcelamiento o el asesinato. En momentos así hay que refutar esa atribución sobre la base de que es falsa e injusta. Pero ¿cómo se puede hacer eso en una esfera pública donde se ha sembrado la confusión semántica sobre qué es y qué no es violento? ¿Debemos quedarnos con una gama confusa de opiniones sobre violencia y no violencia y obligarnos a aceptar un relativismo generalizado? ¿O podemos establecer un modo de distinguir entre una atribución táctica de la violencia, que falsea e invierte su dirección, y aquellas formas de violencia, con frecuencia estructurales y sistémicas, que demasiado a menudo escapan a ser nombradas de modo directo y comprendidas?

Si se quiere hacer un alegato a favor de la no violencia, será necesario entender y evaluar las maneras en que la violencia se representa y se distribuye dentro de un campo de poder discursivo, social y estatal; las inversiones que se realizan de manera táctica; el carácter fantasmático de la atribución misma. Más aún, tendremos que acometer una crítica de las artimañas de las que se vale la violencia estatal para justificarse a sí misma y la relación de esos sistemas de justificación con el afán de mantener el monopolio de la violencia. Ese monopolio depende de una práctica de nombrar que con frecuencia disfraza la violencia como coerción legal o externaliza su propia violencia en su objetivo y la redescubre como violencia del otro.

Argumentar a favor o en contra de la no violencia exige que establezcamos la diferencia entre violencia y no violencia, si es que podemos. Pero, cuando tan a menudo se abusa de la distinción entre ambas para encubrir y extender los objetivos y prácticas violentas, no existe un camino corto para llegar a una distinción semántica estable. En otras palabras, no podemos precipitarnos al fenómeno en sí sin pasar por los esquemas conceptuales que deciden el uso del término en varias direcciones y sin un análisis de cómo operan esas decisiones. Si aquellos acusados de cometer violencia mientras participaban de actos no violentos pretenden plantear que el estatus de la acusación es injustificable, tendrán que demostrar cómo se usa la imputación de la violencia, no solo «qué dice» sino «qué hace con lo que dice». ¿En qué episteme obtiene credibilidad? Dicho de otro modo, ¿por qué a veces se le cree y, de modo más crucial, qué se puede hacer para exponer y superar el carácter efectivo del acto discursivo, su efecto de plausibilidad?

Para comenzar a recorrer ese camino tenemos que aceptar que «violencia» y «no violencia» se usan de forma variable y perversa, sin obligarnos a recurrir a una forma de nihilismo impregnada por la creencia de que violencia y no violencia son lo que quienes están en el poder decidan que deberían ser. Parte de la tarea de este libro es aceptar la dificultad para hallar y afianzar la definición de violencia dado que está sujeta a cuestiones instrumentales que responden a intereses políticos y a veces a la propia violencia del Estado. Desde mi perspectiva, esa dificultad no debería llevar a un relativismo caótico que socavaría la labor del pensamiento crítico de exponer un uso instrumental de tal distinción que es a la vez falso y dañino. Tanto la violencia como la no violencia llegan ya interpretadas a los campos del debate moral y el análisis político, elaboradas en usos anteriores. No hay manera de evitar la exigencia de interpretar tanto la violencia como la no violencia y de evaluar la distinción entre ellas, si es que queremos oponernos a la violencia estatal y pensar con cuidado en la legitimación de las tácticas violentas de la izquierda. Aquí, a medida que nos internamos en la filosofía moral, nos encontramos en el cruce de corrientes donde se encuentran la moral y la filosofía política, lo cual tiene consecuencias respecto de cómo nos planteamos hacer política y qué mundo queremos ayudar a construir.

Desde la izquierda, uno de los argumentos más habituales para defender el uso táctico de la violencia comienza con la afirmación de que mucha gente ya vive en el campo de fuerza de la violencia. Como la violencia es algo que ya sucede, continúa esa línea, no hay una elección verdadera sobre si iniciar o no la violencia por medio de la propia acción: ya estamos ubicados dentro del campo de la violencia. De acuerdo con esa perspectiva, la discusión moral sobre la cuestión de si se actúa o no con violencia es un privilegio y un lujo, y deja ver algo del poder de su propia ubicación. Según esa concepción, considerar la acción violenta no constituye una elección, dado que uno ya está —y de modo involuntario— dentro del campo de fuerza de la violencia. Como la violencia sucede todo el tiempo (y les sucede regularmente a las minorías), tal resistencia no es sino una forma de contra-violencia.(7) Además del alegato general y tradicional de la izquierda sobre la necesidad de una «lucha violenta» para alcanzar la revolución, también operan estrategias de justificación más específicas: la violencia es contra nosotros, por lo tanto, está justificado que actuemos con violencia contra aquellos que (a) iniciaron la violencia y (b) la dirigieron contra nosotros. Lo hacemos en nombre de nuestras propias vidas y de nuestro derecho a persistir en el

mundo.

En cuanto a la afirmación de que la resistencia a la violencia es la contraviolencia, podríamos plantear una serie de preguntas: incluso si la violencia circula todo el tiempo, y nos encontramos en un campo de fuerza de violencia, ¿tenemos algo qué decir cuando la violencia sigue circulando? Si circula todo el tiempo, ¿es por eso inevitable que circule? ¿Qué implicaría que discutiéramos la inevitabilidad de su circulación? El argumento podría ser: «Si otros la ejercen, nosotros deberíamos hacer lo mismo»; u «Otros la ejercen contra nosotros, así que deberíamos ejercerla contra ellos, en nombre de nuestra preservación». Son argumentos distintos, pero ambos importantes. El primero se basa en un principio de reciprocidad simple, se me permite llevar a la práctica cualquier acción que realice otro. Esa línea de argumentación, sin embargo, soslaya la pregunta de si existe justificación para lo que el otro hace. La segunda premisa asocia la violencia con la defensa propia y la autopreservación, un argumento que retomaremos en los capítulos siguientes. Por ahora, sin embargo, preguntémonos: ¿quién es este yo que se defiende en el nombre de la defensa propia?(8) ¿Cómo se distingue este yo de otros, de la historia, del territorio y de otras relaciones decisivas? Aquel contra el cual se ejerce la violencia, ¿no es también en algún sentido parte del yo que se defiende mediante un acto de violencia? En cierto modo, la violencia que se ejerce contra otro es a la vez violencia contra el yo, pero solo si la relación entre ambos sirve para definirlos de una manera bastante esencial.

Este último planteo adelanta una inquietud central de este libro. Porque si aquel que practica la no violencia está vinculado con aquel contra quien se ejerce la violencia, parecería que existe una relación social previa entre ellos; son parte el uno del otro o uno está implicado en el otro. La no violencia sería, entonces, una forma de reconocer esa relación social, por tirante que sea, y de afirmar las aspiraciones normativas que se infieren de ese nexo social previo. Por lo tanto, una ética de la no violencia no se puede fundar en el individualismo y debe poner en marcha una crítica del individualismo como base tanto de la ética como de la política. Una ética y una política de la no violencia tendrían que explicar la manera en que un yo está implicado en la vida del otro, ligados por una serie de relaciones que pueden ser tanto destructivas como beneficiosas. Las relaciones que los vinculan y definen llegan más allá de la diada del encuentro humano, razón por la cual la no violencia atañe no solo a las relaciones humanas, sino a todas las relaciones vivas e inter-constitutivas.

Para iniciar esta investigación sobre las relaciones sociales, sin embargo, deberíamos saber qué clase de lazo social potencial o real existe entre los dos sujetos que participan de un acto violento. Si el yo se constituye mediante sus relaciones con otros, entonces parte de lo que significa preservar o negar el yo es preservar o negar las redes sociales extendidas que definen al yo y a su mundo. Por encima y contra la idea de que el yo estará obligado a actuar violentamente en nombre de su conservación individual, esta investigación supone que la no violencia demanda una crítica de la ética egológica así como del legado político del individualismo, a fin de abrirse a la idea del yo como un campo en tensión del orden de lo relacional social. Esta relacionalidad, desde luego, se define en parte por la negatividad, es decir, por el conflicto, la ira y la agresión. El potencial destructivo de las relaciones humanas no nos cierra a toda posibilidad de relación, y las perspectivas vinculares no pueden eludir la persistencia de esta destrucción potencial o real de los lazos sociales. Por lo tanto, la relacionalidad no es algo bueno en sí mismo, un signo de conectividad, una norma ética a la que hay que colocar por encima y contra la destrucción; en verdad, es un campo controvertido y ambivalente en el cual la cuestión de la obligación ética se debe resolver a la luz de un potencial destructivo persistente y constitutivo. Independientemente de qué resulte ser «hacer lo correcto», depende de que atraviese la división o la lucha que condiciona esa decisión ética, para empezar. Esa tarea nunca es solamente reflexiva, es decir, dependiente solo de la relación conmigo mismo. De hecho, cuando el mundo se presenta como un campo de fuerza de violencia, la tarea de la no violencia consiste en hallar maneras de vivir y actuar en ese mundo de tal manera que esa violencia se controle, se reduzca o se cambie de dirección, precisamente en los momentos en que parece saturar el mundo y no ofrece una salida a la vista. El cuerpo puede ser el vector de ese cambio, pero también el discurso, las prácticas colectivas, las infraestructuras y las instituciones. Como respuesta a la objeción de que una posición a favor de la no violencia sencillamente no es realista, esta línea de argumentación sostiene que la no violencia requiere una crítica de lo que se considera realidad y afirma el poder y la necesidad del antirrealismo en momentos como este. Tal vez la no violencia requiera cierto distanciamiento de la realidad tal como está constituida en la actualidad, lo cual abre posibilidades que pertenecen a un nuevo imaginario político.

Desde la izquierda muchos plantean que creen en la no violencia, pero exceptúan de su alcance a la defensa propia. Para comprender su argumento, necesitaríamos saber quién es el yo, sus límites territoriales y sus fronteras, sus lazos constitutivos. Si el yo que defiende soy yo mismo, mis familiares, otros que pertenecen a mi comunidad, mi nación o mi religión o aquellos que comparten mi lengua, entonces soy un comunitario en el clóset y, parece, preservaré las vidas de aquellos que son como yo, pero por cierto no las de aquellos que son diferentes. Además, aparentemente vivo en un mundo en el cual ese «yo» es reconocible como un yo. Una vez que vemos que se considera que ciertos yoes merecen defensa mientras que otros no, ¿no existe un problema de desigualdad que se deriva de la justificación de la violencia al servicio de la defensa propia? Uno no puede explicar esta forma de desigualdad, que adjudica grados de dualidad (9) a los grupos en el espectro global, sin tomar en cuenta las estructuras raciales que marcan esas distinciones tan grotescas entre vidas que son valiosas (y que tienen una potencial capacidad de ser lloradas en caso de que se pierdan) y aquellas que no lo son.

Dado que se suele percibir a la defensa propia como la excepción justificable a las normas que orientan la práctica no violenta, tenemos que considerar a la vez (a) a quién se considera como tal yo y (b)

hasta dónde llega el «yo» de la defensa propia (una vez más: ¿incluye la familia, la comunidad, la religión, la nación, el territorio tradicional, las prácticas habituales?). En el caso de las vidas a las que no se considera dignas de ser lloradas (aquellas a las que se trata como si no se pudieran considerar como pérdidas o llorar por ellas), ya ubicadas en lo que Frantz Fanon llamó «la zona del no ser», la afirmación de que una vida tiene importancia, como vemos en el movimiento Black Lives Matter, puede romper el esquema. Las vidas importan en el sentido de que asumen una forma física dentro de la esfera de las apariencias; las vidas importan porque deben valorarse por igual. Y, sin embargo, el alegato de defensa propia en la boca de aquellos que ejercen el poder es con demasiada frecuencia una defensa del poder, de sus prerrogativas y de las desigualdades que presupone y produce. El «yo» al que se defiende en tales casos es el que se identifica con otros que pertenecen a la gente blanca, a una nación específica, a una de las partes en una disputa fronteriza; y de ese modo los términos de la defensa propia amplían los objetivos de la guerra. Semejante «yo» puede funcionar como una especie de régimen que incluye como parte de su yo extendido a todos los que presentan similitudes de color, clase y privilegio, y que por eso expulsa del régimen del sujeto/yo a todos aquellos que llevan la marca de la diferencia en ese sistema. Aunque pensamos en la defensa propia como una respuesta a un ataque que se inició desde fuera, el yo privilegiado no necesita de instigación alguna para marcar sus límites y decidir sus exclusiones. «Cualquier amenaza posible» —es decir, cualquier amenaza imaginada, cualquier fantasma de amenaza— es suficiente para desatar la violencia autoproclamada. Como ha señalado la filósofa Elsa Dorlin, se considera que solo algunos yoes tienen derecho a la defensa propia.⁽¹⁰⁾ Por ejemplo, en un tribunal, ¿a quién se le creen más fácilmente sus apelaciones a la defensa propia y a quién es más probable que se le descarten y desestimen? En otras palabras, ¿quién posee un yo que se considera defendible, una existencia que se puede presentar dentro de los marcos legales de poder como una vida valiosa, digna de defenderse, que no merece perderse?

Uno de los argumentos más fuertes de la izquierda sobre el empleo de la violencia es que resulta tácticamente necesaria a fin de terminar con la violencia estructural o sistémica o para dismantelar un régimen violento, como el *apartheid*, una dictadura o el totalitarismo.⁽¹¹⁾ Eso puede ser correcto, y no lo discuto. Pero para que ese argumento tenga efecto, necesitaríamos saber qué distingue a la violencia del régimen de la violencia que busca derrocarlo. ¿Es siempre posible establecer esa distinción? ¿Es necesario a veces aceptar el hecho de que la diferencia entre una violencia y otra puede colapsar? Dicho de otro modo: ¿se preocupa la violencia por esa distinción o, para el caso, por cualquiera de nuestras tipologías? ¿El empleo de la violencia redobla la violencia, y en direcciones que no siempre se pueden controlar de antemano?

En ocasiones, el argumento a favor de la violencia es que solo es un medio para lograr otro objetivo. En ese caso cabe una pregunta: ¿es posible que la violencia se limite a ser un mero instrumento o medio para derrotar la violencia —sus estructuras, sus regímenes— y no se vuelva un fin en sí misma? La defensa instrumentalista de la violencia depende de manera crucial de poder demostrar que es posible circunscribir la violencia para que sea una herramienta, un medio, y no se vuelva un fin en sí misma. El uso de la herramienta para alcanzar tales objetivos presupone que guía esa herramienta una intención clara y que se mantiene bajo esa orientación a lo largo de todo su curso de acción. Eso también depende de saber cuándo el curso de una acción violenta llegará a su fin. ¿Qué sucede si la violencia se sale de cauce, si se la usa con propósitos a los que nunca estuvo destinada y excede y desafía esa voluntad rectora? ¿Qué sucede si la violencia es precisamente la clase de fenómeno que constantemente «se sale de cauce»? Por último, ¿qué sucede si el empleo de la violencia como medio para lograr un objetivo permite, implícita o efectivamente, el empleo de la violencia de manera más general, hecho que provocaría más violencia en el mundo? ¿No nos lleva eso a que sea posible una situación en la cual otros con las intenciones contrapuestas se basen en esa autorización revitalizada para llevar a cabo sus propias voluntades, para perseguir objetivos destructivos que se oponen a los fines limitados por el uso instrumental, objetivos que pueden no estar regidos por una voluntad clara o pueden resultar destructivos, escasamente definidos o fortuitos?⁽¹²⁾

Podemos ver que al comienzo de cualquier discusión sobre violencia y no violencia quedamos atrapados en otra serie de cuestiones. Primero, el hecho de que «violencia» se use estratégicamente para describir situaciones que se interpretan de maneras muy diversas sugiere que *la violencia siempre se interpreta*. Esa tesis no significa que la violencia solo sea una interpretación, caso en el que la interpretación consiste en un modo subjetivo y arbitrario de nombrar. Más bien la violencia se interpreta en el sentido de que se presenta dentro de marcos que a veces son inconmensurables o contradictorios, y por lo tanto ofrece un aspecto diferente —o ninguno en absoluto— según la forma en que la elaboren el marco o los marcos en cuestión. Estabilizar una definición de la violencia depende menos de una enumeración de sus instancias que de una conceptualización que pueda tener en cuenta sus oscilaciones dentro de marcos políticos contradictorios. De hecho, la construcción de un nuevo marco con ese propósito es uno de los objetivos de este proyecto.

En segundo lugar, con frecuencia se entiende la no violencia como una posición moral, un asunto que corresponde a la conciencia individual o a las razones detrás de la elección individual de no actuar de forma violenta. Sin embargo, puede ser que las razones más persuasivas para la práctica de la no violencia impliquen directamente una crítica del individualismo y demanden que recapacitemos sobre los lazos sociales que nos constituyen como seres vivos. No es simplemente que al actuar con violencia un individuo anule su conciencia o sus principios más profundos, sino que ciertos «lazos» necesarios para la vida social, es decir, la vida de un ser social, se ven amenazados por la violencia. De modo similar, el argumento que justifica la violencia sobre la base de la defensa propia parece saber de antemano qué es

ese «yo», quién tiene el derecho de tener uno y dónde están sus límites. Si se concibe al «yo» como relacional, sin embargo, los defensores de la defensa propia deben explicar bien cuáles son los límites de ese yo. Si un yo está vitalmente conectado a un conjunto de otros y no se lo puede concebir sin ellos, ¿cuándo y dónde empieza y termina ese yo singular? El argumento contra la violencia, entonces, no solo implica una crítica del individualismo sino una elaboración de esos lazos sociales o relaciones que requieren de la no violencia. La no violencia como una cuestión de moral individual abre paso así a una filosofía social de vínculos vivos y persistentes.

Asimismo, el análisis de los vínculos sociales necesarios se debe pensar en relación con las formas socialmente desiguales en que se articulan en el campo político los «yoes» dignos de defensa.⁽¹³⁾ La descripción de los lazos sociales sin los cuales pelagra la vida sucede en el plano de una ontología social, para que se la entienda más como un imaginario social que como una metafísica de lo social. En otras palabras, podemos sostener en general que la interdependencia social caracteriza a la vida, y entonces proceder a explicar la violencia como un ataque contra esa interdependencia, un ataque contra personas, sí, pero quizá, de manera más fundamental, es un ataque contra «vínculos». Y, sin embargo, la interdependencia, aunque da cuenta de los diferenciales de la independencia y la dependencia, implica igualdad social: uno es dependiente, se forma y se sostiene a partir de relaciones de las que depende y de las que también dependen otros. De qué depende uno y qué depende de cada uno es algo que varía, dado que no se trata solo de otras vidas humanas, sino también de otros seres sensibles, de ambientes, de infraestructuras: dependemos de ellos y ellos dependen de nosotros a su vez para sostener un mundo habitable. En ese contexto, hablar de la igualdad no es hablar de una igualdad entre todas las personas, si con «persona» queremos decir un individuo singular y diferenciado, cuya definición se construye a partir de sus límites. La singularidad y la diferenciación existen, como los límites, pero constituyen características diferenciadoras de seres definidos y sostenidos en virtud de su interrelacionalidad. Sin ese sentido amplio de lo interrelacional, consideramos que el límite corporal es el borde y no el umbral de la persona, el lugar de paso y porosidad, la prueba de una apertura a la alteridad que es la definición misma del cuerpo. El umbral del cuerpo —el cuerpo como umbral— socava la idea del cuerpo como unidad. De ese modo, la igualdad no se puede reducir a un cálculo que otorga a cada persona abstracta el mismo valor, dado que la igualdad de las personas se debe pensar precisamente en términos de interdependencia social. Por eso, aunque es verdad que debería tratarse a cada persona del mismo modo, el trato igualitario no es posible fuera de una organización social de la vida en la cual los recursos materiales, la distribución de los alimentos, la vivienda, el empleo y la infraestructura busquen procurar condiciones igualitarias de habitabilidad. Es, por lo tanto, esencial referirnos a esas condiciones igualitarias de habitabilidad a la hora de determinar qué es la «igualdad» en cualquier acepción de la palabra.

Además, cuando preguntamos las vidas de quiénes cuentan como «yoes» dignos de defenderse, es decir, quiénes son elegibles para la defensa propia, la pregunta solo tiene sentido si reconocemos las formas ubicuas de la desigualdad que distinguen a algunas vidas como desproporcionadamente más vivibles y más dignas de ser lloradas que otras. Esta desigualdad se establece dentro de un marco particular, pero es histórica y marcos contrapuestos pueden desafiarla. Nada dice sobre el valor intrínseco de cualquier vida. Más aún: cuando pensamos en los modos prevalentes y distintos en que las poblaciones se valoran y se desestiman, se protegen y se abandonan, nos encontramos con formas de poder que establecen el valor desigual de las vidas al fijar su capacidad desigual de ser lloradas. Y aquí no quiero hablar de «poblaciones» como un hecho sociológico, dado que en alguna medida son producto de su exposición común a daños y destrucción y los modos diferenciados en que se las considera en cuanto a su capacidad de ser lloradas (y dignas de sostenerse) o no merecedoras de ser lloradas (ya perdidas y, por eso, fáciles de destruir o de exponer a las fuerzas de la destrucción).

Puede parecer que la discusión de los vínculos sociales y la distribución de grados desiguales de dualidad no tiene que ver con el debate inicial sobre los argumentos que se emplean para justificar la violencia o defender la no violencia. Lo central, sin embargo, es que estos argumentos presuponen ideas sobre qué cuenta como violencia, dado que en ese debate la violencia siempre es algo interpretado. Presuponen también perspectivas sobre el individualismo y la relacionalidad social, la interdependencia, la demografía y la igualdad. Si preguntamos qué destruye la violencia o qué motivos tenemos para nombrar y oponernos a la violencia en nombre de la no violencia, tenemos entonces que ubicar las prácticas violentas (al igual que las instituciones, las estructuras y los sistemas) dentro del ámbito de las condiciones de vida que destruyen. Sin una comprensión de las condiciones de vida y habitabilidad y su diferencia relativa, no podemos saber qué destruye la violencia ni por qué debería importarnos.

En tercer lugar, como Walter Benjamin dejó en claro en su ensayo «Para una crítica de la violencia» de 1920, una lógica instrumentalista ha gobernado las formas predominantes de justificar la violencia.⁽¹⁴⁾ Una de las primeras preguntas que formula en ese complejo ensayo es: ¿por qué se ha aceptado el marco del instrumentalismo como el necesario para reflexionar sobre la violencia? En lugar de preguntar qué fines puede obtener la violencia, por qué no invertir los términos y preguntar: ¿qué justifica el marco instrumentalista para debatir si la violencia es justificable o no, un marco que, en otras palabras, se apoya en la distinción entre fines y medios? De hecho, el propósito de Benjamin resulta ser ligeramente distinto: si solo pensamos en la violencia dentro del marco de su justificación posible o su falta de justificación, ¿no determinamos el fenómeno de la violencia, de antemano, dentro de ese marco? El análisis de Benjamin no solo nos alerta sobre las formas en que el marco instrumentalista determina el fenómeno, sino que nos lleva a las siguientes preguntas: *¿Es posible pensar en la violencia y la no violencia más allá del marco instrumentalista? ¿Qué nuevas posibilidades de pensamiento crítico surgen de esa apertura para abordar la ética y la política?*

El texto de Benjamin causa inquietud a muchos de sus lectores precisamente porque no quieren dejar en suspenso la pregunta de qué justifica y qué no la violencia. El temor, parece, es que, si dejamos a un lado la pregunta sobre la justificación, entonces toda la violencia estará justificada. Pero ante esa conclusión, al devolver el problema al esquema de la justificación, no logran comprender qué potencial se abre al cuestionar la lógica instrumentalista. Aunque Benjamin no brinda la clase de respuestas necesarias para una reflexión como esta, su cuestionamiento del marco medios/fines nos permite considerar el debate más allá de los términos de la *tekné*. Para aquellos que sostienen que la violencia es solo una táctica provisional o una herramienta, se puede plantear así un desafío a su posición: si las herramientas pueden usar a quienes las usan, y la violencia es una herramienta, ¿no se sigue que la violencia puede usar a quien la usa? La violencia como herramienta ya opera en el mundo antes de que alguien la asuma: ese hecho solo no justifica ni descarta el uso de la herramienta. Lo que parece más importante, sin embargo, es que la herramienta ya forma parte de una práctica, lo cual presupone un mundo propicio para su uso; el empleo de la herramienta construye o reconstruye una clase particular de mundo, y activa un legado sedimentado de uso.(15) Cuando cualquiera de nosotros comete actos de violencia, está construyendo, con esos actos y por medio de ellos, un mundo más violento. Lo que en principio parecía ser meramente un instrumento, una *tekné*, que se podía descartar cuando cumpliera su objetivo, resulta ser una praxis: un medio que postula un fin en el momento en que se concreta, es decir, en el cual el medio presupone y encarna el fin en el curso de su realización. No es posible comprender este proceso dentro del marco instrumentalista. Bastante lejos de los afanes reiterados por restringir el empleo de la violencia a un medio más que a un fin, la concreción de la violencia como un medio puede convertirse, inadvertidamente, en su propio fin, y producir así una nueva violencia, producirla de nuevo, que vuelva a autorizarse y autorizar así que haya aún más violencia. La violencia no se agota a sí misma en el objetivo de alcanzar un fin justo: más bien se renueva en direcciones que superan tanto la intención deliberada como los esquemas instrumentales. Dicho de otro modo, al actuar como si el empleo de la violencia pudiera ser un modo de lograr un fin no violento, uno imagina que la práctica de la violencia no postula, en ese mismo acto, a la violencia como su propio fin. La praxis socavó la *tekné* y el uso de la violencia solo hace del mundo un lugar más violento, al generar más violencia. La lectura que Jacques Derrida hizo de Benjamin se centró en el modo en el cual la justicia excede la ley.(16) Pero ¿podría la violencia divina inaugurar la posibilidad de técnicas de gobernabilidad que excedan la ley, y de ese modo abrir un debate interpretativo sobre qué se considera una justificación y cómo el marco de justificación determina parcialmente lo que llamamos «violencia»? Analizaremos esta pregunta en el capítulo 3, «La ética y la política de la no violencia».

A lo largo de este libro espero desafiar algunas de las presuposiciones principales de la no violencia. Primero, debemos entender la violencia menos como una posición moral que los individuos adoptan en relación con un campo de acción posible que como una práctica social y política que se acomete en conjunto, lo cual termina en una forma de resistencia a las formas sistémicas de destrucción sumada al compromiso de una construcción del mundo que honra una interdependencia global que encarna ideales de libertad e igualdad económicas, sociales y políticas. Segundo, la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma. Con mucha frecuencia es una expresión de ira, de indignación y de agresión.(17) Aunque alguna gente confunde agresión con violencia, para el planteo de este libro resulta central destacar el hecho de que las formas de resistencia se pueden y se deben militar agresivamente. Una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos. Mahatma Gandhi subrayó que la *satyagraha* o «fuerza del alma», el nombre que dio a una práctica y a una política de la no violencia, es una fuerza no violenta que consiste en «una insistencia en la verdad [...] que arma a los devotos de un poder inigualable». Para comprender esta fuerza o potencia no sirve hacer una mera reducción a la fuerza física. Al mismo tiempo, la «fuerza del alma» asume una encarnadura. La práctica de «relajar el cuerpo» ante el poder político es una postura pasiva y se considera que pertenece a la tradición de la resistencia pacífica; al mismo tiempo, es una manera deliberada de exponer el cuerpo al poder policial, de ingresar en el campo de la violencia y de ejercer una forma firme y personalizada de acción política. Exige sufrimiento, sí, pero a los fines de la transformación tanto de uno mismo como de la realidad social.

Tercero, la no violencia es un ideal que no siempre se puede honrar en la práctica. Eso en la medida en que quienes practican la resistencia no violenta ponen su cuerpo ante un poder externo, establecen contacto físico, proceso en el cual imponen una fuerza contra la fuerza. La no violencia no implica la falta de fuerza o la ausencia de agresión. Es, por así decirlo, una estilización ética de la personificación, llena de gestos y modos, de la no acción, de maneras de convertirse en un obstáculo, de usar la solidez del cuerpo y su campo como objeto propioceptivo para impedir que continúe el ejercicio de la violencia o desviarlo. Cuando, por ejemplo, unos cuerpos forman una barrera humana, podemos preguntarnos si lo que hacen es obstruir la fuerza o actuar como fuerza.(18) Aquí, una vez más, nos vemos obligados a pensar cuidadosamente en la dirección de la fuerza y a tratar de volver operativa la distinción entre fuerza física y violencia. A veces puede parecer que la obstrucción es violencia —después de todo, hablamos de obstrucción violenta— así que una pregunta que será importante considerar es si los actos corporales de resistencia implican que tengamos conciencia del punto de inflexión, el lugar donde la fuerza de la resistencia se puede convertir en el acto o la práctica violentos que den pie a una nueva injusticia. La posibilidad de esta ambigüedad no debería disuadirnos de valorar esta clase de práctica.

Cuarto, no existe práctica de la no violencia que no negocie las ambigüedades éticas y políticas fundamentales, lo cual significa que la «no violencia» no es un principio absoluto sino el nombre de una lucha en curso.

Si la no violencia parece una posición «débil», deberíamos preguntarnos: ¿qué se considera fuerza? ¿Con qué frecuencia vemos que la fuerza se equipara con el ejercicio de la violencia o la señal de una voluntad de emplear la violencia? Si en la no violencia hay una fuerza que surge de esta «debilidad» putativa, podría estar asociada al poder de los débiles, que incluye el poder social y político de instituir la existencia de aquellos que han sido anulados conceptualmente, conseguir la dualidad y la valoración de aquellos a los que se ha desechado por prescindibles e insistir en la posibilidad tanto del juicio como de la justicia dentro de los términos de los medios y la política pública contemporáneos, que usan un vocabulario desconcertante y en ocasiones bastante táctico para nombrar, y mal nombrar, la violencia.

Que las mismas autoridades estatales amenazadas por los esfuerzos del disenso y la crítica suelen etiquetarlos como «violentos» no es una razón para desconfiar del uso del lenguaje. Solo significa que tenemos que expandir y refinar el vocabulario político para pensar sobre la violencia y la resistencia a la violencia, tomando en cuenta de qué modo ese vocabulario se tergiversa y se utiliza para proteger a las autoridades violentas de la crítica y la oposición. Cuando se rotula como violenta la crítica de la violencia colonial continua (Palestina), cuando una petición de paz se reformula como un acto de guerra (Turquía), cuando las luchas por la igualdad y la libertad se interpretan como amenazas violentas contra la seguridad del Estado (Black Lives Matter) o cuando el «género» se presenta como un arsenal nuclear dirigido contra la familia (ideología antigénero), en esos casos estamos operando en el meollo de las formas de fantasmagoría políticamente relevantes. Para exponer la trampa y la estrategia de esas posiciones tenemos que estar en condiciones de rastrear los modos en que la violencia se reproduce a nivel de una lógica defensiva impregnada de paranoia y de odio.

La no violencia es menos una falta de acción que una afirmación física de las reivindicaciones de la vida, una afirmación viva, un reclamo que se hace con la palabra, los gestos y la acción, mediante redes, acampes y asambleas, con el fin de redefinir a las personas como dignas de valor, como potencialmente dignas de ser lloradas, precisamente en las condiciones en las cuales se las borra para que no se las vea o se las abandona a formas irreversibles de precariedad. Cuando las personas en condiciones de precariedad exponen su estatus de personas frente a esos poderes que amenazan su propia existencia, participan de una forma de persistencia que tiene el potencial de derrotar uno de los objetivos rectores del poder violento: considerar que aquellos que están en los márgenes son desechables, empujarlos más allá de esos márgenes hacia la zona del no ser, para usar la expresión de Fanon. Cuando los movimientos no violentos operan dentro de los ideales del igualitarismo radical, la misma reivindicación de una vida vivible cuya pérdida merece ser lamentada funciona como un ideal social rector, fundamental para una ética y una política de la no violencia que avance más allá del legado del individualismo. Es lo que abre una nueva reflexión sobre la libertad social, tal como la define en parte nuestra interdependencia constitutiva. Para semejante lucha, se necesita de un imaginario igualitario que lidie con el potencial de destrucción de todos los vínculos vivos. En este sentido, la violencia contra el otro es violencia contra uno mismo, algo que se ve claramente cuando comprendemos que la violencia ataca la interdependencia que es, o debería ser, nuestro mundo social.

-
1. Ver «The Political Scope of Non-Violence», en Thomas Merton (ed.), *Gandhi: On Non-Violence*, Nueva York, New Directions, 1965, pp. 65-78.
 2. Una perspectiva general de acciones no violentas se puede ver en Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, Boston, The Albert Einstein Institution, 2013.
 3. Chandan Reddy, *Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*, Durham, Duke University Press, 2011.
 4. Las estadísticas sobre los homicidios «justificables» de afroestadounidenses cometidos por policías se pueden ver en «Black Lives Matter: Race, Policing, and Protests», Wellesley Research Guides, disponible en <libguides.wellesley.edu>.
 5. Ver «Gezi Park Protests 2013: Overview», Universidad de Pennsylvania, disponible en <guides.library.upenn.edu>.
 6. Ver «Academics for Peace», sitio oficial de Frontline Defenders, <frontlinedefenders.org>.
 7. Para una discusión completa sobre la resistencia, incluidas sus formulaciones paradójicas, ver Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, Nueva York, Bloomsbury, 2013.
 8. Elsa Dorlin, *Se défendre: Une philosophie de la violence*, París, La Découverte, 2017.
 9. Judith Butler ha creado el concepto *grievability*, que define como el derecho de una persona a tener una vida cuya pérdida merece ser lamentada. Se ha decidido usar el neologismo *dualidad* con sus versiones *duelable* y *duelar* para expresar en español la acepción que la autora busca transmitir.
 10. Elsa Dorlin, *op. cit.*
 11. Ver Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Moscú, Progress Publishers, 1947; Étienne Balibar, «Reflections on Gewalt», en *Historical Materialism*, vol. 17, nº 1, 2009, pp. 99-125; Yves Winter, «Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe», en *Contemporary Political Theory*, vol. 13, nº 4, 2014, pp. 318-338; Nick Hewlett, «Marx, Engels and the Ethics of Violence in Revolt», en *The European Legacy: Toward New Paradigms*, vol. 17, nº 7, 2012, pp. 882-898, y *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2016.
 12. Para una perspectiva contrapuesta, ver Scott Crow (ed.), *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland, PM Press, 2018.
 13. Elsa Dorlin, *op. cit.*, pp. 41-64.
 14. Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Walter Benjamin: Selected Writings*, Volumen 1: 1913-1926, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
 15. Ver mi «Protest, Violent, Nonviolent», en *Public Books*, 13 de octubre de 2017, disponible en <publicbooks.org>.

16. Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», en *Acts of Religion*, Nueva York, Routledge, 2010.

17. Ver la defensa de la no violencia que Mahatma Gandhi hizo de la *satyagraha* ante el Comité de Investigación de Disturbios en 1920, dos años antes de su encarcelamiento: «La *satyagraha* se diferencia de la resistencia pacífica como el Polo Norte del Polo Sur. La última se ha concebido como un arma de los débiles y no excluye el uso de la fuerza o la violencia con el objetivo de lograr un fin, mientras que la primera se concibe como un arma de los más fuertes y excluye el empleo de la violencia en cualquier forma o condición», en Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1996, p. 6. Ver también Martin Luther King Jr., *La marcha hacia la libertad, la historia de Montgomery*, donde se describe la no violencia como un «método», «un arma» y un modo de «resistencia» que se basa en una fe perdurable en el futuro. King, influido por Gandhi, también se inspiró en *La desobediencia civil*, de Thoreau. Ver también Leela Fernandes, «Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence», en *Transforming Feminist Practice*, San Francisco, Aunt Lute Press, 2003.

18. Ver Başak Ertür, «Barricades: Resources and Residues of Resistance», en Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham, Duke University Press, 2016, pp. 97-121; ver también Banu Bargu, «The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing», en *Law, Culture, and the Humanities*, mayo de 2017, pp. 1-28.

Capítulo 1

La no violencia, la duelidad y la crítica del individualismo

Comencemos proponiendo que la no violencia se convierte en una cuestión ética dentro del campo de fuerza de la violencia misma. Tal vez se pueda describir mejor la no violencia como una práctica de resistencia que resulta posible, si no imperativa, precisamente en el momento en el que ejercer violencia parece más justificado y obvio. De este modo, se la puede entender como una práctica que no solo detiene un acto o un proceso de violencia, sino que exige una forma de acción sostenida, a veces ejercida agresivamente. Por lo tanto, sugeriré que no podemos pensar la no violencia simplemente como la ausencia de violencia o como el acto de refrenar el impulso de cometer violencia sino como un compromiso constante, incluso como una forma de reorientar la agresión con el objetivo de afirmar los ideales de igualdad y de libertad. Mi primera propuesta es que aquello que Einstein llamaba «pacifismo militante» debe repensarse como una no violencia agresiva.⁽¹⁹⁾ Que la fuerza de la no violencia implicará repensar la relación entre agresión y violencia, dado que no son lo mismo. Mi segunda propuesta es que la no violencia carece de sentido sin un compromiso con la igualdad. La razón por la cual la no violencia exige este compromiso se entiende mejor si se considera que en este mundo algunas vidas claramente se valoran más que otras y que esta desigualdad implica que ciertas vidas se defienden con más tenacidad que otras. Afirmamos, por el contrario, que esas vidas son valiosas y, si es que van a perderse como consecuencia de la violencia, esa pérdida deberá ser registrada porque eso implica afirmar su valor. Es la manera en la que consideramos que su pérdida es digna de lamentarse.

Y, sin embargo, como bien sabemos, en este mundo, las vidas no se valoran de la misma manera y no siempre se presta atención a los reclamos contra las agresiones y el asesinato de los que son víctimas. Y una de las razones es que sus vidas no se consideran dignas de llorarse o de duelidad. Hay muchas razones para esto que incluyen el racismo, la xenofobia, la homofobia o la transfobia, la misoginia y el sistemático desprecio por los pobres y los desposeídos. Cotidianamente nos enteramos de la existencia de innumerables grupos de gente librada a la muerte, en países que han cerrado sus fronteras, en el mar Mediterráneo, en regiones del planeta en las que la pobreza y la falta de acceso al alimento y a la salud se han vuelto sobrecogedoras. Si queremos entender lo que significa hoy la no violencia en el mundo donde vivimos, debemos conocer las modalidades de la violencia a las que hay que oponerse, pero también debemos retomar un conjunto de cuestiones fundamentales que pertenecen a nuestro tiempo: ¿qué hace que una vida sea valiosa? ¿Qué es lo que determina la desigualdad a la hora de valorar diferentes vidas? ¿Y cómo podríamos comenzar a formular un imaginario igualitario que se integre a nuestra práctica de la no violencia, una práctica de la resistencia, a la vez vigilante y optimista?

En este capítulo me ocuparé del problema del individualismo con el objeto de fundamentar la importancia de los vínculos sociales y de la interdependencia para comprender cómo sería un enfoque no individualista de la igualdad. Y buscaré relacionar la idea de interdependencia con la no violencia. En el capítulo siguiente, comenzaré preguntándome cuáles son los aportes de la filosofía moral que sirven para desarrollar una práctica reflexiva de la no violencia. Y plantearé que existen fantasías socialmente imbuidas que se incorporan a nuestros razonamientos morales sobre la no violencia, de modo que no siempre podemos identificar los presupuestos demográficos que hacemos sobre las vidas que se consideran dignas de valorarse y aquellas que se consideran relativamente o en absoluto valiosas. Este segundo capítulo pasa de Immanuel Kant a Sigmund Freud y Melanie Klein. En el tercer capítulo, analizaré la ética y la política de la no violencia a la luz de las formas contemporáneas de racismo y política social; plantearé que Frantz Fanon nos ofrece un camino para entender las fantasías raciales que informan la dimensión ética de la biopolítica, y que la idea de Walter Benjamin de una técnica civil de resolución de conflictos siempre abierta (*Technik ziviler Übereinkunft*) nos permite pensar acerca de la vida en y a través de las relaciones conflictivas, sin por eso llegar a un final violento. Con tal objetivo, plantearé que la agresión es un componente de los vínculos sociales basados en la interdependencia, pero el modo en que se configura la agresión es lo que hace la diferencia en dirección a una práctica que resista la violencia y que imagine un nuevo futuro de igualdad social. La imaginación —y aquello que es imaginable— resultará crucial para examinar este argumento, dado que en este momento estamos éticamente obligados y dispuestos a pensar más allá de lo que se plantea como los límites realistas de lo posible.

Algunos representantes de la historia del pensamiento político liberal nos pueden haber hecho creer que aparecemos en este mundo político y social desde un estado de naturaleza. Y que en ese estado de naturaleza ya somos individuos por alguna razón y que estamos en conflicto los unos contra los otros. No

se nos hace comprender cómo fue que resultamos individuos ni se nos explica con precisión por qué es el conflicto la primera de nuestras relaciones pasionales en vez de la interdependencia o el afecto. La perspectiva hobbesiana, que ha sido la más influyente en conformar nuestra comprensión de los conflictos políticos, nos dice que un individuo desea lo que tiene el otro o que dos individuos reclaman el mismo territorio y pelean uno contra otro para lograr sus mezquinos objetivos y establecer su derecho personal a la propiedad, a la naturaleza y al dominio social. Por supuesto, el estado de naturaleza fue siempre una ficción, como lo admitía abiertamente Jean-Jacques Rousseau, pero fue siempre una ficción poderosa, un modo de imaginar que resultó posible bajo condiciones que Karl Marx llamó «economía política». Funciona de varias maneras, por ejemplo, nos provee de una condición contrafáctica para evaluar nuestra situación contemporánea y ofrece un punto de vista, del mismo modo que lo hace la ciencia ficción, desde el cual considerar la especificidad y la contingencia de la organización política actual del espacio y el tiempo, de las pasiones y los intereses.

Al escribir sobre Rousseau, el crítico literario Jean Starobinski opinaba que el estado de naturaleza ofrece un marco imaginario en el cual aparece un único individuo en escena: autosuficiente, sin dependencia alguna, saturado de amor por sí mismo y sin necesidad de alguien más.(20) De hecho, donde no hay otras personas de quien hablar, el problema de la igualdad no existe pero en cuanto otro ser humano viviente aparece en la escena, emergen inmediatamente los conflictos y el problema de la igualdad. ¿Por qué sucede así?

Marx criticaba la parte de la hipótesis del estado de naturaleza que postula que el individuo es un elemento primordial. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ridiculizaba, con gran ironía, la noción de que, en el inicio, los seres humanos, como Robinson Crusoe, estaban solos en una isla, se proveían su propio alimento, vivían sin depender de otros, sin sistemas de trabajo y sin la menor organización común de la vida económica y política. Marx escribe: «No nos pongamos en ese ficticio estado primordial como un economista político tratando de clarificar las cosas. Simplemente coloca la cuestión a una distancia gris, neblinosa... Procedemos a partir de un hecho concreto de economía política».(21) Marx pensaba que podía dejar de lado la ficción en favor de un hecho actual, pero eso no le impidió hacer uso de esas mismas ficciones para desarrollar su crítica de la economía política. No representan la realidad, pero, si sabemos cómo leer esas ficciones, ofrecen un comentario sobre la realidad actual que de otro modo no percibiríamos. Uno entra a la ficción para dilucidar su estructura, pero también para preguntar: ¿qué puede o no puede representarse aquí? ¿Qué se puede imaginar y a través de qué términos?

Por ejemplo, esa figura solitaria y autosuficiente de Robinson Crusoe era invariablemente un adulto y un hombre, la primera figura del «hombre natural», cuya autosuficiencia eventualmente quedaba interrumpida por las exigencias de la vida económica y social, pero no como una consecuencia de su condición natural. En realidad, cuando los otros entran en escena, comienza el conflicto o así se desarrolla la historia. Por lo tanto, en el comienzo (temporalmente considerado) los individuos persiguen sus intereses egoístas, chocan y pelean, pero el conflicto solo puede arbitrase en medio de una sociabilidad regulada, dado que presumiblemente cada individuo, antes de entrar al contrato social, trata de alcanzar y satisfacer sus necesidades, sin considerar su efecto en los demás y sin ninguna expectativa de solución, sin que se resuelvan esos deseos en competencia y conflicto. Entonces, de acuerdo a esta ficción, el contrato surge, en principio y sobre todo, como un medio de solución de conflictos. Cada individuo debe refrenar sus deseos, poner límites a su capacidad de consumir, adquirir y actuar para vivir de acuerdo con las leyes comúnmente vinculantes. Para Hobbes, esas leyes dan como resultado el «poder común» mediante el cual se restringe la naturaleza humana. El estado de naturaleza no era exactamente algo ideal y Hobbes no promovió un «regreso» a ese estado (como a veces hizo Rousseau), pues imaginaba que las vidas quedarían truncadas y el asesinato sería la norma si no había un gobierno común ni un conjunto de leyes imperativas para someter el carácter conflictivo de la naturaleza humana. Para él, el estado de naturaleza implicaba una guerra, pero no una guerra entre Estados o autoridades existentes. Más bien, era una guerra llevada a cabo entre un individuo soberano contra otro —una guerra, podríamos agregar, de individuos que se consideran a sí mismos como soberanos—. Pues no queda claro si la soberanía correspondía a un individuo concebido como separado del Estado, que transfería su propia soberanía al Estado, o si el Estado ya estaba funcionando como el horizonte implícito de este imaginario. El concepto político-teológico de soberanía precede y condiciona la atribución o la suspensión del estatus soberano al individuo, es decir que genera, a través de este otorgamiento, la figura del sujeto soberano.

Aclaremos: el estado de naturaleza difiere en Locke, Rousseau y Hobbes, e incluso en el *Leviatán* pueden considerarse al menos cinco versiones.(22) El estado de naturaleza puede postular un tiempo previo a la sociedad; puede pretender describir a sociedades extranjeras a las que se supone premodernas; puede ofrecer una psicología política que dé cuenta del conflicto civil, puede describir la dinámica del poder político en la Europa del siglo XVIII. No trato de hacer una reseña académica, pero quiero analizar el modo en que el estado de naturaleza dio pie a cierta forma de imaginar, cuando no una fantasía o lo que Rousseau llamó «una pura ficción», entonces algo que está centralmente relacionado con los conflictos violentos y su resolución.(23) De ese modo, podemos preguntarnos: ¿bajo qué condiciones históricas aparecen esas ficciones o fantasías? Fueron posibles y resultaron convincentes en el marco de una condición de conflicto social o como consecuencia de su historia; tal vez representan el sueño de poder escapar del sufrimiento asociado a la organización capitalista del trabajo o funcionan como una justificación de esa misma organización; esas imaginaciones articulan y comentan los argumentos para el fortalecimiento del poder del Estado y sus instrumentos violentos para cultivar o contener la voluntad popular; emergen en nuestra comprensión del populismo, la condición en la que se presume que la

voluntad popular adopta una forma desatada o es una rebelión contra las estructuras establecidas; encubren y reproducen formas de dominación y de explotación que enfrentan a las clases y a los grupos religiosos o raciales unos contra otros, como si el «tribalismo» fuera una condición primitiva y natural que se sacudiría y explotaría si los Estados fracasaran en ejercer sus poderes de coacción, es decir, si no lograran imponer su propia violencia, incluida la violencia legal.

A lo largo de este texto, distinguiremos entre «fantasía», comprendida como un deseo consciente que puede ser individual o compartido, y *phantasy*, que tiene una dimensión inconsciente y suele operar de acuerdo con una sintaxis que requiere interpretación. Las ensoñaciones pueden superar la frontera entre lo consciente y lo inconsciente, pero las *phantasy*, tal como las determinó primero Susan Isaacs (1948) y elaboró luego Melanie Klein, tienden a incluir un complejo conjunto de relaciones inconscientes con los objetos. La fantasía inconsciente es una de las bases del concepto lacaniano de imaginario, que se refiere a las tendencias inconscientes que toman forma de imágenes y que nos desvían en diferentes direcciones y contra las cuales se erigen las defensas narcisistas. En Laplanche, la fantasía se define de otro modo y de dos diferentes maneras: primero, como una «escena imaginaria en la cual el sujeto es un protagonista, que representa el cumplimiento de un deseo (en última instancia, un deseo inconsciente) de una manera que resulta distorsionada en mayor o menor medida por procesos defensivos».(24) En segundo lugar, en su análisis de «Fantasme» deja en claro que no está enfrentando una concepción de imaginación y otra de realidad, sino que se trata de una modalidad de estructuración psíquica por la cual la propia realidad invariablemente se interpreta. Así, propone una reformulación de la doctrina psicoanalítica con la idea de una «fantasía originaria» (lo que Freud llamaba *Urphantasi*) que estructura modos de percibir y opera según sus propias reglas sintácticas. Así, la fantasía originaria adquiere su forma en una escena con múltiples actores dispuestos por vectores de deseo y de agresión. Esta última noción nos permite considerar qué sucede en el «estado de naturaleza» considerado no solo como una ficción o una fantasía consciente, sino como una escena fantasmática estructurada por múltiples determinaciones ocultas. En lo que sigue, busco reservar «fantasía» para la mayoría de las escenas de violencia y de defensa que considere, pero en relación con Melanie Klein, para quien el término «fantasía» mantiene una distintiva dimensión inconsciente, uso los términos «fantasmático» y «fantasmagórico» para considerar el juego de fantasías inconscientes y conscientes socialmente compartidas o comunicables que toman la forma de una escena, pero que no por eso presuponen un inconsciente colectivo.

Si entendemos el estado de naturaleza como una ficción o más bien como una fantasía (que no son lo mismo, como veremos más adelante), entonces ¿qué conjunto de deseos representa o articula? Sugiero que esos deseos no pertenecen simplemente al individuo ni a una vida psíquica autónoma, sino que mantienen una relación conflictiva con la condición social y económica a la que se refiere. Esta relación puede funcionar como una imagen invertida, un comentario crítico, una justificación o incluso como una dura crítica. Lo que está postulado como un origen o como una condición originaria se imagina retrospectivamente y, por lo tanto, se plantea como el resultado de una secuencia que comienza en un mundo ya constituido socialmente. Y, sin embargo, hay un anhelo de postular una fundación, un origen imaginario como una manera de dar cuenta de este mundo o tal vez para escapar de los sufrimientos y la alienación que produce. Esta forma de pensamiento puede guiarnos fácilmente por el sendero del psicoanálisis si hemos de tomar seriamente la idea de que las *formas inconscientes de la fantasía* funcionan como una *fundación* para la vida psíquica humana en relación con el mundo social. Esto puede muy bien ser cierto. Sin embargo, mi deseo no es reemplazar la fantasía por la realidad, sino entender cómo leer esa fantasía como una forma de alcanzar perspectivas claves en la estructura y la dinámica de las organizaciones de poder y violencia históricamente constituidas, tal como se vinculan con la vida y la muerte. En realidad, por mí misma no sería capaz de ofrecer una respuesta crítica a esta noción de un «hombre sin necesidades» en el origen de la vida social sin esbozar una conjetura propia, que no comienza conmigo pero que me llevaría a sus conclusiones, en una forma de articulación como si fuera la sintaxis de lo social a través de un imaginario diferente.

Otro aspecto aún más destacable de esta fantasía del estado de naturaleza que suele invocarse como una «fundación» es que, en el origen, aparentemente hay un hombre y es adulto, es dueño de sí mismo y es autosuficiente. Así que registremos que esta historia no comienza en el origen, sino en medio de una historia cuyo momento de apertura *no* va a ser contado. Es decir que el momento que marca el inicio, el género, por ejemplo, ya ha quedado definido. Se ha separado la independencia de la dependencia y se ha determinado lo masculino y lo femenino, en parte, por esta distribución de dependencias. La figura primaria y fundadora es masculina, lo que no resulta sorprendente: la masculinidad se define por su falta de dependencia (y esto no es exactamente novedoso, pero de alguna manera sigue siendo sorprendente). Pero lo que parece interesante tanto para Marx como para Hobbes es que desde el inicio el hombre es un adulto.

En otras palabras, se postula que el individuo que se nos presenta como el primer momento de lo humano —la aparición del humano en el mundo— no ha sido nunca niño, como si nunca se lo hubiera cuidado, nunca hubiera dependido de padres, de relaciones cercanas o de instituciones sociales para sobrevivir, crecer y (presumiblemente) aprender. Ya se ha elegido el género de ese individuo, pero no por una asignación social; porque es un *individuo* —y en esta escena la forma social del individuo es masculina— es que es un hombre. Así que, si pretendemos entender esta fantasía, debemos preguntarnos qué versión de lo humano y qué versión del género representa y que oclusiones son necesarias para que esa representación funcione. La dependencia se eliminó del retrato del hombre originario; de algún modo, y desde el comienzo, está siempre dispuesto y capacitado, nunca ha sido mantenido o apoyado por los demás, ni llevado en otro cuerpo para nacer, ni alimentado cuando no estaba en condiciones de

alimentarse por sí mismo, nunca fue arropado por alguien con una cobija los días de frío.(25) Saltó, dichoso, desde las imaginaciones de los teóricos liberales como un adulto pleno, sin relaciones, pero provisto de ira y de deseo, a veces dueño de una felicidad o autosuficiencia que dependía de un mundo natural previamente vaciado de otra gente. ¿Debemos entonces aceptar que ha ocurrido una aniquilación antes de la escena narrada, que una aniquilación inaugura la escena: cualquier otro se excluye, se niega, y eso desde el mismo comienzo? ¿Es esto tal vez una violencia inaugural? No es una *tabula rasa* sino una *pizarra borrada*. Pero es también la prehistoria del llamado estado de naturaleza. Dado que se supone que el estado de naturaleza es, en una de sus variantes más influyentes, una prehistoria social y económica, la aniquilación de la alteridad constituye la prehistoria de esa prehistoria, lo que sugiere que no solo estamos elaborando una fantasía, sino adjudicando una historia a esa misma fantasía —podemos decir, un crimen que no deja huellas—.

El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un *contrato sexual*.(26) Pero, incluso antes de que la mujer entre al cuadro, solo existe ese hombre individual. Hay una mujer en algún lado de la escena, pero no adquiere la forma de una representación. Ni siquiera podemos lamentar la ausencia de representación de la mujer en la escena pues es irrepresentable. Ha tenido lugar algún tipo de expulsión y en ese espacio vacío se erige el hombre adulto. Se supone que deseará a las mujeres en el curso de la vida, pero incluso esta postulada heterosexualidad está libre de toda dependencia y permanece en una deliberada amnesia respecto de su formación. Se entiende que va a toparse primero con los otros de un modo conflictivo.

¿Por qué preocuparse por esta influyente escena fantasmática de la teoría política? Después de todo, mi tema es la ética y la política de la no violencia. En verdad no estoy dispuesta a argumentar contra el carácter primario de las relaciones conflictivas. Es más, voy a insistir en que el conflicto es una parte potencial de todo vínculo social y que Hobbes no está completamente equivocado. En realidad, Freud recoge una tesis hobbesiana cuando analiza el mandato bíblico de honrar al prójimo y no abalanzarse sobre su mujer; ¿por qué —pregunta Freud— no asumimos que la enemistad y la hostilidad son más importantes que el amor? Mi tesis, a la que llegaré un poco más adelante, es que si la no violencia tiene sentido como posición ética y política, no puede simplemente reprimir la agresión o ignorar su realidad; en realidad, la no violencia aparece como un concepto pleno de sentido precisamente cuando la destrucción es más probable o un acontecimiento más próximo. Cuando la destrucción se convierte en el verdadero objeto del deseo, pero sin embargo se controla, ¿en qué se basa ese control, esa imposición de un límite y un desplazamiento? ¿De dónde proviene ese control que permite que nos apoderemos de él y lo podamos sostener? Alguien podría decir que el control es siempre una forma de autocontrol, que es el superyó el que controla la exteriorización de la agresión y «superyó» es el nombre de que disponemos para el proceso de absorción de la agresión en la arquitectura de la psiquis. La economía del superyó es un moralismo a través del cual la agresión se desata sobre sí misma en un intensificado punto muerto que pesa sobre la vida psíquica que soporta esta estructura recursiva de autonegación. Denuncia la violencia y esta denuncia se convierte en una nueva forma de violencia en el rumbo de las cosas. Algunos podrían decir que este control de la violencia solo puede ser aplicado desde afuera, por ley, por el Gobierno, incluso por la policía, que es la perspectiva más propiamente hobbesiana. Desde este punto de vista, el poder coercitivo del Estado es necesario para contener la ira potencialmente asesina de los sujetos que viven sin reglas. Otros sostienen que existe una región calma o pacífica en el espíritu y que debemos cultivar la capacidad para que esté siempre allí, sometiendo a la agresividad y la destructividad a través de prácticas o rituales éticos o religiosos. Pero, como he señalado, Einstein abogaba por el «pacifismo militante» y probablemente hoy podamos hablar nosotros mismos de una forma agresiva de no violencia. Para que se comprenda esto, sugiero que pensemos primero en una ética de la no violencia que presuponga formas de dependencia e interdependencia, que son inmanejables o se han convertido en fuente de conflictos y agresiones. Segundo, propongo que pensemos cómo se relaciona nuestra comprensión de la igualdad con la ética y la política de la no violencia. Para que esa conexión tenga sentido, deberemos aceptar, en nuestra idea de la igualdad política, la igual dualidad de las vidas. Pues solo el abandono de un individualismo supuesto nos permitirá comprender la posibilidad de una no violencia agresiva que surja en medio del conflicto, que esté arraigada en el propio campo de fuerza de la violencia. Esto significa que esa igualdad no es simplemente la igualdad de los individuos entre sí, sino un concepto que, en principio, se vuelve pensable una vez que se incorpora una crítica del individualismo.

Dependencia y obligación

Intentemos, entonces, un relato diferente. Comienza de esta manera: todo individuo aparece en el curso del proceso de individuación. Nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia en el curso de ese proceso. No se puede escapar a esa condición a través del tiempo. Todos nacimos, al margen de nuestras perspectivas políticas actuales, en una condición de radical dependencia. Cuando, ya adultos, reflexionamos sobre esa condición, tal vez nos sintamos algo molestos o alarmados, incluso puede que alejemos ese pensamiento de nuestra mente. Tal vez alguien con un fuerte sentido de autosuficiencia individual llegaría incluso a ofenderse por el hecho de que hubo un momento en el que no se pudo

alimentar ni mantenerse por sí mismo. Sin embargo, quiero proponer que nadie realmente se mantiene por sí mismo, hablando estrictamente, nadie se alimenta por sí mismo. Estudios sobre discapacidad nos han demostrado que para andar por la calle debe existir un pavimento que nos permita el movimiento, especialmente si uno se mueve con una silla de ruedas o alguna otra ayuda.(27) Pero el pavimento también es un instrumento de ayuda, como los semáforos y los cordones de la vereda. No son solo las personas discapacitadas quienes requieren ayuda para moverse, para alimentarse o incluso para respirar. Todas esas capacidades humanas básicas requieren ayuda de una u otra manera. Nadie se mueve, respira o encuentra alimento sin la ayuda de un mundo que provee un ambiente construido para andar, que prepara y distribuye alimentos de manera que lleguen a nuestra boca, un mundo que aporta el contexto que hace posible la existencia de un aire de calidad para que respiremos.

Se puede definir la dependencia en parte como una confianza en las estructuras materiales y sociales y en el contexto, pues este último también hace posible la vida. Pero más allá de nuestras discusiones con el psicoanálisis —y qué es el psicoanálisis si no una teoría y una práctica con las que la gente discute—, tal vez podamos decir que no superamos la dependencia de la infancia al volvernos adultos. Esto no significa que el adulto sea dependiente de la misma manera que el niño, sino que nos hemos transformado en criaturas que constantemente imaginan una autosuficiencia, solo para descubrir que esa imagen se va socavando a lo largo de la vida. Esta es, por supuesto, la posición de Lacan, articulada más célebremente por el estadio del espejo: el niño exultante que cree que se para por sus propios medios mientras se ve en el espejo y, sin embargo, al mirarlo nos damos cuenta de que la madre o algún invisible objeto-sostén (*trotte-bébé*) lo sostiene ante el espejo mientras goza de su radical autosuficiencia.(28) Tal vez podamos decir que los conceptos fundantes del individualismo liberal son una especie de estadio del espejo que ocurre en un imaginario de esta naturaleza. ¿Qué apoyo, qué dependencia debe negar la fantasía de la autosuficiencia para que la historia comience con una masculinidad adulta fuera del tiempo?

La implicancia de esta escena, por supuesto, es que parecería que la masculinidad se identifica con una autosuficiencia fantasmática, mientras que la femineidad queda identificada con el apoyo que suministra, un apoyo habitualmente negado. Esta escena y este relato nos atan a una economía de las relaciones de género que nos ayuda poco. La heterosexualidad se convierte en el presunto marco y se deriva de la teoría de madre e hijo que no es sino una manera de imaginar las relaciones de mantenimiento del niño. La estructura genérica de la familia se da por hecho incluyendo, por supuesto, el ocultamiento de las tareas de cuidado de la madre y la completa ausencia del padre. Y si aceptamos todo esto como la estructura simbólica de las cosas en vez de meramente como un imaginario específico, aceptamos también la operación de una ley que solo puede cambiarse de un modo creciente y a lo largo de mucho tiempo. La teoría que describe esta fantasía, esta asimetría y esta división del trabajo por géneros puede terminar reproduciendo y validando sus términos, a menos que nos proponga otra salida, a menos que se pregunte por la escena previa o lo que queda fuera de la escena, el momento, por así decirlo, antes del comienzo.

Pasemos de la dependencia a la independencia y preguntemos cómo afecta a nuestra comprensión de la vulnerabilidad, del conflicto, de la adultez, de la sociabilidad, de la violencia y de la política. Hago esta pregunta porque tanto en lo político como en lo económico se niegan los hechos de la interdependencia global. O se abusa de ellos. Por supuesto, las publicidades de las corporaciones celebran la existencia de un mundo globalizado, pero esa idea de expansión corporativa solo abarca un aspecto de la globalización. La soberanía nacional puede estar declinando, pero aparece un nuevo nacionalismo en escena. Así, una de las razones por las que resulta tan difícil convencer a gobiernos como los que formaban parte de la Unión Soviética de que el calentamiento global es una verdadera amenaza al futuro de la vida en el planeta es que sus derechos a expandir producciones y mercados, a explotar los recursos naturales, a beneficiarse, permanecen centrados en el aumento de la riqueza y el poder nacionales. Tal vez no conciben la posibilidad de que aquello que hacen afecte a todas las regiones del planeta y que lo que ocurre en todas las regiones del planeta afecte la posibilidad misma de continuar viviendo en un ambiente sustentable del cual todos dependemos.(29) O tal vez saben que están en medio de una actividad globalmente destructiva y eso también les parece un derecho, un poder, una prerrogativa que no debe ser cuestionada por nadie ni por nada.

La idea de obligaciones globales que valen para todos los habitantes del mundo, humanos y animales, está muy alejada de la consagración neoliberal del individualismo y, sin embargo, se la suele descartar por ingenua. Así que estoy apelando a mi valentía para exponer mi ingenuidad, mi fantasía, mi contrafantasía si prefieren. Alguna gente pregunta en tono más o menos incrédulo: «¿Cómo puedo creer en obligaciones globales? Es sin dudas ingenuo». Pero cuando les pregunto si quisieran vivir en un mundo en el que nadie abogara por obligaciones globales, suelen decir que no. Sostengo que solo aceptando la interdependencia se hace posible formular obligaciones globales, incluyendo en ellas a los migrantes, en estado de permanente nomadía, aquellos que viven en situación precaria o incluso aquellos que son víctimas de ocupaciones y de guerra; aquellos que están sujetos a un racismo institucional y sistemático; esos indígenas cuya muerte y desaparición nunca llegan a ser de conocimiento público; las mujeres sujetas a violencia doméstica y pública y acoso en el lugar de trabajo; las personas de géneros no convencionales que están expuestas a ataques, incluyendo la cárcel y la muerte. También quiero proponer que una nueva idea de igualdad solo puede surgir al concebir más firmemente la interdependencia, una concepción que se despliegue en prácticas e instituciones, en nuevas formas de vida cívica y política. Aunque parezca extraño, la igualdad concebida de esta manera nos obliga a repensar qué entendemos por igualdad entre individuos. Por supuesto, es correcto que una persona sea tratada como alguien igual a otro (estoy totalmente a favor de la ley de no discriminación; no se me malentienda). Pero esta formulación, por más

importante que sea, no nos dice en virtud de qué conjunto de relaciones sociales y políticas resulta pensable la igualdad. Toma a las personas individuales como la unidad de análisis y luego establece una comparación. Cuando la igualdad se comprende como un derecho individual (tal como sucede con el derecho a un tratamiento igualitario), queda separada de las obligaciones sociales que nos debemos unos a otros. Formular la igualdad sobre la base de las relaciones que definen nuestra duradera experiencia social, que nos definen como criaturas sociales, es hacer un reclamo social, no un reclamo colectivo a la sociedad, sino un reclamo a lo social como marco dentro del cual se moldean y adquieren sentido nuestras concepciones de igualdad, libertad y justicia. Cualquiera sea el reclamo de igualdad que formulemos, surge de la relación entre las personas, en nombre de esas relaciones y de esos vínculos, pero no como representaciones de un sujeto individual.⁽³⁰⁾ Así, la igualdad es un aspecto de las relaciones sociales que depende para su articulación de una creciente y aceptada interdependencia, que permite salir del cuerpo como una «unidad» para entender los propios límites como predicamentos sociales y relacionales, que incluyen fuentes de placer, susceptibilidad a la violencia, sensibilidad ante el calor y el frío, deseos descontrolados de alimento, sociabilidad y sexualidad.

En otro lugar he planteado que la «vulnerabilidad» no debe considerarse un estado subjetivo, sino un aspecto de nuestras compartidas vidas interdependientes.⁽³¹⁾ Nunca somos simplemente vulnerables sino que somos vulnerables a una situación, una persona, una estructura social, algo en lo que confiamos y en relación con lo cual quedamos expuestos. Ser dependiente implica vulnerabilidad: uno es vulnerable a la estructura social de la que depende así que, si la estructura fracasa, uno queda expuesto a una situación precaria. Si esto es así, no hablamos de mi vulnerabilidad o de la tuya, sino de un aspecto de la relación que nos vincula con otro y con las estructuras e instituciones de las que dependemos para la continuidad de la vida. La vulnerabilidad no es exactamente lo mismo que la dependencia. Dependo de alguien, de algo, de cierta condición para seguir vivo. Pero cuando esa persona desaparece, ese objeto se aleja o fracasa esa institución social, resulto vulnerable a quedar desposeído, abandonado o expuesto a situaciones que pueden resultar invivibles. La comprensión relacional de la vulnerabilidad muestra que no estamos en absoluto separados de las condiciones que hacen que nuestra vida sea posible o imposible. En otras palabras, dado que no podemos existir liberados de esas condiciones, nunca estamos completamente individualizados.

Una consecuencia de esta perspectiva es que las obligaciones que nos vinculan a unos con otros nacen de la condición de interdependencia que hace posibles nuestras vidas, pero que puede servir también para la opresión y la violencia. La misma organización política de la vida requiere que la interdependencia —y la igualdad que implica— sea aceptada por la política, las instituciones, la sociedad civil y el gobierno. Si aceptamos la propuesta de que hay o debería haber obligaciones globales —es decir, obligaciones que son globalmente compartidas y deben considerarse vinculantes—, no pueden ser reducidas a las obligaciones que los Estados nación tienen unos con otros. Deben ser posnacionales en esencia, atravesar fronteras y navegar sus límites, dado que las poblaciones en la frontera o que cruzan las fronteras (gente sin patria, refugiados) están incluidas en la amplia red de interrelaciones implicadas en las obligaciones globales.

He venido planteando que la tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad. Esta afirmación se encuentra con un inmediato e importante desafío. Después de todo, hay formas de poder colonial que buscan establecer la así llamada «dependencia» del colonizado y esta clase de argumentos trata de hacer de la dependencia un aspecto patológico esencial de las poblaciones colonizadas.⁽³²⁾ Ese despliegue de la dependencia define tanto al racismo como al colonialismo; identifica la causa de la subordinación de un grupo como un rasgo psicosocial del propio grupo. Por lo tanto, el colonizador, como expresa el novelista y ensayista francotunecino Albert Memmi, se personifica a sí mismo como el adulto de la escena, aquel que puede librar a la población colonizada de su dependencia «infantil» y llevarla a una luminosa adultez.⁽³³⁾ Encontramos esta figura del colonizado como un niño que requiere de tutela en el famoso ensayo «¿Qué es el iluminismo?» de Kant. Pero la verdad es que el colonizador depende del colonizado, pues cuando el colonizado rechaza seguir subordinado, el colonizador ve amenazada la continuidad del poder colonial. Por un lado, está bien superar la dependencia si uno ha quedado en un lugar dependiente dentro de una estructura colonial, en un Estado injusto o en un matrimonio abusivo. Romper con esas formas de sujeción es parte del proceso emancipador, del reclamo por igualdad y libertad. Pero, entonces, ¿qué versión de la igualdad estamos aceptando? ¿Y qué versión de la libertad? Si rompemos los lazos de la dependencia en un esfuerzo por superar la sujeción y la explotación, ¿eso significa que ahora valoramos la independencia? Sí, así es. Pero, si esa independencia está modelada sobre el dominio y de ese modo resulta una manera de romper lazos con esas formas de interdependencia que valoramos, ¿qué sigue después? Si la independencia nos regresa a la soberanía del individuo o del Estado de tal forma que se vuelven impensables los acuerdos de convivencia postsoberanía, hemos regresado a una versión de la autosuficiencia que augura conflictos interminables. Después de todo, es solo desde una renovada y revaluada noción de interdependencia entre regiones y hemisferios que podemos pensar las amenazas al medioambiente, el problema de la miseria global, el racismo sistemático, la condición de la gente sin patria cuya migración es una responsabilidad común y global, pues la mayoría proviene de sociedades que estuvieron bajo el poder colonial. Y que podemos comenzar a formular una nueva visión de la solidaridad y de la no violencia.

A lo largo de este libro, me moveré entre una idea psicoanalítica y social de la interdependencia para establecer las bases para la práctica de la no violencia dentro de un nuevo imaginario igualitario. Estos niveles de análisis deben reunirse sin suponer que el marco psicoanalítico es un modelo para todas las

relaciones sociales. Sin embargo, la crítica de la psicología del yo permite dar un significado social al psicoanálisis que lo vincula con una concepción más amplia de las condiciones del sustento y persistencia —cuestiones centrales para cualquier concepción de lo biopolítico—. Mi contratesis a la hipótesis del estado de naturaleza es que nadie puede mantenerse por sí mismo. El cuerpo no es, y nunca fue, una especie de ser automantenido, lo que es solo una razón por la cual la metafísica de la sustancia —que concibe al cuerpo como un ser extenso con límites discretos— jamás fue un marco particularmente adecuado para comprender lo que es un cuerpo; el cuerpo es algo que se entrega a los otros para persistir; se entrega a otro conjunto de manos antes de que uno mismo pueda usarlo. ¿Dispone la metafísica de un modo de conceptualizar esta paradoja vital? Por más interpersonal que pueda sonar esta relación, también está organizada socialmente en un sentido más amplio, ya que apunta a la organización social de la vida. Todos comenzamos siendo entregados —una situación a un tiempo pasiva y vivificante—. Es lo que sucede cuando nace un niño: alguien lo entrega a otra persona. Desde el comienzo somos manejados contra nuestra voluntad, en parte porque la voluntad está en proceso de formación. Incluso el niño Edipo fue entregado al pastor que debía arrojarlo contra la ladera para que muriese. Ese fue un acto casi fatal, dado que su madre lo entregó a alguien encargado de darle muerte. Ser entregado contra la propia voluntad no es siempre una bella escena. El niño es entregado por alguien a alguien más, y se supone convencionalmente que el cuidador lo recibe para cuidarlo —entregado de una forma que puede no comprenderse como un acto de la voluntad o de una elección—. El cuidado no siempre es consensuado ni asume la forma de un contrato: puede ser una forma de ser afectado, una y otra vez, por las demandas de una criatura llorosa y hambrienta. Pero hay aquí un reclamo más amplio que no se basa en ningún relato particular acerca de la organización social de la maternidad y el cuidado. Nuestra persistente dependencia de las formas sociales y económicas para mantener la vida no es algo provisorio: no es una dependencia que se convierte en independencia con el tiempo. Cuando no hay nada de qué depender, cuando las estructuras sociales fracasan o se eliminan, la vida misma se debilita o se pierde: la vida se vuelve algo precario. Esa permanente condición puede volverse más cruel para los niños y los ancianos o para aquellos que tienen problemas físicos, pero todos nosotros estamos sujetos a esta condición.

¿Qué significa «ser entregado»? ¿Implica que somos también aquellos a quien alguien nos será entregado? ¿Somos los entregados y aquellos a quienes los otros son entregados lo mismo, una especie de asimetría que es, sin embargo, una reciprocidad cuando se la considera una relación social? Cuando el mundo nos falla, cuando quedamos fuera del mundo en el sentido social, el cuerpo sufre y muestra su precariedad; este modo de mostrar precariedad es en sí mismo o carga una demanda política e incluso la expresión de una indignación. Ser un cuerpo expuesto diferentemente al daño o a la muerte es precisamente exhibir una forma de precariedad, pero también sufrir una forma de desigualdad que es injusta. Así, la situación de muchas poblaciones que están progresivamente sujetas a una precariedad invivible nos plantea la cuestión de las obligaciones globales. Si preguntamos por qué alguno de nosotros debe ocuparse de quienes sufren a distancia, no se encontrará la respuesta en justificaciones paternalistas, sino en el hecho de que compartimos el mundo y mantenemos relaciones de interdependencia. Nuestros destinos están, como siempre estuvieron, entregados unos a otros.

Así, nos hemos alejado mucho de la figura de Robinson Crusoe con la que comenzamos. Porque el sujeto corporizado está definido, por el contrario, por su falta de autosuficiencia. Y esto también nos da un indicio de cómo figuran en esta escena la nostalgia, el deseo, la ira y la angustia, especialmente bajo condiciones en las que la exposición resulta insoportable o la dependencia se vuelve inmanejable. Sufrir esas condiciones puede llevar a una comprensible furia. Bajo esas condiciones, ¿la interdependencia se transforma en una escena de agresión, conflicto y violencia? ¿Cómo entender el potencial destructivo de este vínculo social?

Violencia y no violencia

Filósofos morales y teólogos se han preguntado: ¿en qué se basan los planteos de que el asesinato está mal y qué justifica su interdicción? La forma más frecuente de manejarse con esta cuestión es preguntar si esa interdicción, mandamiento o prohibición es absoluto; si tiene un estatus teológico o convencional; si es un asunto legal o de moral. Se suele acompañar con otra pregunta: si no hay excepciones de buena fe a esa interdicción, casos en los que herir o incluso matar está justificado. Entonces el debate tiende a derivar a qué excepciones, si es que hay alguna, existen y qué indican sobre el carácter poco menos que absoluto de esa interdicción. La autodefensa suele aparecer en este punto. La excepción a la regla es importante, tal vez más que la regla en sí. Por ejemplo, si existen excepciones a la prohibición de matar —y siempre existen esas excepciones—, esto sugiere que la prohibición de matar no es absoluta. Es una prohibición que, en ciertas ocasiones, no logra afirmarse a sí misma, retrocede o se suspende si su propio poder se restringe.

«Autodefensa» es un término altamente ambiguo, como podemos ver en modos militares de política exterior que justifican todo ataque como autodefensa, y en la ley estadounidense contemporánea que toma recaudos ante asesinatos preventivos. Puede extenderse —y en la práctica lo hace— a la defensa de seres queridos, niños, animales u otros a los que se considera cercanos a nosotros, relaciones que forman parte del sentido más amplio del yo. Por lo tanto, tiene sentido preguntarse qué es lo que define y limita

esas relaciones, qué elabora el concepto de yo para incluir a grupos de otros de esta manera y por qué se los entiende como parientes cercanos o como aquellos relacionados por lazos conyugales. Una distinción arbitraria y bastante dudosa aparece entre los que son cercanos —en nombre de los cuales uno puede cometer violencia, incluso asesinato— y aquellos que están a distancia nuestra —en cuyo nombre, en cuya defensa, uno puede no matar—. Así, ¿qué y quién forma parte del yo que somos y qué relaciones a ser defendidas están incluidas bajo el rótulo de «yo»? ¿Estamos más obligados éticamente a defender las vidas de aquellos más cercanos a nosotros que las de aquellos que se consideran lejanos, tanto en sentido geográfico como económico y cultural?

Si me defiende y defiende a aquellos que considero parte de mi ser (o lo suficientemente próximos), entonces ese yo que soy es relacional, de acuerdo, pero esas relaciones a las que considero pertenecientes a la región del ser están limitadas a aquellos que están próximos y que tienen que ver conmigo. Se justifica el uso de la violencia para defender a aquellos que pertenecen a la región o al régimen del yo. Por lo tanto, algún grupo queda cubierto por mi reclamo expandido de autodefensa y se considera merecedor de una protección violenta contra la violencia; es decir, una violencia contra otros para que no se nos cause a nosotros. En la excepción reaparece la interdicción de matar. La interdicción se impone ahora a otro grupo, aquel que no forma parte de mi región del yo, para que no cometa actos de violencia. Y en ausencia de esa interdicción operativa, yo o nosotros tenemos, aparentemente, una justificación para matar.

Luego, cuando llegamos al punto en el que uno o el grupo de uno defiende violentamente lo que considera que es su «yo» de la violencia, no solo se produce una amplia y consecuente excepción hecha a la interdicción de la violencia, sino que la distinción comienza a colapsar entre la fuerza de la interdicción y la violencia interdicta. La excepción a la interdicción nos lleva a una situación de *guerra*, en la que siempre es correcto defender violentamente a uno y a los propios y en nombre de la autodefensa, pero ciertamente no para defender a todo el conjunto de aquellos que no pertenecen a nuestro yo. Y esto significa que siempre existirán aquellos cuyas vidas no defenderé y que siempre habrá quienes busquen causar violencia a aquellos cuyas vidas están intrincadamente ligadas a mí, que forman parte de mi región extendida del yo, que podría incluir a aquellos en quienes reconozco un ascendente ético sobre mí. En esos momentos, la interdicción contra la violencia vuelve a probar ser menos que absoluta. Y la excepción a la interdicción se convierte en un potencial estado de guerra o en un estado que funciona con esa lógica. Si uno ha de matar por esa o aquella persona próxima o asociada, ¿qué es lo que finalmente distingue a lo próximo de lo no próximo y bajo qué condiciones puede considerarse que esa distinción es éticamente justificable? Por supuesto, los derechos humanos internacionales intervencionistas, incluidos aquellos a los que llamamos «halcones liberales» en los Estados Unidos, sostendrán que lo que sigue es que nosotros, especialmente el primer mundo, siempre debemos estar dispuestos a entrar en guerra a favor de alguien. Pero mi posición es decididamente diferente. Las excepciones a las normas de la no violencia comienzan efectivamente a elaborar identificaciones grupales, incluido el nacionalismo, que terminan en una cierta lógica bélica. Sería así: deseo defender a aquellos que son como yo o a los que se puede considerar parte de mi generalizado régimen del yo, pero no defender a quienes no son como yo, lo que se transforma rápidamente en el planteo: defenderé solo a los que son como yo, o reconocibles por mí, pero los defenderé *contra* aquellos que no son reconocibles para mí y que no parecen tener lazos de pertenencia conmigo. Con estos ejemplos, intento plantear la pregunta de si hay una norma que se invoque para diferenciar a aquellos que pertenecen al grupo, cuyas vidas merecen salvarse, de aquellos que no pertenecen a ese grupo y cuyas vidas no merecen salvarse o defenderse. Porque, implícitamente, en la forma en que la excepción a la interdicción de la violencia funciona, existen aquellos a los que se considera dentro del grupo y merecen protección contra la violencia, mientras que en relación con aquellos que no pertenecen se puede invocar sin problemas nuestro principio de no violencia y declinar intervenir a su favor.

Pese a que pueda sonar cínico, se supone que la cuestión sirve solo para destacar el hecho de que algunos de nuestros principios morales pueden muy bien transitar por otros intereses y marcos políticos. La distinción entre poblaciones que merecen defenderse violentamente y las que no implica que se considera que algunas vidas son más valiosas que otras. Así, mi planteo es considerar que el principio por el cual se identifica la excepción a la no violencia es a la vez una medida para diferenciar poblaciones por las que no estamos dispuestos a duelar o que no califican como lamentables de aquellas a las que estamos preparados a duelar y cuya muerte debe impedirse en cualquier circunstancia.

Así que, si hacemos excepciones al principio de no violencia, se ve que estamos prontos a pelear y lastimar, incluso a matar, y que estamos dispuestos a alegar razones morales por ello. De acuerdo con esta lógica, uno lo hace en nombre de la autodefensa o en defensa de aquellos que pertenecen al más amplio régimen del yo —aquellos con quienes la identificación es posible o a los que se reconoce como parte del dominio social y político de yoes al cual pertenece nuestro propio yo—. Y, si esta última proposición es verdadera (que existen aquellos a los que deseo herir o matar en nombre de aquellos con quienes comparto una identidad social o a quienes amo de un modo que es esencial a quién soy), entonces existe una justificación moral para la violencia que nace precisamente de razones demográficas.

¿Qué hace la demografía en medio de este debate moral sobre las excepciones a la interdicción de la violencia? Simplemente, planteo que lo que se inicia como un encuadre moral para comprender la no violencia se transforma en otra clase de problema: un problema político. En el primer caso, la norma que invocamos para diferenciar a las vidas que queremos defender de aquellas que son efectivamente prescindibles es parte de una operación más amplia de biopoder que, sin justificación, distingue entre vidas a duelar y vidas que no merecen duelarse.

Pero si aceptamos la idea de que todas las vidas son igualmente dignas de protección, y por consiguiente el mundo político debe organizarse correctamente de tal manera que ese principio quede afirmado por la vida económica e institucional, entonces llegamos a una conclusión diferente y tal vez a otra forma de enfocar el problema de la no violencia. Después de todo, si desde el principio una vida se considera digna de protegerse, se tomarán todas las precauciones necesarias para preservarla y salvaguardarla del daño y la destrucción. En otras palabras, lo que podríamos llamar «la radical igualdad de lo protegible» puede entenderse como la precondition demográfica para una ética de la no violencia que no acepte excepciones. No estoy diciendo que nadie debería defenderse a sí mismo o que no haya casos en los que es necesario intervenir. Pues la no violencia no es un principio absoluto, sino una lucha sin fin contra la violencia y sus fuerzas compensatorias.

Una razón por la que un *enfoque igualitario del valor de la vida* es importante es que proviene de los ideales de una democracia radical y al mismo tiempo reflexiona acerca del modo más adecuado de practicar la no violencia. Dentro de ese imaginario, de ese experimento que considera el mundo de esta manera, no debería haber diferencias entre vidas que merecen preservarse y vidas que potencialmente no. La duelidad marca la manera en que se maneja a las criaturas vivas y prueba ser una dimensión integral de la biopolítica y de las formas de pensar sobre la igualdad entre seres vivos. Mi siguiente planteo es que ese argumento a favor de la igualdad se sostiene directamente en la ética y la política de la no violencia. Una práctica de la no violencia puede incluir una prohibición contra matar, pero no se reduce a eso. Por ejemplo, una respuesta a una posición «provida» es sostener primero un valor igualitario de la vida y demostrar que una posición «provida» se basa en una idea de *desigualdad* de género, al atribuir a una vida embrional el derecho a la vida mientras se ataca al auténtico reclamo de las mujeres a disponer de su propio cuerpo en nombre de la libertad y la igualdad. Una posición «provida» como esa es incompatible con la igualdad social e intensifica la diferencia entre lo duelable y lo no duelable. Una vez más, las mujeres resultan las no duelables.

Si nuestras prácticas y éticas políticas quedan reducidas a un modo individual de vida o de toma de decisiones o a una ética virtuosa, que reflexiona sobre quiénes somos como individuos, corremos el riesgo de perder de vista esa interdependencia social y económica que establece una versión personificada de la igualdad. A su vez, esa condición nos expone a la posibilidad de abandono o destructividad, pero también traza las obligaciones éticas que sirven para impedir esas consecuencias.

¿Qué diferencia implica para nuestro pensamiento ese marco? La mayoría de las formas de violencia son cometidas por desigualdad, aun cuando eso no quede explicitado. Y el marco de la decisión de usar o no la violencia en algunas ocasiones implica una cantidad de supuestos sobre aquellos sobre quienes se debe o no ejercer la violencia. Por ejemplo, es imposible cumplir con una interdicción de la violencia si uno no puede identificar o saber cuáles son las criaturas vivientes a las que no se debe matar. Si no se considera a la persona, el grupo, la población como viviente, ¿cómo debe entenderse el mandamiento de no matar? Tiene sentido suponer que solo aquellos considerados vivientes pueden ser efectivamente identificados y salvaguardados por una interdicción de la violencia, pero es necesario un segundo paso.

Si la interdicción de matar se basa en el presupuesto de que todas las vidas son valiosas —que tienen valor *en cuanto vidas*, en su estatus de seres vivos—, entonces la universalidad del planteo solo se sostiene a condición de que el valor se extienda a todos los seres vivos. Esto significa que debemos pensar no solo en personas, sino también en los animales; y no solo en criaturas vivientes, sino en el proceso de la vida, los sistemas y formas de vida.

Hay aquí un tercer punto: una vida debe ser duelable —es decir, su pérdida debe ser conceptualizable *como una pérdida*— para que una interdicción de la violencia y la destrucción incluya a esa vida entre los seres vivos que deben salvaguardarse de la violencia. La condición bajo la cual algunas vidas son más duelables que otras implica que no puede alcanzarse la condición de igualdad. La consecuencia de esto es que esa prohibición de matar, por ejemplo, solo se aplica a aquellas vidas que son duelables, pero no a aquellas a las que se considera que no lo son (a las que se considera ya perdidas y, por lo tanto, nunca completamente vivas). De esta manera, para plantear una ética de la no violencia que afirme el igual valor de las vidas, es necesario abordar el problema de la distribución diferenciada de la duelidad. Así, la desigual distribución de la duelidad provee un marco para comprender la distribución diferencial de seres humanos y otras criaturas dentro de una estructura de desigualdad o, en realidad, en una estructura de violenta negación. Plantear que la igualdad se extiende formalmente a todos los seres humanos es dejar de lado la cuestión principal de cómo se produce lo humano, mejor aún, de quién es producido como un ser humano reconocible y valioso y quién no. Pues para que la igualdad tenga sentido como concepto debe implicar esta extensión formal a todos los seres humanos, pero aun así presuponemos quién está incluido en esta categoría de lo humano, quién lo está parcialmente y quién está plenamente excluido, quién está completamente vivo o parcialmente muerto, de quiénes habría que lamentar su pérdida y de quiénes no pues están efectivamente muertos socialmente. Por este motivo no podemos tomar lo humano como la base de nuestro análisis ni podemos ubicar su fundación en el estado de naturaleza: lo humano es un concepto que ha variado a lo largo de la historia, se ha articulado de modo diferente en el contexto de las desiguales formas de poder social y político; el campo de lo humano se ha constituido sobre exclusiones básicas, asediado por esas figuras a las que no se tiene en cuenta. En efecto, pregunto de qué modo la distribución desigual de duelidad entra y distorsiona nuestras maneras deliberadas de pensar en la violencia y la no violencia. Se podría esperar que una consideración de la duelidad afectara solo a aquellos que están muertos, pero creo que ya resulta operativa durante la vida y que es una característica atribuida a las criaturas vivas, que marca su valor en un esquema diferencial de valoración y que pesa directamente sobre la cuestión de si son o no tratadas con igualdad y de una manera justa. Ser duelable

es ser interpelado de manera que quede claro que la vida de uno importa, que la pérdida de tu vida importaría; que tu cuerpo será tratado como el de alguien capaz de vivir y desarrollarse, alguien cuya precariedad debería minimizarse, para quien deberían ser accesibles las condiciones para progresar. La presunción de una igual dualidad no debe ser solo una convicción o una actitud con la que otra persona te acoge, sino un principio que articula la organización social de la salud, la alimentación, el abrigo, el empleo, la vida sexual y cívica.

Al plantear que la violencia surge como un rasgo de toda relación de interdependencia y que un concepto de los lazos sociales que tome esa interdependencia como un rasgo constitutivo constantemente se piensa de forma ambivalente, estoy aceptando que el conflicto es algo potencialmente duradero y que no se supera nunca de una manera definitiva. Estoy menos interesada en plantear que el conflicto es una característica intrínseca de algo llamado «vínculo social» (como si existiera uno solo) que en proponer que, al considerar relaciones sociales específicas, podemos y debemos preguntarnos por el estatus de ambivalencia en esas relaciones, en especial cuando han involucrado dependencia o interdependencia. Podemos tener muchas otras clases de razones para pensar en relaciones sociales, pero mientras se las caracterice por la interdependencia, se vuelve posible, en mi opinión, preguntarse por la *ambivalencia* y la *negación* no solo como rasgos de una realidad psíquica, sino como los *rasgos psíquicos de una realidad social* que implican entender el problema de la violencia en un marco relacional. Y definir así esta convergencia como relaciones psicosociales.(34) Por supuesto, esto no significa que solo pensemos sobre la violencia desde esta perspectiva o incluso que esta sea la mejor manera de hacerlo. Hay diferencias entre, por ejemplo, la violencia física, legal e institucional que es necesario comprender. Mi apuesta en este capítulo es que podamos comprender mejor el modo en que los presupuestos demográficos invaden nuestros debates sobre la violencia, en especial cuando toman la forma de operaciones fantasmáticas que motivan y obstaculizan los esfuerzos para pensar las circunstancias en las que se justifica o no la violencia.(35)

He intentado mostrar cómo la igualdad, que ahora incluye la idea de igual dualidad, se vincula con la interdependencia y con la cuestión de por qué y cómo practicar la no violencia de un modo militante. Una razón por la que *un enfoque igualitario del valor de la vida* es importante es que proviene de los ideales de una democracia radical y, al mismo tiempo, reflexiona acerca del modo más adecuado de practicar la no violencia. La vida institucional de la violencia no se abolirá mediante una prohibición, sino con un *ethos* y una práctica contrainstitucionales.(36)

La interdependencia plantea siempre la cuestión de la destructividad que es un aspecto potencial de cualquier relación. Y, sin embargo, la organización social de la violencia y el abandono, que atraviesa las operaciones soberanas y biopolíticas del poder, constituye el horizonte contemporáneo en el cual debemos reflexionar sobre la práctica de la no violencia. El punto merece repetirse: si la práctica queda restringida a un modo individual de vida o de toma de decisiones, perdemos de vista esa interdependencia que es la única que articula el carácter relacional de la igualdad, así como la posibilidad de destrucción que es constitutiva de las relaciones sociales.

Esto me lleva a un último punto: la posición ética de la no violencia debe estar ligada a un compromiso con una igualdad radical. Y, más específicamente, la práctica de la no violencia requiere oponerse a las formas biopolíticas de racismo y a la lógica de guerra que suelen diferenciar a las vidas dignas de ser cuidadas de las que no lo son: poblaciones que se consideran daño colateral o un obstáculo para alcanzar objetivos políticos y militares. Además, debemos considerar de qué modo una lógica tácita de guerra entra en el manejo biopolítico de las poblaciones: si vienen inmigrantes, nos van a destruir o destruirán la cultura o a Europa o al Reino Unido. Esta creencia abre las puertas a la destrucción —o a la lenta muerte en vida de los campos de detención— de la población, que está fantasmáticamente construida como el *locus* de destrucción. De acuerdo con esta lógica de guerra, se trata de elegir entre las vidas de los refugiados y las de aquellos que invocan el derecho a que los defiendan de los refugiados. En esas circunstancias, una versión racista o paranoica de la autodefensa autoriza la destrucción de una población.

Como resultado, la práctica ética y política de la no violencia no puede basarse únicamente en el encuentro diádico ni en el apoyo a una prohibición; requiere una oposición política a las formas biopolíticas del racismo y de la lógica de guerra que dependen de inversiones fantasmagóricas que ocultan el carácter vinculante e interdependiente de las relaciones sociales. Requiere también una explicación de por qué y bajo qué condiciones los marcos para comprender la violencia y la no violencia o la violencia y la autodefensa parecen invertirse, y causan confusión en cuanto a cómo delimitar de la mejor manera esos términos. ¿Por qué una petición por la *paz* se considera un acto «violento»? ¿Por qué se califica una barricada para enfrentar a la policía como un acto de agresión «violenta»? ¿Bajo qué condiciones y dentro de qué marcos sucede la inversión de violencia y no violencia? No hay manera de practicar la no violencia sin antes interpretar la violencia y la no violencia, especialmente en un mundo donde la violencia se justifica cada vez más en nombre de la seguridad, el nacionalismo y el neofascismo. El Estado monopoliza la violencia al calificar a sus críticos de «violentos», esto lo encontramos en Max Weber, en Gramsci, en Benjamin.(37) Por lo tanto, debemos estar alertas ante quienes sostienen que la violencia es necesaria para contener y controlar la violencia; ante aquellos que ensalzan a las fuerzas de la ley, incluyendo a la policía y las cárceles y las consideran los árbitros definitivos. Oponerse a la violencia exige comprender que la violencia no siempre toma la forma de un golpe; las formas institucionales a través de las que opera nos obligan a preguntar: ¿la vida de quién se considera una vida y la pérdida de quién se considera una pérdida? ¿Cómo funciona el imaginario demográfico en la ética, las leyes y la política? Si operamos dentro del horizonte en el cual no se puede identificar la violencia, donde

las vidas desaparecen del reino de lo viviente antes de que las asesinen, no estaremos en condiciones de pensar, saber o actuar de modos que incluyan lo político en lo ético, es decir, de modos que comprendan la exigencia de obligaciones relacionales en la esfera global. En un sentido, debemos romper con el horizonte de este destructivo imaginario en el cual hoy tienen lugar tantas desigualdades y ninguneos. Debemos combatir a aquellos que están decididos a la destrucción sin reproducir su destructividad. La tarea y el lazo de una ética y una política de la no violencia es comprender cómo luchar de esta forma.

En otras palabras, no necesitamos una nueva formulación del estado de naturaleza, sino que nos hace falta un estado alterado de percepción, otro imaginario que nos aleje de los supuestos del presente político. Un imaginario como ese nos ayudaría a encontrar nuestro camino hacia una vida ética y política en la que la agresión y las penurias no se transformen inmediatamente en violencia, en la que seamos capaces de sobrellevar la dificultad y la hostilidad de aquellos vínculos sociales que nunca elegimos. No debemos amarnos los unos a los otros para sentirnos obligados a construir un mundo en el que todas las vidas sean sustentables. El derecho a persistir solo puede entenderse como un derecho social, como la instancia subjetiva de la obligación social y global que nos debemos unos a otros. Interdependiente, nuestra persistencia es relacional, frágil, a veces conflictiva e insoportable, a veces plena y gozosa. Mucha gente dice que no es realista plantearse la no violencia, pero tal vez estén demasiados fascinados con la realidad. Cuando les pregunto si quisieran vivir en un mundo en el que nadie hablara de no violencia, donde nadie luchara por esa imposibilidad, siempre dicen que no. El mundo imposible es aquel que existe más allá del horizonte de nuestro pensamiento actual —no es el escenario de una guerra espantosa ni el ideal de una paz perfecta—. Esta lucha siempre abierta exige preservar nuestros vínculos contra todo lo que en el mundo tenga el potencial de destruirlos. Frenar la destrucción es una de las afirmaciones más importantes que somos capaces de pronunciar en este mundo. Es la afirmación de esta vida, atada a la nuestra y al reino de lo viviente: una afirmación cargada de potencial para la destrucción y su fuerza para contrarrestarla.

19. Ver Mary Whiton Calkins, «Militant Pacifism», *International Journal of Ethics*, vol. 28, nº 1, octubre de 1917, pp. 70-79.

20. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

21. Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor Books, 1967, pp. 288-289.

22. De acuerdo con Gregory Sadler, hay «un “estado de naturaleza” construido retóricamente como una guerra de todos contra todos, con ausencia de cualquier institución civilizada o sociedad civil. El “estado de naturaleza” históricamente existente en sociedades prepolíticas donde la familia, las asociaciones, el clan o las estructuras tribales están en conflicto entre sí; el “estado de naturaleza” históricamente existente dentro de sociedades civiles establecidas, en el cual, a pesar del funcionamiento y la fuerza de las leyes, los ciudadanos viven en estado de desconfianza mutua, por ejemplo, asociada con la criminalidad; un “estado de naturaleza” históricamente existente que gobierna las relaciones externas, por ejemplo, la condición de los Estados en relación con los otros Estados; el posible “estado(s) de naturaleza” históricamente existente que culmina en guerras civiles con la consiguiente fractura de la sociedad civil como consecuencia del enfrentamiento de facciones». Gregory Sadler, «Five States of Nature in Hobbes’s *Leviathan*», *Oxford Philosopher*, marzo de 2016.

23. Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, p. 286.

24. Jean Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Nueva York, W.W. Norton, 1967, p. 314.

25. Ver Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

26. Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988. Ver también varias respuestas a Pateman: «The Sexual Contract Thirty Years On», *Feminist Legal Studies*, vol. 26, nº 1, 2018, pp. 93-104.

27. Ver Jos Boys (ed.), *Disability, Space, Architecture: A Reader*, Nueva York, Routledge, 2017.

28. Jacques Lacan, «The Mirror Stage as Formative of the “I” function» en: *Écrits*, Nueva York y Londres, Norton, 2006, pp. 75-81.

29. Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Nueva York, Zone Books, 2010.

30. Para una perspectiva analítica fuerte de la igualdad relacional, ver Elizabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?», *Ethics*, vol. 109, nº 2, enero de 1999, pp. 287-337.

31. Ver mi «Rethinking Vulnerability and Resistance», en Judith Butler, Zeynep Gambetti, y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham, Duke University Press, 2016.

32. Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State», *Signs*, vol. 19, nº 2, enero de 1994, pp. 309-336.

33. Albert Memmi, *Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent*, Boston, Beacon Press, 1984.

34. Ver Stephen Frosh (ed.), *Psychosocial Imaginaries*, Londres, Palgrave, 2015.

35. A lo largo de este texto, seguiré la idea kleiniana de diferenciar la fantasía, considerada como un estado consciente, análogo a un deseo o a una ensoñación y la *phantasy*, entendida como una actividad inconsciente que opera a través de la proyección y la introyección y que borra los límites entre el afecto que surge del sujeto y aquel que pertenece a un mundo objetivo. A pesar de que no busco seguir a Klein de modo riguroso, quisiera plantear, por ejemplo, que los fantasmas raciales, por más conscientes que puedan ser, se sostienen mediante mecanismos de conversión inconsciente del afecto que vacila entre lo que pertenece a uno mismo y lo que pertenece a otro. Pese a que no concuerdo con una estricta distinción entre vida mental consciente e inconsciente, insisto en que las formas sociales de poder, como el racismo, pueden formar sujetos de modo inconsciente estableciendo profundos y letales patrones de pensamiento. Ver la página 49 de este libro para una discusión a fondo.

36. Ver Marc Crépon, *Murderous Consent*, Nueva York, Fordham University Press, 2019; Adriana Cavarero y Angelo Scola, *Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue*, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

37. Ver la definición de Weber sobre el Estado como «una comunidad humana que pretende (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio». Max Weber, «Politics as a Vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 1946, p. 78. Un análisis más exhaustivo de la violencia y la coerción debería considerar la idea de Gramsci de que una clase hegemónica se mantiene a través de la coerción que funciona como un consenso sin la amenaza manifiesta del uso de la fuerza física. En los *Cuadernos de la cárcel*, por ejemplo, se refiere a qué se requiere para facilitar un nuevo modo de adaptación a una nueva forma de trabajo afirmando que «la presión se ejerce sobre toda la esfera social, una ideología puritana desarrolla aquello que lleva la intrínseca y brutal coerción bajo una forma exterior de persuasión y consenso», Antonio Gramsci, *Prison Notebooks, Volume One*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, p. 138.