

¿Filosofía o activismo? Entrevista a Judith Butler

Revista Dorsal. Al inicio de su trayectoria se hace cargo del trabajo de Foucault y lo usa y desarrolla constantemente tanto como punto de partida para reflexiones propias como para elaborar críticas a otras posiciones. Desde hace unos diez años, puede observarse cómo su interés por otros análisis ha ido desplazando este uso de Foucault. Esto se puede ver, por ejemplo, en su último libro Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea (2015), donde trata la teoría asamblearia, aunque puede sorprender un poco en el caso de Los sentidos del sujeto (2015), donde la temática le es próxima y donde no aparece de forma relevante, si bien es cierto que lo tiene presente en el prólogo que da cuenta de la posible y “vacilante” unidad de la obra. ¿Qué hay detrás de este abandono paulatino de las reflexiones foucaultianas? ¿Se trata de una asunción de los análisis foucaultianos que operan su productividad en silencio? ¿Hay una búsqueda consciente por su parte de nuevas reflexiones con las que abordar estos temas?

Judith Butler. No tengo tan claro haber abandonado a Foucault. En las conferencias de Tanner, que pronuncié en Yale, en 2016 —y que serán publicadas, después de ser revisadas, en la editorial *Verso* el próximo año—, dedico mucho tiempo a *Defender la sociedad*. Sigue siendo, por tanto, un autor importante para mí. Sin embargo, yo era consciente de que él no podía responder algunas preguntas sobre psicoanálisis que aún sigo haciéndome. También me di cuenta de que Foucault no podía proporcionar una filosofía política de la acción colectiva, por lo que he recurrido a Arendt cada vez más en los últimos años. Foucault me ofreció una forma importante de pensar sobre la formación del sujeto dentro del discurso y el poder. Lo seguí todo lo que pude en *Mecanismos psíquicos del poder* y descubrí que no podía dar cuenta del inconsciente o de las formas de autodestrucción que requerían perspectivas psicoanalíticas. Y aunque su idea del sujeto, ciertamente, no es la misma que la del individuo, no parecía haber forma de pensar sobre los modos de actuar conjuntamente o las formas de construir mundo entre personas: es decir, las formas

sociales. He estado buscando un vocabulario teórico para fortalecer mi crítica del individualismo, especialmente a la luz de una lectura popular de mi trabajo inicial como un trabajo restringido por ciertas ideas de libertad individual. La construcción de uno mismo es una noción importante, pero cabría preguntarse si ocurre siempre al margen de la tendencia a la autodestrucción o a la capacidad de deshacerse.

R. D. A la hora de reflexionar sobre la tarea de la filosofía o sobre qué significa pensar y vivir, usted se habría apoyado en la noción foucaultiana de “crítica” como virtud (o en la noción nietzscheana del “espíritu libre”), refiriéndose a ella como el irrenunciable impulso de llevar hacia los límites el propio pensar, así como las normas que nos constituyen como sujetos. Durante algunos años usted misma trabajó estos planteamientos en sintonía con Foucault, en relación a la performatividad del género. ¿Cuál sería ahora mismo su posición respecto a la importancia de la filosofía entendida como performativa, es decir, como forma de resistencia y reapropiación?

J. B. Tengo la impresión de que la noción de crítica que maneja Foucault continúa siendo importante, en la medida en que expone los límites de cualquier campo de inteligibilidad. Foucault no hace esto con el fin de resaltar lo ininteligible, como algunos críticos han señalado, antes bien, los límites de un campo se pueden convertir en la apertura a otra forma de pensamiento, una que todavía no se ha establecido como un campo de inteligibilidad, sino que continúa siendo crítica –de manera consciente– de las dimensiones normativas de cualquier otro campo. La crítica, sin embargo, también tiene que ver con una forma de pensar comprometida que busca comprender las condiciones históricas de nuestro propio pensamiento. Esto ocurre en el caso de la Escuela de Frankfurt, pero también en el de Hegel y Marx. Cuando hacemos filosofía en el mundo contemporáneo, estamos registrando continuamente el mundo histórico y sus exigencias dentro de los términos de nuestro pensamiento. ¿Cómo respondemos a esas demandas de comprensión y de crítica sin reproducir las categorías históricas que constituyen el problema? Y además, ¿cómo hacemos esto sin actuar como si pudiésemos escapar de la historia? Sigo pensando que necesitamos entender cómo se naturalizan y normalizan las formas de pensamiento, pero cuando usemos esas palabras, tenemos que tener claro que no descartamos la naturaleza o la normatividad (“naturalizarse es malo” o “todas las normas tienen que ser puestas en entredicho”). De hecho, el calentamiento global es una de esas demandas históricas, que exige el desarrollo de normas que puedan hacer que la vida sea más vivible y el medio más próspero. La crítica sigue siendo negativa en la medida en que se centra en el desmantelamiento de las formas de poder que oprimen, subyugan y aniquilan, aunque en último término no es negativa, ya que la destrucción no es su objetivo. Es un ejercicio afirmativo que abre una forma de libertad dentro y más allá del sometimiento. Tony Negri y Michael Hardt me sugirieron que tal vez sea en la performatividad

de la política en la que deberíamos estar pensando.

R. D. Usted ha sostenido, siguiendo y matizando el razonamiento de Foucault en el curso Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia impartido en Lovaina en 1981, que los actos de habla performativos sobre uno mismo, concretamente sobre la verdad de uno mismo, logran dar cuenta de cómo un sujeto se ata a sí mismo según formas discursivas que el poder produce. ¿Cree que es posible con ello dar cuenta mejor de la continuidad entre el razonamiento sobre la analítica del poder y el proceso de subjetivación que caracterizaba su pensamiento en un primer momento y su razonamiento sobre ello en los años 80? ¿Es posible constatar una ruptura o un giro teórico a lo largo de este razonamiento?

J. B. Tengo la sensación de que Foucault se involucró en una exageración provocadora y productiva en obras tempranas como *¿Qué es un autor?* El autor fue considerado como el efecto de la escritura; el sujeto, el efecto del discurso. Sin embargo, con el tiempo, llegaría a reflexionar con más cuidado sobre el mecanismo y la forma de esa producción. De hecho, en *El origen de la hermenéutica de sí*, vemos ya una explicación más elaborada de la reflexividad. Si el discurso/poder produce la forma en que un sujeto llega a considerarse o tratarse a sí mismo, si entra en un proceso reflexivo, entonces estamos hablando del modo en que se forma la reflexividad. Ese es un aspecto de la subjetivación. El sujeto también se involucra en la autoconstitución, tal y como lo hace claramente en las formas del cuidado de sí y del trabajo sobre sí, pero ¿se lleva a cabo al mismo tiempo por el discurso/poder y la actuación? ¿No es su actuación el lugar o el proceso de una reformulación o rearticulación del discurso/poder? Se interesa cada vez más por el confesionario, las formas de autorrevelación y la autoexposición, ya sea en la religión o en la ley, y esto nos da un nuevo sentido de lo que los sujetos pueden hacer, y lo que pueden, en ocasiones, negarse a hacer. También nos da una idea de cómo las formas de autoridad influyen en nuestros propios modos de acción, no como poderes deterministas, sino como formas de elaborar al sujeto a medida que él se elabora a sí mismo.

R. D. En muchos lugares de su obra discute con Nietzsche, a quien menciona a veces como referente primero del discurso desnaturalizador, es decir, en el que opera cierto constructivismo o lógica de la producción del poder (animal capaz de hacer promesas) o bien, a su vez, como uno de los primeros en ver acertadamente la construcción de la identidad pasando inexcusablemente por el Otro (vulnerabilidad del “individuo soberano”). Sin embargo, en su propia reflexión sobre el poder remite siempre como punto de partida a la analítica del poder de Foucault, de tal forma que parecería que la concepción foucaultiana del poder no es deudora en sus líneas generales de la de Nietzsche (la voluntad de poder entendida ontológicamente como un campo relacional de fuerzas, en realidad como un plexo de relaciones dinámico del que constantemente

emergerían diferentes configuraciones del sentido y el valor, y en el que podemos entender la fuerza con una “precariedad esencial”). ¿Cuál es a su juicio la relación entre ambos autores? ¿En qué supera la analítica (precariousness o precarity) del poder de Foucault a la de Nietzsche? Y en este sentido, ¿es posible dibujar un hilo rojo entre Nietzsche-Foucault-Butler?

J. B. No estoy tan segura como usted de discutir con Nietzsche. Las reflexiones de Nietzsche sobre la mala conciencia son infinitamente interesantes para mí, aunque a veces pienso que sus versiones de lo que significa “afirmar” pueden parecer excesivas. Está claro que *Vigilar y castigar* de Foucault es una obra que extrae mucho de *Aurora* de Nietzsche. En ella encontramos un brillante análisis del castigo legal a partir de la creación de la conciencia de la que depende. Mis propios análisis dependen del de Nietzsche en este sentido: el hacedor llega después del hecho; es, en sí mismo, una construcción del hecho. Mi preocupación en relación a *Vigilar y castigar* tiene que ver con el hecho de que la disciplina funciona demasiado bien. Las últimas reflexiones sobre la ley que ofrece Foucault, nos muestran más claramente cómo se forma un sujeto y cómo se forma a sí mismo en relación con las demandas discursivas y teatrales de la ley, aunque la resistencia también es posible allí, ya que esta se da en el ámbito de la sexualidad. Sin embargo, los estudiantes —como estoy segura que saben—, se sorprenden al descubrir que, para Foucault, donde hay sexualidad hay resistencia, pero donde hay ley o disciplina ésta no existe. Eso va cambiando a medida que él va avanzando. Por mi parte, últimamente estoy interesada en tratar de pensar en la filosofía moral de una manera que no dependa de las autolaceraciones de la conciencia o de las agresiones del super-yo. Cuando la ética depende de una relación con el otro, entonces estamos ante un problema relacional, y no ante una lucha interna contra un aspecto potencialmente aniquilador de la propia psique. Eso me parece una forma más productiva de pensar.

R. D. En su tesis doctoral de 1984, publicada más adelante como Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX (1987) trata la noción de poder de Foucault desde una perspectiva de acercamiento a la temática hegeliana en clave crítica, en concreto a la dialéctica del señor y el siervo. Desde entonces y hasta principios de los 2000 hemos visto otros acercamientos a esta noción de poder en sus obras. ¿Qué variaciones ha sufrido el concepto de poder o bajo qué desplazamiento de perspectiva podemos entender las variaciones del uso del concepto foucaultiano en su obra?

J. B. Creo que esta es una pregunta para críticos y comentaristas. No hago un seguimiento de mis propios usos y no busco la coherencia. Puesto que soy, lamentablemente o no, una autora viva, me dedico a pensar, lo que significa que no me quedo con el mismo pensamiento o intento producir un cuerpo de

pensamiento coherente o sistemático. Todo depende de lo que trato de pensar.

R. D. Gran parte de su trabajo se ofrece como una reflexión sobre vulnerabilidad, interpelación, reconocimiento y subjetivación. Estas nociones en su trabajo están muy marcadas por la concepción del poder y la posibilidad de crítica de Foucault tal y como hemos comentado. ¿En qué medida las diferencias entre su teoría del reconocimiento y la de un autor como Axel Honneth reproducen el debate entre Foucault y Habermas? ¿Qué puede decirnos sobre la posibilidad de una síntesis o enriquecimiento mutuo entre la teoría crítica y su trabajo?

J. B. Hay una fuerte alianza entre mi trabajo y las teorías críticas a las que se refiere, en la medida en que todos comenzamos con la tesis previa hegeliana de que el yo está constituido socialmente en su relación con los demás, y que, sin esta mediación social, éste no puede existir. Si tratamos de derivar una teoría normativa de esta condición hegeliana, podemos tomar caminos diferentes. Honneth deja de lado la teoría de la negación determinada y de la negatividad en general en su lectura de Hegel. Para mí, la lucha entre la vida y la muerte sigue siendo un tema central. Nuestras relaciones éticas tienen que llegar a un acuerdo con el potencial de destrucción que reside en cada vínculo social. La ambivalencia es una característica de la relationalidad humana y de los vínculos sociales. En este sentido, estoy más cerca de unir a Hegel con Freud. Pero Honneth vincula a Hegel más estrechamente con Winnicott. La dimensión relacional de Winnicott es importante para mi trabajo, desde luego, pero me preocupa que el problema de la agresión y la violencia quede en manos de teóricos como Klein.

R. D. Actualmente existe una polémica entre los diferentes movimientos feministas del Estado español respecto a la gestación subrogada. La controversia se sitúa en la cuestión de los límites de la autonomía del cuerpo. Algunas feministas defienden que la gestación subrogada es una forma de control sexual sobre las mujeres y que en ningún caso debería regularse. Argumentan que en una situación de vulnerabilidad económica, en realidad, nunca se elige libremente. Otras feministas, en cambio, señalan que afirmar esto supone negar la capacidad de decisión de las mujeres con pocos recursos. Este asunto recuerda mucho al debate sobre si las prostitutas son realmente libres o no para elegir ejercer. ¿Qué opinión tiene sobre esta cuestión?

J. B. No tengo una opinión formada. Desde mi punto de vista, una mujer tiene derecho a decidir qué hacer con su cuerpo mientras no perjudique a otros. Muchas de las que se oponen a la gestación subrogada basan su opinión en nociones tradicionales de la familia, la reproducción heterosexual y en ideas románticas sobre los vínculos biológicos, que tienden a devaluar otras relaciones de

parentesco, especialmente la adopción. Así que tenemos que examinar sus razones para oponerse a la elección que otras mujeres hacen sobre cómo usar su cuerpo, cómo hacer dinero o cómo prestar un servicio. ¿Ponemos las mismas objeciones a los donantes de esperma? Ellos también están prestando un servicio. En general, desconfío de los puntos de vista que tratan de menospreciar las decisiones de las mujeres y mantenerlas en una posición de indefensión estructural, ya que estos no son de gran ayuda.

R. D. *La oposición a la corrección política siempre fue una actitud crítica y subversiva de la izquierda, pero desde hace unos años la derecha se ha apropiado del concepto para atacar a grupos desfavorecidos como las mujeres o los/as inmigrantes (el ejemplo más claro sería la victoria de Trump). Por otra parte, la izquierda parece haber abandonado aquella actitud crítica tan característica de los años 90. En el año 2014, Jack Halberstam publicó un post en el que denunciaba la aparición de un determinado discurso en las comunidades queer que genera una atmósfera de censura. Comparaba la situación actual con el ambiente del feminismo cultural y el lesbianismo separatista de los años 70 y 80, donde a menudo había personas con traumas mal gestionados o fácilmente susceptibles, que expresaban continuamente lo mal que se sentían porque alguien había formulado una pregunta de manera incorrecta o había elegido mal un término. Ante esta situación, las demás se adaptaron evitando usar un lenguaje patriarcal, pensando antes de hablar y limitándose a compartir sus experiencias dolorosas. Halberstam afirma que terminaron por convertirse en unos sujetos psicósomáticos, contrarios al sexo, a la diversión y a la pornografía. Señala la reaparición de este tipo de comportamientos y denuncia que hoy resulta muy difícil organizar cualquier tipo de actividad sin que haya quejas sobre el uso del lenguaje. En la mayoría de los casos, las comunidades ofendidas exigen disculpas y la eliminación de la parte ofensiva del discurso, obra o evento. Se ha llegado a un punto que incluso el uso de palabras resignificadas por personas queer generan este tipo de respuestas. Halberstam no duda en caracterizar esto como censura.*

Viendo el contexto actual parecería cada vez más difícil llevar a cabo políticas queer de reapropiación del insulto, mientras que la derecha gana terreno con un discurso de la incorrección política. ¿Cree que las comunidades queer se han impregnado de un clima de corrección política? Si es así, ¿no significa esto que la derecha está marcando la agenda política?

J. B. Me pregunto si “corrección política” es el término adecuado. Creo que hay una lucha en curso por ser reconocido dentro de la izquierda y una preocupación también por ser excluido de los términos que definen a la izquierda. ¿Qué tal si empezáramos con el socialismo y preguntáramos qué tipo de unidad se presupuso? ¿Quién quedó fuera? ¿Quién quiso ser incluido? Tan pronto como “mujeres” se convierte en una nueva categoría, aprendemos que esa categoría también tiene

que ser pensada cuidadosamente, ya que las mujeres *trans* son también mujeres. Creo que tenemos que ir más allá del asunto de la política como un fin en sí mismo para centrarnos en los objetivos generales de igualdad, justicia y libertad. A medida que nos juntemos para hacer realidad esos ideales, entraremos en conflicto sobre quiénes somos. Pero este conflicto es útil únicamente si la razón por la que queremos resolverlo supone avanzar hacia una política más amplia, de modo que la política identitaria no sea un fin en sí misma.

R. D. Tras el éxito de la campaña #metoo de denuncia del acoso sexual se desató una polémica por un manifiesto que firmaron cien artistas e intelectuales francesas en el que acusaban a este movimiento de fomentar un clima de puritanismo sexual y victimismo. ¿Estamos ante una reacción conservadora contra el feminismo o ante una denuncia legítima contra una tendencia moralista? ¿Cree que esta controversia responde a una batalla cultural entre Francia y EEUU en torno a la sexualidad?

J. B. Me parece que las firmantes de aquella carta perdieron su objetivo común el mismo día de la publicación, y tiene sentido preguntarse por qué. Hay diferentes opiniones en cuanto a lo profunda y sistemática que es la opresión de las mujeres, y si es correcto denominar a esa opresión “seducción”, por ejemplo, o si debería nombrarse simplemente como “acoso” y “violación”. En los Estados Unidos, parecía que las acusaciones debieran ser consideradas como evidencias porque, de lo contrario, parecería como si no nos estuviéramos tomando en serio las demandas de las mujeres. Aún así, las acusaciones nunca son suficientes para evidenciar un crimen, tienen que darse mediante un procedimiento en condiciones, y si algunas acusaciones son incorrectas o están distorsionadas, deberían basarse en evidencias que aseguren la rectitud del procedimiento. Todo gay y toda lesbiana ha conocido la excusa del “pánico homosexual” con la que alguien homófobo acusa a una persona LGBTQ de intentar seducirle. Muchas veces es infundado. ¿Cuál es la protección contra la reaparición de aquella monstruosa coartada legal que ha justificado actos de violencia contra las personas LGBTQ? Algunas feministas dicen que los tribunales nos han fallado, por lo que ahora los hombres deben ser juzgados en los medios, pero esa es la forma equivocada de acercarse a los medios. Lo convierte en un teatro de la crueldad. Así que la paradoja que nos queda es cómo reconocer el carácter ubicuo del acoso y la violencia sexual, al mismo tiempo que nos aseguramos de que los procesos legales no permitan la destrucción de los que son falsamente acusados.