

JUDITH BUTLER: UNA FILOSOFÍA PARA HABITAR EL MUNDO

JAIRO MAURICIO PULECIO PULGARIN *

RESUMEN

El artículo desarrolla la propuesta ética y política creada por la filósofa norteamericana Judith Butler a partir del concepto crítico *habitar el mundo*. ¿Quiénes no pueden habitar a plenitud el mundo social? es la pregunta que recorre todo el escrito. En la primera parte se explica qué entiende Butler por habitar el mundo y, a su vez, qué significa inhabitarlo. En la segunda parte se estudia el problema en términos de habitabilidad en el lenguaje. Tras un examen ético de la teoría de la performatividad del lenguaje se expone cómo, tras el fracaso de la repetición de las normas lingüísticas emerge la agencia, por la cual las vidas inhabitadas pueden ejercitar su acción y resignificar los términos que las oprimen. En la conclusión se muestra la manera en la que la ética crítica butleriana radicaliza la democracia al plantear preguntas indispensables para hacer del mundo un lugar más habitable.

Palabras clave: habitar, inhabitar, lenguaje, democracia radical, performatividad

* Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. RECIBIDO: 30.08.11 ACEPTADO: 02.10.11

JUDITH BUTLER: A PHILOSOPHY FOR LIVING THE WORLD

JAIRO MAURICIO PULECIO PULGARIN

ABSTRACT

This paper develops the ethical and political proposal created by the American philosopher Judith Butler from the critical concept *livable world*. The implicit question into this writing is: who cannot fully inhabit the social world? The first section explains what Butler does mean as a livable life, and also what unlivable life means. In the second, the last problem is studied in terms of language livability. After an ethical exam of the performative theory of language it is shown how, after the failure of repeated linguistic norms, agency appears, and unlivable lives get the capacity for action and can signify in a different way the terms that oppress them. The conclusion shows how Butler's critical ethics radicalize democracy doing the necessary questions to make the world a more livable place.

Key words: livable, unlivable, language, radical democracy, performativity

1. Introducción

Que la categoría [humano] se elabore en el tiempo y que funcione a través de la exclusión de una amplia serie de minorías significa que su rearticulación se iniciará precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría.

Judith Butler (2006: 30)

EL EPÍGRAFE ANTERIOR SEÑALA la preocupación que un gran número de habitantes del mundo contemporáneo tenemos por darle la palabra a los grupos sociales excluidos y la importancia que para nosotros tiene lo que ellos dirían, la manera en la que nos interrogarían y el tipo de pretensiones que esgrimirían en un momento de la historia en la que la humanidad cada vez más se investiga a sí misma. Intelectuales con gran trayectoria, como Judith Butler (1956 -), han aprovechado su producción académica para hacer de ese noble ideal, casi utópico, una exigencia de responsabilidad política y social que se legitime gracias a los términos que la filosofía ofrece para poder *habitar el mundo*¹.

Mientras algunas corrientes filosóficas estudian problemas tradicionales en la historia del pensamiento, otras intentan abrir el horizonte de problemas filosóficos con el objeto de permitirles a muchos seres humanos desposeídos habitar el mundo². No se quiere, con lo anterior, jerarquizar los problemas filosóficos. Por el contrario, se busca empezar revelando la posibilidad de hacer de la filosofía una herramienta de transformación social dada su capacidad para nutrir el quehacer científico de las demás disciplinas. Hay que empezar señalando entonces que la responsabilidad

¹ En el texto original escrito en inglés, la filósofa utiliza el concepto '*livable world*' para enunciar este problema. Empero, el trabajo se acogió a la traducción de Patricia Soley-Beltrán 'habitar el mundo' y sus respectivas conjugaciones (Butler, 2004: 17).

² Para la noche del 29 de julio de 2010, mientras se terminaba la redacción de este escrito, había sido torturada y asesinada una mujer *trans* de nombre Andrea en la localidad de Ciudad Bolívar en Bogotá. Aunque los investigadores calificaron el crimen como pasional, la sevicia sufrida por la mujer, que incluyó derramamiento de ácido en su rostro, y la serie de asesinatos, en los últimos años, en las que han sido víctimas personas de la comunidad transgenerista de Colombia harían pensar lo contrario (Colombia Diversa, 2011). Considero oportuno hacer un homenaje a una vida que probablemente para muchos no merezca ser llorada, pero que línea a línea habitó, inspirando, cada uno de los pensamientos contenidos en este trabajo (City TV, 2010).

social del filósofo de pensar la inclusión, la marginación social y los mecanismos para enfrentar la opresión motivaron la formulación del problema y el desarrollo de la investigación aquí presentada.

Las preguntas por “quiénes” no pueden *habitar el mundo* a plenitud y por “cómo” podemos pensar las normas que gobiernan las condiciones de habla para que cualquier vida humana sea enteramente vivible, lamentable³ y merecedora de duelo, son las dos aristas que componen el problema filosófico considerado en este escrito. Para desarrollarlo, se tomó como objeto de estudio la manera como Butler (utilizando el concepto *habitar el mundo* y procediendo como teórica crítica) cuestiona la sedimentación de las normas de reconocimiento, lo cual permitió rastrear los fines éticos y, a la postre, políticos que su proyecto envuelve.

En sus primeras publicaciones Butler se propuso desmontar cualquier comprensión sustancializadora del género. De allí pasó a analizar la manera en la que se pueden resignificar las prácticas discursivas contaminadas de odio, con el objetivo de quebrar la solidez de las normas culturales y abrir el mundo a la infinitud de identidades de género. No obstante, su pensamiento es cada vez más prolífico, multidisciplinar y heterogéneo, y se ha enfocado por indagar acerca de la forma en la que muchas personas no pueden *habitar el mundo* en razón al modo en el que se construyen los cuerpos, se organiza el espacio, se promulgan las leyes y se estructuran el Estado y la política internacional. Exponer la manera en la que cada uno de estos asuntos llega a hacer la vida invivible, es una tarea urgente que ella ya comenzó, pero que falta seguir investigando. En gran medida, este trabajo busca abrir el camino para observar a Judith Butler no sólo como una filósofa de género o del lenguaje, sino también del espacio, de la estética, del derecho, del Estado y de la política global contemporánea.

Judith Butler, en recientes diálogos intelectuales, ha explicado que sus indagaciones filosóficas hacen parte de una ética que ella nombraría como ética judía de la no violencia (Butler, 2008: 58). Sin embargo, a diferencia de filósofos que la han influenciado, como Lévinas, sus problemas no se enfocan en Dios o en la dimensión de la infinitud, sino en las posibilidades

³ Traducción propia. Butler en su último libro *Frames of War When Is Life Grievable?* utiliza el concepto ‘grievable life’ (2009c).

de vida que el judaísmo, o cualquier religión, sistema social o cultural deja de pensar, interpretar y responder.

Me permito presentar entonces un trabajo en el cual la difícilmente categorizable filósofa contemporánea Judith Butler (posestructuralista, feminista, teórica *queer*, teórica crítica) nos invita a preguntarnos: ¿habitan los seres excluidos el mundo social compartido? ¿De qué manera este interrogante se torna en una problemática ética, y a su turno, política?, y ¿qué pasa cuando nos percatamos de que los excluidos han estado siempre frente a nosotros, aportando a la construcción del *mundo habitable* (nido de las culturas hegemónicas, generalmente patriarcales y racistas) al ser negados, y por ende, reducidos al *mundo inhabitado*? Si esto es así ¿cómo expandir las fronteras del *mundo habitable* para incluir a aquellos que por su género, raza, origen étnico, o cualquier otra especificidad, son expulsados de la vida social hasta el punto que sus vidas se hacen invivibles?

Siguiendo el estilo de escritura de Butler y su ánimo siempre crítico, preguntas como éstas son las que enmarcan la propuesta aquí contenida, que sin titubeos podemos perfilar como alejada de todo dogmatismo y abrazadora del dinamismo de la pluralidad que sustenta la democracia radical.

Estudiosas de su pensamiento como Sarah Salih han afirmado que “[...] Si algo puede decirse para caracterizar todo el trabajo de Butler, es su ímpetu ético para extender las normas por las cuales a los humanos se les permite llevar a cabo vidas vivibles en las esferas sociales públicamente reconocidas”⁴ (2005: 3). En este orden de ideas, la escritura de estas páginas estuvo orientada por el propósito de que las vidas sean enteramente vivibles, tal y como son vividas.

Butler ha declarado que su trabajo se inscribe en la línea de la filosofía de la libertad (Butler, 2006a: 54). Por lo tanto, si algo caracteriza las reflexiones inauguradas por esta autora es que han sido impulsadas por preguntas éticas forjadoras de conceptos críticos capaces de cuestionar

⁴ Traducción propia. En el texto original se lee: “[...] since if anything may be said to characterize Butler’s work as a whole, it is its ethical impetus to extend the norms by which humans are permitted to conduct livable lives in socially recognized public spheres”.

cualquier estructura social que condene la vida humana a la muerte social y a la existencia espectral. Es esta perspectiva la que trato de visibilizar.

2. ¿Qué entiende Butler por habitar el mundo? Esbozo de un problema filosófico

PARA EMPEZAR RESULTA MUY ÚTIL la siguiente metáfora. El espacio más inmediato que el ser humano habita es su casa. En el espacio doméstico se respira, se anda y se vive con completa libertad pues dicho espacio ofrece al individuo la incomparable experiencia de disfrutar del entorno que mayor comodidad existencial ofrece. En términos históricos, esto significa que para la civilización occidental desde el ámbito privado se inserta al sujeto en el ámbito público, pues desde allí gesta su socialidad y se construye como ser político.

La habitabilidad del mundo es comparable a la plenitud de la que se goza en el hogar. Quizá éste es el espacio en el que menos extraños somos, y no en vano el hogar es también el primer espacio en brindarnos las condiciones para nuestro florecimiento como seres humanos. Este tipo de reflexiones han sido abanderadas por filósofos como Derrida, quien ha llamado la atención sobre la importancia política de la hospitalidad incondicional, una postura ética que insta a Occidente a abrirse enteramente al Otro, esperando la visitación más no la invitación (Borradori, 2003: 186-187)⁵

Podríamos afirmar que en este punto el proyecto de Butler y Derrida son similares, pues el ser humano se reconoce a partir de los Otros, y dicho reconocimiento está determinado por normas sociales legitimadoras y deslegitimadoras de los deseos. Habitamos, por tanto, el mundo, pero no en absoluto solipsismo sino rodeados de otredades.

En otras palabras, la vida humana es una vida en convivencia. Lo grave es que para algunos esa convivencia hace la vida inviable. Pareciera como si la misma causa que anima el desarrollo vital se pudiera convertir en causa de aniquilación. Este es el núcleo de la preocupación de Butler y quizá el de muchas personas que no pueden respirar, sentir, vivir ni expresarse en completa libertad. Tal vez es la misma preocupación que

⁵ Borradori citando a Derrida.

brotan de los corazones de todos aquellos para los cuales la libertad no es más que un eufemismo, para quienes su realidad es una vida que pesa, ahoga y constriñe la espontaneidad: “Cuando nos preguntamos qué convierte una vida en habitable, estamos preguntándonos acerca de ciertas condiciones normativas que deben ser cumplidas para que la vida sea vida” (Butler, 2006a: 65).

Reflexionar sobre la posibilidad de vivir a plenitud no es un exagerado dramatismo. No es un reclamo baladí a través del cual se busca ejercer una excesiva libertad burguesa. Bastaría con preguntarle a una persona transgénero si el mundo ha sido un espacio pleno para ella, que le haya permitido no sólo ser quien verdaderamente es, sino estudiar, trabajar o insertarse en cualquier rutina sin ser objeto de burlas, amenazas, e incluso crímenes animados por el más arraigado prejuicio (Gómez, 2008: 96). O también habría que preguntarle a una mujer subyugada por la dominación de su marido⁶, si puede hablar, pensar y opinar sin la autorización del cónyuge.

Fácil sería colegir que ese tipo de vidas, vistas en una filosofía como la de Butler, no sólo son minimizadas por un género, sino que pueden llegar a hacerse insoportables. Pero, a pesar de todo, estas vidas hacen parte de nuestra socialidad y le permiten, por ejemplo, al marido sentirse el “verdadero” macho y jefe de la casa, y a muchos hombres y mujeres heterosexuales, “verdaderos” hombres y “verdaderas” mujeres (a diferencia del transgénero, claro está).

A partir de esta negación, no epistemológica, sino del reconocimiento como seres humanos en igualdad de condiciones respecto a los demás, se empieza a establecer lo que Butler llama el *mundo inhabitado*: un mundo en el cual la vida es inviable, prescindible y no merecedora de duelo. Al analizar el concepto de mundo social, habitado por seres vivos que aspiran a vivir plenamente, debemos tener en cuenta que la vida social no es lo mismo que la vida biológica: “Así pues, hay al menos dos sentidos de vida:

⁶ Relatos de este calibre son los que narran algunas mujeres víctimas del desplazamiento forzado en Colombia a manos de los paramilitares. Muchas de ellas tienen enormes problemas para hacer parte de organizaciones y abogar por sus derechos, por cuanto se sienten vulnerables sin el poderío de una voz masculina que las respalde, por lo cual se dificulta la investigación de las masacres perpetradas contra comunidades rurales, especialmente de la costa Atlántica (Fonseca, 2007).

uno se refiere a la mínima forma biológica de vida, y el otro interviene al principio y establece las condiciones mínimas para una vida habitable con respecto a la vida humana” (Butler, 2006a: 65).

Esas condiciones que permiten a la vida humana habitar el mundo social son las que Butler intenta cuestionar, sin jerarquizar la vida humana ante cualquier otro tipo de vida sobre el planeta,

Esto no implica que podamos desestimar lo meramente vivo a favor de una vida habitable, sino que debemos preguntar, como preguntamos sobre la violencia de género, qué necesitan los humanos para mantener y reproducir las condiciones de su propia habitabilidad (2006a: 65).

¿Qué necesitamos para poder existir en el mundo sin preocuparnos por la dualidad en la que nos encontramos cuando, por ejemplo, al trabajar estamos pisando el mundo aceptado (habitado), pero cuando sentimos, estamos pisando el terreno inaceptado (inhabitado) en el cual somos presa fácil para la violencia? (Piénsese el caso de un trabajador gay o de una trabajadora lesbiana que sufren ataques de homo y lesbofobia al revelarse su condición).

¿Acaso el futuro, en el que miles de nuevos seres humanos aparecerán, brindará la posibilidad de reinventar el mundo y de transformarlo? ¿O será el *mundo habitado* un caparazón ontológico y omnicomprendivo que inhibe la espontaneidad de la vida? ¿En qué tipo de organización devienen las sociedades cuando la vida que reconocen como propiamente humana es sólo la vida que satisface los requisitos que imponen las ideologías en sus estrechos marcos dominantes de pensamiento? Hannah Arendt afirmó:

[...] la libertad del hombre, que ni siquiera pueden negar los gobernantes totalitarios, porque esta libertad –por irrelevante y arbitraria que puedan juzgarla- se identifica con el hecho de que los hombres hayan nacido y que por eso cada uno de ellos *es* un nuevo comienzo, comienza de nuevo, en un sentido, el mundo (2004: 566).

Hoy día, apenas unas décadas después, herederos de los vejámenes del totalitarismo y en un contexto histórico totalmente distinto, pareciera como si las palabras de Arendt no hubieran tenido eco, como si la ansiedad por uniformar el mundo y estandarizar las formas como se puede vivir,

todavía pervivieran en las raíces culturales, normativas y excluyentes de la política contemporánea. Si la vida humana se asfixia bajo la opresión de las normas culturales, y si ello trae como consecuencia que las vidas de los oprimidos, aunque estén contenidas en el espacio, no lo habiten sino de forma espectral, entonces surge la necesidad de hacer una crítica constante a esas normas, supuestamente sostenedoras de la vida humana. Por ello, Butler se ve abocada a recalcar la importancia de una filosofía de la libertad que reconozca la diversidad en aras de hacer del mundo un lugar habitable a plenitud,

Puede ser que la vida misma se extinga cuando el camino está decidido de antemano, cuando imponemos lo que es correcto para todos sin encontrar una manera de entrar en comunidad y descubrir allí lo correcto, en medio de la traducción cultural (2006a: 66).

Si el mundo ha de ser un mundo habitable no sabremos quién lo habitará. Por ende, sus límites deben ser más bien líneas porosas que permitan existir a todo ser humano, aunque nos resulte imposible saber de antemano qué forma tomará lo humano. Las normas que hacen inteligible el mundo social imponen el reconocimiento de lo que es una vida enteramente vivible. A consecuencia de dichas normas, el sujeto se ve obligado a incorporar su efecto normalizador (adherir a ellas y vivir, o subvertirlas y vivir a tientas). Esto nos conmina a reflexionar sobre la importancia de criticar las normas en aras de difuminar, cada vez más, las fronteras del *mundo habitado*, “Una cosa es decir que un sujeto debe ser capaz de apropiarse de normas, y otra, decir que debe haber normas que dispongan un lugar para un sujeto dentro del campo ontológico” (Butler, 2009a: 20).

Aunque la autonomía se ejerce en mundo compartido con Otros, *habitar el mundo* no es cuestión de mero voluntarismo, de manera que las normas que me constriñen puedan ser fácilmente subvertidas. Como humanos nos es imposible ignorar la red de relaciones en la cual estamos implicados.

En otras palabras, la posibilidad de hallar un lugar en el mundo gracias al reconocimiento que proviene de los Otros es una necesidad. Dicha necesidad también puede convertirse en la ocasión para ser expulsado del mundo habitable: ser expulsado hacia una realidad fractal, irreal y negada en donde mis amores y pérdidas son considerados menos amores y menos pérdidas,

Aquellos que viven fuera del marco conyugal o que mantienen modos de organización social para la sexualidad que no son ni monógamos ni cuasimaritales se les considera crecientemente como irreales, y sus amores y pérdidas como menos amores de verdad y menos pérdidas de verdad. La desrealización de este dominio de la intimidad humana y de la socialidad opera negando la realidad y la verdad de estas relaciones (Butler, 2006a: 48).

En este orden de ideas, vemos que el mundo inhabitado existe, pero como irrealidad social. La inhabitabilidad está cercada por las fronteras de una acuciante aporía: es una realidad cuyas condiciones de realización plena están imposibilitadas, y los seres humanos que allí habitan no experimentan la plenitud de la vida humana. Las normas imperantes en el mundo habitable no otorgan reconocimiento pleno a dicha realidad fractal. Por ello la teorización del mundo habitado y del mundo inhabitado no suscita sólo un problema epistemológico o espacial, sino profundamente ético, en tanto que la realidad social se bifurca, culturalmente, entre un mundo que ofrece las condiciones para el ejercicio de la libertad, y uno que niega a sus habitantes el desarrollo como sujetos morales plenos.

Con el concepto *mundo inhabitado* Butler quiere ilustrar la realidad en la que, por ejemplo, se despliegan aquellos sentimientos que, a pesar de su vivacidad, no enriquecen el torrente de emociones de la vida humana. Refirámonos, por ejemplo, a los vínculos afectivos de las parejas del mismo sexo: esos que no han nutrido la literatura, la música ni el arte en la misma forma que la que lo han hecho los vínculos afectivos heterosexuales, y que obliga a las personas no heterosexuales a vivir en el mundo inhabitado. Sus lutos, sus amores y sus pérdidas se ganan y se lloran en una realidad ilegítima,

El sentido de deslegitimación puede hacer difícil sostener una alianza, una alianza que de todas formas no es real, una alianza que no existe, que nunca tuvo una oportunidad para existir, que nunca estuvo destinada a existir. Si no sois reales, puede ser difícil sostenerse a lo largo del tiempo. Aquí es donde la ausencia de legitimación estatal puede aparecer dentro de la psique como un sentido de duda sobre ti mismo que te domina y que puede resultar fatal. Y si de hecho has perdido al amante que nunca fue reconocido como tal ¿realmente has perdido a esa persona? Si esto es una pérdida, ¿puede manifestarse el duelo públicamente? Sin duda esto es algo que se ha convertido en un problema omnipresente en la comunidad *queer*, dadas las pérdidas por SIDA, las pérdidas de vidas y amores que

están siempre luchando para ser reconocidos como tales (Butler, 2006a: 166; 2002b: 25-26).

Fácil es desaprobar los vínculos afectivos de personas del mismo sexo por su apartarse de las normas que reconocen la importancia del vínculo emocional heterosexual. Éste es un caso en el cual el juicio moral (entendiendo aquí moral como norma reguladora de la conducta social, mas no como norma ética universal) se pronuncia tajantemente y con muchísima fuerza en contra, pues al fin y al cabo esos afectos están por fuera de la norma: son afectos no permitidos en el *mundo habitado*.

Así las cosas, podemos pensar si se justifica culpar a la comunidad LGBTI de llevar a cabo conductas “oprobiosas”, o si se analiza la situación de estas personas como el resultado de su marginalidad afectiva, de que el *mundo habitado* no tiene lugar para sus realidades y, por lo tanto, en “el closet”, en el reducido ocultamiento, cualquier cosa pueda pasar.

En este punto debemos preguntarnos: si somos uno de aquellos humanos que viven en completa libertad, que habitan el mundo plenamente, verbigracia, si somos hombres, heterosexuales, blancos y adinerados ¿en qué medida nos afecta la existencia del mundo inhabitado? ¿Quiénes son sus pobladores? ¿Podemos conocerlo directamente? ¿Qué es lo que gritan las voces de los pseudohumanos que allí habitan?

A lo anterior, Butler responde que para la vida que ha gozado de las condiciones para ser plenamente reconocida, el mundo inhabitado no será motivo de preocupación, “El pensamiento sobre una vida posible sólo puede ser un entretenimiento para quienes ya saben que ellos mismos son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, la posibilidad es una necesidad” (2006a: 54).

¿Sería este trabajo atractivo para un ser humano plenamente humano? Aunque reflexionar sobre la posibilidad de vivir sin los grilletes de las normas sociales cause la impresión de estar en los terrenos de la rebeldía social, lo cierto es que en el plano filosófico Butler se está jugando la estabilidad de las bases del proyecto del universalismo ético y político. No en vano el grito de la justicia también proviene del mundo inhabitado, pues la demanda de reconocimiento, y con ella de justicia, no brota de la plenitud del *mundo habitado*, sino de las sombras de la inhabitabilidad.

¿Tiene cabida la “posibilidad” en la ética universalista? ¿En qué medida socava el universalismo la multitud de posibilidades que están por venir, o que permanecen inhabitadas? Por el momento cedemos la palabra nuevamente a Butler, quien a propósito de las discriminaciones basadas en el género dice: “Algunas personas me han preguntado para qué sirve incrementar las posibilidades del género. Generalmente contesto que la posibilidad no es un lujo; es tan crucial como el plan” (2006a: 51).

El esfuerzo realizado hasta aquí por caracterizar el concepto *mundo habitado* en el pensamiento de Butler, nos ha conducido también a caracterizar el concepto opuesto, el *mundo inhabitado*. Ahora bien, es claro que no se trata de un problema de oposición de categorías filosóficas. A partir de este par de conceptos éticos Butler está intentando desmoronar la densidad trascendental de las normas que hacen inteligible una parte de la realidad social, e ininteligible gran parte de esa misma realidad; de manera que podamos comprender más ampliamente el trasegar de la vida humana, y le permitamos a todas las posibilidades habidas y por haber de *ser* humano, aportar a la construcción del mundo.

3. ¿Cómo el lenguaje puede convertirse en instrumento para habitar el mundo y hacer llevadera la vida?

¿ES EL LENGUAJE UNA ESTRUCTURA CULTURAL neutra o, es la herramienta gracias a la cual la visión de mundo habitable dominante se sedimenta?⁷ ¿Cuál es la función que desempeña el lenguaje en la conversión de unas vidas en inteligibles, vivibles y habitables, y otras en ininteligibles, inhabitables e incluso inimaginables? ¿Cómo se produce discursivamente la materialidad del cuerpo en una temporalidad social constituida citacionalmente? (Butler, 2005: 19) ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos, a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar y qué vidas merecen que se lllore su pérdida? (Butler, 2005: 39)

⁷ Es relevante aclarar que el término “sedimentación” lo toma Butler del último Husserl, por medio del cual él alude al proceso en el que las normas y las prácticas se reiteran con el paso del tiempo, para producir una suerte de efecto de peso y de gravedad, determinado (Butler, 2008: 53).

Preguntas como éstas nos lanzan a someter a una lectura ética y política, desde la óptica del concepto crítico *mundo habitado*, un tema de radical importancia abordado filosóficamente por Judith Butler durante gran parte de su obra como el lenguaje. Si los medios discursivos del imperativo heterosexual materializan ciertas identidades sexuales, excluyendo y repudiando otras, el conflicto ético que suscita el lenguaje probablemente contenga una de las claves que permita expandir cultural y políticamente los finos márgenes del *mundo habitado*.

A nivel del discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano, y su deshumanización ocurre primero en este nivel (Butler, 2006a: 45).

Por ejemplo, si tras leer el epígrafe anterior una persona gay nos pregunta ¿si mis compañeros o mis familiares me dicen “maricón” porque no me gustan las mujeres, quiere decir que soy menos humano que ellos? Esta pregunta podría ser formulada, claro está, si en sus años de educación o en su vida cotidiana, esa persona hubiese tenido referentes que le permitieran identificarse como algo más que “maricón”; marcos de inteligibilidad a través de los cuales el lenguaje le permitiera pensar y nombrar sus afectos, sus emociones y sus pérdidas por fuera de categorías peyorativas instauradas desde la fortaleza de las vidas plenamente vividas y sentidas.

Sin embargo, lo más probable es que la persona permanezca callada, que el dolor por ser llamada de manera ofensiva o por escuchar cómo llaman a otros que sienten lo mismo que ella se padezca solitariamente, y que pensar en preguntar públicamente por sus afectos sea un privilegio exclusivo para los “verdaderos varones”, para las vidas plenas cuyos amores sí son merecedores de luto social. Por eso, para la persona de este caso imaginario la pregunta puede suscitar un desenmascaramiento que lo exponga a burlas, golpes y miradas amenazantes, motivo por el cual es importante preguntarnos ¿habitan las personas LGBTI plenamente el mundo? ¿De qué manera sus vidas están reconocidas como vidas y qué categorías lingüísticas existen para afirmar su realidad?

La manera como somos llamados es a través de la cual ingresamos al mundo social. Nos referimos a nosotros mismos con el lenguaje que los Otros nos han dado (Butler, 1997: 68). Es decir que el lenguaje con el

que denomino mi vida, mis experiencias y mis sentimientos es el lenguaje posibilitado por el mundo posible; es el léxico que cohesiona las vidas humanas habitables, pues tramita el ofrecimiento de reconocimiento social. Si algunas formas de vida, especialmente las que están fuera de la ley heterosexual, no son reconocidas cabalmente como tales, ¿de qué términos se valdrán estas personas para nombrarse, reconocerse y darse un lugar en el mundo? Es más, si los discursos existentes para nombrarlas, reconocerlas y permitirles el ingreso al mundo social están cargados de prejuicio, odio y justificación de la violencia, ¿qué alternativas ofrece el lenguaje para hacer del mundo social un lugar de acogida, un lugar habitable?

La violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo por capturar lo inefable y destrozarlo, por apresar aquello que debe seguir siendo inaprensible para que el lenguaje funcione como algo vivo (Butler, 1997: 27).

¿Escuchan las personas heterosexuales en sus círculos familiares, en sus colegios o en sus prácticas religiosas, términos que les permiten *aprehender* a sus compañeros y compañeras gays, lesbianas, bisexuales o transgeneristas; que les permitan comprender por qué el género no reduce la existencia de una persona a su opción sexual y por qué el nombre agresivo es tan sólo un intento fallido por contrarrestar con violencia la ansiedad social que emerge cuando se devela la estructura ficticia del género? (Butler, 2007).

“El insulto [...] asume su proporción específica en el tiempo. Ser insultado es una de las primeras formas de agravio lingüístico que uno aprende” (Butler, 1997: 16). Con lo anterior, la filósofa norteamericana intenta revelar la capacidad del lenguaje para esconder los mecanismos de poder que han construido la historia de las ofensas, pues es a través del tiempo y con la repetición del agravio, que la palabra insultante va creando la realidad peyorativa constitutiva del que es nombrado. El lenguaje es performativo y ello significa que crea realidades, y que su capacidad creadora perfora la identidad del que es interpelado con la palabra hiriente, imponiéndole toda la carga histórica de exclusión que la palabra ha adquirido con los significados que encadena,

La performatividad debe entenderse, no como un acto singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra (Butler, 2005: 18).

El sujeto del habla que es nombrado se convierte, potencialmente, en un sujeto que con el tiempo nombrará a otro. [...] La medida de esa constitución no se encuentra en una apropiación reflexiva de dicha constitución, sino más bien en una *cadena de significación*⁸ que excede el circuito de conocimiento de sí mismo. El tiempo del discurso no es el tiempo del sujeto (Butler, 1997: 57-58).

El tiempo de construcción de la ofensa precede a la ofensa misma. La injuria encadena exclusiones y las sedimenta reiterándolas constantemente. Así pues, la injuria es una construcción cultural, y en cada una de sus enunciaciones se va afianzando la realidad que ‘performa’, aunque ninguna de esas enunciaciones revele los mecanismos de exclusión que subyacen a la palabra hiriente. Detrás de cada palabra insultante hay una reiteración significativa con poder creador sobre la realidad subyugante de los excluidos.

Ahora bien, es preciso comprender no sólo cómo esa exclusión refleja que el mundo es un mundo sesgado, habitado sólo por algunos, sino cómo el mismo lenguaje abre vías de reconocimiento gracias a que posibilita la agencia. La estructura performativa del lenguaje es quebradiza y permite la resignificación de las palabras. En este punto, Butler se aleja del dramatismo que afrontan las personas golpeadas corrientemente por el lenguaje injurioso, e indaga por la posibilidad que ofrece el mismo lenguaje para transformar situaciones de exclusión. ¿Es definitiva la muerte social cuando el lenguaje ha sedimentado el odio a través de sus palabras?

El lenguaje tiene un poder que nos permite ingresar al círculo de reconocimiento social. Somos seres lingüísticos y dependemos de ese poder para habitar el mundo. Henning Bech (1995) sostiene, por ejemplo, que para Butler, si uno está ubicado en un campo discursivo, este mismo excluye o incluye delimitando los sexos y los cuerpos a través de convenciones sociales las cuales, a su vez, explican los procesos de “sexuación”, “racialización”, “materialización” y “subjetivación” (1995: 188). No obstante, Butler no está cayendo en ningún tipo de monismo lingüístico. Lo que busca es resaltar la importancia del lenguaje para hacer del mundo social un mundo habitable y vividero para quienes no lo han podido habitar.

⁸ Las cursivas son mías.

El lenguaje en términos de agencia y las posibilidades de hacer habitable el mundo sin recurrir a la victimización

BUTLER DESARROLLA UNA COMPRESIÓN del reconocimiento hegeliano en términos lingüísticos. Ella explica cómo se llega a “ser” a causa de la dependencia respecto del Otro, y en la medida en la que los términos mediante los cuales se regula, se asigna y se niega el reconocimiento forman parte de un ritual más amplio de interpelación lingüística (Butler, 1997: 52). Por ejemplo, es claro que necesitamos un nombre desde el nacimiento. Sin un nombre que se pliegue a nuestra subjetividad, no podemos adquirir existencia social ni podemos ser reconocidos como interlocutores en las relaciones humanas. Por ello, el nombre que se nos da al nacer es un acto de nombramiento lingüístico cuya constante repetición produce al sujeto hasta incorporarse en su identidad. El nombre, por tal razón, es el primer signo de que la existencia humana es una existencia habitada por el lenguaje.

Butler explica que la estructura performativa del lenguaje da cuenta de la manera en la que, en cierta medida, el habla está de algún modo siempre fuera de control. Para ella, el campo lingüístico, saturado de restricciones, es al mismo tiempo un campo configurador de múltiples posibilidades (Butler, 1997: 36). A pesar de haber argumentado que denominar es a la vez un modo de fijar una frontera inculcando repetidamente una norma que confiere o niega reconocimiento a la forma de vida que es interpelada con el nombre, la filósofa con esta idea también recalca la posibilidad de fracaso latente en el lenguaje del odio. Los linderos que dibujan el rito de la repetición del lenguaje hiriente tienen ínsitos márgenes de error que son propios de la estructura citacional de la cadena de actos de habla perlocucionarios (Butler, 2005: 26). La pregunta que resulta pertinente ahora es ¿cómo romper la continuidad del lenguaje de odio? ¿De qué manera quebrar el rito de invocación normativa por medio del cual se excluyen formas de vida del circuito de reconocimiento?

La ofensa es un acto de habla que se mueve en el terreno descriptivo, ya que los elementos para nombrar una situación de subordinación social están anclados en la reiteración de descripciones constitutivas que sin

embargo no son inamovibles, estáticas ni perpetuas⁹. Cuando el mundo se habita a plenitud el lenguaje está a nuestro favor. Pero el lenguaje, en tanto que posición de habla privilegiada, no elimina la emergencia de (re) significaciones a partir de las cuales nuevas formas de habla socavan los términos por medio de los cuales se hace la vida invivible. La lucha social que pueden inaugurar las formas de vida inhabitables está viabilizada desde el seno mismo del lenguaje ofensivo, dado que la agencia se deriva de la ofensa al ser contrarrestable, oponible y subvertible.

El lenguaje de odio es un ejemplo perfecto que muestra cómo el mundo lingüístico habitado a plenitud es ambivalente y quebradizo, ya que en las fisuras de sus reiteraciones excluye posibilidades de habla inhabitadas, que precisamente pueden resistirse e inaugurar nuevas formas de habitar el mundo (Butler, 1997: 19-20). La estructura performativa del lenguaje no es homogénea, ni coherente ni lineal. En cada nuevo acto de habla se repite el significado, mas no se replica su contexto; el origen y la intención de los actos de habla no se puede transplantar de manera idéntica a como se enunció. Los discursos se desenvuelven de manera fractal, en una línea de similitudes que paulatinamente hilvanan una historia. El lenguaje tiene historicidad, un presente y un pasado que exceden al sujeto que habla. Dicha historicidad excesiva posibilita tanto la supervivencia lingüística del sujeto como su muerte (Butler, 1997: 54-55). Precisamente porque un enunciado tiene la posibilidad de producir efectos distintos a los de su enunciación originaria, es que se viabiliza la apropiación, la inversión y la recontextualización de los enunciados que manan de los actos de habla (Butler, 1997: 69-70). Es así que el mismo lenguaje de odio que construye al sujeto en la subyugación¹⁰ contiene la semilla de nuevas posibilidades de enunciación que, a la postre, lograrían expandir los límites del mundo habitado en el lenguaje y conducirlo a nombrar formas de vida sin pasar por la penosa vía de la asimilación.

⁹ Butler explica, a partir del trabajo genealógico en el que sigue a Nietzsche, cómo la descripción deviene instancia de producción de valor al escenificar el mismo proceso que narra (Butler, 2002a: 14).

¹⁰ Butler profundiza la manera en la que el sujeto es construido psíquicamente a través de la subyugación y la subordinación, exaltando que siempre hay un momento en el que fallar es posible, razón por la cual el sujeto puede virar hacia una dirección imprevista por la ley, puede no responder a la llamada de la interpelación opresiva o reconocerse fuera de la invocación de la ley. Butler logra así explicar la formación psíquica del sujeto y también su capacidad de acción (2001a: 21-41).

Invocando las reflexiones de Arendt, Butler pone un ejemplo de lo anterior partiendo de la manera en la que la fórmula estado-nación da paso a la colonización de las instituciones del Estado por parte de intereses homogéneos nacionalistas, por lo cual los estados-nación han generado hordas de seres humanos que, a pesar de estar en un Estado, se pueden considerar sin-Estado. La filósofa busca poner este problema más allá de discusiones sobre expansión de soberanía o concesión de derechos. No se trata de incorporar a los sin-Estado al Estado-nación, de manera que tal amalgamamiento aniquile su particularidad. Lo importante es que a partir de preguntarnos cómo es la vida de los sin-Estado, de los deportados, de los marginados y de los que no tienen voz; cómo es la vida que no puede habitar sino en forma espectral el mundo, se puedan afirmar públicamente estas formas de vida (Butler, 2009b: 72-73). Dichas vidas se afirmaron en el 2006 a través del canto, ya que el canto es un lenguaje que, como discurso en la esfera política, logra ampliar las posibilidades de habitar el mundo fuera del nacionalismo y de la asimilación cultural (Butler, 2009b: 81). Cuando el himno estadounidense lo cantaron en español inmigrantes “ilegales”, brotó la exigencia de su traducción en el corazón de la nación americana, en el núcleo mismo del mundo habitado cuyos contornos han sido definidos por la lengua inglesa.

A pesar de las declaraciones del ex presidente George Bush alegando la intraducibilidad del himno, cierta distancia o fisura dentro del mismo se vuelve la condición de posibilidad de la igualdad, lo que significa que la igualdad no es un asunto de extensión o de aumento de homogeneidad de la nación, sino de replantear lo existente a partir de lo inhabitado, de lo impensado e inimaginado (Butler, 2009b: 86). La función performativa del lenguaje, en este caso, logró poner la libertad en el escenario del acto público, reclamando y afirmando lo que todavía no está allí. El lenguaje del himno estadounidense, considerado intraducible, se subvierte para que los inmigrantes inscriban sus reclamos en el corazón del *mundo habitado*, de modo que las brechas que los alejan del mismo se vuelvan cada vez más visibles y movilizantes (Butler, 2009b: 90-91). Por eso, aunque se padezca el vituperio que caracteriza el hecho de inhabitar el mundo, la acción humana sigue estando dotada de agencia para interpelar desde el lenguaje y abrir espacios que permitan hacer la vida más llevadera,

El canto puede ser pensado no sólo como una expresión de libertad o un deseo de emancipación, [...] se trata, sin duda, de un tipo de performativo

político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal—una reivindicación que no obstante se realiza desafiando a la misma ley a la que se le exige reconocimiento— (Butler, 2009b: 87).

4. Conclusión: maximizar las posibilidades de *habitar el mundo* como tarea de la democracia radical

Qué es lo que constituye un mundo habitable no es una cuestión baladí...

Judith Butler

QUIZÁ RESULTE PARADÓJICO hablar de las conclusiones de un trabajo crítico, como si de este excursus pudieran brotar nuevas categorías fundacionales de la ética y de la política por venir. Judith Butler nos ha brindado una perspectiva de la ética como quehacer teórico que replantea la absolutización de las normas y la relativización de la moral, al mantener en el horizonte de la filosofía moral la férrea labor de dismantelar cualquier reduccionismo que haga la vida inviable.

Habitar el mundo es la experiencia propia de quienes viven sin que el reconocimiento sea motivo de preocupación. No en vano la filósofa nos dice que “El pensamiento sobre una vida posible sólo puede ser un entretenimiento para quienes ya saben que ellos mismos son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, la posibilidad es una necesidad” (Butler, 2006a: 54).

Pensar en la cantidad de seres humanos que hoy en día intentan vivir bien implica, no sólo extender privilegios materiales, sino también replantear constantemente los términos del reconocimiento social, de manera que les sea posible a vidas muy diversas habitar el mundo a plenitud, sin tener que renunciar a lo que son (Butler, 2000). La demanda de expansión del reconocimiento, del luto, de la precariedad y de aflicción experimentados por distintas formas de vida humana impulsa el trabajo crítico de la ética, que a su vez dinamiza el ejercicio de la política. Como bien lo señala Butler, la crítica no suele ofrecer normas, sino que más bien se ocupa en dismantelar los naturalismos y los fundacionalismos, sin señalar cuál sea el camino. Aun así, la crítica de Butler tiene compromisos normativos fuertes en la medida en la que su labor consiste en preguntar continuamente “¿cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el

mundo que anticipa posibilidades de ordenamiento alternativas?” Dicha pregunta es, pues, indispensable para lograr que el mundo sea un lugar cada vez más habitable (Butler, 2002a: 3). De esta manera, la filosofía de Butler logra transmitir la idea de que la actividad central de la crítica, esto es, la constante interrogación, debe continuar inspirando la reflexión ética y política (Butler, 2002a: 2).

Aunque “ética” y “crítica” puedan parecer dos términos confinados a una eterna confrontación, no se puede pensar hoy la ética como respuesta a un reclamo de producción de códigos de conducta destinados a orientar la acción humana y a determinar lo que está bien y lo que está mal. Si bien es cierto que la clásica pregunta práctica kantiana *¿qué debo hacer?* continúa más viva que nunca, verbigracia en las decisiones y en los debates políticos de hoy, así como en la cotidianidad del ciudadano de a pie, ella debe replantearse en términos diferentes a la solicitud de reglamentos. Se precisa este cambio de perspectiva si nos proponemos abandonar la creencia de vivir en el ámbito estable del *mundo habitado*, pues dicho mundo no es más que una ficción, la cual va agrietándose por causa de las voces de “algunos” espectros cuasi humanos que arañan intentando penetrar los círculos sociales legitimados: aquellos círculos donde la vida es posible, lamentable y aflige.

Annika Thiem ha señalado que mientras la ética tradicional comienza con la pregunta fundamental *¿cómo vivir bien?*, Butler reformula esa pregunta por *¿cómo vivir bien con Otros?*, *¿cómo vivir bien dadas las circunstancias sociales en las que nos encontramos?* (Thiem, 2008: I). De esa manera Butler consigue sacar a la ética del terreno monológico, esencialista y prescriptivo, para reconducirla hacia el de la investigación moral donde resulta imprescindible pensar la responsabilidad partiendo del hecho constitutivo de nuestra relacionalidad y profunda dependencia de los otros. Si tenemos que dar forma a una conclusión, podríamos empezar diciendo entonces que la democracia, para considerarse tal, debe propiciar las condiciones para que aparezcan constantemente preguntas como *¿en qué medida somos responsables por aquellas formas de vida que, viviéndose tal y como son, no pueden habitar el mundo a plenitud?* *¿A quiénes favorecen las categorías que organizan la vida social y a quiénes perjudican, y en qué momento dichas categorías devienen verdades ontológicas cuyo desmantelamiento amenaza con un supuesto caos?* Más aún, *¿es el caos lo que sobreviene a la expansión del mundo como un*

lugar más habitable¹¹, o antes bien, es en el encuentro con el Otro que podemos descubrirnos enteramente dependientes de esas vidas en formas unimaginadas? ¿Qué podemos aprender de lo que no conocemos, de lo que nunca hemos querido conocer y de lo que se resiste a ser asimilado?

Inspirada en las ideas de Hanna Arendt, la norteamericana entiende la agencia como capacidad de acción que caracteriza la vida humana, esto es, una vida capacitada para hablar, sentir, reflexionar y aportar a la transformación del mundo en múltiples direcciones (Butler, 2006a: 16). Pero resulta valioso también tener presente que esa capacidad de acción es susceptible de florecer con toda su fuerza o de opacarse hasta el punto de marchitar la vida, dependiendo de las normas sociales de reconocimiento y de las operaciones de poder que la producen. En esa medida, es función de la filosofía contemporánea interrogar constantemente los marcos dominantes de inteligibilidad, expandirlos cada vez más de manera que la estructura performativa, cambiante, contingente, variable y ambivalente de la realidad no se sedimente, expulsando posibilidades de vida ínsitas a la realidad fractal de la vida humana. De otra manera poner en marcha la capacidad de ejercer la autonomía continuará siendo una arrogante y privilegiada prerrogativa del mundo social pleno, una ventaja adquirida de antemano por quienes no necesitan preguntarse jamás si habitan o no el mundo.

La responsabilidad por los Otros nos golpea desde el grito de los excluidos (Butler, 2009c: 31). En virtud de lo anterior, las preguntas que a partir de la teoría crítica butleriana deben continuar ofreciéndose a la esfera de la deliberación política son: ¿cuáles vidas son merecedoras de luto y cuáles no? Si es claro que no se lloran ni se lamentan todas las vidas por igual ¿indica esto que unas vidas humanas son consideradas más humanas que otras? ¿Sugiere esto también que las reacciones morales están tácitamente

¹¹ A esta inquietud Butler responde enfáticamente, pues sostiene que dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza [amenaza de que lo que ha sido expulsado del campo social, si vuelve a entrar, provocaría psicosis] y que constituyen zonas de inhabilitación que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad, pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica. Esta zona de inhabilitación constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese lugar de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia aspiración a la autonomía y a la vida (Butler, 2005: 20).

reguladas por marcos interpretativos que regulan lo que se reconoce como una vida viable, estimable, valiosa y una que no lo es? (Butler, 2009c: 41) ¿Qué implicaciones políticas tiene la distribución diferencial del luto, de la precariedad y de la aflicción de la vida alrededor del orbe? Si no todos los seres humanos habitan el mundo por igual ¿cómo concebir formas de habitabilidad que impidan a los muchos que luchan por hacer su vida viable, a los que muren en el intento y a los que son tan infravalorados que ni siquiera dejan noticia de su pérdida, ganar condiciones para que su existencia se viabilice?

Es importante aclarar que, aunque en este trabajo sólo el problema del lenguaje fue sometido a revisión ética crítica, permanece la urgencia de continuar esta ardua tarea investigativa preguntándonos por las formas en las que el cuerpo, el espacio, el Estado y las instituciones jurídicas y políticas también pueden asfixiar la vida hasta hacerla insoportable; y el pensamiento de Judith Butler es rico en elementos de juicio para lograrlo, para seguir filosofando, interrogando y debatiendo desde el imperativo crítico que impone la marginalidad.

Ha quedado claro también que el problema de la definición del mundo habitado a partir de la negación del mundo inhabitado no nos traslada nuevamente a una filosofía que organiza nuestro razonamiento bajo categorías polares, binarias y opuestas. El desmantelamiento de esta forma de razonar ya ha sido conquista del feminismo, luego de ninguna manera el pensamiento de Butler echaría marcha atrás. La contraposición presentada debe entenderse en el sentido de la dialéctica hegeliana, para la cual la negación de una tesis por una antítesis muestra una relación de mutua implicación entre términos que aparecen como opuestos (Salih, 2002: 23).

No obstante, este par de conceptos sirven para recordarnos que las vidas consideradas irreales bajo los esquemas dominantes de pensamiento suelen ser negadas una y otra vez, y que muchas veces la pérdida de éstas es vista como necesaria para proteger las vidas del mundo habitable¹²

¹² Piénsese por ejemplo en que la vida de miles de iraquíes y afganos se ha sacrificado para justificar crímenes de agresión, ya que los líderes políticos de los países primermundistas consideraron la necesidad de defensa de las fronteras del mundo habitado como imprescindible. Subyace la pregunta ¿no merecen luto esas vidas, no son estimables? Si no habitaron el mundo que reconocemos como el modelo de mundo humano, ¿se justifica eliminarlas?

(Butler, 2006b: 60; 2009c: 31). Butler se preocupa por mostrar cómo muchas realidades “exteriores” abyectas, después de todo, son “interiores” al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 2005: 20).

En esa medida pensar desde el punto de vista de las vidas estimadas como inviables no es un ejercicio que arroje excelsas, sistemáticas y refinadas teorías filosóficas, sino más bien preguntas por la responsabilidad que el mundo habitado no puede soslayar: ¿somos responsables por las vidas espectrales e inhabitadas, por quiénes y por cuántos o sólo por nosotros? Si la respuesta continúa basándose en la comunidad a la que pertenezco y afirmo ser sólo responsable por los que puedo aprehender e inteligir a partir de los marcos de reconocimiento bajo los cuales razono ¿no estaríamos con ello, a partir de la legitimación de ciertos modos de vida, propagando una violencia que no requiere justificación alguna en tanto que recae sobre vidas que no merecen ser lloradas? (Butler, 2009c: 35-36).

Habitar el mundo a plenitud es la prerrogativa que conceden las prácticas culturales performativas que, paulatina y reiteradamente, erigen las normas de reconocimiento que trazan las fronteras que delimitan los marcos bajo los cuales reconocemos unas vidas como precarias, viables y enteramente realizables. Sin embargo, esas fronteras son tan porosas como las del primermundismo norteamericano; y lo son, precisamente porque para su fortalecimiento deben “reconocer” a Otros, aunque sólo como roedores de las normas establecidas, espectros que purifican las normas demarcadoras al ser negados, o que amenazan con desdibujarlas por completo si se asimilan. Sea cual sea la vía, lo único claro es la posibilidad de colapsar, inherente a la solidificación de las normas de reconocimiento, las cuales instauran modelos de praxis que no pueden impedir absolutamente la emergencia de ciertos sujetos. Gracias a su capacidad de acción en el lenguaje, con sus cuerpos y desde sus espacios, las formas de vida estimadas como “nuevas” (aunque hayan existido siempre por fuera de los límites de la habitabilidad) consiguen enriquecer cada vez más la experiencia de habitar el mundo (Butler, 2009c: 12; 2006b: 67-70).

Habitar el mundo no es un concepto filosófico depositario de una verdad moral humana trascendental. Cuando pensamos en *habitar el mundo* estamos preguntando, repitiendo, interpelando ¿quiénes pueden habitar plenamente el mundo? Si la respuesta es que sólo “algunos” por su género, raza, cultura, origen social o étnico pueden hacerlo, hemos también

identificado que muchos seres humanos no cabrán en ese delimitado pronombre “algunos”; probablemente ni siquiera podamos nombrarlos porque han sido empujados a la marginalidad del mundo, confinados a vivir como espectros no reconocibles por los términos lingüísticos de género, raza y clase, entre otros, disponibles para nombrar y reconocer la vida humana. Precisamente, si algo queda claro es que a Butler la inspira filosóficamente el movimiento del sujeto (personal o colectivo) a afirmar su derecho a tener una vida vivible, viable y habitable cuando no existe autorización previa para hacerlo; cuando, como en el caso de los inmigrantes en Estados Unidos, los términos convencionales del género, el lenguaje, el derecho y el Estado no permiten esa posibilidad de vida (Butler, 2001b: 27).

Es por eso que la verdadera política democrática radical será la que permita conceptualizar de todas las formas posibles la vida. En ese sentido, la discusión política tiene que hablar múltiples lenguajes. Derrumbarse como la torre de babel para no tomar una sola dirección, sino todas las direcciones posibles que reclamen habitar el mundo.

Referencias

- ARENDET, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BECH, H. (1995). Sexuality, Gender and Sociology. *Acta Sociologica*. University of Copenhagen, 38(2), 187-192.
- BORRADORI, G.; HABERMAS, J. y DERRIDA, J. (2003). Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales, diálogo con Jacques Derrida. En *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus.
- BUTLER, J. (2009a). *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (2009b). *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2009c). *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso.
- BUTLER, J. (2008). Dando cuenta de un itinerario filosófico: genealogías de poder y ética de la no-violencia. En *La teoría crítica en Norteamérica, política, ética y actualidad: diálogos con Alfredo Gómez Müller y Gabriel Rockhill*. Medellín: La Carreta.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- BUTLER, J. (2006a). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2006b). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2005). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2004). *Undoing Gender*. London: Routledge.
- BUTLER, J. (2002a). *¿Qué es la crítica?: un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Transform. Eipcp.net. Viena. Revisado el 15 de enero de 2010 en: <http://transform.eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.
- BUTLER, J. (2002b). Is kinship always already heterosexual? *Differences A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12(1), 14-44.
- BUTLER, J. (2001a). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- BUTLER, J. (2001b). La cuestión de la transformación social. En Beck Gernsheim, E. y Puigvert, L. (eds.). *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure.
- BUTLER, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, (2), 109-121.
- BUTLER, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- CANAL DE NOTICIAS CITY TV. (2010). *Un transgenerista fue torturado y asesinado en Ciudad Bolívar*. Revisado el 30 julio de 2010 en: <http://citytv.com.co/videos/149902>
- COLOMBIA DIVERSA. (2011). Todos los deberes, pocos los derechos. Situación de derechos humanos de lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas en Colombia 2008-2009. Bogotá.
- FONSECA, L. (2007). *Una Colombia que nos queda*. Bogotá: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID.
- GÓMEZ, M. M. (2008). Violencia por prejuicio. En Motta, C y Sáez, M. (eds.). *La mirada de los jueces, tomo 2*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- SALIH, S. (2005). *The Judith Butler Reader, edited by Sara Salih with Judith Butler*. New York: Blackwell Publishing.
- SALIH, S. (2002). *Judith Butler*. New York: Routledge.
- THIEM, A. (2008). *Unbecoming subjects: Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*. New York: Fordham University.