

Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia: La ética en lo político*. Barcelona: Paidós, 2021, 256 pp.

Miguel Antón Moreno¹

Universidad Internacional de La Rioja, España

En su ensayo, Judith Butler plantea el concepto de la no violencia como la práctica de resistencia ante la violencia misma en una situación en la que lo más obvio es ejercerla porque incluso pueda encontrarse justificación para ello. La no violencia no constituye solo un momento, sino que es una práctica sostenida en el tiempo, un hábito que requiere compromiso y que, además, implica en ocasiones, de manera paradójica, la agresividad o la fuerza. La figura de Einstein aparece de forma recurrente a lo largo del libro, y es que la autora toma del físico alemán la idea del “pacifismo militante”, que consiste precisamente en una no violencia en la que pueden intervenir prácticas agresivas.

Apunta también Butler que la práctica de la no violencia no puede entenderse separada de la igualdad, porque es necesario que las vidas se valoren de la misma manera unas que otras para así ejercer esa fuerza con suficientes garantías de justicia. Ahora bien, la igualdad en términos generales, sin especificar si se habla de renta, de género o de estatura no parece significar demasiado, algo que ocurre también con el “valor” de la vida al que se refiere la autora. Y es que la puesta en valor de la vida humana es también una idea recurrente en la obra, que podría medirse según Butler en función de la predisposición de la gente a llorar su pérdida y a guardarle duelo. Estos parámetros de carácter sentimental o psicológico (que entrañan la dificultad de ser experiencias privadas y difícilmente objetivables) se inclinan más bien a mostrar *a posteriori* las consecuencias de un determinado criterio del

¹ m.anton@unir.net

valor de la vida, y no tanto sus causas. Pueden llegar a ser muy valiosos como lectura antropológica, pero resulta difícil pensar que sirvan como criterio para discernir qué es lo que realmente hace que se ponga en valor o no una vida humana (si descartamos que pueda hacerse asumiendo la idea de *causa sui*). La vida humana en sí misma puede adquirir valor, por ejemplo, desde el prisma religioso, si se acepta como principio que es una divinidad la que insufla la vida en el alma de una persona; o desde el prisma ateo, si se tiene en cuenta un criterio utilitarista como el principio de mayor felicidad colectivo, señalando así el fin deseable al que pueden conducir las acciones.

La vida humana alejada de la colectividad es precisamente una de las cuestiones que más critica la autora. Butler ataca la idea (o la ficción, como ella la denomina) del estado de naturaleza, uno de los mitos fundacionales de nuestras sociedades. Y lo hace porque, según apunta, “encubre y reproduce formas de dominación y explotación que enfrentan a las clases y a los grupos religiosos o raciales unos contra otros, como si el tribalismo fuera una condición primitiva y natural” (39). Este enfrentamiento acontecería además en las cinco versiones que toma de Gregory Sadler: la lucha de todos contra todos, el tiempo previo a la conformación de sociedades, las culturas extranjeras consideradas primitivas, la psicología política de la lucha civil y los mecanismos del poder en la Europa del siglo XVII. Lo que señala Butler es que esa idea del estado de naturaleza en el que el hombre primitivo supuestamente se veía envuelto surge en un determinado contexto y bajo unas determinadas condiciones, planteando una cosmovisión omniabarcante y totalizadora, pero basada en una circunstancia muy concreta, que por lo tanto no sería extrapolable a cualquier situación social.

La idea del estado de naturaleza no queda lejos de ficciones sociales o antropológicas como la minoría de edad kantiana, tan en relación con el elitismo intelectual y civilizatorio de Stuart Mill, para quien el individualismo es condición necesaria de la libertad. Ese individualismo es el que se esconde tras la idea del hombre en estado de naturaleza, donde además, según la autora, la mujer ni si quiera tiene cabida. Como apuntábamos, esto refleja la antropología bajo la que nació esa “ficción”, en el contexto de un capitalismo todavía incipiente. Reflejaría también la cosmovisión que articula el mundo actual, en el que los vínculos sociales se destruyen a un ritmo vertiginoso. Parece que hemos olvidado del todo a Aristóteles, porque como

tiene que recordar la autora, “Nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia [...] Todos nacimos en una condición de radical dependencia” (46).

La toma de conciencia de nuestra indefectible dependencia, según Butler, pasa por ampliar nuestros lazos más allá de los intereses comunes a una nación o un determinado grupo. De lo contrario, la discriminación y la represión hacia las minorías seguirá siendo una constante. Así, la globalización nos inclinaría a asumir la defensa de los intereses de una mayoría global que no incluiría solamente a la especie humana sino a cualquier forma de vida. Afirma que esta defensa se aleja por completo de la consagración neoliberal que conlleva formas extremas de individualismo, puesto que tendría en cuenta la vulnerabilidad que nos caracteriza y que se acentúa cuando los vínculos sociales se destruyen al someternos a las exigencias del mercado. La solución pasa entonces para la autora por aceptar el marco global, difícilmente reversible, pero adecuándolo a las necesidades sociales del ser humano, que necesita de una coordinación y un fortalecimiento de ciertas estructuras e instituciones que salvaguarden la libertad, entendida ya no como individual sino como colectiva e interdependiente: “La tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad” (52).

La igualdad y la libertad, condiciones indispensables para la práctica de la no violencia, según Butler pasan por la libre disposición del propio cuerpo. Así lo expresa al examinar la posición filosófica denominada pro-vida. Sin embargo, entender el cuerpo como algo de lo que se puede o no disponer, esto es, considerarlo una especie de propiedad, podría implicar la asunción de un marco y una antropología dualista (en el que se presupondría una entidad corpórea y otra de tipo trascendente que domina a la primera, como en el esquema del fantasma en la máquina de Ryle) alejada de la posición neomaterialista que la autora defiende.

A la hora de ver qué aplicaciones puede tener la práctica de la no violencia en un contexto de guerra, Butler acude a Sigmund Freud para examinar algunas cuestiones centrales y relacionarlas con su propia teoría. Los vínculos sociales a los que la autora le concede, con razón, tanta importancia, son

lo que más atacado se ve en un enfrentamiento bélico. Según dice, “el poder de destrucción desatado por la guerra quiebra los lazos sociales que hacen posibles a las naciones [...] y toda posibilidad de convivencia pacífica futura” (120). Esta cuestión es ya un problema clásico de la filosofía política; Herbert Marcuse, por ejemplo, proponía desde la Escuela de Fráncfort que las bombas atómicas que EE.UU. lanzó contra Japón en Nagasaki e Hiroshima son en gran medida la razón por la cual se ha podido sostener un periodo de relativa paz entre las grandes potencias mundiales durante un tiempo prolongado.

Los conceptos de Eros y Thanatos de Freud son traídos por la autora para ver qué aplicación pueden tener en el contexto de guerra que describe. Para empezar, asume el enfrentamiento entre los dos conceptos, pero entiende que entre las propiedades de Eros no siempre puede encontrarse la de crear vínculos y contrarrestar la destrucción a la que los somete Thanatos. También puede adquirir en determinados contextos un potencial destructivo, al igual que su opuesto, por implementar en las relaciones un tipo de ambivalencia que iría de la unión con el otro a su destrucción, pudiendo incluso incurrir en la aniquilación propia de la persona. Por la misma lógica, Butler plantea que el impulso de muerte puede alcanzar en ocasiones, de manera paradójica, buenos grados de vinculación. El impulso destructivo es lo que permite en ocasiones la anulación de la ambivalencia que caracteriza a Eros, impidiendo así la rotura de lazos mediante el ejercicio de la represión por parte del superyó. También entran aquí en juego la melancolía y la manía, que funcionarían como formas de “protesta del organismo vivo contra la posibilidad de su destrucción por parte de un superyó descontrolado” (165). Por esto es que la manía puede permitir en ocasiones la resistencia a la destrucción, incluyendo la ajena y la propia: “La manía prueba que es la única esperanza para prevalecer ante los propósitos suicidas y asesinos de un desenfadado superyó que podría desatarse, condenar a muerte al yo” (166–167). Aclara que no se trata de reivindicar comportamientos maniacos, sino simplemente de señalar que la manía puede ser útil en ocasiones como mecanismo compensatorio de los impulsos destructivos que puedan darse en distintos contextos sociales, es decir, como una forma de resistencia política.

Uno de los problemas a los que Judith Butler se enfrenta es que, para Freud, los vínculos sociales de un grupo en muchas ocasiones se construyen más fuertemente cuando tienen otro grupo en frente al que enfrentarse y

sobre el que proyectar los impulsos destructivos. Es decir, que unos determinados vínculos sociales se construirían rompiendo la posibilidad de construir otros. Esto es a lo que, desde un prisma filosófico-político, algunos se refieren como dialéctica de Estados o de imperios. La persecución de minorías raciales, como ocurrió con los nazis y los judíos, sería un ejemplo de cómo ese enfrentamiento fruto de los impulsos destructivos puede acontecer también en el mismo ámbito nacional, sin tener que salir de las propias fronteras, como consecuencia de una psicosis colectiva. Una de las posibles soluciones a este tipo de problema para Freud consistía en la entrega de soberanía a instituciones supranacionales, con el objetivo de reprimir las euforias del nacionalismo y asumir una mayor aceptación de lo que llama “bases orgánicas de nuestra naturaleza humana”. Aquí es donde Butler retoma su propuesta de las formas comunitarias de identificación, en las que habría un “cultivo de sentimientos solidarios de carácter no nacionalista” (175), donde “cada miembro de una comunidad ejerce el autocontrol y lo hace precisamente reconociendo que la preservación de la vida es un bien que debe ser valorado por todos” (*Ídem.*). Lo que cabe preguntarse aquí es qué es lo que une a los individuos absolutamente diversos de una comunidad global a parte de la propuesta de paz mundial, que por otra parte, en sí misma, sin una orientación concreta hacia unos conflictos (e individuos o grupos) determinados, carece de significado. La concordia de “todos con todos” puede transitar fácilmente a la de “nadie con nadie” si a ese proyecto no se le dota de contenido. La propuesta de Butler encuentra concordancia con la libre asociación que se defiende desde el anarquismo, y que en su versión de la *realpolitik* puede hallar representación en ciertas formas de dominación mercantilistas que están en consonancia con algunas propuestas del anarcocapitalismo. Por tanto, las ideas que pretendían combatir ciertas formas de dominación, en realidad, estarían asumiendo un marco muy parecido, de forma que no harían sino reproducir aquello contra lo que fueron pensadas. La práctica de la no violencia que plantea Butler solo podría amparar las exiguas igualdades y libertades que ya permite la consumada globalización producto del libre mercado, pero difícilmente podría aspirar a conquistar unas nuevas.