

INTRODUCCIÓN

Vida precaria, vida digna de duelo

Este libro, que consta de cinco ensayos escritos como reacción a las guerras contemporáneas, se centra en los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial. En cierta manera, es una continuación de *Precarious Life*, libro publicado por Verso en 2004 (*Vida precaria*, Paidós, 2006), especialmente en la sugerencia de que una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva. Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras.

Por otra parte, aquí intento llamar la atención sobre el problema epistemológico que plantea el verbo *enmarcar*; a saber, que los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse

o de dañarse) están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones del poder. No deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, delimitar la esfera de la aparición como tal. Por otra parte, es un problema ontológico, pues la pregunta que aquí se plantea es: *¿qué es una vida?* El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida. Obviamente, este planteamiento tiene sus consecuencias a la hora de pensar la «vida» en el ámbito de la biología celular y de las neurociencias, puesto que ciertas maneras de enmarcar la vida, así como ciertos debates sobre el comienzo y el fin de la vida en el contexto de la libertad reproductiva y de la eutanasia, informan estas prácticas científicas. Aunque lo que voy a decir puede tener algunas implicaciones para esos debates, me centraré fundamentalmente en la guerra, en por qué y cómo hacerla resulta más fácil, o más difícil.

APREHENDER UNA VIDA

La precaridad* de la vida nos impone una obligación, la de preguntarnos en qué condiciones resulta posible aprehender una vida, o un conjunto de vidas, como precaria, y en qué otras resulta menos posible, o

* Traducimos el cuasi neologismo inglés «*precarity*» por «precaridad», y «*precariousness*» por «precariedad». La autora explica dicha oposición en la segunda mitad del párrafo siguiente. (N. del t.)

incluso imposible. Por supuesto, de esto no se deduce que si aprehendemos una vida como precaria tengamos que decidir proteger esa vida o asegurar las condiciones para su persistencia y prosperidad. Puede ser que, según apuntan Hegel y Klein, cada cual a su manera, la aprehensión de la precariedad conduzca a una potenciación de la violencia, a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas. Sin embargo, mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social.

Hablar de «ontología» a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y

políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad —entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo— que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo. La concepción de la «precariedad», más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad». Y es la asignación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad.¹

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia. Por supuesto, en cada nivel del presente análisis estamos hablando de diferentes modalidades de «violencia»; pero esto no significa que todas sean equivalentes o que no se deba hacer ninguna distinción entre ellas. Los «marcos» que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las

1. Sobre otras opiniones relacionadas, véase Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, París, Gallimard, 1999. Véanse también Serge Paugam, *Le salarié de la précarité*, París, PUF, 2000; y Nancy Ettlinger, «Precarity Unbound», en *Alternatives*, n° 32, 2007, págs. 319-340.

que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un contínuum de vida) no sólo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen. Estas condiciones normativas para la producción del sujeto generan una ontología históricamente contingente, tal que nuestra misma capacidad de discernir y de nombrar el «ser» del sujeto depende de unas normas que facilitan dicho reconocimiento. Al mismo tiempo, sería un error entender el funcionamiento de las normas de manera determinista. Los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder, y muy a menudo se enfrentan a versiones espectrales de lo que pretenden conocer: así, hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo —o nunca lo son— reconocidas como vidas. ¿En qué sentido, entonces, la vida excede siempre las condiciones normativas de su reconocibilidad? Sostener que las excede no equivale a afirmar que la «vida» tenga como esencia la resistencia a la normatividad, sino, solamente, que todas y cada una de las construcciones de la vida necesitan tiempo para hacer su trabajo y que ningún trabajo que se haga puede vencer al tiempo como tal. En otras palabras, que el trabajo nunca se hace «de una vez por todas». Éste es un límite interno a la construcción normativa propiamente dicha, una función de su «iterabilidad» y heterogeneidad, sin la que no puede ejercer su capacidad de hacer cosas y que limita la finalidad de cualquiera de sus efectos.

Como consecuencia, tal vez sea necesario considerar la posible manera de distinguir entre «aprehender» y «reconocer» una vida. El «reconocimiento» es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años.² La «aprehensión», por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre —o todavía no— una forma conceptual de conocimiento. Lo que podemos aprehender viene, sin duda, facilitado por las normas del reconocimiento; pero sería un error afirmar que estamos completamente limitados por las normas de reconocimiento en curso cuando aprehendemos una vida. Podemos aprehender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas del reconocimiento.

2. Véanse, por ejemplo, Jessica Benjamin, *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press, 1995; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997; Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1996; *Reification: A New Look At An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, Nueva York, Oxford University Press, 2008; Patchen Markell, *Bound By Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; y Taylor y Amy Gutman (comps.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

El hecho es que no recurrimos simplemente a normas de reconocimiento únicas y discretas, sino, también, a condiciones más generales, históricamente articuladas y aplicadas, de «reconocibilidad». Si nos preguntamos cómo se constituye la reconocibilidad, con esta misma pregunta habremos adoptado una perspectiva que sugiere que tales campos están constituidos de manera variable e histórica, independientemente de lo apriorística que sea su función como condición de aparición. Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la «reconocibilidad» caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados. Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.

MARCOS DEL RECONOCIMIENTO

¿Cómo debe entenderse, entonces, la reconocibilidad? En primer lugar, *no* es una cualidad o un potencial del individuo humano. Esto puede parecer absurdo dicho así, pero es importante cuestionar la idea de personidad como individualismo. Si sostenemos que la reconocibilidad es un potencial universal y que pertenece a todas las personas en cuanto personas, entonces, y en

cierto modo, el problema al que nos enfrentamos ya está resuelto. Hemos decidido que cierta noción particular de personeidad determinará el objeto y el significado de la reconocibilidad. Así pues, instalamos un ideal normativo como condición preexistente de nuestro análisis; en efecto, ya hemos «reconocido» todo lo que necesitamos saber sobre el reconocimiento. No hay ningún desafío en el reconocimiento a la forma de lo humano que ha servido tradicionalmente como norma de reconocibilidad, puesto que la personeidad es esa misma norma. Sin embargo, se trata de saber cómo operan tales normas para hacer que otras sean decididamente más difíciles de reconocer. El problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial. ¿Qué nuevas normas son posibles y cómo son producidas? ¿Qué podría hacerse para producir una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad? En otras palabras, ¿qué podría hacerse para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos?

Si el reconocimiento es un acto, o una práctica, emprendido por, al menos, dos sujetos y, como sugeriría el marco hegeliano, constituye una acción recíproca, entonces la reconocibilidad describe estas condiciones generales sobre la base del reconocimiento que puede darse, y de hecho se da. Entonces, parece que quedan aún otros dos términos por comprender bien: la *aprehensión*, entendida como un modo de conocer que no es aún reconocimiento, o que puede permanecer irreducible al reconocimiento; y la *inteligibilidad*, entendida como el esquema —o esquemas— histórico general que

establece ámbitos de lo cognoscible. Esto constituiría un campo dinámico entendido, al menos inicialmente, como un *a priori* histórico.³ No todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, aunque no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible *como vida*, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad.

Estas normas se inspiran en esquemas de inteligibilidad cambiantes, de tal manera que podemos tener, y de hecho tenemos, por ejemplo, historias de la vida e historias de la muerte. De hecho, se dan continuos debates acerca de si el feto debería contar como vida, o como una vida, o como una vida humana. También abundan los debates sobre la concepción y sobre cuáles son los primeros momentos de un organismo vivo, así como sobre qué es lo que determina la muerte, y a este respecto se habla de la muerte del cerebro, o del corazón, y de si es el efecto de una estipulación jurídica o de una serie de certificados médicos y jurídicos. Todos estos debates implican nociones contestadas de la personaeidad e, implícitamente, cuestiones relativas al «animal humano» y a cómo debe entenderse esa existencia conjuntiva (y quiásmica). El hecho de que estos debates existan, y sigan existiendo, no implica que la vida y la muerte sean consecuencias directas del discurso (conclusión

3. Sobre el «*a priori* histórico», véanse Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991; y *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

absurda si se la toma literalmente). Más bien, implica que no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado. Incluso cuando la vida y la muerte tienen lugar entre, fuera de o a través de unos marcos mediante los cuales están en su mayor parte organizadas, *siguen teniendo lugar* aún, si bien de una manera que cuestiona la necesidad de los mecanismos mediante los cuales se constituyen los campos ontológicos. Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de «vida» —suspendida y espectral— que describe y habita cada caso de vida normativa. La producción es parcial y está, de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural. La figura no reivindica un estatus ontológico cierto, y aunque pueda ser aprehendida como «viva», no siempre es reconocida como una vida. De hecho, una figura viva fuera de las normas de la vida no sólo se convierte en el problema que ha de gestionar la normatividad, sino que parece ser eso mismo lo que la normatividad está obligada a reproducir: está viva, pero no es una vida. Cae fuera del marco suministrado por las normas, pero sólo como un doble implacable, cuya ontología no puede ser asegurada pero cuyo estatus de ser vivo está abierto a la aprehensión.

Como sabemos, el verbo inglés *to frame* tiene varios sentidos: un cuadro suele estar *framed* (enmarcado), pero también puede estar *framed* (falsamente inculcado) un delincuente (por la policía) o una persona

inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser incriminado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente. Cuando un cuadro es enmarcado, puede haber en juego todo un sinfín de maneras de comentar o ampliar la imagen. Pero el marco tiende a funcionar, incluso de forma minimalista, como un embellecimiento editorial de la imagen, por no decir, también, como un autocomentario sobre la historia del marco propiamente dicho.⁴ Este sentido de que el marco guía implícitamente la interpretación tiene cierta resonancia en la idea del *frame* como falsa acusación. Si alguien es «*framed*», sobre la acción de esa persona se construye un «marco» tal que el estatus de culpabilidad de esa persona se convierte en la conclusión inevitable del espectador. Una manera determinada de organizar y presentar una acción conduce a una conclusión interpretativa sobre el acto como tal. Pero, como bien indica Trinh Minh-ha, es posible «engañar al engaño o al engañador»,⁵ lo que implica poner al

4. Este es más claramente el caso, por supuesto, del pie de foto y de la descripción, pero el marco comenta y opina de otra manera. Mi propia lectura del marco deriva aquí de fuentes tanto críticas como sociológicas: véase especialmente Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2001. Véanse también Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, Harper & Row, 1974; y Michel Callon, «An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology», en *The Laws of Markets*, Boston, Blackwell, 1998, págs. 244-269.

5. Trinh T. Minh-ha, *Framer Framed*, Nueva York, Routledge, 1992.

descubierto la astucia que produce el efecto de la culpa individual. «Enmarcar el marco» parece implicar cierto solapamiento altamente reflexivo del campo visual; pero, según mi parecer, esto no tiene por qué tener como resultado unas formas de reflexividad particularmente complejas. Antes al contrario, poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas.

Cierta filtración o contaminación hace que este proceso sea más falible de lo que podría parecer a primera vista. La argumentación de Benjamin sobre la obra de arte en la era de la reproducción mecánica puede adaptarse al momento actual.⁶ Las condiciones técnicas de la reproducción y reproducibilidad producen de por sí un desplazamiento crítico, por no decir incluso un pleno deterioro del contexto con relación a los marcos desplegados por las fuentes mediáticas dominantes en tiempo de guerra. Esto significa en primer lugar que, aunque al considerar la cobertura mediática global se pudiera delimitar un único «contexto» para la creación de la foto-

6. Walter Benjamin, «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction» (1936), en H. Arendt (comp.), *Illuminations: Essays and Reflections*, Nueva York, Schocken Books, 1969 (trad. cast.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras completas*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008).

grafía bélica, su circulación se alejaría necesariamente de dicho contexto. Aunque la imagen aterriza seguramente en nuevos contextos, también crea nuevos contextos en virtud de ese aterrizaje, convirtiéndose en parte de ese mismo proceso mediante el cual se delimitan y forman nuevos contextos. En otras palabras, que la circulación de fotos de la guerra, como ocurre con la divulgación de poesía carcelaria (véase el caso de los poetas de Guantánamo, del que hablaremos en el capítulo 1), rompe con el contexto todo el tiempo. En efecto, la poesía sale de la cárcel, si llega a salir, incluso cuando el prisionero no puede hacerlo; y las fotos circulan por Internet aun cuando no se hicieron para dicho fin. Las fotos y la poesía que no llegan a circular —ya porque fueron destruidas, ya porque nunca se les permitió abandonar la celda de la cárcel— son incendiarias tanto por lo que describen como por las limitaciones impuestas a su circulación (y, muy a menudo, por la manera como estas limitaciones se registran en las imágenes y en la escritura propiamente dichas). Esta misma circulabilidad forma parte de lo que es destruido (y si ese hecho «se filtra», entonces circula el informe sobre el acto destructivo en lugar de sobre lo que se ha destruido). Lo que «se escapa de las manos» es, precisamente, lo que rompe con el contexto que enmarca el acontecimiento, la imagen y el texto de la guerra. Pero si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él. ¿Qué

significaría comprender este «evadirse» y este «romper con» como parte de los fenómenos mediáticos en cuestión, como la función misma del marco?

El marco que pretende contener, vehicular y determinar lo que se ve (y a veces, durante un buen período de tiempo, consigue justo lo que pretende) depende de las condiciones de reproducibilidad en cuanto a su éxito. Sin embargo, esta misma reproducibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, una constante delimitación de un nuevo contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva a su contenido. En otras palabras, que el marco no mantiene todo junto en un lugar, sino que él mismo se vuelve una especie de rompimiento perpetuo, sometido a una lógica temporal mediante la cual pasa de un lugar a otro. Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica. Lo que se da por supuesto en un caso se tematiza críticamente, o incluso incrédulamente, en otro. Esta cambiante dimensión temporal del marco constituye la posibilidad y la trayectoria de su afecto igualmente. Así, la imagen digital circula fuera de los confines de Abu Ghraib, y la poesía de Guantánamo es recuperada por abogados constitucionales que organizan su publicación en todo el mundo. Y de este modo se dan las condiciones apropiadas para el asombro, el escándalo, la revulsión, la admiración o el descubrimiento, según la manera cómo el contenido queda enmarcado por un tiempo y un lugar cambiantes. El movimiento de

la imagen o del texto fuera del confinamiento es una especie de «evasión», de manera que, aunque ni la imagen ni la poesía puedan liberar a nadie de la cárcel, detener una bomba ni, por supuesto, invertir el curso de una guerra, sí ofrecen las condiciones necesarias para evadirse de la aceptación cotidiana de la guerra y para un horror y un escándalo más generalizados que apoyen y fomenten llamamientos a la justicia y al fin de la violencia.

Ya hemos comentado antes que un sentido de ser «*framed*» es ser objeto de engaño, de una táctica mediante la cual una serie de pruebas falsas hacen que una acusación falsa parezca verdadera. Cierta poder manipula los términos de la aparición, y resulta imposible evadirse del marco/engaño; uno se ve fraudulentamente incriminado, lo que significa también que es juzgado por adelantado, sin pruebas válidas y sin ningún medio obvio para deshacer el engaño. Pero si el marco (*frame*) se entiende como una manera de «romper con» o de «alejarse», entonces parecería más análogo a una evasión de la cárcel; lo cual sugiere cierta liberación o aflojamiento del mecanismo de control y, con ello, una nueva trayectoria de afecto. El marco, en este sentido, permite —incluso exige— esta evasión. Así ocurrió cuando se divulgaron las fotografías de unos presos de Guantánamo arrodillados y encadenados, con el escándalo subsiguiente, y de nuevo cuando circularon globalmente por Internet imágenes digitales de Abu Ghraib, facilitando una reacción visceral contra la guerra. ¿Qué ocurre en tales momentos? Y ¿son meros momentos pasajeros o son, en realidad, ocasiones en las que el marco se revela como un engaño forzoso y plausible, con el resultado de una liberación crítica y exuberante respecto de la fuerza de la autoridad ilegítima?

¿Cómo relacionar este debate sobre los marcos con el problema de aprehender la vida en su precariedad? Al principio, podría parecer que estamos haciendo un llamamiento a la producción de nuevos marcos y, por lo tanto, de nuevos tipos de contenido. ¿Aprehendemos la precariedad de la vida mediante los marcos que están a nuestra disposición, siendo nuestra tarea intentar instalar otros nuevos que aumenten la posibilidad de dicho reconocimiento? La producción de nuevos marcos, como parte del proyecto general de los medios de comunicación alternativos, es a todas luces importante; pero nos perderíamos una dimensión crítica del proyecto si nos limitáramos a esta visión./Lo que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por descontada es puesta en tela de juicio, dejando al descubierto los planes instrumentalizadores de la autoridad que intentaba controlar dicho marco. Esto sugiere que no sólo se trata de encontrar un nuevo contenido, sino también de trabajar con plasmaciones recibidas de la realidad a fin de mostrar cómo éstas pueden romper consigo mismas, y cómo de hecho lo consiguen. Como consecuencia, los marcos que deciden realmente qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán deben circular a fin de establecer su hegemonía. Esta circulación ha sacado a relucir, por no decir incluso que *es*, la estructura reiterable del marco. A medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión. Cuando se vienen abajo estos marcos que gobiernan la reconocibilidad relativa y diferencial de las vidas —como parte del mecanismo mismo de su circulación—, resulta posible aprehender algo sobre lo que —o sobre quien— está viviendo, aunque por regla general no sea «recono-

cido» como una vida. ¿Qué es este espectro que mina las normas del reconocimiento, una figura intensificada que vacila entre estar dentro o estar fuera? Como interior, debe ser expelida para purificar la norma; como exterior, amenaza con derribar las fronteras que representan el yo. En cualquiera de los dos casos, representa la derribabilidad de la norma; en otras palabras, es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse, un deshacerse que está inherente en las cosas que hace.

PRECARIEDAD Y SER O NO DIGNOS DE DUELO

Cuando leemos noticias sobre vidas perdidas, a menudo se nos dan cifras; pero éstas se repiten cada día, y la repetición parece interminable, irremediable. Así, tenemos que preguntarnos ¿qué se necesitaría no sólo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el transcurso de la guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea? Entre las preguntas que surgen de este planteamiento, podemos citar dos: ¿cómo consigue producir afecto esta estructura del marco? y ¿cuál es la relación entre el afecto y un juicio y una práctica de índole ética y política?

Afirmar que una vida es precaria exige no sólo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida. Desde el punto de vista normativo, lo que yo estoy afirmando es que debería haber una manera más incluyente e igualitaria de reconocer la precariedad, y que ello debería adoptar la forma de una

política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico. Y, sin embargo, también estoy insistiendo, de una manera que podría parecer en principio paradójica, que la precariedad como tal no puede ser propiamente *reconocida*. Puede ser aprehendida, captada, encontrada y ser presupuesta por ciertas normas de reconocimiento, al igual que puede ser rechazada por tales normas. Sin duda, debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos); pero no deberíamos pensar que el reconocimiento de la precariedad domina, capta o, incluso, conoce plenamente lo que reconoce. Así, aunque debería sostener (y sostengo) que las normas del reconocimiento deberían basarse en una aprehensión de la precariedad, no creo que ésta sea una función o un efecto del reconocimiento, ni que el reconocimiento sea la única o la mejor manera de registrar la precariedad.

Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no sólo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también, su precariedad (que la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal). La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada. Recíprocamente, implica ver-

nos afectados por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos. Éstas no son necesariamente unas relaciones de amor, ni siquiera de atención, pero constituyen unas obligaciones hacia los demás, a la mayor parte de los cuales no podemos nombrar —ni conocemos— y que pueden tener o no rasgos de familiaridad con un sentido establecido de quienes somos «nosotros». Hablando de manera llana, podríamos decir que «nosotros» tenemos tales obligaciones con los «otros» y que sabemos presuntamente quiénes somos «nosotros» en tal caso. Pero la implicación social de este planteamiento es, precisamente, que el «nosotros» no se reconoce ni puede reconocerse; que está escindido desde el principio, interrumpido por la alteridad, como ha dicho Levinas, y que las obligaciones que «nosotros» tenemos son, precisamente, las que desbaratan cualquier noción establecida del «nosotros».

Más allá y en contra de un concepto existencial de finitud, que singulariza nuestra relación con la muerte y con la vida, la precariedad subraya nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato con relación tanto a ciertos modos socialmente facilitados de morir y de muerte como a otros modos socialmente condicionados de persistir y prosperar. No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia depende de lo que podríamos llamar una «red social de manos». Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir. Sólo en

unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe. Por regla general, imaginamos que un niño viene al mundo, es mantenido en y por ese mundo para que alcance la vida adulta y la vejez, y finalmente muera. También imaginamos que, cuando el niño es querido, existe una celebración al comienzo de su vida. Pero no puede haber celebración sin una implícita comprensión de que la vida es merecedora de ser llorada, de que sería llorada si se perdiera, y de que este futuro anterior está instalado como la condición de su vida. En lenguaje corriente, el duelo acompaña a la vida que ya ha sido vivida y presupone esa vida en cuanto que ya ha terminado. Pero, según el futuro anterior (que también forma parte del lenguaje corriente), la capacidad de ser llorada es una condición del surgimiento y mantenimiento de toda vida.⁷ El futuro perfecto de «una vida ha sido vivida» se presupone al principio de una vida que sólo ha empezado a ser vivida. En otras palabras, que la frase «esta será una vida que habrá sido vivida» es la presuposición de una vida cuya pérdida es digna de ser llorada, lo que significa que será una vida que puede considerarse una vida y mantenerse en virtud de tal consideración. Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida. En su lugar, «hay una vida que nunca habrá sido vivida», que no es mantenida por ninguna

7. Véanse Roland Barthes, *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 2007; y Jacques Derrida, *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998.

consideración, por ningún testimonio, que no será llorada cuando se pierda. La aprehensión de la capacidad de ser llorada precede y hace posible la aprehensión de la vida precaria. Dicha capacidad precede y hace posible la aprehensión del ser vivo en cuanto vivo, expuesto a la no-vida desde el principio.

HACIA UNA CRÍTICA DEL DERECHO A LA VIDA

Por supuesto, a quienes se sitúan a la izquierda les resulta difícil pensar en un discurso de la «vida», pues estamos acostumbrados a creer que quienes están a favor de más libertades reproductivas están también «a favor de la propia elección» y que quienes se oponen a ellas están más «a favor de la vida». Pero tal vez exista una manera de que la izquierda recupere el pensamiento sobre la «vida» y haga uso de este marco de vida precaria para defender una fuerte postura feminista sobre las libertades reproductivas. No es difícil ver que quienes defienden la denominada postura «pro vida» pueden basarse en semejante postura para sostener que el feto es precisamente esa vida que no es llorada pero que debería serlo, o que es una vida que no es reconocida como vida según quienes están a favor del derecho al aborto. Sin duda, este argumento podría correr parejo con las reivindicaciones por los derechos de los animales, puesto que podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas. En semejantes debates, que giran muy a menudo sobre cuestiones ontológicas, suele agitarse la pregunta de si existe una diferencia importante entre el estatus vivo del feto, por no decir incluso

del embrión, y el estatus de la «persona», o si existe una diferencia ontológica entre el animal y el «humano».

Debemos reconocer que todos son organismos vivos en un sentido u otro; pero decir esto no significa suministrar un argumento sustancial a una política u otra. Después de todo, las plantas son seres vivos, pero los vegetarianos no suelen poner objeciones a la hora de comérselas. En un plano más general, se puede afirmar que todo proceso de vida entraña como tal destrucción y degeneración; pero esto no nos dice en modo alguno qué tipo de destrucción es éticamente relevante y qué otro tipo no lo es. Determinar la especificidad ontológica de la vida en tales casos nos conduciría más generalmente a unos debates sobre biopolítica que trataran de los distintos modos de aprehender, controlar y administrar la vida, y de cómo tales modos de poder entran a formar parte de la definición de la vida propiamente dicha. Tendríamos que considerar unos paradigmas cambiantes dentro de las ciencias de la vida; por ejemplo, el cambio de unos modos de ver clínicos a otros moleculares, o los debates entre quienes priorizan las células y quienes insisten en que el tejido es la unidad más primaria del ser vivo. Estos debates tendrían que correr parejos con las nuevas tendencias de la biomedicalización y los nuevos modos de administrar la vida, así como con las nuevas perspectivas en biología que vinculan el *bios* del ser humano con el del animal (o que toman en serio la relación quíasmica que implica la expresión «animal humano»). Entonces tendríamos que situar nuestra discusión acerca de la guerra dentro de estos últimos campos, lo que nos mostraría que la «vida» como tal sigue estando definida y regenerada, por así decirlo, dentro de nuevos modos de conocimiento/poder. Estoy segura de que es posible seguir esta vía para comprender la biopolítica tanto de la gue-

rra como de la libertad reproductiva, y de que tales vías de investigación serían necesarias para situar el discurso de la vida dentro de la esfera de la biopolítica, en general, y de la biomedicalización, en particular. También, como ha mostrado recientemente Donna Jones, existe una relación importante entre el discurso sobre la vida, la tradición del vitalismo y varias doctrinas racistas. La bibliografía sobre estos temas tan importantes no ha dejado de aumentar en estos últimos años.⁸ Mi contribución

8. Donna Jones, *The Promise of European Decline: Vitalism, Aesthetic Politics and Race in the Inter-War Years*, Columbia University Press, de próxima aparición. Véanse también Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*, Nueva York, Seven Stories Press, 2005; Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2009; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Nueva York, Pantheon, 1980; *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003; *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2008; Sarah Franklin, Celia Lury y Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Londres, Sage, 2000; Mariam Fraser, Sarah Kember y Celia Lury, «Inventive Life: Approaches to the New Vitalism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 22, n° 1, 2005, págs. 1-14; Hannah Landecker, «Cellular Features», en *Critical Inquiry*, n° 31, 2005, págs. 903-937; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™*, Nueva York, Routledge, 1997; Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press, 2007; Rose y Peter Miller, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge, Polity, 2008; Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; *French DNA: Trouble in Purgatory*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Charis

personal, no obstante, no tiene como objetivo la genealogía de los conceptos de la vida o de la muerte, sino pensar la precariedad como algo a la vez presupuesto y gestionado por dicho discurso, si bien tales cuestiones nunca son resueltas plenamente por ningún discurso.

En mi opinión, no es posible basar los argumentos a favor de la libertad reproductiva, entre los que se incluya también el derecho al aborto, en un planteamiento sobre lo que es un ser vivo y lo que no lo es. Las células madre son células vivas, incluso precarias, pero ello no implica que deba tomarse inmediatamente una política respecto a las condiciones en las que deberían destruirse o en las que podrían emplearse. En efecto, no todo lo incluido bajo la rúbrica «vida precaria» es un a priori digno de protegerse contra la destrucción. Pero tales argumentos resultan particularmente difíciles en este caso, pues si unos tejidos o unas células vivos deben protegerse contra su destrucción, y otros no, ¿no podría conducir esto a la conclusión de que, en condiciones de guerra, unas vidas humanas serían dignas de protección mientras que otras no? Para ver por qué esto es una inferencia falaz tenemos que considerar unos cuantos postulados básicos de nuestro análisis y ver cómo cierto antropocentrismo condiciona varias formas cuestionables de argumentación.

El primer postulado es que existe un vasto ámbito de vida no sujeto a la regulación y a la decisión humanas, y que imaginar otra cosa es reinstalar un antropo-

Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technology*, Cambridge, MA, MIT Press, 2005; *Stem Cell Nations: Innovation, Ethics, and Difference in a Globalizing World*, de próxima aparición.

centrismo inaceptable en el corazón de las ciencias de la vida.

El segundo postulado es obvio, pero conviene reformularlo: dentro del vasto ámbito de la vida orgánica, la degeneración y la destrucción forman parte del proceso mismo de la vida, lo que significa que no toda degeneración puede detenerse sin detener, por así decirlo, los procesos de la vida propiamente dichos. Por irónico que pueda parecer, excluir la muerte en favor de la vida constituye la muerte de la vida.

De ahí que, con referencia a cualquier ser vivo, no sea posible afirmar por adelantado que existe un *derecho a la vida*, puesto que ningún derecho puede mantener alejados todos los procesos de degeneración y de muerte; esa pretensión es la función de una fantasía omnipotente del antropocentrismo (que busca negar la finitud del *anthropos* igualmente).

De la misma manera, y en última instancia, no tiene sentido afirmar, por ejemplo, que tenemos que centrarnos en lo que es distintivo de la vida humana puesto que, si lo que nos concierne es la «vida» de la vida humana, ahí es precisamente donde no hay manera de distinguir en términos absolutos el *bios* del animal del *bios* del animal humano. Semejante distinción sería muy tenue, pues una vez más no tendría en cuenta que, por definición, el animal humano es como tal un animal. Esto no es una afirmación relativa al tipo o especie de animal que es el humano, sino el reconocimiento de que la animalidad es una condición previa de lo humano, es decir, que no existe humano que no sea un animal humano.

Quienes buscan una base para decidir, por ejemplo, si o cuándo podría estar justificado el aborto, a

menudo recurren a una concepción moral de la «personeidad» para determinar cuándo a un feto se le podría considerar razonablemente una persona. Las personas serían entonces entendidas como sujetos de derechos, en especial del derecho de protección contra el daño y la destrucción, lo que no se podría aplicar a las no-personas (o a las pre-personas, por así decirlo). Quienes eso buscan pretenden zanjar cuestiones éticas y políticas recurriendo a una ontología de la personeidad basada en una explicación de la individuación biológica. Aquí, la idea de «persona» se define de manera ontogenética, entendiendo por esto que el postulado desarrollo interno de cierto estatus o capacidad moral del individuo se convierte en la medida principal con la que se calibra la personeidad. El debate se restringe no sólo a un ámbito moral, sino también a una ontología del individualismo que no reconoce que la vida, entendida como vida precaria, implica una ontología social que pone en tela de juicio esta forma de individualismo. No existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas, lo que implica unas relaciones sociales reproducibles y sostenedoras, así como unas relaciones con el entorno y con formas de vida no humanas consideradas de manera general. Este modo de ontología social (para la cual no existe una distinción absoluta entre lo social y lo ecológico) tiene unas implicaciones concretas respecto a la manera de reabordar las cuestiones relativas a la libertad reproductiva y a la política antibélica. La cuestión no es si determinado ser es vivo o no, ni si tiene o no estatus de «persona», sino si las con-

diciones sociales de su persistencia y prosperidad son o no posibles. Sólo con esta última cuestión podemos evitar los presupuestos individualistas antropocéntricos y liberales que han hecho descarrilar tales discusiones.

Por supuesto, estos argumentos no abordan aún directamente la cuestión de saber en qué condiciones la vida precaria tiene derecho a la protección ni en qué otras condiciones no lo tiene. Una manera convencional de plantear este problema en el marco de la filosofía moral es preguntar quién decide y sobre qué base se toma la decisión. Pero tal vez haya otra serie de preguntas más fundamentales que plantear, como, por ejemplo, en qué punto surge la «decisión» como acto relevante, apropiado u obligatorio, o «quién» es quien decide y qué patrones se siguen a la hora de tomar una decisión; pero también está la «decisión» sobre el alcance apropiado de la toma de decisión como tal. La decisión de alargar la vida a los humanos, o a los animales, y la decisión de recortar la vida son ambas particularmente controvertidas, sobre todo porque no existe consenso sobre cuándo y dónde debería entrar en escena la decisión. ¿Hasta qué punto, y con qué esfuerzo y coste, podemos alargar la vida a los ancianos o a los enfermos terminales? Junto a los argumentos religiosos, según los cuales «no está en poder de los humanos» tomar decisiones, hay otras posturas basadas en un análisis de coste-beneficio, según las cuales existen límites financieros a nuestra capacidad de alargar una vida, una vida mucho menos «vivable». Pero repárese en que, cuando nos ponemos a considerar tales escenarios solemos imaginar a un grupo de personas que están tomando decisiones, y que las decisiones como tales se toman en relación con un entorno interpretado de manera general que hará «vivable» la vida o no. No

es simplemente una cuestión política sobre si apoyar o no una vida o suministrar las condiciones para una vida «vivable», pues en nuestras reflexiones está implícita una postura sobre la ontología de la vida como tal. Dicho llanamente, la vida exige apoyo y unas condiciones capacitadoras para poder ser una vida «vivable».

Sin duda, cuando se toma la decisión de utilizar una máquina para alargar la vida de un paciente, o para ampliar la asistencia sanitaria a las personas ancianas, se toma, a cierto nivel, considerando la calidad y las condiciones de vida. Afirmar que la vida es precaria equivale a afirmar que la posibilidad de ser sostenidos se apoya, fundamentalmente, en unas condiciones sociales y políticas, y no sólo en un postulado impulso interno a vivir. Sin duda, todo impulso tiene que estar apuntalado,⁹ apoyado por lo que está fuera, razón por la cual no puede haber persistencia en la vida sin, al menos, algunas condiciones que hagan «vivable» una vida. Y esto es tan verdadero para el «individuo decidor» como para cualquier otro, incluido el individuo que «decide» qué hacer con respecto a los embriones, los fetos, las células madre o el espermatozoide aleatorio. Sin duda, quien decide o afirma unos derechos a la protección lo hace en el contexto de unas normas sociales y políticas que enmarcan el proceso de la toma de decisiones, y en contextos presuntivos en los que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida. En otras palabras, que las decisiones son prácticas sociales y que la afirmación de los derechos surge, precisamen-

9. Véanse las consideraciones de Freud sobre la *Anlehnung* (análisis), en *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2009; véase también Freud, *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2005.

te, allí donde las condiciones de la interlocución pueden ser presupuestas, o mínimamente invocadas e incitadas cuando aún no están institucionalizadas.

Pero tal vez lo más importante sea que convendría repensar el «derecho a la vida» allí donde no hay una protección concluyente contra la destrucción y donde unos vínculos sociales afirmadores y necesarios nos impelen a asegurar las condiciones necesarias para unas vidas «vivibles» y a hacerlo sobre unos fundamentos igualitarios. Esto implicaría la obligación positiva de suministrar unos apoyos básicos que intentaran minimizar la precariedad de manera igualitaria; a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión. La precariedad funda estas obligaciones sociales positivas (paradójicamente, porque la precariedad es una especie de «desfundar» que constituye una condición generalizada para el animal humano), al mismo tiempo que el propósito de tales obligaciones es minimizar la precariedad y su distribución desigual. Bajo esta luz, entonces, podemos entender la manera de justificar la investigación de las células madre cuando está claro que el empleo de células vivas puede aumentar las posibilidades para que la vida sea más «vivable». De manera parecida, la decisión de abortar un feto puede estar perfectamente fundamentada en la idea de que faltan las formas de apoyo social y económico necesarias para que esa vida sea «vivable». En este sentido, podemos ver que los argumentos contra ciertas formas de guerra dependen de la afirmación de que los modos arbitrarios de maximizar la precariedad para unos y de minimizar la precariedad para otros violan, a la vez, las normas igualitarias bá-

sicas y no reconocen que la precariedad impone ciertos tipos de obligaciones éticas a los vivos (y entre los vivos).

Por supuesto, podríamos objetar diciendo que la idea de una «vida vivible» podría dar fundamento a quienes desean distinguir entre vidas merecedoras de vivirse y vidas merecedoras de destruirse; el mismo razonamiento que apoya cierto tipo de esfuerzo bélico para distinguir entre vidas valiosas y merecedoras de duelo, por una parte, y vidas devaluadas y no merecedoras de duelo, por la otra. Pero semejante conclusión no tiene en cuenta la importante matización que imponen los patrones igualitarios a la consideración de lo que es una vida «vivable». La precariedad tiene que ser captada no simplemente como un rasgo de *esta* o *esa* vida, sino como una condición generalizada cuya generalidad sólo puede ser negada negando precisamente la precariedad como tal. Y la obligación de pensar la precariedad en términos de igualdad surge, precisamente, de la irrefutable generalizabilidad de esta condición. Partiendo de esta base objetamos la asignación diferencial de la precariedad y el derecho a duelo. Lo que es más, la idea misma de precariedad implica una dependencia de redes y condiciones sociales, lo que sugiere que aquí no se trata de la «vida como tal», sino siempre y sólo de las condiciones de vida, de la vida como algo que exige unas condiciones para llegar a ser una vida «vivable» y, sobre todo, para convertirse en digna de ser llorada.

Así, la conclusión no es que todo lo que puede morir o está sujeto a destrucción (es decir, todos los procesos de la vida) impone la obligación de conservar la vida. Pero una obligación surge del hecho de que somos, por así decirlo, seres sociales desde el principio, dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás,

de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles, por lo que, en este sentido, somos precarios. Para sostener la vida como sostenible se necesita poner estas condiciones en su sitio y militar por su renovación y fortalecimiento. Allí donde una vida no tiene ninguna posibilidad de prosperar, hemos de esforzarnos por mejorar las condiciones negativas de dicha vida. La vida precaria implica una vida como proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico. Nuestras obligaciones son tales, precisamente, para con las condiciones que hacen posible la vida, no para con la «vida en sí»; mejor dicho, nuestras obligaciones surgen de la idea de que no puede haber una vida sostenida sin esas condiciones sostenedoras y de que esas condiciones son, a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas.

FORMACIONES POLÍTICAS

Aunque la vida precaria es una condición generalizada, paradójicamente es la condición de estar alguien condicionado; en otras palabras, que de toda vida podemos decir que es precaria, lo cual equivale a decir también que la vida siempre surge y se sostiene en el marco de unas condiciones de vida. El anterior debate acerca de los marcos y las normas trató de arrojar luz sobre una dimensión de tales condiciones. No podemos reconocer fácilmente la vida fuera de los marcos en los que ésta es dada, y dichos marcos no sólo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen unas condiciones sostenedo-

ras para esa misma vida. Las condiciones tienen que ser sostenidas, lo que significa que existen no sólo como entidades estáticas, sino también como instituciones y relaciones sociales reproducibles. No tendríamos la responsabilidad de mantener unas condiciones de vida si estas condiciones no exigieran renovación. De manera parecida, los marcos están sujetos a una estructura reiterable: sólo pueden circular en virtud de su reproducibilidad, y esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal. El marco rompe con él mismo a fin de reproducirse a sí mismo, y su reproducción se convierte en el lugar donde es posible una ruptura políticamente muy importante. Así, el marco funciona normativamente, pero, según el modelo específico de circulación, puede cuestionar ciertos campos de normatividad. Tales marcos estructuran modos de reconocimiento, especialmente en épocas de guerra, pero sus límites y su contingencia se convierten en objeto de exposición y de intervención crítica igualmente.

Tales marcos son operativos en situaciones de encarcelamiento y tortura, pero también en lo tocante a las políticas de inmigración, según las cuales ciertas vidas son percibidas como vidas mientras que otras, aunque estén claramente vivas, no asumen una forma perceptual propiamente dicha. Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo senti-

mos disposiciones afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia. ¿Por qué, en particular, ha habido dentro de Estados Unidos una respuesta justificadora a ciertas formas de violencia perpetrada al mismo tiempo que la violencia sufrida por Estados Unidos es o bien ruidosamente llorada (la iconografía de los muertos del 11-S) o bien considerada inasimilable (la afirmación de la impermeabilidad masculina dentro de la retórica estatal)? Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, entonces no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad.¹⁰ Podríamos, entonces, analizar algunos de los afluentes culturales del poder militar durante estos tiempos en cuanto que intentan maximizar la precariedad para los demás mientras minimizan la precariedad para el poder en cuestión. Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la des emancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte.¹¹ Sería difícil, por no decir imposible, decidir si esta «con-

10. Véase especialmente el debate sobre la dañabilidad en la obra de Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2001. En mi opinión, éste sigue siendo el análisis más incisivo de la dañabilidad y la ética en la filosofía contemporánea.

11. Achille Mbembe, «Necropolitique», en *Raisons Politiques*, n° 21, 2006, págs. 29-60.

sideración» —o la ausencia de esta «consideración»— conduce a la «realidad material» o si la realidad material conduce a la ausencia de consideración, pues parecería que ambas cosas ocurren a la vez y que tales categorías perceptuales son esenciales para la producción de la realidad material (lo que no significa que toda materialidad sea reducible a percepción, sino sólo que toda percepción implica unos efectos materiales).

Tanto la precariedad como la precaridad son conceptos que se interseccionan. Las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo. En cierto sentido, es un rasgo de toda vida, y no existe una concepción de la vida que no sea precaria, salvo, por supuesto, en la fantasía, y en particular en las fantasías militares. Los órdenes políticos, entre ellos las instituciones económicas y sociales, están destinados a abordar esas mismas necesidades sin las cuales se potencia el riesgo de mortalidad. La precaridad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección. En otras palabras, apelan al Estado en busca de protección, pero el Estado es, precisamente, aquello contra lo que necesitan prote-

gerse. Estar protegidos contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación; así pues, basarse en el Estado-nación para protegerse *contra* la violencia es, precisamente, cambiar una violencia potencial por otra. Hay muy pocas opciones distintas a ésta. Por supuesto, no toda violencia procede del Estado-nación, pero es muy raro encontrar un caso contemporáneo de violencia que no guarde ninguna relación con esta forma política.

Este libro hace especial hincapié en los «marcos» de la guerra, es decir, en las distintas maneras de repartir selectivamente la experiencia como algo esencial a la conducción de la guerra. Tales marcos no sólo reflejan las condiciones materiales de la guerra, sino que son esenciales para el *animus* perpetuamente pergeñado de esa realidad material. Aquí hay varios marcos en liza: el marco de la fotografía, el de enmarcar la decisión de ir a la guerra, el de enmarcar las cuestiones relativas a la inmigración, como una «guerra en casa», y el de enmarcar las políticas sexuales y feministas en el servicio del esfuerzo bélico. Lo que yo sostengo es que así como la guerra está, en cierta manera, enmarcada/manipulada para controlar y potenciar el afecto con relación a la capacidad diferencial que tiene una vida para ser llorada, así también la guerra enmarca/manipula distintas maneras de pensar el multiculturalismo y ciertos debates sobre la libertad sexual, cuestiones en su mayor parte consideradas separadas de los «asuntos exteriores». Las concepciones sexualmente progresistas de los derechos feministas o de las libertades sexuales se han movilizado no sólo para racionalizar las guerras contra las poblaciones predominantemente musulmanas, sino también para argumentar a favor de imponer en Europa límites

a la inmigración procedente de países predominantemente musulmanes. En Estados Unidos, esto ha conducido a detenciones ilegales y a encarcelar a quienes «parecen» pertenecer a grupos étnicos sospechosos, si bien es cierto que los esfuerzos jurídicos por combatir tales medidas han demostrado tener cada vez más éxito estos últimos años.¹² Por ejemplo, quienes aceptan un «*impasse*» entre derechos sexuales y derechos de la inmigración, especialmente en Europa, no han tenido en cuenta la manera en cómo la guerra en curso ha estructurado y fisurado el tema de los movimientos sociales. El esfuerzo por comprender las apuestas culturales de una guerra «contra el islam», en la medida en que ésta asume una nueva forma en la política coercitiva de la inmigración, desafía a la izquierda a reflexionar sobre los

12. Véanse, por ejemplo, Center for Constitutional Rights, «Illegal Detentions and Guantánamo», <<http://ccrjustice.org/illegal-detentions-and-Guantánamo>>; «Illegal Detentions in Iraq by US Pose Great Challenge: Annan» (Reuters), CommonDreams.org, 9 de junio de 2005, <<http://www.commondreams.org/headlines05/0609-04.htm>>; Ammesty International USA, «Guantánamo and Illegal U.S. Detentions», <<http://www.amnestyusa.org/war-on-terror/Guantánamo/page.do?id=1351079>>; Jerry Markon, «Memo Proves Detention Is Illegal, Attorneys Say», en *Washington Post*, 9 de abril de 2008, <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/04/08/AR2008040803080.html>>; Giovanni Claudio Fava, «Transportation and illegal detention of prisoners by CIA», European Parliament, 14 de febrero de 2007, <http://www.europarl.europa.eu/eplive/expert/shotlist_page/20070214SHL03138/default_en.htm>; Hina Shamsi, «CIA Coverups and American Injustice», en *Salon.com*, 11 de diciembre de 2007, <<http://www.salon.com/opinion/feature/2007/12/11/Guantánamo/index.html>>.

marcos establecidos del multiculturalismo y a contextualizar sus recientes divisiones a la luz de la violencia de Estado, del ejercicio de la guerra y de la potenciación de la «violencia legal» en el límite.

En estos últimos años, las posturas asociadas a las políticas sexuales progresistas han tenido que hacer frente a reivindicaciones de nuevos derechos para los inmigrantes y a nuevos cambios culturales en Estados Unidos y en Europa. Estas formulaciones de la contradicción y el *impasse* parecen basarse en un marco que no reflexiona críticamente acerca de cómo los términos de la política nacional se han visto perturbados y desplegados por unos propósitos bélicos más amplios. Centrar de nuevo la política contemporánea en los efectos ilegítimos y arbitrarios de la violencia estatal, incluidos los medios coercitivos para aplicar y desafiar la legalidad, podría reorientar perfectamente a la izquierda más allá de las antinomias liberales en las que naufraga actualmente. Una coalición de quienes se oponen a la coacción y a la violencia ilegítimas, así como a racismos de cualquier tipo (no diferencialmente), también implicaría ciertamente una política sexual que se negara rotundamente a ser apropiada como base racional espuria para las guerras en curso. Los marcos mediante los cuales concebimos la izquierda necesitan ser reformulados a la luz de las nuevas formas de violencia estatal, especialmente las que tratan de suspender los condicionamientos jurídicos en nombre de la soberanía o se inventan sistemas cuasi jurídicos en nombre de la seguridad nacional. Muy a menudo, no vemos que ciertas cuestiones ostensiblemente «nacionales» estén moduladas por cuestiones de política exterior y que semejante «marco» funde nuestra orientación en ambos

ámbitos. Como tampoco cuestionamos siempre esta manera de enmarcar las divisiones entre las cuestiones nacionales y las exteriores. Si tales marcos se pusieran en contacto crítico unos con otros, ¿cuál sería el tipo de política resultante? Ello nos ofrecería, tal vez, una manera de militar contra la movilización de agendas nacionales «progresistas» (feminismo, libertad sexual) para la política bélica y la antiinmigración, incluso para unas bases racionales para la tortura sexual. Significaría pensar la política sexual junto con la política inmigratoria de una nueva manera y darnos cuenta de que hay poblaciones que están diferencialmente expuestas a condiciones que ponen en peligro la posibilidad de persistir y prosperar.

Este trabajo intenta reorientar la política de la izquierda hacia una consideración de la precaridad como sitio real y prometedor para el intercambio coalicional. Para que las poblaciones se vuelvan susceptibles de ser lloradas no es necesario conocer la singularidad de cada persona que está en peligro o que, seguramente, ya lo ha estado. Lo que queremos decir es que la política necesita comprender la precariedad como una condición compartida y la precaridad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia. El reconocimiento de la precariedad compartida introduce unos fuertes compromisos normativos de igualdad e invita a una universalización más enérgica de los derechos, que intente abordar las necesidades humanas básicas de alimentación, cobijo y demás condiciones para poder per-

sistir y prosperar. Podríamos sentirnos tentados a llamar «materiales» a estas necesidades, y seguramente lo sean. Pero, una vez que reconozcamos que esos «marcos» mediante los cuales se afirman o niegan tales necesidades hacen posibles las prácticas de la guerra, tendremos que concluir que los marcos de la guerra forman parte de lo que constituye la materialidad de la guerra. Así como la «materia» de los cuerpos no puede aparecer sin una forma conformadora y animadora, tampoco la «materia» de la guerra puede aparecer sin condicionar y facilitar la forma o el marco. La utilización de cámaras, no sólo para la grabación y la distribución de imágenes de torturas, sino también como parte del aparato mismo del bombardeo, deja bien claro que las representaciones mediáticas ya se han convertido en modos de conducta militar.¹³ Así, no hay manera de separar, en las condiciones históricas actuales, la realidad material de la guerra de los regímenes representacionales mediante los cuales opera y que racionalizan su propio funcionamiento. Las realidades perceptuales producidas mediante tales marcos no conducen, precisamente, a la política bélica, como tampoco tales políticas crean unilateralmente marcos de percepción. La percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido. Esto no es lo mismo que una «vida al desnudo», puesto que las vidas en cuestión no están moldeadas fuera de la *polis*, en un estado de exposición radical, sino que están vinculadas y constreñidas por relaciones de poder en una situación de expo-

13. Véase mi ensayo «The Imperialist Subject», en *Journal of Urban and Cultural Studies*, vol. 2, n° 1, 1991, págs. 73-78.

sición forzosa. No es la retirada de la ley, o la ausencia de ésta, lo que produce precariedad, sino los efectos mismos de la ilegítima coacción legal o el ejercicio del poder estatal liberado de los condicionamientos de toda ley.

Estas reflexiones tienen igualmente implicaciones a la hora de pensar a través del cuerpo, puesto que no hay condiciones que puedan «resolver» plenamente el problema de la precariedad humana. Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos —no pueden «ser» pensados sin su finitud y dependen de lo que hay «fuera de sí mismos» para sostenerse—, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno.

Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo,¹⁴ ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?¹⁵ El *conatus* puede verse socavado, y de he-

14. Benedictus de Spinoza, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, trad. y comp. Edwin Curley, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994. Véase también Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.

15. Deleuze aborda claramente esto mismo en su debate sobre «¿Qué puede hacer un cuerpo?», en la obra citada en la nota anterior.

cho se ve, por muchas fuentes: con los demás nos hallamos vinculados no sólo mediante redes de conexión libidinal, sino también mediante modos de dependencia y proximidad no deseados, que pueden perfectamente entrañar unas consecuencias psíquicas ambivalentes, entre ellas vínculos de agresión y de deseo (Klein).¹⁶ Más aún, esta condición generalizada de precariedad y dependencia se encuentra explotada y deslegitimada en formaciones políticas concretas. Ninguna cantidad concreta de voluntad o de riqueza puede eliminar las posibilidades de enfermedad o accidente para un cuerpo vivo, si bien ambas cosas pueden movilizarse al servicio de tal ilusión. Estos riesgos, que están incorporados en la concepción misma de la vida corporal, se consideran a la vez finitos y precarios, lo que implica que el cuerpo está siempre a merced de unos modos sociales y ambientales que limitan su autonomía individual. La condición de precariedad compartida implica que el cuerpo es constitutivamente social e interdependiente, concepción claramente confirmada de diferentes maneras tanto por Hobbes como por Hegel. Sin embargo, precisamente porque cada cuerpo se encuentra potencialmente amenazado por otros que son, por definición, igualmente precarios, se producen formas de dominación. Esta máxima hegeliana adopta unos significados concretos en las condiciones bélicas contemporáneas: la condición de precariedad compartida conduce no al reconocimiento recíproco, sino a una explicación específica de poblaciones marcadas, de vi-

16. Melanie Klein, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States», en Juliet Mitchell (comp.), *Selected Melanie Klein*, Londres, Penguin, 1986, págs. 115-146.

das que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas». Tales poblaciones son «perdibles», o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de «los vivos».

Esta consideración de la distribución diferencial de la precariedad y de la capacidad de ser llorados constituye una alternativa a los modelos de multiculturalismo que presuponen el Estado-nación como un marco de referencia exclusivo y el pluralismo como una manera adecuada de pensar acerca de sujetos sociales heterogéneos. Aunque ciertos principios liberales siguen siendo cruciales para este análisis, entre ellos la igualdad y la universalidad, es evidente que las normas liberales que presuponen una ontología de la identidad discreta no pueden producir el tipo de vocabulario analítico que necesitamos para pensar acerca de la interdependencia global y de las imbricadas redes de poder y de posición en la vida contemporánea. Parte del problema de la vida política contemporánea estriba en que no todo el mundo cuenta como sujeto. El multiculturalismo tiende a presuponer unas comunidades ya constituidas, unos sujetos ya establecidos, cuando lo que está en juego es la existencia de unas comunidades no del todo reconocidas como tales, de unos sujetos que estando vivos

no son considerados como «vidas». Además, no se trata simplemente de un problema de coexistencia, sino de que la política de la formación del sujeto diferencial, dentro de los mapas de poder contemporáneos, intenta a) movilizar a los progresistas sexuales contra los nuevos inmigrantes en nombre de una concepción espuria de la libertad, y b) desplegar a unas minorías de género y sexuales en la racionalización de las guerras recientes y de las que están en curso.

En este sentido, la política de izquierdas debería proponerse, en primer lugar, replantear y expandir la crítica política de la violencia estatal, incluyendo tanto la guerra como esas formas de violencia legalizadas mediante las cuales las poblaciones se ven diferencialmente privadas de los recursos básicos necesarios para minimizar la precariedad. Esto es, al parecer, necesario y urgente en el contexto de los Estados de bienestar en crisis y de esos Estados en los que las redes sociales de seguridad han sido desmontadas o excluidas. En segundo lugar, habría que insistir menos en la política identitaria, o en el tipo de intereses y creencias formulados sobre la base de pretensiones identitarias, y más en la precariedad y en sus distribuciones diferenciales, con la esperanza de que puedan formarse nuevas coaliciones capaces de superar los tipos de *impasse* liberales arriba mencionados. Esta precariedad atraviesa tanto las categorías identitarias como los mapas multiculturales, creando así la base para una alianza centrada en la oposición a la violencia estatal y su capacidad para producir, explotar y distribuir precariedad para su propio beneficio y para la defensa territorial. Semejante alianza no exigiría estar de acuerdo en todas las cuestiones de deseo, creencia o autoidentificación. Sería un movimiento que diera

cabida a ciertos tipos de antagonismos en curso entre sus participantes, valorando las diferencias persistentes y animadoras como signo y sustancia de una política democrática radical.