

JUDITH BUTLER. PUEDE UNO LLEVAR UNA VIDA BUENA EN UNA VIDA MALA.

Judith Butler. "Puede uno llevar una vida buena en una vida mala." in: *European Graduate School*. December 14, 2012.

Translated into Spanish by Manuel Vargas Ricalde and Sergio Andrés Rueda.

Translations:

Judith Butler. "Can One Lead a Good life in a Bad Life?" in: *Radical Philosophy*. Adorno Prize Lecture, September 11, 2012. Published Nov/Dec 2012. (English).

Judith Butler. "Kann man ein gutes Leben im schlechten führen?" in: *Frankfurter Rundschau*. September 15, 2012. (German).

Judith Butler. "Une morale pour temps précaires." in: *Le Monde*. September 28, 2012. Translated into French by Frédéric Joly.

Judith Butler. "Puede uno llevar una vida buena en una vida mala." in: *European Graduate*

School. December 14, 2012. Translated into Spanish by Manuel Vargas Ricalde and Sergio Andrés Rueda.

Judith Butler. "É possível levar uma Vida Boa em uma Vida Ruim?" in: *European Graduate School*. November 5, 2012. Translated into Portuguese by Maíra Matthes.

Judith Butler. "Élhetünk-e jó életet rossz élet keretei között." in: *European Graduate School*. January 10, 2012. Translated into Hungarian by Dr Anna Kérchy and Dr. Erzsébet Barát.

Estoy muy honrada de estar aquí en esta ocasión para recibir el Premio Adorno. Quisiera usar esta tarde para hablarles sobre una pregunta que Adorno formuló, una que aún el día de hoy sigue viva. Es una pregunta la cuál regresa con frecuencia, una que continúa haciéndose sentir de una manera recurrente. No hay una salida fácil para responder a la pregunta, y ciertamente no hay una salida fácil de escapar lo que declara sobre nosotros. Adorno, por supuesto, nos dijo en *Minima Moralia* que 'Es gibt kein richtiges Leben im falschen' ('La vida errónea no puede ser vivida correctamente') y sin embargo esto no lo llevó a perder la esperanza sobre la posibilidad de la moralidad. En efecto, nos deja con la pregunta, ¿cómo uno puede llevar una vida buena en una vida mala? Él subrayó la dificultad de encontrar una manera de buscar una vida buena para sí mismo, como sí mismo, en el contexto de un amplio mundo que es estructurado por la desigualdad, explotación y formas de aniquilación. Esta sería por lo menos la manera inicial que quisiera reformular su pregunta. En efecto, como la estoy reformulando para tí ahora, estoy consciente que es una pregunta que toma nuevas formas dependiendo del contexto histórico en el cuál es formulada. Entonces, desde el principio, tenemos dos problemas: el primero es cómo vivir nuestra propia vida bien, de tal manera que podríamos decir que estamos viviendo una vida buena dentro de un mundo en el cuál la vida buena es estructural o sistemáticamente adjudicada a muchos otros. El segundo problema es, ¿de qué forma esta pregunta se adjudica a nosotros ahora? O, ¿cómo el contexto histórico en el cuál vivimos condiciona y permea la forma de la pregunta en sí?

Antes que siga avanzando, estoy obligada de reflejar sobre los términos que utilizamos. En efecto, 'la vida buena' es una frase controversial, ya que hay tan diversos puntos de vista sobre qué 'la vida buena' (das Richtige Leben) pudiera ser. Muchos han identificado la vida buena en una economía saludable, prosperidad, o inclusive seguridad, pero sabemos que tanto una economía saludable y seguridad pueden ser logrados por aquellos que no están viviendo una vida buena. Y ésto es más claro cuando aquellos que afirman el vivir la vida buena lo hacen aprovechándose del

trabajo de otros, o apoyándose en el sistema económico que afianza la desigualdad. Entonces 'la vida buena' tiene que ser definida más ampliamente para que no pre suponga o implique desigualdad, o 'la vida buena' tiene que reconciliarse con otros valores normativos. Si nos confiamos en el lenguaje ordinario que nos dice qué es la buena vida, nos confundirá, debido a que la frase se ha convertido en un vector para los competentes esquemas de valores.

De hecho, tendríamos que concluir algo rápido que, del otro lado, "la vida buena" es una frase que pertenece ya sea a una formulación Aristotélica pasada de moda, enlazada a formas individualistas de conductas morales, o, del otro lado, que 'la vida buena' ha sido muy contaminada por el discurso comercial de ser útil para aquellos que quieran pensar sobre la relación entre moralidad, o ética más ampliamente, y teoría social y económica. Cuando Adorno cuestiona si es posible llevar una vida buena en una vida mala, él está preguntando sobre la relación que hay entre la conducta moral en las condiciones sociales, pero más ampliamente sobre la relación de la moralidad en la teoría social; en efecto, él está también preguntando cómo las amplias operaciones de poder y dominación entrelazan, o interrumpen, nuestras reflexiones individuales sobre cómo vivir mejor. En estas lecturas *Problemas de la Filosofía Moral*, él escribe:

"la conducta ética o moral y la conducta inmoral es siempre un fenómeno social - en otras palabras, no tiene absolutamente ningún sentido el hablar sobre conductas éticas y morales separada de las relaciones de las personas entre ellas, y el individuo que existe puramente para sí mismo es una vacía abstracción." (2)

O nuevamente, 'categorías sociales entran en la fibra fundamental de aquella de la filosofía moral.' O, nuevamente, en la oración final de las lecturas:

"cualquier cosa que podamos llamar moralidad hoy en día se mezcla dentro de la pregunta de la organización del mundo ... podríamos inclusive decir que la pregunta sobre la vida buena es la búsqueda de la forma correcta de políticas, si en efecto dicha forma de políticas descansa dentro del marco de lo que puede ser alcanzado hoy en día." (3)

Y entonces toma sentido el preguntar: ¿cuál configuración social de 'vida' entra dentro de la pregunta, cómo vivir mejor? Si pregunto cómo vivir mejor, o cómo llevar una vida buena, pareciera que trazo sobre, no sólo ideas de qué es bueno, sino también sobre qué es vivir, y qué es vida. Debo tener un sentido en mi vida a manera de preguntar qué tipo de vida hay que llevar, y mi vida debe parecerse a algo que yo quisiera llevar, algo que no sólo me dirija. Y sin embargo es claro que yo no puedo 'dirigir' todos los aspectos de los organismos vivos que soy, aún y cuando estoy comprometida a preguntar: ¿cómo debo llevar mi vida? ¿Cómo debe uno llevar una vida cuando no todos los procesos que engloban una vida pueden ser dirigidos, o cuándo sólo algunos aspectos de la vida pueden ser dirigidos o formados de manera deliberada ó reflexiva, y otros claramente no?

Biopolíticas: la descongoja

Entonces si la pregunta, '¿Cómo debo de llevar una vida buena?', es una de las preguntas elementales de la moralidad, en efecto tal vez la pregunta que la define, entonces se vería que la moralidad desde su concepción está entrelazada con biopolíticas. Por biopolíticas, me refiero a aquellos poderes que organizan la vida, inclusive los poderes que disponen diferenciar las vidas a una precariedad como parte de una vasta organización de la población mediante acciones gubernamentales y no gubernamentales, y que establece las medidas para la diferenciación de la vida misma. En preguntarse cómo llevar mi vida, estoy al mismo tiempo negociando dichas formas de poder. La pregunta más individual de la moralidad -

¿cómo vivo esta vida que es mía? - está entrelazada con cuestiones biopolíticas destiladas en formas como las siguientes: ¿Cuáles vidas importan? ¿Cuáles vidas no importan como vidas, no son reconocidas como vivientes, o cuentan sólo ambiguamente como con vida? Aquellas preguntan presumen que no podemos tomar por hecho que todos los seres humanos cuentan con el estatus de un sujeto quien es merecedor de derechos y protecciones, con libertad en el sentido de pertenencia política; al contrario, dicho estatus debe ser asegurado por medios políticos, y donde es negado aquella privación debe de ser manifestada. Ha sido mi sugerencia que el entender las diferentes maneras en el que se localiza dicho estatus, debemos preguntar: ¿cuáles vidas están acongojadas, y cuáles no? La organización biopolítica de la descongoja es una prueba crucial en lo referido a la pregunta, ¿cómo llevo esta vida? Y ¿cómo vivo esta vida dentro de la vida, las condiciones de vivir, que nos estructuran ahora? Lo que está en riesgo es la siguiente tipo de investigación: ¿cuáles vidas se consideran ya no vidas, o sólo parcialmente vivas, o ya muertas o pasadas, antes de una destrucción explícita o abandono?

Por supuesto, esta pregunta se convierte más aguda para alguien, sea quien sea, quien ya se entienda como un tipo desechable de ser, uno que registra en un eficaz nivel corporal que su vida no vale ser resguardada, protegida y valiosa. Este es alguien quien entiende que su voluntad no es causa de congoja si perdiera la vida, y para alguien que el reclamo condicional 'no seré acongojado por' es activamente vivido en el presente momento. Si resulta que no tengo la certeza que tendré comida o refugio, o que ninguna red social o institución va a atraparme si caigo, entonces me vuelvo parte del descongojo. Esta idea no significa que no habrá alguien quien me congoje, ó que el descongojo no tiene maneras de dolo para cada uno. No quiere decir que no voy a ser

acongojado por ello en un lugar y no en otro, o que la pérdida no vaya a ser registrada en lo absoluto. Pero estas formas de persistencia y resistencia aún toman lugar dentro de la sombría-vida del público, ocasionalmente rompiendo e impugnando aquellos esquemas por los que son devaluados acertando su valor colectivo. Entonces, si, el descongojo atrae a veces insurgencias públicas de dolo, las cuales son el por qué en tantos países es tan difícil el distinguir un funeral de una demostración.

Entonces exagero el caso, pero lo hago por una razón. La razón que alguien no vaya a ser acongojado por, ó haya sido establecido como alguien que no es motivo de congoja, es que no hay una presente estructura de soporte que sostiene que la vida, la cuál se intuye que es devaluada, no sea motivo de apoyo y protección por un esquema dominante de valores. El propio futuro de mi vida depende de aquella condición de apoyo, por consiguiente si no soy apoyada, entonces mi vida se establece como tenue, precaria, y en ese sentido no valiosa para su protección de cualquier injuria o pérdida, y por lo tanto no acongojable. Si sólo una vida acongojable puede ser valorada, y valorada a través del tiempo, entonces sólo una vida acongojable sería elegida para apoyo social y económico, vivienda, atención médica, empleo, libertad de expresión política, formas de reconocimiento social, y de condiciones para una agenda política (Handlungsfähigkeit). Uno tiene, por decirlo así, ser acongojable antes de la pérdida de uno, antes que cualquier cuestión de ser rechazado o abandonado, y uno debe de ser capaz de vivir una vida sabiendo que la pérdida de esta vida que soy va a recibir luto y que cada medida será tomada para prevenir esta pérdida.

Desde dentro una sensación sentida que la vida de uno es descongojable o indispensable, ¿cómo la pregunta moral llega a ser formulada?, y ¿cómo la demanda por dolo público toma lugar? En otras palabras, ¿cómo me esfuerzo para llevar una vida buena si no tengo una vida para hablar sobre, o cuándo la vida que yo busco es considerada dispensable, o es de hecho ya abandonada? ¿Cuándo la vida que llevo es invivable, una paradoja un tanto mordaz sigue, pues la pregunta, ¿cómo puedo yo llevar una vida buena?, presupone que hay vidas que son para ser llevadas; siendo esto, que hay vidas

reconocidas como vivientes y que la mía es una de ellas. En efecto, la pregunta presupone también que hay un yo quién tiene el poder de formular la pregunta reflexivamente, y que de igual manera aparezco a mí mismo, que significa que yo puedo aparecer dentro del campo de las apariencias que están disponibles a mi. Para que la pregunta sea viable, quien se la pregunta debe de ser capaz de perseguir cualquiera sea la respuesta que emerja. Para la pregunta de limpiar un camino que pueda yo seguir, el mundo debe de ser estructurado en una manera que mi reflexión y acción pruebe ser no sólo posible si no eficaz. Si soy yo el que deliberará en cómo vivir la mejor vida, entonces tengo que presuponer que la vida que busco alcanzar pueda ser afirmada como vida, que pueda yo afirmarla, aún y cuando no sea afirmada más generalmente, o bajo aquellas circunstancias cuando no es siempre fácil de discernir si hay una afirmación social y económica en mi vida. Después de todo, esta vida que es mía es reflejada de vuelta hacia mí desde el mundo que está dispuesto a asignar el valor de la vida diferencialmente, un mundo dentro el cuál mi propia vida es valorada más o menos que las otras. En otras palabras, esta vida que es mía me refleja un problema de igualdad y poder y, más ampliamente, de justicia o injusticia de la designación de valor.

Entonces si este tipo de mundo - lo que pudiéramos obligar a llamar 'la vida mala' - falla en reflejar de regreso mi valor como ser humano, entonces debo convertirme en crítico de esas categorías y estructuras que producen aquella forma de olvido y desigualdad. En otras palabras, no puedo afirmar mi propia vida sin evaluar críticamente aquellas estructuras que valoran diferencialmente la vida en sí. Esta práctica de crítica es una en la que mi propia vida está enlazada con los objetos que pienso sobre. Mi vida es esta vida, vivida aquí, en este horizonte espacio-temporal establecido por mi cuerpo, pero también se encuentra ahí, implicada en otros procesos vivientes de los cuales soy si no uno. Además, está implicado en el poder de las diferencias que deciden qué vida importa más, y qué vida importa menos, qué vida se convierte en el paradigma para todas las criaturas vivientes, y qué vida es una no-vida dentro de los términos contemporáneos que gobiernan el valor de los seres vivos. Adorno hace la observación que "necesitamos aferrarnos a las normas morales, de auto-crítica, de cuestionarnos qué está bien y qué está mal, y al mismo tiempo a un sentido de la falibilidad de la autoridad que tiene la confianza para emprender esa autocrítica". (4)

Este 'yo' puede que no sea tan conocido acerca de sí mismo como declara, y puede bien ser verdad que los únicos términos por el cuál este 'yo' se capta a sí mismo son los que pertenecen al discurso que precede e informa el pensamiento sin ninguno de nosotros capaz de captar completamente su funcionamiento y su efecto. Y debido a que los valores son definidos y distribuidos mediante modos de poder cuyas autoridades deben de ser cuestionadas, me encuentro en una certera ceguera. ¿Me establezco a mí misma en los términos que harían mi vida valiosa, u ofrezco una crítica del orden de los valores reinantes?

Entonces pienso y debo de preguntar, ¿cómo debo yo de vivir una vida buena?, y ésta aspiración es una de gran importancia, yo tengo que pensar cuidadosamente sobre esta vida que es mía, que es también una amplia vida social, que está conectada con otros seres vivos de maneras que me comprometen en una relación crítica a las discursivas órdenes de vida y valor en las que yo vivo, o, más bien, en cuáles me esfuerzo a vivir. ¿Qué les da su autoridad? Y ¿es ésta autoridad legítima? Ya que mi propia vida se encuentra en juego en dicha indagación, la crítica del orden biopolítico es un asunto de vida para mí, y tanto como la posibilidad de vivir una vida buena está en riesgo, también lo está la lucha de vivir y la lucha de vivir en un mundo justo. Ya sea que pueda o no vivir una vida que tenga valor no es algo que yo pueda decidir por mí

cuenta, ya que resulta que esta vida es y no es la mía, y que ésto es lo que me hace una criatura social, y una con vida. La pregunta de cómo vivir una buena vida, entonces, ya se encuentra, desde el principio, enlazada con esta ambigüedad, y está enlazada con una vívida (lebendig) práctica de crítica.

Si no soy capaz de establecer mi valor en el mundo en ninguna manera que una manera transitoria, entonces mi sentido de posibilidad es igualmente transitoria. El imperativo moral para llevar una vida buena y las preguntas reflexivas que engendra puede algunas veces parecer muy cruel y sin pensar en aquellos que viven en condiciones de desesperación, y podemos tal vez entender fácilmente el cinismo que a veces envuelve la misma práctica de la moralidad: ¿por qué debo de actuar moralmente, o inclusive preguntarse de cuál es la mejor vida para vivir (de tal manera que yo podría entonces llevar una vida buena), si mi vida ya no está considerada de ser una vida, si mi vida ya es tratada como una forma de muerte, o si yo pertenezco a lo que Orlando Patterson ha llamado el campo de la 'muerte social' - un término que él ha usado para describir la condición de vivir bajo la esclavitud?

Porque las formas contemporáneas de abandono económico y desposesión que sigue de la institucionalización de racionalidades neoliberales o las diferentes formas de producción de precariedad no pueden en mayor parte ser análogas a la esclavitud, se mantiene importante el distinguir entre modalidades de muerte social. Tal vez no podamos usar la palabra para describir las condiciones bajo las cuáles la vida se vuelve invivible, sin embargo, el término 'precariedad' puede distinguirse entre modos de 'invivibilidad': aquellos que, por ejemplo, pertenecen al encarcelamiento sin el recurso de un proceso; aquellos viviendo en zonas de guerra o bajo ocupación, expuestos a la violencia y a la destrucción sin el recurso de la seguridad o salida; aquellos que son sometidos a la migración forzada y vivir en zonas liminales, esperando a que sus fronteras se abran, comida llegue, y del prospecto de vivir con documentación; aquellos que marcan las condiciones de ser parte de una desechable o reemplazable fuerza de trabajo para quienes el prospecto de una forma de vida estable parece ser cada vez más remota, y quienes viven de forma diaria dentro del colapsado horizonte temporal, sufriendo el prospecto

de un futuro dañado en el estómago y en los huesos, tratando de sentir pero temiendo más lo que tal vez pudieran sentir. ¿Cómo uno puede preguntarse cómo vivir la mejor vida cuando uno siente que no hay poder en la dirección de la vida, cuando uno está inseguro que uno está vivo, o cuando uno está luchando para sentir el sentido que uno está vivo, pero también temiendo ese sentimiento, y el dolor de vivir de esta manera? Dentro de las condiciones temporales de migración forzosa, vastas poblaciones ahora viven sin el sentido de un futuro seguro, sin el sentido de una continuidad de pertenencia política, viviendo con el sentido de una vida dañada como parte de las experiencias diarias del neoliberalismo.

No quiero decir que la lucha para la sobrevivencia precede el dominio de la moralidad o la obligación moral en sí, ya que sabemos que inclusive bajo condiciones de amenaza extrema, la gente ofrece cualquier acto de apoyo que sea posible. Sabemos ésto de algunos de los reportes extraordinarios de los campos de concentración. En el trabajo de Robert Antelme, por ejemplo, puede ser el intercambio de un cigarrillo entre aquellos que no comparten un lenguaje en común, pero se encuentran a sí mismos en las mismas condiciones de encarcelamiento y peligro en el KZ. O en el trabajo de Primo Levi, la respuesta hacia el otro puede tomar la forma de simplemente escuchar a, y grabar, los detalles de una historia que el otro pudiera contar, dejando que esa historia se convierta parte de un archivo innegable, la huella perdurable de la pérdida que obliga al luto permanente. O en el trabajo de Charlotte Delbo, el repentino ofrecimiento a otro del último pedazo de pan que uno necesita desesperadamente para uno mismo. Y, sin embargo, en estos mismos relatos, hay entre ellos aquellos quienes no extenderán la mano, quienes tomarán el pan para sí mismos, acumularan los cigarrillos, y algunas veces sufrieron la angustia de privar a otro bajo las condiciones de destitución radical. En otras palabras, bajo condiciones de extrema angustia y de elevada precariedad, el dilema moral no se hace a un lado; éste persiste precisamente en la tensión entre el querer vivir y querer vivir de cierta manera con otros. Uno es todavía en pequeñas y

vitales maneras 'llevando una vida' como uno recita o escucha la historia, como uno afirma cualquier ocasión que haya habido para reconocer la vida y sufrimiento de otro. Inclusive la articulación de un nombre puede convertirse como la más extraordinaria forma de reconocimiento, especialmente cuando uno se ha convertido en un sin nombre o cuando el nombre de uno ha sido reemplazado por un número, o cuando uno no es dirigido en lo absoluto.

Hannah Arendt insistió en la crucial distinción entre el deseo de vivir y el deseo de vivir bien, o, más bien, el deseo de vivir la vida buena.⁵ Para Arendt, la supervivencia no fue, y no debe de ser, una meta en sí misma, debido a que la vida en sí no es un bien intrínseco. Sólo la vida buena hace la vida digna de ser vivida. Ella resuelve ese dilema Socrático muy simple pero tal vez muy rápido, o por lo menos así me parece. No estoy segura si su respuesta pueda funcionar para nosotros; tampoco estoy convencida si en algún momento funcionó. Para Arendt, la vida del cuerpo tiene en mayor parte que ser separada de la vida de la mente, por lo que debido a eso en *La Condición Humana* ella traza una distinción entre las esferas públicas y privadas. La esfera privada incluye el terreno de la necesidad, la reproducción de la vida material, sexualidad, vida, muerte y transitoriedad. Ella claramente entiende que la esfera privada soporta la esfera pública de acción y pensamiento, pero en su punto de vista la política tuvo que ser definida por acción, incluida la activa acción de hablar. Entonces el fruto verbal se convierte en la acción del deliberado y público espacio de la política. Aquellos que entran dentro del público lo hicieron desde la esfera privada, entonces la esfera pública depende fundamentalmente sobre la reproducción de la privada y el claro pasaje que lleva desde lo privado a lo público. Aquellos que no podían hablar Griego,

que venían de algún otro lugar y aquellos que su hablar no era entendible eran considerados bárbaros, que quiere decir que la esfera pública no era concebida como un espacio para múltiples lenguas y por lo tanto fracasa en implicar la práctica de la traducción como una obligación pública. Y sin embargo, podemos ver que la eficacia del acto verbal depende de (a) una estable y retirada esfera privada que reproduce al orador masculino y al actor y (b) a un lenguaje designado para la acción verbal, la característica que define a la política que puede ser escuchada y entendida porque se conforma a las demandas de una sola lengua. La esfera pública, caracterizada por un inteligible y eficaz colocación de actos oratorios, fue entonces perpetuamente oscurecido por los problemas del labor no reconocido (mujeres y esclavos) y el de las múltiples lenguas. Y el sitio en donde ambos converges fue precisamente la situación del esclavo, uno quien podía ser reemplazado, cuyo estatus político era nulo, y cuyo lenguaje no era considerado en lo absoluto.

Claro, Arendt entendió que el cuerpo es más importante para cualquier concepción de acción, y que inclusive aquellos quienes pelean en resistencias o en revoluciones tuvieron que tomar acciones corporales para reclamar sus derechos y para crear algo nuevo. 6 Y el cuerpo fue ciertamente importante para el discurso público, entendido como una forma verbal de acción. El cuerpo aparece nuevamente como la figura central en su importante concepción de natalidad, la cual está enlazada con su concepción de estéticas como políticas. Sin embargo, su esquema implica que el tipo de acción entendido como 'dar a luz' no es casi lo mismo como la acción involucrada en revolución, y aún ambos están entrelazados por el hecho que son diferentes maneras de crear algo nuevo, sin precedentes. Si hay sufrimiento en actos de resistencia política o, en efecto, en dar a luz, es un sufrimiento que sirve el propósito de traer algo nuevo al mundo. Y aún, ¿qué hacemos de ese sufrimiento que pertenece a formas de trabajo que lentamente o rápidamente destruyen el cuerpo del trabajador, o de otras formas que no cuentan de un propósito instrumental alguno? Si definimos política restrictivamente como una postura activa, verbal y física, que toma lugar dentro de un claramente demarcado espacio público, entonces pareciera que dejamos de llamar 'sufrimiento sin sentido' y trabajo no reconocido a las experiencias pre-políticas, no las acciones, que existen fuera de lo político como tal. Sin embargo, debido a que cualquier concepción de lo político

tiene que tomar en cuenta que operaciones de poder demarca lo político de lo pre-político, y cómo la distinción entre público y privado acuerda valores diferenciales a diferentes procesos de vida, tenemos que refutar la definición de Arendt, aún y cuando nos da mucho que valorar. O, más bien, tenemos que tomar la distinción de Arendt entre la vida del cuerpo y la vida de la mente como un punto de partida para pensar sobre diferentes tipos de políticas corporales. Después de todo, Arendt no simplemente distingue mente y cuerpo en el sentido Cartesiano, más bien, ella afirma sólo aquellas formas de pensamiento encarnado y acción que crean algo nuevo, que llevan a cabo acción con eficacia performativa.

Acciones que son performativas son irreducibles a aplicaciones técnicas, y son diferenciadas de las pasivas y transitorias formas de la experiencia. Entonces, cuándo y dónde hay sufrimiento o transitoriedad, está ahí para ser transformada en una vida de acción y pensamiento. Dicha acción y pensamiento tienen que ser performativas en el sentido ilocucionario, modelado sobre la estética del juicio, trayendo algo nuevo al mundo. Esto significa que los cuerpos preocupados solamente con problemas de sobrevivencia, con la reproducción de condiciones materiales y la satisfacción de necesidades básicas, no es aún el cuerpo 'político'; lo privado es necesario debido a que el cuerpo político puede sólo emerger dentro de la luz del espacio público para actuar y pensar si se encuentra bien nutrido y bien cobijado, soportado por numerosos actores pre-políticos cuyas acciones no son políticas. Si no existiera un actor político quien no pudiera asumir que el dominio público opera como apoyo, entonces la política definida como lo público es esencialmente dependiente de lo privado, lo que significa que lo privado no es lo opuesto de lo político, sino que entra dentro de su propia definición. Está bien nutrido cuerpo habla abierta y públicamente, este cuerpo que pasa la noche cobijado y en la compañía privada de otros emerge siempre luego para actuar en lo público. Esta esfera privada se convierte en el mismo fondo de la acción pública, pero ¿debe por esta razón ser clasificada como pre-política? Importa esto, por ejemplo, cuando las relaciones de igualdad o dignidad o de no-violencia existen en el fondo sombrío donde mujeres, niños, los ancianos y los esclavos deambulan? Si una esfera de desigualdad es rechazada a manera de justificar y promover otra esfera de igualdad, entonces seguramente necesitamos unas políticas que puedan nombrar y exponer la contradicción y la operación de rechazo por el cuál es sostenida. Si aceptamos la definición que Arendt propone entre lo público y lo privado, corremos el riesgo de ratificar este rechazo.

Entonces, ¿qué está en riesgo aquí al revisar los estatutos de Arendt sobre la distinción de lo público y lo privado en la polis Griega clásica? El rechazo de dependencia convierte la precondition del pensamiento autónomo y el sujeto actor político, quién inmediatamente eleva la pregunta de qué clase de pensamiento 'autónomo' y acción pudiera ser. Y si aceptamos a la distinción pública y privada que Arendt presenta, aceptamos el rechazo de dependencia a la precondition de políticas en lugar de tomar aquellos mecanismos de rechazos como los objetos de nuestros propios análisis críticos. En efecto, es la crítica de esta desconocida dependencia que establece el punto de partida por un nuevo cuerpo político, una que empieza con el entendimiento de la dependencia e interdependencia humana, una que, en otras palabras, puede saldar cuentas por la relación entre precariedad y performatividad.

En efecto, ¿qué si uno empezó con la condición de dependencia y las normas que facilitan su rechazo?

¿Qué diferencia dicho punto de partida haría a la idea de políticas, e inclusive al rol de performatividad dentro de lo político? ¿Es posible el separar la agencial y activa dimensión del discurso performativo de las otras dimensiones de vida corpórea, incluyendo dependencia y vulnerabilidad, modos del cuerpo vivo que no puede fácilmente o completamente ser transformado en formas de acción sin ambigüedad?

No sólo necesitaríamos el dejar ir la idea del discurso verbal que distingue lo humano de lo no humano animal, sino que necesitaríamos el afirmar aquellas dimensiones de hablar que no siempre reflejan acción consciente y deliberada. En efecto, algunas veces, como Wittgenstein subrayó, hablamos, pronunciamos palabras, y sólo luego cobran un sentido. Mi discurso no empieza con mi intención, aunque algo que podemos sin duda llamar intención ciertamente se forma a medida que hablamos. Por otra parte, la performatividad del animal humano toma lugar mediante el gesto, paso, modos de movilidad; mediante sonido e imagen; mediante varios medios expresivos que no son reducibles a formas públicas del lenguaje verbal. El ideal republicano es aún el otorgar un amplio entendimiento de sensatez democrática. La forma en que nos juntamos en las calles, cantamos o aclamamos, o inclusive nuestro silencio, puede ser, es, parte de la dimensión performativa de políticas, posicionando el discurso como un acto corpóreo entre otros. Entonces cuerpos actúan cuando estos hablan, para estar seguros, pero el hablar no es la única manera en que los cuerpos actúan - y ciertamente no la única manera en que actúan políticamente. Y cuando las demostraciones públicas o acciones políticas tienen como objetivo la oposición de fallidas formas de apoyo - falta de comida o refugio, trabajo poco fiable o no compensado - entonces lo que antes fue entendido como el 'trasfondo' de políticas se convierte en su objeto explícito. Cuando gente se reúne en una demostración en contra de condiciones inducidas de precariedad, están actuando performativamente, dando forma encarnada a la idea de Arendt de acción concertada. Pero en estos momentos de performatividad de políticas emergen de condiciones de precariedad, y en oposición política a aquella precariedad. Cuando poblaciones son abandonadas por políticas económicas o sociales, entonces vidas son consideradas como no merecedoras de apoyo. Sobre y contra dichas políticas, la política contemporánea de performatividad insiste sobre la interdependencia de criaturas vivas así como las obligaciones éticas y políticas que siguen de cualquier política que priva, o busca privar, a poblaciones de una vida vivible. Hay también maneras de enunciar y promulgar valor en el medio del esquema biopolítico que amenaza en devaluar aquellas poblaciones.

Por supuesto, esta discusión nos lleva a otra pregunta: ¿estamos hablando sólo sobre cuerpos humanos? y ¿podemos hablar sobre cuerpos en lo absoluto sin tomar en cuenta el clima, la maquinaria y los complejos sistemas sociales de interdependencia en los que confían, todos los cuales forman las condiciones de su existencia y sobrevivencia? y finalmente, aún y cuando lleguemos a entender y enumerar los requisitos del cuerpo, ¿luchamos sólo por aquellos requisitos para que sean alcanzados?

Como hemos visto, Arendt ciertamente se oponía a este punto de vista. O ¿luchamos también por que los cuerpos prosperen, y para que sus vidas se conviertan en aptas de ser vividas? Como yo espero haber sugerido, no podemos luchar por una vida buena, una vida apta de ser vivida, sin alcanzar los requisitos que permitan al cuerpo persistir. Es necesario el demandar que los cuerpos tengan lo que necesiten para su sobrevivencia, ya que la sobrevivencia es ciertamente una precondition para todos los reclamos que hacemos. Y, sin embargo, esta demanda prueba ser insuficiente debido a que sobrevivimos precisamente en orden para vivir, y vida, tanto como requiera para la sobrevivencia, debe de ser más que supervivencia para ser apta de ser vivida. (7) Uno puede sobrevivir sin ser capaz de vivir su propia vida. Entonces, una demanda generalizada debe de ser precisamente el de una vida vivible - esto siendo, una vida que pueda ser vivida.

Entonces, ¿cómo pensamos sobre una vida apta de ser vivida sin posicionarla a un solo o uniforme ideal para esa vida? No es una cuestión, desde mi punto de vista, de encontrar qué es el humano en realidad, o debe de ser, ya que ciertamente se ha establecido que los humanos son animales, también, y que su existencia corporal depende sobre sistemas de soporte que son tanto humanos como no-humanos.

Entonces, hasta cierto punto, sigo a Donna Haraway al preguntarnos en pensar sobre la complejidad relacional que constituye la vida corporal, y de sugerir que no necesitamos ninguna otra forma de ideal para el humano; al contrario, necesitamos entender y atender la complejidad de estatutos de las relaciones sin las que nosotros no podemos existir en lo absoluto. (8)

Por supuesto, estas condiciones bajo las cuales este tipo de dependencia y relacionabilidad a las que me estoy refiriendo parecen ser inaguantables. Si un trabajador depende de un dueño que explota a dicho trabajador, entonces la dependencia de uno pareciera ser equivalente a las capacidades de uno de ser explotado. Uno pudiera resolver que uno tiene que liberarse de toda dependencia debido a que las formas sociales que esa dependencia asume es de explotación. Y, sin embargo, sería un error de identificar la forma de contingencia que la dependencia toma bajo las condiciones en que se relaciona el trabajo explotativo con el final o necesario significado de dependencia. Inclusive si dependencia siempre toma una forma social u otra, esta mantiene algo que puede ser y transferirse entre aquellas formas, y entonces prueba ser irreductible a todas aquellos. En efecto, mi punto más fuerte es simplemente el siguiente: ninguna criatura humana sobrevive o persiste sin depender de un entorno sustentable, formas sociales de relacionabilidad, y formas económicas que suponen y estructuran interdependencia. Es cierto que dependencia implica vulnerabilidad, y a veces esa vulnerabilidad es precisamente una vulnerabilidad de formas de poder que ponen en riesgo o disminuyen nuestra existencia. Y, sin embargo, ésto no significa que podamos legislar en contra la dependencia o la condición de vulnerabilidad a las formas sociales. En efecto, no podríamos empezar a entender porqué es tan difícil de vivir una vida buena una vida mala si fuéramos invulnerables a aquellas formas de poder que explotan o manipulan nuestro deseo de vivir.

Nosotros deseamos vivir, inclusive vivir bien, dentro de la organización social de la

vida, regímenes biopolíticos, que a veces establecen nuestras propias vidas como desechables o despreciables o, peor aún, buscan el negar nuestras vidas. Si no podemos persistir sin las formas sociales de vida, y si la única disponible es aquella que funciona contra el prospecto de nuestra vida, nos encontramos en una difícil atadura, si no es que en una imposible.

Poniéndolo en otras palabras, somos, como cuerpos, vulnerables a otros y a instituciones, y esta vulnerabilidad constituye un aspecto de la modalidad social mediante el cuál los cuerpos persisten. El asunto de mi o tu vulnerabilidad nos implica un amplio problema político de igualdad y desigualdad, debido a que vulnerabilidad puede ser proyectada y negada (categorías psicológicas), pero también explotada y manipulada (categorías sociales y económicas) en el curso para producir y naturalizar formas de desigualdad social. Esto es lo que yo quiero decir por distribución desigual de vulnerabilidad.

Mi propósito normativo, sin embargo, no es simplemente el llamar a una distribución igualitaria de vulnerabilidad, ya que mucho depende en que las formas sociales de vulnerabilidad que son distribuidas son en sí aptas para la vida. En otras palabras, uno no quiere que todos tengan una igualitaria vida no apta para la vida. Tanto como la igualdad es un fin necesario, este se mantiene insuficiente si no sabemos cómo hacer la mejor evaluación de si las formas sociales de vulnerabilidad que son distribuidas son justas. Del otro lado, estoy argumentando que el rechazo a la dependencia y, en particular, la forma social de vulnerabilidad la cual da lugar, funciona en establecer una distinción entre aquellos que son dependientes y aquellos que no lo son. Y esta distinción funciona dentro del servicio de la desigualdad, arrastrando formas de paternalismo, o clasificando aquellos en necesidad en términos esencialistas. Del otro lado, yo estoy sugiriendo que sólo mediante un concepto de interdependencia que afirma la dependencia corporal, condiciones de precariedad y potenciales de performatividad podemos pensar en un mundo social y político que busca sobrepasar precariedad en nombre de las vidas aptas para ser vividas.

Resistencia

En mi punto de vista, vulnerabilidad constituye un aspecto de la modalidad política del cuerpo, donde el cuerpo es ciertamente humano, pero entendido como un animal humano. Vulnerabilidad hacia uno otro, queriendo decir, aún cuando se concibe como recíproco, marca una dimensión pre-contractual de

nuestras relaciones sociales. Esto significa, de igual manera, que desde cierto nivel define que la lógica instrumental que clama que yo voy sólo a proteger tu vulnerabilidad si tú me proteges (dónde política se convierte en un asunto de intermediar un trato o hacer un cálculo sobre posibilidades). De hecho, vulnerabilidad constituye una de las condiciones de la vida tanto social como política que no puede ser contractualmente estipulada, y cuya negación y manipulación constituye un esfuerzo para destruir o manejar una condición social interdependiente de políticas. Como Jay Bernstein ha dejado claro, vulnerabilidad no puede ser asociada exclusivamente con dañabilidad. Toda sensibilidad de lo que pasa es una función y efecto de vulnerabilidad, ya sea si se encuentra abierta para el registro de una historia que aún no ha sido contada, o una receptividad de lo que otro cuerpo pasa o ha pasado, aún y cuando este cuerpo se ha ido. Podemos decir que estos son asuntos de empatía a través del tiempo, pero yo quiero sugerir que parte de lo que un cuerpo hace (usando la frase de Deleuze, derivada de sus lecturas de Spinoza)⁹ es el abrir al cuerpo de otro, o un grupo de otros, y es por ésta razón que los cuerpos son tipos de entidades encerrados en sí mismos. Son siempre en algún sentido fuera de sí mismos, explorando o navegando su entorno, extendidos e inclusive algunas veces desposeídos a través de los sentidos. Si podemos perdernos en otros, o si nuestras capacidades táctiles, móviles, hápticas, visuales, olfatorias o auditivas nos comporta más allá de nosotros mismos, es por este cuerpo no se encuentra en su propio lugar, y porque desposesión de este tipo caracteriza sentidos corporales más generalmente. Cuando somos desposeídos en la sociedad es considerado como una función constitutiva de lo que significa el vivir y persistir, ¿qué diferencia hace esto a la idea de políticas para sí mismo?

Si regresamos, entonces, a nuestra pregunta original, cómo es que yo pueda llevar una vida buena en una vida mala, podemos repensar esta pregunta moral a la luz de las condiciones sociales y políticas sin tener que erradicar la importancia moral de la pregunta. Pudiera ser que la pregunta de cómo vivir una vida buena depende del tener el poder de vivir una vida como también con el sentido de tener una vida, vivir una vida o, en efecto, el sentir estar vivo.

Siempre hay la posibilidad de una respuesta cínica, de acuerdo al punto que es precisamente de olvidar la moralidad y su individualismo y dedicar uno mismo a la lucha por una justicia social. Al perseguir este camino, entonces, podemos concluir que moralidad tiene que ceder su lugar a políticas en el sentido más amplio; esto es, un proyecto en común de realizar los ideales de justicia e igualdad en maneras que son universales. Por supuesto, en llegar a esta conclusión, existe aún un persistente y obstinado problema, siendo éste que está todavía el 'yo' quien debe de alguna manera entrar, negociar y llevar a cabo una práctica dentro del amplio movimiento social y político. En la medida en que este movimiento busca el desplazar o erradicar este 'yo' y el problema de su propia 'vida', luego otra forma de borradura sucede, una absorción dentro de la norma común, y entonces una destrucción del 'yo' viviente. No puede ser la cuestión de cómo vivir mejor esta vida, o cómo llevar una vida buena, culmine en la borradura o

destrucción de este 'yo' y su 'vida'. O si sucede, luego el camino de la pregunta nos lleva a la destrucción de la pregunta en sí misma. Y aún y cuando yo no pienso que la pregunta de la moralidad puede ser planteada fuera del contexto social y económico de la vida, sin tener que presuponer algo sobre quién cuenta como un sujeto para la vida, o como un sujeto viviente, yo estoy casi segura que la respuesta a la pregunta de cómo vivir mejor no puede ser correctamente respondida destruyendo el sujeto de la vida.

Y, sin embargo, regresamos a reclamar que no es posible el vivir una vida buena en

una vida mala, vemos que el término 'vida' ocurre dos veces, y esto no es simplemente incidental. Si yo pregunto cómo llevar una vida buena, entonces yo estoy buscando salida a una 'vida' que no sería buena aún y cuando yo fuera la persona quien pudiera estarla llevando, y, sin embargo, yo soy quien necesita saber, y en algún sentido es mi vida. En otras palabras, ya, desde dentro de la perspectiva de moralidad, la vida misma es doblada. Por el momento yo llego a la segunda parte de la oración, y yo trato de reconocer cómo vivir una vida buena en una vida mala, estoy confrontada con la idea de vida como social y económicamente organizada. Aquella organización social y económica de vida es 'mala' precisamente porque no provee las condiciones para una vida vivible, porque ésta está distribuida de manera desigual. Uno pudiera desear simplemente de vivir una vida buena en medio de una vida mala, encontrándose su propio camino como el mejor que uno puede llevar y descartar las amplias desigualdades económicas y sociales que son producidas mediante organizaciones específicas de vida, pero no es tan sencillo, después de todo, la vida que yo vivo, aún y cuando claramente es esta vida y no otra, está ya conectada con una amplia red de vidas, y si no estuviera conectada con dichas redes yo no podría en efecto vivir. Entonces mi propia vida depende de la vida que no es mía, no sólo de la vida del Otro, sino de una amplia organización social y económica de vida. Entonces mi propia vida, mi supervivencia, depende de un amplio sentido de vida, uno que incluye la vida orgánica, vivos y sustentables entornos, y redes sociales que afirman y apoyan la interdependencia. Ellas constituyen quien soy yo, lo que significa que yo cedo parte de mi distintiva vida humana a manera de vivir, a manera de ser humano y todo lo que conlleva.

Implícito en la pregunta, cómo vivir una vida buena en una vida mala, se encuentra la idea que pudiéramos seguir pensando sobre qué pudiera ser la vida buena, que no podamos seguir pensando sobre ello exclusivamente en términos de la vida buena del individuo. Si hay estos dos tipos de 'vidas' - mi vida y la vida buena, entendida como una forma social de vida - entonces la vida de uno está implicada en la vida del otro. Y ésto significa que cuando hablamos sobre vidas sociales, nos referimos a como lo social transversa lo individual, o inclusive establece la forma social de la individualidad. Al mismo tiempo el individuo, no importa como esté intensivamente auto-referenciado, siempre se refiere a sí mismo mediante una forma meditativa, mediante algún medio. Como tal, su propio lenguaje para reconocerse a sí mismo viene de algún otro lugar. Las condiciones sociales que median este reconocimiento de mi

mismo que yo llevo a cabo. Como sabemos de Hegel, el 'yo' quien viene a reconocerse a sí mismo, su propia vida, se reconoce a sí mismo siempre también como la vida de otro. La razón del porqué el 'yo' y el 'tú' son ambiguos es que ambos están entrelazados en otros sistemas de interdependencia, lo que Hegel llama Sittlichkeit. Y esto significa que aún y cuando yo represento este reconocimiento a mí mismo, algunas formas de normas sociales son elaboradas en el curso de esta representación de la cuál yo soy el autor, y cual sea lo elaborado no tiene su origen en mi, aún y cuando yo no piense sin ello.

En *Los Problemas de la Filosofía Moral* de Adorno, lo que empieza como una cuestión moral sobre como el perseguir la vida buena en una vida mala culmina en la declaración que debe de haber resistencia a la vida mala a manera de perseguir la vida buena. Esto es lo que escribe:

"la vida en sí se encuentra tan deformada y distorsionada que nadie es capaz de vivir la vida buena en ella o de alcanzar su destino como ser humano. En efecto, yo iría tan lejos para decir que, dadas las circunstancias en que el mundo está organizado, inclusive la más simple demanda por la integridad y la decencia deben necesariamente llevar casi a todos a la protesta." (10)

Es muy interesante que a ese momento Adorno reclamaba que él casi llega tan lejos de decir lo que luego dice. Él no está seguro si la formulación es muy correcta, pero la lleva a cabo de cualquier manera. Él no hace caso a su validación, sino que la mantiene en la página. ¿Podría ser tan simple el decir que el perseguir la vida moral puede y debe, bajo las condiciones contemporáneas, culminar en protesta?

¿Puede la resistencia ser reducida a la protesta? O, más allá, ¿la protesta es para Adorno la forma social que el perseguir la vida buena ahora representa? Ese mismo carácter especulativo continúa cuando declara que

"La única cosa que posiblemente pueda ser dicha es que la vida buena de hoy en día pudiera consistir en resistir las formas de vida mala (falsches) que han sido vistas a través de y críticamente disecadas por las mentes más progresivas." (11)

En el Alemán, Adorno hace referencia a la vida 'falsa', y ésto es traducido al Inglés por Livingstone como 'la vida mala' - por supuesto, la diferencia es muy importante, ya que para moralidad, el perseguir la vida buena pudiera ser una vida verdadera, pero la relación entre los dos aún tiene que ser explicada.

Además, parece ser que Adorno se señala al grupo selecto de aquellos quienes son progresivos y lo suficientemente capaces de llevar a cabo una actividad crítica. Significativamente, esta práctica de crítica es prestada junto con el sinónimo de 'resistencia' en esta oración. Tanto protesta como resistencia caracteriza las luchas populares, acciones en masa, y sin embargo, en esta oración ellas caracterizan las capacidades críticas de unos cuantos. Adorno mismo vacila un poco aquí. Aún y cuando él continúa en clarificar sus declaraciones especulativas, él hace una declaración un poco diferente para la reflexión: "Esta resistencia a lo que el mundo nos ha hecho no implica en lo absoluto solamente una oposición al mundo exterior con la base que seríamos completamente intitulado de resistir ... En suma, debemos también movilizar nuestros propios poderes de resistencia a manera de resistir aquellas partes de nosotros que se encuentran tentadas a unirse a ellas." (12)

Lo que Adorno quizá habrá dicho para regular en aquellos momentos es la idea de la resistencia popular, de formas de crítica que toman forma como cuerpos amasados en las calles para articular su oposición a regímenes contemporáneos en el poder. Pero también resistencia es entendida como un expreso 'no' por parte del yo que quiere ir a lo largo del (mitzuspielen) status quo. Hay tanto la idea de resistencia como una forma de crítica que sólo los pocos selectos pueden llevar a cabo y la idea de resistencia como la resistencia a una parte del yo que busca unirse a lo que está mal,

una cuenta interna en contra de la complicidad. Estas declaraciones limitan la idea de resistencia en formas que yo misma finalmente no puedo aceptar. Para mí, ambas declaraciones lanzan nuevas preguntas: ¿Qué parte de mí está siendo rechazada, y qué parte está siendo agrandada a través de la resistencia? ¿Si yo negara la parte de mí que es cómplice de la vida mala, entonces yo me volvería puro? ¿He yo intervenido en el cambiar la estructura social del mundo del cuál yo soy parte de, o me he aislado de él? ¿He yo sido parte junto con otros de movimientos de resistencia, y de lucha por la transformación social?

Estas preguntas han, por supuesto, sido expresadas en relación a los puntos de vista de Adorno desde hace un tiempo - Yo recuerdo una demostración en Heidelberg en 1979 cuando algunos grupos de la izquierda estaban impugnando a Adorno, ¡protestando sobre su idea limitada de la protesta! Para mí, y talvez para nosotros hoy en día, podemos aún cuestionarnos en qué manera la resistencia debe de hacer más que refutar una forma de vida, una posición que finalmente abstrae la moral de lo político a expensas de solidaridad, produciendo la muy lista y moralmente crítica pura como el modelo de resistencia. Si resistencia es el promulgar los principios de la democracia en los cuales ésta lucha, entonces resistencia tiene que ser el plural y tiene que ser encarnada. Ésta también implica la recolección de lo indoloro en el espacio público, marcando su existencia y su demanda para las vidas vivibles, la demanda de vivir una vida antes que la muerte, en pocas palabras.

En efecto, si resistencia es el traer una nueva forma de vivir, una más vivible, vida que opone la distribución diferencial de la precariedad, entonces actos de resistencia no negarán una forma de vida al mismo tiempo que afirman otra. Por este propósito, debemos de considerar para nuestros tiempos las consecuencias performativas de acciones concertadas en el sentido Arendtiano. Ya que, en mi punto de vista, las acciones concertadas que caracterizan resistencia son algunas veces localizadas en el acto del discurso verbal o en la lucha heroica, pero también es localizada en aquellos gestos corporales de rechazo, silencio, movimiento, rechazo a moverse, que caracterizan aquellos movimientos que promulgan principios democráticos de igualdad y principios económicos de interdependencia en la misma acción por los cuáles estos llaman para una nueva forma de vida más radicalmente democrática y más

sustancialmente interdependiente. Un movimiento social es en sí mismo una forma social, y cuando un movimiento social llama a nuevas formas de vida, una forma de vida vivible, entonces debe, en ese momento, promulgar los mismos principios que busca realizar. Esto quiere decir que cuando funciona, hay una promulgación performativa de democracia radical en dichos movimientos que sólo pueden articular lo que puede significar el llevar una vida buena en el sentido de una vida vivible. Yo he tratado de sugerir que precariedad es una condición en contra de la cual muchos nuevos movimientos sociales luchan. Dichos movimientos no buscan el sobreponer interdependencia o inclusive vulnerabilidad cuando estos luchan en contra de la precariedad, sino que, éstos buscan el producir las condiciones bajo las cuales vulnerabilidad e interdependencia se convierten en vivibles. Esta es una política en la cual las acciones performativas toman el cuerpo y forma de lo plural, dibujando atención crítica a las condiciones de la sobrevivencia del cuerpo, persistencia y desarrollando dentro de un marco de trabajo de democracia radical. Si yo voy a llevar una vida buena, será una vida vivida con otros, una vida que no es una vida sin aquellos otros. No voy a perder este yo que soy; sea quien sea sere transformado por mis conexiones con otros, ya que mi dependencia con otro, y mi dependabilidad, son necesarias en orden de vivir y de vivir bien. Nuestra exposición compartida de precariedad es sino una basada en nuestro potencial igualitario y nuestra obligación recíproca de producir juntos condiciones de una vida vivible. En confesar la necesidad que tenemos hacia cada uno, estamos confesando también los principios básicos que informan lo social, condiciones democráticas de lo que podemos aún llamar 'la vida buena'. Estas condiciones críticas de vida democrática en el sentido que son parte de una crisis en marcha, pero también pertenecen a una forma de pensar y de actuar que responde a las urgencias de nuestro tiempo.

Les agradezco por este honor y por su tiempo que me han otorgado esta tarde para compartir algunos de mis puntos de vista.

11 September 2012,
Frankfurt Notes

2. Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, trans. Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 19.

1. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott, New Left Books, London, 1974, p. 39.

3. *Ibid.*, pp. 138, 176.

4. *Ibid.*, p. 169.

5. Hannah Arendt, 'The Answer of Socrates', in *The Life of the Mind*, vol. I, Harcourt, 1981, pp. 168–78.

6. Hannah Arendt, 'The Concept of History: Ancient and Modern', in *Between Past and the Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1968, pp. 41–90.

7. See my 'Introduction: Precarious Life, Grievable Life', *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009.

8. See Donna Haraway's views on complex relationalities in *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York and London, 1991; and *The Companion Species Manifesto*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

9. Gilles Deleuze, 'What Can a Body Do?', in *Expressionism in Philosophy:*

Spinoza, trans. Martin Joughin, Zone, New York, 1990, pp. 217–89.

10. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167. 11. *Ibid.*, pp. 167–8.

12. *Ibid.*, p. 168.