

Traducir el rostro del otro: encuentros culturales entre Judith Butler y Emmanuel Levinas

Translating the other's face: cultural encounters
between Judith Butler and Emmanuel Levinas

Pablo Pérez Navarro¹

RESUMEN

Judith Butler recurre a la ética de Emmanuel Levinas para interrogar los procesos de humanización y deshumanización a través de prácticas representación del *rostro del otro*. Se trata de una lectura singular que acerca la obra de Levinas a espacios de representación mediática concebidos como escenario agonístico en que se nos ofrece o, por el contrario, se nos escamotea de la demanda ética del rostro. En ese sentido, el tipo de trasposición cultural de la ética de Levinas que practica Butler representa una politización de la ética que resulta indistinguible, a la postre, del asalto ético a las políticas de la representación. Surgen, en este nexo cultural entre ética y política, preguntas fundamentales sobre la responsabilidad que la ligan a la práctica de la traducción cultural a la par que ofrecen alternativas a los atajos universalistas comunes en el pensamiento ético contemporáneo.

Palabras clave: Traducción cultural, responsabilidad ética, éticas de la alteridad.

ABSTRACT

Judith Butler draws on Emmanuel Levinas' ethics in order to question processes of humanization and dehumanization taking place through various practices of representation of the *face of the other*. This is a singular reading leading Levinas' work to the field of media representations conceived as an agonistic social landscape where the demand of the face is offered or, on the contrary, hidden from us. In that sense, Butler's cultural transposition of Levinasian ethics entails a politicization of ethics which is indistinguishable, at the end, from an ethic assault to the politics of representation. In this cultural bond among ethics and politics arise fundamental questions on responsibility linking it to the practice of cultural translation while offering alternatives to some common universalist shortcuts of contemporary ethical reflection.

Keywords: Cultural translation, ethical responsibility, ethics of alterity.

¹ Professor visitante do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT (NUH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Investigador do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087, 300-995, Coimbra, Portugal. Email: pabloperez@ces.uc.pt.

Introducción

Uno de los más recurrentes motivos teóricos de la obra de Butler consiste en mostrar que la “ilusión” de la identidad ha de ser comprendida como efecto, antes que como causa, de la recitación –crítica o no– de los performativos por los que se actualiza o, por el contrario, se desestabiliza el campo normativo propio del contexto de emergencia del sujeto.

Ahora bien, ¿qué tipo de concepción de lo humano entra en juego cuando se asume que determinadas configuraciones subjetivas son acogidas, reconocidas y celebradas de acuerdo con dichos campos normativos, mientras que otras son objeto de la fuerza excluyente que las marca como abyectas, infrahumanas, inhumanas o, simplemente, ilegibles e irreconocibles? A partir de una concepción performativa de la sujeción, esto es, una teoría del performativo que considere la producción de cualquier posición de sujeto como efecto de ciertas prácticas de significación, antes que como su fundamento, ¿cómo tratar, reconocer o valorar el tipo de prácticas por las cuales se delimitan o se confrontan los límites de significación de lo humano en cuanto tal? ¿Y qué lugar jugaría la interpelación en tales procesos? ¿Y cómo pensar o replantear, en un marco crítico para el que la construcción de “lo” humano dependa de prácticas diversas de repetición y resignificación, el concepto de universalidad, sin perder su capacidad para articular formas de resistencia a los efectos excluyentes de diferentes antropologías normativas?

En lo que sigue, exploraré estas cuestiones a partir del modo en que se han formulado en ciertos pasajes clave de la obra de Judith Butler. Con ese fin atenderé fundamentalmente, por una parte, la introducción de *Deshacer el género*, donde se interrogan las condiciones de *viabilidad* de los procesos de sujeción, esto es, los límites de lo habitable y de lo vivible. Por otro, me referiré al texto *Vidas precarias*, donde se analizan diversos caminos por los que se establecen o negocian los términos y los límites propios del reconocimiento en diálogo crítico con la obra de Emmanuel Levinas. En este camino, me apoyaré además por el modo en que el encuentro entre Butler y Levinas es abordado por Gabriel Bello Reguera, entre otros autores, para luego explorar el lugar que las prácticas de traducción cultural ocupan en el marco ético y político abierto por el asalto ético a la noción de universalidad.

Rostro y deshumanización

Resulta útil entender la categoría de la interpelación, a lo largo de sus críticas y reformulaciones butlerianas, como el aspecto de la performatividad² más estrechamente ligado con la producción o emergencia de diferentes posiciones de sujeto, incluidas aquellas de corte universalista que delimitan “(...) la esfera de lo no-humano, lo inhumano y lo des-humanizado, la esfera de los animales, los

artificios técnicos y los seres humanos afectados por la violencia explícita o implícita” (Bello Reguera, 2007, p. 136). En consonancia con este planteamiento, la obra de Levinas representa también, para Butler, una forma de profundizar en esa significación ética que se antepone al campo ontológicamente predefinido de los sujetos posibles. Así, en *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009), esta relación le permite tratar simultáneamente con una forma de exposición radical del sujeto que ocupa un lugar destacado en su propia comprensión de la responsabilidad ética y, al mismo tiempo, con el factor relacional, social y, en especial, interpelativo, que posibilita su reflexión sobre la *covulnerabilidad*.

De acuerdo con la lectura butleriana de Levinas, el carácter preontológico que este confiere al encuentro con el rostro, pese a que mantiene un cierto carácter inaugural, es de hecho un proceso interpelativo que “(...) se repite a lo largo del tiempo y pertenece a otro orden que el propio del tiempo” (Butler, 2009, 96). Es en este sentido, pues, que el recurso de Levinas a tal orden preontológico mantendría el pensamiento ético y la cuestión de la responsabilidad en un espacio que transgrede la tradición ética y metafísica más próxima, al tiempo que opera, paradójicamente, como garante de su posibilidad e independencia respecto a cualquier reducción psicoanalítica. De este modo, Butler recurre al discurso levinasiano no sólo en oposición a la limitación del concepto de responsabilidad a diferentes versiones de la “mala conciencia” nietzscheana sino también, además, como necesario contraste a las descripciones freudianas del proceso de represión de las “disposiciones primarias” (Butler, 2009, p. 99). Para ello, propone Butler una lectura de Levinas que elude cualquier compromiso con las interpretaciones teológicas de la “llamada originaria” por parte del rostro del Otro:

Para nuestros propósitos, sin embargo, trataremos al Otro en Levinas como perteneciente a la estructura diádica idealizada de la vida social. Las acciones del otro me “interpelan” en el sentido de que esas acciones pertenecen a otro que es irreductible, cuyo “rostro” realiza una demanda ética sobre mí (Butler, 2009, p. 90).

Una llamada que persistiría también allí (o incluso, con Levinas, *precisamente* allí) donde el otro convierte al sujeto en su víctima, en objeto de persecución, en el blanco de su ejercicio de la violencia:

Tiene sentido asumir que esta susceptibilidad primaria a la acción y al rostro del otro, la completa ambivalencia de una llamada indeseada, es lo que constituye nuestra exposición a la herida y a nuestra responsabilidad por el Otro (Butler, 2009, p. 90).

² Sobre la recepción y resignificación de la categoría de la performatividad en la obra de Judith Butler, ver Pérez Navarro (2008).

Esta susceptibilidad es un recurso ético precisamente porque establece nuestra exposición vulnerable al mundo intersubjetivo. En *Vida Precaria, El poder del duelo y la violencia* (2006), Butler había planteado ya su lectura de Levinas en su búsqueda de un pensamiento ético capaz de tener en cuenta o, más bien, de explotar en un sentido ético, la vulnerabilidad a los efectos de la violencia a la que cualquier sujeto está *inevitablemente* expuesto. Allí planteaba, entre otros, un argumento ético de corte psicoanalítico, construido sobre la significación del duelo como ocasión para pensar en la “vulnerabilidad original respecto al otro” (Butler, 2006, p. 16) a partir del poder transformador de la pérdida como experiencia directa de lo que significa estar construido, como sujeto, a partir de vínculos no elegidos con aquello que aparece como externo a uno mismo.

El libro en cuestión está formado por una colección de ensayos que constituyen una incisiva crítica a las políticas que recitan e impulsan los flujos transnacionales de la violencia, con la política interna y externa de los Estados Unidos – a partir del 11 de Septiembre de 2001 – como principales focos de atención. Allí se formula el núcleo del replanteamiento ético que Butler nos ofrece: en lugar de delimitar el espacio de autonomía y libertad de la agencia individual como condición de posibilidad de la responsabilidad y, en definitiva, de la propia ética, se plantea una reflexión ética y política a partir de las zonas de opacidad del sujeto, aquellas que delimitan su propia capacidad de narrar(se), de recuperar en el discurso la inscripción constituyente de la alteridad a lo largo de su proceso de emergencia.

Inscripción que, mientras desprovee al sujeto de la ilusión por la que este es concebido como origen autofundante de sí mismo, pone de manifiesto el desposeimiento de ese sujeto respecto a sí y respecto su propio proceso de constitución, de un modo que sitúa la coexposición, co-construcción y co-vulnerabilidad de los sujetos como estímulo para la reflexión ética sobre nuestras relaciones con ese Otro “(...) que nos rompe, el que quiebra nuestras expectativas, nuestras normas, nuestras imágenes del mundo y de nosotros mismos” (Mélich, 2014, p. 324).

De especial interés resulta, aquí, el ensayo que da título al libro, “Vida precaria”, que Butler define como “(...) un intento de aproximación a la cuestión de una ética de la no violencia, basada en la comprensión de cuán fácil es eliminar la vida humana” (Butler, 2006, p. 20). Aproximación que resulta posible, como adelantaba, a través de la lectura del lugar que el rostro, “(...) como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia”³ (Butler, 2006, p. 20) ocupa en la obra de Levinas. En este él, Butler conduce nuestra atención hacia procesos de humanización y deshumanización en los que intervienen los efectos performativos no ya del rostro, sino del juego de sus diferentes ausencias: procesos en los que, a partir del control de las representacio-

nes públicas y mediáticas de diferentes otros, se nos niega la experiencia ética e interpelativa propia del rostro y de la vulnerabilidad que este vehicula.

En el proceso, se desplaza la ética de la alteridad al análisis del orden de la representación en el espacio “público”, en un sentido próximo al que señala Elena Loizidou cuando afirma que:

A diferencia de Hegel o Levinas, [Butler] localiza la ética dentro de la esfera pública, lo que podría significar que su filosofía de la ética es realmente una filosofía de la política, o de la ley. Aunque esa afirmación podría ser discutible, sí es cierto que la importancia de la evaluación butleriana de la ética consiste, precisamente, en que la ética no es pre-política sino que emerge, más bien, como una cuestión de incumbencia pública y política, de imperativo interés para la ciudad (Loizidou, 2007, p. XX).

En ese camino, y pese a la necesidad de Butler de practicar una suerte de “trasposición cultural” (Butler, 2006, p. 20) de la filosofía de Levinas, no es en modo alguno extraño que recurra a este para pensar los efectos de diferentes formas de *representar* la alteridad en el espacio público. En parte porque, como expone Gabriel Bello Reguera en “Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Levinas” (2008), la obra de Levinas se inscribe en la familia de las diferentes vertientes del “giro pragmático” de la filosofía del siglo XX. Giro este que, a partir de la versión clásica del pragmatismo estadounidense elaborada por Ch. S. Pierce, resulta patente en la obra de Levinas a partir de la convergencia entre el pragmatismo propiamente dicho y otras corrientes que compartirían con este “una filosofía del lenguaje y la significación homologable a dicha orientación” (Bello Reguera, 2008, p. 213). Entre estas figuran, principalmente, la hermenéutica gadameriana, a la que Levinas estaría vinculado a través de Husserl y Heidegger, y la filosofía judía de comienzos del siglo XX, representada por autores como F. Rozensweig, M. Buber, G. Marcel y el propio Levinas. Este aire *pragmático* de familia se cifraría, fundamentalmente, en el carácter central otorgado, por el pensamiento ético y filosófico, a la cuestión de la comunicación y, especialmente, de la *interpelación* – “(...) uno de los conceptos que vertebran toda la obra de Levinas” – como categoría clave para abordar el “(...) intercambio de signos entre interlocutores de la comunicación” (Bello Reguera, 2008, p. 2015). Se trata, también, como recuerda Olivia Navarro, del tipo de relación intersubjetiva que Levinas inscribe en la *expresividad* del rostro, ya que “(...) esta determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que éste pronuncie palabra alguna” (Navarro, 2008, p. 181). En efecto, la “expresión” del “rostro”, o el “rostro” como “expresión”, determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que éste pronuncie

³ En palabras de Levinas, citadas también por Butler: “Para mí, el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el “No matarás”” (Levinas, 1984, p. 147).

palabra alguna. De este modo, la cuestión del rostro levinasiano estaría ya, por derecho propio, inscrita en una comprensión pragmática de la interpelación. De ahí la proliferación de lecturas de su obra que tratan de enfocar las dimensiones culturales, históricas, sociológicas o mediáticas en contextos culturalmente más “concretos” de los que este nos ofrece: el análisis ético ligado de forma privilegiada a la comunicación, y especialmente a la comunicación bajo la modalidad de la interpelación, ofrece un enorme potencial crítico para aquellos contextos comunicativos que sean, además, cultural, histórica, sociológica o mediáticamente concretos. El propio Levinas anuncia, por lo demás, la necesidad de abordar la inefabilidad del rostro en concreciones bastante específicas al asociar “lo infinitamente Otro”, que “nos solicita y nos llama”, al “rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano” (Levinas, 1977, p. 101). De manera similar, el rostro al que se referirá Butler, por su parte, pertenece al orden de las representaciones de ciertos rostros y ciertos otros que negocian las diferencias interculturales en el contexto histórico más inmediato.

Ética e interpelación

En esta línea, autores como Enrique Dussell, a través de su crítica a la distancia que el otro levinasiano guardaría ante formas sociológicamente concretas de la exclusión económica y cultural, ha defendido la necesidad de una “política que la acercara a la realidad” (Bello Reguera, 2008, p. 8) y que bautiza como “filosofía de la liberación”, mientras que autores como G. González (2002) y el propio Gabriel Bello Reguera (2006, 2007) con diferentes planteamientos, han enfocado el discurso sobre la emigración desde el punto de vista de la ética de la alteridad. Sería, eso sí, una cuestión a discutir si estas lecturas – o cada una, y en qué medida – implican alguna forma de replanteamiento “cultural” de la filosofía de Levinas o si, por el contrario, es la propia filosofía levinasiana la que nos ofrece una crítica, a su manera pero en último término, del ejercicio de violencias históricamente muy determinadas. En cualquier caso, parece claro que para muy diferentes autores ha sido preciso, y así lo han explicitado, algún tipo de “trasposición” de la obra levinasiana, aunque lo hagan, en ocasiones, insistiendo en sus contenidos u objetivos implícitos. Derrida, por ejemplo, justificando su recepción de la ética de la alteridad como ética de la hospitalidad, vinculada también a la política migratoria, nos recuerda que Levinas “(...) tuvo sin cesar los ojos puestos en esa violencia y esa miseria, hablara o no directamente de ello, de un modo u otro” (Derrida, 1998, p. 88).

La recepción butleriana precisa interrogar, a su vez, el modo en que la interpelación se ofrece al análisis a partir de la categoría del rostro, esto es, la medida en que participa en lo que hemos referido ya como procesos de humanización y deshumanización. Con ese fin, Butler asocia la figura del rostro al ingreso del sujeto en el espacio discursivo, esto es, con su emergencia o, si se quiere, con el proceso de subjetivación. Este se concibe aquí de un modo a la vez similar y opuesto al de Althusser. En lugar de presentar la interpelación como un ejer-

cicio del poder por parte de la figura de autoridad – que nos permite el ingreso en una escena de reconocimiento en tanto que seamos partícipes de nuestra condición de culpabilidad –, la demanda ética del rostro del otro, su modo de interpelarnos, procede precisamente de la exposición de su más radical precariedad. Pese a las distancias, el rostro nos posiciona en una situación interpelativa que es también, indisociablemente, una situación discursiva que condiciona el ingreso del sujeto en ellenguaje:

En términos más simples, y tal vez no los que trataba de usar Levinas, el Otro nos habla, nos interpela, antes de que asumamos el lenguaje por nuestra cuenta. Podemos concluir entonces que somos capaces de hacer uso del lenguaje con la condición de la interpelación. Es en este sentido que el Otro es la condición del discurso. Si el Otro es obliterado, el lenguaje también, desde que el lenguaje no puede sobrevivir fuera de las condiciones de la interpelación [the conditions of address] (Butler, 2006, p. 174-175).

Así pues, el tipo de interpelación asociada al rostro levinasiano invierte las relaciones de poder entre la escena del policía y el viandante, pero no por ello deja de participar en cierta violencia propia de la interpelación y del ingreso en el orden del discurso: “Ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad, y esta privación constituye el fundamento de la situación discursiva de cada uno” (Butler, 2006, p. 175). Incluso cuando se trata de la interpelación por la que un rostro nos comunica su carácter expuesto y vulnerable, y nos demanda así ingresar en el dominio ético que nos conmina a resolver el dilema entre la posibilidad – o la tentación – de matar y la posibilidad de no hacerlo. Se trata, aquí, de una tentación que reclama una respuesta ética al conflicto, e instaura el conflicto mismo como posibilidad de la ética, y a la ética como “resistencia ética”:

Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad – puramente ética – de esta tentación y tentativa (Levinas, 1977, p. 212).

De esta forma, Levinas se refiere a un conflicto ético y una cierta violencia que no nos devolverían al circuito de la

mala conciencia (“la lógica por la cual la prohibición se vuelve el canal interno de la propia agresión” (Butler, 2006, p. 173) del que Butler pretendía distanciar su propia concepción de la sujeción. Antes bien, el tratamiento levinasiano de la interpelación da cuenta del vínculo con la alteridad de forma tal que, a la par que introduce al sujeto en una situación discursiva que exige de éste la resolución de un conflicto ético, resulta al mismo tiempo irreductible a la incorporación o interiorización de una norma social de forma “individual”. En ese sentido, trasciende lo que Butler refiere como el circuito narcisista de la mala conciencia asociado al modelo interlativoalthusseriano:

Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene hacia mí desde afuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante (Butler, 2006, p. 173).

La figura de autoridad de Althusser, si bien pone en relación al sujeto con una norma social que, en última instancia, inscribe ya un exceso inenarrable e irrecuperable de la alteridad en ese giro reflexivo que inaugura la formación del sujeto, no enfrenta directamente a éste con ese otro que queda siempre más allá de los límites del propio yo:

El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo alinea en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro (Levinas, 1977, p. 209).

Así pues, la interrogación de la figura del rostro en este sentido nos permite contraponerla a la de Althusser, y hablar incluso de una inversión de las relaciones de poder implícitas, aun en el marco de pensamiento que considera al sujeto como irremediabilmente abordado en posición pasiva frente a la presencia interpelante. Llama en cualquier caso la atención el hecho de que, allí donde Derrida precisara un cierto distanciamiento crítico respecto al privilegio de la presencia en el pensamiento del rostro (especialmente, de la presencia no ya del rostro, sino de lo otro como *acompañamiento* o posibilidad misma de que el rostro exprese, en última instancia, algo⁴),

y asociara de hecho tal privilegio al que la palabra hablada adquiere sobre la escritura, Butler conduzca, por su parte, su discusión del rostro al juego de sus ausencias, para redescubrir aquello que el rostro significa y sobre todo aquello que el rostro *hace* en el orden de la representación⁵.

Por supuesto, ya el discurso de Levinas señala la distancia entre la presencia sensible del rostro y aquello que este expresa o con lo que nos pone en relación: el rostro-vulnerabilidad que permanece ausente en cualquiera de sus imágenes, en tanto que es irreductible a ellas por su carácter irrepresentable. Podemos señalar sin embargo que, cuando Butler “(...) trasmuta la concepción levinasiana de la corporalidad al llevarla al orden público de su representación” (Azaovagh, 2014, p. 143) para analizar las representaciones mediáticas de diferentes rostros su análisis se aleja aún más de la referencia al rostro en tanto que rostro *presente* para el sujeto para abordarlo, en su lugar, en tanto que intento de capturar – o desfigurar – al propio rostro en el orden de la representación. Proceso este en el que tienen lugar diferentes *efectos* de humanización y deshumanización que resultan pensables *a partir del modo en que se presentan las ausencias del rostro*: tanto si estas resultan ser, en última instancia, inevitables “Para que la representación exprese entonces lo humano no sólo debe fracasar, sino que debe *mostrar* su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos” (Butler, 2006, p. 180); o bien, por el contrario, cuidadosamente explotadas en función de intereses diversos a través de la regulación del dolor, la violencia y el sufrimiento que nos es dado “ver” en los medios de comunicación de masas (Butler, 2006, p. 180).

Desde este punto de vista, Butler aborda la cobertura mediática de las incursiones militares de Estados Unidos en Iraq y en Afganistán, y el poder simbólico que ciertas imágenes llegaron a adquirir como justificación de una violencia cuyos efectos permanecen cuidadosamente fuera de la representación. Algunas de estas imágenes, como aquella en la que un grupo de mujeres afganas mostraban su rostro desnudo a los militares norteamericanos, llegaron incluso a contribuir a cierta justificación “feminista” – aunque mayoritariamente retroactiva –, de las operaciones bélicas: el corte triunfalista de esas imágenes oculta en ellas tanto el rostro, en el sentido de Levinas, como cualquier eco o huella del sufrimiento o del duelo por las víctimas de la guerra que pudiera rastrearse en los “rostros” de esas mujeres afganas. En el otro extremo “moral” de estas prácticas de representación se situarían las imágenes de Bin Laden, o de Yasser Arafat, presentados en general como encarnación del mal y como antítesis de la humanidad normativa, de aquello con lo que podría ponerse en marcha cualquier forma de identificación del sujeto al que se dirigen tales imágenes. La pregunta que se hace Butler ante este tipo

⁴ Eso sí, tan pronto como en 1967, en *La escritura y la diferencia*, y mediante un gesto que no repetirá en posteriores lecturas de Levinas.

⁵ “Levinas nos proporciona una vía para pensar la relación entre representación y humanidad –una relación que no es tan sencilla como puede parecer-. Si el pensamiento crítico tiene algo que decir acerca de la situación actual, bien puede referirse al campo de la representación donde la humanización y la deshumanización ocurren sin cesar” (Butler, 2006, p. 176).

de representaciones, recitando el problema del rostro levinasiano para poder pensar, acaso, un problema diferente – aunque parte de lo que se trata es precisamente de comprender en qué sentido sería diferente –, no es otra que la siguiente:

¿Nos enfrentamos a esos rostros en el sentido de Levinas, o se trata de imágenes que por medio de su marco producen el paradigma de lo humano –imágenes convertidas en el instrumento cultural por medio del cual se establece el paradigma de lo humano? (Butler, 2006, p. 159).

El orden de la representación se vincula con los procesos de humanización y deshumanización de una forma ligeramente oblicua: no se trata ya de que el acceso a los espacios de representación pública implique ganar opciones de reconocimiento, y de que cuanto no llegue a ocupar un lugar visible en tales espacios se encuentre necesariamente desfavorecido en relación con los esquemas de inteligibilidad que regulan diferentes antropologías normativas. Cualquier “rostro” es susceptible de presentarse, también, como encarnación del mal, de lo inhumano, de lo monstruoso, de lo que impide cualquier identificación por parte de cualquier audiencia. Se hace necesario pensar, pues, en la producción de este tipo de imágenes en relación con la inteligibilidad de los sujetos representados y con las lógicas de identificación y desidentificación que inevitablemente operan en su recepción. En consecuencia, Butler toma en consideración un aspecto del rostro levinasiano sin el cual no resultaría fácil preguntarse por esa “eliminación de lo humano a través de la imagen”: tal posibilidad se abre precisamente al centrar la discusión en el juego de las ausencias del rostro en el ámbito de su representación mediática mediante el que Butler consume su “interpretación cultural” de la filosofía de Levinas. Esta plantea la necesidad de distinguir diferentes formas y efectos de deshumanización a través de la imagen y de los modos variables en que el rostro se ausenta en ella.

Así, las fotografías de los rostros de las mujeres afganas, buscan “(...) esconder o desplazar el rostro en el sentido de Levinas”, dado que “(...) no hay ningún sentido de la precariedad de la vida que pueda verse y oírse a través de ese rostro” (Butler, 2006, p. 178); las imágenes mediáticas de Bin Laden o Saddam Hussein hacen pensar que “(...) lo paradigmáticamente humano se encuentra fuera del marco” (Butler, 2006, p. 179), imponiendo una lógica de desidentificación (Butler, 2006, p. 181). Por último, considera Butler la ausencia del rostro en su forma extrema, mediante la cual se niega el acceso de la pérdida y al duelo público “(...) por medio de un borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida, no ha ocurrido ningún asesinato” (Butler, 2006, p. 183). De este modo, las diferentes distancias entre el rostro representado, por una parte, aquel al que se niega cualquier espacio de representación imponen, performativamente hablando, un exterior constitutivo de la normatividad que regula los límites del reconocimiento de lo humano, especialmente allí donde “(...) el campo público de

lo visual se constituye sobre la base de la exclusión de esa imagen” (Butler, 2006, p. 183).

Traducción y universalidad

La labor propia de las humanidades, así como el pensamiento de los esquemas normativos que regulan la inteligibilidad de lo humano, puede replantearse, en consecuencia, en los términos de una crítica cultural a los regímenes de representación que imponen procesos deshumanizadores por los que se niega, entre otras cosas, cualquier vínculo con “(...) las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo resulta infinitamente postergado” (Butler, 2006, p. 20). Se trataría de abordar críticamente la ausencia del rostro en aquellos espacios en que podría expresar su precariedad y vulnerabilidad, esto es, la ausencia de una interpelación ética que haga posible el carácter público del duelo:

Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. Tenemos que interrogar la emergencia y la desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos ver, lo que podemos sentir. Esto podría conducirnos afectivamente a revigorizar el proyecto intelectual de criticar, cuestionar, llegar a entender las dificultades y las exigencias de la traducción cultural y el disenso, creando un sentido de lo público en el que las voces opositoras no sean intimidadas, degradadas o despreciadas, sino valoradas como impulsoras de una democracia más sensible –un rol que ocasionalmente desempeñan- (Butler, 2006, p. 187).

Conviene tener en cuenta que esta perspectiva de Butler resulta incompatible con la búsqueda de cualquier definición preestablecida de las posiciones de sujeto que van a ser acogidas en diferentes espacios de representación. Especialmente, en el campo de aquellas políticas que tratan de mejorar las condiciones de habitabilidad del espacio social, es decir, de ampliar los límites no sólo de lo pensable sino de lo *vivable*. Si bien esto resultaba ya patente en la crítica a las políticas identitarias que exploramos en el capítulo anterior, la pregunta se habría reformulado, aquí, en el orden de la producción del “paradigma de lo humano” o, en otros términos, de los procesos de humanización y deshumanización por los que se establecen tanto las posiciones normativas como los exteriores constitutivos de lo humano en cuanto tal. Procesos por los que se replantea, en consecuencia, la articulación interna de los usos y significados, tanto éticos como políticos, del concepto de universalidad.

El carácter abiertamente agonístico atribuido a los esquemas de inteligibilidad que gobiernan las prácticas de

representación, por los que se establecen las fronteras y jerarquías entre lo humano y lo *no- o menos-que-humano* nos conduce a una comprensión igualmente agonística, dinámica y performativa, de los problemas relativos a la universalidad. Butler no pertenece, claro está, a la plantilla de los (...) teóricos políticos que quieren saber qué aspectos políticamente relevantes de los seres humanos podrían ser extendidos a todos los seres humanos (deseo, discurso, deliberación, dependencia), y basar entonces sus visiones normativas sobre cómo debiera ser el orden político en esa descripción universal” (Butler, 2003a, p. 20-21). El acento puesto en el fracaso constitutivo, y constituyente, de la interpelación; la importancia dada al distanciamiento crítico respecto a la norma como posibilidad de responder de *otro modo* a sus dictados; así como la lectura de la interpelación en un marco levinasiano que sitúa el rostro de lo humano fuera del orden de cualquier posible representación constituyen formas coherentemente diversas de impugnar la postulación de cualquier conjunto de universales – por definición, transhistóricos y transculturales – que proporcionen cualquier tipo de cierre o clausura a los regímenes de representación posible de lo humano “en cuanto tal”. Sin embargo, tal y como Butler explicitara con anterioridad en sus intercambios con Laclau y Žižek de *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*, la apertura crítica del concepto no pasa por la renuncia al potencial emancipatorio que para incontables movimientos sociales particulares supone el recurso a diferentes modalidades o versiones de la universalidad. Dicho intercambio resulta significativo para la comprensión del tipo de las políticas de la representación del rostro dado que, desde diferentes puntos de vista, Laclau y Žižek se distancian de la búsqueda habermasiana de la universalidad en el orden de los presupuestos del discurso o de la comunicación. El carácter no auto-idéntico e incompleto de la identidad del sujeto, tomado como impulso o como posibilidad del proyecto democrático, que tanto Butler como Žižek y Laclau comparten con la línea de apertura del marxismo al postestructuralismo abierta fundamentalmente por Gramsci en *Hegemonía y estrategia socialista*, se traducirá en la desfundamentación del universal que los tres autores practican de uno u otro modo. En general, pese a sus diferentes orientaciones, coinciden en considerar la universalidad como una construcción abierta, no estática y no reductible a ninguna de sus formulaciones a priori. Por otra parte, Butler y Žižek coinciden – frente a Laclau – en su recepción de la crítica al formalismo en Hegel, en el sentido de que ambos precisan formular la manera en que (...) mecanismos específicos de exclusión que producen, en cierto modo, el efecto del formalismo en el ámbito de la universalidad” (Butler, 2003b, p. 137). Lo universal solo se presenta, por así decirlo, encarnado en la diferencia concreta, como concretos eran los rostros de la viuda, el Extranjero o el huérfano para Levinas:

Puesto que, si lo “particular” se estudia realmente en su particularidad, pudiera ser que una cierta versión en competencia de lo universal sea intrínseca al propio movimiento particular. Pudiera ser que el feminismo, por ejemplo, mantenga una visión de la universalidad que implique formas de igualdad sexual que sitúen a la mujer en el marco de una nueva concepción de la universalización. O pudiera ser que las luchas por la igualdad racial tengan entre ellas, desde el comienzo, una concepción de enfranchissement universal que sea inextricable de una concepción fuerte de comunidad multicultural. O que las luchas contra la discriminación sexual y genérica involucren la promoción de nuevas nociones de libertad de asamblea o libertad de asociación que son de carácter universal incluso cuando, por implicación, busquen zafarse de algunas trabas específicas bajo las que viven las minorías sexuales, y podrían, por extensión, cuestionar el cierre exclusivo de la legitimidad que mantienen las estructuras familiares convencionales (Butler, 2003b, p. 167).⁶

La relación de diferentes modos de universalidad implícitos en el seno de las políticas particulares que Butler apunta aquí – insistiendo en *el carácter immanente de lo universal* respecto al “movimiento particular” – se plantea en oposición a todos aquellos modelos formalistas y procedimentalistas que cifran el objetivo de las políticas de representación en la inclusión de cada colectivo o minoría particular bajo el amparo de lo universal, esto es, en el reconocimiento de lo particular como parte legítima de aquello que ha quedado reconocido o preestablecido como universal. Frente a la oposición jerarquizada entre “universalidad” y “particularidad”, desde la que se piensa la anterioridad lógica de lo universal respecto a lo particular, o la relación de exterioridad desde la que el segundo término habría de plantear su relación con el primero, Butler propone más bien la redesccripción del escenario político como un espacio de conflicto y de competencia entre diferentes versiones de lo universal, implícitas en las políticas practicadas por las diferentes comunidades, colectivos y actores sociales, y en los discursos y en las prioridades políticas de cada uno de ellos.

Este es el tipo de crítica que eluden, si bien de forma distinta, autores como Jürgen Habermas o John Rawls, mediante la sustitución de la referencia a contenidos normativos explícitos de lo universal o de lo humano en favor de diferentes estrategias procedimentales pero que concluyen, sin embargo, por equiparar la norma justificable con la norma *universalizable*. De este modo, como advierte Butler, limitan la legiti-

⁶ De este modo, Butler se opone a las consideraciones de Laclau sobre las limitaciones “particularistas” de ciertos movimientos políticos. Sobre este y otros encuentros y desencuentros entre Butler y Laclau en torno a la cuestión de la universalidad, consultar Álvarez (2007).

dad política a aquello que, desde posiciones que dependerán de los esquemas de inteligibilidad contextualmente disponibles, será finalmente acogido en los términos de la discusión “racional” (Butler, 2003a, p. 15). Ambos autores vendrían a formar parte, en consecuencia, del proceso por el que “(...) la presuposición kantiana según la cual cuando ‘yo’ razono participo en una racionalidad transpersonal culmina en la afirmación de que mis capacidades racionales presuponen el carácter universalizable de mis afirmaciones” (Butler, 2003a, p. 15). El problema de la universalidad exige pues, una crítica del procedimiento de abstracción por el cual se construye el universal. De acuerdo con la crítica de Hegel a la elaboración formalista de la universalidad, debe tenerse en cuenta que ésta no puede constituirse sino en función de su éxito para excluir los aspectos o características particulares que lo vinculan al orden de lo “concreto”, y que conforman el material necesario del proceso de abstracción que culmina en la formulación de la universalidad. De ahí que, como explica Anisa Azaovagh, Butler postule, más bien, “(...) una universalidad dialógica, en la que la tensión o la lucha entre lo abstracto y lo concreto, haya sido negociada entre las diversas particularidades o singularidades culturales, que pueden verse afectadas negativamente por la universalidad” (Azaovagh, 2019, p. 8). En este sentido, la normatividad que porta la noción de universalidad, que le confiere su fuerza como significante político, no sería independiente de los aspectos más *concretos* de la normatividad de su contexto de emergencia, precisamente esa que regula las escenas de reconocimiento recíproco⁷, y que convierte a la propia universalidad en dependiente de los esquemas de inteligibilidad que gobiernan cada contexto histórica y culturalmente específico:

La implicación de este punto de vista es que cualquier esfuerzo por establecer la universalidad como trascendente respecto a las normas culturales parece ser imposible. Aunque Hegel claramente entiende las costumbres [y los hábitos de reconocimiento], el orden ético y la nación como unidades simples, no se desprende que la universalidad que atraviesa culturas o emerge de naciones culturalmente heterogéneas deba en consecuencia trascender a la propia cultura. De hecho, si la noción de Hegel de universalidad ha de validarse bajo condiciones de culturas híbridas o fronteras nacionales vacilantes, tendrá que convertirse en una universalidad forjada a través del trabajo de la traducción cultural (Butler, 2003a, p. 20).

La transición entre cualquier proyecto ético de corte universalista a la crítica de los procesos de humanización y deshumanización implícitos en los mismos sería posible, pues, mediante la trasposición de la ética levinasiana al campo de

la representación y de la política cultural. Trasposición que implica, a la postre, una supeditación de la tarea de las humanidades a la práctica de la traducción cultural, esto es, a participar de la creación de las condiciones para el encuentro transformador entre versiones de la universalidad que resultan irreductibles entre sí.

Llegados a este punto, resulta útil la comparación entre los universales en conflicto de Butler y otras críticas de las versiones normativas de la universalidad, como las procedentes del enfoque sociológico-cosmopolita que caracteriza a autores como A. Mattelart (2007) o Ulrich Beck (2005). Beck, en concreto, defiende la necesidad de una “sociología cosmopolita” capaz de analizar o dar cuenta de la “multiplicidad de interdependencias” que se dan tanto entre estados como entre actores sociales. Entiende que estas interdependencias son el fruto del proceso por el que “la ‘realidad’ se ha vuelto cosmopolita” (Beck, 2005, p. 107), y que la sociología, junto con otras ciencias sociales, ofrece un punto de partida privilegiado para el análisis político, una suerte de acceso directo a la “realidad”. Es por ello que, a la hora de pensar el encuentro multicultural, entre diferencias particulares, privilegia la atención sobre los aspectos metodológicos que harían posible el desarrollo de la “mirada cosmopolita”. Pretende distanciarse así del “cosmopolitismo filosófico” o “normativo”, “que aboga por la armonía por encima de las fronteras culturales y nacionales” (Beck, 2005, p. 30). Ahora bien, para no caer en el relativismo, el cosmopolitismo “realista” precisaría un cierto contenido de mínimos universalistas, el conjunto de las “normas de contenido que en ningún caso se pueden vulnerar”, a saber:

No se debe vender ni esclavizar a niños ni a mujeres, y cada cual debe poder expresar lo que piense acerca de Dios y de su gobierno sin ser torturado por ello ni amenazado de muerte; esto es un principio tan evidente que quien atenta contra él no debe toparse con la tolerancia cosmopolita (Beck, 2005, p. 72).

Se establece así, pues, un claro contraste con la concepción de la universalidad que aquí exponemos. Principalmente porque para Butler no existe un mínimo determinado e irreductible de contenidos normativos universales que se mantenga al margen de las exigencias de la traducción cultural. Cualquier herramienta universalista y normativa – como pueda ser el discurso de los derechos humanos, por poner un ejemplo paradigmático – precisa irrenunciablemente de una labor de traducción entre los diferentes contextos culturales, políticos e históricos en que pretenda ser aplicada. Y lo que es más importante, no existe un origen privilegiado para el establecimiento de ese “conjunto de mínimos” – similar, por lo demás, a los mínimos morales compartidos de los que habla Michael Walzer (1996).

⁷ Ver especialmente la sección “Razón” de la *Fenomenología del Espíritu* (sección referida por Butler).

Si los discursos y las agendas políticas particulares movilizan una cierta versión de lo universal, no existe forma sencilla de establecer formalmente una intersección entre todos ellos que dé lugar a un mínimo de normas “cosmopolitas.” El conflicto se instala tanto en el punto de partida como en el de llegada, la traducción cultural es una tarea siempre inacabada: la emergencia de nuevos sujetos y actores sociales siempre puede traer consigo la necesidad de nuevos “mínimos” del tipo que refiere Beck. Quizá el único mínimo normativo posible es la necesidad de la traducción en los puntos de encuentro entre formulaciones dispares de la universalidad. En ese sentido, la discusión butleriana sobre las relaciones entre universales y particulares no constituye una versión de forma alguna de cosmopolitismo. Esto tampoco resulta extraño teniendo en cuenta que el medio de partida, en la obra de Butler, para el pensamiento del conflicto entre particularidades y universalidades, no ha sido el encuentro intercultural. El modo en que Butler recibe las políticas del *discomfort* foucaultiano harían imposible un proyecto de ese tipo: incluso en el interior de una “sola” cultura debe haber lugar para aquello que ningún conjunto de mínimos normativos podría dar cuenta y, en particular, para todo cuanto resulta impensable e *inanticipable* desde el punto de vista hegemónico en esa cultura.

La labor de traducción que Butler nos propone no puede, por tanto, ser confundida ni con “la presuposición de estructuras lingüísticas o cognitivas” (Butler, 2003a, p. 21) de carácter universal, ni con “el postulado teleológico de una fusión última de todos los horizontes culturales” (Butler, 2003a, p. 21). Por el contrario, cuando no se trata ya de conciliar una serie predeterminada de comunidades particulares o de perspectivas sobre lo universal (ya sea este tan concreto como el espacio genérico definido por el concepto restrictivo de diferencia sexual, o múltiple, como el encuentro multicultural tal y como lo concibe, por ejemplo, Charles Taylor), sino de abordar el pensamiento de la posibilidad de la democracia, y de su ejercicio, la labor de la traducción cultural se revela como algo más que un recurso estratégico. Se insinúa, más bien, como la única política compatible con la preocupación ética por aumentar las posibilidades de supervivencia de las vidas que vivimos en mutua dependencia con las vidas que viven otros.

Conclusiones

Butler conduce la reflexión sobre la interpelación levinasiana desde el espacio eminentemente privado del encuentro prerreflexivo con la alteridad hacia una discusión de los efectos públicos de humanización y deshumanización implícitos en los regímenes de representación que administran las diferencias jerárquicas, los límites y los exteriores constitutivos de lo humano. En este sentido, su tratamiento de la ética se plantea en relación directa con el problema de las antropologías normativas, esto es, de las condiciones de legibilidad, viabilidad y habitabilidad de los posicionamientos subjetivos que puede ser leída tanto como una intensa politización de la ética de la alteridad como un asalto ético a la categoría de lo político.

En el proceso, tanto el concepto de lo humano como el recurso a la universalidad se encuentran desplazados por los efectos performativos de ciertos discursos y de ciertas prácticas de representación. Del mismo modo que la identidad del sujeto aparece, desde el punto de vista de la performatividad, del lado de los efectos de las prácticas de recitación (y no como su origen o fundamento), se trataría aquí de entender la universalidad como parte inmanente de aquellos discursos que, implícita o explícitamente, proponen alternativas a los marcos hegemónicos de reconocimiento e inteligibilidad que acostumbramos a entender como “universales.” De este modo, si la interpelación – o su ausencia – por parte del rostro – o de su ausencia – produce efectos sobre las condiciones normativas de emergencia de los sujetos no es sino en virtud del carácter performativo de tales procesos. La universalidad se ve pues, así, recontextualizada en el orden particular del discurso, como un efecto interno de ciertas prácticas de representación y de resistencia, antes que como fundamento externo, abstracto, simbólico, ontológico o ahistórico que limite el orden de las resignificaciones viables. La necesidad de apelar a la transformación de las condiciones “universales” de reconocimiento de los sujetos, desde el seno de políticas concretas y particulares, no es consecuencia, por tanto, del carácter fundante de la universalidad respecto a la ética o a la política. Se trataría, por el contrario, de reconocer la incapacidad de cualquier formulación determinada de lo universal, venga esta de la mano de los derechos humanos, de la legalidad internacional o cualquier otra instancia, para agotar las respuestas posibles al carácter precario de toda forma de vida y supervivencia.

Referencias

- ÁLVAREZ, A. 2007. Judith Butler y las políticas de la deconstrucción. *Riff Raff*, 34: 101-110.
- AZAOVAGH, A. 2014. Judith Butler: La representación desigual de la humanidad en los medios de comunicación. *Cuadernos Del Ateneo*, 32: 142–155.
- AZAOVAGH, A. 2019. Violencia y no violencia ética. En torno a la universalidad y la particularidad. *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, 6(1): 3–14.
- BECK, U. 2005. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Madrid, Paidós, 264 p.
- BUTLER, J. 2003a. Resignificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. In: J. BUTLER; E. LACLAU; S. ŽIŽEK, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 17-49.
- BUTLER, J. 2003b. Universalidades en competencia. In: J. BUTLER; E. LACLAU; S. ŽIŽEK, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 141-185.
- BUTLER, J. 2009. *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 183 p.
- BUTLER, J. 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Espacios del saber*. Buenos Aires y Barcelona, Paidós, 194 p.

- BELLO REGUERA, G. 2006. *El valor de los otros, más allá de la violencia intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 206 p.
- BELLO REGUERA, G. 2007. *Postcolonialismo, emigración y alteridad*. Comares, Granada, 2007, 184 p.
- BELLO REGUERA, G. 2008. Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Levinas. In: A. MARTOS (ed.), *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia, Universitat de Valencia, p. 213-32.
- DERRIDA, J. 1998. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid, Trotta, 156 p.
- DERRIDA, J. 1967. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, 416 p.
- GONZÁLEZ, G. 2002. La interculturalidad como categoría moral. In: G. GONZÁLEZ (ed.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, p. 77-106.
- LACLAU, E.; CHANTAL, M. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI, 240 p.
- LEVINAS, E. 1984. Paix et proximité. In: J. ROLLAND (ed.), *Emmanuel Lévinas. Cahiers de la Nuit Surveillée*. Paris, Lagrasse Verdier, p. 339-346.
- LEVINAS, E. 1977. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 352 p.
- LOIZIDOU, E. 2007. *Judith Butler, Ethics, Law, Politics*. New York, Routledge-Cavendish, 200 p.
- MATTELART, A. 2007. *Historia de la utopía planetaria, de la ciudad profética a la sociedad global*. Madrid, Paidós, 446 p.
- MÉLICH, J. 2014. La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, 20: 313–331.
- NAVARRO, O. 2008. El “rostro” del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes*, 13: 177–194.
- PÉREZ NAVARRO, P. 2008. Del texto al sexo, Judith Butler y la performatividad. Madrid, Egales, 2008, 186 p.
- WALZER, M. 1996. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 138 p.

Submetido em 15 de setembro de 2019.

Aceito em 07 de dezembro de 2019.