

## Capítulo IV

### Butler: narrarse desde la opacidad

### Ecós de la moral existencialista beauvoiriana

*Mariana Smaldone*

#### Introducción

¿Es posible dar cuenta de sí mismo?, ¿en qué medida?, ¿cómo?, son algunos de los interrogantes que nos planteamos, retomando así el análisis que Judith Butler realiza en *Giving an Account of Oneself* (2005a) –traducido al castellano como *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009) –. El análisis de esta y otras nuevas obras, guiado por sus preocupaciones ético-políticas, presenta algunos contrastes con lo que la propia autora sostiene en escritos anteriores; es el caso del tratamiento teórico sobre la cuestión del sujeto-agente, como así también la redefinición del problema del reconocimiento.

En este sentido, nos interesa abordar la inquietud butleriana sobre las condiciones en que se plantea la cuestión de la filosofía moral, manifiesta en *Giving an Account of Oneself*, focalizándonos, por un lado, en la postulación de la noción de opacidad primaria del sujeto y, por otro, en tanto su análisis presenta algunas vinculaciones con la perspectiva moral existencialista beauvoiriana referida a la existencia ambigua.

Con respecto al abordaje de las obras de Butler, es válido señalar que distinguimos aquí dos momentos en su producción. Por un lado, un primer momento en el cual una de sus obras representativas es *Gender Trouble* (1990/1999); aquí se expone la perspectiva *queer* y su análisis inscripto en el marco del giro lingüístico. En esta instancia la autora despliega el análisis y la crítica desde la esfera del lenguaje de las nociones de identidad y sujeto con bases ontológicas; la deconstrucción de las nociones de género y sexo;

la explicitación analítica de la matriz de inteligibilidad heterosexual y la confrontación con el pensamiento de Simone de Beauvoir, representativo –según Butler– del feminismo ilustrado y esencialista. Podemos mencionar entre algunos de sus resultados teórico-conceptuales las nociones de resignificación, agencia y performatividad. Por otro lado, un segundo momento en el cual son tangibles las repercusiones del episodio del 11 de septiembre de 2001 –la caída de las Torres Gemelas de Nueva York, EEUU– al que la autora alude (Butler, 2010: 42). En este momento posterior a dicho episodio, Butler evidencia un giro teórico de cara a un interés de corte político-social y a partir de una toma de conciencia frente a la vulnerabilidad (Femenías, 2012: 203).

Si bien las preocupaciones en materia ético-política referidas específicamente al problema del reconocimiento aparecen a lo largo de su producción teórica, consideramos que el análisis que Butler realiza en sus obras posteriores al 2001 demuestra variaciones y desplazamientos conceptuales de modo disruptivo. Un ejemplo clave de esto se encuentra en *Giving an Account of Oneself*, en la cual el problema del reconocimiento recupera un carácter político-social y es tratado junto a las nociones de “responsabilidad ética”, “Otro/s”, “situación” y a la idea del poder social interpelante; en términos butlerianos: “todos estamos en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro” (Butler, 2009: 139).

En el presente trabajo abordamos, por una parte, la obra *Giving an Account of Oneself*, en particular el capítulo primero, centrándonos en la postulación de la noción de la opacidad primaria del sujeto y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética. Butler evidencia aquí el contexto interrelacional del “yo/otro” como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí mismo (I).

Por otra parte, los interrogantes y las consideraciones butlerianas a fin de plantearse la cuestión de la filosofía moral nos remiten a la noción de existencia ambigua –entre la condición de carencia de ser y de existencia– que desarrolla Simone de Beauvoir en uno de sus primeros ensayos, *Pour une morale de l’ambiguïté*, en torno a un sentido moral y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de uno mismo o de una misma y la libertad de los otros (II).

De tal modo, nos propusimos analizar el tratamiento butleriano de la cuestión moral anclado en la noción de opacidad del sujeto, en resonancia a

la observancia del carácter indisoluble en la relación “yo-otros” en el planteo beauvoiriano de una moral de la ambigüedad (III).

A partir del desarrollo de este trabajo, afirmamos que el análisis de *Giving an Account of Oneself*, entre otras de sus nuevas obras, se inscribe con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social (Femenías, 2012: 208). Ante lo tratado aquí, nos remitimos desde el análisis butleriano, aunque no de un modo llano y cabal, a lo que preferimos enunciar como los “ecos” del pensamiento feminista beauvoiriano y su perspectiva moral existencialista.

## I. Narrarse desde la opacidad

En *Giving an Account of Oneself*, Judith Butler se propone considerar “en qué condiciones podría plantearse la cuestión de la filosofía moral –una cuestión que tiene que ver con la conducta y, por tanto, con el hacer– en un marco social contemporáneo” (Butler, 2009: 13). Coincidiendo con Theodor Adorno, la autora reflexiona acerca de la “forma de la cuestión”.

Precisamente, si nos remitimos a *Asthetische Theorie*, obra emblemática de Adorno, allí el autor se refiere al concepto de forma estética, expresando que “es la organización objetiva de cada uno de los elementos que se manifiestan en el interior de una obra de arte como algo sugerente y concorde. Es la síntesis no violenta de lo disperso, que conserva sin embargo como lo que es, con sus divergencias y sus contradicciones y es así realmente un despliegue de la verdad” (Adorno, 1984: 191). Con ello, entendemos que tanto la cuestión social, como lo particular, son inmanentes a la forma. De tal modo, Adorno afirma que “la forma es lo que hace que las obras de arte se presenten como críticas en sí mismas [...]. La forma pretende hacer que la particularidad, a través del todo, tenga su palabra” (Adorno, 1984: 192). Pensamos que esta concepción adorniana de la forma estética no puede pasarse por alto al considerar el análisis butleriano acerca de la “forma de la cuestión” en el planteo de la filosofía moral. Sin embargo, Butler no se refiere a la obra *Asthetische Theorie*, sino a unas conferencias que pronuncia Adorno en el año 1963.

Justamente, además de expresar una coincidencia con el pensamiento adorniano con respecto a la “forma de la cuestión”, Butler retoma del pensador alemán la crítica a un “*ethos colectivo*” en el cual se instrumentaliza la violencia y se subsume al individuo, su situación singular y su interés particular, en la apariencia de lo universal.

No obstante, desde la perspectiva butleriana, se enfatiza en el contexto como condicionante de la forma que adopta la problemática de la cuestión moral y la ética. Para Butler, no hay una pura singularidad, un “yo” al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto: esa matriz es también la condición para la emergencia del “yo” (Butler, 2009: 18).

En este sentido, la autora pone en juego la pregunta “¿quién eres?”, señalada por Adriana Cavarero como contrapartida de una interpelación a partir de la forma “¿qué eres?”, y valorada en función de un acto de reconocimiento y por su relevancia ética (Butler, 2009: 48-49).

En efecto, a partir de estas reconsideraciones del pensamiento de Adorno y Cavarero, Butler despliega una estrategia de dislocamiento del sujeto moderno: por un lado, ante la interpelación “¿qué eres?”, la cual podría conducir a una respuesta o una definición esencialista, “ser (algo)”, se prioriza el “¿quién eres?” como un modo de interpelación carente de rodeos y como un modo de reconocimiento. Por otro lado, el carácter cerrado de la noción de “sujeto” queda desarmado si entendemos que el “tú” está asignado en el “yo” (Butler, 2009: 77). Y en esto radica, precisamente, la postulación de la opacidad primaria del sujeto.

En este marco, y específicamente a partir del capítulo primero de “*Dar cuenta de sí mismo*”, Butler evidencia el contexto interrelacional del yo/otro como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí y ante la interpelación de “¿quién eres?”. Se trata de la postulación de la opacidad primaria del sujeto, como piedra de toque para el análisis butleriano de la formación del sujeto, y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética en tanto se establecen y sostienen los lazos con el otro. Esto es, si bien se reconocen los límites del autoconocimiento, el desconocimiento sobre uno mismo y en tanto ser relacional con otros, nos afirmamos como sujetos opacos, ni plenamente transparentes ni cognoscibles (Butler, 2009: 34).

Como lo señalamos, entre varios de los análisis en los que Butler abrevia, que reformula y confluyen en sus argumentaciones, hacemos referencia aquí en términos generales a los de Adorno y Cavarero.

Por un lado, Butler se interesa por el empleo que hace Adorno del término “violencia” en relación con la ética y en el contexto de las pretensiones de universalidad. La autora se refiere a una serie de conferencias pronunciadas

en el año 1963,<sup>1</sup> en las cuales Adorno analiza la función de un “ethos colectivo”, de raigambre conservadora y de falsa unidad, que consiste fundamentalmente en instrumentalizar la violencia para mantener la apariencia del carácter colectivo (Butler, 2009: 15). Desde esta perspectiva, la concepción de un “*ethos colectivo*” no está en concordancia con el individuo, su situación e interés particular, ni lo incluye. Butler ejemplifica esto recordando las propuestas del presidente de los EE. UU., George W. Bush, quien desde un discurso en defensa de la democracia se esfuerza por imponer cambios de gobierno en Irak.

En palabras de la autora:

Podemos imaginar, por ejemplo la imposición de gobiernos a países extranjeros en nombre de principios universales de democracia cuando en verdad esa imposición niega efectivamente los derechos de la población en cuanto a elegir a sus propias autoridades. En esta misma línea, podríamos pensar en la propuesta del presidente Bush a la Autoridad Palestina, o sus esfuerzos por imponer un cambio de gobierno en Irak (Butler, 2009: 15-16).

De allí que Butler vuelve sobre las palabras de Adorno: “lo universal [...] aparece como algo violento y ajeno y carece de realidad sustancial para los seres humanos” (Adorno citado por Butler, 2009: 16). Por otra parte, Butler comenta que Adorno privilegia el término “moral” sobre el de “ética”, puesto que este sostiene que cualquier conjunto de máximas o de reglas morales es pasible de apropiación por parte los individuos “de una manera vital” (Adorno citado por Butler, 2009: 16).

No obstante, señala ciertas limitaciones de la concepción adorniana sobre la violencia ética, al referirse a la propuesta de someter a una revisión crítica aquella norma ética que no propone un modo de vida o, como especifica Adorno, de la cual es imposible apropiarse en el marco de las condiciones sociales existentes. Desde su punto de vista, Butler considera necesario atender a las condiciones sociales –las cuales se presentan también como las condiciones efectivas de apropiación de cualquier ética– y que es posible “reservar la

---

<sup>1</sup> Butler hace referencia a la publicación de dichas conferencias de Adorno, 2001.

noción de ética para los perfiles generales de esas reglas y máximas o para la relación entre *yoes* [*selves*] que está implícita en ellas” (Butler, 2009: 16).

En su análisis del pensamiento adorniano –especialmente sobre la noción de norma, la indagación moral y su cambiante carácter histórico, el problema de la universalidad abstracta y la violencia ética– Butler propone repensar al contexto no como exterior a la problemática, sino como el condicionante de la forma que la problemática adopta (Butler, 2009: 17).

Esto es, frente a estas concesiones que realiza a propósito del pensamiento adorniano, pone de manifiesto aquellas preguntas que quedan sin responder, como “¿en qué consiste ese «yo»?” o también “¿en qué términos puede apropiarse de la moral o, en rigor, dar cuenta de sí mismo?” (Butler, 2009: 18). En este sentido, Butler señala que

no hay “yo” alguno que pueda mantenerse del todo apartado de las condiciones sociales de su emergencia, ningún “yo” que no esté involucrado en un conjunto de normas morales condicionantes que, por ser normas, tienen un carácter social que excede el significado puramente personal o idiosincrático.

El “yo” no está al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto. En un sentido importante, esa matriz es también la condición para la emergencia del “yo”, si bien no son las normas las que lo inducen en cuanto causas. Basado en ello, no podemos concluir que el “yo” es el mero efecto o instrumento de un *ethos* previo o un campo de normas antagónicas o discontinuas. Cuando el “yo” procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese «sí mismo» ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas: a decir verdad, cuando el “yo” procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse, por fuerza, en teórico social.

La razón de ello es que el “yo” no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación –o un conjunto de relaciones– con una serie de normas (Butler, 2009: 18-19).

Este postulado resulta clave en el pensamiento butleriano. Butler se refiere a un “yo” que, en tanto emergente de la matriz prevaleciente de las normas

éticas y los marcos morales en conflicto, está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas. Entonces, la noción de “violencia ética”, para Butler, está vinculada al acto mediante el cual el sujeto es obligado a “dar cuenta de sí” en términos unificados.

En este sentido, buscando saldar las preguntas que se abren en su análisis del pensamiento adorniano, la autora toma la propuesta de Adriana Cavarero de priorizar la pregunta “¿quién eres?” en contraposición al “¿qué eres?”. Para Butler este enfoque resulta alternativo al nietzscheano, en el cual aparece como premisa el hecho de que doy cuenta de mí mismo porque alguien con poder – como el asignado por la institución judicial – me lo pide. En el pensamiento de Nietzsche se conjugan las variantes de interpelación, castigo, miedo y responsabilidad. En todo caso, siguiendo a Cavarero, Butler considera a la pregunta “¿quién eres?” como principal para el reconocimiento puesto que carece de rodeos y se dirige al otro, haciendo tangible la singularidad de la situación. Según Butler, más allá de que se insiste en el carácter impersonal de la norma cuando esta constituye la inteligibilidad del sujeto, se evidencia que entramos en contacto con las normas en la estructura de la interpelación. Esto es, “por medio de intercambios cercanos y vitales, en las modalidades con que se nos interpela y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál debería ser nuestra relación con el otro” (Butler, 2009: 48).

Ahora bien, sin ahondar en el análisis butleriano de la propuesta de Cavarero y su concepción arendtiana de lo social, nos interesa ligar el carácter de la singularidad a partir de la pregunta-respuesta “¿quién eres?”, la relación entre la estructura de interpelación y la apropiación de las normas en una moral viva (Butler, 2009: 48), con la noción de opacidad del sujeto.

Vale precisar aquí que Butler se interesa por la confluencia de la concepción de lo social de Hannah Arendt en el análisis de Cavarero. Esto es, al destacar el tipo de acción que un acto de habla lleva a cabo ante la interpelación “¿quién eres?”, Cavarero retoma la concepción arendtiana al pensarlo como en su aspecto social, político y ético, y en tanto se plantea una relación estrecha entre el discurso y la acción (Butler, 2009: 49).

Con respecto a la moral, y en los términos de Nietzsche y de Foucault, quienes piensan que la moral redespiega un impulso creador (Butler, 2009: 32), Butler se refiere a la apropiación de las normas en una moral viva, en el acto de responder o de narrarse a sí misma, y en relación con la responsabilidad. No obstante, marca

un distanciamiento teórico con Foucault al pensar en la capacidad de “agencia ética” sin caer en la trampa de la teoría del sujeto autofundante (Butler, 2009: 33). Sucintamente, Butler se refiere a la postulación de la opacidad primaria del sujeto, como piedra de toque para el análisis de la formación del sujeto, y la importancia de su reconocimiento como el ámbito de la responsabilidad ética en tanto se establecen y sostienen los lazos con el otro.

Al poner en consideración la noción de opacidad primaria del sujeto debemos tener en cuenta, por un lado, que para Butler no es posible hacer un relato unívoco sobre sí mismo, en tanto que en el acto de responder o “narrarse” hay una asignación del “tú” en el “yo” (Butler, 2009: 77). Por otro lado, ante las reformulaciones butlerianas del pensamiento de Adorno sobre el problema de lo universal y lo particular, la autora señala que no es posible referirnos a una historia propia del “yo”, sino que alude a una historia de una relación –o un conjunto de relaciones– con una serie de normas (Butler, 2009: 19-20). En la forma narrativa que adquiere el dar cuenta de sí mismo, se apela a la voz y a la autoridad narrativa con el fin de persuadir a la audiencia, además de la posibilidad de transmitir un conjunto de acontecimientos secuenciales (Butler, 2009: 24).

De acuerdo con el recorrido crítico, Butler afirma que “lo que con frecuencia consideramos un «fracaso» ético bien puede tener una valencia y una importancia éticas” (Butler, 2009: 36). Desde esta perspectiva ética butleriana, tanto la opacidad y el desconocimiento de sí mismo evidente en la relación con los otros, su interpelación, la responsabilidad ineludible en este mismo contexto interrelacional “yo-otro” y la posibilidad de apropiación de las normas en la dinámica de una “moral viva”, constituyen las condiciones de la forma de la narrativa en la que dan cuenta “¿quién somos?”.

De tal modo, se considera al sujeto opaco, esto es, ni plenamente transparente ni cognoscible para sí y en tanto que esta opacidad constitutiva es consecuencia del carácter relacional “yo-otro”. Si bien no hay un cabal conocimiento consciente de estas “formas primarias de relacionalidad”, esto no significa que el sujeto está autorizado a olvidar sus obligaciones o responsabilidades para con los demás. Por el contrario, aquí puede entenderse una orientación ética hacia otro u otros, como lo señala la autora:

Si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y éstas son el ámbito de nuestra responsabilidad



ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (Butler, 2009: 34).

Butler llega a considerar la postulación de la opacidad primaria del sujeto y, a la vez, su responsabilidad para con los otros como respuesta al sopesar la relación entre una agencia ética y la libertad, en la cual el sujeto no-auto-fundante está impedido de dar una explicación cabal de las condiciones de emergencia. En efecto, la autora afirma la posibilidad de responsabilidad y de poder dar cuenta de sí en la relación con los otros, en un contexto interrelacional “yo-otro”.

## II. Beauvoir: la noción de situación y la perspectiva de una moral de la ambigüedad

En *Pour une morale de l'ambiguïté*, desde su posición existencialista Simone de Beauvoir sostiene que la existencia humana es ambigua; esto es, se halla entre la condición de carencia del ser, la nada, y la condición misma de existencia. Como distinción, se asume que el sentido de la existencia no está determinado sino que debe “ser conquistado” (Beauvoir, 1956:124). Por tanto, la noción de existencia ambigua se distancia tanto de una concepción de lo absurdo como de una formulación basada en la racionalización. Para Beauvoir, las diferencias residen en que si se declara absurda la existencia, se niega que pueda darse un sentido, por lo cual se recusa toda moral. En el caso de una pretendida racionalización conclusa de lo real, tampoco se da lugar a la moral (Beauvoir, 1956: 124).

En todo caso, para la filósofa francesa la moral no se desentiende aquí de esta condición ambigua ni del fracaso que significa, en términos de Sartre, el hecho de que el hombre es “*un ser que se hace carencia de ser, a fin de que tenga ser*” (Sartre, 1943; citado por Beauvoir, 1956: 13). Precisamente, hay moral en función de esta constitutiva búsqueda de sentido de la existencia, y tras asumir el fracaso (Beauvoir, 1956: 12). De tal modo, Beauvoir afirma que “por la circunstancia de que la condición del hombre es ambigua sólo a través del fracaso y del escándalo, es que procura salvar su existencia” (Beauvoir, 1956: 124). Ocurre que esta búsqueda de sentido de cada ser humano, en tanto existente separado, tiene un horizonte moral común en la medida en que

“sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos” (Beauvoir, 1956: 19). Sobre esta base, comprendiendo la condición ambigua de la existencia y en relación al fracaso, la libertad y las situaciones singulares según los contextos y condiciones materiales, se declara la moral de la ambigüedad.

No obstante, desde la posición existencialista y la definición de esta como una filosofía de la ambigüedad, Beauvoir revisa críticamente la noción de libertad sartreana planteada en términos de absoluto. Esto es, atendiendo a la afirmación de que todo “hombre” es libre, Beauvoir alerta sobre la posibilidad de interpretar la libertad como una “presencia natural”, puesto que resulta “contradictorio situar la libertad como una conquista si primero es algo dado” (Beauvoir, 1956: 24). En todo caso, son las situaciones singulares de los existentes que evidencian los límites de la libertad constitutiva del ser, y la libertad de sí misma o de sí mismo en función de la libertad de los otros (Beauvoir, 1956: 150).

Desde esta perspectiva, la autora reflexiona sobre las cuestiones morales en base a la noción de situación, su carácter particular en el caso de cada hombre como así también en relación con los otros y –como lo especifica luego– en las distinciones que se presentan con respecto a las mujeres. Con anterioridad a este análisis, Beauvoir aclara que la noción de situación, junto a la consideración de las distinciones que se manifiestan en tanto singularidades de los existentes, no solo son aspectos que aborda el existencialismo, sino que además los encuentra problematizados en el marxismo. De tal modo, las situaciones humanas, la situación de clase y el momento de la situación negada no solo refieren a la subjetividad y a la dinámica de la conciencia de los hombres, sino que se comprenden en relación con las condiciones materiales de existencia.

No obstante, Beauvoir señala aquí ciertas limitaciones del pensamiento marxista desde la ontología existencialista, tras observar que “el sentido de la situación no se impone a la conciencia de un sujeto pasivo, que sólo emerge por medio del develamiento que opera en su proyecto un sujeto libre” (Beauvoir, 1956: 21).

Este señalamiento, junto a la aclaración de que el marxismo “no niega *siempre* la libertad” (Beauvoir, 1956: 22), resulta central en Beauvoir al problematizar la relación entre libertad, “quererse libre” y las situaciones. Más allá del aspecto subjetivo y formal de la libertad, se pregunta por el contenido en que podemos querernos libres (Beauvoir, 1956: 27). Se abre un campo de distinción al abordar, por ejemplo, las situaciones de los niños, de los esclavos y de las mujeres. Al

referirse a las mujeres, Beauvoir distingue entre las situaciones y las posibilidades de libertad de la “mujer occidental” y la “mujer oriental”. Asimismo, entre estas últimas, observa que no es lo mismo referirse a las musulmanas encerradas en un harén o las esclavas negras del siglo XVIII (Beauvoir, 1956: 39). En tal caso, no puede negarse la liberación como posible, pero sin embargo no debe pasarse por alto que las situaciones adquieren una jerarquía (Beauvoir, 1956: 8).<sup>2</sup> Desde este punto de vista, Beauvoir confronta con la noción sartreana de libertad como absoluto, puesto que considera que la situación es “la condición de mi propia libertad” (Beauvoir, 1956: 87).

En cuanto a la situación de opresión, observa que esta nunca es natural. Es sabido que los seres humanos no están oprimidos por las cosas, sino que, por el contrario, son los hombres los que se rebelan contra los otros (Beauvoir, 1956: 79). Al reflexionar sobre la relación opresor y oprimido, Beauvoir alude al problema de la responsabilidad, especificando que “el opresor no sería tan poderoso si no tuviera únicamente cómplices entre los mismos oprimidos” (Beauvoir, 1956: 94). Ante este horizonte de responsabilidades morales, y en cuanto a quien se cree con una “conciencia respetuosa”, afirma que también son responsables, “como son responsables de su presencia en el mundo: pero no son *culpables* si su adhesión no significa una pérdida de su libertad” (Beauvoir, 1956: 94-95).

La autora llega a estas afirmaciones y da como muestra el caso de un joven nazi de dieciséis años, que antes de morir grita: “Heil Hitler!”. Siguiendo este ejemplo, señala que ese joven “no era culpable, no era él quien aborrecía, sino sus amos” (Beauvoir, 1956: 95). Ante esta escena, la autora piensa como factible la posibilidad de “reeducar” a toda esa juventud engañada bajo el régimen nazi, de modo tal que queden los hombres víctimas de la misma en presencia de su libertad.

---

<sup>2</sup> Téngase en cuenta que la noción misma de “situación” se condensa y adquiere un estatus categorial posteriormente en *Le deuxième sexe* (1949). Allí, Beauvoir explicita que “la situación no depende del cuerpo, es éste el que depende de aquélla” (Beauvoir, 2007: 692). En dicha obra resulta clave tanto esta definición como el análisis de las condiciones de las mujeres en la perspectiva de intersección de las variables de “familia, clase, medio y raza” (Beauvoir, 2007: 514). De tal modo, observamos la manera en que el pensamiento beauvoiriano se asienta sobre una red de aportes y reformulaciones, en especial del marxismo clásico, sobre la base de las influencias y en simultáneo con las revisiones del existencialismo sartreano y la resignificación de la noción fenomenológica merleauPontiana de “cuerpo vivido”.

De este modo, Beauvoir reflexiona sobre la posible correspondencia entre situación y libertad, como también entre responsabilidad y violencia, en los diferentes contextos en que viven las mujeres, los esclavos o las víctimas de un contexto político determinado como el colonialismo francés en Argelia o el nazismo en Alemania, poniendo en evidencia a la vez los riesgos de entender las cuestiones morales desde una perspectiva “universalizante”. En cuanto a lo particular de una situación de violencia, observa que “no hay peor escándalo que el de la violencia” (Beauvoir, 1956: 79), teniendo en cuenta además el sentimiento de la abyección en un contexto en que a un ser humano se lo obliga a renunciar a su propia libertad (Beauvoir, 1956: 106). No obstante, afirma que “la ambigüedad fundamental de la condición humana abrirá siempre a los hombres la posibilidad de opciones opuestas; siempre alentará en ellos el deseo de ser ese ser del cual se hacen carencia; siempre existirá en ellos la fuga ante la angustia de la libertad” (Beauvoir, 1956: 114). Desde aquí se piensan además las posibilidades de acción, sobre la base de las situaciones singulares.

Precisamente, al reflexionar, en base a la perspectiva de la moral de la ambigüedad, sobre la situación desde la cual se elige, Beauvoir explicita que no es factible un abordaje en términos abstractos y universales sino que es necesario centrarse en la experiencia y en la decisión (Beauvoir, 1956: 129).

En este sentido, las condiciones materiales se vinculan a las cuestiones morales; específicamente, lo social y lo político constituyen una “moral vivida” por uno mismo o una misma, en situación y en relación con otros también libres. Si se trata de atender a las situaciones en relación con las cuestiones morales, no es posible eludir su carácter complejo, por lo cual se hace necesario “un prolongado análisis político antes de poder considerar el momento ético de la elección” (Beauvoir, 1956: 143).

Desde la perspectiva de una moral de la ambigüedad, Beauvoir explicita “la inquietud ética” y en relación con la validez o no de los intereses de la acción (Beauvoir, 1956: 146). Es preciso asumir el fracaso y superar la ambigüedad en la elección, en la acción y en la toma de conciencia. A pesar de un contexto de violencia, y sobre todo de opresión, Beauvoir enfatiza la libertad como motor y no tanto en su carácter absoluto del ser. Para la filósofa francesa: “es preciso impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo; la conquista de la libertad es su única justificación y, por tanto,

oponiéndose a aquellos, debe mantenerse de una manera viva la afirmación de la libertad” (Beauvoir, 1956: 149).

La libertad individual, desde la perspectiva moral beauvoiriana, es posible en tensión con la libertad del otro. Por consiguiente, la búsqueda de sentido, el hecho de salvar la propia existencia, es un momento que brota de sí y se define por su trascendencia y en relación con el mundo y con los otros individuos. Lo mismo vale para la moral. En tanto que se constituye en la forma de la condición ambigua de la existencia, cobra sentido en el contexto de interacción “yo-otros” y el momento de mi libertad individual, como trascendencia y en función de los límites, determinada por la libertad de los otros.

Desde un principio, a fin de fundamentar la perspectiva de la moral de la ambigüedad, Beauvoir pone en consideración la noción de “nosotros”. Para ello, se remite a una distinción estoica entre las “cosas que no dependen de nosotros” y aquellas que “dependen de nosotros”, señalando al tiempo las insuficiencias que conlleva dicha distinción. Desde su punto de vista, Beauvoir sostiene que

“‘nosotros’ es legión y no un individuo; cada uno depende de los otros y lo que me sucede por intermedio de los otros depende de mí en lo que respecta a su significado [...]. Mi libertad exige, para llevarse a cabo, desembocar en un porvenir abierto: son los otros hombres quienes me despejan el porvenir, son ellos quienes, constituyendo el mundo de mañana, definen mi futuro” (Beauvoir, 1956: 80).

Precisamente, la autora hace hincapié en el aspecto social de la enunciación “nosotros”, en tanto “legión” donde se constituye una interacción del “yo-otros”. No obstante, el hecho de depender de los otros no resta a la responsabilidad de sí misma y, junto a los otros, se forjan las condiciones y las oportunidades desde donde se vive la libertad y el proyecto mismo que define el futuro.

Vale mencionar, asimismo, que esta consideración en el análisis beauvoiriano nos remite al análisis que Jean Paul Sartre realiza en su obra *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique* (1943):

La experiencia del nosotros-sujeto no puede ser primera, no puede constituir una actitud originaria para con los otros, puesto que, al contrario,

supone para realizarse un doble reconocimiento previo de la existencia del Prójimo. En efecto: primeramente, el objeto manufacturado no es tal a menos que remita a productores que lo han hecho y a reglas de uso que han sido determinadas por otros. Frente a una cosa inanimada y no trabajada, cuyo modo de empleo determino yo mismo, y a la cual yo asigno un uso nuevo (por ejemplo, cuando utilizo una piedra como martillo), tengo conciencia no-tética de mi persona, es decir, de mi ipseidad, de mis fines y de mi libre inventiva. Las reglas de uso, los "modos de empleo" de los objetos manufacturados, a la vez rígidos e ideales como tabúes, me ponen, por estructura esencial, en presencia del otro; y porque el otro me trata como una trascendencia indiferenciada puedo realizarme a mí mismo como tal (Sartre, 1986: 263).

Precisamente, en *Pour une morale de l'ambiguïté*, respecto de pensar el "nosotros" y la propia libertad en el sentido de lo que me sucede por intermedio de los otros, depende de mí, tampoco pueden pasarse por alto las condiciones de opresión. En términos de Beauvoir:

La opresión divide al mundo en dos clanes: existen quienes construyen a la humanidad lanzándola al encuentro de sí misma, y quienes están condenados a revolverse sin esperanza alguna, y cuyo sino consiste solamente en mantener a la colectividad; su vida es una pura repetición de gestos mecánicos y su ocio sólo alcanza a recuperar sus fuerzas; el opresor se nutre de su trascendencia, y rehúsa prolongarla por medio de un libre reconocimiento (Beauvoir, 1956: 80-81).

En todo caso, al hacer hincapié en las situaciones y las condiciones de opresión que viven las personas, tener en cuenta la división de clases, la cuestión racial o étnica, como así también lo que hoy definiríamos como una división y jerarquización de "géneros", Beauvoir especifica que en este sentido debe comprenderse una moral de la ambigüedad en términos del individualismo. Como contrapartida de un individualismo propio del solipsismo, en este caso se trata de una reflexión y del ejercicio individual en situación, y en tanto "yo" inseparable de otros y a su libertad.

De esta forma, resaltamos el aspecto social y también político al postular

la relación “yo- otros”, y la individualidad en el espesor del “nosotros” en el desarrollo de la perspectiva ética beauvoiriana en torno a un sentido moral y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de uno mismo o de una misma y la libertad de los otros. Este desarrollo teórico-conceptual en los inicios de la obra de Simone de Beauvoir nos da pie para el trazado y análisis de algunas vinculaciones con respecto al actual tratamiento butleriano de la cuestión moral anclada en la noción de opacidad del sujeto.

### III. Los ecos de la moral existencialista beauvoiriana en la teoría butleriana

Butler define la noción de opacidad primaria del sujeto en el primer capítulo de *Giving an Account of Oneself*, y la retoma en otros pasajes de la obra. Para ello, abreva en diferentes fuentes –Adorno, Nietzsche, Foucault, Cavareo, entre otros y otras– con el propósito de asentar su reflexión sobre la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí, evitando anclarse en la teoría del sujeto autofundante. Con este fin, en el capítulo segundo –“Contra la violencia ética”– Butler evidencia los alcances del psicoanálisis en su tratamiento. Pero aquí nos interesa volver sobre la explicitación que hace en el primer capítulo: “en esta indagación acudo de modo ecléctico a varios filósofos y teóricos críticos” (Butler, 2009: 36).

Ahora bien, es cierto que la autora tiende una red de nombres de pensadores y pensadoras provenientes del campo de la filosofía o de otras disciplinas afines, como la teoría política o el psicoanálisis; sin embargo, consideramos que no todos los nombres en los que abreva son explicitados. En este sentido, sostenemos que se evidencian vinculaciones con el pensamiento existencialista, y en particular con el análisis que realiza Simone de Beauvoir desde la perspectiva de una moral que se asienta en el carácter de ambigüedad propio de la existencia de los seres humanos. Notamos dicha vinculación fundamentalmente al atender a la preocupación butleriana sobre las condiciones en que se pueden plantear la cuestión de la filosofía moral y el problema de la responsabilidad ante otros, así como la consideración de un “fracaso ético” que, en términos de Butler, “bien puede tener una valencia y una importancia éticas que no han sido atinadamente juzgadas” (Butler, 2009: 36).

Por lo dicho, la postulación de la opacidad primaria del sujeto, en tanto no hay un “yo” o un sujeto cerrado sino la asignación del “tú” al “yo” y

una historia de relaciones con una serie de normas constitutivas apropiadas en una moral “vívida”, nos remite a la perspectiva moral beauvoiriana. En efecto, como lo señalamos, Beauvoir retoma la definición de la existencia en la “trágica ambigüedad de su condición” (Beauvoir, 1956: 10) de la doctrina existencialista, precisando que

el existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad (...); en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro (Beauvoir, 1956: 11-12).

En este sentido, Beauvoir retoma y especifica la interacción del “yo-otros” en el entramado de la cuestión moral, haciendo eje en las situaciones como límites, aunque sin llegar a ser un impedimento para la decisión, la toma de conciencia, la libertad y la acción.

Si bien en Butler la noción de libertad en término de absoluto, de plena voluntad –interpretándola indistintamente del existencialismo sartreano o el beauvoiriano– es rechazada conjuntamente con la teoría de un sujeto autofundante, su postulación de la opacidad primaria del sujeto y la configuración de un contexto interrelacional del “yo-otro” nos remite a la moral de la ambigüedad planteada por Beauvoir. Esto es, observamos que en la idea existencialista beauvoiriana de la relación con los otros en la búsqueda de sentido de cada existente separado, de un sí mismo que no se plantea en términos absolutos sino que se constituye en relación con los otros, ya está presente esta configuración del contexto interrelacional del “yo-otros”.

Esta configuración refiere a la “apropiación de las normas en una moral viva” (Butler, 2009: 48) y a los “gestos de responsabilidad” para con otros, como así también –en los términos de Beauvoir– alude al “momento ético de la elección” considerándose las situaciones de cada existente singular y con otros. Butler esclarece que:

la violencia no es un justo castigo que sufrimos, traza el perfil de una vulnerabilidad física de la cual no podemos huir y que, en definitiva,



no podemos resolver en nombre del sujeto, pero que puede mostrar un camino para entender que ninguno de nosotros está delimitado por completo, separado del todo, sino que, antes bien, todos estamos, en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro. Esta es una situación que no elegimos. Constituye el horizonte de la elección y funda nuestra responsabilidad. En este sentido, no somos responsables de ella, pero esa situación crea las condiciones en que asumimos la responsabilidad. No la hemos creado, y por lo tanto debemos tenerla en cuenta (Butler, 2009: 139).

En el hecho de atender a la noción de situación y a las condiciones sociales, y entre ellas las variables de la violencia y la vulnerabilidad, reconociendo los lazos indisolubles con los otros –en tanto opacidad primaria del sujeto– y como ámbito de la responsabilidad ética, Butler reconsidera los problemas planteados por la tradición del existencialismo y, en particular, la preocupación filosófica beauvoiriana al plantear la “inquietud ética” y reflexionar en base a la noción de existencia ambigua y en relación con la conjunción de las situaciones singulares de sí mismo, como la de las mujeres y la libertad de los otros.

## Conclusión

En este marco, sostenemos que el análisis que realiza Butler en *Giving an Account of Oneself* presenta variaciones y desplazamientos conceptuales, en especial en el tratamiento teórico que despliega sobre la cuestión sujeto-agente. Este punto aparece planteado de modo incipiente en su tesis doctoral, publicada luego con el título *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1987),<sup>3</sup> y a lo largo del primer momento de su

---

<sup>3</sup> Precisamente en el capítulo 1 de dicha obra, traducido al castellano como “Deseo, retórica y reconocimiento en la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Butler aborda el análisis del concepto de deseo y la forma de argumentación metafísica hegeliana, en aras de lo que podemos denominar “la desontologización del sujeto”. Aquí, Butler apunta contra la metafísica hegeliana al equiparar sujeto y sustancia, sosteniendo que “el sujeto no ha llegado, pero en escena aparece un antecesor: la conciencia” (Butler, 2012: 59). De tal modo, selecciona determinados pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizando una distinción entre la experiencia teórica y la función del lenguaje de una condensación ontológica en torno al ser y al sujeto (Butler, 2012: 67-68).

producción se desarrolla el rechazo de la categoría moderna de sujeto.

En efecto, desde sus primeras obras, como *Gender Trouble* (1990; revisión de 1999), Butler confronta con la concepción del sujeto de gran parte de la teoría feminista, en tanto que en ella se formulan afirmaciones esencialistas en torno a la categoría “mujer”. Para la autora, el problema reside en que, en el afán de presentar un sujeto ostensible de la representación política, la teoría feminista asume a través de la categoría “mujer” una identidad cerrada. En este sentido, Butler acusa a Simone de Beauvoir como una de las mayores exponentes del feminismo ilustrado.

Asimismo, podemos señalar como uno de sus textos “bisagra” –entre las diferentes formas en que la autora pone de manifiesto sus preocupaciones– el artículo *El marxismo y lo meramente cultural* (2000). Pueden considerarse allí las variaciones en torno al problema del reconocimiento de las minorías sexo-genéricas como colectivos, y la forma de abordar su análisis en discusión con la visión de Nancy Fraser en su afán de retomar un discurso desde la justicia social.<sup>4</sup>

Sin embargo, en este segundo momento de su producción teórica, sostenemos que Butler da un giro teórico-conceptual en torno a la revalorización de la importancia de los “contextos”, como lo muestra en *Giving an Account of Oneself* a partir del suceso del 11 de septiembre de 2001. Sin ir más lejos, la preocupación de Butler por los efectos de los discursos de George Bush evidencia un “plus” en el análisis desde la perspectiva del giro lingüístico. Se trata de un “plus” político y centrado en las consecuencias sociales, a nivel local e internacional.

Del mismo modo, en *Giving an Account of Oneself* aparece resignificado su tratamiento de las posibilidades de agencialidad y la capacidad performativa de las prácticas discursivas que dan forma a la identidad genérica, a la luz de los contextos y las condiciones sociales emergentes.

Cuando Butler indaga sobre las condiciones en que puede plantearse la cuestión de la filosofía moral, considerando a sujetos opacos y focalizándose en la violencia como variable de los contextos en que se piensa la responsa-

---

<sup>4</sup> Butler se refiere a la visión que Fraser sostiene en su obra *Justice Interruptus*, publicada en el año 1997. Justamente este debate con Fraser, que Butler presenta en su artículo *El marxismo y lo meramente cultural*, y en el marco general del análisis del antecedente beaivoiriano en el pensamiento de Butler en torno al problema del reconocimiento del o de la homosexual, se encuentra ampliado en otro de mis artículos: Smaldone, 2013.

bilidad ética de sí y ante otros, la problemática nos remite al análisis beauvoiriano en pos de una moral para la ambigüedad.

Al afirmar Butler en *Giving an Account of Oneself* que en tanto sujetos opacos, todos estamos a merced del otro (Butler, 2009: 139), nos remitimos a los fundamentos de Simone de Beauvoir en *Pour une morale de l'ambigüité*. En esta obra, Beauvoir afirma que su propuesta moral conlleva un individualismo, aunque se encuentra alejado de la concepción del solipsismo “puesto que el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro” (Beauvoir, 1956: 150).

Al reflexionar sobre la cuestión moral y plantearse la inquietud ética acerca de la responsabilidad, ambas autoras consideran los “contextos”; esto es, el contexto de interrelación “yo-otro” y el contexto de violencia donde se presenta la emergencia de responder éticamente ante la interpelación de los otros sobre sí. Estos contextos de violencia, de opresión o vulnerabilidad son, por ejemplo, el del imperialismo norteamericano para Butler, o el del nazismo o del colonialismo en la Europa del siglo XX para Beauvoir.

De allí que la propuesta butleriana: “interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el ‘yo’ autosuficiente considerado como una especie de posesión” (Butler, 2009: 183) como la forma de la narrativa en la que damos cuenta de sí, responsablemente, nos remite a las preocupaciones beauvoirianas en los lineamientos planteados para una moral de la ambigüedad. En ese sentido, sostenemos que el análisis que Butler despliega en obras como *Giving an Account of Oneself* se inscribe con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social, poniendo en evidencia así lo que preferimos enunciar como los “ecos” del pensamiento feminista beauvoiriano y su perspectiva moral existencialista.

### Bibliografía citada:

- Adorno, T. W. (1984). *Teoría estética*. Madrid: Ediciones Orbis. [Traducción del original (1970). *Asthetische Theorie*. SurkampVerlag: Frankfurt am Main.]
- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: University Press.
- Beauvoir, S. de (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: Schapire. [Trad. F. J. Solero del original (1947). *Pour une morale de l'ambigüité*. Paris: Gallimard.]
- Butler, J. (1990/1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge. [Traducción castellana. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.]
- Butler, J. (2010). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005a). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Femenías, M. L. (2012). *Sobre Sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.
- Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard. [Trad. de Juan Valmar. (1986). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.]

### Bibliografía de referencia:

- Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe (2 vol)*. Paris: Gallimard. [Traducción castellana de Juan García Puente. (2007). *El segundo sexo* (Prólogo de María Moreno). Buenos Aires: Sudamericana. Reedición en volumen único en Ediciones de Bolsillo.]
- Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France*. Columbia: University Press. [Traducción castellana. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Trad. Elena Luján Odriozola. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.]
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. En *New Left Review*, 2: 109-121.
- Butler, J. (2005). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Häinämä, S. (1998). ¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual. En *Mora*, 4: 27-44.

- López Pardina, M. T. (2010). Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una filósofa emancipadora y humanista. En Cagnolati, B. & Femenías, M. L. (comps.). *Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Edulp.
- Smaldone, M. (2013). Homosexualidad y reconocimiento: Antecedentes beauvoirianos en las reformulaciones de Butler. En Femenías, M.L., Cano V., & Torricella, P. (Comps.). *Judith Butler, su filosofía a debate* (pp. 51-70). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA.