

Giro ético del normativismo humanitario: el derecho a ser llorado*

Recibido: 21/07/2021 | Revisado: 11/02/2022 | Aceptado: 01/03/2022
DOI: 10.17230/co-herencia.19.36.3

Adriana María Ruiz Gutiérrez**

adriana.ruiz@upb.edu.co

Resumen Nuestra deflación espiritual ante la muerte de los otros debido a nuestro deseo intenso por negar la propia muerte constituye, más que un obstáculo insalvable, una oportunidad ética y política para pensar y construir otros discursos y prácticas normativas frente a la destructividad de la que somos capaces y a la que estamos expuestos de manera irremediable. Sin duda, las normas de aprehensión y de reconocimiento de lo humano dependen, ante todo, de nuestras disposiciones afectivas ante la muerte de los otros, cuyas pérdidas juzgamos, diferencialmente, como meritorias o indignas de ser lloradas, según el valor o el desvalor que adjudicamos a sus vidas. De ahí la importancia del derecho a ser llorado como condición ética y política para la humanización de todos. Este artículo, basado en Esquilo, Sigmund Freud y Judith Butler, cuenta con tres apartados: (1) la cuestión de la destructividad humana; (2) vidas matables, inmerecedoras de duelo; (3) el poder afectivo del duelo.

Palabras clave:

Duelo público, guerra, miedo, piedad, Judith Butler, Sigmund Freud.

**Ethical Turn of Humanitarian Normativism:
The Right to be Mourned**

Abstract Because of our intense desire to deny our own death when confronted with the death of others, our spiritual deflation presents an ethical and political opportunity, rather than an insurmountable obstacle, to think about and build other discourses and normative practices in the face of the destructiveness that we are capable of and are irremediably exposed to anyway. Undoubtedly, the norms of apprehension and recognition of what is human depend, above all, on our affective dispositions when confronting the death of others, whose losses we judge, differentially, as meritorious or unworthy of being mourned, according to the value or lack of value we ascribe to their lives; hence, the importance of the right to be

* Este estudio fue presentado como conferencia magistral bajo el título "Política y poética del duelo en la guerra que no hemos visto" y fue financiado por la por la Universidad de Murcia en el marco de la estancia "Atracción de Talento: Investigadores extranjeros en la UMU", en el Grupo de Investigación La Filosofía y los Procesos Sociohistóricos Contemporáneos en 2021, bajo la tutoría de Alfonso Galindo Hervás y Ángel Prior Olmos.

** Profesora de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. ORCID: 0000-0001-8588-7795.

mourned as an ethical and political condition for the humanization of all. This article, based on Aeschylus, Sigmund Freud, and Judith Butler, comprises three sections: (1) the question of human destructiveness; (2) killable lives that are unworthy of mourning; and (3) the affective power of mourning.

Keywords:

Public mourning, war, fear, pity, Judith Butler, Sigmund Freud.

Sin duda, el normativismo humanitario pretende proteger la vida, siempre amenazada por la barbarie y la degradación. Sin embargo, dicho marco es hoy demasiado estrecho para concebir lo humano, a propósito del tratamiento de los prisioneros de Guantánamo y de numerosas poblaciones percibidas como indignas de acceder a los derechos humanos básicos, lo que nos obliga a revisar sus alcances: “No hay ninguna razón para rechazar el término humano, pero hay razones para preguntar cómo funciona, qué es lo que reprime y lo que a veces permite pensar” (Butler, 2006, p. 121). En palabras de Judith Butler, tan complejas como sugerentes: “La cuestión de quién será tratado humanamente presupone que primero tenemos que establecer la cuestión de quién cuenta y no cuenta como humano” (2006, p. 122).

La guerra es, de seguro, el caso límite de lo humano, o lo que es igual, el motivo para examinar de nuevo lo humano, porque ella escinde, de manera palmaria, las vidas dignas o inmeritorias de protección. Todavía más, la guerra percibe ciertas muertes como lamentables y otras pérdidas como anheladas y posibles. He aquí la tesis central de esta reflexión, que medita sobre el derecho al duelo, atendiendo a nuestros afectos de satisfacción, horror, indignación, culpabilidad, pavor y piedad, ante la propia pérdida, o a la muerte violenta de los otros. Porque el derecho, más que una atribución subjetiva, apareja la obligación hacia el prójimo, sin el cual las prerrogativas legales no son más que retóricas vacías (Weil, 1996). El derecho a ser llorado exige, ante todo, y por obvias razones lógicas, ciertas disposiciones afectivas hacia el mundo compartido: el cuidado de la vida implica, necesariamente, el dolor ante la destrucción de los demás: “Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida

alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo, pero que es distinto a la vida” (Butler, 2017, p. 32).

Ciertas muertes son lloradas, mientras otras son inmeritorias de duelo y de melancolía. Por lo tanto, la muerte es apreciada según los afectos diferenciales que producen ciertas poblaciones tutelables y otras matables, menospreciadas como vidas. La aprehensión y el reconocimiento de una muerte susceptible de ser llorada implica, por consiguiente, la protección de la existencia desde el principio hasta su desaparición. El duelo suspende, así, la desrealización de la vida y de la muerte, o lo que es igual, la deshumanización de amplias poblaciones informes, espectrales, en cuanto existencias cuya destrucción no causa ni espanto ni melancolía para la mayoría. Resulta evidente que nuestras disposiciones afectivas ante la destrucción de los otros determinan, a su vez, nuestra actitud espiritual y normativa ante la vida. Así como las maneras de vivir, de amar y de morir nos permiten reconocer qué somos y qué hemos sido en el sentido de una comunidad política, nuestros afectos respecto a la pérdida de los demás descubren nuestra doble posibilidad de futuro según el eterno retorno de la muerte violenta o la asunción de la responsabilidad ética y política ante el cuidado de la vida.

En este sentido, el duelo contiene un enorme potencial ético y político para reorientarnos normativa y políticamente en una dirección distinta a la violencia, el sufrimiento y las pérdidas innumerables. He aquí la cuestión que exige ser pensada. A propósito, Judith Butler nos pregunta: “¿Qué beneficio puede obtenerse del duelo, de prolongar la pena, de quedarse expuestos a su carácter insoportable y no tratar de resolverlo por la vía de la no violencia?” (2006, p. 57). Sin duda, la inclusión del duelo en el marco político y normativo, o más puntualmente, del derecho a ser llorado, a la manera de una vida que ha nacido y cuya muerte es lamentable, nos permite pensar en nuestra interdependencia y, en consecuencia, en nuestra responsabilidad colectiva por el mundo que compartimos. El duelo nos conduce, así, a reconocer las numerosas vidas que hemos perdido y el abandono y el sufrimiento de aquellos cuyas vidas son consideradas no-vidas. Vidas, en últimas, que no merecen cuidado y que, al llegar a su término, no se consideran dignas de duelo.

Indiscutiblemente, el duelo nos permite “evaluar y oponer las condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, y ciertas muertes más dolorosas que otras” (Butler, 2006, p. 57). De manera que el duelo nos permite reconocer la vulnerabilidad que nos constituye y nos determina a lo largo de la vida, y que se exagera como consecuencia de la distribución diferencial del derecho a ser llorado debido a la distinción entre vidas meritorias e inmeritorias. A diferencia de Platón, que concebía la piedad como una amenaza a lo político, Aristóteles admite la conveniencia de dolerse por la muerte de un amigo, ya que implica el reconocimiento del vínculo y de la persona, así como el miedo a la muerte de nuestros más próximos y, por supuesto, de nosotros mismos (Nussbaum, 2003, p. 127). La asunción de que las cosas y las personas pueden ser dañadas origina nuestras respuestas afectivas, en especial, nuestros sentimientos de miedo y de piedad, y, en consecuencia, nuestros marcos de reconocimiento jurídico-políticos, que están asociados, indisolublemente, a las maneras de percibir y de sentir la muerte de los otros.

A propósito, la poesía griega nos revela una especie de herida abierta debido a nuestra vulnerabilidad ante la guerra y la muerte violenta. Más exactamente, la tragedia imita la acción del ser humano en sus relaciones con otros (*mimesis*), así como sus desenlaces mediante el pánico, la violencia y la destrucción. *Los Persas*, de Esquilo, representa, por ejemplo, las circunstancias espantosas y lamentables de la guerra que devora la vida de los jóvenes persas. Este luto cubre a ciudades enteras, incluyendo a la victoriosa Atenas. Con extraordinaria grandeza, Atenas entona el nombre de cada uno de los persas fallecidos, sus enemigos vencidos, despertando en los ciudadanos atenienses las emociones de pavor y de piedad por el dolor de “otros que son como nosotros”. Esta pieza teatral nos enseña cuán frágiles son nuestros vínculos, así como el poder del duelo para humanizar la vida y la muerte de los otros.

Así las cosas, esta reflexión, que se sirve de las ideas de Judith Butler y de Sigmund Freud, además de la obra trágica *Los Persas*, de Esquilo, tiene como propósito complementar la dimensión ética del normativismo humanitario, a partir del derecho a ser llorado. Porque

todo marco de reconocimiento contiene, además de un conjunto de principios, valores y reglas, una disposición afectiva ante la vida y, más especialmente, ante la muerte violenta de los otros. No hay duda de que la literatura y la filosofía occidental argumentan a favor de una vida digna que entraña, en consecuencia, su capacidad de duelo ante la destrucción. El desarrollo del objetivo propuesto exige, por un lado, reconocer la distribución diferencial del duelo, propio de la división entre vidas dignas e inmeritorias de protección, vidas humanas y no-vidas. Por otro lado, nos obliga a pensar de nuevo lo humano, cuyo reconocimiento y producción depende de la deshumanización de aquellos “aspirantes a lo humano” obligados a vivir y morir extralegal y extrahumanamente (Butler, 2006, p. 123; Ruiz y Solano, 2020). En tal sentido, esta reflexión contiene tres partes, a saber: (1) *la cuestión de la destructividad humana*, que describe nuestra posición ambivalente ante nuestra propia muerte y la pérdida de los otros, justificando, la mayor parte de las veces, la guerra y la destrucción de los demás; (2) *vidas matables, inmerecedoras de duelo*, que cuestiona la percepción y el reconocimiento diferencial de la vida y, por lo tanto, del duelo público, exacerbando la pérdida de amplias poblaciones indignas de ser lloradas; (3) *el poder afectivo del duelo*, que reconoce en el derecho a ser llorado una posibilidad para humanizar el mundo.

La cuestión de la destructividad humana

En *La fuerza de la no violencia* (2020, p. 174), Judith Butler plantea una vez más la cuestión sobre la destructividad humana (sin resolver aún en la filosofía política y la teoría social): ¿la aniquilación entre unos y otros constituye un impulso o un rasgo de las comunidades humanas?, ¿la destrucción es producto de nuestra ambivalencia de los sentimientos primitivos ante la propia vida y la muerte del otro o de la interdependencia que nos constituye?, ¿la destrucción nos amenaza o nos cohesiona? Sin duda, la pregunta por el daño que infligimos a otros admite, actualmente, una doble aproximación: por un lado, nos obliga a reconocer al hombre primordial que nos habita, quien niega la propia muerte, afirmando, en cambio, el deseo y la posibilidad

de matar al otro (Freud); y, por otro lado, nos exige aceptar nuestra reciprocidad con la pluralidad, sin la cual no podemos sobrevivir.

Nadie persiste mediante la eliminación de los otros, esto es, sin los vínculos de sostén y de acogida que nos permiten ser y devenir en un mundo compartido (Butler). Al respecto, nos conviene juzgar esta doble perspectiva sobre la destrucción humana bajo el prisma de la guerra, pues esta desvela nuestra actitud triunfalista ante la muerte de algunos o nuestra obligación de preservar la vida de todos. Más exactamente: ¿cómo opera la guerra frente a esta doble interpretación de la muerte propia y la ajena, la propia vida y la del otro? En *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, Freud advierte que la guerra pone al descubierto al hombre primitivo que nos alienta: negamos nuestra propia muerte; concebimos a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear la muerte; toleramos la pérdida de nuestros seres queridos (2012 [1915], p. 44).

De modo que la aniquilación complaciente de la existencia ajena aparece, otra vez, en nuestros impulsos instintivos objetivados en múltiples maneras asesinas: “Esos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas” (Butler, 2017, p. 69). Entonces, si nuestra actitud reprimida ante la muerte violenta se libera progresivamente de los patrones normativos, exacerbando la guerra, la crueldad y la muerte, ¿qué podemos hacer ante las vidas perdidas? ¿Qué reflexiones, afectos y prácticas éticas y políticas nos permiten aprehender y reconocer las vidas perdidas, a pesar de la guerra? Claramente: ¿cuáles son los fundamentos de una ética y política afectivas que nos compelan a cuidar la existencia de otros, en lugar de destruirla?

He aquí la cuestión crítica. La guerra produce, además de un tratamiento diferencial entre la vida tutelable y matable, una deflación espiritual ante la muerte. No hay duda: nuestra actitud frente a la destrucción violenta determina nuestra disposición respecto a la existencia vivible. A propósito, Freud afirma que la postura ante la vida y su aniquilación depende de la diferenciación entre lo propio y lo extraño: el hombre primordial adoptó frente a su muerte, tan singular como reprimida, una actitud radicalmente

diferente ante la de otros, los extraños o los enemigos (2012, p. 35). Sin embargo, esta posición ambivalente ante la pérdida violenta de la vida domina nuestro pasado y, más exactamente, nuestra actualidad: “Cuando leemos noticias sobre vidas perdidas se nos dan cifras, pero éstas se repiten cada día, y la repetición parece interminable, irremediable” (Butler, 2017, p. 29).

En principio, la aniquilación de lo distinto, lo odiado, era deseada y permitida para el ser apasionado, perverso y cruel, que se “complacía en matar”, asumiéndolo como un hecho natural. Posteriormente, el hombre primordial sufrió la pérdida de los suyos, recreando así su propia muerte, hasta ahora inconcebible; la destrucción de sí penetró la propia conciencia. No obstante, el ser primordial negó el sentido de la muerte como terminación de la vida, recreando las existencias anteriores, la transmigración de las almas y la reencarnación. De esta manera, el ser primordial sobrevivía después de su muerte (Freud, 2012, p. 35). Desde entonces, y con el propósito de aliviar el sentimiento de la realidad de la propia destrucción, el odio ante el enemigo muerto, el dolor ante el cadáver amado y la angustia frente a la propia desintegración convergieron en el primer mandamiento ético: “no matarás”.

Según Freud, esta norma, que surgió como reacción contra la satisfacción del odio y el sufrimiento ante la pérdida de los seres queridos, se extendió después al extraño no amado y, finalmente, al otro hostil (2012, p. 39). Desde entonces, los espíritus de los enemigos muertos constituyeron los remordimientos del matador. Basta recordar a las Erinias, anteriores a los dioses del Olimpo, cuya función residía en proteger el orden helénico, castigando el exceso, la *hybris*, que hace olvidar al hombre su condición mortal, así como a los homicidas, quienes errantes de ciudad en ciudad buscaban purificarse del asesinato perpetrado (Grimal, 2008, p. 170).

Bajo esta necesidad de ablución por el asesinato de un hombre se oculta una “sensibilidad ética que nosotros, los hombres civilizados, hemos perdido” (Freud, 2012, p. 40). Así como la humanidad primitiva niega la muerte propia, concibiéndola como irreal, deseando y materializando la destrucción de los extraños y los enemigos, nuestra propia vida psíquica piensa y desea la muerte

de otros, aunque reprime la realidad del hecho: “Somos, como los hombres primitivos, una horda de asesinos” (2012, p. 42). Toda lesión a nuestro yo configura un crimen *lèse-majesté*, que ocasiona la revancha a muerte. Sin embargo, dice Freud, nuestro “inconsciente asesino” encuentra numerosos dispositivos de coerción exterior e interior que constriñen el acto homicida, pero, en modo alguno, lo suprimen: “No hay un exterminio del mal” (2012, p. 22). Nadie cree que se pueda abolir la guerra, ni siquiera los pacifistas.

En consecuencia, Freud nos enseña que en tiempos de guerra es preciso declarar la verdad, en lugar de propagar la mentira: “Nuestro inconsciente es tan inaccesible a la idea de la muerte propia, tan sanguinario contra los extraños y tan ambivalente en cuanto a las personas queridas como lo fue el hombre primordial” (2012, p. 44). De manera análoga al padre del psicoanálisis, quien examinó su propia época en virtud de la destrucción bélica tan cruel, enconada y sin cuartel como sangrienta y mortífera debido al perfeccionamiento de las armas de ataque y de defensa (2012, p. 19), Butler nos enseña que la cuestión de quiénes somos en tiempos de confrontación armada depende de la diferenciación que hacemos entre las poblaciones merecedoras o indignas de duelo (2017, p. 64).

He aquí la ambigüedad de nuestros sentimientos ante la propia muerte y la de otros. Juzgamos la propia muerte, sin vacilación, como meritoria de llanto y de melancolía entre los otros. Pero a la vez, admitimos y negamos el duelo de los otros en virtud de nuestros afectos de piedad, de pavor y de odio. Las guerras producen una deflación continua de nuestra actitud ante la muerte, esto es, una pérdida de nuestra sensibilidad ética respecto a la destrucción de la vida. La aniquilación violenta es querida y producida, porque implica la satisfacción instintiva del egoísmo y de la crueldad reprimidas frente a poblaciones perdidas que se consideran como inmeritorias de duelo y de melancolía: “Podríamos entender la guerra como eso que distingue a las poblaciones según sean objeto o no de duelo” (Butler, 2017, p. 64). Esto significa que una vida indigna de ser llorada nunca ha vivido, o lo que es igual, “nunca ha contado como una vida en realidad” (Butler, 2017, p. 64).

Actualmente, se tolera el exceso, la violencia y el olvido frente a algunos porque muchos desean o participan de la masacre, al juzgarla como un derecho natural. De manera que el precepto cultural “no matarás”, o mejor aún, “no *me* matarás”, ya no es exclusivo del tirano o el dictador, ya que pertenece soberanamente a cada uno, a pesar del “resto inhumano”. Este es el asunto que exige ser pensado. La desvalorización de la muerte del otro resulta análoga a la negación narcisista de nuestra propia muerte. O mejor aún, la inmunización de la propia destrucción conduce a la exposición complaciente de la aniquilación de otros. Y, en sentido idéntico, la guerra niega toda alteridad, habilitando su eliminación. En otros términos, la confrontación bélica afirma nuestra capacidad para echar abajo todo aquello que amenaza la indemnidad de nuestra vida, desconociendo nuestra precariedad ante la destrucción ocasionada por los otros.

Sin embargo, estamos sometidos a la aniquilación violenta por parte de los otros y, a su vez, los demás están expuestos a nuestra capacidad destructiva. Esta doble valencia del daño se exagera en tiempos de guerra cuando el deseo y la posibilidad de matar a otros coincide con la negación de la propia muerte. En términos de Thomas Hobbes, la ruina permanente de la vida se prolonga mientras los hombres sean enemigos entre sí y no exista un poder común de sujeción. La voluntad de vivir depende pues de la negación del extraño, del enemigo. No obstante, y más allá de la versión hobbesiana de la supervivencia mediante la aniquilación de lo distinto, Butler (además de Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Simone Weil, Adriana Cavarero, entre otros) reclama una comprensión distinta de la alteridad basada en la vulnerabilidad y la precariedad que nos constituye y nos determina a lo largo de nuestra vida.

“Encontrar maneras de pergeñar y comprender la destructividad, lo que sería, a su vez, una buena manera de afirmar su continuada existencia y de asumir responsabilidad por las formas sociales y políticas en las que surgen” (Butler, 2017, p. 78). Todos somos frágiles, no hay duda: “No puede ser que el otro sea destructible mientras yo no lo soy; ni viceversa” (2017, p. 77). Por esta razón, la respuesta ante nuestra común exposición a la guerra y a todas las formas de exposición a la muerte violenta, admite otras maneras de conservar

la propia existencia que son distintas de la negación del otro. La contradicción de la muerte singular y la afirmación de la destrucción de otros conduce a la represión de los afectos de pavor y de piedad ante la pérdida violenta de los otros, exaltando, en cambio, el odio y la satisfacción revanchista.

Así las cosas, y complementando a Freud y a Butler, resulta evidente la dimensión afectiva sobre la aniquilación de los otros, bien sea como pavor y piedad, bien sea como odio, sadismo y revancha, capaces de producir respuestas diferentes en cuanto al rechazo o la aprobación de la guerra, así como marcos normativos que limiten o extiendan la escisión entre vidas de tutela o inmeritorias de consideración. De ahí que la inmunización de nuestra precariedad y mortalidad admita un giro inaplazable hacia la responsabilidad de nuestra vulnerabilidad compartida: “Frenar la destrucción es una de las afirmaciones más importantes que somos capaces de pronunciar en este mundo. Es la afirmación de esta vida, atada a la nuestra y al reino de lo viviente” (Butler, 2020, p. 85).

Vidas matables, inmerecedoras de duelo

La buena vida depende de los vínculos de sostén y de acogida: “Una vida que no es tal sin esos otros” (Butler, 2020, p. 229). En efecto, el “yo” es inapelable sin el “tú”: “Quienquiera que sea estaré sostenido y seré transformado por mis conexiones con los demás, las formas de contacto me cambian y me sostienen” (Butler, 2020, p. 229). Ahora, el reconocimiento de esta correlatividad depende de nuestra actitud ante la pérdida de los otros; el valor de la vida depende de su extrañamiento: “Si el fin de una vida no produce dolor, no se trata de una vida, no califica como vida, y no tiene ningún valor. Constituye ya lo que no merece sepultura, sino lo insepulto mismo” (Butler, 2006, p. 61). Así como la existencia recién nacida es celebrada en tanto constituye una promesa de novedad, la muerte es llorada por cuanto implica la desaparición de alguien sin el cual no seremos los mismos.

La aprehensión y el reconocimiento de la muerte del otro envuelve la máxima según la cual su ausencia implica nuestra

propia destitución. ¿Quién soy sin ti? es la pregunta que anticipa y constituye nuestra existencia compartida: “Si sobrevivo es sólo porque mi vida no es nada sin la vida que me excede, que se refiere a algún tú indexical sin el cual yo no puedo ser” (Butler, 2017, p. 72). Así las cosas, desde el nacimiento hasta la muerte, la dependencia del “yo” respecto a los “tús” resulta incuestionable: “Ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia, ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho” (Butler, 2006, p. 14). Las consecuencias éticas de este reconocimiento resultan evidentes: si bien la vulnerabilidad del otro alienta nuestra pulsión asesina, también origina nuestro deber de acogida y de cuidado respecto a la pluralidad.

En términos de Butler, aquí reside la base de otra respuesta no violenta frente a la destrucción, así como una teoría de la responsabilidad colectiva: “Si el primer impulso frente a la vulnerabilidad del otro es el deseo de matar, la interdicción ética consiste precisamente en militar contra este primer impulso” (Butler, 2006, p. 173). En palabras psicoanalíticas, esto significa sustituir el ideal de matar por el deseo interno de suprimir la agresión y el sentido de prioridad. En consecuencia: la condición común de la vulnerabilidad resulta directamente proporcional a la condición generalizada de la interdependencia y de la respuesta colectiva no-violenta. Nuestra supervivencia depende de la sociabilidad que nos amenaza y, a su vez, nos protege; los vínculos sociales nos arriesgan a la violencia y a las formas de desposesión de la vida (amenazas, pobreza, hambre, destierro, aniquilación) y, al mismo tiempo, nos alivian en el sufrimiento, la justicia y el amor (Butler, 2017, p. 93).

El reconocimiento de nuestra interdependencia implica, pues, una doble respuesta, ya sea mediante la agresión, ya sea a través de la responsabilidad compartida ante la destrucción. En palabras más claras: nuestra exposición a la violencia prolonga la aniquilación o suspende la fatalidad de la revancha: “El rostro del otro constituye una apelación al no matarás y a la paz, también es la simple vulnerabilidad del otro lo que se vuelve una tentación asesina” (Butler, 2006, p. 199). Siempre estaremos expuestos al daño, no hay duda. Y cuando el deseo de muerte sea suplantado por el deseo del

otro de vivir, entonces podremos decir: “Eres dueleable, perderte sería intolerable y quiero que vivas, quiero que quieras vivir, así que toma mi deseo como tu deseo, pues el tuyo ya es el mío” (Butler, 2020, p. 234). La muerte del otro causará, entonces, una enorme indignación, porque su vida será valiosa para los otros.

La respuesta ante la muerte de los demás y la preservación de la propia vida traslucen nuestra posición ante la aniquilación, cada vez más difundida. He aquí la urgencia de algunos cuestionamientos: ¿en qué nos convertiremos al responder ante el sufrimiento causado por la agresión?, ¿nuestra respuesta cómo contribuirá a la extensión o a la parálisis de la violencia?, ¿el ejercicio de la guerra contra la guerra constituye una respuesta responsable?, ¿qué futuro nos es predecible en virtud de nuestra respuesta a la violencia? Sin lugar a dudas, la guerra contra la guerra exagera nuestra común vulnerabilidad mediante la inmunización de algunos y la exposición de los demás, que pierden progresivamente su condición de humanidad y, por lo tanto, su aparición y su actuación en el mundo de los hombres. Así que la muerte de estos hombres espectrales no deja huella en la memoria de los otros, porque sus vidas “ya estaban perdidas para siempre o porque nunca ‘fueron’” (Butler, 2006, p. 60).

No obstante, hay algo más que exige ser leído: la deflación ante la muerte de los otros pone en cuestión la condición humana de amplias categorías de individuos etiquetados de peligrosos para la propia existencia individual y colectiva, cuya matabilidad se hace deseable y posible. En *Detención indefinida*, Butler (2006) nos invita a juzgar la degradación de nuestras formas actuales de inmunización (protección de la propia vida mediante el rechazo de los otros), a propósito del tratamiento a los prisioneros de Guantánamo, en particular. La bestialización de los seres humanos, es decir, la reducción del hombre a un animal peligroso incrementa el deseo y la posibilidad de todos por causar la muerte de amplias masas anónimas. Por este motivo, la estrechez de nuestros marcos de representación sobre lo humano es evidente, así como sus múltiples cuestionamientos, tensiones, tratamientos respecto a unas y otras vidas consideradas valiosas o inmeritorias de protección jurídica y tutela social.

En estos casos, la vulnerabilidad de algunos se maximiza, así como su destrucción extrajurídica y extrahumana (Ruiz y Solano, 2020). De manera que la escisión ya no reside en la humanización de algunos y la deshumanización de otros, sino en la deshumanización como condición para la producción de lo humano (Butler, 2006, p. 123). Así como Freud señaló el aumento de la crueldad durante la Primera Guerra Mundial debido a las nuevas armas de ataque y de defensa, y pese a los ideales de la civilización respecto a la paz, Butler advierte sobre nuestro espurio concepto de humanidad que provoca por doquier lo inhumano, lo informe, lo espectral; “esa esfera de vida extrahumana y extrajurídica donde aspirantes a lo humano permanecen detenidos, obligados a vivir y morir” (Butler, 2006, p. 123).

Las guerras actuales constituyen las condiciones límite de lo humano y lo espectral que nos permiten pensar de manera crítica quién cuenta y no cuenta como humano y, a su vez, advertir quién será tratado humanamente (Butler, 2006, p. 122). De hecho, las formas de destrucción se basan en (y prolongan) “una manera de diferenciar las vidas entre, por un lado, las que son merecedoras de ser lloradas cuando se pierden y, por otro, las que no son del todo vidas, ni del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo” (Butler, 2017, p. 69). En otros términos, nuestra actitud ante la muerte violenta de algunos nos revela el valor o el desvalor que asignamos a la existencia de los otros. En palabras de Butler, el nacionalismo efervescente y la guerra, siempre declarada, avivan el imaginario identitario del territorio, la lengua, la raza, la historia. La consecuencia de este hecho resulta clara, puesto que permite distinguir, humanamente, a unos y otros, que, en adelante, representan una amenaza directa a la propia vida individual y grupal.

Este marco interpretativo de lo humano selecciona y expulsa a las “poblaciones matables”, puesto que ya no son vidas, sino “amenazas a la vida” (Butler, 2017, p. 63). El creciente flujo migratorio constituye el mejor ejemplo de un fenómeno catalogado como “uno de los mayores peligros para nuestra sociedad” (Esposito, 2009, p. 112), exigiendo numerosas barreras, diques y campos de contención y detención masivos. Por esta razón, la pérdida de las vidas inmeritorias no suscita

ningún dolor ni espanto, sino más bien la actitud triunfalista del hombre primordial que nos habita: “La violencia contra aquellos que no están lo bastante vivos -esto es, vidas en un estado de suspensión entre la vida y la muerte- deja una marca que no es una marca. No habrá aquí ningún duelo” (Butler, 2006, p. 63).

Empero, esta escisión entre muertes lamentables y satisfactorias niega nuestra común condición vulnerable. Todos somos precarios. En palabras de Butler: “[E]l sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy, que cada uno tiene el poder de destruir y de ser destruido y que todos estamos ligados los unos a los otros por este poder y esta precariedad” (2017, p. 71). A pesar de esto, las fantasías militares actualizan por doquier el sentimiento de heroísmo y de invulnerabilidad ante los demás, que pueden ser aniquilados en nombre de la propia vida. Pero esta negación del “tú” implica la propia destrucción: “Si yo destruyo al otro, estoy destruyendo a ese de quien dependo para poder sobrevivir, y con mi acto destructivo estoy amenazando mi propia supervivencia” (Butler, 2017, p. 73). Así que la pregunta por la división entre las muertes dignas o inmeritorias de ser lloradas nos desplaza a la cuestión de los afectos.

En ocasiones, se percibe y se siente horror y repulsión moral ante la pérdida de unos, así como frialdad y complacencia ante la muerte de otros. Butler admite que las respuestas afectivas dependen de nuestros marcos de representación según los cuales juzgamos ciertas muertes como pérdidas duelables y otras como meras muertes biológicas, sin ningún dolor ni melancolía. En este punto de la exposición, debemos admitir que “la capacidad de ser llorado es un presupuesto para que toda vida importe” (Butler, 2017, p. 31). En efecto, los marcos de la guerra, así como los del encarcelamiento, la tortura y la inmigración funcionan, normativamente, estructurando la percepción y el reconocimiento de ciertas poblaciones cuyas pérdidas son lamentables y otras cuyas muertes no son objeto de duelo, ya que sus vidas no son consideradas como existencias valiosas.

En este sentido, nuestras disposiciones sensibles ante la muerte de otros dependen, a su vez, de nuestros marcos de percepción y de reconocimiento de lo humano. La guerra delimita el valor y el desvalor de la muerte y, en consecuencia, de la vida, manipulando

y controlando los afectos de pérdida, duelo, melancolía, culpa, sadismo justificado, satisfacción e indiferencia (Butler, 2017, p. 44). Así mismo, esta distribución diferencial de los afectos depende de la negación de nuestra propia fragilidad ante la destrucción, así como de la afirmación de nuestro deseo y posibilidad de producir la muerte de otros. Para Butler, basta comprender la precariedad como una condición ontológica y, a su vez, circunstancial debido a las fallas infraestructurales, que repercuten más severamente sobre ciertas poblaciones, para pensar otra política de los afectos más próxima a la dualidad, en lugar de la destrucción.

Porque una política fundada sobre el pavor y la piedad ante la pérdida de los otros, en lugar del odio, el sadismo y la revancha, conduce, necesariamente, a un marco de reconocimiento que admita el derecho a ser llorado como la condición para que toda vida importe; “la capacidad de ser llorados como la precondition de la vida” (Butler 2010, p. 141). Precisamente, el eterno retorno de la muerte violenta de “poblaciones perdibles” obedece a que están ya desahuciadas, incluso antes de su propia muerte. Por consiguiente, “cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte, la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de los ‘vivos’” (Butler, 2017, p. 54).

El poder afectivo del duelo

El duelo público constituye una cuestión de enorme importancia desde el período clásico griego hasta nuestra actualidad. Basta recordar la tragedia *Los Persas* (472 a. C.), del dramaturgo griego Esquilo, para advertir otras maneras de aprehensión y de reconocimiento de las vidas destruidas y dañadas como consecuencia de la guerra. Esta obra trágica, más histórica que mitológica, narra la derrota de los persas en su lucha bélica contra los atenienses. De manera que es la destrucción y no la gloria, o mejor aún, el duelo y la melancolía por las pérdidas persas, los ejes medulares de esta composición griega: “El canto de victoria es un ‘peán’; mas a la tragedia le corresponde el canto de dolor por los caídos, el ‘treno’ (*Paián/thrénos*)” (García, 1995, p. 213).

En palabras de Carlos García Gual, Esquilo conmemora así la batalla decisiva de la ciudad de Atenas contra sus antiguos adversarios, representando la “trágica catástrofe por los vencidos, que son los otros, los persas” (1995, p. 213). Los atenienses, victoriosos, cantan, pues, el dolor de los persas, los vencidos. He aquí el enorme valor de esta composición trágica que nos enseña acerca de la muerte del otro, reconociendo nuestra propia destrucción. El escenario simula el palacio persa de Susa, capital de Persia, donde los ancianos, también llamados “fieles”, aguardan noticias sobre el retorno de Jerjes, rey de Persia, quien acaudilló al gran ejército contra Atenas: “Todo el vigor de la juventud en Asia ha partido”, dice el coro quejumbroso, agregando: “Marcharon dejando tras ellos Susa y Ecbatana, y la fortaleza antigua de Cisa, unos a caballo, los otros en naves; y a pie, los soldados de la infantería, formando una masa compacta de tropas de guerra” (Esquilo, 2006, vv. 12-21).

El coro evoca cada uno de los nombres de los cincuenta y cinco jefes y de las ciudades que mandaron a sus hombres a la guerra, incluyendo a los países vinculados al imperio de Jerjes: “Tal flor de varones de la tierra persa se ha puesto en camino. Toda la tierra asiática que antaño los criara gime por ellos con intensa nostalgia: padres, esposas, contando los días, tiemblan ante un tiempo que se va dilatando” (Esquilo, 2006, vv. 60-63). Seguidamente, un mensajero entra en la escena, notificando a la Reina Madre Atosa esposa del difunto rey Darío, y madre, entre otros, de Jerjes, su primogénito y sucesor en el trono de su padre-, y al coro de ancianos sobre la derrota de Persia: “¡La flor de los persas ha caído muerta!” (vv. 252-253).

Entonces, los ancianos plañideros exhortan a los otros a llorar públicamente a sus muertos: “¡Dolorosa, dolorosa desgracia, repentina y desgarradora! ¡Persas, llorad de oír este dolor!” (Esquilo, 2006, vv. 258-259). “¡Lanza un grito de pena en honor a los desgraciados, un grito de dolor!” (vv. 280-281). “¡Odioso es -sí- Atenas para los que sufrimos esta desgracia! Tengo, en verdad, derecho a mencionar las muchas mujeres de Persia que, sin ninguna utilidad, ¡ha dejado sin hijos y sin maridos!” (vv. 287-290). El ejército persa ha sido aniquilado por las escuadras griegas; la juventud persa ha desaparecido, mientras los suyos profieren un “grito pleno de duelo” (vv. 287-290). Ante los

espectadores griegos que asisten a la obra, Jerjes responde al coro, que pregunta por cada uno de los soldados persas: “Todos, todos están muertos” (vv. 955-1002):

Coro. -“¡Ay, ay, ay! ¡Grítalo y pregúntalo todo. ¿Dónde está la restante multitud de tu gente? ¿Dónde tus ayudantes, como era Farandaces, Susas, Pelagonte y Agabatas, Dótamas, Samis y Susíscanes que Ecbatana dejó?”

Jerjes. -Muertos los dejé [...].

Coro. -¡Ay, ay, ay! ¿Y dónde tienes a tu Farnuco y al valiente Ariomardo? ¿Dónde el jefe Sevalces, de rango de príncipe, o Lileo, el de noble linaje, Menís, Táribis y Masistras, Artembares e Histecmas? Esto te pregunto en segundo lugar.

Jerjes. -[...] los desgraciados, agonizaron en tierra firme.

Coro. -¿Y a la flor de los persas, al que en todo tenías como ojo leal, el que contaba por miles y miles sus tropas, Alpisto, hijo de Batanuco, [...] el de Sesamas, de Megábates hijo, y a Parto, y al magnífico Ebares, los dejaste también? ¿Los dejaste? [...]

[...]

Coro. - También, es verdad, echamos de menos a otro, al jefe de miles de soldados mardos, a Jantes, y al ario Ancares, a Diexis y a Arsaces, que eran los jefes de los caballeros; a Hegdabates, Litimnas y Tolmo, insaciable en la lucha.

[...]

Jerjes. -Han muerto -sí- los jefes del ejército.

“Han muerto, sí”. Los persas han sido aniquilados por los atenienses, que, pese a la victoria, prefieren dramatizar su duelo. He aquí el triunfo militar y, más particularmente, moral de los griegos sobre el imperio de Oriente: el lamento de los vencidos es coreado por los vencedores, quienes se interpretan a sí mismos a través de la representación trágica. Las escenas de dolor por las pérdidas de los guerreros persas sustituyen, así, el festín de la victoria ateniense. De ahí la enorme “autoconsciencia pública” producida por la tragedia (Revault d’Allonnes, 2010, p. 96), así como su gran poder afectivo respecto a la destrucción de la vida. En palabras de Butler (2017), esto explica, quizás, el gran temor de Platón respecto a los poetas, que, según él, debían ser expulsados de la República: ¿por qué el filósofo temía tanto a las ciudades enlutadas?

En términos de Butler, el filósofo griego advertía el riesgo del espectáculo trágico, puesto que los ciudadanos “sentirían pesar por las pérdidas que veían representadas, y dicho duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma, desbarataría el orden y la jerarquía de la autoridad política” (Butler, 2017, p. 66). La tragedia griega es un “arte político” que representa la ciudad, sus divisiones, sus conflictos y sus crisis; todo lo que la amenaza hasta el punto de desunirla. Asimismo, el drama griego representa los caracteres humanos que se dibujan a través de la acción y la palabra, la felicidad y la desgracia, los sucesos temibles y los acontecimientos dignos de compasión (Ávila, 2018, p. 133; Revault d’Allonnes, 2010, p. 96). *Los Persas* ponen en escena, precisamente, la destrucción como riesgo de nuestra sociabilidad y, al mismo tiempo, el duelo como gesto de responsabilidad colectiva por un mundo compartido.

En términos de Myriam Revault d’Allonnes (2010, p. 98), aquí reside el enorme potencial del drama, que escenifica los afectos trágicos del pavor (*phobos*) y de la piedad (*eleos*), efectuando una depuración de nuestras emociones (*katharsis*). De este modo, los ciudadanos se exponen al conocimiento y al efecto trágico producido por las escenas de duelo, de violencia y de destrucción causadas por nuestros lazos comunes, explorando lo temible y lo que mueve a la piedad. La *katharsis* trágica implica, pues, un despertar de las emociones de pavor y de piedad en el espectador, para liberarlas en forma de alivio placentero. “Las pasiones no solo pueden ‘deformar’, sino también abrir un plano de comprensión más profundo” (Ávila, 2018, p. 139). En palabras de Remedios Ávila (2018), la purificación del alma implica la comprensión y la reacción ante una acción humana verdaderamente seria, tal como acontece con la guerra, las pérdidas violentas, el duelo y la melancolía.

A decir verdad, la tragedia es dolorosa porque envuelve las duras verdades de la vida y, por supuesto, de la muerte, lo cual propicia un enorme aprendizaje cognoscitivo, emotivo y práctico sobre una y otra. El conocimiento es sinónimo de purificación, liberación, clarificación del alma. En este sentido, lo que hace el poeta trágico “no es solo exponer y mostrar las duras verdades de la vida, sino elaborarlas hasta extraer de ellas una enseñanza y una enseñanza

‘vital’ [...]” (Ávila, 2018, p. 137). En efecto, la tragedia “contraría las expectativas del espectador”, revelándole una serie de causas, relaciones, efectos inadmitidos hasta ahora, que conmueven y embelesan a los ciudadanos que asisten a la escena trágica. Ahora, mientras la piedad manifiesta nuestros afectos fusionales, la comunidad de la acogida y la atención, el miedo enseña nuestros afectos de dispersión, de dislocación, de disolución, que, llevados al extremo, configuran el pánico (Revault d’Allonnes, 2010, p. 100).

A propósito, Revault d’Allonnes cita el ensayo *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), de Freud, para insistir en el pánico como “principio fundacional de la sociabilidad”, en todo caso siempre paradójica: los lazos recíprocos protegen al ser humano del peligro, pero, una vez cesados, se apoderan de él la angustia y el pánico, y cada uno empieza a cuidar solo de sí mismo; la destrucción del otro asoma, pues, como deseo y posibilidad en orden a la propia supervivencia. A decir verdad, la sociabilidad envuelve continuamente, y, en todo caso, la de-socialización, el des-enlace de la comunidad (Revault d’Allonnes, 2010, p. 96). Con todo, ¿cómo actúan los afectos trágicos de pavor y de piedad respecto a la posibilidad o imposibilidad de una vida compartida?, ¿cómo operan en la guerra y la no-violencia?

Revault d’Allonnes aclara que la piedad compensa el pavor que des-enlaza (2010, p. 96), en cuanto reconocemos el infortunio de otros que “son como nosotros”. El miedo origina la piedad, o lo que es igual, la piedad está subordinada al pavor, ya que nos imaginamos a nosotros mismos en el lugar de aquellos que sufren inmerecidamente. Ahora bien, Platón advierte en la piedad una amenaza a lo político donde cada uno debe bastarse a sí mismo, así como un rechazo a la poesía trágica al considerar que fortalece el sentimiento de lástima, incluso hacia nosotros mismos, al debilitar el carácter tranquilo y reflexivo (Sócrates ante su propia muerte constituye el mejor ejemplo). “De ahí el rechazo de la memoria cuando pretende ser guardiana de las rupturas y de las brechas: la ciudad quiere vivir y perpetuarse sin discontinuidad, es importante que los ciudadanos no se desgasten llorando” (Loraux, 2004, p. 17).

Aristóteles admite, en cambio, la enorme utilidad pública de las obras trágicas, puesto que resalta la vulnerabilidad humana

y la dependencia de las cosas exteriores para la vida (Ávila, 2018, p. 161; Nussbaum, 2003, p. 127). De ahí que sea admisible, e incluso necesario, el llanto y la melancolía por la pérdida de nuestra vida y la existencia de los otros. Ahora, a diferencia del ideal platónico de la invulnerabilidad, *Los Persas*, de Esquilo, representa nuestra fragilidad, esto es, nuestros apegos al mundo y a los otros, por medio del duelo donde se singulariza cada vida destruida: se nombra, se canta y se llora el nombre del otro, el vencido. En estos cantos fúnebres los vencedores dramatizan el dolor de los persas, admitiendo el pánico de su propia disolución cívica a causa de la guerra: “Porque -sí- ahora está gimiendo toda la tierra de Asia al haberse quedado desierta” (Esquilo, 2006, vv. 549-550).

Esta tragedia representa, a su vez, el duelo gimiente de las madres y de las esposas persas: “La ciudad de Cisa devolverá el eco -ay-, profiriendo este grito de pena una confusa multitud de mujeres, y sus finos vestidos de lino sufrirán desgarrones en señal de duelo” (Esquilo, 2006, vv. 120-123). Así pues, la tragedia griega nos muestra que el duelo público está estrechamente ligado al miedo y la piedad, esto es, al pánico de la ruptura del lazo afectivo que asegura la cohesión política y la compasión en determinadas circunstancias por hombres que son como nosotros. De acuerdo con Ávila (2018, p. 164), “uno y otra nos revelan algo acerca de lo que el mundo es y de lo que nosotros mismos podemos hacer dentro de él”. Y seguidamente, la autora agrega: “Vale quien mide su fuerza y conoce sus límites y el que sabe que la comunidad humana no podría prosperar sin el apoyo mutuo” (2018, p. 164).

En suma, la poesía trágica nos enseña que el duelo hace posible la vida, porque reconoce nuestra interdependencia, sin la cual no podemos existir ni prosperar. El miedo y la piedad “pueden estar al servicio de una vida noble, que busca la superación y el crecimiento y se afirma a sí misma” (Ávila, 2018, p. 164). No hay duda de que nuestra respuesta espiritual ante la muerte contiene nuestra disposición ante el valor o el desvalor de la vida de los otros, así como nuestros afectos de indignación o de complacencia ante la destrucción. Por esta razón, nuestra responsabilidad colectiva estriba en desactivar progresivamente la política inmunitaria en virtud de

la cual modelamos ciertas vidas como amenazantes, rechazándolas en la muerte. Pero tales poblaciones están vivas y necesitadas de acogida. Al respecto, Butler nos exhorta a buscar una respuesta a su pregunta que, en todo caso, demanda un esfuerzo colectivo: “¿Qué ocurriría si los muertos en las guerras en curso fueran llorados de una manera igualmente abierta?, ¿por qué no se nos facilitan los nombres de todos los muertos de la guerra?” (2017, p. 64).

En sentido análogo, ¿cómo cambiaría nuestro espectro político y afectivo sobre la guerra, reconociendo que esta se define en virtud de la distinción entre poblaciones meritorias o inmeritorias de duelo?

Conclusión

El duelo contiene un enorme potencial político en nuestra actualidad, toda vez que implica una respuesta cognoscitiva, afectiva y práctica frente a la destrucción de la vida; toda vida humana. En palabras de Butler (2020), el duelo puede llegar a ser una “protesta pesarosa” que “reclama que esa vida perdida no debería haberse perdido, que es duelable y que debería haberse considerado como tal mucho antes de que se le hiciera cualquier daño” (p. 93). Sin lugar a dudas, el duelo nos permite juzgar la guerra a partir de la complementariedad entre el miedo y la piedad, puesto que nos permiten reconocer la dislocación del lazo mientras perdure nuestro deseo y nuestra posibilidad de aniquilar a los demás en nombre de nuestra propia supervivencia.

En otro sentido, el duelo nos permite encontrar las posibilidades de una vida juntos frente a su propia ruina: “Frenar la destrucción es una de las afirmaciones más importantes que somos capaces de pronunciar en este mundo” (Butler, 2020, p. 83). El duelo público y abierto constituye, aquí, una respuesta inaplazable respecto a la posibilidad de una vida común, siempre amenazada por la propia sociabilidad des-enlazante. Si reconociéramos que la vida puede perderse en cada instante, “entonces el mundo se organizaría para evitar esa pérdida y salvaguardar la vida del daño y de la destrucción” (Butler, 2020, p. 123). La condición *sine qua non* del duelo es, pues, la afirmación de que una pérdida humana es lamentable, es decir,

que la vida es digna de ser llorada porque es reconocida como tal. Claramente, la reacción de dolor ante una existencia destruida implica su asunción y su afirmación como una vida humana.

En cambio, la aniquilación de aquellas poblaciones catalogadas como peligrosas, cuyas vidas constituyen meros espectros amenazantes para la mayoría, pierden su derecho a ser lloradas porque no son consideradas como humanas, sino, en cambio, como sujetos matables. Las maneras de percibir y de sentir afectivamente la existencia y la muerte propia y la de otros constituyen nuestras bases normativas, en especial, el “derecho a ser llorados”. Porque tal derecho está relacionado con el reconocimiento de la vida, o lo que es igual, la vida llorada públicamente depende de nuestras respuestas afectivas de cuidado y de atención. En palabras de Butler, “lo que sentimos está en parte condicionado por la manera como interpretamos el mundo que nos rodea; que la manera como interpretamos lo que sentimos puede modificar, y de hecho modifica, el sentimiento como tal” (2017, p. 68).

Nuestros esquemas afectivos sobre lo real nos exigen un giro ético capaz de subvertir la división entre muertes lamentables y muertes placenteras, a fin de proteger la vida y llorar su destrucción 

Referencias

- Ávila Crespo, R. (2018). *Las pasiones trágicas: Tragedia y filosofía de la vida*. Trotta.
- Butler, J. (2006). Detención indefinida. En *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, Trad; pp. 70-132). Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, Trad.). Paidós.
- Butler, J. (2017). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (B. Moreno Carrillo, Trad.). Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia* (M. Mayer, Trad.). Paidós.

- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad, biopolítica* (A. García Ruiz, Trad.). Herder.
- Esquilo. (2006). *Los Persas* (B. Perea Morales, Trad.). En *Tragedias* (pp. 1-49). Gredos.
- Freud, S. (2012 [1915]). Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. En *El malestar en la cultura y otros escritos sobre violencia y sociedad* (L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.; pp. 13-45). RBA.
- García Gual, C. (1995). Conmemoración trágica de un triunfo: los Persas de Esquilo (472 a. C.). *Disparidades. Revista de Antropología*, 50(2), 209-217 <https://doi.org/10.3989/rdtp.1995.v50.i2.320>
- Grimal, P. (2008). *Diccionario de mitología* (F. Payarols, Trad.). Paidós.
- Loroux, N. (2004). *Madres en duelo* (A. Iriarte Goñi, Trad.). Abada.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Paidós.
- Revault d'Allonnes, M. (2010). *Lo que el hombre hace al hombre: Ensayo sobre el mal político* (H. Pons, Trad.). Amorrotu.
- Ruiz, A. y Solano, H. (2020). Soberanía y negación de la vida humana. Un análisis socio-político sobre el control del riesgo. *Revista de Estudios Sociales*, (72), 99-110. <https://doi.org/10.7440/res72.2020.08>
- Weil, S. (1996). *Echar raíces* (J. C. González y J. R. Capella, Trans.). Trotta.