

Capítulo VI

Posfundacionalismo y contingencia. Butler y el problema del sujeto¹

María Luisa Femenías

El planteo

De hecho, el Hombre es un artefacto social, histórico o lingüístico; no un ser noumenal o trascendental [...] El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas del significado, en las que el sujeto es simplemente otra posición del lenguaje
Jane Flax (1990)

La neokantiana Seyla Benhabib (1995), siguiendo un viejo artículo de Jane Flax (1990), recoge tres ejes problemáticos que considera característicos de la posición posmoderna: 1) La Muerte del Hombre, tal como se reseña en el acápite de este trabajo (nótese el uso de las mayúsculas de la misma Flax); 2) La Muerte de la Historia, siguiendo la idea de que para la modernidad la Historia existe por sí misma y es algo más que una precondition o justificación de la ficción del Hombre; y 3) La Muerte de la Metafísica, en tanto desde –por lo menos– Platón en más, se ha tratado de “una metafísica de la presencia”, por utilizar la conceptualización de Nietzsche. En suma, tal como lo sintetiza Benhabib, Flax entiende que el interés fundamental de los filósofos occidentales siempre ha sido dominar el mundo de una vez y para siempre, encerrándolo

¹ Una versión reducida fue publicada en “Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco” *Revista de Psicoanálisis*, publicación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Tomo LXX, 2/3, 2013, pp. 349-370.

en un sistema ilusorio y absoluto que se manifiesta en el Ser y que se corresponde con él más allá de toda temporalidad y cambio. Este Ser entendido como Lo Real constituiría el fundamento de la verdad, el fundamento último de todo conocimiento positivo. En consecuencia, la filosofía sería una representación privilegiada de Lo Real, fiscalizadora de toda pretensión de verdad, y jugaría un ineludible papel fundamentador de todo conocimiento positivo (Benhabib, 1995:17-34). El uso excesivo de las mayúsculas y la referencia a un Platón un tanto escolar, indican sin duda el carácter fuertemente ontologizado de la interpretación de Flax que Benhabib recoge.

Sea como fuere, me interesan principalmente dos conclusiones de la reconstrucción de Flax: la concepción de “Muerte del Hombre” y la idea de “Fundamento Último”. Ambas constituyen el tema fundamental de este trabajo, a las que vincularé con las nociones de “sujeto opaco” y de “fundamentos contingentes” que propone Judith Butler. Como muchas tradiciones convergen de modo complejo en la filosofía butleriana, a estos efectos, inscribiré su posición en términos posfundacionalistas, línea en la que cobra sentido su afirmación: “I do not remain any loyal to any of my thinkings” (Rose, 2013); salvo, claro está, que paradójicamente Butler se mantiene leal –como intento mostrar– a la contingencia del fundamento y a la opacidad del sujeto.

El trabajo me obliga a examinar brevemente, por un lado, el problema de la Muerte del Hombre y el de la desustantivación del sujeto y, por otro, el problema del Fundamento. Para comprender mejor las afirmaciones de Butler y entrever su camino intelectual, revisaré en primer término un conjunto de conceptos clave vinculados al problema del fundamento y la muerte del hombre (II), revisando las nociones de contingencia y de fundamento ausente (III). Luego retomo algunas concepciones generales de sujeto en tanto Butler lo entiende, en oposición a la concepción de sujeto universal (IV), para desde allí resituar el problema a partir de la concepción de “muerte del hombre” (V), revisando el concepto “hombre” como una “forma no-idéntica”. La concepción butleriana, por su parte, vincula sujeto, deseo y poder; por tanto, el siguiente apartado (VI) se centra en los modos en que la autora relaciona tales conceptos en diversos estadios de su obra: en *Sujetos de deseo*, en su tratamiento de la figura de Antígona, y –más recientemente– en cuanto deseo de convivencia-con-otros. En todos los casos, el deseo aparece como productor de su objeto, es decir, de realidad. La importancia actual del tema

de la convivencia pacífica entre diversos grupos identitarios es el tema fundamental del apartado siguiente (VII), en el que retomo algunas consideraciones contrastándolas con concepciones butlerianas previas. Por último, cierro el trabajo con algunas conclusiones que considero provisionarias, en principio porque cada nueva obra de Butler ilumina y resignifica a las anteriores.

El problema del fundamento y la muerte del hombre

Extraño salto en el mismo lugar [...] el filósofo pretende llevar la verdad de las soluciones hasta los problemas, pero todavía prisionero de la imagen dogmática, remite la verdad de los problemas a la posibilidad de sus soluciones.

Gilles Deleuze (2002)

En sus afirmaciones, Flax siguió a Deleuze, quien años antes, en una obra sobre la filosofía de Michel Foucault tan breve como lúcida, había sentenciado que el Hombre no siempre ha existido ni siempre existirá (1987:159). ¿Cómo entender entonces esta forma-Hombre y su cuerpo?, se pregunta. ¿Cómo entran en relación las fuerzas del adentro y las fuerzas del afuera para que la forma-Hombre aparezca, se esboce y permanezca en un cierto período histórico?, ¿cómo dar cuenta de la noción de “Sujeto”?, ¿cómo pensar su no materialidad? Una vez más, Deleuze recupera la tradición filosófica de Occidente en términos de una ontología fuerte. En la síntesis posestructuralista que ofrece, las propuestas de-sustantivadoras de un David Hume –o antes aun, de un Abelardo– no se toman en cuenta y se vuelve una y otra vez sobre la interpretación filosófica del Sujeto en términos de Sustancia, tal como se supone que René Descartes (*res cogitans*) lo hizo, como punto de apoyo para desplegar los caminos actuales de su desustantivación.

Es cierto, sin embargo, que no es sino hasta los denominados filósofos posmodernos que comienza a entenderse incluso a los cuerpos en términos no materiales. Así, ni el sujeto es una sustancia ni el cuerpo es una materia; afirmación –esta última– fuertemente contraintuitiva. Michel Foucault, Gilles Deleuze y Judith Butler, entre otros seguidores más o menos críticos de la denuncia nietzscheana a la metafísica de la sustancia, niegan ese espesor al sujeto y al cuerpo, convirtiéndolos a ambos en “formas” que ni siquiera permanecen idénticas a sí mismas. Aunque, como mostraré, teóricamente ha-

blando Butler busca situarse “en otro lugar”.

Foucault sostiene, como se sabe, que no es el mismo sujeto el que desea tomar la palabra en una asamblea que el que inicia un encuentro amoroso (Foucault 2001). Su teoría del sujeto, al menos tal como la elabora en los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* y en su *Dits et écrits*, rechaza que se lo entienda como una sustancia idéntica a sí misma. Por el contrario, considera que se constituye en cuanto tal gracias a prácticas particulares que adquieren diferentes formas según las épocas y las sociedades. Denomina a esas prácticas “técnicas de sí”; técnicas que el sujeto no inventa sino que recibe de su cultura o de su grupo social, pero que lo constituyen en cuanto sujeto, por ejemplo, político (en la toma de la palabra ante la asamblea) o deseante (en el encuentro amoroso). Se trata de procedimientos diferentes en los que realiza en cada caso su identidad (nunca definitiva) y siempre inscrita en una red discursiva que lo sostiene.

Por su parte, Butler niega también sustantividad al sujeto y al mismo tiempo materialidad al cuerpo sexuado (Butler, 1993). No es la carne la que constituye un varón o una mujer –sostiene– sino la repetición *performativa* de gestos que hacen al cuerpo “mujer”, “varón” o “trans”; idea fuertemente sostenida en *Gender Trouble* (1990) que poco a poco relativizó a lo largo de su obra, atendiendo a los límites culturales y situacionales de toda performatividad, porque si es verdad que la Historia ha Muerto, no es tan así que las microhistorias hayan muerto. Sea como fuere, lo cierto es que, como lo afirma la propia Butler, tanto el sexo-género como la materia son *performativos*. Es decir, la identidad (incluida la sexual) se construye *performativamente* a partir de “datos” que más que su origen son (metalépticamente) su resultado (Butler, 1990: 25 s.). Por tanto, no hay materia, solo hay repetición.

En la línea de Deleuze, acepta que en sentido estricto, la repetición nunca es idéntica a sí misma, porque el primado de la identidad solo se define en el mundo de la representación; un mundo en que ni el hombre sobrevive a dios ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia (Deleuze, 2002: 15). Por tanto, la “repetición” no es algo metafórico, sino “algo nuevo”; una novedad, una tarea de la libertad que se opone a las leyes de la naturaleza, a las leyes de la Ley moral, a la generalidad del hábito y a la particularidad de la memoria.

Sin embargo, a pesar de las coincidencias que Butler manifiesta con tales filósofos franceses, se separa de ellos incluyéndolos, en principio, en la cate-

goría de pensadores “posmodernos”. Para definirlos así, apela a una estrategia que recuerda al segundo Wittgenstein: los usos del término. Tras revisar los diferentes usos habituales de “posmoderno” (y afines), concluye que una cierta concepción del posmodernismo se articula con un “temible” (*fearful*) condicional o, incluso, con una suerte de desdén paternalista hacia todo lo que es joven e irracional (Butler, 1995: 35). En contraposición, otras descripciones intentan establecer de antemano un conjunto de “premisas primarias necesarias” para cualquier teoría política, por ejemplo, un sujeto considerado una necesidad del lenguaje; marco que obliga a considerar que la política es impensable (*unthinkable*) sin ese sujeto u otro fundamento alternativo (Butler, 1995: 36).

Butler se pregunta entonces si, en general, toda política exige un fundamento y si, en particular, la política feminista lo requiere. Responde cautelosamente que está dispuesta a retener las categorías de “Sujeto” y de “Fundamento” pero solo bajo la exigencia de que sean seriamente problematizadas (1995: 36). Esta exigencia de examinar si hay (o no) un fundamento y, en todo caso, de qué tipo de fundamento se trata, desplaza a Butler de la posición posmoderna y la acerca al posfundacionalismo. Es decir, la suma a quienes niegan la existencia de un fundamento último, como una imposibilidad ontológica que, a su vez, considera *necesaria* como realización de la contingencia, a partir de un movimiento continuo de temporalización y de politización.² Bajo ese esquema, Butler sostiene que: “Afirmar que la política requiere un sujeto estable es afirmar que no puede haber una oposición política a esa afirmación” (1995). Veamos cómo puede entenderse esta afirmación.

Contingencia y necesidad del fundamento ausente

Ninguna cosa es donde carece de palabra. [...] Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa [...] Ninguna cosa es donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa.

Heidegger (1987: 147).

Tomo otro punto de partida: ¿qué implica el posfundacionalismo?, ¿se

² Contra mi interpretación, en la que inscribo a Butler en alguna forma de posmodernismo (Femenías, 2003).

trata de la imposibilidad de un fundamento? Muy brevemente dicho, Derrida supone toda la historia de la metafísica de Occidente como la de las metáforas y las metonimias cuya forma matriz sería la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la palabra (Derrida 1989:385). Se podría decir –afirma– que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia: *eidos*, *arjé*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *Aletheia*, Trascendentalidad, Conciencia, Existencia, Dios, Hombre (Derrida, 1989: 385) y, por lo tanto, es necesario rechazarlos centrándose en el acontecimiento. El acontecimiento es ruptura, irrupción repetida. Ante la ausencia de centro u origen, todo se convierte en discurso como un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de un significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de las significaciones (Derrida, 1989:385). Esto implica la imposibilidad de un fundamento último, de un cierre que afirme de “algo” una verdad que sea necesaria para todas las fundamentaciones empíricas (Marchart, 2009:33).

De modo que no se descarta la posibilidad de un fundamento positivo singular, sino que se lo mantiene en términos precarios: la imposibilidad del fundamento último se torna una imposibilidad necesaria, cuya ausencia es productiva en cuanto “fundamento ausente” (Marchart, 2009:34). Esa ausencia no debe entenderse como una cancelación total del fundamento, sino más bien como una mera ausencia propia de la naturaleza del abismo que se revela en la figura del quiasmo. En suma, se produce un debilitamiento ontológico del fundamento, lo que conduce a afirmar la *necesaria* imposibilidad de un fundamento último habilitando una creciente conciencia de la contingencia y de la relevancia de lo político como momento fundacional parcial, siempre fallido, de todo fundamento.

¿Cómo entiende Butler lo anterior, que con una feliz expresión, denomina “fundamentos contingentes”? En su artículo *Contingent Foundations* (Butler, 1995) se interroga por el universal y por la cuestión del sujeto en el marco de las concepciones posmodernistas, a las que critica. En principio, revisa la noción misma de posmodernismo para denunciar la imprecisión de un concepto que se solapa con el de posestructuralismo ya que: i) el discurso es todo lo que existe (como si el discurso fuera algún tipo de materia monística de la cual todas las cosas se componen); ii) el sujeto está muerto (yo nunca podré volver a decir

“yo”); iii) no existe *una* realidad (solo representaciones) (Butler, 1995: 36). Si bien rescata como parte del proyecto posmoderno cuestionar las teorías que “establecen fundamentos que *autorizan* a subordinar y borrar” aquello que precisamente buscan explicar, a juicio de Butler, su tarea ha sido insuficiente (1995: 39). En principio, porque al negar la brecha –a la que aludí en el apartado anterior– o el abismo que se abre entre “las cosas” y los fundamentos no se desvelan las estrategias metodológicas que implementan para afirmarlos.

Butler, en cambio, consciente del oxímoron, las denomina precisamente “fundamentos contingentes” (Butler, 1995). Con esa expresión, la filósofa da cuenta de su propuesta de subversión al fundacionalismo metafísico y adopta la deconstrucción y el análisis del discurso (sin apelar a una metanarrativa), aplicando los análisis foucaultianos de la microfísica del poder (Casale & Chiacchio, 2009). Propone en consecuencia la deconstrucción de todos los fundamentos que se suponen “evidentes de suyo” y que excluyen o forcluyen la instauración y reconocimiento de fundamentos *qua* contingentes (Butler, 1995: 36). En síntesis, la tarea consiste, más bien, en un interrogarse críticamente por lo que autoriza, excluye o forcluye la posibilidad misma de un cierto movimiento teórico. Por tanto, no supone la ausencia de cualquier fundamento, sino solo la de un fundamento último que se considere “principio” de toda verdad y fuente de toda representación. El rechazo a tal fundamento la habilita a sostener fundamentos plurales, contingentes o transitorios, lo que a su vez le permite tomar distancia de un nihilismo al estilo nietzscheano o de un antifundacionalismo al modo de los pragmatistas como, por ejemplo, Richard Rorty. En suma, su posición relativiza el peso ontológico del fundamento, lo reduce a la contingencia, dejando abierto, a su juicio, el lugar de la libertad y el sinsentido (*more* wittgensteiniano) pero al mismo tiempo habilitando la resignificación y la autonomía total.

Establecido su objetivo primordial, Butler denuncia la maniobra de indistinción de las diferentes posiciones posmodernas como una síntesis totalizadora, artificialmente construida, que pone en marcha la estrategia de poder autocongratulatorio (1995: 38). Ese acto de “maestría conceptual” implica el peligro del autoritarismo político y de la universalización que borra las diferencias, a la par que presenta las teorías como totalidades ya organizadas que emergen como una condición de la reflexión humana, históricamente específica (1995: 38). Entonces, si el posmodernismo tiene alguna fuerza en la

teoría social en general, o en la teoría social feminista en particular, es en el ejercicio crítico de mostrar cómo toda teoría y toda filosofía están siempre implicadas en el poder, del que tampoco ellos mismos (los filósofos) están libres (1995: 39). Pretender crear un conjunto de normas más allá del poder es ya en sí mismo un ejercicio de poder y ese es, a juicio de Butler, el imperalismo de los universales (1995: 39). Vemos, entonces, que por un lado Butler se opone al universalismo que interpreta hegelianamente, mientras que por otro lado, toma distancia del nihilismo para concluir que ambas posiciones son versiones diferentes del fundamentalismo que *autoriza* (en cursiva en el original). Es decir, que legitima y que excluye a la vez (1995: 39) (“¿Quién legitima al legitimador?” se preguntaba Lyotard años antes). De modo que, si los fundamentos funcionan como lo incuestionado y lo incuestionable dentro de cada teoría, lo hacen precisamente así gracias a exclusiones, y son por lo tanto contingentes y opinables (1995: 39).

Sujeto universal/sujeto hegemónico

*"el nosotros" como un elemento de la topografía psíquica
del sujeto.*

Judith Butler (1999b)

Cuando Butler traslada la crítica que acabo de mencionar a la “situación de habla”, le resulta imposible pensar en una posición de sujeto “universal” (1995: 40). En el sentido desplegado por Gayatri Ch. Spivak, el “sujeto universal” es para Butler el “sujeto hegemónico” que ejerce sobre el subalterno la violencia del desplazamiento del sistema sígnico del hablante (*sign-system violence*) (Spivak, 1988: 197). Desde ese punto de mira, tal como Spivak y Butler la entienden, la categoría de sujeto universal adolece de sesgos altamente etnocéntricos y sexistas, que permiten que Butler se pregunte por los conflictos que se derivan de los diversos conjuntos de (supuestos y categorías) “universales” (1995: 41).

Desnudada la posición del “sujeto teorizante” en general (1995: 41), ¿qué marco debe adoptar una “sujeta teorizante feminista”? se pregunta Butler. ¿Quién se constituye como *la* teórica del feminismo? Si es el caso que el poder opera por anticipado en los mismos procedimientos que establecen quién será el sujeto que hable en nombre del feminismo y quién no (1990: 5, 1995:43),

¿qué y cómo hablo cuando “yo” hablo? (1995: 41) ¿cuáles son las historias institucionales de sujeción y subjetivación que me posicionan en este lugar de habla, ahora? Por último, se pregunta, ¿existe la “posición-Butler”? (1995: 41) ¿En qué consiste la posición del “yo”, que Butler entiende en el sentido cartesiano de fundamento autoconstituyente, tal como lo dejó de manifiesto en su crítica a la supuesta noción beauvoiriana de “yo”? (1998:10). Entonces para Butler –como en Hume y en Wittgenstein– el “yo” y el “sujeto” son una *posición* en el discurso. (1995: 42)³ De modo que “yo” ha sido previamente constituido por un conjunto de principios organizadores de prácticas materiales y arreglos institucionales profundamente incrustados en matrices de poder y de discurso que “me” producen como “sujeto”. Esas mismas posiciones que “me” constituyen en pensante y hablante “me” afirman como sujeto aunque “me” oponga a ellas, o, más precisamente –concluye Butler– porque me opongo a ellas me afirman como sujeto. La cuestión es más compleja: después de todo, ni las normas son simplemente exteriores, ni los psiquismos son esferas interiores autónomas libres de las normas culturales. Las normas, continúa Butler, no se imprimen desde el exterior de nuestras psiquis: son la condición de nuestra propia formación y emergencia. En un cierto sentido, nos preceden, operan sobre nosotros/as antes de que seamos conscientes de sus operaciones (Butler: 1999b). En otras palabras, nos hacen legibles e inteligibles mucho antes de que podamos entenderlas. Como lo deja en claro en *Mecanismos Psíquicos del poder*, las normas no son meramente exteriores, operan desde el exterior y son las condiciones de nuestra formación, configurando “la topografía psíquica” del sujeto. Cuando en *Deshacer el género* sugiere que el género es un estructura ec-statica, reafirma el hecho de que la inteligibilidad de nosotros/as mismos/as “está” fuera de nosotros mismos (2004). Pero no solo eso; no lucharíamos de diversos modos y a niveles muy complejos por “ser reconocido[a]s” bajo [según] una inteligibilidad diferente a la de las normas culturales vigentes que nos preceden y nos exceden. En palabras de Butler, más bien lo exterior es también lo interior; aquello que evocamos como «interior» es una manera particular en la que la norma cul-

³ Butler no se reconoce deudora de estos filósofos, pero cabe recordar la noción de “yo” de D. Hume, como la primera persona del singular en toda oración, cf. *Tratado de la naturaleza humana*, IV.4. “Sobre la identidad”. Respecto de la concepción wittgensteiniana del “yo” (y del sujeto), cf. *Cuadernos azul y marrón*, § “El mito del sujeto”.

tural adopta la forma de una realidad psíquica, muy a menudo en términos de identificación psíquica (Butler, 2014).

En suma, para Butler, en un sentido foucaultiano, el discurso es un instrumento de reflexión sobre ese sujeto que al mismo tiempo constituye (1998: 42). Pero a diferencia de Foucault, la crítica al sujeto no implica su negación o repudio, sino que, por el contrario, para Butler supone que se constituye sobre la base de una premisa no fundacionalista, es decir, contingente.

Por eso, la noción de “autonomía del sujeto” solo encubre su precariedad (Butler, 1998: 46). La autonomía es solo la consecuencia lógica de una dependencia no admitida; la “ilusión” de la autonomía cubre la grieta (o el abismo) que lo precede y en el cual se constituye (1998: 46). La autonomía no es entonces una relación en la que el sujeto se encuentra a sí mismo, sino, por el contrario, es una relación en la que queda constituido mediante actos de diferenciación que lo distinguen de su exterior constitutivo; del dominio de la alteridad abyecta (Butler, 1990: 133-4; 1995: 46). La alteridad se ha asociado tradicionalmente con lo femenino, y las mujeres son –siguiendo a Spivak– el lugar de “la alteridad” por definición como *sitio* de las fantasías de dominación (1995: 46).

Sin embargo, para Butler, la Muerte del Sujeto no es la muerte de la agencia. El sujeto, en su contingencia, es precondition necesaria de su agencia (1990: 138; 1993: 15; 1995: 46; 1999b); lo que le permite reconfigurarse y significarse. La agencia es “una forma de pensar acerca de las personas como actores instrumentales que confrontan un campo político externo” (1998: 46). Existe en el nivel en que el sujeto se articula y se asume cuando inquiere sobre su construcción; no tiene existencia, solo es una prerrogativa política (1998: 47). La agencia no es un hecho a priori (1998:47). Como “producto” de un poder no cesa; el sujeto nunca queda totalmente constituido: *qua* agencia es un hecho que se produce una y otra vez (1998: 47). En este marco, Butler introduce la *performatividad* como el hecho más político en el que el sujeto se afirma constantemente *qua* agencia en todas las versiones políticamente insidiosas de sujeto (1998: 47).

En la última parte de *Contingent Foundations* (1995), Butler retoma, en primer término, algunas cuestiones que ya había desarrollado en *Gender Trouble*, analizando al mismo tiempo la noción de sujeto colonizado, siguiendo a Spivak y a Albert Memmi, que dejaremos para otra oportunidad.

Retoma también a Luce Irigaray para analizar la “categoría mujeres” y revisar la noción de “opresores” y de “oprimidas”; de “colonizadores” y de “colonizados/as” (1998: 48), reexaminando la construcción de tales categorías bajo la fuerte impronta de Joan Scott y de Monique Wittig. Su conclusión es que no es posible construir un “sujeto feminista” sin revisar las exclusiones que “acechan su integridad” (1998: 48). Si las mujeres quieren convertirse en sujetos-agentes, hay que rechazar el modelo de dominación previo y cuestionar la región de abyección que produce el propio feminismo; en tanto que el feminismo debe convertirse ante todo en un movimiento de examen autocrítico de los procesos que lo producen y desestabilizan. En suma, para Butler (y esto no constituye una novedad) la construcción del sujeto es un problema político: hay que reconstruirlo sin negarlo, desecharlo o decretar su muerte. Se lo debe deconstruir y suspender, al mismo tiempo, todo compromiso con aquello que lo consolida, ocultando su autoridad (1998: 49). Porque deconstruir no es negar ni hacer a un lado: es cuestionar y abrir los conceptos a la resignificación y a la recolocación no autorizada (1998: 49).

Resituando al sujeto

Sonsacar a la repetición algo nuevo
Gilles Deleuze (2002)

Desde otro punto de mira, cabe nuevamente preguntar ¿qué es el sujeto, quién es un sujeto? Deleuze piensa la Muerte del Hombre, pero no a partir de una realidad material sino en términos formales. En sentido estricto, lo que muere no es este hombre, sino la forma-Hombre. ¿Qué entiende Deleuze por “forma”? En principio, adopta el sentido kantiano del término. En las *Críticas*, Kant entiende el concepto “forma” de dos maneras: i) como el principio ordenador de la experiencia y ii) como una disposición ordenada de las partes. Son experiencias formales tanto la contemplación estética como el imperativo categórico de la ética y del proceso cognoscitivo (Deleuze & Guattari, 1995). Es necesario retener la “forma” como la *unidad* de lo múltiple; es decir, como principio *ordenador* de la experiencia en un sentido amplio. Así, la forma en Kant es –en palabras de Deleuze & Guattari– garantía de orden, conjura de lo múltiple y exorcismo de lo heterogéneo. En este registro debe entenderse también la muerte deleuziana de la forma-Hombre,

identificada con la función-Hombre, como principio ordenador. Solamente en ese sentido puede pensarse la muerte del Hombre como la “muerte” de una cierta configuración de fuerzas, un cierto grado temporal de potencia. Porque la forma-Hombre en su especificidad supone una configuración de fuerzas, una unificación del impulso proliferante y múltiple de la potencia de la vida. También solo en este sentido, la muerte de la forma-Hombre es fundamentalmente la liberación de la vida, la afirmación de las potencias de la vida y, al mismo tiempo, el fin de la dialéctica y del humanismo.

Tras la sombra de Nietzsche, se trata del advenimiento de una “nueva sensibilidad”. Si la historia dialéctica (Hegel) describe la experiencia temporal de la forma-Hombre, el fin de la dialéctica describe la experiencia de lo *informe* (Femenías, 2013: 352). Es decir, no se trata de la simple negación de la forma-Humana, sino de un vacío de identidades cuyo espesor, opaco y difuso, no deja de desposeer al sujeto de sí mismo. Se sustituye la forma-Hombre por una lógica del desorden, del fragmento, de la imposibilidad de la conclusión: lo “informe” habilita entonces la construcción de nuevas formas, ni definidas, ni precisas; es el desorden. Desde este punto de mira, el sistema hegeliano se licua en la desaparición de los contenidos históricos y de la vida formalizada.

Butler, por su parte, reconoce que la noción de sujeto ha generado muchas controversias en los debates teóricos de los últimos años. Algunos la defienden como condición previa y necesaria para todo discurso y todo derecho; otros niegan su misma posibilidad. Por tanto, su objetivo al abordar el problema no es sumarse ni a quienes ensalzan esa noción ni a quienes la denuestan sino, por el contrario, su propósito es más bien dar cuenta de una serie de dificultades que el mismo debate plantea. Entonces, ¿cómo concebir el sujeto? Butler retoma esos análisis y, sin descuidar las elaboraciones que sintetice más arriba, inscribe sus propias preguntas: ¿qué es el sujeto?, ¿quién es un sujeto? Aunque –como ya vimos– requerir un sujeto fundante significa clausurar el dominio de lo político, esa clausura se instala analíticamente como una característica esencial de lo político que le impone sus fronteras, protegiéndose del escrutinio político mismo. Básicamente, porque el acto que establece en forma unilateral el dominio de lo político funciona como subterfugio autoritario mediante el cual la disputa política sobre el estatus del sujeto se silencia de manera sumaria (Butler 1995:36). Precisamente por ello,

es necesario volver a plantear el problema, pero desde un punto de partida nuevo: la relación sujeto-deseo.

Sujetos de deseo/deseos de sujeto

[deseo] al definirlo como la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de sus representaciones
Deleuze & Guattari (1995)

[el deseo] está ligado a la posibilidad de dirigirse a y ser el destinatario de otro.
Judith Butler (1999; 2014)

Del famoso *dictum* hegeliano de “deseo de reconocimiento”, donde la tradición filosófica puso el acento en el “reconocimiento”, Butler hace lo propio respecto del “deseo” (1999). Primera cuestión, entonces: cómo entender el “deseo”. *Grosso modo*, en Butler se pueden identificar tres grandes hitos en la relación filosofía-deseo (Casale & Chiacchio, 2009). El primero remite a su tratamiento platónico, especialmente en el *Banquete* (176a-222b). Ahí el deseo (*eros*) se define como deseo por lo que no se es y lo que no se tiene, tanto en el plano “vulgar” como en el “Urano”. El segundo hito corresponde a la *Ética* de Spinoza, de la que Butler retiene, entre otros pasajes, el que sostiene que el deseo es la esencia del hombre; es decir, el esfuerzo que cada uno realiza para perseverar en el ser (Spinoza, 1977:3.1). El tercero, siempre siguiendo a Butler, remite a Hegel y su bien conocida dialéctica del amo y del siervo (Butler, 1999).

Ahora bien, según Butler, la filosofía ha descuidado la cuestión del deseo y es preciso reparar ese hecho, ya que no se puede renunciar a él, ni dejarlo en un lugar marginal (1999). Por tanto, desafía la tradición filosófica hegemónica que a su juicio lo niega, y se propone explorar las estrategias que ha empleado para someterlo y controlarlo. Esta restitución butleriana del deseo a la arena de la problemática filosófica debe entenderse como parte del hilo conductor de su examen sobre el sujeto, y acusa una fuerte influencia de Deleuze y Guattari (Butler 1999: 18).

En otras palabras, la exploración de cómo se ha producido la negación del deseo en tanto una de las operaciones más relevantes de la filosofía es su hilo conductor fundamental para el planteo, análisis y problematización

del “sujeto” en general, y del “sujeto sexuado” en particular. De modo que Butler acepta el desafío de “hacer algo con el deseo”: en principio, explorar su historia, ya que el deseo se presenta como una búsqueda tácita del conocimiento metafísico, el modo humano en que tal conocimiento “habla” (Butler 1999:25; Casale & Chiacchio 2009).

Para comprender mejor la posición de Butler es necesario entonces vincular las nociones de deseo-sujeto y poder. Para ello, me voy a centrar en tres momentos de su obra que considero significativos: i) su análisis de la relación sujeto-deseo en *Sujetos de Deseo*, su tesis doctoral, a la que ya hice referencia, y trabajos conexos (Butler, 1999); ii) un segundo hito en que el lazo sujeto-deseo se apoya en su crítica a la familia normalizada, tal como sucede, en general, en *Antigona’s Claim* y artículos afines (Butler, 2000); y iii) la producción más reciente de Butler, centrada en lo que voy a denominar “sujeto-deseo-convivencia”, sobre todo a partir de *Giving an Account of Oneself* (2005), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012a), *Dispossession: The Performative in the Political Dispossession: Conversations with Judith Butler* (Butler & Athanasiou, 2013). Subrayo que en Butler la concepción de “deseo” atraviesa por completo la cuestión del sujeto, conformando una dupla conceptual solo a los fines del análisis teórico. En pocas palabras, si Butler se suma a la tarea de socavar la metafísica de la sustancia que aún anida en el “sujeto”, esto implica que debe ocuparse también de poner de manifiesto cómo todas las construcciones basadas en oposiciones binarias (como el problema de los sexo-géneros varón/mujer y, más aún, en el de los pares éticos bueno/malo) conservan una suerte de presencia central esencializada (Salih, 2002: 21). Esto sucede también en el par “sujeto/abyecto” y variaciones que hacen su juego en ese sentido como sujeto reconocido y sujeto no reconocido. Veamos.

Sujetos de deseo

La tesis doctoral de Butler, *Sujetos de deseo* (1999), alude a una suerte de viaje iniciático del sujeto, una novela metafísica hacia su propia concienciación; una forma de peregrinación educativa del espíritu donde el sujeto va desplegándose en una conciencia de sí cada vez más profunda, que desafía la gramática y la imaginación ontológica (Butler, 1999:17; Femenías, 2013). Si en Hegel se trata de un viaje que alcanzará un punto absoluto de llegada, por el contrario, el viaje al que alude Butler nunca arribará a punto absoluto alguno: toda llegada será

precaria y transitoria. En ese camino, el sujeto ha sido constituido como racional *per se*, porque la filosofía ha relegado el deseo (y las emociones) del lado de lo inmediato, lo animal y lo irracional (Casale & Chiacchio, 2009).

Originalmente, Butler examina el modo en que opera el deseo en Kojève, Hyppolite y Sartre como receptores e intérpretes de Hegel.⁴ Pero se centra en el papel del deseo como “deseo disciplinado” (y oculto) que juega un juego ineludible en la inscripción del Sujeto en el espesor retórico de los discursos. Prima en Butler una concepción de disciplinamiento del deseo en la que reactualiza sus lecturas foucaultianas al hilo de la definición platónica: se disciplina a los cuerpos *qua* sexuados de manera tal que se constituyen en cuanto sujetos-cuerpos deseantes de lo que no son y de lo que no tienen; más específicamente, del sexo que no son y de cuyos atributos definitorios carecen (Butler, 1990). La cultura, no la naturaleza, ha constituido a los cuerpos como varones y mujeres, como sujetos que desean lo que no son, según una construcción naturalizada de los sexo-géneros.

Con todo, Butler entiende el disciplinamiento en términos psicoanalíticos más que foucaultianos, según la lógica de la complementariedad edípica (señalada, entre otros, por Jessica Benjamin) cuyo interjuego identificación-elección de objeto Butler detectó con agudeza en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997b: Cap. 5), donde se centra en el problema de cómo el disciplinamiento en la elección de objeto de deseo sexual se entreteje con las posiciones de género.⁵

Otro modo de entender el deseo al que Butler recurre es como la potencia movilizadora del afán de conocimiento que lleva a la filosofía (1997a; 1999). Recordemos que la *Metafísica* aristotélica se inicia con la afirmación de que *Todos por naturaleza desean conocer*. Así entendido, Butler explora los límites del vínculo entre deseo y razón en el proyecto filosófico y concluye que el deseo adquiere un nuevo sentido, en cuanto impulso dirigido a la obtención del máximo conocimiento racional del mundo. Ese es el carácter productor

⁴ Butler remite también a otras conceptualizaciones del deseo. Por un lado, los desarrollos de Freud, Lacan y Deleuze; por otro, los análisis de M. Foucault, L. Irigaray y A. Rich. Su examen cubre las interpretaciones canónicas de Hegel y, a los efectos de la publicación del libro, añade al tratamiento original de su tesis un capítulo en el que examina las propuestas de Lacan, Deleuze y Foucault (pp. 175-238). A mí me interesa la lectura que Butler hace de la obra de Hegel, no de sus comentaristas.

⁵ Agradezco esta referencia a Ariel Martínez.

del deseo: el deseo produce su objeto en términos de conocimiento y, a la vez, constituye al sujeto en agente (Casale, 2006: 67). Por eso, en *Sujetos de Deseo* se pregunta si la filosofía fabrica el deseo a su imagen o si filosofía y deseo tienen, por el contrario, un único significado cuya historia debe trazarse conjuntamente (Butler, 1999: 17). Tal es el eje dialéctico que marca su interpretación del sujeto deseante; su ruptura con la metafísica de la sustancia. Por eso, Hegel representa, a su juicio, la última etapa en la genealogía del sujeto metafísico de la modernidad, leyendo la *Fenomenología del Espíritu* como un *discurso* (en el sentido foucaultiano) en el que sujeto y deseo se constituyen como anhelo de identidad, como interrogación del (al) ser; es decir, como cuestionamiento. Deseo y reconocimiento; búsqueda de sí a través del encuentro; sujeto y alteridad conforman fronteras lábiles del Yo, que el *Otro que el Yo* tiene que superar como a una parte de sí mismo para llegar al autoconocimiento. Así, Butler entiende que el sujeto accede a su autoconocimiento solo a través del Otro, descubriéndose como ser dependiente: como sujeto *sujetado* que no acepta la promesa metafísica de la autoidentidad. En esta lectura de la *Fenomenología*, el sujeto nunca es conclusión o cierre; es un proceso que indefinidamente destruye su función gramatical ordinaria y que en su sujeción deviene realidad psíquica (1999a: xiii-xiv). En base a esta lectura, Butler sugiere que Hegel es el iniciador de una explicación del poder como realidad psíquica, acercándolo a Nietzsche e incluso a Freud (1997b).

Pero —se pregunta Butler— ¿cuál es la forma psíquico-constructiva del poder?, ¿cuáles son los modos posibles de explorarlo? Vuelvo a *The Psychic Life of Power* (1997b) donde ofrece algunas pistas. A su juicio, se entiende cómo actúa el poder a partir de la noción de “giro” (*turning*) (3). Dicho muy sintéticamente, para Butler el poder constituyente del sujeto gira sobre sí en una función *tropológica* que lo funda *qua* agente. Precisamente el lugar de la resistencia al poder constituye, habilita, inaugura y se asume como el lugar de la agencia: esa es la paradoja del sujeto. Ese *tropo*, retóricamente especular, marca la sujeción e inaugura la agencia. No vale la pena volver ahora sobre el repetidamente aludido ejemplo de Althusser, que Butler retoma (Althusser, 1970; Butler, 1993; Femenías, 2009). Baste en este momento con recordar que nuestra filósofa sostiene que se necesita de un “anclaje pasional” (*passionate attachment*, aspecto solo definido por el deseo) para romper el carácter pasivo del vínculo que *sujeta al sujeto* e inaugura la *agencia*. Es decir, parece que

para Butler la misma capacidad productiva del poder, una vez que el sujeto se hace cargo de ella en virtud del gesto *tropico*, lo instituye en agente, aunque esta institución sea siempre precaria y exija continuamente su examen crítico. Butler retoma este leitmotiv en obras posteriores, paradigmáticamente en *Antígona's Claim*, como veremos a continuación (Hegel, 2009: 273-278; Butler, 2000; 1993).

Sujetos de poder/agentes de resistencia

La lectura que hace Butler de la *Antígona* de Sófocles desplaza el eje tradicional (canónico) de la interpretación de Hegel, basada en la oposición Antígona-Creonte y su dependencia de ciertas cadenas de significados tales como espacio público-espacio privado / Ley (*nómos*)-sangre / palabra-silencio. Hegel supone que mientras la primera expresa los intereses de las leyes divinas involucradas en el sostenimiento del hogar y la familia (la ley de la sangre), Creonte, por su parte, expresa los intereses del Estado, de la esfera pública, que se ponen de relieve en las leyes humanas.

En su análisis sobre el incesto, Deleuze & Guattari desplazan el eje de la relación hacia el vínculo horizontal hermano-hermana: “el incesto con la hermana [...] es el modelo intensivo del incesto como manifestación de la línea germinal” y más adelante agregan “El incesto tal como es prohibido [...] sirve para reprimir el incesto tal como es deseado” (1995:165 y ss.). Lectora sagaz de Deleuze, Butler parece tener presente esos análisis cuando advierte que difícilmente la autoridad de Creonte pueda erigirse en defensa de las leyes del Estado y en contra de la familia, en tanto que él mismo ha asumido el máximo cargo del Estado invocando las leyes del parentesco, al considerarse legítimo sucesor al trono en nombre de la filiación que guarda con sus antecesores. A su vez –subraya Butler en la misma línea– resulta difícil imaginar que Antígona pueda expresar los sagrados valores de la familia, cuando nace de una relación incestuosa (2000: 20-21). El núcleo explicativo de la interpretación de la filósofa estadounidense se basa en reconocer (y subrayar) que Antígona habla, y lo hace en el espacio público, deseante de dar entierro a un hermano con el que tiene un vínculo singular y universal a la vez. En esa toma de la palabra, en esa apropiación del discurso, se inscribe como sujeto no ya sujetado, sino como agente de su propio deseo de dar sepultura honorable a su hermano Polinices.

Pero Butler también observa que Antígona se propone hacer emerger su

acto (enterrar al hermano) desde un lugar imposible, desde una posición que (doblemente) no *existe* en el orden establecido. Precisamente allí, en los márgenes posibles de su condición, donde manda la privación de los alcances de la ley, es donde ella hace brotar la Ley singular junto con su acto. Es decir, donde el lenguaje tradicional –en boca de Creonte– por medio de normas y leyes la ha relegado a una muerte en vida, ella hace surgir una voz que enuncia su acción. Y no solo eso, sino que también revela el límite de todo condicionamiento simbólico que pretende sostener una legalidad, borrando el vestigio de toda contingencia e historicidad; es decir de su propia singularidad. La interpretación de Butler también sugiere fuertemente que Antígona deja entrever su interés por Polinices, su deseo por el hermano en una relación que dice y oculta: dice desear enterrar cuando oculta desear “[el cuerpo] Sufriente y peligroso único, universal” de la “filiación social y no biológica”, por decirlo en palabras de Deleuze & Guattari (1995:160). Fuera del discurso hegemónico, Antígona se inscribe *qua* sujeto-agente a partir de su propio discurso capaz de romper el delgado hilo que separa la ley vigente de un modo más radical de entenderla; se inscribe, entonces, como sujeto-agente en y por su acción; en y por su palabra-discurso.

La interpretación tradicional del mito-obra de Antígona omite hacer referencia expresa a la cuestión del poder. Butler muestra también cómo opera el poder en este caso: el poder, que es paradójal, al mismo tiempo es externo y constitutivo del sujeto; a él se subordina y se regula. Pero, en su efecto productivo, conforma al sujeto en términos de su existencia y de la trayectoria de su deseo. De modo que no es simplemente aquello a lo que hay que someterse, oponerse o resistir. En sentido estricto, la producción misma del agente depende de él en cuanto lo constituye *qua* agente a partir del giro trópico. La sujeción (Butler juega con las palabras sujeto / sujetado / sujeción) consiste precisamente en esa dependencia fundamental (¿fundante?) del sujeto a un discurso denso, opaco y multívoco que nunca ha elegido, pero que paradójicamente es origen y sostén de su *agencia* (Femenías, 2013: 356-357).

El tratamiento hegeliano de la figura de Antígona es un buen ejemplo para ver cómo Butler replantea la cuestión política del sujeto. En un cierto sentido, el sujeto queda fuera de sí, pero retorna de su resistencia constituido activamente en agente; donde el deseo de agencia supone el permanente desplazamiento de un sujeto no autoidéntico.

Pero Antígona toma la palabra en el espacio público. Por tanto, si los modelos modernos de concebir el poder dan lugar a un sujeto político ahistórico, formal y garante por libre consentimiento de la legitimidad del contrato social que lo gobierna, como un sujeto políticamente normalizado y naturalizado en términos sexuados *qua* varón o mujer, el desafío que Butler acepta es abrirse a lo diferente rechazando posiciones estáticas e irreversibles. Así, incorpora el planteo de Foucault, en términos de redes por las que el poder y el sujeto circulan, como si de una misma cosa se tratara. El poder se ejerce, afirma Butler, se desplaza y no se concentra en una sola figura porque nadie lo detenta en su totalidad. Vincula e instituye sujetos a través de relaciones de fuerzas que se mueven dinámicamente, favoreciendo la reversibilidad de los lugares y la redefinición de esas relaciones (Butler, 1997b: 79). Cuando se refiere a “la organización soberana del poder”, Butler remite a la organización tradicional de las tramas de poder subordinante, tal como se encuentran –a su juicio– en las feministas tradicionales de los setenta. Adoptar una concepción foucaultiana de poder le permite redefinir los espacios políticos en términos de espacios no estáticos de mayor inclusión.

Volviendo al caso de Antígona, cuando afirma “Digo que lo he hecho y no lo niego” (*Ant.* 443-44) Butler considera que se apropia del acto y de sí misma ante los otros como su autora, y en esos términos, ejerce poder. La auténtica eficacia de su acción se pone de relieve en el preciso momento en que ella la expone ante otros, haciéndola pública de una forma tal que sus palabras se hacen oír ante todos con una fuerza superior a la materialidad del acto de haber enterrado al hermano. Palabra y acción; acción y palabra la constituyen activamente porque se ha colocado fuera de la Ley, se ha apropiado de la Ley y se la ha devuelto a Creonte en una nueva versión, en la que se ha inscripto activamente. Así, produjo un notable giro en la significación de la palabra y de sí misma.

La Antígona de Butler no se sitúa fuera de la dinámica del poder, sino por el contrario, se ubica en sus intersticios y opera desde allí: explota el lenguaje de la soberanía para producir una esfera pública nueva en la que su voz –la voz de una mujer– se hace audible. Se trata de una esfera y de una inscripción que, en realidad, no existía sino hasta el preciso momento en que al hablar se constituyó performativamente en quien es: desafío que Butler indirectamente le propone a todo sujeto-sujetado.

Deseo de convivencia

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler se pregunta por la filosofía moral y el modo de plantearla: ¿las cuestiones morales surgen en el contexto de las relaciones sociales?, ¿cambian según el contexto?, ¿es inherente el contexto a la cuestión moral? (2005: 3). Butler retoma algunas afirmaciones de Theodor Adorno sobre las cuestiones morales para concluir con el filósofo alemán que la pregunta por la moral siempre surge cuando las normas de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad. En otras palabras, se pregunta por las condiciones de emergencia de las preguntas morales. Dejando de lado algunos conceptos problemáticos vinculados a cómo entender “comunidad” o incluso “moral” en Butler, nuevamente siguiendo a Adorno, nuestra filósofa sostiene que las preguntas morales emergen cuando un cierto *ethos* colectivo ha perdido autoridad. Si Adorno pone el acento en la tensión entre lo universal y lo particular, Butler, por su parte, subraya el carácter histórico y cambiante de la indagación moral y exige la apropiación vital de un Yo. Ahora bien, este Yo no se comprende, a juicio de Butler, al margen de sus condiciones sociales, puesto que no se lo puede entender como pura inmediatez (2005: 6 y ss.).

No me interesa revisar ahora los problemas ético-morales a los que alude Butler y mucho menos sus presuntas soluciones (Femenías & De Santo, 2011: 24-33). Sí, en cambio, subrayar que Butler remite a un “Yo” (*¿En qué consiste el yo?*, se pregunta). Sea cual fuere la idea que tenga del Yo, Butler lo vincula a la responsabilidad ética. Es decir, para ella, un Yo es, en algún sentido a desentrañar, un sujeto-agente-responsable. Según Butler, pensar el Yo –el sujeto en primera persona– es una cuestión teórica pero al mismo tiempo se trata de una reflexión que afecta la vida; es decir, el modo y las posibilidades de la vida misma de los humanos (2009b). Entonces, si como se vio hasta ahora, el sujeto es contingente, incoherente, dependiente del reconocimiento de otros y, por sobre todo, nunca autoidéntico, la pregunta que abre es ¿cómo sostener un Yo responsable que persevere en el deseo de la convivencia (pacífica)?

El último segmento del libro proporciona alguna pista del recorrido que Butler ha realizado hasta llegar a la cuestión que ocupa con claridad sus últimos escritos; a saber, el problema de la convivencia. Lo he identificado más arriba como deseo-de-convivencia y, debo especificar, deseo de convivencia

pacífica. Aunque Butler no lo aclare, sí lo presupone y hasta cierto punto –y a pesar de ella– universaliza ese deseo.

Ahora bien, la cuestión de la convivencia surge en relación con el problema de la identidad. No por cierto el de la identidad ciudadana, sino el de la identidad en un sentido primario como la étnica o la religiosa. En este conjunto de textos explora la noción de identidad en relación a la “identidad judía” (*Jewish identity*), el problema de la diáspora y el de la convivencia palestina.

Entonces, si la contingencia de todo fundamento impide que pueda haber conocimiento absoluto, si la escena hegeliana se resuelve necesariamente en deseo y reconocimiento siempre insatisfechos, sin conclusión ni síntesis final, siempre solo apertura, la pregunta nuevamente es ¿cómo entender la noción de “identidad” en sus últimas obras?

Por ejemplo, en *Parting Ways* traza un entramado conceptual hasta cierto punto disruptivo en relación con otros momentos de su obra (Butler, 2009b: 45-49; Butler & Athanasiou, 2013). Se trata sin duda del foco de interés sobre el que escribe con más intensidad: la violencia y la responsabilidad de/con los otros. Gestadas a partir del 9/11, tales consideraciones inauguran vectores conceptuales que confluyen en nuevos puntos de mira y en nuevas aproximaciones al sujeto. Se trata ahora de un sujeto cuya prioridad ya no es su exclusión por cuestiones de sexo-género (nunca abandonadas), sino de un sujeto que se descubre inmerso en escenas ambiguas, ligado indisolublemente a otros por perturbadores discursos hegemónicos. El conjunto se constituye a partir de *signos enigmáticos* que se reconducen a registros corporales que trascurren por fuera de las formas discursivas, donde confluyen discurso y acción como el lugar de la política.

Estas nuevas mutaciones del pensamiento butleriano abren amplios juegos de convergencias y divergencias conceptuales que recorren los espectros de su propio pensamiento. Hay que volver a leerla y a significarla a partir de la sensación de discontinuidad que provocan sus textos más recientes. Hay que intentar trazar un registro que establezca sus nuevos hitos conceptuales. De ahí la pregunta ¿cómo comprender su interés por socavar una identidad con bases ontológicas estables, en los inicios de su obra, con su reciente incorporación de una línea de pensamiento que gira en torno a la cuestión de una “identidad judía”?

En suma, los tres modos de relacionar poder-deseo-sujeto que acabo de

perfiar, no agotan las reflexiones de Butler al respecto, pero sí conforman un panorama que intenta sistematizar un pensamiento que rehúye por principio toda sistematización. A riesgo de seguir encorsetando sus aportes, antes de pasar al apartado que sigue corresponde hacer una suerte de balance provisorio del camino recorrido. Todas sus obras abordan recurrentemente, aunque desde diversos ángulos, los modos en que las normas culturales conforman y asumen una forma interior (psíquica) que adopta una modalidad específica sin la cual es imposible constituirse en sujeto (1999b). Al mismo tiempo, no es adecuado pensar la interioridad psíquica como una topografía fija, dada de antemano y constitutiva del sujeto (199b). La distinción entre “interior” y “exterior” se produce constantemente y la barrera que imaginamos como precondición para pensarnos a nosotros mismos, en realidad ya es una negociación creada, suprimida y restituida a lo largo de toda nuestra vida relacional (1999b). Lo que está en juego, a juicio de Butler, es la diferencia que media entre afirmar: a) el «yo» como un tipo de ser delimitado y distinto de otros seres delimitados; y b) el «yo» como ese perpetuo problema de delimitación que se resuelve, o no, de diversas maneras y se da en respuesta a un abanico de exigencias y de desafíos.

Este construirse constante sobre fundamentos contingentes requiere del quiasmo, en el sentido heideggeriano. Quizá por eso Butler vuelve una y otra vez sobre la cuestión del sujeto, el deseo y el poder. En fin, ¿cómo deseo y poder no pueden prescindir del cuerpo, siempre entendido como sexuado, sujeto-agente de identidad (sexual, religiosa, cultural, etc.)? En su búsqueda de respuestas, ha ido de la parodia al pastiche, de la *performance a la performatividad*; de John Austin a John Searle, de Louis Althusser a Jacques Derrida, de Michel Foucault a Shoshana Felman. Pero no vale la pena volver ahora a transitar ese recorrido.

Deseo de convivencia/deseo de no violencia

La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima
Hannah Arendt (2005)

Me interesa volver sobre el deseo-de-convivencia por la radical actualidad del problema de la violencia interreligiosa e interétnica a nivel global. Ya hice referencia a *Parting Ways*, donde Butler asume el problema de la

diáspora y de la identidad judía (2012a: Cap.VI. Parte iii).

Ahora quiero llamar la atención sobre su reciente libro, *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Judith Butler* (Butler & Athanasiou, 2013), extenso diálogo entre Judith Butler y Athena Athanasiou. Se establece desde el inicio la dificultad de acordar cómo entender el concepto y la posibilidad de enfrentar algunas aporías. No estoy interesada ahora en la cuestión fundamentalmente política que allí se desarrolla. Por el contrario, sí me interesa volver sobre el problema de este trabajo, es decir, la noción de sujeto. ¿Cómo constituirse e influir para que los otros se constituyan en sujetos convivientes? Athanasiou reconoce dos sentidos de “desposesión”: uno en relación a la desvinculación de la sumisión inaugural de un sujeto-por-constituirse a las normas de inteligibilidad; sumisión que paradójicamente le permite, ambivalentemente, constituirse en sujeto; el otro remite a la posibilidad de constituirse en sujeto instalándose entre “sus objetos perdidos” donde incluso el insulto es una condición heterónoma que se constituye en posibilidad de autonomía o de autoinstitución, tal como Butler lo desarrolló en *Excitable Speech* (1997c), por ejemplo (Femenías, 2009: 167y ss.).

Es decir, la “desposesión” asume dos valencias: como imposibilidad de llegar-a-ser-sujeto y, en un segundo sentido, como ser reconocido paradójicamente como todavía-no-sujeto (lo abyecto) (Butler & Athanasiou, 2013: 3, mi traducción). Si bien ambas valencias van de la mano, la segunda depende en cierto sentido de la primera. La “desposesión” marca, en palabras de Butler, los límites de la autosuficiencia y nos inscribe como seres interdependientes y relacionales. Más aún, la desposesión también es aquello que le pasa a los pueblos que pierden sus tierras, su ciudadanía y sus medios de vida, quedando sujetos a la violencia legal o militar.

Mientras que la primera forma de desposesión implica estar en contacto con otros (con la alteridad) que nos constituyen y a los que constituimos, la segunda es forzosa y claramente privativa (*privative*). Este segundo sentido de desposesión es el que me interesa rescatar para esta parte del trabajo. Vinculado al primero, somos seres que podemos ser privados de lugar, vida, comida, protección, y si “perdemos nuestra ciudadanía, nuestras casas y nuestros derechos” quedamos fundamentalmente a merced del poder de otros que, de manera alternativa, nos pueden conceder o privar de las condiciones de la supervivencia (Butler & Athanasiou, 2013: 6, mi traducción). Incluso, aun

cuando se esgrima tener derechos, depende del gobierno, del régimen legal y de las autoridades del lugar en el que se vive, que estos sean reconocidos.

Butler se asombra de la extrema vulnerabilidad humana y, al mismo tiempo, potencia sus denuncias. Subrayando el precario carácter de la vida humana –la contingencia de ese acontecimiento– insiste en la necesidad vital de un mundo sustentable, comenzando su propia campaña de denuncia contra la violencia en sus más variados registros: hambre, malnutrición, pérdida de derechos civiles, desposesión territorial, desvanecimiento de las más elementales seguridades humanas. Asoma, sin embargo, en su denuncia el influjo de un espectro magnífico: el supuesto socrático de que saber qué es el bien implica actuar bien, aunque los límites están en el poder real y los impone.

Hasta ahora, los sujetos-agente butlerianos han tenido un auditorio; es decir, han sido escuchados tal como lo fue Antígona. ¿Qué pasa cuando no hay audibilidad? La inscripción de los nuevos sujetos butlerianos exige volver a revisar sus aportaciones.

Paradojas del Estado-nación

En 2007, Butler publica una extensa reseña sobre los *Jewish Writings* de Hannah Arendt (2007). Se interesa en esos textos dedicados a mostrar las paradojas políticas del Estado-nación para seguir profundizando en los límites del sujeto-ciudadano. A su juicio, en una línea ya desarrollada en *Gender Trouble*, entre otros textos, un Estado únicamente respeta los derechos ciudadanos de ciertas personas y, además, *solo lo hace* cuando lo considera necesario para su propia supervivencia. Por eso mismo excluye como apátridas a grandes sectores de su población, ciertamente nacida en su propio territorio, tal como lo denuncia en *Who sings the Nation-State?* (2009a).

Vuelvo a *Parting Ways* y el problema de la identidad judía. Me pregunto ¿qué quiere decir Butler cuando utiliza la noción de “identidad” en las numerosas afirmaciones en las que remite a una identidad judía, habida cuenta de sus muy conocidas críticas a esa categoría?

De la identidad a las identificaciones y viceversa

Se sabe que desde sus primeras obras Butler puso en relación la categoría de “identidad” con la de “sujeto”, buceando siempre en los procesos que resultan en la conformación de identidades sexo-genéricas metalépticamente

naturalizadas. Tanto es así que un primer cuestionamiento a la categoría de “identidad” ya se encuentra en obras tan tempranas como *Gender Trouble y Bodies that Matter*. Ambas abrieron importantes debates sobre la identidad, entendida tanto psicológica cuanto políticamente. Ambos libros desafiaron abiertamente esa categoría y el interés principal de Butler fue mostrar cómo y hasta qué punto las identidades se construyen en (dentro de) las estructuras del poder existente. Ese primer sentido enroló a Butler en la tarea de preguntarse por el “sujeto” para rastrear bajo qué procesos los sujetos llegan a constituirse en cuanto tales y, en esa medida, en qué consiste el éxito o el fracaso de los procesos de subjetivación. Entonces, la pregunta por la identidad, centrada en la identidad sexual, lo era por los modos en que la obligación de que fuera estable, coherente y continua constriñe (u oprime) al *self*. El “fracaso” de ese disciplinamiento identitario constituía una suerte de logro o apertura a un espacio de libertad, lo que implicaba el rechazo a condiciones esencializadas de ser “mujer” o “varón”; esto o aquello, como modos de constitución de un sujeto político: en ese sentido sostiene “Creo que no podría vivir en un mundo en que la identidad estuviera vigilada de esa manera” (2012b). Entendida de ese modo, la identidad se resuelve en un sistema regulatorio de subjetividades, donde los individuos respondan a patrones establecidos que los constituyen *qua* portadores de una definición-descripción *per se*.

Butler apuesta por una “identidad” que, en un sentido psico-sociológico, entiende como un proceso continuo y abierto de llegar a ser. Dado, entonces, que las identidades no son ni autoevidentes, ni fijas, ni a priori, subraya la necesidad de rastrear los modos en que se las construye en [dentro d]el lenguaje y en el discurso. Aunque no se atreve a reducir toda identidad a una construcción lingüística, invita a entenderla performativamente (Salih, 2002: 20).

Aceptar una categoría abierta de “identidad” se relaciona con el concepto de “identificaciones” múltiples, que Butler vincula a un cierto núcleo duro de sentido ligado al “deseo”. Y el deseo está, a su vez, íntimamente asociado al proceso de hacerse consciente de esa capacidad de autoconocimiento; esto es, entendiéndolo no como deseo sexual, sino fundamentalmente como deseo de reconocimiento en el que se instala un proceso *performativo constante* (Salih, 2002: 26). Porque estrictamente hablando, no puede decirse que el “yo” se identifique con un objeto exterior a él –sostiene Butler en *Bodies that matter*–; antes bien, el “exterior” del yo se demarca ambiguamente por primera vez a través de una identificación con

una *imago*, que es en sí misma una relación que se establece en y como lo imaginario, en una frontera espacial que negocia lo ‘externo’ y lo ‘interno’. En ese caso, la identificación permanece siempre ligada al continuo establecimiento de una frontera vacilante e imaginaria. De modo similar, y tomando algunas de las ideas de Jessica Benjamin, Butler apela nuevamente a la noción de identificación (Butler, 2004: 131-151). Enfatiza así la inevitable vinculación del sujeto al campo de lo social que –como lo subraya Ariel Martínez– parece estar, en primera instancia, en la base de una posible relación entre el carácter *ec-stático* del sujeto y el mecanismo de identificación (Martínez, 2010: 79-102). Butler, como vimos, lo explica en términos psicoanalíticos como la formación *ec-stática* del sujeto, en términos de una psique constituida por normas sociales preexistentes, localizadas “fuera” de él. La identificación marca una dinámica inversa a la de *ser arrojado fuera de uno mismo*, pues las identificaciones toman aspectos de los objetos y a partir de allí modifican al yo.

En *Giving an Account of Oneself*, Butler parte de la postulación de la “opacidad primaria del sujeto” y subraya la importancia del reconocimiento a efectos de abrir un ámbito de *responsabilidad ética* (Rose, 2013). Pone así en evidencia un vínculo relacional “yo-tú” / “yo-otro” necesario para el relato de dar cuenta de sí. A partir de ahora, Butler introduce y despliega un aspecto menos explorado o apenas sugerido en sus obras previas: la necesidad del otro para constituirme y para construir *mi* propia identidad. Es aquí donde la pregunta que toma de Adriana Cavarero –“¿Quién eres?” (y no “¿qué eres?”)– la pone ante el acto mismo del reconocimiento, que es, a la vez, un acto de constitución de sí (Butler, 2005: 30). El problema de la singularidad (*singularity*), de la insustituibilidad (*non-substitutability*), de la unquidad (*uniqueness*) de quien responda a esa pregunta “me afirma en quién soy a partir de la imposibilidad del completo conocimiento del otro” (Butler, 2005: 31).

En tanto rechaza toda respuesta esencialista, Butler despliega una doble estrategia que, al mismo tiempo, disloca al sujeto moderno, por un lado, y rechaza su carácter cerrado, por otro. En efecto, “si doy cuenta de mí entonces, mi relato dependerá de la estructura de la interpelación”, sostiene. (Butler, 1995: 53) Esto significa que quién diga que soy, dependerá de qué tipo de pregunta se me formule; en eso radica la opacidad primaria del sujeto: ninguna pregunta lo cerrará por completo y ninguna categoría estable de “identidad” podrá contenerlo, agotarlo, englobarlo o dar respuesta definitiva a la pregunta “¿Quién eres?”.

Entran de este modo en juego consideraciones sociales, no solo a los efectos de una apropiación ética de las mismas, sino en tanto que los diversos “yo” están inscriptos y atravesados por ellas. Más allá del carácter impersonal de la norma, el sujeto estructura su identidad en y con las normas y, en algún sentido, ellas constituyen la posibilidad misma de la interpelación. “*Tiene que haber normas*”, afirma Butler en una entrevista reciente (Rose, 2013; Butler, 1999b).

Efectivamente, las normas son necesarias porque en ese marco “se nos interpela y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál es nuestra relación con el otro” (Butler, 2005: 31). Butler despliega así una concepción que le permite sostener a la vez la opacidad del sujeto, su incompletitud y su afirmación de sí: “si no tengo un ‘tú’ a quién interpelar, entonces me he perdido a mí mismo/a” afirma (Butler, 2005: 32). Extrae al menos dos consecuencias: la primera es nuestra dependencia fundamental del otro; la segunda, no todo cuenta de la misma manera como reconocimiento (Butler, 2005: 33). Dicho de otro modo, en tanto que sujetos opacos todos estamos hasta cierto punto a merced de otro.

Llegados a este punto, creo poder sostener que el pensamiento de Butler ha producido un cierto desplazamiento según el cual la identificación por sí sola (como en *Bodies that Matter*) ya no permite pensar acabadamente la conformación del sujeto.

La disrupción violenta del afuera planteó el problema de la pérdida y de la vulnerabilidad, del duelo y del dolor, llevándola a examinar los lazos interpersonales que conforman una comunidad política, deseándola como *vivable*. Butler parece retomar el problema de la pérdida (ya había mencionado el duelo silencioso de los muertos de SIDA) y la vulnerabilidad resignificando categorías “viejas” como la de “identificación” y la de “melancolía”, pero en una dimensión política que parece más extensa. Pero no se trata de la *realpolitik* que determina la vida y la muerte de sujetos anónimos que no desea conocer.

Relaciones metonímicas y sujetos para la convivencia

Resulta interesante ver las continuidades metodológicas de Butler más allá de las problemáticas que aborda. En principio, sostiene que las exclusiones y expoliaciones que soporta *cualquier minoría* representan un punto de partida para el pensamiento judío sobre la justicia (y no solo judío, me atrevo a subrayar). Me interesa detenerme en “minoría” como concepto clave

de índole no numérica; el *apartheid* u otras tantas ocasiones de dominación colonial lo muestran. “Minoría” remite a conjuntos de individuos con menor cuota de poder político y representacional, y Butler lo aplica en ese sentido tanto a las sexualidades no normativas (1990; 1993) cuanto a la diáspora judía y la situación del pueblo palestino en el Estado de Israel (Butler, 2012a; Butler & Athanasiou, 2013).

Reaparece de este modo un profundo hilo conductor butleriano: la situación de las minorías dentro de los sistemas hegemónicos: los *queer* frente a los/as heterosexuales normativos; los latinos frente a los anglosajones; los judíos de la diáspora frente a los cristianos; los palestinos frente a los judíos; los negros frente a los blancos, entre otros muchos ejemplos posibles. La lógica que subyace a estos análisis de Butler es el develamiento de los modos hegemónicos que se autodefinen como “todo”, ignorando o desconociendo a las “minorías” entendidas como “parte”. Puede resumirse también como un modo de instrumentalización conceptual de la falacia *pars pro toto*: simplemente, tomar la parte (aunque sea hegemónica) por el todo, desconociendo las voces o las inscripciones minoritarias, una de cuyas figuras retóricas más extendidas, es la metonimia. Sintéticamente, los modos o estilos hegemónicos dictan lo *que debe ser* e invisibilizan, descalifican o no reconocen los estilos o modos *minoritarios* de estar. Precisamente esa es una de las valencias de la “desposesión” (Butler & Athanasiou, 2013).

Utilizando el vocabulario de *Gender Trouble*, el discurso hegemónico (que inscribe sujetos hegemónicos) convierte en “abyectos” a todos los estilos no hegemónicos de constituirse en sujeto. En esa línea, el discurso heterosexual invisibiliza, descalifica y no reconoce a quienes no lo son y del mismo modo, en palabras de Butler, el discurso sionista *qua* hegemónico no reconoce *como judíos* a los no sionistas, a la diáspora con la que ella se identifica (2012a: 36-37). No se trata per se de una cuestión religiosa. Por el contrario, se trata más bien de que cualquier identidad sea reconocida. Pero cuando se la esencializa y se prescribe un único modo de identificación posible, un único modo de “ser en el mundo”, Butler objeta y ofrece comprensiones alternativas. Por eso, en *Parting Ways* concluye que no hay tal cosa como lo que Israel denomina “identidad judía”, que tacha de “estereotipo lamentable, cerrado y rígido”; una generalización que ejerce violencia en tanto describe-prescribe una única identidad clausurada posible (2013: 4-6).

Se podría conjeturar quizá que subyace a su razonamiento la dialéctica hegeliana del amo y el siervo, donde la interpretación discursiva de Butler sigue el camino del siervo, el único que, en todo caso, podrá alcanzar la Libertad. Se basa en la idea de que el discurso hegemónico no se reconoce a sí mismo como una *parte* hegemónica del discurso, sino que se atribuye la totalidad discursiva que excluye las formas no hegemónicas de la inscripción identitaria. Le interesa examinar esta cuestión por sus efectos en la convivencia: en tanto *somos* en el mundo, junto con un conjunto de “otros” que no hemos elegido y que, además, tampoco nos han elegido a nosotros. Por eso es necesario —subraya— encontrar los modos en que sea posible cuidarse(nos) (*take care*) mutuamente, dada la vulnerabilidad inherente a todos los seres humanos (Rose, 2013). Sin embargo, tanto en las guerras con sus incontables muertos, como en las acciones terroristas, se exhiben muestras diferenciadas de dolor: ciertas vidas merecen ser lloradas, otras no. En suma, tal como sucedió en el 9/11, y tal como había sucedido antes con los muertos por HIV, no todas las vidas son lloradas, lamentadas y reconocidas públicamente. Dado que no existe trascendencia ni redención final y puesto que es constitutivamente precaria, Butler sostiene que la vida (toda vida humana) debe ser cuidada y protegida (2009b; Rose, 2013).

Además, así como otra vez dialécticamente la identidad del otro se preserva en la propia y viceversa, hasta cierto punto cada “otro” reescribe/re-inscribe su identidad (y la mía), por lo que —al menos en ese sentido— el otro (y yo) nos es necesario. Por eso, Butler sostiene que todo Estado debería contemplar una estructura institucional que reflejara las diversas identidades. Y en aras de la convivencia plural y el respeto a los derechos de los desposeídos, apela a la razonabilidad de la convivencia pacífica: “No creo que la convivencia sea en el amor; no creo que se base en la armonía social o en la integración racial gracias a la educación hasta conformar una nueva unidad “natural”; no creo siquiera en un feliz multiculturalismo. Necesitamos entender la ambigüedad de las emociones y su ambivalencia [...] No tengo un ideal de paz o armonía, pero *debemos* vivir juntos [...] y es importante que haya justicia...” (mi subrayado; Rose, 2013). Para que ello sea posible, Butler afirma entonces la necesidad de examinar las autoatribuciones privilegiadas de identidades esencializadas y las apropiaciones sesgadas de identidad, que excluyen o descartan cualesquiera otras a priori en pro de las preferencias

emocionales de algún grupo hegemónico. Loables declaraciones que quienes ostentan el poder difícilmente acaten.

Conclusiones precarias

¿Cómo es posible no solo resistir realmente, sino también socavar y/o desplazar la red sociosimbólica existente que predetermina el único espacio dentro del cual puede existir el sujeto?

Slavoj Žižek (2001)

Butler despliega las nociones de sujeto, de deseo y de “identidad” a lo largo de varias obras, lo que hace difícil caracterizar unívocamente esos conceptos; ni lo querría. En verdad, cada categoría juega su juego y dice su verdad de modo diferente, en relación a la red de significados que los interpela en el discurso (Salih, 2002: 26). Partí de una síntesis de Seyla Benhabib (1995), quien recoge tres ejes problemáticos que considera característicos de la posición posmoderna y que, de alguna manera, Butler enfrenta: La Muerte del Hombre, La Muerte de la Historia y, por último, La Muerte de la Metafísica. Reduje el aire posnietzscheano de la enumeración de problemas que hizo Flax, recogida por Benhabib, al problema del Sujeto tal como lo entiende Butler. Es decir, en contra de su conceptualización tradicional como origen y fundamento último de todo conocimiento positivo y, en consecuencia, como un modo de entender metafísicamente el fundamento último.

Examinar la concepción butleriana de sujeto como “sujeto opaco” inscripto en “fundamentos contingentes” me llevó a revisar también sus lecturas de la noción de identidad en términos posfundacionalistas, línea en la que cobran sentido muchas de sus afirmaciones de inestabilidad constitutiva del sujeto y de la política, tal como ella la entiende. Para comprender mejor sus afirmaciones y entrever con cierta claridad su camino intelectual, revisé un conjunto de conceptos clave vinculados a la categoría de “sujeto” y cómo entenderla, y a la de muerte del hombre. Asimismo revisé la noción de “identidad” y de identificaciones en su vinculación con el deseo. El deseo, como productor de realidad, es un concepto clave para comprender la propuesta butleriana de fundamentos contingentes inscriptos en el espacio abisal de lo político. Solo teniendo en cuenta esas redes, la noción butleriana de “sujeto

opaco” abierto y precario se ilumina. Sujeto e identidad se entienden entonces gracias a sus relaciones internas, donde su carencia de límites fijos, los deja inscriptos en una red inestable y precaria. Si en *Gender Trouble*, Butler leyó el problema de la identidad del sujeto en términos de producción de género, en *Excitable Speech, The Psychic Life of Power* o “*What Is Critique?*” enfatizó el potencial subversivo de las identidades. Incluso las carentes de reconocimiento y “producidas” como “inferiores” (las mujeres, los judíos, los “negros”, los queer, entre otros) son inestables, y es precisamente esa inestabilidad la que conlleva consecuencias subversivas en tanto desafía las posiciones de inferioridad y de exclusión que las narrativas hegemónicas consideran consolidadas. Interesante advertencia.

Por último, en sus obras más recientes, revisé el papel que Butler concede a la comunidad, *en y a través* de la cual un sujeto se constituye y adquiere la identidad que desea y busca. Nuevamente, la intervención del deseo como estructura polivalente y movimiento que establece una identidad coextensiva con el mundo, le permite al sujeto encontrarse a sí mismo a través de su encuentro con la alteridad y con la diferencia. Por tanto, para Butler la toma de conciencia de que la alteridad está en la identidad (y viceversa) la obliga a descartar toda identidad como autoidéntica, coherente e individual. Así, el sujeto se reconoce constituido por deseos que lo exceden e, incluso, por aquellos de los que no puede hablar, pero que igualmente conforman su identidad. En otras palabras, la construcción de la propia identidad exige el encuentro con la alteridad.

Ya para cerrar, quiero retomar unos comentarios de Rolando Casale (Femenías: 2013) sobre los tres niveles interpretativos que es posible identificar. El primero, el contenido o tema del trabajo, a saber: cómo entender al sujeto en cuanto capaz de darse a sí mismo su propia ley, sobre la base del desmantelamiento posmoderno de la metafísica de la presencia. El segundo, vinculado a las tensiones internas que pueden detectarse en la obra de Butler, sobre todo sus desplazamientos temático-problemáticos en los cuales se detectan tanto las influencias de Hegel y Heidegger como las de Arendt y Levinas. El tercer y último nivel, en la lectura que propone Casale, se relaciona con el desafío de rastrear y establecer la influencia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno en el tramo final de la obra de Butler. Las dos últimas tareas exceden las posibilidades de este artículo, aunque espero haber podido contribuir a situar, sin afán exhaustivo, algunas de las problemáticas centrales

del primer nivel de lectura, en tanto he sugerido un ordenamiento crítico de los diversos textos de Butler vinculados a la cuestión del sujeto, sus implicancias y, a mi juicio, algunos límites que una lectura fundamentalmente psicológica ofrece a las cuestiones de la identidad ciudadana, la convivencia en términos de colectivos identitarios religiosos (o no) y las estructuras básicas de poder económico global y de los Estados, incluyendo los democráticos.

Bibliografía citada:

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Benhabib, S. (1995). Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance. En Benhabib, Butler, Cornell & Fraser (comps.). *Feminist Contentions* (pp.17-34). New York-London: Routledge.
- Butler, J. & A. Athanasiou (2013). *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Judith Butler*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York & London: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations: feminism & the question of “post-modernism”. En: Benhabib, Butler, Cornell & Fraser (comps.) *Feminist Contentions*. New York-London: Routledge.
- Butler, J. (1997a). El deseo como filosofía. En *Debate Feminista*, México, Año 8, Vol. 16.
- Butler, J. (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1997c). *Excitable speech. A politics of the Performativity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1998). Sexo y género en el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir. En *Mora*, 4.
- Butler, J. (1999a). *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press, 2nd Edition.
- Butler, J. (1999b). El transgénero y la actitud de la revuelta. *Revista de Psicoanálisis*, LXVI(3):731-748.
- Butler, J. (2000). *Claim, Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2007). “I am a part of them.” Hannah Arendt, *The Jewish Writings*. En *The London Review of Books*, 29, 9.

- Butler, J. (2009a). *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009b). *Vidas Precarias. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2012a). *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism.* Columbia University Press.
- Butler, J. (2012b). As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up. En *Haaretz.com*, Sunday, October 14, 2012 - Tishrei 28, 5773.
- Casale, R. & C. Chiacchio (2009). *Máscaras del deseo.* Buenos Aires: Catálogos.
- Casale, R. (2006). Deseo y producción de agencia en Judith Butler. En M. L. Femenías (comp.). *Feminismos de París a La Plata.* Buenos Aires: Catálogos.
- Deleuze, G. & F. Guattari. (1995). *El Antiedipo.* Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault.* Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos.
- Femenías, M. L. (2009). Las tramas de la heterodesignación. En Beristáin, H. y G. Ramírez Vidal (comps.) *Crisis de la historia* (pp. 167-184). México: UNAM.
- Femenías, M. L. (2011). *Sujeto y Género. (Re)Lecturas feministas de Beauvoir a Butler.* Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M. L. (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*, publicación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Tomo LXX, 2/3: 349-370.
- Femenías, M. L. y M. De Santo (2011). Ethos anacrónico, una herramienta para pensar la violencia. En M.L. Femenías. *Aspectos del discurso jurídico.* Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M.L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura.* Buenos Aires: Catálogos.
- Flax, J. (1990). *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West.* Berkeley: University of California, Press.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits.* Paris: Gallimard.
- Hegel (2009). *Fenomenología del Espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla.* Barcelona: Odós.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, A. (2010). Identificación melancólica y constitución de la identidad

- de género masculina. Aportes del psicoanálisis a los estudios contemporáneos de género. En *Revista de Psicología*, 19 (2): pp. 79-102.
- Rose, J. (2013). *Judith Butler, an Interview*. Disponible en: www.vimeo.com/62158416
- Salih, S. (2002). *Judith Butler: Critical Thinking*. London-New York: Routledge.
- Spinoza (1977) *Ética demostrada según el orden del universo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, Gayatri Ch. (1988). *In other worlds*. New York-London: Routledge.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.