



Para una crítica de la ética y una ética en la crítica. Reflexiones sobre la política a partir de las lecturas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière

Lucía Vinuesa*

Lejos de intentar colmar las expectativas que pueda generar un título tan ambicioso como el propuesto, escribimos estas páginas que aquí presentamos tras la inquietud agolpada de ser testigos de un presente que nos muestra las dos caras de una política acuerdista y dialógica, y un descarado ejercicio de la violencia que procura borrar todo rastro de rostro humano en quien la ejerce y quien la sufre. Casos en apariencia aislados como la muerte de cuatro jóvenes y adolescentes estrellados contra un árbol luego de una balacera policial digna de una ficción yanqui¹, los hombres que filman el momento en que prenden fuego a otros dos hombres que dormían debajo de la General Paz², la risa burlona del periodista Mariano Iudica frente a un vendedor de flores enojado el día del paro general³, la embestida mediático judicial contra funcionarios del gobierno anterior (con la figura de Cristina Fernández a la cabeza), coaccionando incluso a la ex presidenta a dar explicaciones sobre la intimidad de su hija siendo tratada por una enfermedad, o la candidata a diputada de la provincia de Santa Fe, Amalia Granata, oponiéndose al aborto ilegalmente tardío

¹ Rodríguez, C. (23 de mayo de 2019) Cuatro muertes en una persecución sin motivo, Página 12. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/195408-cuatro-muertes-en-una-persecucion-sin-motivo>, consultado el 19 de junio de 2020.

² Nota editorial (22 de mayo de 2019) Aberrante video: prendió fuego a dos personas en situación de calle y escapó, Perfil. En línea en: <https://www.perfil.com/noticias/sociedad/hombre-prendio-fuego-a-dos-personas-en-situacion-de-calle-y-esapo-video.phtml>, consultado el 19 de julio de 2020.

³ Nota editorial (29 de mayo de 2019) Mariano Iudica quiso hacer una nota en la calle durante el paro y casi lo agarran a trompadas, Clarín. En línea en: https://www.clarin.com/espectaculos/fama/mariano-iudica-quiso-hacer-nota-calle-paro-agarran-trompadas_0_-up78Z-7Fa.html, consultado el 19 de julio de 2020.

* UNR-UNGS-CONICET
luciavinuesa@gmail.com

a una niña jujeña abusada⁴, nos impelen a cuestionarnos, como mínimo, por las condiciones que hacen posible pensar una ética –crítica de o crítica en sí-. Palabra con frecuencia denostada por un uso meramente juicio-so desde una moral también pisoteada; se actualiza en contextos como el nuestro, con el racismo a flor de piel, replegados como estamos a una solitaria intimidad resguardada del encuentro con otro. Con un diagnóstico como el que sugerimos, nos preguntamos ¿es aún posible pensar las condiciones para una crítica y una ética? En el mismo sentido, ¿acaso esta ética precisa de un cuidado del mundo, del aparecer, del hacer y el decir? ¿Dónde radicaría la resistencia frente a una huida al desierto? En suma a lo dicho, ¿tiene algún sentido o valor una reflexión sobre la ética?

A partir de estos interrogantes, nos sumergimos en una serie de lecturas que consideramos ofrecen algunas claves para medir la potencia del aparecer y la cuestión de los modos de visibilidad. El recorrido nos obliga a oponer ciertos reparos, principalmente, en lo que concierne a las diferencias manifiestas entre perspectivas teóricas, filosóficas y políticas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière. Por este motivo, daremos lugar a un breve análisis de estas distancias pero el foco se deslizará hacia aquello que valoramos como el gesto común, compartido, que puede hallarse en la base de lo que estimamos como el punto de partida de una crítica que procure una ética del cuidado del mundo, del aparecer, del hacer visible la escena de igualdad disruptiva y someter a crítica las condiciones de reconocibilidad e inteligibilidad para aprehender una vida.

En cada uno de estos movimientos, consideramos que entra a jugar una crítica. Ninguna de estas reflexiones puede ser circunscrita a una tradición de discurso, antes bien, se destacan por una crítica aguda a la filosofía política, especialmente en los casos de Arendt y Rancière, quienes se apartan del “círculo de filósofos”. Mientras Arendt se inclina hacia un cuidado del mundo como espacio de aparición, donde se manifiesta la condición humana de la pluralidad, Rancière estima que no debe ponerse al abrigo de nadie sino expandir el espacio de verificación de la igualdad. No se trataría aquí de generar las condiciones para que la igualdad pueda verificarse, sino hacer visible el choque de mundos comunes que manifiestan

⁴ Nota editorial (17 de enero de 2019) Polémica: Amalia Granata, contra el aborto que le practicarán a la niña violada en Jujuy, Clarín. En línea en: https://www.clarin.com/espectaculos/fama/polemica-amalia-granata-aborto-practicaran-nina-violada-jujuy_0_W75o-to96x.html?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter, consultado el 19 de julio de 2020.

las cuentas erróneas de la filosofía política y la igualdad, frecuentemente olvidada, del orden dominante. Por último, Butler apuesta por vislumbrar el modo en que se estructuran los marcos de aprehensión de una vida, con el objetivo de trazar allí -en el punto en que los marcos rompen consigo mismos y aquello que dábamos por descontado se vuelve contra sí-, las condiciones de una crítica y de una ética.

Primer momento: Hannah Arendt, el cuidado del mundo, pensamiento y acción

Hacia mediados de los años noventa, se publicó en Francia la compilación de escritos de Hannah Arendt bajo el título ¿Qué es la política?, en un contexto político particular que puede sintetizarse a través de la sentencia que algunos adujeron del fin de la historia y de la primacía de la política consensual, con un retorno de lo político que puso en primera escena a la filosofía política. En este mismo contexto político y de producción filosófica, Jacques Rancière escribe y publica *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995] recordando la contradicción e imposibilidad del vínculo entre filosofía y política, así como el giro ético que acabó por anular las posibilidades de una ética y, por otro lado aunque emparentado, el humanismo reinante que vació de contenido la idea misma de humanidad. En el mismo período, Rancière le dedica a Arendt sus *Diez tesis sobre la política*. Por su parte, Étienne Tassin (2017) estima que, en su pretendida crítica y distancia, Rancière no hace más que confirmar sus puntos de contacto con la autora de *La condición humana*. De este cruce teórico, nos importa destacar el modo en que tanto Arendt como Rancière toman distancia de la tradición filosófica política, dando por tierra, en ese gesto, la falsa jerarquía entre quienes “saben y piensan” y quienes “ignorán y hacen”, la primacía a la contemplación con su pretendida connotación filosófica, la aspiración cientificista del orden político y social (policial), entre otras cuestiones, para redirigir (y ajustar) la mirada a la acción política de los hombres y mujeres actuando concertadamente o a las escenas de verificación de la igualdad que también podemos pensar como subjetivación política de una parte de los que no tienen parte, o como el choque de mundos en común.

Para caracterizar sucintamente el pensamiento de la política en Arendt y Rancière, podemos diferenciar entre sus rasgos distintivos (los de uno y otro), las críticas que el segundo dirigió a la primera y sus puntos

de contactos. En principio, recordemos que los textos reunidos bajo el título *¿Qué es la política?* Fueron escritos entre 1950 y 1956, motivados por la cercanía de la experiencia histórica de los totalitarismos y enmarcados en la crítica que Arendt dirige a la tradición de la teoría y filosofía política de no haber logrado responder adecuadamente a la pregunta por la política en sí. De este modo, el análisis arendtiano se articula en torno a dos cuestiones: brindar una definición de la política e interrogar el sentido de la misma, es decir, la libertad (como libertad de movimiento, de comenzar algo totalmente nuevo). Ahora bien, la política tiene lugar en el *entre* de hombre y mujeres que actúan concertadamente. En el mundo en común que revela la singular pluralidad humana, allí donde podemos esperar milagros –“en la medida en que los hombres pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (2013: 66)-. Esta libertad de hablar y actuar, de comenzar algo nuevo, no es el fin de la política, sino su sentido. Al tiempo que este acontecimiento que produce el segundo nacimiento del hombre –inseparable de la imprevisibilidad y de la fragilidad de la acción y de las palabras que vinculan a los individuos entre sí-, no puede tener lugar sin un mundo común.

Por su parte, Rancière critica con vehemencia lo que concibe como pureza de la política en Arendt (ya que la mantiene escindida de lo social como ámbito de la necesidad), y desde su perspectiva lo que encontramos es un choque de mundos comunes. La mera idea de un “mundo en común” resultaría más próxima a un determinado orden policial que a lo que él entiende por política. Sólo allí donde se verifica la igualdad con frecuencia olvidada, donde un aparecer de los y las incontados/as irrumpen provocando un daño en el común del que se los había apartado, cuando hay una estructuración simbólica que es cuestionada por otro reparto y otro modo de estar junto a otros, podemos decir que hay eso que llamamos política. Si hay algo de “esencial” en la política, es la manifestación del disenso (no como conflicto de intereses sino como la manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo), la presencia de dos mundos alojados en uno y es, antes que nada, una intervención sobre lo *visible* y lo *enunciable*. En este escenario, las luces se apuntan al purismo político de Arendt que acaba por constituirse en una voz más de la filosofía política que ella se encarga de criticar, desde la óptica de Rancière. Sucede que el fin y el retorno de la política coinciden en ese intento de anular la política

en la relación simple de un estado social y del dispositivo estatal. Retorno y fin de la política resultan simétricos en cuanto a anular la propia política al procurar desplazarla a su “estado normal”, al orden en donde debería manifestarse, borrando el concepto mismo de la política y su precariedad. La política pura oculta el hecho de que lo social no es para nada una esfera de existencia propia sino un objeto litigioso de la política (2006: 78). Y aquí opera el reduccionismo del que lo acusa Tassin (2017), pensar que el retorno puro de la política, su separación de lo social, no hace más que dar cuenta de que la política no cuenta más que como la gestión de lo Estatal.

Ahora bien, en vistas a restringirnos a la autora que nos convoca en este apartado, diremos que una reflexión arendtiana sobre la ética nos obliga a recorrer minuciosamente el modo en que recupera el juicio reflexionante en Kant, trabajo que decidimos esquivar, poniendo el foco en el modo en que se puede extraer una ética -que es política-, de la acción, el discurso y el pensamiento como actividades propias de la *vita activa* que manifiesta la condición humana de la pluralidad e hilvanan una reflexión a la acción y al discurso que nos permite dar cuenta de nosotros mismos y asumir, en el mismo acto, la responsabilidad de lo que hacemos.

Previamente nos detuvimos en la inquietud de Arendt con respecto a la política, su crítica de la tradición de la filosofía política y el gesto que la autoexcluye del círculo de filósofos. Lo que, entre estas cuestiones, así como la crítica a la *vita contemplativa*, y a la ausencia de pensamiento, pueden ser consideradas a partir de la metáfora del desierto. El desierto no sólo como el lugar al que se retiran los filósofos para “pensar”, aquello que remite a la mencionada *vita contemplativa*, sino como imagen del tiempo que nos repliega a un aislamiento al margen del mundo en común. El asunto, que aquí nos interesa relevar, para Arendt, es brindar un tratamiento privilegiado a la *vita activa*, con frecuencia despreciado por la filosofía, cuya importancia radica en introducirnos en la *mundaneidad*, que siempre es junto a otros. A partir de la noción de mundo, podemos pensar una ética. Pero para poder pensar en una ética política del mundo, Arendt, contra la tradición de la filosofía política en su vertiente del platonismo, devuelve el pensamiento a la polis, por así decirlo. Es posible concebir las condiciones de una ética no cristiana en la medida en que pensamiento y *vita activa*, pensamiento, acción y discurso permanezcan juntos. De esto nos advierte tanto en *La condición humana* ([1958] 2014) como en *La vida del espíritu* ([1977] 2002), aquí argumenta que no es vida en sentido de

vitalidad, sino de una experiencia de la vida como pensamiento y del pensamiento como vida. Lo que moviliza la preocupación de Arendt es si aún puede distinguirse, a partir de la reflexión y el pensamiento, un criterio de lo que está bien y lo que está mal que determine nuestras acciones.

Amparadas en la excusa del límite que nos impone el tiempo de exposición y de escritura, destacaremos de lo descripto sobre la obra de H Arendt, el interesantísimo elemento (¿o modo de lo social?) del *entre*, del junto a otros, que nos permite valorar una ética que se dirija a un trabajo sobre un sí mismo (el pensamiento siempre es del “dos en uno”) y a la pregunta por el quién eres tú que se presenta ante nosotros y asume una responsabilidad en y de su acción y discurso. Un dar cuenta de sí, en Arendt, no tendría lugar más que en la esfera política, de aparición junto a otros, donde puedo responder a la pregunta de quién soy, manifestando la condición humana de la pluralidad en ese acto que expresa una singularidad.

Segundo momento: Jacques Rancière, entre el consenso, el giro ético y la igualdad como escena de verificación política

A mediados de los noventa, en el marco de la crítica dirigida al orden pos-democrático, y a la lógica consensual, como hemos ya comentado, Rancière esgrime una serie de argumentos para caracterizar aquello que luego llamará el “giro ético”, argumentos que apuntan al corazón del humanismo imperante que abona a una concepción de la ética más cercana a la definición de la vieja moral -aunque no tenga nada que ver con ella, sino justamente con lo contrario, si la moral intentaba mantener separados el derecho y el hecho, ahora asistimos a su irresponsable indistinción-. El giro ético de la estética y de la política significa que éstos están cada vez más sometidos al juicio moral que decide sobre la validez de sus principios y consecuencias de sus prácticas. A su vez, la ética se definiría por la disolución de la norma en el hecho y la identificación de todas las formas de discurso y de práctica bajo el mismo punto de vista indistinto. Esta indistinción se encamina junto a la escena desconflictualizada que nos propone el imperativo político consensual. Tal como sugiere Rancière, debemos comprender al consenso como una forma de estructuración simbólica de la comunidad que evacúa lo que constituye el corazón de la política, es decir: el *disenso*.

El problema del giro ético contemporáneo, en sintonía con la expansión de la lógica consensual, es que expresa la conjunción de dos fenómenos particularmente alarmantes. Por un lado, la instancia que imparte el juicio, que aprecia y elige, se encuentra rebajada ante la potencia de la ley que se impone (superposición de la norma y del hecho, o del derecho y la justicia infinita). Por otro lado, la radicalidad de esta ley que no permite elección se reduce a la simple fuerza de un “estado de cosas”. Rancière allí está pensando particularmente en la “guerra contra el terrorismo” pero podemos pensar aquí en otras guerras que conocemos de cerca, ya sea la guerra contra el narcotráfico, la corrupción o la inseguridad, todo vale en esta “dramaturgia inédita del mal”, de la justicia y la reparación infinitas. Allí donde la reparación de un daño desencadene un estado de indiferencia entre verdugos y víctimas, que como indiferencia extrema conocemos el crimen del Estado nazi y lo ordinario de la vida de nuestras democracias, vemos extenderse un movimiento que apunta a anular la capacidad de recodificar e invertir las formas de pensamiento y las actitudes que aspiraban ayer a un cambio político (o artístico) radical.

Salir hoy de esa configuración ética, es decir, restituir a su diferencia las intervenciones de la política y el arte, implica recusar el fantasma de su pureza, “restituir a esas intervenciones de carácter de cortes siempre ambiguos, precarios y litigiosos” (2004: 121). En esta crítica de la ética, Rancière nos orienta en la búsqueda de acentuar, o manifestar el modo en que las operaciones de igualdad producen realidad, en su propia potencia de “hacer mundo”. Hacemos mundo con las palabras que crean las posibilidades de hablar, con las frases escritas que crean las posibilidades de verificación práctica, con maneras de ocupar las calles y las plazas, de crear nuevas temporalidades, de nuevas formas de ocupar el espacio y de constituir lo común (2016).

El trabajo de una crítica consiste en mantener sensible y pensable la igualdad como una manera de mantener viva la tradición histórica de verificación que mina (desgasta) [*minent*] el orden -aunque Rancière toma explícita distancia de cualquier tipo de “proyecto de transmisión”, antes bien, su tradición, es la de una conflictualidad que no es del orden del pasado, sino que continúa una historia-.

Lo interesante del análisis ranciereano para nuestra reflexión, radica, entre otras cuestiones, en el énfasis que otorga a la noción de visibilidad, ya sea como trabajo “de archivo” en el sentido de rastrear escenas

de verificación de la igualdad, como en la crítica que abone a expandir dichas escenas en el orden actual. Orden actual que puede recuperar algunas de las críticas a la lógica consensual y que da cuenta del giro ético como un crecimiento hiperbólico del castigo. No es casual que podamos distinguir elementos comunes en el momento denominado de “retorno de lo político” y la imposibilidad ética de reconocer rostros humanos en unos marcos que hiperbolizan no sólo el castigo sino el estigma social en nuestro presente, que es también uno en que el consenso aparece como utopía política desteñida y cínica, en el mismo presente en que la “cara de la otra moneda” aparece signada por la represión policial, política, discursiva y social en alza. El asunto aquí es que la primacía del consenso acaba por ligarse a la configuración de unos marcos que no sólo no permiten la aprehensión de algunas vidas como tales, sino que impiden la puesta en cuestión de la estructura de poder y particular constitución de las normas de inteligibilidad de los mismos. Luego de todo este recorrido, resta aclarar que una crítica en los términos en que Rancière la esgrime, al pensar ya sea en los modos en que se reparte lo sensible, entre lo visible y lo no visible, o bien, a partir de la cuestión de la causa del otro, lo que allí puede entrar en juego es la política y no la ética como la conocemos.

Tercer momento: Judith Butler, dar cuenta de sí, ética y política

Aun siendo distintos, estamos ligados entre nosotros y a procesos vitales que van más allá de la forma humana; y esta no es siempre una experiencia placentera o afortunada.

Judith Butler, *Cuerpos aliados*, 2017

En *Dar cuenta de sí mismo* ([2005]2012), Judith Butler, en diálogo con otros autores, entre ellos Foucault, Levinas, Adorno y el mismo Hegel, se ocupa de una de las cuestiones éticas centrales que remite al sí mismo en relación con el otro y frente al otro. En este recorrido, las reflexiones éticas o “escritos éticos” de Foucault, le permiten hilvanar su propio argumento que sugiere la dificultad de dar cuenta de uno mismo ya que la relación del sí mismo es una relación imposible. Ahora bien, si consideramos, dentro los márgenes de esta perspectiva, que el sujeto no es autofundante, estamos divididos, carecemos de fundamento y de coherencia, ello ¿inhabilitaría la búsqueda de una noción de responsabilidad social o personal? A lo cual,

Butler responde que no. Y así, se aboca a justificar que es justamente una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento (opacidad del sujeto), la que puede dar sustento a una concepción de la ética y de la responsabilidad.

Recupera distintas posiciones que no son siempre compatibles entre sí, pero cada una de esas teorías sugiere algo de importancia ética que se deriva de los límites que condicionan cualquier esfuerzo que pudiéramos hacer con el fin de dar cuenta de nosotros mismos. Si bien el régimen de verdad en el que los sujetos se constituyen propone los términos que hacen posible el autorreconocimiento, el argumento de Foucault afirma que la relación con ese régimen será una relación con el sí mismo. En este sentido, la dimensión reflexiva del sí mismo es fundamental en una crítica. Poner en cuestión dicho régimen implica poner en cuestión mi propia verdad. En estos términos, cuestionar el régimen de verdad conlleva la puesta en cuestión del régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico, mi propia verdad, y así, la crítica no se dirige meramente a una práctica social dada o un horizonte de inteligibilidad determinado dentro del cual aparecen las prácticas y las instituciones. Quedamos nosotros mismos, *yo misma*, en entredicho. Por lo cual, el autocuestionamiento se convierte en una consecuencia ética de la crítica.

A partir de lo dicho, Butler reconstruye dos tipos de indagación para una filosofía ética: ¿cuáles son esas normas a las que se entrega mi propio ser, que tienen el poder de establecerme o, por cierto, desestablecerme como un sujeto reconocible? ¿Puede la idea del otro englobar el marco de referencia y el horizonte normativo que confieren y sostienen el potencial de convertirme en un sujeto reconocible? Lo que según Butler no dice Foucault, es que en esa apertura que cuestiona los límites de los regímenes de verdad establecidos (ponen en riesgo al yo), y puede establecer mi propia verdad; es motivado por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. La imposibilidad de hacerlo dentro de las normas de que dispongo me fuerza a adoptar una relación crítica con ellas.

Asimismo, la pregunta ética desde la perspectiva de primera persona: ¿cómo debería yo tratar a otro?, nos atrapa de inmediato en el reino de la normatividad social (el otro sólo se me aparece y funciona para mí si existe un marco dentro del cual puedo verlo y aprehenderlo), y la primera persona, así como la apelación a un “tú” quedan desorientadas debido a la dependencia fundamental de la esfera ética respecto de lo social. Así,

“el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad” (2012: 41). El “yo” es usado por la norma en la medida en que trata de usarla, estamos atrapados en una lucha con las normas.

La posibilidad de una respuesta ética al rostro exige así una normatividad del campo visual: ya hay no sólo un marco epistemológico dentro del cual el rostro aparece, sino también una operación de poder. Después de todo, ¿en qué condiciones algunos individuos adquieren un rostro, un rostro legible y visible y otros no?

Por otro lado, en su último libro publicado en español, *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), en el capítulo “Vida precaria y la ética de la cohabitación”, se pregunta si es posible volver a algunas corrientes de la filosofía ética a fines de reformular lo que en nuestra época significa registrar una exigencia ética que no puede reducirse al consentimiento ni al acuerdo y que se plantea fuera de los vínculos comunitarios reconocidos, para ello, recupera a Levinas y Arendt. De Levinas, Butler destaca el hecho de que insista en que estamos unidos a individuos que no conocemos y que nunca podríamos haberlos elegido, a pesar de lo cual mantenemos frente a ellos obligaciones éticas. En consecuencia, Butler sugiere que la vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida ya que ella se deriva de la sociabilidad, de ese ser que ya existe y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social. Este punto nos conecta con Arendt, ya que este carácter no elegido de la cohabitación en la tierra es la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos. En el análisis de Butler, la visión que Arendt ofrece de la cohabitación puede servir de guía para ciertas formas políticas. Del carácter no elegido de esas modalidades de cohabitación se derivan normas y propuestas políticas concretas. Esto nos conecta con las condiciones de visibilidad y aprehensión de una vida que aúnan a diferentes grados de precaridad o al modo en que se configuran los marcos. Y finalmente, con el reparo que nos exige recordar que el poder tomar la decisión de responder éticamente por la vida del otro, implica que seamos capaces de recibir el requerimiento ético antes de ser capaces de reaccionar de verdad a él. “La responsabilidad ética presupone la sensibilidad ética” (2017: 113).

Finalmente, nos concentraremos unas líneas en la noción de marcos, que remite en cierta forma a la capacidad epistemológica para aprehender una vida y qué forma parte de una vida. Los marcos operan, junto a

las normas, para que podamos aprehender, percibir una vida, organizar una experiencia visual y producir ontologías específicas del sujeto. En este sentido, una crítica que se les dirija (a los esquemas de inteligibilidad y las normas de reconocibilidad de un marco), no puede conllevar solamente la construcción de otros marcos. Al romperse consigo mismo un marco, una realidad que dábamos por descontada es puesta en tela de juicio, a medida que rompen consigo mismo para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión.

La noción de marcos es potente ya que es justamente en su puesta en cuestión consigo mismo, en su ruptura siempre contingente, donde es posible se produzca una apertura del campo de experiencia visual que nos permite reconocernos y reconocer a otros, que nos recuerda también las obligaciones éticas que se nos impone por estar vivos y entre los vivos. Si bien Butler parte del supuesto de la precariedad compartida de la vida, encontramos puntos de contacto con Rancière cuando sugiere que la crítica puede aunar a expandir las escenas de verificación de la igualdad para generar otros repartos de lo sensible y, en definitiva, trastocar los regímenes de visibilidad presentes. Al tiempo que podemos acercarnos a Butler la escena del aparecer con otros que vimos con Arendt, un aparecer en un mundo en común que impone la pregunta del ¿Quién eres?, aunque en su reflexión, el cuidado del mundo común aparece como fundamental, cuestión a la que no abonan ni Butler ni Rancière.

Frente a esta madeja conceptual que expusimos junto a una serie de eventos de la coyuntura que, consideramos, nos interpelan directamente, el desafío ético y político de tirar de esos hilos para hilvanar una crítica queda apenas presentado. Las formas de ejercer esa crítica dan lugar a una diversidad de espacios de militancia y lucha política, nos animamos a sugerir que *hoy aquí* reunidos, en la Universidad Nacional de Córdoba, Pabellón Venezuela, afectadas y afectados como estamos por y en el mundo, pausando la voracidad de nuestro tiempo para escucharnos durante tres días, constituye ya un ensayo de otras formas de vida, otras formas de hacer la institución que nos acoge y coadyuvamos a reproducir, o, tal vez, a interrumpir para dar lugar a algo nuevo.

Referencias bibliográficas

Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

(2012) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

(2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. [1954] (1997) *Filosofía y política*. Barcelona: Besatari.

(2013) *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.

(2014) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Rancière, J. [1995] (2006) Diez tesis sobre la política. En *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

[1995] (2012) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

(2004) “El giro ético”. Presentado en el marco de *Forum de la Caixa*: Geografías del pensamiento contemporáneo. Barcelona.

(2016) “Jacques Rancière”. Entretien avec Julia Christ et Bertrand Ogilvie. En *Cahiers critiques de philosophie*. N° 17, décembre 2016. Paris VIII, Département de philosophie.

Tassin, E. (2017) Usos del pensamiento: la proximidad negada de Jacques Rancière a Hannah Arendt, en Fjeld, A. y Tassin, É. *Jacques Rancière*. Buenos Aires: Katz Editores.