

PRECARIEDAD / PRECARITY ARTÍCULOS

Vida precaria y sexualidad. Elementos para una ética sexual* Precarious life and sexuality. Elements for sexual ethics

IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ

Profesor de IES, Comunidad de Madrid
ivan.ortega79@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9776-5197>

OLGA BELMONTE GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid
obelmont@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9868-6351>

RESUMEN: En este trabajo exploramos las posibilidades de una ética sexual que responda a tiempos de precariedad. Defendemos que la tarea de una ética sexual repensada puede contribuir a una vida más vivible para personas fragilizadas más allá de nuestra vulnerabilidad constitutiva por tener cuerpo. Ponemos en interlocución a Judith Butler con la filosofía dialógica del siglo XX y los análisis sobre sexualidad y ética de Thomas Nagel y Margaret Farley. En todo ello, una categoría clave será la justicia.

Palabras clave: Precariedad; vulnerabilidad; ética; sexualidad; justicia.

Cómo citar este artículo / Citation: Ortega Rodríguez, Iván y Belmonte García, Olga (2021) “Vida precaria y sexualidad. Elementos para una ética sexual”. *Isegoría*, 64: e05. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.05>

ABSTRACT: In this paper we explore the possibilities of a sexual ethics that responds to our times of precariousness. We sustain that the task of a reconsidered sexual ethics can contribute to a more livable life for persons rendered fragile beyond our constitutive embodied fragility. Thus, we connect Judith Butler with 20th century dialogical philosophies as well as with some analysis on sexuality and ethics in authors like Thomas Nagel and Margaret Farley. In all this a key category will be that of justice.

Keywords: Precariousness; Vulnerability; Ethics; Sexuality; Justice.

Recibido: 15 diciembre 2019. *Aceptado:* 30 septiembre 2020.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este artículo se enmarca en el Proyecto I + D “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” (FFI 2017-82272P), dirigido por Agustín Serrano de Haro. Igualmente, se enmarca en el Proyecto de Innovación Docente en Filosofía: “Precariedad, exclusión y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo II” (Convocatoria 2019-2020. Proyecto n.º 84, de la UCM) y en el Proyecto I+D “PRECARITYLAB: Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social” (PID2019-105803GB-I0), coordinados ambos por Nuria Sánchez Madrid.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se presentan los elementos para una ética sexual. Para ello, partimos de los estudios de género y en clave LGTBIQ, de la ética de la alteridad y de algunas tradiciones éticas y teológicas anglosajonas. Actualmente hay movimientos cada vez más visibles de condena de violencias sexuales y de protección de personas y grupos vulnerables¹. En este contexto, consideramos también necesaria una aproximación sistemática a una ética sexual.

Nos proponemos analizar las posibilidades de una ética sexual en un contexto de “vida precaria”, utilizando el concepto de Judith Butler. Entendemos que el análisis de la precariedad (tanto constitutiva, como evitable) debe fundamentar la propuesta. De esta forma, las vidas precarias y los contextos y situaciones que las vulnerabilizan pueden señalar ciertas exigencias a la ética sexual. No se trata de establecer nuevos códigos éticos, basados en definiciones esencialistas, sino de ofrecer unos elementos para una ética sexual, en la que los encuentros y las relaciones hagan posible una vida digna de ser vivida.

2. VIDA PRECARIA Y PRECARIZACIÓN DE LA VIDA

En las sociedades occidentales, cada vez somos menos conscientes de la vulnerabilidad constitutiva del ser humano. Esto crea la falsa sensación de que somos autosuficientes. La filosofía occidental ha insistido en que lo más propio del ser humano es la vida racional. Pero, más que la capacidad de pensar, lo que compartimos es la interdependencia, la corporalidad, la sociabilidad y la vulnerabilidad. Un pensamiento que olvida esto no está enraizado en la vida; una sociedad que lo oculta puede acabar atentando contra la vida.

La vulnerabilidad cuestiona la posibilidad de una existencia separada. Somos constitutivamente dependientes, frágiles y vulnerables: “ninguna criatura humana sobrevive o persiste sin depender de un entorno que la sustente, de unas modalidades de relacionabilidad social y de unas

formas económicas que asumen y estructuran la interdependencia”². Hay una vulnerabilidad inicial inevitable, pero hay un reparto desigual en el grado de exposición a ella³. La precariedad sobrevinida o evitable se distribuye de un modo desigual, haciendo que unas vidas sean menos vivibles que otras y que la salida de esta situación sea más viable en unos casos que en otros. Las vidas expuestas a vulnerabilidad extrema ni siquiera son tenidas en cuenta. Se considera que no merecen que celebremos su vida, ni que lloremos su muerte. Determinadas definiciones de lo humano dejan fuera estas vidas, que acaban siendo invisibles, quedando al margen de la normalidad y sus relatos. Expulsarles de la categoría de lo humano implica quedar fuera del marco jurídico y del espacio social.

Butler sostiene que reconocer la común vulnerabilidad “tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma”⁴. Tan arriesgado es definirse solo como vulnerable, como no reconocer la vulnerabilidad. La ética es una exigencia, no porque deseemos vivir juntos, sino porque estamos obligados a hacerlo. Butler fundamenta la exigencia ética en esta precariedad compartida. La clave no está en definir lo humano (dejando fuera lo que se considera abyecto o monstruoso), sino en “comprender y atender ese complejo conjunto de relaciones sin las cuales no existiríamos en absoluto”⁵.

La precariedad, según Butler, “designa tanto la necesidad de la ética como su dificultad”⁶. Nuestra condición vulnerable impone determinadas exigencias éticas. La precariedad es la dependencia, las necesidades corporales, la vulnerabilidad al dolor y la destrucción y la necesidad de la confianza social para poder vivir. Arendt entiende que esto pertenece a la esfera privada;

¹ K. Millet ya mostró hasta qué punto están relacionados el poder y la sexualidad. Consideraba el sexo como “una categoría social impregnada de política” (*Política sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 68). En este artículo no nos ceñimos a la cuestión de la diferencia sexual, sino que atendemos a la noción de diversidad, reconociendo el camino abierto por los feminismos, como movimientos de emancipación de las mujeres.

² Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 211.

³ El feminismo radical considera que el patriarcado es el origen de todas las desigualdades: un “sistema de dominación básico sobre el que se asientan los demás” (A. Puleo, “El feminismo radical de los setenta: Kate Millet”, en *Historia de la teoría feminista*, Amorós, C. (coord.). Instituto de investigaciones feministas de la UCM y Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994, p. 145). El patriarcado no es un subproducto del capitalismo, por lo que no basta con combatir la explotación económica. Las desigualdades se originan en el patriarcado, por eso defienden que lo sexual es político.

⁴ Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 70.

⁵ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, p. 210.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

sin embargo, Butler defiende la necesidad de responder políticamente a la desigual distribución de la precariedad. La proximidad y la cohabitación no elegidas son, por tanto, la base de las obligaciones morales y de la existencia política. Partiendo de este hecho inevitable, podemos exigir a las instituciones que velen por que “todas las vidas sean vivibles e iguales”⁷.

La interdependencia no debe utilizarse como coartada para controlar y dominar; debe ser el punto de partida para construir una sociedad donde la vulnerabilidad constitutiva sea sostenible en un marco de igualdad. De este modo, se podrá luchar contra un reparto desigual e injusto de la precariedad. El campo de lo político (y del reconocimiento social) se delimita por referencia a lo que no puede ser dicho ni mostrado. Para cuestionar lo que precariza la vida, hay que nombrar lo que ha quedado fuera de lo “decible”.

2.1. Vidas particulares en marcos universales

Nuestra percepción no es neutral, depende de esquemas heredados que normalmente solo reconocen lo que encaja en ellos. Para rechazar a alguien, no es necesario tener maldad, sino heredar la idea de que su modo de ser no es “normal”. Hay motivos para la discriminación y la exclusión arbitrarios y absurdos, pero tan antiguos que no se recuerdan y se mantienen por inercia: “las normas incluyentes y excluyentes solo necesitan ser muy antiguas para desaparecer en el ángulo muerto de la percepción social”⁸. Estas percepciones se preparan con discursos, silencios, gestos, reglamentos, imágenes, leyes... A la vez, se define la identidad “normal”, homogénea, original o pura, que hay que proteger o preservar⁹.

Al nacer, asumimos una epistemología y una gramática moral, un modo de nombrar, comprender y juzgar la realidad, desde el que justificamos o condenamos actos, conductas, normas... Justificamos injusticias en virtud de determinados códigos morales. A esto se refiere Butler cuando señala que el *ethos* colectivo puede

convertirse en una cárcel, sobre todo cuando es “invariablemente conservador”, tomando las palabras de Adorno. El *ethos* anacrónico presenta una “falsa unidad, que intenta eliminar la dificultad y la discontinuidad”¹⁰. Desde determinadas éticas, hay debates que no se dan, porque no se reconocen realidades y vidas distintas¹¹.

Adorno comprende que la ética así entendida puede utilizarse para reprimir y rechazar a quienes no encajan en ella. Esto explica que haya normas y códigos morales no habitados por la vida. Necesitamos nuevas formas de orientar la vida moral que no repriman la conciencia. Adorno afirma que el *ethos* anacrónico solo puede mantenerse mediante la violencia, de ahí que Butler hable de “violencia ética”, cuando se pretende imponer la homogeneidad en quien encarna la diferencia. ¿Cómo sostener ideales universales en una realidad diversa y contingente? La mayoría de las veces se logra negando la pluralidad¹².

Nacemos y crecemos en una sociedad con categorías en las que no siempre encajamos, pero es difícil salirse de ellas, porque el orden social se basa en la defensa de lo “natural” expresado en ellas. La “comunidad popular” funciona como una especie de “acomodador social”, que decide quién pertenece, por ejemplo, al polo masculino o al femenino; qué es lo normal o lo desviado¹³. Los dilemas morales surgen precisamente cuando el interés universal del *ethos* choca con el interés particular. Hay que denunciar las situaciones en las que la imposición de lo universal atenta contra los derechos individuales. Los códigos morales han de poder integrarse en las vidas concretas: se ha de poder vivir desde ellos.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁸ Emcke, C., *Contra el odio*, Taurus, Barcelona, 2017, p. 112.

⁹ Para ilustrar cómo nos insertamos en las normas heredadas, es interesante “Sexualidades”, de L. Alegre, en Sánchez Madrid, N.; Alegre Zahonero, L. (coords.), *Territorios por pensar. Un mapa conceptual para el siglo XXI*, Siglo XXI, Madrid, 2019, pp. 185-202. También se encuentra más desarrollado en Alegre, L., *Elogio de la homosexualidad*, Arpa, Barcelona, 2017.

¹⁰ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 14.

¹¹ Se puede sufrir una injusticia sin ser consciente, por la fuerza de la norma heredada, como señala Nuria Sánchez Madrid en “Malestares”: “la potencia con la que la injusticia epistémica produce subjetividad aleja al individuo de una adecuada percepción del daño recibido” (en Sánchez Madrid, N.; Alegre Zahonero, L. (coords.), *op. cit.*, p. 230).

¹² Hay autores que tratan de mantener ideales universales considerando y valorando a la vez la diversidad. Alicia Puleo lo hace desde los ideales de la Ilustración para el ecofeminismo (“Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, *Isegoría*, N° 38, enero-junio, 2008, pp. 39-59). En la tradición ética y teológica anglosajona, Lisa Sowle Cahill, por ejemplo, ha definido ideales universales basándose en la Ley Natural (*Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, pp. 1-120). Igualmente, el trabajo de Farley busca este tipo de universalidad.

¹³ Emcke, C., *op. cit.*, p. 227.

Un *ethos* que ignore las condiciones sociales y no se fundamente en la justicia social será una propuesta violenta. Butler no cree que el universal sea esencialmente violento; pero para evitarlo, deberá ser sensible a la particularidad y a las condiciones sociales y culturales.

No somos libres de atenernos a las normas, pues vivimos desde ellas, pero podemos cuestionarlas. Como señala Foucault, las normas no determinan al sujeto, pero son el marco de referencia de sus decisiones. No hay creación del sujeto sin sujeción a unas normas que le moldean y con las que se puede relacionar críticamente, cuando toma conciencia de ellas¹⁴. El yo tiene que decidir cómo vivir su vida, pero “no ha elaborado el mapa que lee, no tiene todo el lenguaje que necesita para leerlo, y a veces ni siquiera puede encontrar el mapa propio”¹⁵. El yo brota, según Butler, de la red o matriz de “normas éticas y marcos morales en conflicto”¹⁶; va definiendo su identidad por una (des)identificación continua con esas normas y códigos, no por una relación de causa-efecto. Se narra a sí mismo en el marco de un discurso, de un código moral o de un régimen de verdad en el que ya vive, y que delimita el hogar existencial necesario para vivir.

J. Améry afirma que, para vivir y no meramente sobrevivir, necesitamos que las palabras, los rostros y los gestos sean signos, además de realidades sensibles; necesitamos “vivir en medio de cosas que nos cuenten historias”¹⁷. Améry se pregunta cuánta “patria” necesitamos para vivir. Comprende que se necesita mucha más que la que puede imaginar quien ya la tiene; es decir, quien encaja fácilmente en los marcos heredados. Quien no ha sido despreciado, no es consciente de lo que esto implica. Quienes encajan en las normas pueden llegar a creer que estas no existen (y, por tanto, no excluyen) y que formar parte de la mayoría no es importante. En este artículo nos centramos en la experiencia de no encajar en el ámbito de la “normalidad” sexual.

¹⁴ En palabras de L. Alegre: “Si tratamos de prescindir por completo de esas construcciones, nos resultará imposible saber siquiera quiénes somos ni qué queremos. Pero tampoco podemos tomarlas tan en serio como para convertir las en una mazmorra de la que no nos podamos mover” (en Sánchez Madrid, N.; Alegre Zahonero, L. (coords.), *op. cit.*, p. 193).

¹⁵ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, p. 151.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ Améry, J.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2013, p. 133.

Las normas abren o cierran posibilidades para que el sujeto se reconozca a sí mismo o sea reconocido por la sociedad. En palabras de Preciado, la construcción de la norma “discapacita a unos cuerpos frente a otros”¹⁸. Cuestionar el marco es, por ello, cuestionarse a sí mismo. El yo se configura también a partir de su relación con la alteridad, que ya está mediada por normas sociales que permiten o impiden el reconocimiento propio y mutuo. Por tanto, las normas no solo dirigen nuestras conductas, sino que (en) marcan la (im)posibilidad de los encuentros y las relaciones, también las sexuales. Para ser reconocido socialmente no basta con ser persona: hay que ser una persona que cumpla la norma.

Las personas que no encajan son consideradas raras, peligrosas o enfermas. Esta estigmatización puede suponer la pérdida de protección política y social, la exclusión, el aislamiento y, posteriormente, el desprecio y la violencia. Esta precarización de la vida afecta también a la vida sexual de las personas. La experiencia de desamparo la comparte el colectivo LGTBIQ, formado por personas diferentes, pero con una precarización común de su vida¹⁹. Hay quienes se resisten a reconocer esta variedad por miedo a que se extienda y contagie a los “normales”; pero respetar la diferencia no obliga a formar parte de ella, solo permite reconocer los derechos de quienes no cumplen con la norma. Esto no cuestiona ni limita los derechos del resto de ciudadanos, sino que amplía el espacio de convivencia en condiciones de igualdad.

Es necesaria “la resistencia civil —tanto a nivel colectivo como individual— contra las técnicas de exclusión e inclusión, contra los esquemas de percepción que hacen visibles a unos e invisibles a otros y contra los regímenes de miradas que solo ven a los individuos como representantes de un colectivo”. Hay que promover “leyes y prácticas de colaboración y solidaridad con los excluidos”²⁰. Necesitamos nuevos relatos que visibilicen la diferencia y fomenten la empatía. La reflexión sobre la vida digna de ser vivida debe atender a las condiciones del mundo que la (im)posibilitan. De ahí que la búsqueda de la vida buena no pueda separarse de la lucha por recrear y mejorar las con-

¹⁸ Preciado, P., *Un apartamento en Urano*, Anagrama, Barcelona, 2019, p. 175.

¹⁹ El grado de precarización varía entre quienes integran el colectivo, llegando incluso a darse relaciones de dominación y discriminación dentro de él. Pero entendemos que comparan el hecho de ser rechazados por no encajar en la normatividad sexual.

²⁰ *Ibid.*, p. 181.

diciones sociales, para eliminar las dinámicas que precarizan determinadas formas de vida. La tarea ética y la reflexión sobre los elementos necesarios para una ética sexual no deben desvincularse de su repercusión política y de la organización social, pues ambas están en su base y desde ella se pueden cuestionar. En este sentido, entendemos que la defensa de una ética sexual es inseparable de la lucha por la justicia social.

3. ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA SEXUAL

En el plano teórico, el sexo ha recibido valoraciones más bien negativas, procedentes del moralismo clásico o, en otro sentido, de las consideraciones críticas foucaultianas, que invitan a verlo como el lugar donde se construyen los deseos al servicio, quizá, del poder. Consideramos por ello que es pertinente un análisis esperanzador. Proponemos partir de las *promesas del sexo* y ver qué exigencias éticas son necesarias para que se cumplan, qué mínimos deben respetarse y a qué máximos debemos aspirar, sin perder la conciencia de nuestra fragilidad. Así, respecto de estas promesas y exigencias, podremos plantearnos en qué medida la precariedad modifica el paisaje conceptual; esto es, qué enfoques puede añadir la precariedad a la consideración de la ética sexual y qué perspectivas pueden aportar las promesas y exigencias del sexo, para el análisis de la precariedad. Nuestras referencias son ciertas tradiciones éticas y teológicas principalmente anglosajonas, basadas en análisis descriptivos, en el carácter relacional del sexo como rasgo determinante y un personalismo y universalismo matizados con la consideración de la diversidad humana. No es la única posibilidad y hay antecedentes que, en un estudio más amplio, deberían explorarse²¹. Con todo, creemos que la interlocución enriquece el debate.

3.1. Condiciones para el deseo sexual: distancia y reciprocidad

Para este asunto, partimos de un texto clásico: *Sexual Perversion*, de Thomas Nagel (1969)²² y, en relación con él, la conferencia *The Body's Grace*,

de Rowan Williams²³. Nagel parte del análisis de Sartre, para quien en el encuentro sexual se busca ser reconocido por el otro desde la libertad. Nagel cree que esta búsqueda puede tener éxito y no acabar necesariamente en dominación o sumisión. Para mostrarlo, analiza la excitación sexual. Realiza una descripción fenomenológica, aunque él no se inscriba en esta corriente, para determinar qué puede entenderse como perversión sexual. En este sentido, una perversión debe ser una desviación respecto de la propia dirección de un deseo o inclinación y no respecto de algún “resultado externo”, lo que excluye el criterio reproductivo. Nagel excluyó la homosexualidad como perversión, algo muy relevante en el Reino Unido de 1969. Su descripción apuntó a la cuestión de las promesas y exigencias del sexo, definiendo dos condiciones para ellas: la reciprocidad y la distancia.

La descripción parte de una situación imaginaria en la que dos personas se encuentran en una sala y se gustan (con humor, las denomina “Romeo” y “Julietta”). Hay además un particular juego de espejos que posibilita verse sin ser vistos, lo que permite desgranar momentos que normalmente sucederían casi simultáneamente. Así, en un primer momento, uno advierte al otro a través de un espejo, sin que se dé cuenta. En ese instante, ciertos rasgos físicos de la otra persona (aspectos de su cuerpo, pero también el “encanto” de sus gestos) producen una excitación que hace que quien la sufre se sienta más inmerso en su propio cuerpo. El aumento de la sensibilidad hace que lo erótico se difunda por todo el cuerpo²⁴.

Nagel establece que, en el momento en que ciertos rasgos llaman la atención, se pasa de “advertir” (*notice*) a “sentir” (*sense*) a la otra persona. Imaginemos que la otra persona también advierte a la primera y se siente igualmente atraída, esto es, que también “siente” a la primera. Imagine-

²¹ Por ejemplo, Wilhelm Reich, Erich Fromm y Herbert Marcuse. De modo preliminar, y sin agotar la discusión, puede señalarse que las ideas consideradas a continuación evitan apoyarse en teorías psicológicas concretas como el psicoanálisis.

²² Nagel, Th., “Sexual Perversion”, en Nagel, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 39-52.

²³ Williams, R., “The Body's Grace”, en Rogers E. F., jr., *Theology and Sexuality. Classic and Contemporary Readings*, Londres, Blackwell, 2002, pp. 309-321.

²⁴ Marcuse comprendía que en la relación sexual experimentamos el cuerpo entero como fuente de placer. Consideraba que localizar la excitación en la genitalidad, como lo hacía W. Reich, era reaccionario. Dessexualizar el cuerpo lo hace, además, susceptible de explotación política y económica (Cfr. *Eros y civilización*, Marcuse, H., Ariel, Barcelona, 2002). Reducir la sexualidad a los genitales conduce a una sexualidad alienada, como afirma James B. Nelson en *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology* (Augsburg Press, Minneapolis, 1978. p. 91). Pero la sexualidad humana está en todo el cuerpo. El cuerpo como un todo es fuente de placer sexual.

mos que, a través de estos espejos, ambas advierten que están siendo miradas con deseo por la otra persona a la que desean; se dan cuenta de que son “sentidas” por la otra persona. En ese momento, no solo se desea, hay además un saberse deseado. Se advierte también que el otro se sabe deseado y al revés. Este proceso se va complicando: se siente que la otra persona siente que la sienten, y así hasta experiencias casi imposibles de expresar.

En la descripción anterior podemos señalar los siguientes elementos: la imagen corporal, la distancia y la reciprocidad²⁵. En efecto, la atracción ha surgido a partir de la imagen corporal de otra persona, de su cuerpo objetivo (*Körper*). Sin duda, también interviene el cuerpo vivido (*Leib*). La imagen corporal da señal de un cuerpo vivido y la excitación hace sentir la propia corporalidad. Esta corporalidad vivida del otro y la propia se hacen notar sobre la condición de posibilidad de la percepción de la imagen corporal del otro y, por tanto, de su cuerpo objetivo. A su vez, esta percepción del otro como cuerpo físico requiere de un espacio para manifestarse. No puede haber encuentro si no hay distancia.

Los datos señalados permiten interlocuciones interesantes. En primer lugar, el hecho de mirar desde una distancia y en un espacio tiene en Nagel unas notas de ternura y calidez que lo alejan de planteamientos como los de Michel Henry, para quien parece que la mirada y el espacio son inevitablemente objetivadores y deshumanizadores²⁶. También puede traerse a colación el pensamiento dialógico. Según autores como M. Buber o E. Levinas, uno de los elementos fundamentales de la relación con la alteridad es la distancia. En “Distancia originaria y relación”²⁷, Buber reconoce que, sin distancia respecto del tú, no puede haber relación yo-tú. En el caso de Levinas, se habla de la “distancia infinita”²⁸ respecto del Otro –que

evita reducirlo a mí mismo–, como base de la relación ética, que define como “la relación con la alteridad inasimilable”²⁹. Es precisamente el “entre” que hay entre yo y tú, el que inaugura en cada momento la relación. La categoría del “entre” o la “y” son centrales también en las reflexiones que F. Ebner, F. Rosenzweig o G. Marcel desarrollan sobre la relación con la alteridad que no la anula o reduce³⁰. La relación ética se sostiene sobre esta categoría, que ha de estar presente también en la ética sexual.

Otra característica es la reciprocidad. Puedo gustar a alguien, pero, para que se inicie la dinámica descrita, el otro debe responder. La reciprocidad es imprescindible y señal de que la otra persona está viva, es agente y responde libremente. Nagel ilustra esta característica de la atracción sexual contrastándola con el hambre. Como inclinación a comer, el hambre es una tendencia a asimilar la alteridad, a destruirla como tal alteridad y convertirla en parte de sí mismo. No hay reciprocidad. Es parte del comer la asimetría y pasividad de lo comido.

En la ética sexual, la distancia y la reciprocidad son la garantía del equilibrio en la relación, de modo que ambos estén presentes en su singularidad. La precariedad constitutiva está en la base de nuestras relaciones, pero no todas las relaciones responden a las exigencias éticas. Puede haber una precarización de las relaciones sexuales, cuando la falta de distancia anula a alguna de las partes (o a ambas) y cuando la reciprocidad se ve sustituida por la dominación. Esta dominación y anulación no son inevitables, como afirma Sartre. Las relaciones de dominación se dan en la vida cotidiana y sus efectos se agravan cuando se perpetúan en las relaciones sexuales, donde la fragilidad humana queda más a la intemperie.

3.2. Vivir el propio cuerpo como cuerpo deseado

Williams parte de la condición de reciprocidad en *La Gracia del cuerpo*, un texto teológico repleto de intuiciones filosóficas³¹. Desde Nagel, se pregunta cómo el sexo puede ser lugar de experiencia de

²⁵ Una descripción más ajustada quizá consideraría otras interacciones en las que no intervenga la vista. A nuestro juicio, en el caso del sonido, la situación sería similar. En cambio, los otros sentidos clásicos comportan una interacción distinta a la señalada aquí. No es que quepa descartar un conocimiento y atracción a partir del tacto o el olfato, pero en nuestro contexto son (¿aún?) poco comunes y en todo caso tendrían unas notas diferenciales, pues no intervendría la distancia, lo que requeriría un análisis que aquí no podemos realizar. Con todo, creemos que la reciprocidad debe darse también en estos casos.

²⁶ Observación que debemos a Agustín Serrano de Haro, quien nos la ofreció en comunicación personal.

²⁷ Texto publicado en Buber, M., *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1997.

²⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 47.

idad, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 47.

²⁹ Levinas, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002, p. 56.

³⁰ Cfr. Ebner, F., *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós Editores, Madrid, 1995; Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997; Marcel, G., *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca, 2005.

³¹ No tenemos conocimiento de la existencia de trabajos en castellano sobre este importante texto de Rowan Williams, a pesar de llevar años en circulación.

la Gracia en sentido cristiano. Para ello, hace un doble recorrido: por un lado, toma el concepto de Gracia como vía para entender mejor la experiencia sexual y, a la inversa, desde la vivencia de la relación sexual busca comprender la noción de Gracia. Partiendo de ejemplos literarios, específicamente *El cuarteto de Raj*, de John Scott —en concreto, el personaje de Sarah Layton— Williams advierte cómo la experiencia del deseo y la relación sexual provocan un cambio por el que la persona se siente deseada y, por ello, tenida por agradable.

Asimismo, a partir de la constatación de Nagel de que en el deseo sexual se hace más presente el estar en el propio cuerpo, Williams muestra que esta vivencia permite conectar más con la realidad, reconciliarse consigo mismo y, desde ahí, reconstruir relaciones. En todo ello, la persona que lo vive no ha hecho nada para que ocurra. Sencillamente, por estar bajo la mirada del otro, recibe el ser contemplada con agrado y se ve remitida a —inmersa en— su corporalidad vivida. Lo recibe gratuitamente. Es una experiencia de gracia. Desde ahí, podemos entender que la Gracia en sentido cristiano consiste en ser mirados con gusto por Dios. Lejos de las desconfianzas hacia el sexo que han poblado buena parte de la tradición cristiana, Williams cree que la experiencia de ser gustados sexualmente da idea de en qué consiste eso de ser agradables a ojos de Dios³².

Según lo dicho, hemos avanzado de la gracia en el sexo a la Gracia divina. Consideraremos ahora lo que el cristianismo afirma sobre Dios, para ver qué puede decir sobre la experiencia sexual (dejemos aquí de lado si esto puede ser asimilado solo por creyentes). En este caso, lo planteado en la teología acerca de la creación por iniciativa divina, de la encarnación igualmente por pura iniciativa de Dios o del ser incluidos en comunión con él a través de la resurrección, habla del hecho de ser gustados por Dios.

En este punto, Williams retoma un tema tan cristiano como la Trinidad: una relación de amor entre tres personas con una perfecta reciprocidad entre amar y ser amado, que incluye el ser mirado con gusto y el mirar con gusto de cada persona trinitaria hacia las otras. Desde ahí, puede enten-

derse que el ser llevados a la vida de Dios por la redención significa incluirnos, en cierto sentido, en esta vida y participar de este ser deseado: “toda la historia de la creación, encarnación, y nuestra incorporación en la comunidad del cuerpo de Cristo nos dice que Dios nos desea *como si fuéramos Dios*, como si fuéramos esa respuesta incondicional al darse de Dios que el sí mismo de Dios realiza en la vida de la Trinidad”³³.

Williams no es, sin embargo, ingenuo. La misma dinámica del deseo permite señalar algunas condiciones para que la experiencia de gracia se pueda dar y profundizar; y en estos mismos requisitos se advierten las posibilidades de dañar. Así, una experiencia puntual puede generar una conciencia de ser mirado con agrado, pero para que se prolongue y consolide es necesaria la persistencia. Igualmente, es necesario persistir para animarse a expresar el propio deseo y exponerse más. En todo ello, además, se exige que ambos se reconozcan vulnerables y queden mutuamente expuestos. De lo contrario, puede sufrirse un daño que alcance las fibras íntimas de su ser encarnado.

Todo lo dicho parece invitar a los ideales de fidelidad y compromiso. En buena medida, así es. Williams sigue inscrito en la tradición cristiana, pero evita extraer conclusiones demasiado fáciles. En especial, comprende que no debe afirmarse acríticamente el matrimonio heterosexual, pues esta institución ha demostrado ser capaz, no solo de albergar promesa, sino también de ocultar sufrimientos. Asimismo, la afirmación sin más del matrimonio resulta apresurada e incluso contra-productiva, porque puede obviar otras situaciones en las que se dé esta dinámica virtuosa de exponerse y saberse agradable y gustado. Hay otras experiencias sexuales que son ocasión para vivir la gracia del cuerpo:

Creo que la promesa de fidelidad, el darse tiempo ilimitadamente el uno al otro, permanece como algo central para comprender la plenitud de ‘recursos’ y de gracia de la unión sexual. Sencillamente, no creo que podamos apresar todo lo que está implicado en la transformación mutua de las personas ligadas sexualmente sin la realidad de los compromisos públicos incondicionales: más peligrosos, más exigentes, más prometedores. Y, sin embargo, la realidad de nuestra experiencia al buscar estas posibilidades sugiere, en buena medida, que una declaración absoluta de que toda relación sexual de pareja debe conformarse con el patrón del compromiso o tener, si no, la natu-

³² Encontramos reflexiones similares en los trabajos de la filósofa y teóloga anglicana Sara Coackley, que analiza el deseo sexual como un eco del deseo de Dios y encuentra en la relación sexual elementos del amor de Dios. Cfr. *God, Sexuality, and the Self: An Essay ‘On the Trinity’*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2013; y *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*, Bloomsbury Continuum, London, 2015.

³³ Williams, R., *op. cit.*, pp. 311-312.

raleza de algo pecaminoso y nada más, es irreal y estúpida. Las personas realmente descubren gracia — como hace Sarah Layton — en encuentros erizados de transitoriedad y sin mucha ‘promesa’ (en ningún sentido): puede ocurrir que sea justo esto lo que las impulse para querer una exploración más plena y prolongada de la gracia del cuerpo que ofrece la fidelidad³⁴.

Finalmente, este desarrollo le permite a Williams ir contra la condena de la homosexualidad aún vigente en muchos ámbitos cristianos³⁵. Es más, considera que las relaciones homosexuales ayudan a mirar el deseo sexual en sí mismo, en su dinámica propia, más allá de la procreación:

El amor homosexual plantea incómodamente la cuestión de cuál es el significado del deseo en sí mismo, sin considerarlo como instrumental para algún otro proceso (poblar el mundo). Y esto inmediatamente nos coloca ante la posibilidad no solo del dolor y la humillación sin ningún rédito claro, sino también —y esto nos preocupa en igual grado— de gozo no funcional; o por ponerlo menos drásticamente: de gozo cuyo ‘producto’ material es una persona encarnada (*embodied*) consciente de la gracia³⁶.

Los planteamientos de Williams apuntan hacia criterios éticos como la reciprocidad y la perseverancia. Pero las situaciones actuales de precariedad dificultan la presencia de estos criterios. Cabe plantear, por ejemplo, qué ocurre cuando la vulnerabilidad propia del encuentro sexual, queda multiplicada por una precarización de las condiciones de vida; o qué sucede cuando quien se expone socialmente ha aprendido que vale menos o que no es un cuerpo digno de deseo, o siente que su vida es menos digna o su muerte menos llorable. Estas consideraciones ganan profundidad si introducimos en el diálogo el proyecto de ética sexual de Margaret Farley.

3.3. Relación sexual justa: autonomía y relacionalidad

También Farley se sitúa en la tradición cristiana, como ilustra el título de su principal obra en este

ámbito: *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*³⁷. Aun así, sus desarrollos resultan asumibles, en gran parte, desde una perspectiva filosófica no necesariamente cristiana. Tras una amplia revisión histórica e intercultural, y centrándose en las experiencias y preocupaciones compartidas, sobre todo las referidas a la fragilidad, Farley afirma que una ética sexual debe tener en cuenta que somos corporalidad trascendente, pues nuestro cuerpo nos permite ir más allá de nosotros en dirección a otros. Nuestro cuerpo, con los condicionantes de la materialidad y la fragilidad —más las influencias de las concepciones del sexo y género, o de la misma sexualidad—, nos abre a la comunicación con otros *a través de* esos condicionantes, y *no a pesar* de ellos³⁸. Solo poniendo en juego la corporalidad —material y frágil—, puede darse una comunicación profunda, especialmente en la intimidad física y personal.

Sobre estas bases, Farley plantea los criterios de una ética sexual. Como alternativa a los enfoques basados en los conceptos de pureza/impureza, propone la justicia entendida como “dar a cada uno lo que le corresponde”. En este sentido, si en las relaciones sexuales (y en el trato de las personas como seres sexuales) estamos con personas, deberán recibir lo que les corresponde en tanto personas.

Farley destaca dos rasgos de la relación sexual (sin pretender agotar las características ni obviar la diversidad histórica y cultural): la autonomía y el carácter relacional (o “relacionalidad”)³⁹. El primero designa la capacidad para determinar la propia vida. El segundo, mostrado especialmen-

³⁷ Farley, M., *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, Londres, 2008. Tampoco sobre ella hay apenas estudios en castellano, a pesar de su notoriedad en el ámbito anglosajón. No en vano, *Just Love* ganó el premio Grawemeyer en 2006 al mejor libro religioso. En español, solo contamos con artículos periodísticos, no siempre acertados, a propósito de la condena del Vaticano en 2012. Podemos encontrar una introducción a Farley en Ortega, I., “La persona sexual, el amor justo y la ética cristiana. La reconsideración de la homosexualidad en Margaret Farley y Michael G. Lawler & Todd Salzman” (en De la Torre, J. (Ed.), *Homosexualidades y cristianismo en el s. XXI*, Dykinson, Madrid, 2020, pp. 187-208).

³⁸ El concepto de vida precaria presente en Butler no es incompatible con este modo de describir la fragilidad humana. Siendo autoras con tradiciones distintas, sus planteamientos se pueden poner en diálogo en aquellos aspectos en los que la descripción de la existencia humana se asemeja.

³⁹ En la línea del “universalismo matizado”, Farley habla de un “esencialismo estratégico”, Farley, *Just Love*, p. 211, nota 4.

³⁴ *Ibid.*, pp. 315-316.

³⁵ Merece la pena señalar que Williams está a favor de la inclusión de las personas LGTBIQ en la Iglesia. No obstante, cuando fue arzobispo de Canterbury dejó de lado su postura personal para limitar la amenaza de cisma que pendía sobre la Comunión Anglicana a propósito de este asunto.

³⁶ Williams, R., *op. cit.*, p. 318.

te por la corporalidad trascendente, se refiere a la capacidad de relacionarse con otros y dejarse vincular, saliendo de sí mismo (trascendiendo). En la relación sexual, tratar a las personas con justicia significa, por tanto, respetar su autonomía y relacionalidad. Esto implica una exigencia de mínimos: límites que no deben cruzarse; y un ideal de máximos: horizontes de promesa hacia los que estamos llamados.

Con este fundamento, Farley plantea siete normas de justicia. En primer lugar, *no hacer daño injusto*: una norma de mínimos dada por la exigencia de salvaguardar tanto la autonomía, como la relacionalidad. La segunda norma es el *libre consentimiento de las partes*. De nuevo, una norma de mínimos, que incluye no solo garantizar el consentimiento, sino decir la verdad, para que este sea real. Tras estas dos primeras normas, añade cuatro fundadas en la relacionalidad y que son, a la vez, de mínimos y máximos. Así, la tercera norma es la *reciprocidad*, por razones similares a las señaladas por Williams. La cuarta, la *igualdad*, al menos relativa, para evitar desequilibrios que supongan una dependencia limitante. La quinta es el *compromiso*, pues el crecimiento que parece prometer la relación sexual requiere de perseverancia (aunque Farley comparte con Williams la desconfianza de una afirmación acrítica de los ideales tradicionales). La sexta norma es la *fecundidad*, que incluye la procreación, pero también las diversas formas en que las personas, al relacionarse, pueden ir más allá del estricto círculo de su vínculo y “traer nueva vida al mundo”⁴⁰.

Finalmente, añade una séptima norma: la *justicia social*, que exige respetar a las personas como seres sexuales en sociedad. En efecto, la sexualidad se juega entre personas concretas, pero se da siempre en una sociedad. Esto significa que las personas en relación deben considerar los efectos sociales de su vinculación, especialmente respecto de consecuencias para terceros. No obstante, esta norma significa, sobre todo, que la sociedad deberá configurarse de tal manera que las personas sean respetadas como seres sexuales. En especial, se garantizará que puedan desarrollar con libertad su sexualidad y, con ello, su corporalidad trascendente. En este punto, Farley incluye la necesidad de luchar por la igualdad de género y, por otro lado, la obligación de procurar la igualdad efectiva para las personas LGTBIQ⁴¹.

⁴⁰ Farley, *op. cit.*, p. 291.

⁴¹ Farley analiza las relaciones homosexuales en un apartado de *Just Love*. Afirma que pueden cumplir las siete normas, por lo que son legítimas. En la norma de justicia

Todas las normas estarían implicadas en la reflexión sobre la vida precaria, al involucrar la corporalidad trascendente y su vulnerabilidad, pero la norma de la justicia social remite especialmente al desafío de la precariedad. Llegados a este punto, nos preguntamos si hay que añadir alguna precisión a estas propuestas desde la precariedad y, al revés, si estas propuestas pueden proponer algo a las reflexiones sobre la precariedad sobrevenida⁴² y el modo de combatirla. En este sentido, comprendemos que un elemento que no aparece explícitamente, pero está implícito, es el respeto. Hablar de reciprocidad, de distancia, de la posibilidad de desear y sentirse deseado, del reconocimiento de la vulnerabilidad, de autonomía y relacionalidad, es, en cierto sentido, situar también el respeto a uno mismo y hacia el otro como base de la relación sexual ética⁴³.

social señala explícitamente la obligación de crear leyes contra la discriminación, incluyendo la igualdad en el matrimonio. Su posición sobre la homosexualidad fue uno de los motivos de la condena del Vaticano en 2012.

⁴² A partir de aquí, cabe plantear la reflexión sobre la vida sexual de las personas con diversidad funcional o con discapacidad intelectual (Cfr. Moscoso, Melania “El precio de la inclusión: la asistencia sexual a debate”, en Nuño, L. (et al.), *Elementos para una teoría crítica del Sistema prostitucional*, Comares, Madrid, 2017). En otro sentido, también es preciso analizar hasta qué punto y de qué modo, el deseo sexual, la reciprocidad o la justicia, propias de una ética sexual, están o podrían estar presentes en la prostitución o la pornografía. En lo que se refiere a la prostitución, este análisis tendrá que contemplar tanto las aportaciones del abolicionismo (Ana de Miguel, Beatriz Gimeno, Rosa Cobo, Catherine MacKinnon), como del regulacionismo (J. Butler, P. B. Preciado, D. Juliano, colectivo Hetaira) y las posibilidades intermedias, si las hay. Igualmente, la tradición teológica y ética anglosajona también aborda la cuestión. Farley considera la prostitución a propósito de la primera norma y especialmente de la cuarta. Señala que la norma de igualdad ayuda a ver mejor el mal implicado en “al menos algunas formas de prostitución” (*Just Love*, p. 223). Más adelante, habla de la prostitución y la pornografía, señalando los términos del debate y concluyendo que “[n]os quedamos no solo con preguntas sobre la justificación de la prostitución... sino con un desafío hacia nuestro propio discernimiento de las obligaciones en justicia social con las prostitutas y el mundo que las rodea” (*ibid.*, p. 240). Por su parte, el teólogo anglicano Adrian Thatcher rechaza la pornografía como “pecado estructural” de una sociedad que denigra a las mujeres (*Liberating Sex. A Christian Sexual Theology*, SPCK, Londres, 1993, pp. 187-189).

⁴³ La interlocución entre esta tradición teológica y el estudio de la precariedad gana relevancia si relacionamos a Farley con trabajos anteriores de teología feminista anglosajona. Sin identificar sus posturas con Farley, también recalcan la importancia de la “relación justa” (*right relation*). Es el caso de Isabel Carter Heyward, quien se basa en la noción de lo erótico de Audre Lorde, y Mary Hunt, quien hace

4. UNA ÉTICA SEXUAL PARA TIEMPOS DE PRECARIEDAD

La posibilidad de que los elementos señalados se den en las relaciones sexuales exige decisiones personales, pero también depende de las condiciones de vida. Se necesita partir del reconocimiento del derecho a ser –la visibilidad–, de la posibilidad de mantener la distancia (para que nadie quede anulado), de tener tiempo para cuidar la relación, así como del respeto a la común vulnerabilidad y reciprocidad. Ahora bien, los actuales escenarios de precariedad plantean serias dificultades.

En primer lugar, la visibilidad resulta problemática cuando no hay espacios seguros para mostrarse: cuando las calles son de otros (cuerpos y gestos), y comportarse como se es tiene como consecuencia sufrir una agresión (por ejemplo, por mostrarse “afeminado” o “masculina”). También es problemático cuando apenas se tienen lugares de encuentro, donde iniciar el juego de miradas descrito por Nagel. En otro sentido, es difícil dejarse ver cuando se tiene un cuerpo no normativo, según cánones vigentes de belleza, de ajuste al sexo o género asignado, o si se tiene alguna discapacidad, etc. En estos casos, se limita la posibilidad de ser visto con agrado, pues se mira a través de filtros sociales interiorizados, de prejuicios, interpretaciones y gramáticas morales heredadas.

Por otro lado, cuando los ritmos de trabajo apenas dejan margen para encontrarse repetidamente, resulta complicado tener tiempo para perseverar en la exposición mutua. Esto explica que se recurra cada vez más a las aplicaciones de citas, pues solo se dispone de un momento para consultar los “me gusta” y enviar algún mensaje. Las nuevas tecnologías fomentan las relaciones virtuales, en las que también hay una precarización, pues las pantallas no son nuestros cuerpos, ni las imágenes que vemos son siempre la verdad sobre nosotros⁴⁴. Igualmente, las aplicaciones

una relectura feminista de la amistad. Así, la llamada a una justicia relacional hace más urgente luchar contra la precariedad sobrevenida, y ciertas experiencias de amistad entre mujeres en situación de precariedad pueden dar pistas de cómo realizar esa lucha. Cfr. Carter Heyward, *Touching our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco, Harper Collins, 1989; Mary Hunt, *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*, Nueva York, Crossroad, 1991.

⁴⁴ Podemos también sospechar de la mercantilización de las relaciones a través de estas aplicaciones, pues pueden reducirse a un producto de consumo más. E. Fromm ya denunció que las sociedades mercantiles promovían las rela-

modifican las condiciones para una persistencia en el tiempo, dificultada, al menos al inicio, por las interrupciones en la comunicación⁴⁵. Estas condiciones de precarización deberían contemplarse para revisar las exigencias de la ética sexual. En este punto, podemos recordar el decisivo matiz de Williams acerca de los encuentros pasajeros, pues puede que la precarización haya dejado huellas tan marcadas en algunas personas que solo puedan tener encuentros “erizados de transitoriedad”, que sean las únicas ocasiones de entrar en la gracia de sus cuerpos.

Las situaciones de precariedad plantean, además, desafíos a las normas de justicia de Farley. Para empezar, obstaculizan el cumplimiento de las normas relativas al cultivo de la relacionalidad, pues tienen como condiciones la visibilidad, espacio, tiempo, etc., cuyas dificultades en tiempos precarios han sido señaladas. No obstante, la interlocución es más interesante a propósito de la justicia social, interpelada por la precarización de tantas vidas. Esto llevaría a reivindicar los cuerpos vulnerables como cuerpos dignos de ser vistos, con derecho a su espacio, con oportunidad para la reciprocidad. Por su parte, los estudios sobre la precariedad podrían recibir de la séptima norma de Farley un impulso ético, pues el análisis estaría animado por el imperativo de luchar por una sociedad en la que las personas, en tanto seres sexuales, sean honradas y puedan vivir vidas vivibles, sin la inquietud por un futuro incierto, por una vida fragilizada o por el peso de la vergüenza.

5. CONSIDERACIONES FINALES: LA VULNERABILIDAD COMO RESISTENCIA POLÍTICA

Ante la precarización de la vida, hay que luchar por la justicia social. Levinas sostiene que estamos

ciones amorosas basadas en el intercambio, vinculando así la sociedad capitalista con la sexualidad: “En una cultura en la que prevalece la orientación mercantil y en la que el éxito material constituye el valor predominante, no hay en realidad motivos para sorprenderse de que las relaciones amorosas humanas sigan el mismo esquema de intercambio que gobierna el mercado de bienes y de trabajo” (*El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2016. p. 16). También Marcuse consideraba que, en una economía basada en la explotación, hay también una explotación del cuerpo. Esto ha despojado el amor sexual de su carácter espontáneo, para convertirlo en un hábito, en un producto, y reducirlo a actos sexuales (James B. Nelson en *Embodiment*. p. 43).

⁴⁵ Cabe, sin embargo, reconocer que estos medios han facilitado encuentros allá donde antes no había ni estas mínimas condiciones, como les ocurre a las personas LGTBIQ en algunas zonas rurales.

obligados a responder ante el rostro del otro. Este es el origen de la responsabilidad. El hecho de ser interpelados por el otro de un modo inevitable es, según Butler, una muestra de nuestra vulnerabilidad, que dificulta nuestras relaciones, al imbuirlas de exigencias éticas. Es una vulnerabilidad compartida, pues los otros también están expuestos a mí. Si tomamos conciencia de esta vulnerabilidad e interdependencia, que constituyen la vida precaria, podremos tejer redes sociales que minimicen el sufrimiento de las vidas injustamente precarizadas, pues asumiríamos también “la responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros”⁴⁶.

Para apelar a ella y a una política no violenta, hay que partir de la vulnerabilidad originaria, pero sin perder de vista las relaciones de poder y las normas de reconocimiento heredadas, previas al encuentro entre el yo y el tú. Butler toma aquí las palabras de Levinas, que entiende “el rostro como la extrema precariedad del otro. Paz como un despertar a la precariedad del otro”⁴⁷. La humanidad del otro es la entraña ética que irrumpe en el mundo. El otro se dirige a nosotros con un lenguaje que “comunica la precariedad de la vida, estableciendo la tensión que define una ética de la no violencia”⁴⁸.

Pero el neoliberalismo imperante insiste en la falsa meta de la autosuficiencia, limitando el recurso a la solidaridad en situaciones de precarización de la vida. Se promueve que cada cual se salve a sí mismo y no las relaciones de cuidado, reivindicadas también por el ecofeminismo⁴⁹. De esta forma, se apaga la llama de lo colectivo y se debilita la lucha por los derechos. Pero la precariedad evitable puede combatirse desde los vínculos. La lucha por los propios derechos debería ser inseparable de la lucha por la justicia social, pues de lo contrario, el reconocimiento de los derechos particulares seguirá siendo una mera estrategia política, al servicio del sistema que produce la desigualdad y las injusticias. Para evitar la distribución desigual de la precariedad, necesitamos organizarnos políticamente.

Combatir la precariedad evitable no es luchar contra la interdependencia o la vulnerabilidad constitutivas, sino luchar por alcanzar “las condiciones bajo las cuales la interdependencia y la vulnerabilidad puedan experimentarse como

algo vivible”⁵⁰. La dependencia es un elemento político. Desde la vulnerabilidad común podemos reivindicar metas similares: “el hecho de que tú y yo seamos vulnerables nos implica en un problema político de mayor alcance, que afecta a la igualdad y la desigualdad”⁵¹. Quienes se reúnen para oponerse a la precariedad, actúan performativamente: dan cuerpo a la “acción conjunta”⁵². La política de la performatividad recupera el valor de la vida de quienes quedan fuera del sistema, al margen de la definición normativa de género, raza, sexualidad o capacidad. Una vez rechazadas, se las considera vidas irreales o invisibles, por lo que se justifica o silencia la violencia contra ellas. Estas personas son irreconocibles como individuos, pero pueden ser objeto de odio (estigmatizadas) como colectivo.

La lucha por los derechos de los colectivos estigmatizados se orienta a la justicia social, que es inseparable de la lucha por una democracia radical. Supone traducir la propia vulnerabilidad en una forma de resistencia política, en la que se lucha por derechos colectivos, no solo por derechos particulares. Butler no vincula esta lucha con la afirmación de una identidad concreta⁵³. En esto, Preciado coincide con Butler. Si vinculamos la lucha por la justicia con la defensa identitaria, solo pueden reivindicar derechos particulares quienes comparten una misma identidad. Esto nos fragmenta como cuerpo social y nos condena a vivir en identidades arrojadas, que lanzamos contra otras identidades diferentes, en lugar de vincularnos desde ellas en la lucha por la justicia social, que nos concierne igualmente.

Butler apela a las luchas que amplían el “nosotros”, basadas en los vínculos que nos unen —partiendo de identidades diferentes— y no en lo que nos distingue o separa. La alianza es el “entre” que hay entre un tú y un yo reconocidos, que se respetan recíprocamente. La acción plural cuida de ese espacio en el que los desposeídos pueden luchar por la justicia social. Como

⁵⁰ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, p. 218.

⁵¹ *Ibid.*, p. 211.

⁵² *Ibid.*, p. 209.

⁵³ Esto no implica olvidar los conflictos que provoca negar las identidades particulares. Como señala Ángeles J. Perona, según Butler “no es posible ni deseable unificar los movimientos sociales a base de reducir sus diversas identidades y demandas a una sola, pues eso invisibilizaría y excluiría sin remedio a muchas de esas identidades y sus correspondientes conflictos” (“La política como resistencia, vulnerabilidad y algunos cabos sueltos”, *Isegoría*, N° 56, enero-junio, 2017, p. 92).

⁴⁶ Butler, J., *Vida precaria*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁹ Cfr. Puleo, A., “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, *Isegoría*, N° 38, enero-junio, 2008, 39-59.

señala Emcke, necesitamos “alianzas solidarias que piensen en términos de semejanza entre los seres humanos”⁵⁴. La semejanza en la diferencia hace posible la convivencia de lo plural. Afirmar la pluralidad no implica negar la libertad individual, sino contribuir a que sea posible.

Hay políticas que separan el cuerpo privado y el público mediante una regulación topográfica de los cuerpos y de los gestos, que silencia lo que no debe ser visto ni oído. Esta tecnología política decide cómo y cuándo pueden aparecer los cuerpos que somos y cómo deben relacionarse. La acción política que propone Butler elimina la distinción entre lo público y lo privado. Defiende una vida vivible inseparable del cuerpo, por lo que no se pueden defender los derechos sin la presencia de los cuerpos en el espacio público. El cuerpo persiste habitando el espacio, a pesar de las fuerzas que quieren silenciarlo. Para que un colectivo tenga presencia pública debe ser percibido: visto y oído. Por eso “en la calle se reúnen vidas precarias con el fin de dar forma a alguna alianza con la cual poder reclamar un espacio de aparición”⁵⁵. Ser un cuerpo presente en el espacio público es un acto político, que consiste en la defensa del derecho a ser y a tener derechos (recordando a Arendt).

Butler no apela a la alianza como meta, sino como origen; apela a los vínculos que compartimos por el hecho de ser seres sociales. Pero creemos que también se puede situar la alianza como meta, en un sentido diferente, que apunta a la superación de las políticas violentas y los antagonismos. El otro es consustancial al yo y ese vínculo prevalece, aunque lo ignoremos. Colectivos tan diversos como las minorías de género, migrantes, personas sin hogar, minorías sexuales o religiosas y personas con diversidad funcional sufren las consecuencias del reparto desigual de la precariedad. Pueden unirse para invertir la situación, pero no para alcanzar la seguridad identitaria –falsa antagonista de la precariedad–, sino para lograr una vida vivible para todos, construyendo “un orden social y político igualitario en el que pueda darse una interdependencia entre las personas que sea asumible para la vida”⁵⁶.

⁵⁴ Emcke, C., *op. cit.*, pp. 180-181. En lo que se refiere a la política de alianzas, Butler no cree que se puedan superar los antagonismos, por lo que renuncia a la futura reconciliación. Nosotros, con Perona, sí creemos que su política de alianzas contribuye a superar antagonismos (Perona, *op. cit.*, p. 99).

⁵⁵ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, p. 90.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 74.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegre Zahonero, L., *Elogio de la homosexualidad*, Arpa, Barcelona, 2017.
- Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2013.
- Amorós, C. (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de investigaciones feministas de la UCM y Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994.
- Buber, M., *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1997.
- Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, Paidós, Barcelona, 2017.
- Cahill, L. S., *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
- Coackley, S., *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2013.
- Coackley, S., *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*, Bloomsbury Continuum, London, 2015.
- De la Torre, J. (Ed.), *Homosexualidades y cristianismo en el s. XXI*, Dykinson, Madrid, 2020.
- Ebner, F., *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós Editores, Madrid, 1995.
- Emcke, C., *Contra el odio*, Taurus, Barcelona, 2017.
- Farley, M., *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, Londres, 2008.
- Fromm, E., *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2016.
- Heyward, C., *Touching our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, Harper Collins, San Francisco, 1989.
- Hunt, M., *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*, Crossroad, Nueva York, 1991.
- Levinas, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Marcel, G., *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2002.
- Millet, K., *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.
- Nagel, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Nelson, J. B., *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Augsburg Press, Minneapolis, 1978.

- Nuño, L., de Miguel A. (dirs.), Fernández, L. (coord.), *Elementos para una teoría crítica del Sistema prostitucional*, Comares, Granada, 2017.
- Perona, A. J., “La política como resistencia, vulnerabilidad y algunos cabos sueltos”, *Isegoría*, n.º 56, enero-junio, 2017. pp. 89-108. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.04>.
- Preciado, P., *Un apartamento en Urano*, Anagrama, Barcelona, 2019.
- Puleo, A., “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, *Isegoría*, n.º 38, enero-junio, 2008, pp. 39-59. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i38.402>
- Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Sánchez Madrid, N. y Alegre Zahonero, L. (coords.), *Territorios por pensar. Un mapa conceptual para el siglo XXI*, Siglo XXI, Madrid, 2019.
- Thatcher, A., *Liberating Sex. A Christian Sexual Theology*, SPCK, Londres, 1993.
- Williams, R., “The Body’s Grace”, en Rogers, E. F. jr., *Theology and Sexuality. Classic and Contemporary Readings*, Blackwell, Londres, 2002. pp. 309-321.