

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler. Una posible transposición desde el cristianismo¹

Carmen Alicia Di Pasquale²

Buenas tardes estimadas autoridades eclesiásticas, autoridades de la Convergencia, autoridades de los Seminarios, autoridades académicas; apreciados colegas, queridos estudiantes, miembros y amigos del Instituto de Teología y Estudios Religiosos/Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello.

Muchas gracias, Padre Decano Antonio Teixeira y Padres directores Néstor Briceño y Francisco Javier Leandro por considerarme para impartir la lección inaugural del año académico 2023-2024, sobre todo, porque los comienzos son siempre esperanzadores por su asociación con la apertura y el porvenir.

Justo este fue el peso semántico que le dio Hannah Arendt a la secularización del perdón predicado por Jesús. Ese traslado de una categoría evangélica hacia la esfera política le ha permitido a Occidente —según la filósofa judío/alemana— implementar el recomienzo de un modo que nos es peculiar y mediante el cual se nos hace posible romper

¹ Lección inaugural del Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER)/Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Esta ponencia fue leída el 25 de septiembre de 2023 en el auditorio del Instituto de Teología para Religiosos/Facultad de Teología Ucab (Caracas) como lección inicial del año académico, contando con la proyección simultánea de una serie de imágenes significativas de las cuales solo se reproducirán en esta publicación las del artista venezolano Yonel Hernández con los permisos correspondientes. Sin embargo, otras imágenes quedarán suficientemente mencionadas para que puedan ser buscadas en fuentes impresas o digitales. De igual forma, se han introducido modificaciones y notas aclaratorias por considerarlas indispensables para esta versión impresa.

² Carmen Alicia Di Pasquale es profesora de Antropología Filosófica y de Estética en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB).

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

el ciclo de reacciones y encontrar el balance en un lugar distinto a la circularidad retaliativa. Como dijo la propia Arendt:

... [se] necesita del perdón para posibilitar que la vida prosiga (...) Sólo mediante la mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar de nuevo.³

Quiero hablarles hoy de ello: de las transposiciones de sentidos poco evidentes que existe entre el mundo religioso y el mundo secular, mundos que sostienen, casi siempre, lenguajes distintos pero que en ocasiones se encuentran en una tensa cercanía quizás delatando una apremiante necesidad de comunicación significativa; un intercambio que supere el diálogo superficial, que en su versión académica podría estar representado por el diálogo entre la teología y la filosofía.

Sin lugar a duda estar aquí hoy es un gran honor para mí, pero sobre todo es un compromiso al que he decidido responder mediante unos apuntes reflexivos sobre el lugar que ocupa la filosofía —disciplina desde la cual les hablo—, en una Facultad de Teología. No es ésta la primera vez que pienso en ese lugar, lo he hecho con mis alumnos en clases desde aquel año en el que el número de religiosos en la cátedra que imparto aquí, Antropología Filosófica⁴, fue superior al de los laicos, y desde entonces, nos seguimos deteniendo en ello cada año.

Como quizás sepan, para decidir el enfoque de un curso de Antropología Filosófica existen muchos caminos, entre otras cosas porque el ser humano se ha comparado, antes y después de la aparición de la inédita pregunta kantiana, con el resto de los entes, manifestando una pulsión diferenciadora constante. Es así que la filosofía ha registrado, desde la antigüedad, una larga historia de levantamientos de fronteras entre lo humano y lo no humano, fronteras que a mediados del siglo XX se intentan derribar —algunas veces sin tomar en cuenta

3 H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 259-260.

4 AF en lo sucesivo.

propuestas críticas que la propia AF no ha desestimado— iniciando, con ello, una nueva narrativa: el antihumanismo.

No son pocos los filósofos contemporáneos que se inscriben en una suerte de consenso sobre la necesidad de repensar la construcción de la soberanía del hombre frente al resto de la realidad. Voy a detenerme en algunas de estas propuestas antihumanistas, sobre todo para apreciar las que pueden estar aprovechando un diagnóstico cultural de vieja data —fundamentalmente el antropocentrismo humanista y sus efectos depredadores—, con propósitos que en ocasiones parecen ser más programáticos que reflexivos. Me refiero al posthumanismo.

Sin embargo, no voy a dedicarme a hacer una crítica exhaustiva de esta corriente de pensamiento que en estos momentos tiene una considerable aceptación en medios académicos y en plataformas culturales, pero es indispensable pasar por algunos comentarios sobre esta modalidad del antihumanismo para luego llegar a los rasgos de una propuesta, que a pesar de ser postulada igualmente desde la crítica del humanismo, es —quizás de modo similar a la interpretación política de la prédica del perdón de Hannah Arendt o la noción de comunidad de Georges Bataille—, una posible transposición y por tanto un ejemplo de ese diálogo significativo entre la filosofía y la teología cristiana. Quisiera con ello mostrar que el diálogo entre el mundo laico y el mundo religioso, desde la Antropología Filosófica, no solo es posible sin que ninguna de las perspectivas tenga que perder sus rasgos definitorios, sino que también es un intercambio oportuno y enriquecedor, sobre todo por apartarnos un momento de la idea de que son mundos incomunicables y opuestos, siendo, además, que el encuentro (y los desencuentros) entre estas dos cosmovisiones, nos constituye como cultura. Ello supone encontrar puentes que dejen a un lado oposiciones obvias y construyan un espacio de coincidencia, sin que los lenguajes propios de ambos mundos tengan que sufrir alguna obliteración.

Volvamos a la primera corriente antihumanista que voy a comentarles. El posthumanismo más difundido en estos momentos, el que tiene como representante a la filósofa de origen italiano Rossi Braidotti

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

—quien se declara con frecuencia feminista radical, antifascista y antirracista—, tuvo una notable promoción en la Bienal de Arte de Venecia 59ª del año 2022, cuyo título fue *La leche de los sueños*, título tomado de una obra de la pintora Leonora Carrington en la que se ilustran personajes —fíjense bien—: híbridos y fantásticos. A partir de esta importante plataforma cultural, algunos académicos afiliados al posthumanismo braidottiano afirman que ya el arte ha evidenciado lo que ellos se ocupan de afirmar, a saber, el fin de la centralidad del hombre (definido desde el fenotipo blanco europeo, según corrientes feministas y poscoloniales⁵), y la inevitable hibridación del ser humano con la máquina, así como la desaparición de otras alteridades.

La edición 59ª de la Bienal de Arte de Venecia, cuya curadora fue la filósofa italiana radicada en Nueva York, Cecilia Alemani, hizo explícita la influencia de Braidotti durante la presentación del evento y en torno a ello comentó que el 80% de los artistas de la exposición eran mujeres, entre las que se encontraba la artista ítalo-venezolana Tecla Tofano. Este porcentaje se completaba con la representación de artistas no eurocéntricos; uno de ellos fue el gran artista yanomami/venezolano Sheroanawe Hakihwiwe. Se trata, entonces, de una suerte de reivindicación política difícil de no suscribir, pero con carga ideológica que genera uno de los problemas más evidentes detectados por la propia historia crítica de la AF: el juego de las inclusiones y las exclusiones que suceden siempre que ideologizamos la definición del hombre.

¿Por qué algo tan evidente en el trayecto crítico de la disciplina, es obviado por el posthumanismo braidottiano? ¿Qué propósitos impulsan esta suerte de contenido programático que utiliza argumentos antropológicos? Y si nos fijamos en las plataformas de difusión, ¿acaso “lo eurocéntrico”, como la propia Bienal de Venecia, es anulado en estas escenas críticas? ¿No hay, en este uso sesgado de las plataformas europeas, como locus de emisión, una instrumentalización de lo no europeo? ¿Qué libera al feminismo radical posthumano de no ser, igualmente, excluyente?

⁵ Confrontar, por ejemplo, esta conferencia: <https://www.cccb.org/es/actividades/ficha/conferencia-de-rosi-braidotti/229592>

El posthumanismo braidottiano se asocia —además del feminismo radical, el antifascismo y el antirracismo—, con lo que Klaus Schwab llamó desde el Foro Económico Mundial *La Cuarta Revolución Industrial*, una suerte compendio de carácter apologético de tecnologías como la robótica, la inteligencia artificial, la cadena de bloques, la nanotecnología, la computación cuántica y todos aquellos avances a los que Venezuela y muchos otros países no están conectados ni de manera colonial ni de manera decolonial; esto último pasaría por una apropiación de esas tecnologías o la invención de otras más eficientes en países como el nuestro para sortear la demagogia. Demagogia que podría verse replicada si se suscribiese el posthumanismo de manera acrítica, como una suerte de exaltada alegría por la novedad, pero en franco contraste con nuestro contexto social, político y económico.

Tanto las contradicciones internas como la omisión de la historia crítica de la antropología han impulsado la revisión de esta suerte de omisión de la alteridad humana posthumanista por parte de algunos filósofos, aunque persistiendo en encontrar una salida, sopesada filosóficamente, al rasgo antropocéntrico de un humanismo que ha tenido, no solo una larga trayectoria, sino una estructuración ontológica omitida —o ignorada— por las buenas intenciones igualadoras del posthumanismo braidottiano.

Algunos de estos filósofos contemporáneos dan cuenta, además, de las propuestas que buscaron superar el antropocentrismo incluso antes de la declaración antihumanista de mediados del siglo XX ⁶, como “el

⁶ Se puede tomar como establecimiento del antihumanismo (sin que ello implique una genealogía exhaustiva) el texto de Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1996).

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

hombre por venir⁷” de Nietzsche o el *Dasein*⁸ de Heidegger, categorías o figuras de “lo humano”, entre comillas, que han sido suficientemente revisadas en ediciones críticas como para seguir dejándolas apartadas a causa de sus instrumentalizaciones fascistas. Es este olvido lo que le permite a Rossi Braidotti decir unos 130 años después, y con un gran convencimiento acerca de la novedad que anuncia, cosas como: “Tenemos que ser valientes y discutir conjuntamente, de forma democrática y crítica, en qué queremos convertirnos. Qué somos capaces de devenir⁹”. Una genuina afiliación, aunque obliterada, al *Übermensch* de los últimos años del siglo XIX, cuya mala traducción, además de su uso político, dejó a un lado la exhortación de Zaratustra por superar aquel hombre que se había autoproclamado como la cúspide de la evolución, por mencionar solo la crítica al antropocentrismo subrayado por la teoría de la evolución que la metáfora nietzscheana intenta en ese texto proclamativo.

Tanto Nietzsche como Heidegger, considerados “hombres blancos” por las filósofas del posthumanismo feminista, son mencionados significativamente por un autor que se inscribe igualmente en la tradición antihumanista, Peter Sloterdijk, en una conferencia importante para la antropología filosófica: «Normas para el Parque Humano.

7 A pesar de que la edición crítica de Colli & Montinari ha decantado el uso fascista de los fragmentos póstumos de Nietzsche —entre ellos el sentido de superación histórica del sujeto moderno mediante la postulación del *Übermensch*—, he preferido no utilizar su traducción al español más extendida, a saber, “superhombre”, dado el desconocimiento o la omisión de esta propuesta por parte del posthumanismo como un antecedente indudable de la crítica al antropocentrismo. Seguramente en esta omisión pesa el uso del término “hombre” de la categoría nietzscheana, dado el talante feminista que declara constantemente Braidotti. Es por ello que más adelante propongo a una feminista antihumanista, como Judith Butler, para responder a la crisis antropológica que sin duda marca nuestro tiempo, sin omitir trayectorias ontológicas ni generar nuevos modos de exclusión ideológicos, así como para mostrar lo que anuncio desde el título: un puente entre las dos cosmovisiones que nos definen culturalmente.

8 En el caso del *Dasein*, su uso original en alemán en contextos castellanos ha quedado establecido por la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

9 <https://lab.cccb.org/es/rosi-braidotti-necesitamos-una-transformacion-radical-siguiendo-las-bases-del-feminismo-el-antirracismo-y-el-antifascismo/>. Revisado por última vez en diciembre 2023.

Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo”», que recomiendo revisar a los que intentan aproximarse a la antropología filosófica contemporánea. Sin embargo, vamos a preferir citar el texto que Sloterdijk refiere desde el título de su conferencia, es decir a Heidegger, ya que sus preocupaciones del año 1947 sobre la difusión masiva del Existencialismo nos acompañan en estos momentos:

Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicaciones a partir de causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la filosofía. En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna, se basa en la peculiar dictadura de la opinión pública¹⁰.

Insistamos un poco más en las contradicciones. Las buenas intenciones de la propuesta post antropológica de Braidotti, aunque afirme la “resistencia basada en la solidaridad”, carece de puentes hacia la mayoría de la población que habita en regiones cuyos recursos naturales, por ejemplo, son explotados con tecnología atrasada y altamente contaminante, como las industrias mineras en Venezuela, entre otros países no desarrollados. Una propuesta antropológica ideada desde la nivelación de las condiciones de vida del mundo postindustrial, que obvie la precariedad de la vida en países como el nuestro mientras se posiciona como una corriente aceptada en “la opinión pública”, me ha conducido, más allá de la crítica, a la búsqueda de alternativas en este vasto archivo de intentos por definir lo humano que esté más cerca de la imagen de un tejido o una red —es decir, una estructura compuesta por puntos insustituibles cuya patencia viene dada por la totalidad de las conexiones entre ellos—, antes que un derribo fantasioso de los límites que nos distinguen del resto de los seres naturales y artificiales a los que ya comenzamos a llamar —sin suficiente atención filosófica—, “inteligencias”. Ciertamente no somos ni una red ni un tejido *stricto*

10 M. Heidegger, Carta sobre el humanismo (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 20-21

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

sensu, pero sí unas entidades cuya separación queda frecuentemente problematizada por la simultánea necesidad del vínculo intrahumano y extrahumano, es decir, de un entorno del cual dependemos.

El curso que doy en esta Facultad —cuyo propósito es la sensibilización crítica hacia la historia y la metodología de los discursos antropológicos—, suele comenzar en el momento en el que la representación del hombre era próxima al *David* (1501-1504) de Miguel Ángel¹¹. Esta es una imagen representativa del inicio del antropocentrismo moderno, sobre todo de la fuerza con la que surge vinculada al humanismo. La reinterpretación del paganismo antiguo en ciudades del siglo XIV como Roma y Florencia establecía las condiciones de posibilidad para una representación como esta, que reúne la fuerza, la determinación, la altivez y la belleza de un conquistador de su propio destino. Por otra parte, la imagen que podría enunciar el punto de llegada del curso, que coincide con la visión pesimista de la Europa de la posguerra, pero también la del humanismo que sustenta la declaración de los DDHH (ONU, 10 de diciembre de 1948), sería *El hombre que camina* (1960) del escultor Alberto Giacometti. He aquí una figura sin garbo, alargada, famélica que sin embargo camina con gran determinación. Se comprende que Sartre —postulador del humanismo existencialista—, sintiera una gran fascinación por esta escultura a la que llamó “el artista existencialista perfecto, a mitad de camino entre el ser y la nada”. Giacometti *representa* un ser anclado a la tierra, cuyo destino no es otro que su propia existencia en el mundo, pero cuya determinación a continuar no va acompañada de ninguna altivez sino más bien de una suerte de empoderamiento de su propia fragilidad. Un ser en el mundo, justamente.

El *David* y *El hombre que camina*, reúnen, así, las dos caras del humanismo, la primera resumiría la recuperación de la *paideia* griega. La segunda, el humanismo de la apropiación tanto del mundo como de la desilusión por los alcances de la razón humana, el humanismo que

¹¹ Obviamente también se puede hacer referencia al hombre de Vitruvio de Leonardo Da Vinci, incluso por ser un poco anterior al *David* de su gran rival, pero se trata, en aquel caso, de un dibujo y no de una escultura colosal

crítica a su precedente renacentista por haber sido asimilado al fascismo alemán, muy bien representado en una escultura como *Mission* (1941) del artista nazi Arno Breker, pletórico de un neoclasicismo insólito para el trayecto del arte de ese tiempo, aunque propio de la visión retrógrada de la estética nazi.

Pero ¿qué imagen representativa del ser humano nos podría acompañar ahora en medio de una crisis climática que ha pasado de ser un cálculo científico a una experiencia palpable para cada uno de nosotros en todo el planeta? ¿Qué ha cambiado en la imagen o en la idea de «ser humano» a partir de la pandemia del COVID 19?

La condición fragil del ser humano frente al Misterio o la incertidumbre, dentro (más que “frente”) a la vastedad del universo o la complejidad de la naturaleza, ha sido una historia dejada a un lado por el antropocentrismo humanista. Revisar esta historia, y su imposible obliteración, requeriría un estudio cuidadoso antes que una simple tachadura, del trayecto que nos hizo ser un coloso de mármol de proporciones perfectas o una desgarbada figura que deambula con la pesada carga de su orgullosa soledad.

Uno de estos intentos por rescatar del olvido la historia de la fragilidad humana, lo podemos encontrar en una filósofa, también del mundo industrializado, secular e inscrita, como Rossi, en la teoría feminista y el antihumanismo. Judith Butler responde a la paradoja posthumanista, no con una nueva definición de lo humano o con un nuevo humanismo, sino con algunas figuras/ideas de lo humano en las que se trasluce una consciencia de la historia crítica de la Antropología Filosófica. Nosotros aquí, en Caracas, podríamos pensar/imaginar una posible representación de la propuesta butleriana a través de las figuras de papel de la Serie *Autorretrato* (2021) del artista venezolano Yonel Hernández (ver las imágenes al final de este texto), cuyo trabajo he tenido cerca en los últimos meses y lo propongo como una continuación de esta complementariedad entre las ideas y las imágenes de esta lección inaugural de sesgo antropológico/filosófico.

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

Pero aclaremos antes que Judith Butler no solo sitúa la fragilidad como un rasgo fundamental de “lo humano”, sino que hace de él la base para sostener nuestra condición interconectada e interdependiente, una suerte de amor al prójimo expresado en el lenguaje de la filosofía secular.

Sus *figuras/ideas* de lo humano, trazadas desde rasgos como lo finito, lo vulnerable y lo mortal, aunque no son propuestas como aquello de lo que no puede dudarse —esto es, como dogmas—, son auspiciosas, puesto que el antihumanismo nos ha conducido, según bien señala Emma Ingala Gómez “a la nada, al mar abierto, a este postulado abismal de Foucault, como uno de los pilares del acabamiento del antihumanismo” . Recordemos algo de las palabras que en buena medida fundan el antihumanismo¹² a mediados del siglo XX, sobre todo a partir de *Las palabras y las cosas*:

... en nuestros días, solo 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”.¹³

La imagen que utiliza Foucault para la inscripción de esta borradura, de esta “muerte del hombre”, es la figura que desaparece a la orilla del mar por la acción de las olas. Filósofos como Sloterdijk o Butler, inscritos como están en el consenso anti antropocéntrico, detectan que los complejos dispositivos intelectuales que se han armado antes y después de la pregunta kantiana por el ser del hombre, se están aprovechando de este vacío para generar nuevos mecanismos de sometimiento. De modo que los efectos de la borradura de la figura del hombre, antes que solo detener los excesos de la soberbia antropocéntrica, puede derivar en la construcción de sujetos plásticos, flexibles, fluidos, híbridos (mitad biológicos, mitad artificiales, por ejemplo), como perfectos productos

12 E. Ingala Gómez, “Figuras de lo humano en Judith Butler: la reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo”, *Ideas y Valores* 67, No. 168 (2018). <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6713850.pdf>

13 M. Foucault. *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1996), 353.

de consumo de un mercado que ha mutado a través de la producción de nuevos consumidores mutantes.

¿Qué estrategia queda, entonces, al margen tanto de los esencialismos como de la desaparición de las fronteras de “lo humano”? Butler propone lo que Ingala Gómez llama una antropología política que compile o reúna la propia necesidad de persistir en la concepción de lo humano. Sería —recordando la propia metáfora del mar de Foucault—, no quedarnos en la borradura sino en la acción del figurar, del trazar, de modo que, si bien prescindimos de la solidez del mármol o del bronce fundido, podríamos desde el inicio reconocer la fragilidad extrema que nos constituye y ante la cual tenemos que mantener una actividad permanente, un cuidado constante. Una figura que haga presente tanto la comunidad de lo humano como “su inestabilidad, su inadecuación y su impropiedad”¹⁴.

La precariedad y la vulnerabilidad son, según algunos comentaristas, los dos rasgos de la antropología de Judith Butler. Me pregunto si hay dos conceptos más próximos a una idea del ser humano que se derive de pensarnos como criaturas de Dios. Sin embargo, tal caracterización no puede ser tomada por un enunciado que defina lo antropológico, sino como una operación lingüística más próxima a la catacrexis, tal y como propone Butler en *El grito de Antígona*.

La catacrexis es una figura retórica que permite nombrar algo que no es eso que nombramos sabiendo que es así. Es una estrategia por la cual se nombra una realidad —la humana, por ejemplo— que carece de un término específico. Se propone, así, una antropología que busca un modo de nombrar lo humano, de figurarlo o de idearlo, sin definición posible. De este modo, si las definiciones antropológicas producen exclusiones, nombrar esa realidad que somos sin poder hacerlo, sería un modo filosóficamente consciente de este fragmento de la historia que va desde la pregunta por el ser del hombre hasta nuestros días, incluyendo tanto la historia del humanismo como las advertencias

¹⁴ Ingala Gómez.

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

implicadas en algunos propulsores del antihumanismo. Como afirma Ingala Gómez podríamos construir “una contorsión de la relación entre lo incluido y lo excluido”.¹⁵

Algunas de las ideas antropológicas de Butler —recordemos: la precariedad y la vulnerabilidad—, son subrayadas en las reflexiones impulsadas por los sucesos del 11 de septiembre, porque, entre otras cosas, es en la pérdida y el duelo donde estos rasgos que nos “definen” se hacen patentes.

En “Violencia, duelo, política” habla de la vulnerabilidad de esta manera: “... la vulnerabilidad humana que no puede discutirse, en tanto funciona como límite de lo argumentable, incluso tal vez como la fecundidad de lo indiscutible”.¹⁶

Si para Butler la referencia más reciente a la manifestación de la vulnerabilidad es el duelo colectivo del 11 de septiembre, en el “nosotros” nacional, la pérdida y el duelo se han hecho patentes, en los últimos años, por la migración masiva que ha incidido en la ruptura del tejido social de Venezuela, especialmente el abandono de seres intrínsecamente frágiles como los niños y los ancianos; también se manifiesta en la pobreza estructural derivada de la crisis política y económica en sentido estricto, por las consecuencias de la explotación minera irracional en lugares de comunidades amerindias y delicado equilibrio biodiverso, por el alto porcentaje, un 81%, de pérdida de los lazos de confianza según el estudio *Ucab Psicodata Venezuela: Un retrato psicosocial*, 2023.¹⁷

Butler nos invita a revisar la condición de vulnerabilidad social de nuestros cuerpos y reconocer en esta condición, una constitución política —un nosotros—, como lugar de afirmación, de ser, siempre que no se

¹⁵ Ingala Gómez.

¹⁶ J. Butler, “Violencia, duelo, política”, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 45.

¹⁷ https://psicologia.ucab.edu.ve/wp-content/uploads/2023/02/PsicoData_compressed.pdf. Revisado el 8 de enero de 2024.

responda desde la violencia defensiva sino desde el encuentro y desde el vínculo: desde la interdependencia manifiesta. ¿De qué dependen estas dos respuestas? ¿Cuál podría inclinarnos a la guerra defensiva por actos terroristas, en el caso de Norteamérica, o al desmontaje de la otredad radical que está implicada en lo que entendemos por “enemigo”?

Pero ella no solo reconoce una vulnerabilidad frente al poder político o no político, sino también frente a la incertidumbre, al Misterio. Así nos dice:

Pienso que uno está a merced de la corriente, y que uno comienza el día con una meta, un proyecto, un plan, pero se frustra. Nos sentimos caer, exhaustos, sin saber por qué. Hay algo más grande que lo que uno planea, que lo que uno proyecta, que lo que uno sabe. Y elige.¹⁸

La vulnerabilidad da paso al vínculo, así como la condición de pérdida ontológica da paso —debería— al amor al prójimo, fíjense en estas palabras y en la proximidad que coloca entre su mundo, el primer mundo, y nosotros en un país declarado en crisis humanitaria por organismos multilaterales:

Cuando perdemos a ciertas personas o cuando hemos sido despojados de un lugar o de una comunidad podemos simplemente sentir que estamos pasando por algo temporario, que el duelo va a terminar y que vamos a recuperar cierto equilibrio previo. Pero quizás, mientras pasamos por eso, algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen.¹⁹

El duelo —que podemos pensarlo apresuradamente como un dolor que se vive en privado, es decir, como algo que nos retrotrae a la intimidad, al ensimismamiento—, Butler lo piensa como una afectación que hace manifiesta una forma de sentido de comunidad política,

18 Butler, 47.

19 Butler, 48.

La vulnerabilidad y la interconexión, según Judith Butler...

porque la pérdida expresa un destino en el que no nos separamos del otro. Podemos negar esta interdependencia, pero también podemos reconocerla, y la invitación es a encontrar los argumentos que nos convenzan de nuevo de esta interconexión, de esta proximidad.

Reconocer tanto la trayectoria humanista como la reciente derivación antihumanista, es indispensables para una aproximación lúcida a la antropológica contemporánea, sin que ello haga inevitable el mero ejercicio esnobista, exótico o ansioso por la actualidad tecnológica o el desconocimiento de la alteridad de lo humano. Justo en ese punto de tensión, la fragilidad como problematización de la soberbia antropocéntrica, hace de esta propuesta de Butler una posibilidad más sólida en la comunidad filosófica glocal, que aquellas alineadas con la novedad indiscutible pero exclusiva/excluyente de, por ejemplo, la cuarta revolución industrial. Así nos dice:

Al insistir con una vulnerabilidad corporal “común”, puede parecer que estoy sentando las nuevas bases de un humanismo. Puede que sea verdad, pero tiendo a pensarlo de otro modo. Es necesario percibir y **reconocer** cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra... cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma.²⁰

La vulnerabilidad solo se sostiene, entonces, en el acto de reconocimiento. Lo único que tendríamos que añadir a este importante señalamiento, es que el reconocimiento podría verse subrayado por una estrategia intelectual parecida a la de Arendt con la prédica del perdón de Jesús de Nazareth, puesto que ese otro reconocimiento, el de la historia más allá de la modernidad, ensancharía el espacio de significación de la cultura filosófica occidental.

²⁰ Butler, 70.

Carmen Alicia Di Pasquale

De alguna manera, la antropología es el campo en el que se libra o se construye, ya no la definición universal del hombre, sino, ante todo, las posibilidades de alcanzar el reconocimiento como modo de inclusión radical.

Gracias.





