

**CUERPO, ESPACIO PÚBLICO Y  
PERFORMATIVIDAD: DISCUTIENDO CON  
HANNAH ARENDT Y JUDITH BUTLER**



## Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler?\*

### Vulnerable Bodies and Precarious Lives. A Return of the Human in Judith Butler's Political Philosophy?

EMMA INGALA\*\*

**Resumen:** El presente texto (1) interroga el relativamente reciente retorno del concepto de lo humano a la filosofía política de Judith Butler –esto es, se pregunta por las razones de este retorno, por la condición de este retorno y por la concepción de lo humano que retorna– y (2) examina en qué medida este retorno transforma, matiza o modula la comprensión butleriana del cuerpo y de la vida. A partir de estos dos puntos, se tratará de arrojar luz sobre el llamado “giro ético” de Butler –que no supone en absoluto un abandono de la política, como algunos lectores han interpretado– y sobre la preeminencia que nociones como las de precariedad y vulnerabilidad han cobrado en sus teorías.

**Palabras clave:** cuerpo, precariedad, vulnerabilidad, Judith Butler, humano

**Abstract:** This text (1) interrogates the relatively recent return of the concept of the human in Judith Butler's political philosophy –that is, it enquires about the reasons and the status of this return and about the conception of the human that returns– and (2) examines the extent to which this return transforms, nuances or modulates Butler's understanding of the body and life. These two points aim to clarify Judith Butler's so-called ethical turn and, in so doing, argue against the readings that claim she turns away from politics, all the while engaging with the preeminence that the notions of precariousness and vulnerability play in her recent thought.

**Keywords:** body, precariousness, vulnerability, Judith Butler, human

Quisiera empezar por la segunda parte del título y, desde ahí, retornar a la primera; quisiera empezar por el retorno, por el gesto de retornar. ¿Qué significa en este contexto la expresión “retorno de lo humano”? De entrada, si se admite la hipótesis de que hay un

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 15/09/2016.

\* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el MINECO y dirigido por José Luis Pardo Torío “Naturaleza Humana y Comunidad III: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”, FFI2013-46815-P (2014-2017).

\*\* eaingala@ucm.es. Profesora Contratada Doctora. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Miembro del grupo de investigación UCM “Metafísica, Crítica y Política”, dirigido por José Luis Pardo Torío. Autora de, entre otros, “La dialéctica trascendental de la relación entre los sexos en J. Lacan”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2013, vol. 30, pp. 133-141; y “Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, julio-diciembre de 2015, nº 53, pp. 593-616.

retorno de lo humano en la filosofía política –y, añadimos, en la ética y en la ontología– de Judith Butler, se trata de un retorno “de” y no “a”, de algo que retorna y no de un retorno a algo que habría permanecido en el mismo lugar, como permanece en el mismo lugar una ciudad que visitamos de nuevo. Hay un humano que vuelve, pero que vuelve, por decirlo así, “por exigencias del guion”, no porque haya tomado una decisión o por su libre voluntad. Vuelve porque no le queda más remedio; y vuelve otro y a otro lugar. El humano que retorna, lo hace, además, entre signos de interrogación –al menos en el título–. Y los signos de interrogación encierran entre ellos varios asuntos que también requieren una aclaración: ¿qué tipo de movimiento es el retorno? –en principio, parecería que para que algo vuelva, habría tenido primero que irse–; ¿cuál es el agente de ese movimiento? ¿Es la humanidad? Si es así, ¿qué es esa humanidad que se mueve y retorna? ¿Es el mismo el humano que se va y el que vuelve? ¿En qué lugar se ejecuta este movimiento? ¿Es algo específico del pensamiento de Judith Butler? ¿Es un movimiento generalizado?

El humano que vuelve, si es que vuelve, lo hace a un mundo que ha levantado acta en numerosas ocasiones de su defunción, que lo ha declarado obsoleto, arcaico o residual. Al humano y a su doctrina, el humanismo, le han salido muchos prefijos: el anti-humanismo –que prosperó fundamentalmente en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado–, el post-humanismo –que desde las críticas operadas por el anti-humanismo se consagra a pensar una ontología, una ética y una política “post”-humanas–, el trans-humanismo –que si bien quiere conservar a lo humano, lo reinventa desde un paradigma técnico-científico casi pigmaliónico–, etc. Estas adendas al que hasta entonces se creía, como afirmaba Freud, centro del universo, de la creación y de su propia psique, hacen del concepto de lo humano un concepto del pasado, un concepto pasado. En el lugar en que antaño campaba el ser humano a sus anchas, ahora se producen todo tipo de hibridaciones y difuminaciones de fronteras con la máquina y el animal; en el lugar del humanismo proliferan los *animal studies*, las teorías del *ciborg* (*technology studies*) y los estudios medioambientales, que reivindican otro tipo de ontología capaz de rebasar el marco impuesto por el antropocentrismo.

Desde esta perspectiva, lo humano *se habría ido para no volver* –¿cómo podría volver un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar y que la ola se ha llevado para siempre?, por utilizar la famosa imagen con que Foucault ilustró la muerte del sujeto–. Lo que no puede volver, en concreto, es lo humano entendido como fundamento o principio primero, como categoría estanca, como individuo autónomo y autosuficiente, transparente e idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, esencia inmutable y atemporal, microcosmos dentro de un macrocosmos. No puede volver el individuo-isla contra el que se bate el poema de John Donne<sup>1</sup>, ni puede volver el Robinson Crusoe –objeto de las burlas de Marx– que se basta y se sobra con su naturaleza humana para reconstruir en una isla desierta la estructura del capital al completo. Ahora bien, lo que no vuelve deja un *agujero*, y ese agujero que queda exige ser pensado<sup>2</sup>.

1 «No man is an island, entire of itself;/ every man is a piece of the continent/ a part of the main».

2 Así lo entendía Foucault: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar». Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 353.

Sin embargo, hay otra posible lectura de la trayectoria que describe lo humano. ¿Podría ser quizás que lo humano –o algo de lo humano– no se haya terminado de marchar, que no se haya ido nunca del todo? Los prefijos que se le añaden –los “anti”, “post” y “trans”–, por mucho que quieran superar o dejar a lo humano en el pasado, se lo llevan puesto al tratar de escapar, lo arrastran adherido a su nombre. Pensar que lo humano no se ha terminado de ir –que no se ha muerto sin posibilidad de resurrección– permitiría comprender la idea de “retorno”, permitiría que “algo” volviese. No obstante, si acaso algo permanece o vuelve, no puede permanecer o volver de la misma guisa sin que se le echen encima las críticas articuladas por los prefijos. Así, cabría entender que lo que vuelve es un humano diferente, otro modo de ser humano –histórico, contingente, revisable, crítico–, algo que quizás, en última instancia, solo conserve el nombre.

En 1988, Jean-Luc Nancy se preguntaba, animado por los editores de la revista *Topoi*, «¿quién viene después del sujeto?»<sup>3</sup>, y lanzaba este interrogante a un conjunto de pensadores. Entre ellos, Deleuze respondía lo siguiente en su texto: «un concepto filosófico cumple una o varias *funciones* en campos de pensamiento que se definen ellos mismos por *variables interiores* [...]. [U]n concepto no nace ni muere por placer, sino en la medida en que nuevas funciones en nuevos campos lo destituyen relativamente»<sup>4</sup>. Si un concepto cae en desuso es porque otro concepto viene a construir nuevas funciones y a descubrir nuevos campos que hacen del primero algo inútil o inadecuado. Desde estas coordenadas, lo humano habría sido relevado por otro concepto –en la hipótesis de Deleuze, la operatividad de la noción de sujeto habría cedido el espacio a otras nociones que asumían nuevas funciones: las singularidades pre-individuales y las individuaciones impersonales–. Sin embargo, ha de haber algún tipo de continuidad entre el sujeto y lo que viene después –o entre el humano y lo que viene después–, cuando la propia formulación del interrogante de Nancy conserva el “quién” y no pregunta por el “qué”, conserva un lugar para el sujeto. Con la idea de retorno, parecería que es el propio concepto de lo humano el que toma el relevo de una versión anterior.

Vayamos ahora desde esta perspectiva general al pensamiento de Judith Butler en particular. Lo humano vuelve, comparece o se hace presente en su filosofía de la mano de lo que se ha caracterizado como un “giro ético” de su reflexión<sup>5</sup>. En un momento dado –en concreto, en torno a 2001–, la necesidad de articular una propuesta de carácter normativo –y no puramente subversivo– se vuelve imperiosa y, con ella, cristaliza el intento de formular una ética siquiera mínima. Lo humano –acompañado siempre, eso sí, por lo no-humano– se presenta ante esta necesidad como un aliado estratégico, como una cierta forma que permite, siempre que sea abordada desde una mirada crítica, combatir los abusos de la fluidez y la inesencialidad –aquellos que se vuelven cómplices de atrocidades y estados permanentes de excepción–, que permite denunciar lo inhumano. En este contexto, Butler se detiene a repensar una ontología de los cuerpos más allá de la rígida oposición binaria entre constructivismo y esencialismo<sup>6</sup>, y da con las propiedades de vulnerabilidad y precariedad.

3 Nancy, J. L., «Introduction», *Topoi* (Springer), vol. 7, n° 2, 1988, pp. 87-92.

4 Deleuze, G., «Réponse à une question sur le sujet», en: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 326.

5 Véase, por ejemplo, Lloyd, M., *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

6 Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008, p. 233.

Ahora bien, si hay un retorno de lo humano en Judith Butler, hay ciertamente algo que no vuelve nunca, algo que se ha marchado para no volver, al menos del plano de su teoría: lo humano como categoría universal que en realidad estaría encubriendo al varón blanco heterosexual –el “hombre” como paradigma de lo humano–; pero también lo humano simplemente como categoría estable, intemporal y ahistórica. En sus primeras obras no hay un interés por lo humano más que como objeto de crítica –en tanto que sería una de las manifestaciones residuales de la metafísica de la sustancia o de la presencia<sup>7</sup>–. Por tanto, si más adelante algo de lo humano retorna –como ya empieza a ocurrir en el prefacio a *Gender Trouble* de 1999–, este retorno no podrá suponer una regresión, una vuelta o un paso atrás –que desandaría el camino de su crítica anterior–, sino que habrá de constituir un movimiento *hacia adelante*, hacia un “humano” diferente. Para empezar, lo que vuelve en Butler es un humano *adjetivo*: más que humanidad, *cuerpo humano*. Para seguir, un humano –cuerpo humano– contingente y no esencial, abierto y no estable o fijo: vulnerable, expuesto, desposeído y precario –no autónomo sino dependiente, opaco a sí mismo y diferente a lo largo del tiempo, no esencial sino relacional–.

Por otra parte, este movimiento hacia adelante que retorna a lo humano, al menos en el caso de Judith Butler, no se desplaza en línea recta, sino que serpentea, se desvía para pasar por lo *no-humano*. Este desvío tiene por objeto hacer patente que lo que se consideraba accidental o ajeno a la humanidad es en realidad su condición, algo que le concierne íntimamente –pues, de entrada, para que haya humanos hace falta toda una red de elementos no humanos–. Al mismo tiempo, lo no-humano no es tampoco una categoría fija y estable, sino que, en ocasiones, grita y reivindica su derecho a ser también humano, y desequilibra con ese gesto las normas vigentes de humanidad, fuerza a una resignificación. Desde esta perspectiva, Butler entiende que las concepciones de lo humano no solo imponen marcos de inteligibilidad sino, más aún, marcos de realidad –discriminan entre vidas que merecen ser vividas (y lloradas cuando se pierden) y vidas insignificantes, vidas incluso irreales o ficticias–, y que la conquista de estos marcos supone una batalla ético-política fundamental.

Si el humano que vuelve lo hace entreverado con lo no-humano y en una negociación continua de sus límites, este humano es, en último término, algo que no se puede nombrar, o que no se puede nombrar de una vez por siempre. Por usar la fórmula de *Antigone's Claim*, lo humano solo se puede decir de manera catacrética<sup>8</sup>; pero ello no implica que no deba intentar decirse. En realidad, lo humano sería un concepto que nunca se habría ido, que nunca nos habría abandonado, pero un concepto impropio, sin extensión e intensidad bien definidas, un concepto sometido a una resignificación performativa continua<sup>9</sup>. Así, la labor que asume Butler con lo humano no es meramente destructiva –ni siquiera deconstructiva–, sino también constructiva, resignificativa. Retomando la hipótesis de Deleuze, se hace patente que un concepto cae en desuso no cuando simplemente ya no vale –por malo, por inútil–, sino cuando otro concepto viene a construir nuevas funciones

7 Butler, J., *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990, p. 35.

8 Butler, J., *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000, pp. 81-82.

9 Birulés, F., Butler, J., «Gender is Extramoral», *Barcelona Metropolis*, junio-septiembre de 2008. Web.

y descubrir nuevos campos: esto es lo que pasa, como veremos, con el concepto de *vida precaria* con respecto al de lo humano en el pensamiento de Judith Butler.

Pero ¿por qué retorna lo humano, o por qué se vuelven necesarios nuevos conceptos que asuman sus funciones? Althusser, uno de los artífices del antihumanismo, ya exhortó en un momento dado a complementar el antihumanismo teórico con un humanismo práctico<sup>10</sup>. Esta exhortación respondía a la percepción de los peligros que entrañaría un antihumanismo práctico, es decir, una práctica basada en la desaparición sistemática de toda humanidad – pues, ¿cómo sería entonces posible criticar las conductas o las situaciones inhumanas, sin un concepto de lo humano con el que parangonarlas, siquiera un humano práctico, un humano estratégico?–. No obstante, este humanismo práctico tampoco habría de perder de vista el antihumanismo teórico, es decir, tampoco habría de reificar o hipostasiar un humano que, como hemos visto, no puede sino ser impropio. Por otra parte, el antihumanismo teórico que revelaba la verdadera condición del sujeto –producto de y sujetado a relaciones de poder, normas, discursos y estructuras que exceden su control– se transmutaba en un serio problema práctico: ¿qué margen de acción le queda a este sujeto sujetado? ¿Es acaso capaz de llevar a cabo proyectos emancipatorios o, incluso, hacer que funcione el espacio público, la democracia?

En esta encrucijada, Judith Butler, apoyándose entre otros en Foucault, propone pensar las normas constitutivas del sujeto y de lo humano como aquello que, ciertamente, restringe y dirige la acción, pero, al mismo tiempo, como aquello que la hace posible. Butler comienza estudiando en profundidad el funcionamiento de estas normas y procesos de subjetivación en el terreno del género –estudio que le valió la fama internacional–, y más adelante exporta sus premisas al ámbito general de lo humano. El interés de Butler desde sus primeras obras hasta las más recientes se ha ido desplazando paulatinamente desde la categoría de sujeto hacia la de lo humano, dese la de sujeción a la de vida. Este concepto de lo humano que retorna en Butler lo hace acompañado casi siempre por una batería de ideas que lo intentan situar más allá de las coordenadas del esencialismo y del puro historicismo: no se trata de una naturaleza humana, pero tampoco de una mera cristalización contingente, particular e histórica de un determinado modo de entender y encarnar la condición humana. Estas ideas son las de relacionalidad, reconocimiento, desposesión, dependencia, vulnerabilidad y precariedad. Butler complementa de este modo su primer marco teórico foucaultiano, centrado en las relaciones de poder, con un nuevo enfoque vertebrado en torno al reconocimiento y la importancia de la alteridad –apoyándose ahora en Lévinas o en Arendt, aunque el referente hegeliano está desde el principio en el trasfondo–, un enfoque que busca examinar y alterar las condiciones de atribución de humanidad<sup>11</sup> –e inhumanidad–.

¿Cómo afecta este retorno de lo humano a la concepción butleriana del cuerpo y de la vida? Hemos dicho que, de entrada, lo humano vuelve en forma adjetiva en el sintagma «cuerpo humano». Sin embargo, pese a las distintas perspectivas sobre el cuerpo que Butler proporciona a lo largo de su obra, el cuerpo tampoco asume en ningún momento una función sustantiva, una condición sustancial. Inicialmente, Butler se centra en el cuerpo sexuado

10 Althusser, L., *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992, p. 177.

11 Schippers, B., *The Political Philosophy of Judith Butler*, New York, Routledge, 2014, pp. 38-39.

como una construcción del género, y lo entiende así no como un punto de partida sino como punto de llegada: «el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género es el medio discursivo/cultural a través del que se produce y establece una “naturaleza sexuada” o “un sexo natural” como “prediscursivo”, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la que* actúa la cultura». <sup>12</sup> En *Bodies that Matter*, de 1993, Butler responde a las críticas que la acusan de haber obviado por completo la materialidad del cuerpo y de haberlo convertido en una pura construcción cultural. Sin embargo, Butler no concibe la materialidad como un substrato último que estaría más allá de las categorías desde las que se lo aborda –como una naturaleza o una facticidad anatómica–, sino como una condición derivada del hecho de importar (*matter*): los cuerpos alcanzan materialidad (*materiality*) no por naturaleza ni biología, sino cuando importan (*matter*).

A partir de 2004<sup>13</sup> –más en concreto, a partir de 2001, cuando publica primeras versiones de los ensayos que recoge *Precarious Life*–, Butler habría empezado a pensar los cuerpos como, en general, precarios y vulnerables, y si bien esta condición estaría siempre ya inserta en una política –distanciándose así de cualquier comprensión del cuerpo como “nuda vida”, en el sentido de Giorgio Agamben, como algo extra-político–, proporcionaría la base para una ontología universal de los cuerpos, en la medida en que, aunque unos están más sujetos a la precaridad (*precarity*) que otros, todos sin excepción son vulnerables y precarios (*precariousness*) –nadie es invulnerable a la vulnerabilidad<sup>14</sup>–. Esta ontología es, para Butler, un campo de contestación<sup>15</sup> y el fundamento –contingente, por usar su célebre expresión<sup>16</sup>– de toda política y de toda ética. Moya Lloyd señala a este respecto una paradoja muy interesante que se produce al poner juntos el cuerpo, lo humano y la vulnerabilidad: «la misma circunstancia que vuelve a algunos cuerpos irreconocibles como “humanos” –a saber: su precariedad [*precariousness*], si bien mediada por estados de precaridad [*precarity*] expresa– es simultáneamente la condición para la acción política encarnada y la responsividad ética»<sup>17</sup>. La misma condición que convierte en fantasmáticos a ciertos cuerpos –cuerpos que no importan, que se arrumban en situaciones de miseria extrema– es la que define, para Butler, lo que significa ser humano –esto es: ser precario, estar expuesto, ser vulnerable a y dependiente de otro, existir solo en relación, necesitar asistencia–. Nuestros cuerpos no son nunca enteramente nuestros, pura y simplemente nuestros, y eso es no obstante lo que constituye un “nosotros”<sup>18</sup>. Además, los cuerpos

12 Butler, J., *Gender Trouble*, cit., p. 10.

13 Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.

14 «Buscamos protegernos contra el daño del otro, pero si lográsemos levantar un muro contra el daño, nos convertiríamos en inhumanos. En este sentido, cometemos un error cuando tomamos la “auto-conservación” como la esencia de lo humano». Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 103. Cfr. Butler, J., *Precarious Life*, cit., p. xiv: «una vulnerabilidad primaria ante los demás, una que no se puede eliminar sin dejar de ser humano».

15 La ontología como «campo de contestación» aparece en la entrevista «How Bodies Come to Matter». Butler, J., Costera Meijer, I., Prins, B., «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs* (Chicago), vol. 23, n° 2, 1998, p. 279.

16 Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.

17 Lloyd, M., *Butler and Ethics*, cit., p. 169.

18 Butler, J., *Precarious Life*, cit., p. 25.



individuales no son distintos por completo y nítidamente separables los unos de los otros<sup>19</sup>. Si Deleuze resumía una de las cuestiones fundamentales de la filosofía de Spinoza en la pregunta «¿qué puede un cuerpo?», cabría decir que Butler, dándole la vuelta a la pregunta, define la condición humana por lo que un cuerpo no puede –esto es, subsistir autónomamente, ser invulnerable–; sin embargo, esto no entraña un enaltecimiento de la impotencia, sino un reconocimiento del lugar desde el que el cuerpo y lo humano actúan: el hecho de que el cuerpo no pueda es, precisamente, la sede y condición de su poder. «Hay ciertos momentos en Deleuze que me gustan, como su pregunta “¿Qué puede un cuerpo?” [...], especialmente pensando en la vulnerabilidad. Él [Deleuze] está tratando de sugerir que un cuerpo, cuanto más se actúa sobre él, mayor capacidad tiene para la acción. Ésta es una formulación extremadamente interesante: revisa las ideas de pasividad y actividad, permeabilidad y creatividad»<sup>20</sup>.

La ontología de los cuerpos que Butler propone pensar al unísono con su recuperación del problema de lo humano es inmediatamente ontología política y ética: «referirse a la “ontología” en este respecto no es apelar a una descripción de estructuras fundamentales del ser que son distintas de toda organización social y política. Por el contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología está siempre dado a otros, a normas, a organizaciones sociales y políticas»<sup>21</sup>. Y, al mismo tiempo –siguiendo aquí a Lévinas–, la vulnerabilidad como condición generalizada y colectiva de lo humano<sup>22</sup>, la precariedad de la vida, «nos impone una obligación»<sup>23</sup>, una responsabilidad ética. A partir de la manifestación de la vulnerabilidad, la política y la ética sufren una reorientación normativa: Butler pretende hacer visibles, cuestionar y repensar las normas que determinan qué cuerpos merecen ser llorados, amados, deseados, protegidos, y cuáles quedan excluidos de ese merecimiento. Su apuesta ético-política pasa por maximizar las condiciones de una vida vivible<sup>24</sup> y por comprometerse con la responsabilidad y la obligación que nos impone el carácter precario y ex-tático de nuestra existencia, el hecho de existir fuera de uno mismo.

Si hay un concepto que, en Butler, viene a asumir nuevas funciones en nuevos campos y que se apropia de las funciones hasta entonces desempeñadas por el concepto de lo humano, es el de *vida precaria*. Frente a la idea de humanidad, el énfasis en la precariedad y la vulnerabilidad pone de manifiesto la preeminencia de la relación sobre la sustancia, e impide pensar lo humano como algo definible por un atributo esencial e individual, aunque pueda ser compartido. Lo humano no es una categoría autosuficiente, sino que se construye y sos-

19 El cuerpo «se define por las relaciones que hacen posible su vida y su acción». Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p. 130.

20 Bell, V., «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», *Theory, Culture & Society* (Los Angeles), vol. 27, n° 1, pp. 149-150.

21 Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009, p. 2.

22 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, cit., p. 35.

23 Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit., p. 2.

24 En su último libro, precisa lo siguiente: «Mi objetivo normativo, sin embargo, no es simplemente llamar a una distribución igual de la vulnerabilidad, pues mucho depende de si la forma social de vulnerabilidad que se está distribuyendo es ella misma vivible. En otras palabras, uno no querría que todo el mundo tuviera igualmente una vida invivible. Por mucho que la igualdad sea un objetivo necesario, es insuficiente si no sabemos cómo evaluar de la mejor manera posible si la forma social de vulnerabilidad que se va a distribuir es justa». Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, cit., pp. 210-211.

tiene sobre un tejido de relaciones que el concepto de “vida precaria” pone de manifiesto. La relacionalidad fundamental del ser humano entraña no la conexión entre dos sujetos previamente dados y autónomos, sino la formación de los sujetos humanos, su acceso a la existencia, a través de y en su dependencia de los otros<sup>25</sup>. Además, el enfoque relacional tiene para Butler la ventaja de que no obliga a identificar un substrato común que nos hace a todos humanos, sino más bien un “entre”. Así, Butler no recae en un esencialismo fundamental, pero tampoco renuncia a detectar algo así como una condición humana compartida: si la condición humana no es esencia sino relación, se evitan los peligros tanto de la negación o disolución de lo humano cuanto del dogmatismo que establece un atributo esencial de lo humano en sentido fuerte.

Así, pues, lo humano vuelve, pero vuelve a los intersticios que hasta entonces no se veían más que como silencios, espacios vacíos, pausas o huecos; no vuelve al centro, sino al “entre”, el “entre” humanos, y reivindica que su verdadera condición está ahí. Vuelve, por tanto, otro, vuelve de un viaje en el que se ha despojado de toda naturaleza, esencia monolítica o anatomía biológica, pero sigue volviendo, es decir, sigue reclamando que hay algo así como “lo humano”. Lo humano vuelve para limitar los excesos de los constantes estados de excepción, lo invivible de ciertas vidas, la flexibilización y precarización crecientes. Y vuelve no como una ética al margen de la ontología y de la política, sino como una ontología ético-política de cuerpos vulnerables, cuerpos siempre ya insertos en relaciones de poder e interpelados en todo encuentro —es decir, en todo momento— por un otro o por algo otro.

## Bibliografía

- Althusser, L., *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992.
- Bell, V., «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», *Theory, Culture & Society* (Los Angeles), vol. 27, n° 1, pp. 149-150.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.
- Birulés, F., Butler, J., «Gender is Extramoral», *Barcelona Metropolis*, junio-septiembre de 2008. Web.
- Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008.
- Butler, J., *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, New York, Routledge, 1997.
- Butler, J., *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.
- Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.
- Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009.
- Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

25 Esta versión de la formación de los sujetos está ya en Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, New York, Routledge, 1997.

- Butler, J., Costera Meijer, I., Prins, B., «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs* (Chicago), vol. 23, n° 2, 1998.
- Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Lloyd, M., *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- Nancy, J. L., «Introduction», *Topoi* (Springer), vol. 7, n° 2, 1988, pp. 87-92.
- Schippers, B., *The Political Philosophy of Judith Butler*, New York, Routledge, 2014.

