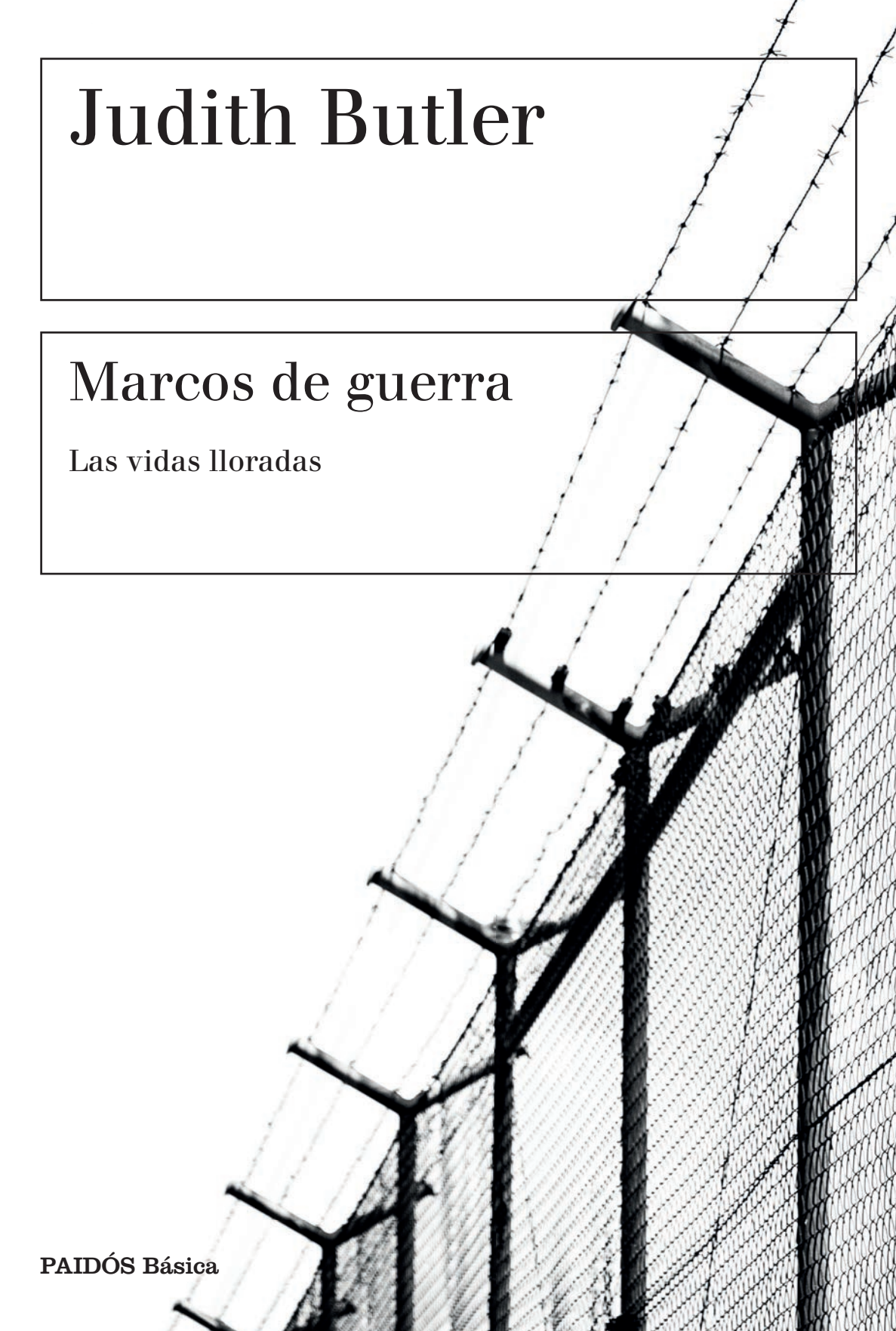




Judith Butler

Marcos de guerra

Las vidas lloradas

PAIDÓS Básica

Judith Butler

Marcos de guerra

Las vidas lloradas

Traducción de Bernardo Moreno Carrillo



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Frames of War. When Is Life Grievable?*,
de Judith Butler
Originalmente publicado en inglés, en 2009, por Verso, un sello
de New Left Books, Londres-Nueva York

Traducción de Bernardo Moreno Carrillo

1.ª edición, enero de 2010

1.ª edición en esta presentación, mayo de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Judith Butler, 2009

© de la traducción, Bernardo Moreno Carrillo, 2010

© de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U., 2010

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3339-2

Depósito legal: B. 7.864-2017

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Agradecimientos	9
Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo ..	13
1. Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto.....	57
2. La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag	95
3. Política sexual, tortura y tiempo secular	145
4. El no-pensamiento en nombre de lo normativo	191
5. La pretensión de la no violencia.....	227
Índice analítico y de nombres	253

CAPÍTULO 1

Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto

La postulación de una precariedad generalizada que ponga en tela de juicio la ontología del individualismo implica, si bien no entraña directamente, ciertas consecuencias normativas. No basta con afirmar que, como la vida es precaria, ésta debe conservarse. En juego están las condiciones que tornan la vida sostenible, por lo que las disensiones morales se centran invariablemente en cómo —o si— tales condiciones de vida —y por ende la precaridad— pueden mejorarse. Pero si semejante visión entraña una crítica del individualismo, ¿cómo empezar a pensar en unos modos de asumir la responsabilidad de la minimización de la precariedad? Si la ontología del cuerpo sirve de punto de partida para semejante repensamiento de la responsabilidad, ello se debe precisamente a que, tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social; es decir, que está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición. Su persistencia misma depende de las condiciones e instituciones sociales, lo que, a su vez, significa

que, para poder «ser», en el sentido de «persistir», ha de contar con lo que está propiamente fuera. ¿Cómo podemos pensar en la responsabilidad sobre la base de esta estructura del cuerpo socialmente extática? En tanto que, por definición, el cuerpo cede a la acción y a la fuerza sociales, es también vulnerable. No es una mera superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad. Por supuesto, un daño es algo que puede ocurrir, y que de hecho ocurre, a un cuerpo vulnerable (no hay cuerpos invulnerables); pero eso no equivale a afirmar que la vulnerabilidad del cuerpo sea reducible a su no dañabilidad. Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control. Este «se enfrenta a» es una modalidad que define al cuerpo. Y, sin embargo, esta alteridad obstrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo. Esta capacidad puede incluir una amplia gama de afectos, como placer, rabia, sufrimiento o esperanza, por nombrar sólo unos pocos.

A mi modo de ver, semejantes afectos devienen no sólo en la base, sino también en la materia de ideación y de crítica.¹ De esta manera, determinado acto interpre-

1. Véanse Lauren Berlant (comp.), *Intimacy*, Chicago, University of Chicago, 2000; Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Raleigh, NC, Duke University Press, 2003; y Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004.

tativo se apodera, por momentos, implícitamente de la capacidad primaria de respuesta afectiva. La interpretación no surge como un acto espontáneo de la mente, sino como la consecuencia de cierto campo de inteligibilidad que ayuda a formar y a enmarcar nuestra capacidad de respuesta al mundo determinante (un mundo del que dependemos, pero que también nos determina, exigiendo una capacidad de respuesta de forma compleja y, a veces, ambivalente). De ahí que la precariedad, como condición generalizada, se base en una concepción del cuerpo como algo fundamentalmente dependiente de, y condicionado por, un mundo sostenido y sostenible; y de ahí también que la capacidad de respuesta —y, en última instancia, la responsabilidad— se sitúe en las respuestas afectivas a un mundo que, a la vez, sostiene y determina. Como tales respuestas afectivas están invariablemente mediadas, apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos; también pueden cuestionar el carácter supuesto de estos marcos y de esa manera suministrar condiciones afectivas para la crítica social. Como he señalado en otra parte, la teoría moral tiene que volverse crítica social si es que quiere conocer su objeto y actuar sobre él. Para comprender el esquema que he propuesto en el contexto de la guerra, es necesario tener en cuenta que la responsabilidad debe centrarse no sólo en el valor de tal o cual vida, o en la cuestión de la capacidad de sobrevivir en abstracto, sino en las condiciones sociales sostenedoras de la vida, especialmente cuando éstas fallan. Dicha tarea se vuelve particularmente peliaguda en el contexto de la guerra.

No resulta fácil volver a la cuestión de la responsabilidad, sobre todo teniendo en cuenta que dicho término ha sido utilizado para fines contrarios a lo que yo

pretendo decir aquí. En Francia, por ejemplo, donde las ayudas sociales a los pobres y a los nuevos inmigrantes han sido rechazadas, el gobierno ha hecho un llamamiento a un nuevo sentido de la «responsabilidad», término por el cual entiende que los individuos no deben contar con el Estado, sino consigo mismos. Incluso se ha acuñado una palabra para describir este proceso de producir individuos autosuficientes; a saber, «responsabilización». Ciertamente, yo no me opongo a la responsabilidad individual; y, sin duda, hay maneras de asumir las propias responsabilidades. Pero, a la luz de esta formulación, me surgen una cuantas preguntas críticas: ¿soy responsable sólo ante mí mismo? ¿Hay otras personas de las que soy también responsable? Y ¿cómo, en general, determino el alcance de mi responsabilidad? ¿Soy responsable de todos los demás, o sólo de algunos, y sobre qué base trazaría yo esa línea?

Pero ésta no es más que la primera de mis dificultades. Confieso tener algunos problemas con los pronombres en liza. ¿Es sólo como un «yo», es decir, como un individuo, como soy responsable? ¿No podría ser que, cuando asumo una responsabilidad, salta a la vista que esa persona que «yo» soy está vinculada a otras personas de un modo necesario? ¿Soy acaso pensable sin ese mundo de los demás? En efecto, ¿no podría ser que, en el proceso de asumir una responsabilidad, el «yo» resulte ser, al menos parcialmente, un «nosotros»?

Pero entonces, ¿quién se incluye en el «nosotros» que yo parezco ser, o del que parezco formar parte? Y ¿de qué «nosotros» soy finalmente responsable? Lo cual equivale a preguntar: ¿a qué «nosotros» pertenezco? Si identifico a una comunidad de pertenencia sobre la base de la nación, el territorio, la lengua o la cultura,

y baso entonces mi sentido de la responsabilidad en esa comunidad, estoy implícitamente defendiendo la opinión de que soy responsable sólo de aquellos que son reconociblemente como yo de alguna manera. Pero ¿cuáles son los marcos implícitos de la reconocibilidad en juego cuando «reconozco» a alguien «como» yo? ¿Qué orden político implícito produce y regula el «parecido» en tales casos? ¿Cuál es nuestra responsabilidad hacia quienes no conocemos, hacia quienes parecen poner a prueba nuestro sentido de pertenecer o desafiar las normas del parecido al uso? Tal vez pertenezcamos a ellos de una manera diferente, y nuestra responsabilidad ante ellos no se base, de hecho, en la aprehensión de similitudes prefabricadas. Tal vez dicha responsabilidad sólo pueda empezar a realizarse mediante una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes por las que están constituidos determinados campos de reconocibilidad, unos campos que son implícitamente invocados cuando, por reflejo cultural, guardamos luto por unas vidas y reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras.

Antes de sugerir una manera de pensar acerca de la responsabilidad global durante estos tiempos de guerra, quiero distanciarme de algunas maneras equivocadas de abordar el problema. Quienes, por ejemplo, hacen la guerra en nombre del bien común, quienes matan en nombre de la democracia o la seguridad, quienes hacen incursiones en otros países soberanos en nombre de la soberanía, todos ellos creen estar «actuando globalmente» e incluso ejecutando cierta «responsabilidad global». No hace mucho, en Estados Unidos hemos oído hablar de la necesidad de «llevar la democracia» a países donde ésta brilla, aparentemente, por su ausencia. También hemos oído hablar de la necesidad de «instalar la democracia». En todos

estos casos, tenemos que preguntarnos qué significa una democracia que no se base en la decisión popular y en la ley de la mayoría. ¿Puede un poder «llevar» —o «instalar»— la democracia a un pueblo sobre el que no tiene jurisdicción alguna? Si una forma de poder se impone a un pueblo que no elige esa forma de poder, estamos, por definición, ante un proceso no democrático. Y si la forma del poder impuesto se llama «democracia», entonces tendremos un problema mayor aún: ¿puede la «democracia» ser el nombre de una forma de poder político impuesto de manera no democrática? La democracia tiene que nombrar los medios mediante los cuales se puede alcanzar el poder político, así como el resultado de dicho proceso. Lo cual crea cierta clase de atadura, pues una mayoría puede votar una forma de poder no democrática (como hicieron los alemanes cuando eligieron a Hitler en 1933); pero también los poderes militares pueden tratar de «instalar» la democracia anulando o suspendiendo las elecciones y otras expresiones de la voluntad popular, en cuyo caso se muestran claramente no democráticos. En ambos casos, la democracia está fallando.

¿Cómo afectan estas breves reflexiones sobre los peligros de la democracia a nuestra manera de pensar acerca de la responsabilidad global en tiempos de guerra? En primer lugar, debemos ser cautelosos a la hora de invocar una «responsabilidad global» que presuponga el que un solo país tenga una responsabilidad especial para llevar la democracia a otros países. Estoy segura de que hay casos en los que la intervención puede ser importante; por ejemplo, para impedir un genocidio. Pero sería un grave error confundir semejante intervención con una misión global o con una política arrogante consistente en imponer por la fuerza determinadas formas

de gobierno que redundan en los intereses políticos y económicos del poder militar responsable de dicha imposición. En tales casos, es probable que queramos decir —o al menos yo quiero decir— que estamos ante una forma de responsabilidad global irresponsable, por no decir, incluso, abiertamente contradictoria. Podríamos decir que, en tales casos, la palabra «responsabilidad» está siendo simplemente mal utilizada. Y yo tiendo a suscribir dicha afirmación. Pero esto puede no bastar, puesto que las circunstancias históricas exigen dar nuevos significados a la noción de «responsabilidad». En efecto, tenemos ante nosotros el desafío de repensar y reformular una concepción de la responsabilidad global que vaya contra esta apropiación imperialista y su política de imposición.

A tal fin, me gustaría volver a la cuestión del «nosotros» y considerar, en primer lugar, lo que ocurre a este «nosotros» en tiempos de guerra. ¿Qué vidas se consideran dignas de salvarse y defenderse, y qué otras no? En segundo lugar, me gustaría preguntar cómo podríamos repensar el «nosotros» en términos globales para hacer frente a una política de imposición. Finalmente, y ya en el capítulo siguiente, me gustaría considerar por qué es obligatoria la oposición a la tortura y cómo podemos extraer un importante sentido de la responsabilidad global de una política que se oponga al uso de la tortura en todas y cada una de sus formas.²

2. Véanse a este propósito Karen J. Greenberg (comp.), *The Torture Debate in America*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006; y Kim Scheppele, «Hypothetical Torture in the “War on Terrorism”», en *Journal of National Security Law and Policy*, n° 1, 2005, págs. 285-340.

Una buena manera de plantear la cuestión de quiénes somos «nosotros» en estos tiempos de guerra es preguntando qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas, y qué vidas no. Podríamos entender la guerra como eso que distingue a las poblaciones según sean objeto o no de duelo. Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. Podemos ver esta división del globo en vidas merecedoras o no de ser lloradas desde la perspectiva de quienes hacen la guerra con objeto de defender las vidas de ciertas comunidades y defenderlas contra las vidas de otras personas, aunque ello signifique arrebatar las vidas de estas personas. Después de los atentados del 11 de septiembre, los medios de comunicación se llenaron de imágenes de quienes murieron, con sus nombres, sus historias y las reacciones de sus familiares. El duelo público se encargó de que estas imágenes resultaran icónicas para la nación, lo que significó, por supuesto, que hubiera mucho menos duelo público para los que no eran ciudadanos estadounidenses y ningún duelo para los trabajadores ilegales.

La distribución diferencial del duelo público es una cuestión política de enorme importancia. Lo viene siendo al menos desde la época de Antígona, quien decidió llorar abiertamente la muerte de uno de sus hermanos aun cuando ello iba en contra de la ley soberana. ¿Por qué los gobiernos tratan tan a menudo de regular y controlar quiénes han de ser objeto de duelo público y quiénes no? En Estados Unidos, en los años iniciales de la crisis del sida, los velatorios públicos, así como el Names Project («Proyecto de los Nom-

bres»),³ se erigieron contra la vergüenza pública asociada a morir de sida, una vergüenza asociada unas veces a la homosexualidad —y especialmente al sexo anal— y otras veces a las drogas y la promiscuidad. Marcaron un hito en cuanto a afirmar y mostrar el nombre, a reunir los despojos de una vida, a desplegar públicamente y reconocer la pérdida. ¿Qué ocurriría si los muertos en las guerras en curso fueran llorados de una manera igual de abierta? ¿Por qué no se nos facilitan los nombres de todos los muertos de la guerra, entre ellos los muertos por acción de Estados Unidos, de los cuales nunca tendremos una imagen, ni el nombre, ni un relato, ni un retazo testimonial de su vida, algo que poder ver, tocar, conocer? Aunque no sea posible singularizar toda vida destruida en la guerra, sin duda hay maneras de registrar a las poblaciones dañadas y destruidas sin asimilarlas plenamente a la función icónica de la imagen.⁴

El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme. Después de todo, es una de las razones por las que Platón quería expulsar a los poetas de la república. Creía que si los ciudadanos iban demasiado a menudo a ver tragedias, sentirían pesar por las pérdidas que veían representadas, y dicho duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma,

3. Véase Anthony Turney y Paul Margolies, *Always Remember: The Names Project AIDS Memorial Quilt*, Nueva York, Fireside, 1996. Véase también <<http://www.aidsquilt.org>>.

4. David Simpson, *9/11: The Culture of Commemoration*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

desbarataría igualmente el orden y la jerarquía de la autoridad política. Cuando hablamos de duelo abierto o de indignación, estamos hablando de unas reacciones afectivas que están sumamente reguladas por regímenes de poder y, a veces, sometidas a censura explícita. En las guerras contemporáneas en las que Estados Unidos está directamente involucrado, como las de Irak y Afganistán, podemos ver cómo se regula el afecto para apoyar tanto el esfuerzo bélico como, más concretamente, la pertenencia nacionalista. Cuando se divulgaron en Estados Unidos las fotos de Abu Ghraib, los gurús de las cadenas de televisión conservadoras manifestaron que mostrarlas sería un acto poco americano. No se contemplaba que pudiéramos tener pruebas gráficas de actos de tortura cometidos por las tropas estadounidenses. No teníamos por qué saber que Estados Unidos había violado derechos humanos internacionalmente sancionados. Era poco americano mostrar aquellas fotos y sacar conclusiones de ellas sobre cómo se estaba llevando a cabo la guerra. Según el comentarista político conservador Bill O'Reilly, aquellas fotos proyectarían una imagen negativa de Estados Unidos, toda vez que era nuestra obligación difundir una imagen positiva.⁵

5. «Pero Abu Ghraib fue interesante. Yo fui criticado por el *New York Times* por no haber publicado las fotos. Y yo le dije al público: “Os diré lo que sucede, no las enseño porque sé —y vosotros sabéis también— que nos reciben en todo el mundo. Y sé que tan pronto como las enseñe, Al Yazira se las quitará a *The Factor*, las lanzará a los cuatro vientos y atizará el sentimiento antiamericano, y como resultado va a morir más gente. Así que no voy a hacerlo. Si queréis verlas, podéis hacerlo en otro lugar. No aquí”.» *The O'Reilly Factor*, Fox News Channel, 12 de mayo de 2005.

Donald Rumsfeld dijo algo parecido, al sugerir que era antiamericano mostrar aquellas fotos.⁶ Por supuesto, ninguno de ellos consideró que el público americano podía tener derecho a estar al corriente de las actividades de sus militares, ni que el derecho del público a juzgar la guerra sobre la base de pruebas documentales formaba parte de la tradición democrática de participación y decisión. Así pues, ¿qué era lo que se estaba diciendo realmente? A mí me parece que quienes trataban de limitar el poder de la imagen en este caso también trataban de limitar el poder del afecto, de la indignación, perfectamente conscientes de que ello podría —como de hecho ocurrió— volver a la opinión pública contraria a la guerra de Irak.

Sin embargo, la pregunta de qué vidas deben considerarse merecedoras de duelo y de protección, y con derechos que deben ser respetados, nos devuelve a la otra pregunta de cómo se regula el afecto y qué queremos decir realmente cuando hablamos de regular el afecto. El antropólogo Talal Asad ha escrito recientemente un libro sobre el atentado suicida, y la primera pregunta que formula es ¿por qué sentimos horror y repulsa moral frente al atentado suicida cuando no siempre sentimos lo mismo frente a la violencia patrocinada por el Estado?⁷ Y formula esta pregunta no para decir que estas formas de violencia son las mismas o que debería-

6. Véase, por ejemplo, Greg Mitchell, «Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos», en *Editor and Publisher*, 29 de septiembre de 2005, <http://www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842>.

7. Talal Asad, *Sobre el terrorismo suicida*, Barcelona, Laertes, 2008.

mos sentir la misma indignación moral con relación a ambas cosas. Pero le parece curioso, y yo lo sigo en esto, que nuestras reacciones morales —unas reacciones que en primer lugar toman la forma de afecto— estén tácitamente reguladas por cierto tipo de marcos interpretativos. Su tesis es que sentimos más horror y repulsa moral frente a unas vidas perdidas en unas determinadas condiciones que frente a otras vidas perdidas en otras condiciones distintas. Si, por ejemplo, alguien mata o es abatido en la guerra, una guerra patrocinada por el Estado, y si invertimos al Estado de legitimidad, entonces estamos considerando la muerte algo lamentable, triste y desventurado, pero no radicalmente injusto. Sin embargo, si la violencia es perpetrada por grupos insurgentes considerados ilegítimos, entonces nuestro afecto cambia invariablemente, o al menos eso supone Asad.

Aunque Asad nos pide que nos centremos en el atentado suicida —algo que no voy a hacer ahora—, queda también claro que está diciendo algo importante sobre la política de la capacidad de reacción moral, a saber, que lo que sentimos está en parte condicionado por la manera como interpretamos el mundo que nos rodea; que la manera como interpretemos lo que sentimos puede modificar, y de hecho modifica, el sentimiento como tal. Aceptar que el afecto está estructurado por planes interpretativos que no entendemos plenamente ¿puede ayudarnos a comprender por qué podríamos sentir horror frente a ciertas pérdidas e indiferencia, o incluso superioridad moral, frente a otras? En las condiciones actuales de la guerra, y del nacionalismo potenciado, imaginamos que nuestra existencia está ligada a otros con quienes podemos encontrar afinidad nacional, que nos resultan reconocibles y que se conforman a ciertas

nociones culturalmente específicas sobre lo que se puede reconocer culturalmente como humano. Este marco interpretativo funciona diferenciando tácitamente entre las poblaciones de las que depende mi vida y mi existencia y las que representan una amenaza directa a mi vida y mi existencia. Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como «vidas» sino como una amenaza a la vida (una figura viva que representa la amenaza a la vida). Esto se agrava en las condiciones en las que el islam es visto como algo bárbaro, o premoderno, como algo que no se ha conformado aún a esas normas que hacen reconocible lo humano. Ésos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas.

Asad se pregunta, igualmente, si las variedades de lo letal son aprehendidas de manera diferente, si reaccionamos ante las muertes causadas por atentados suicidas más enérgicamente y con mayor indignación moral que a esas otras muertes causadas, por ejemplo, por un bombardeo aéreo. Pero aquí cabe preguntarse si no hay también una manera diferencial de considerar a las poblaciones, ya que algunas aparecen desde el principio como muy vivas y otras como más cuestionablemente vivas, tal vez incluso como socialmente muertas (el término que desarrolló Orlando Patterson para describir el estatus del esclavo), o como figuras vivientes de la amenaza a la vida.⁸ Pero

8. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

si la guerra —o más bien las guerras— en curso se basa en y perpetúa una manera de diferenciar las vidas entre, por un lado, las que son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden y, por otro, las que no son del todo vidas, no del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo, entonces la muerte de estas vidas causará seguramente una enorme indignación entre quienes entienden que sus vidas no son consideradas vidas en sentido pleno y significativo. Así, aunque la lógica de la defensa propia modela a tales poblaciones como «amenazas» a la vida tal y como nosotros la conocemos, ellas mismas son poblaciones vivientes con las que la cohabitación presupone cierta interdependencia entre nosotros. La manera cómo se reconoce (o no) esta interdependencia y cómo se instituye (o no) tiene unas implicaciones concretas para quien sobrevive y prospera, así como para quien no logra salir adelante, es eliminado o dejado morir. Quiero insistir precisamente en esta interdependencia porque, cuando naciones como Estados Unidos o Israel sostienen que su supervivencia está asegurada por la guerra, se está cometiendo un error sistemático. Ello es porque la guerra pretende negar de manera imperiosa e irrefutable el hecho de que todos nosotros estamos sometidos unos a otros, de que somos vulnerables a la destrucción por los demás, y de que estamos necesitados de protección mediante acuerdos multilaterales y globales basados en el reconocimiento de una precariedad compartida. Creo que esto es en puridad un argumento hegeliano que merece reiterarse aquí. La razón por la que no soy libre de destruir a otro —y por la que las naciones no son, en definitiva, libres de destruirse unas a otras— no es sólo porque ello acarrearía ulteriores consecuencias destructivas. Esto es, sin

duda, completamente cierto. Pero, finalmente, puede ser más cierto que el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy, que cada uno de nosotros tiene el poder de destruir y de ser destruido y que todos estamos ligados los unos a los otros por este poder y esta precariedad. En este sentido, todos somos unas vidas precarias.

Después del 11 de septiembre, hemos contemplado el desarrollo de la perspectiva según la cual la «permeabilidad de la frontera» representa una amenaza nacional, o incluso una amenaza a la identidad como tal. Sin embargo, la identidad no es pensable sin una frontera permeable, o sin la posibilidad de abandonar una frontera. En el primer caso, se teme la invasión, la intrusión y la apropiación indebida, y se hace una reivindicación territorial en nombre de la defensa propia. Pero en el segundo, se cede o traspasa una frontera precisamente con objeto de establecer cierta relación más allá de las reivindicaciones de territorio. El miedo a la capacidad de supervivencia puede acompañar a cualquiera de los dos gestos, y si esto es así, ¿qué nos dice sobre cómo nuestro sentido de la supervivencia está inevitablemente ligado a quienes no conocemos, que pueden no ser plenamente reconocibles según nuestras normas nacionales o provincianas?

Según Melanie Klein, desarrollamos respuestas morales como reacción a cuestiones relacionadas con la capacidad de supervivencia.⁹ Yo me atrevo a decir que Klein lleva razón en esto, incluso cuando menoscaba su argumentación al insistir en que es la capacidad de supervivencia del ego la que finalmente está en juego.

9. Melanie Klein, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States», *op. cit.*

¿Por qué el ego? Después de todo, si mi capacidad de supervivencia depende de una relación con los demás, con un «tú» o un «vosotros» sin los cuales yo no puedo existir, entonces mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien yo soy. Si yo tengo algún límite, o si puede decirse que me pertenece un límite, es sólo porque me he separado de los demás, y es sólo por esta separación por lo que puedo relacionarme con ellos en primer término. Así, el límite es una función de la relación, un gestionar la diferencia, una negociación en la que yo estoy ligado a ti en mi estar separado. Si yo intento conservar tu vida no es sólo porque intento conservar la mía, sino también porque quien «yo» soy no es nada sin tu vida, y la vida como tal no tiene que ser repensada como esta serie compleja, apasionada, antagónica y necesaria de relaciones con los demás. Yo puedo perder a este «tú» y a cualquier otro de los tú concretos, y puedo sobrevivir perfectamente a estas pérdidas. Pero esto sólo puede ocurrir si yo no pierdo la posibilidad de un eventual «tú». Si sobrevivo, es sólo porque mi vida no es nada sin la vida que me excede, que se refiere a algún tú indexical sin el cual yo no puedo ser.

Mi cita de Klein es decididamente akleiniana. En efecto, creo que ofrece un análisis que nos obliga a movernos en una dirección que la propia Klein nunca tomaría, ni podría tomar. Permítaseme reflexionar un momento sobre lo que me parece correcto en la propuesta de Klein, al tiempo que disiento de ella en su explicación de los impulsos y del instinto de conservación y trato de desarrollar una ontología social sobre la base de su análisis, algo a lo que ella se negaría con toda seguridad.

Si asociamos la culpabilidad a los miedos por la capacidad de supervivencia, resultará que, como respuesta moral, la culpa hace referencia a una serie premoral de temores e impulsos asociados a la destructividad y a sus consecuencias. Si la culpa plantea una pregunta al sujeto humano, no es primordialmente una pregunta sobre si llevamos una buena vida, sino, ante todo, sobre si la vida es digna de ser vivida. Ya sea concebida como una emoción o como un sentimiento, la culpa nos cuenta algo sobre cómo se da el proceso de moralización y cómo se desvía de la crisis de la capacidad de supervivencia propiamente dicha. Si uno siente culpa ante la perspectiva de destruir el objeto/al otro a quien está ligado, objeto de amor y de apego, puede ser por instinto de conservación. Si yo destruyo al otro, estoy destruyendo a ese de quien dependo para poder sobrevivir, y con mi acto destructivo estoy amenazando mi propia supervivencia. Si Klein está en lo cierto, lo más probable es que no tenga que preocuparme de la otra persona como tal; ésta no es vista por mí como otro ser separado de mí, que «merece» vivir y cuya vida depende de mi capacidad para controlar mi propia destructividad. Para Klein, la cuestión de la supervivencia precede a la de la moral; incluso diría que la culpa no indexa una relación moral con el otro, sino un deseo desenfrenado de conservación personal. En opinión de Klein, yo sólo quiero que el otro sobreviva para poder sobrevivir. El otro es instrumental para mi propia supervivencia, y la culpa, incluso la moral, es simple consecuencia instrumental de este deseo de conservación, un deseo que se ve amenazado principalmente por mi propia destructividad.

La culpa parecería, entonces, que caracteriza una capacidad humana particular para asumir la responsa-

bilidad de ciertas acciones. Yo soy culpable por haber intentado destruir un lazo que necesito para poder vivir. La culpa es, al parecer, un impulso básicamente autoconservador, un impulso que puede estar estrechamente relacionado con el ego, si bien, como todos sabemos, la propia Klein no es una psicóloga del ego. Podríamos leer este impulso de conservación como el deseo de conservarse uno mismo como humano; pero como es mi supervivencia la que está amenazada por mi potencial destructivo, parece que la culpa se refiere menos a una cualidad humana que a la vida, y menos aún a la capacidad de supervivencia. Así pues, cada uno de nosotros sólo siente culpa en cuanto animal capaz de vivir o morir; y sólo para alguien cuya vida está estrechamente relacionada con otras vidas, y que debe negociar el poder de dañar, de matar y de sostener una vida, la culpa se convierte en un problema. Paradójicamente, la culpa —que tan a menudo se ve como una emoción paradigmáticamente humana, generalmente entendida como algo que entraña poderes autorreflexivos y que, por lo tanto, establece una diferencia entre la vida humana y la animal— se mueve menos por una reflexión racional que por el temor a la muerte y por la voluntad de vivir. La culpa, por lo tanto, cuestiona ese antropocentrismo que tan a menudo avala relatos de sentimientos morales, estableciendo antes bien al *anthropos* como un animal que busca la supervivencia pero cuya capacidad de supervivencia está en función de una sociedad endeble y negociada. La vida no está sostenida por un impulso autoconservador, concebido como un impulso interno del organismo, sino como una condición de dependencia sin la cual la supervivencia resulta imposible, pero que, también, puede poner en peligro la supervivencia según la forma que tome dicha dependencia.