

Judith Butler  
Dar cuenta  
de sí mismo  
*Violencia ética y responsabilidad*

MUTACIONES



Amorrortu/editores

# Índice general

9 Agradecimientos

11 Abreviaturas

13 1. Dar cuenta de sí mismo

21 Escenas de interpelación

37 Sujetos foucaultianos

42 Interrogantes poshegelianos

48 «¿Quién eres?»

61 2. Contra la violencia ética

65 Límites del juicio

73 Psicoanálisis

94 El «yo» y el «tú»

117 3. Responsabilidad

119 Laplanche y Levinas: la primacía del Otro

139 Adorno y cómo convertirse en humano

153 Foucault da cuenta crítica de sí

Colección Mutaciones

*Giving an Account of Oneself*, Judith Butler

© Fordham University Press, 2005

Traducción: Horacio Pons

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por

Amorrott editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires

Amorrott editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3º izq. - 28006 Madrid

[www.amorrotteditores.com](http://www.amorrotteditores.com)

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-723-2

ISBN 0-8232-2504-6, Nueva York, edición original

Butler, Judith

Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad -  
1ª ed. - Buenos Aires : Amorrott, 2009.

192 p. ; 23x14 cm. - (Colección Mutaciones)

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 978-950-518-723-2

1. Ética. Filosofía moral. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 174

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en marzo de 2009.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Los capítulos de este libro fueron presentados originalmente en las Conferencias Spinoza, dictadas en la primavera de 2002 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam. Agradezco a Hent de Vries por haberme hecho esa generosa invitación y brindarme la oportunidad de elaborar parte de esos materiales con los estudiantes de Amsterdam. Este trabajo se inició como tema de un seminario docente de la Universidad de Princeton en el otoño de 2001, cuando yo integraba el Consejo de Humanidades. Mis conversaciones con el cuerpo docente y con los alumnos de esa universidad me resultaron de enorme provecho. Por último, el material se presentó en forma revisada en las Conferencias Adorno del Instituto de Investigación Social de Francfort, en el otoño de 2002. Doy las gracias a Axel Honneth por la posibilidad de reexaminar y entablar desde otro punto de vista un diálogo con la obra de Adorno. Estoy igualmente agradecida por las discusiones mantenidas en ese instituto con numerosas personas que me demostraron un fuerte compromiso con las cuestiones que planteo. Este texto apareció con anterioridad, aunque en forma sustancialmente más breve, en Holanda, con el título de *Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence*, Assen: Van Gorcum Press, 2003, y luego se publicó, también abreviado, en alemán, con el título de *Kritik der ethischen Gewalt*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 2003, traducido con idoneidad por Reiner Ansen. Partes del capítulo 2 se

presentaron en el artículo «Giving an account of one-self», *Diacritics*, 31(4), invierno de 2001, págs. 22-40.

Debo expresar mi agradecimiento, asimismo, a varias personas que colaboraron conmigo en algunas de las ideas del manuscrito: Frances Bartkowski, Jay Bernstein, Wendy Brown, Michel Feher, Barbara Johnson, Debra Keates, Paola Marrati, Biddy Martin, Jeff Nunokawa, Denise Riley, Joan W. Scott, Annika Thiem y Niza Yanay. También estoy agradecida a los estudiantes de mi seminario de literatura comparada del otoño de 2003, que leyeron conmigo la mayor parte de los textos examinados aquí, cuestionaron mis perspectivas y originaron un intenso debate sobre muchos de los tópicos. Agradezco a Jill Stauffer por mostrarme la importancia de Levinas para el pensamiento ético, y a Colleen Pearl, Amy Jamgochian, Stuart Murray, James Salazar, Amy Huber y Annika Thiem por su asistencia editorial y las sugerencias formuladas en distintos momentos. Para terminar, agradezco a Helen Tartar, que está dispuesta a luchar con mis frases y a quien, al parecer, este libro vuelve. Lo dedico a mi amiga e interlocutora Barbara Johnson.

## Abreviaturas

A lo largo del texto se han utilizado las siguientes abreviaturas:

- DF Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, traducción de Sean Hand, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990 [*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, Madrid: Caparrós, 2004].
- FS Michel Foucault, *Fearless Speech*, edición establecida por Joseph Pearson, Nueva York: Semiotext(e), 2001.
- GM Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, traducción de Walter Kaufmann, Nueva York: Random House, 1969 [*La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1971].
- H Michel Foucault, «About the beginning of the hermeneutics of the self», traducción de Thomas Keanan y Mark Blasius, en Michel Foucault, *Religion and Culture*, edición establecida por Jeremy Carrette, Nueva York: Routledge, 1999, págs. 158-81.
- HDS Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, París: Gallimard/Seuil, 2001 [*La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002].
- HM Michel Foucault, «How much does it cost for reason to tell the truth?», en Michel Foucault, *Foucault Live*, edición establecida por Sylvère Lotringer, traducción de John Honston, Nueva York: Semiotext(e), 1989, págs. 233-56.

*OB* Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or beyond Essence*, traducción de Alphonse Lingis, La Haya: Martinus Nijhoff, 1981 [*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1995].

*PMP* Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, traducción de Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001.

*S* Emmanuel Levinas, «Substitution», traducción de Peter Atterton, Simon Critchley y Graham Noctor, en Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi, eds., *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, págs. 79-96; original, «La substitution», *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, págs. 487-508.

*SP* Michel Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits, 1954-1988*, edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, vol. 4, París: Gallimard, 1994, págs. 431-57 [«Estructuralismo y postestructuralismo», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona: Paidós, 1999].

*UP* Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, vol. 2 de *The History of Sexuality*, Nueva York: Random House, 1985 [*Historia de la sexualidad*, vol. 2, *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1986].

En este libro utilizo el concepto de «otro» para denotar al otro humano en su especificidad, excepto donde, por razones técnicas, es preciso que el término signifique algo ligeramente diferente. En Levinas, por ejemplo, «el Otro» no sólo se refiere al otro humano, sino que actúa además como vicario de una relación ética infinita. En este último caso, la palabra aparece aquí con inicial mayúscula.

## 1. Dar cuenta de sí mismo

«El valor del pensamiento se mide por su distancia con respecto a la continuidad de lo conocido».

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

Me gustaría comenzar por considerar en qué condiciones podría plantearse la cuestión de la filosofía moral —una cuestión que tiene que ver con la conducta y, por tanto, con el hacer— en un marco social contemporáneo. Plantear la cuestión en tal marco implica, ya, la admisión de una tesis previa, a saber: no sólo que las cuestiones morales surgen en el contexto de las relaciones sociales, sino que la forma que adoptan esas cuestiones cambia según el contexto, e incluso que este último, en algún sentido, es inherente a la forma de la cuestión. En *Problems of Moral Philosophy* —una serie de conferencias pronunciadas en el verano de 1963—, Adorno señala: «Probablemente podamos decir que las cuestiones morales siempre surgen cuando las normas morales de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad».<sup>1</sup> En cierto modo, esta tesis parece describir las condiciones de aparición de las cuestiones

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, traducción de Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001, pág. 16; original, *Probleme der Moralphilosophie*, Francfort: Suhrkamp, 1997, pág. 30. En lo sucesivo, citado como PMP en el texto; los números de página corresponden a la traducción inglesa.

mORALES, pero Adorno especifica aún más esa descripción. Así, propone una breve crítica de Max Scheler, quien lamenta la *Zersetzung* de las ideas éticas, con lo cual alude a la destrucción de un *ethos* ético común y colectivo. Adorno se niega a llorar esa pérdida, pues le preocupa el hecho de que el *ethos* colectivo sea invariablemente conservador y postule una falsa unidad, que intenta eliminar la dificultad y la discontinuidad propias de cualquier *ethos* contemporáneo. No es cierto que antaño hubo una unidad que luego se quebró: lo que había era una idealización, en rigor, un nacionalismo que ya no es creíble ni debe serlo. Como consecuencia, Adorno alerta contra el recurso a la ética utilizada como un tipo determinado de represión y violencia. Y afirma:

«Nada muestra mayor degradación que el tipo de ética o moral que sobrevive en la forma de ideas colectivas aun después de que el Espíritu del Mundo —para utilizar la expresión hegeliana como una suerte de lema— ha dejado de habitarlas. Una vez que el estado de la conciencia humana y el estado de las fuerzas sociales de producción han abandonado esas ideas colectivas, estas adquieren características represivas y violentas. Y lo que obliga a la filosofía a hacer la clase de reflexiones que expresamos aquí es el elemento de obligatoriedad que cabe encontrar en las costumbres tradicionales; son esa violencia y ese mal los que ponen estas costumbres [*Sitten*] en conflicto con la moral [*Sittlichkeit*], y no la declinación de la moralidad que lamentan los teóricos de la decadencia» (PMP, pág. 17).

En la descripción inicial, Adorno sostiene que las cuestiones morales sólo surgen cuando el *ethos* colectivo ha perdido autoridad. Esto implica que, para ser consideradas como tales, las cuestiones morales no necesariamente deben surgir sobre la base de un *ethos* de aceptación general; a decir verdad, parece haber una tensión entre *ethos* y moral, de modo tal que la mengua del primero es la condición para el for-

talecimiento de la segunda. Al especificar esa descripción, Adorno señala con claridad que, aun cuando el *ethos* colectivo ya no sea compartido —en rigor, justamente porque el «*ethos* colectivo» (términos que ahora requieren de comillas para constituir una unidad) no es compartido por el conjunto—, puede imponer su pretensión de comunidad pero sólo por medios violentos. En ese sentido, el *ethos* colectivo instrumentaliza la violencia para mantener la apariencia de su carácter colectivo. Es más: ese *ethos* únicamente se convierte en violencia cuando llega a ser un anacronismo. Lo que esta forma de violencia ética tiene de extraño desde un punto de vista histórico —y temporal— es que, si bien el *ethos* colectivo se ha vuelto anacrónico, no se ha convertido en pasado: persiste en el presente como un anacronismo. Se niega a volverse pasado, y la violencia es su modo de imponerse al presente. A decir verdad, no sólo se le impone: también procura eclipsarlo, y ese es precisamente uno de sus efectos violentos.

Adorno emplea el término *violencia* en relación con la ética en el contexto de las pretensiones de universalidad. Y propone una formulación más del surgimiento de la moral, que es siempre el surgimiento de ciertos tipos de indagación moral, de interrogación moral: «el problema social de la divergencia entre el interés universal y el interés particular, los intereses de individuos particulares, es lo que va a constituir el problema de la moral» (PMP, pág. 19). ¿Cuáles son las condiciones en que se produce esta divergencia? Adorno se refiere a una situación en la cual «lo universal» no está en concordancia con el individuo ni lo incluye; la propia reivindicación de universalidad niega los “derechos” del individuo. Podemos imaginar, por ejemplo, la imposición de gobiernos a países extranjeros en nombre de principios universales de democracia, cuando en verdad esa imposición niega efectivamente

los derechos de la población en cuanto a elegir a sus propias autoridades. En esta misma línea, podríamos pensar en la propuesta del presidente Bush a la Autoridad Palestina, o sus esfuerzos por imponer un cambio de gobierno en Irak. En estos ejemplos —para usar las palabras de Adorno—, «lo universal (...) aparece como algo violento y ajeno y carece de realidad sustancial para los seres humanos» (*ibid.*). Aunque en ocasiones Adorno se mueve en forma abrupta entre la ética y la moral, prefiere para su proyecto este último término, *moral*, que reitera luego en *Minima moralia*, e insiste en que cualquier conjunto de máximas o reglas ha de ser posible de apropiación «de una manera vital» por los individuos (*PMP*, pág. 15). Si bien se podría reservar *ética* para los perfiles generales de esas reglas y máximas o para la relación entre yoes [*selves*] que está implícita en ellas, Adorno insiste en que una norma ética que no propone un modo de vida, o de la cual es imposible apropiarse en el marco de las condiciones sociales existentes, ha de someterse a revisión crítica (*PMP*, pág. 19). Si ignora esas condiciones sociales, que son también las condiciones en que sería posible apropiarse de cualquier ética, ese *ethos* adquiere un cariz violento.

De lo que sigue en este primer capítulo, quiero señalar lo que estimo importante en la concepción adoriana de la violencia ética, aunque postergaré una consideración más sistemática hasta el capítulo 3. En la sección introductoria me limitaré a puntualizar la importancia de la formulación de Adorno para los debates contemporáneos en torno al nihilismo moral, y a mostrar que el cambiante carácter histórico de la indagación moral misma exige realizar modificaciones en su marco teórico. En este sentido, el propio filósofo podría haber admitido ese cambio que lo trasciende, dado su compromiso con la consideración de la moral dentro de los cambiantes contextos sociales

en que se plantea la necesidad de la indagación moral. El contexto no es exterior a la problemática: condiciona la forma que esta adoptará. En ese aspecto, las cuestiones que caracterizan a la indagación moral son formuladas o modeladas por las condiciones históricas que las originan.

En mi opinión, la crítica adorniana de la universalidad abstracta por su carácter violento puede leerse en relación con la crítica hegeliana del tipo de universalidad abstracta característico del Terror. He hecho referencia a ello en otro lugar,<sup>2</sup> por lo cual sólo deseo señalar aquí que el problema no radica en la universalidad como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales que incluye dentro de su campo de aplicación. Cuando, por razones sociales, es imposible apropiarse de un precepto universal, o cuando —por razones sociales, otra vez— no se puede sino rechazarlo, el propio precepto se convierte en ámbito de disputas, tema y objeto del debate democrático. Es decir: pierde su estatus de precondición de tal debate; si actuara en él como una precondición, como un *sine qua non* de la participación, impondría su violencia en la forma de un impedimento excluyente. Esto no significa que la universalidad sea violenta por definición. No lo es. Pero hay condiciones en las cuales puede ejercer la violencia. Adorno nos ayuda a entender que, en parte, su violencia consiste en su indiferencia respecto de las condiciones sociales en las cuales podría llegar a ser posible una apropiación vital. Si esa apropiación es imposible, parecería deducirse que el precepto únicamente puede experimen-

<sup>2</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres: Verso, 2000 [*Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004].

tarse como algo mortal, un sufrimiento impuesto desde un exterior indiferente a expensas de la libertad y la particularidad.

Adorno parece casi kierkegaardiano cuando insiste en el lugar y el significado del individuo existente y en la tarea necesaria de apropiarse de la moral, así como de oponerse a las distintas formas de violencia ética. No obstante, advierte, desde luego, contra el error de situarse en la posición opuesta, en la que el «yo» [*I*]\* se comprende al margen de sus condiciones sociales y se lo abraza como pura inmediatez, arbitaria o accidental, divorciada de sus circunstancias sociales e históricas, que después de todo constituyen las condiciones generales de su emergencia. El filósofo no duda de que no hay moral sin un «yo», pero quedan preguntas acuciantes por responder: ¿en qué consiste ese «yo»?, ¿en qué términos puede apropiarse de la moral o, en rigor, dar cuenta de sí mismo? Adorno escribe, por ejemplo: «será obvio para ustedes que todas las ideas de moral o comportamiento ético deben relacionarse con un "yo" que actúa» (*PMP*, pág. 28). Sin embargo, no hay «yo» alguno que pueda mantenerse del todo apartado de las condiciones sociales de su emergencia, ningún «yo» que no esté involucrado en un conjunto de normas morales condicionantes que, por ser normas, tienen un carácter social que excede el significado puramente personal o idiosincrásico.

El «yo» no está al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto. En un sentido importante, esa matriz es también la condición para la emergencia del «yo», si bien no son las normas las que lo inducen en cuanto causas. Basado en ello, no podemos concluir que el «yo» es el mero efecto o instrumento de un *ethos* previo o un campo de

\* Salvo indicación en contrario, se tratará siempre del «yo» gramatical. Cuando no aparezca entrecerrillado, deberá entenderse que se habla del *self* o del ego. (N. del T.)

normas antagónicas o discontinuas. Cuando el «yo» procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese «sí mismo» ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas; a decir verdad, cuando el «yo» procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse, por fuerza, en teórico social.

La razón de ello es que el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación —o un conjunto de relaciones— con una serie de normas. Aunque muchos críticos contemporáneos se inquietan ante la posibilidad de que esto signifique que no hay concepto de sujeto capaz de servir como fundamento de la agencia y la responsabilidad morales, esa conclusión no es válida. En alguna medida, las condiciones sociales de su emergencia siempre desposeen al «yo».³ Esa desposesión no implica que se haya perdido el fundamento subjetivo de la ética. Al contrario, bien puede ser la condición de la indagación social, la condición misma del surgimiento de la moral. Si el «yo» no está de acuerdo con las normas morales, esto sólo significa que el sujeto debe deliberar acerca de ellas y que parte de la deliberación entrañará una comprensión crítica de su génesis social y su significado. En este sentido, la deliberación ética está asociada a la operación de la crítica. Y la crítica comprueba que no puede avanzar sin reflexionar acerca de cómo nace el sujeto deliberante y cómo podría vivir efectivamente o apropiarse de un conjunto de normas. No se trata sólo de que la ética se vea enredada en la tarea de la teoría social, sino de que la teoría social, si

<sup>3</sup> En Denise Riley, *Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*, Stanford: Stanford University Press, 2000, se encontrará un brillante y penetrante análisis de la inmersión y desposesión del «yo» en las convenciones sociales, así como de sus implicaciones tanto para la poesía lírica como para las solidaridades sociales.

pretende generar resultados no violentos, debe encontrar un lugar de vida para ese «yo».

El surgimiento del «yo» a partir de la matriz de instituciones sociales puede explicarse de diversas maneras, y varias son las formas de contextualizar la moral dentro de sus condiciones sociales. Adorno suele considerar que hay en funcionamiento una dialéctica negativa cuando las pretensiones de colectividad resultan *no* ser colectivas y las pretensiones de universalidad abstracta resultan *no* ser universales. La divergencia se da siempre entre lo universal y lo particular, y se convierte en la condición del cuestionamiento moral. Lo universal no sólo diverge de lo particular; esa divergencia misma es lo que el individuo llega a experimentar, lo que para él resulta la experiencia inaugural de la moral. En ese aspecto, la teoría de Adorno se vincula con Nietzsche, quien destaca la violencia de la «mala conciencia», que da origen al «yo» como producto de una crueldad potencialmente aniquiladora. El «yo» se vuelve contra sí mismo, desata en su propia contra una agresión moralmente condenatoria, y de ese modo queda inaugurada la reflexividad. Al menos esta es la concepción nietzscheana de la mala conciencia. Yo sugeriría que Adorno alude a tal concepción negativa cuando sostiene que una ética de la que los individuos no pueden apropiarse de «una manera vital» en las condiciones sociales imperantes «es la mala conciencia de la conciencia» (*PMP*, pág. 15).

Es menester preguntarnos, sin embargo, si el mismo «yo» que debe apropiarse de las normas morales de una manera vital no está a su vez condicionado por normas, unas normas que establecen la viabilidad del sujeto. Una cosa es decir que un sujeto debe ser capaz de apropiarse de normas, y otra, decir que debe haber normas que dispongan un lugar para un sujeto dentro del campo ontológico. En el primer caso, las normas están allí, a una distancia exterior, y la tarea consiste

en encontrar un modo de apropiárselas, asumirlas, establecer una relación vital con ellas. El marco epistemológico se presupone en este encuentro, en el que un sujeto se topa con normas morales y debe hallar el modo de tratar con ellas. Pero, ¿consideraba Adorno que las normas también deciden por anticipado quién llegará a ser sujeto y quién no? ¿Consideraba la operación de las normas en la constitución misma del sujeto, en el modelado de su ontología y en el establecimiento de un emplazamiento legítimo dentro del reino de la ontología social?

### Escenas de interpelación

«Comenzamos con una respuesta, una pregunta que responde a un ruido, y lo hacemos en la oscuridad: hacer sin saber con exactitud, arreglarse con el habla. ¿Quién está allí o aquí, y quién se ha ido?».

Thomas Keenan, *Fables of Responsibility*

Por el momento interrumpiré esta discusión de Adorno, si bien volveré a él más adelante, para considerar no la relación que un sujeto tiene con la moral, sino una relación previa: la fuerza de la moral en la producción del sujeto. La primera cuestión es crucial y la investigación que sigue no la ignora, porque un sujeto producido por la moral debe encontrar su relación con ella. Por más que se quiera, no se puede omitir esta condición paradójica de la deliberación moral y de la tarea de dar cuenta de sí. Aun cuando la moral proporciona un conjunto de normas que producen un sujeto en su inteligibilidad, no por ello deja de ser un conjunto de normas y reglas que el sujeto debe negociar de una manera vital y reflexiva.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche presenta una explicación polémica del modo en que accedemos

a la posibilidad de reflexionar acerca de nuestras propias acciones y nos ponemos en situación de dar cuenta de lo que hemos hecho. Señala que sólo somos conscientes de nosotros mismos luego de haber infligido determinado daño. Como consecuencia, una persona sufre y ella misma, o, mejor, alguien que actúa como su abogado en un sistema de justicia, procura descubrir la causa de ese sufrimiento y nos pregunta si lo hemos ocasionado. Con el propósito de imponer un justo castigo al responsable de una acción injuriosa, se plantea la pregunta y el sujeto en cuestión se interroga. «El castigo», nos dice Nietzsche, es «la construcción de una memoria».<sup>4</sup> La pregunta postula al yo como una fuerza causativa y también configura un modo específico de responsabilidad. Al preguntarnos si hemos causado ese sufrimiento, una autoridad establecida nos pide no sólo que admitamos un vínculo causal entre nuestras acciones y el padecimiento resultante, sino también que reconozcamos nuestra responsabilidad por ellas y sus efectos. En ese contexto, nos vemos en la situación de tener que dar cuenta de nosotros mismos.

Damos cuenta de nosotros mismos únicamente porque se nos interpela en cuanto seres a quienes un sistema de justicia y castigo ha puesto en la obligación de rendir cuentas. Este sistema no está presente desde el principio; se instituye, en cambio, con el paso del tiempo y con un gran costo para los instintos humanos. Nietzsche dice que, en esas condiciones, la gente «se sentía incapaz de hacer frente a las iniciati-

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, traducción de Walter Kaufmann, Nueva York: Random House, 1969, pág. 80; original, *Zur Genealogie der Moral*, en *Kritische Studienausgabe*, edición establecida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín: De Gruyter, 1967-1977, vol. 5, págs. 245-412 [*La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1971]. En lo sucesivo, citado en el texto como GM; los números de página corresponden a la traducción inglesa.

vas más sencillas; en ese nuevo mundo, ya no tenían sus antiguas guías, sus impulsos reguladores, inconscientes e infalibles: esas infelizadas criaturas quedaron reducidas a pensar, inferir, calcular, coordinar causa y efecto; ¡reducidas a su “conciencia”, su órgano más débil y falible!» (GM, pág. 84).

De modo que, si Nietzsche tiene razón, doy cuenta de mí mismo porque alguien me lo ha pedido, y ese alguien tiene un poder delegado por un sistema establecido de justicia. Me han interpelado, tal vez incluso me han atribuido un hecho, y cierta amenaza de castigo respalda ese interrogatorio. Y así, en una respuesta llena de temor, me ofrezco como un «yo» y trato de reconstruir mis acciones, mostrando si la que se me imputa se cuenta o no entre ellas. O bien me confieso como causa de esa acción y limito mi aporte causativo, o bien me defiendo de la atribución, para lo cual quizás situé la causa en otro lugar. Esos son los parámetros dentro de los cuales uno da cuenta de sí. A criterio de Nietzsche, la necesidad de rendir cuentas sólo surge con posterioridad a una acusación o, como mínimo, una imputación, hecha por alguien en condiciones de aplicar un castigo si es posible establecer la causalidad. Y, consecuentemente, empezamos a reflexionar sobre nosotros mismos en virtud del miedo y el terror. A decir verdad, nos volvemos moralmente responsables como consecuencia del miedo y el terror.

Consideremos, sin embargo, que el hecho de ser interpelados por otro tiene otras valencias además del miedo. Bien puede existir un deseo de conocer y entender que no es alimentado por el anhelo de castigar, y un deseo de explicar y narrar que no es impulsado por el terror al castigo. Nietzsche comprendió acertadamente que uno inicia el relato de sí mismo sólo frente a un «tú» que le pide que lo haga. Ninguno de nosotros comienza el relato de sí mismo, ni advierte que, por razones urgentes, debe convertirse en un ser,

que se autorrelate, a menos que se enfrente a ese interrogante o esa atribución procedente de otro: «¿Fuiste tú?». Siempre es posible, desde luego, permanecer callado ante una pregunta de ese tipo, en cuyo caso el silencio expresa una resistencia a ella: «No tienes derecho a preguntarme eso», «Esa imputación no es digna de respuesta» o «Aun cuando haya sido yo, no te corresponde a ti saberlo». En esos casos, el silencio pone en cuestión la legitimidad de la autoridad invocada por la pregunta y el interrogador, o bien intenta circunscribir un dominio de autonomía en el que este último no puede o no debe inmiscuirse. La negativa a relatar no deja de ser una relación con el relato y la escena de interpelación. Al negarse, el relato rechaza la relación presupuesta por el interrogador o bien la modifica, de modo que el indagado rechaza al indagador.

Contar una historia sobre sí mismo no es igual a dar cuenta de uno mismo. Y, sin embargo, en el ejemplo anterior vemos que la clase de relato que requiere el dar cuenta de nosotros mismos parte del supuesto de que el yo tiene una relación causal con el sufrimiento de otros (y a la larga, a través de la mala conciencia, con uno mismo). Es evidente que no todos los relatos adoptan esa forma, pero una narración que responda a una imputación debe, desde el principio, aceptar la posibilidad de que el yo tenga agencia causal, aun cuando, en una situación dada, el yo no haya sido la causa del padecimiento en cuestión.

El dar cuenta, pues, adquiere forma narrativa, lo cual no sólo depende de la posibilidad de transmitir un conjunto de acontecimientos secuenciales con transiciones plausibles, sino que también apela a la voz y la autoridad narrativas, dirigidas a una audiencia con propósitos de persuasión. El relato debe establecer, entonces, si el yo fue o no la causa del sufrimiento, y proporcionar un medio persuasivo en virtud del cual pueda entenderse la agencia causal del yo. La

narración no surge con posterioridad a esa agencia, sino que constituye, en cambio, la condición previa en cualquier explicación de la agencia moral que podemos ejecutar. En tal sentido, la capacidad narrativa se erige en una precondición para dar cuenta de sí mismo y asumir la responsabilidad por los propios actos a través de ese medio. Uno podría, por supuesto, limitarse a «asentir con la cabeza» o utilizar otro gesto expresivo para reconocer que es, en efecto, el autor del hecho en cuestión. El «asentir con la cabeza» funciona como una precondición expresiva del reconocimiento. Un tipo similar de facultad expresiva se pone en juego cuando nos mantenemos en silencio ante la pregunta: «¿Tiene algo que decir en su descargo?». En ambos ejemplos, el gesto de reconocimiento sólo tiene sentido en relación con un argumento implícito: «Sí, yo era quien ocupaba la posición de agente causal en la secuencia de acontecimientos a la que usted se refiere».

La concepción de Nietzsche no contempla cabalmente la escena de interpelación mediante la cual se indaga en la responsabilidad, luego asumida o negada. Nietzsche supone que la indagación se efectúa desde un marco legal en el cual se amenaza con el castigo de infligir un daño equivalente al infligido en primer término. Pero no todas las formas de interpelación se originan en ese sistema y por esa razón. El sistema de castigo descripto por Nietzsche se basa en la venganza, aunque se lo valore como «justicia». Y no reconoce que la vida entraña cierta magnitud de sufrimiento y de daños que no pueden explicarse abiertamente recurriendo al sujeto como agente causal. En rigor, para Nietzsche, la agresión es coextensiva a la vida, de modo que, si procuráramos proscribirla, lo que haríamos sería, en definitiva, proscribir la vida misma. Señala que «la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, por medio del daño, el asalto, la explotación, la destrucción, y no es posible

pensarla en absoluto con prescindencia de ese carácter» (*GM*, pág. 76). «Las condiciones legales», sigue diciendo, «constituyen una restricción parcial de la voluntad de vivir», una voluntad definida por la lucha. El esfuerzo legal por suprimir la lucha sería, en sus palabras, «un intento de asesinar el futuro del hombre» (*ibid.*).

Lo que está en juego no es, para Nietzsche, la mera preponderancia de una moral y un orden legal a los cuales se opone, sino una construcción obligada de lo «humano» en oposición a la vida misma. Su visión de la vida, cmpero, supone que la agresión es más primaria que la generosidad, y que el interés en la justicia surge de una ética de la venganza. Nietzsche omite considerar la escena de interlocución en la cual se nos pregunta qué hemos hecho, o una situación en la que tratamos de aclarar, en beneficio de quien espera saberlo, qué hicimos y por qué razones.

Según Nietzsche, el yo como «causa» de una acción lesiva siempre es atribuido de manera retroactiva: el autor del hecho sólo queda asociado tardíamente a su acto. En realidad, sólo se convierte en agente causal de este acto por obra de una atribución retroactiva que procura ajustarse a una ontología moral estipulada por un sistema legal, un sistema que establece responsabilidades y agravios punibles identificando un yo pertinente como origen causal del sufrimiento. A juicio de Nietzsche, el sufrimiento supera cualquier efecto causado por uno u otro yo, v si bien hay ejemplos notorios en que uno externaliza la agresión en la persona de otro y causa daños o destrucción, ese sufrimiento tiene algo de «justificable», en cuanto es parte de la vida e interviene de algún modo en la «seducción» y «vitalidad» de la vida misma. Son muchos los motivos para discrepar de esta posición, y en las páginas que siguen expondré algunas de mis objeciones.

Es importante destacar que Nietzsche limita su interpretación de la responsabilidad a esa atribución jurídicamente mediada y demorada. Al parecer, no alcanza a comprender las otras condiciones de interlocución en que se nos pide que demos cuenta de nosotros mismos, y se concentra, por el contrario, en una agresión originaria que a su criterio es parte de todo ser humano, e incluso coextensiva a la vida misma. La persecución de esa agresión en el marco de un sistema de castigo erradicaría, a su entender, esa verdad de la vida. La institución del derecho obliga a un ser humano originariamente agresivo a volcar «hacia adentro» esa agresión, forjar un mundo interno compuesto de una conciencia culpable y volver contra sí mismo la agresión en nombre de la moral: «en esa残酷 psíquica reside una locura de la voluntad que carece de todo precedente: la voluntad del hombre de considerarse culpable y censurable en un grado imposible de expiar» (*GM*, pág. 93). La agresión, que Nietzsche juzga congénita en todo animal humano y en la propia vida, se vuelve contra la voluntad y asume éntonces una segunda vida, hasta hacer implosión y construir una conciencia que genera una reflexividad que sigue el modelo de la reprensión de sí mismo. Esa reflexividad es el precipitado del sujeto, entendido como un ser reflexivo, un ser que puede tomarse a sí mismo como objeto de reflexión, y lo hace.

Como dije antes, Nietzsche no considera otras dimensiones lingüísticas de la situación. Si se me considera imputable en virtud de un marco moral, este se dirige primeramente hacia mí, comienza a actuar sobre mí, por medio de la interpelación y la indagación de otro. En efecto: no llego a conocer ese marco de ninguna otra manera. Si doy cuenta de mí misma en respuesta a esa indagación, quedo implicada en una relación con el otro ante quien y a quien hablo. Así, cobro vida como sujeto reflexivo en el contexto de la ge-

neración de un relato narrativo de mí misma cuando alguien me habla, y dispuesta a dirigirme a quien se dirige a mí.

En *The Psychic Life of Power*<sup>5</sup> tal vez me apresuré demasiado a aceptar esa escena punitiva de instauración para el sujeto. De conformidad con ese punto de vista, la institución del castigo me ata a mi acto, y cuando se me castiga por haber cometido tal o cual hecho, surjo como un sujeto de conciencia y, por consiguiente, como un sujeto que reflexiona de alguna manera sobre sí mismo. Esta visión de la constitución del sujeto depende de la caracterización de un sujeto que internaliza la ley o, como mínimo, su atadura causal al hecho por el cual la institución del castigo busca compensación.

Cabría esperar que esta concepción nietzscheana del castigo fuera crucial para el tratamiento foucaultiano del poder disciplinario en la prisión. Con seguridad lo fue, pero Foucault difiere en forma explícita de Nietzsche cuando se niega a generalizar la escena del castigo para explicar el surgimiento del sujeto reflexivo. La vuelta en contra de sí mismo que tipifica el surgimiento de la mala conciencia nietzscheana no explica el surgimiento de la reflexividad en Foucault. En *El uso de los placeres*, segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*,<sup>6</sup> este autor examina las condiciones en que un yo podría tomarse como objeto de reflexión y cultivación, y se concentra para ello en las formaciones premodernas del sujeto. Mientras que Nietzsche

<sup>5</sup> Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press, 1997 [*Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2001].

<sup>6</sup> Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, vol. 2 de *The History of Sexuality*, Nueva York: Random House, 1985; original, *Histoire de la sexualité*, vol. 2, *L'Usage des plaisirs*, París: Gallimard, 1984 [*Historia de la sexualidad*, vol. 2, *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1986]. En lo sucesivo, citado como UP en el texto; los números de página corresponden a la traducción inglesa.

estima que la ética puede derivarse de una escena de castigo aterrorizadora, Foucault se aparta de las reflexiones finales de *La genealogía de la moral* para hacer hincapié en la creatividad peculiar asumida por la moral y explicar, en particular, cómo llega la mala conciencia a ser el medio para la construcción de valores. A juicio de Nietzsche, la moral surge como la respuesta aterrorizada al castigo. Pero ese terror resulta ser extrañamente fecundo: la moral y sus preceptos (el alma, la conciencia, la mala conciencia, el conocimiento de sí mismo, la autorreflexión y el razonamiento instrumental) están empapados de la残酷和 la agresión vueltas contra sí mismas. La elaboración de una moral —un conjunto de reglas y equivalencias— es el efecto sublimado (e invertido) de esa agresión primaria volcada contra uno mismo, la consecuencia idealizada de una rebelión contra la propia destructividad y, para Nietzsche, los propios impulsos vitales.

A decir verdad, así como Nietzsche considera que la fuerza del castigo es decisiva para la internalización de la furia y la consiguiente producción de mala conciencia (y otros preceptos morales), Foucault recurre cada vez más a códigos morales, entendidos como códigos de conducta —y no principalmente a códigos de castigo—, para ver cómo los sujetos se constituyen en relación con ellos, que no siempre se apoyan en la violencia de la prohibición y sus efectos internalizadores. La magistral explicación de Nietzsche en *La genealogía de la moral* nos muestra, por ejemplo, cómo se internalizan la furia y la voluntad espontánea para producir la esfera del «alma», así como la de la moral. Este proceso de internalización debe entenderse como una inversión, un vuelco del impulso primordialmente agresivo sobre sí mismo, el acto característico de la mala conciencia. Para Foucault, la reflexividad surge en el acto de establecer una relación con los códigos

mORALES, pero no se funda en una descripción de la internalización o, en términos más generales, de la vida psíquica, y sin duda tampoco en una reducción de la moral a la mala conciencia.

Si leemos la crítica nietzscheana de la moral junto con la evaluación que Freud hace de la conciencia en *El malestar en la cultura*, o su descripción del fundamento agresivo de la moral en *Tótem y tabú*, podríamos llegar a hacernos una idea completamente cínica de la moral y concluir que la conducta humana que procura seguir normas de valor prescriptivo está menos motivada por el deseo de hacer el bien que por el terrorífico temor al castigo y sus efectos lesivos. Reservaré esa lectura comparativa para otra oportunidad. Aquí me parece importante señalar que Foucault tenía un profundo deseo de alejarse de ese modelo y esa conclusión específica cuando, a principios de la década de 1980, decidió repensar la esfera de la ética. Su interés se centró entonces en estudiar cómo ciertos códigos prescriptivos históricamente establecidos determinaron un tipo particular de formación del sujeto. Mientras en su obra anterior trataba a este como un «efecto» del discurso, en sus últimos escritos matiza y refina su posición del siguiente modo: el sujeto se forma en relación con un conjunto de códigos, prescripciones o normas, y lo hace de una manera que no sólo (a) revela que la autoconstitución es un tipo de *poiesis*, sino que (b) establece la autorrealización como parte de la operación más general de la crítica. Como sostuve en otro lugar,<sup>7</sup> la autorrealización ética no es en Foucault una creación radical del yo *ex nihilo*, sino lo que él denomina una «delimitación» de esa parte del yo que constituirá el objeto de su práctica

moral» (*UP*, pág. 28). Ese trabajo sobre el yo, ese acto de delimitación, se da en el contexto de un conjunto de normas que preceden y exceden al sujeto. Investidas de poder y obstinación, fijan los límites a lo que se verá como una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado de las cosas. No hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar. La práctica de la crítica expone, entonces, los límites del esquema histórico de las cosas, el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden nacer los sujetos. Hacerse de tal manera que queden expuestos esos límites significa, justamente, embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes. En «¿Qué es la crítica?», una conferencia de 1978, Foucault señala: «La crítica aseguraría la desujección del sujeto en el transcurso de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, “política de la verdad”».<sup>8</sup>

En la Introducción a *El uso de los placeres*, Foucault especifica esa práctica de automodelización en relación con normas cuando aclara que la conducta moral no pasa por ajustarse a las prescripciones establecidas en un código dado ni por internalizar una prohibición o un interdicto primario. Y dice así:

«Para que una acción sea “moral” no debe poder reducirla a un acto o una serie de actos acordes a una regla, una ley o

<sup>7</sup> Michel Foucault, “What is critique?”, en D. Ingram, ed., *The Political*, op. cit., págs. 191-211; la cita es de la pág. 194. Este artículo tiene su origen en una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978; ulteriormente se publicó con el título de «Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), 1990, págs. 35-63 [«¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)», *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 1995, págs. 5-26].

<sup>7</sup> Véase Judith Butler, «What is critique? On Foucault's virtue», en David Ingram, ed., *The Political*, Londres: Basil Blackwell, 2002, págs. 212-26.

un valor. Todas las acciones morales implican, desde luego, una relación con la realidad en la cual se llevan a cabo, así como una relación con el yo. Este último no es simplemente "autoconciencia", sino autoformación como "sujeto ético", un proceso en el que el individuo delimita esa parte de sí mismo que constituirá el objeto de su práctica moral, define su posición con respecto al precepto que seguirá y se inclina por cierto modo de ser que funcionará como su meta moral. Y esto le exige actuar sobre sí mismo, supervisarse, probarse, mejorarse y transformarse. No hay una acción moral específica que no se refiera a una conducta moral unificada; ninguna conducta moral que no exija la formación de uno mismo como sujeto ético, y ninguna formación del sujeto ético sin "modos de subjetivación" y una "ascética" o "prácticas de sí" que los respalden. La acción moral es indisociable de esas formas de actividad de sí» (UP, pág. 28).

Para Foucault, como para Nietzsche, la moral redesplica un impulso creador. Nietzsche deplora que la internalización de la moral se produzca por obra del debilitamiento de la voluntad, aun cuando entiende que esa internalización constituye «la matriz de todos los fenómenos ideales e imaginativos» (GM, pág. 87), que incluirían, es de presumir, sus propios escritos filosóficos, junto con esta misma exposición.

A juicio de Foucault, la moral es inventiva, requiere capacidad de invención e incluso, como consideraremos más adelante, tiene un costo. Sin embargo, el «yo» engendrado por ella no es concebido como una agencia psíquica que se reprende a sí misma. Desde el inicio constituyen un reto, si no una pregunta abierta, la relación que el yo asuma consigo mismo, su modo de forjarse en respuesta a un mandato, su manera de construirse y el trabajo que realice sobre sí mismo. El mandato impone el acto de autorrealización o autoconstrucción, lo cual significa que no actúa de manera unilateral o determinista sobre el sujeto. Prepara el escenario para su autoconstrucción, que siempre se lleva a cabo en relación con un conjunto impuesto de

normas. La norma no produce al sujeto como su efecto necesario, y el sujeto tampoco tiene plena libertad para ignorar la norma que instaura su reflexividad; uno lucha invariablemente con condiciones de su propia vida que podría no haber elegido. Si en esa lucha hay algún acto de agencia o, incluso, de libertad, se da en el contexto de un campo facilitador y limitante de coacciones. Esa agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre. Su lucha o su dilema principal deben ser producto de un mundo, aun cuando uno, en cierta forma, debe producirse a sí mismo. Esa lucha en las condiciones no elegidas de la propia vida —una agencia— también es posible, paradójicamente, gracias a la persistencia de esta condición primaria de falta de libertad.

Si bien muchos críticos han afirmado que la visión del sujeto postulada por Foucault —y otros posestructuralistas— socava la capacidad de realizar deliberaciones éticas y fundar la agencia humana, el propio Foucault retoma desde otras perspectivas los temas tanto de la agencia como de la deliberación en sus llamados «escritos éticos», y propone una reformulación de ambos que merece un análisis minucioso. En el último capítulo analizaré con mayor detenimiento su intento de dar cuenta de sí mismo. Aquí me gustaría ocuparme de la cuestión más general: La postulación de un sujeto que no es autofundante, o sea, de cuyas condiciones de emergencia no es posible ofrecer una explicación cabal, ¿debilita la posibilidad de la responsabilidad y, en particular, de dar cuenta de sí?

Si es realmente cierto que, por así decirlo, estamos divididos y carecemos de fundamento y de coherencia desde el principio mismo, ¿será imposible encontrar basamento para una noción de responsabilidad personal o social? Para argumentar lo contrario, mostraré que una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento puede dar sus-

tento a una concepción de la ética y, por cierto, de la responsabilidad. Si bien el sujeto es opaco para sí mismo, no plenamente transparente y cognoscible para sí, no por ello está autorizado a hacer lo que quiera u olvidar sus obligaciones para con los demás. Sin duda, lo contrario es verdad. La opacidad del sujeto puede de ser una consecuencia de que se lo conciba como un ser relacional, cuyas relaciones iniciales y primarias no siempre están al alcance del conocimiento consciente. En el contexto de las relaciones con los otros suelen aparecer momentos de desconocimiento sobre uno mismo, indicativos de que esas relaciones apelan a formas primarias de relationalidad que no siempre son susceptibles de una tematización explícita y reflexiva. Si nos formamos en el contexto de relaciones que resultan parcialmente irrecuperables para nosotros, la opacidad parece estar incorporada a nuestra formación y es consecuencia de nuestro estatus de seres constituidos en relaciones de dependencia.

Esta postulación de una opacidad primaria para el yo derivada de las relaciones formativas tiene una implicación específica para una orientación ética hacia el otro. En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes.

En lo que resta de este capítulo analizaré en primer término la teoría ulterior de Foucault sobre la formación del sujeto y consideraré las limitaciones con que tropezamos cuando tratamos de utilizarla para pensar al otro. Procederé luego a plantear una caracterización poshegeliana del reconocimiento que procura establecer la base social para dar cuenta de sí mismo. En ese contexto, consideraré la crítica de un modelo

hegeliano de reconocimiento propuesta por Adriana Cavarero, filósofa feminista que se apoya en la obra de Levinas y Arendt.<sup>9</sup> En el capítulo 2 me ocuparé del psicoanálisis y los límites impuestos por el inconsciente a la reconstrucción narrativa de una vida. Aunque nos vemos forzados a dar cuenta de nuestros varios yoes, las condiciones estructurales en que lo hacemos vuelven imposible una tarea tan exhaustiva. El cuerpo singular al que se refiere un relato no puede ser capturado por una narración total, no sólo porque ese cuerpo tiene una historia formativa que es irrecuperable para la reflexión, sino porque el modo en que esos cuerpos forman las relaciones primarias produce una opacidad ineludible en nuestra autocomprensión. Siempre damos cuenta de nosotros mismos a otro, sea inventado o existente, y ese otro establece la escena de interpellación como una relación ética más primaria que un esfuerzo reflexivo por dar cuenta de sí. Por otra parte, los propios términos que utilizamos para dar cuenta, y de los que nos valemos para volvemos inteligibles para nosotros mismos y para los otros, no son obra nuestra. Tienen un carácter social y establecen normas sociales, un ámbito de falta de libertad y de posibilidad de sustitución dentro del cual se cuentan nuestras historias «singulares».

<sup>9</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, traducción de Paul A. Kottman, Londres: Routledge, 2000; original, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milán: Giacomo Feltrinelli, 1997. Es interesante comparar el texto de Cavarero no sólo con *Words of Service* de Riley, sino también con Paul Ricœur, *One self as Another*, traducción de Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992; original, *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990 [Sí mismo como otro], Madrid: Siglo XXI, 1996]. Como Cavarero, Ricœur sostiene la socialidad constitutiva del yo y su capacidad de presentarse en el relato, aunque uno y otro autor proceden de manera muy diferente. Riley se concentra en la poesía lírica y el uso del lenguaje corriente, y señala un problema no narrativo de referencialidad provocado por la estructura formal de las convenciones lingüísticas.

En esta indagación acudí de modo ecléctico a varios filósofos y teóricos críticos. No todas sus posiciones son compatibles entre sí y no intentaré sintetizarlas aquí. Aunque la síntesis no es mi objetivo, sí me interesa sostener que 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. Sobre esa base, quiero afirmar que lo que con frecuencia consideramos un «fracaso» ético bien puede tener una valencia y una importancia éticas que no han sido atinadamente juzgadas por quienes se apresuran en exceso a equiparar posestructuralismo con nihilismo moral.

En el capítulo 3 considero los intentos diacrónicos y sincrónicos de establecer el surgimiento del sujeto, incluidas las implicaciones éticas de esas concepciones de la formación del sujeto. También estudio el aporte de Adorno a una teoría de la responsabilidad que logre compatibilizar las llamadas «dimensiones humanas e inhumanas» de las disposiciones éticas, y para ello examino la relación de una política crítica con una ética y, de hecho, con una moral que por momentos exige dar cuenta de sí mismo en primera persona. Espero mostrar que la moral no es un síntoma de sus condiciones sociales ni un ámbito en el cual se las trasciende; tiene, en cambio, un papel esencial en la determinación de la agencia y la posibilidad de la esperanza. Con la ayuda de la autocritica de Foucault, acaso sea posible mostrar que la cuestión de la ética surge precisamente en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad, en el ámbito donde nos preguntamos qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido, en el que nos encontramos, por decirlo de algún modo, en las fronteras de lo que conocemos, pero de todas maneras necesitados de recibir y ofrecer

reconocimiento: a alguien que está allí para ser interpelado y cuya interpellación debe admitirse.

### Sujetos foucaultianos

En la visión foucaultiana de la autoconstitución —una cuestión que ocupa un lugar central en su obra de la década de 1980—, un régimen de verdad propone los términos que hacen posible el autorreconocimiento. En cierta medida, esos términos están fuera del sujeto, pero también se los presenta como las normas disponibles por medio de las cuales ese reconocimiento de sí mismo puede producirse, de manera que lo que puedo «ser», de modo muy literal, está restringido de antemano por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles. Aunque ese régimen decida por anticipado qué forma puede tomar el reconocimiento, no limita totalmente esa forma. En rigor, «decida» quizás sea una palabra demasiado fuerte, pues el régimen de verdad ofrece un marco para la escena del reconocimiento, al bosquejar la figura que deberá tener quien sea sujeto de tal reconocimiento y proponer normas accesibles para el acto correspondiente. A juicio de Foucault, siempre hay una relación con ese régimen, una suerte de autoconstrucción que se da en el contexto de las normas en cuestión y elabora, específicamente, una respuesta compatible con esas normas al interrogante sobre quién será el «yo» en relación con ellas. En ese sentido, las normas no nos deciden de una manera determinista, aunque sí proporcionan el marco y el punto de referencia para cualquier conjunto de decisiones que tomemos a continuación. Esto no significa que un régimen de verdad dado fije un marco invariable para el reconocimiento: sólo quiere decir

que este se produce en relación con ese marco, y también que en conexión con él se cuestionan y transforman las normas que gobiernan el reconocimiento.

Sin embargo, el argumento de Foucault afirma no sólo que siempre hay una relación con esas normas, sino que cualquier relación con el régimen de verdad será a la vez una relación conmigo misma. Sin esa dimensión reflexiva no hay crítica posible. Poner en cuestión un régimen de verdad, cuando este gobierna la subjetivación, es poner en cuestión mi propia verdad y, en sustancia, cuestionar mi aptitud de decir la verdad sobre mí, de dar cuenta de mi persona.

Así, si cuestiono el régimen de verdad, también cuestiono el régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico. 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: también implica que yo misma quede en entredicho para mí. Según Foucault, el autocuestionamiento se convierte en una consecuencia ética de la crítica, tal como sostiene con claridad en «¿Qué es la crítica?». También resulta que un autocuestionamiento de este tipo implica ponerse uno mismo en riesgo, hacer peligrar la posibilidad misma de ser reconocido por otros; en efecto: cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible.

Estos interrogantes suponen, por lo menos, dos tipos de indagación para una filosofía ética. En primer lugar, ¿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?

Segundo, ¿dónde está y quién es el otro?; ¿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? Parece justo culpar a Foucault por no dar explícitamente mayor cabida al otro en su consideración de la ética. Tal vez esto se deba a que la escena diádica del yo y el otro no puede describir en forma adecuada el funcionamiento social de la normatividad que condiciona tanto la producción del sujeto como el intercambio intersubjetivo. Si llegamos a la conclusión de que el hecho de que Foucault no piense al otro es decisivo, probablemente hayamos pasado por alto que el ser mismo del yo depende no sólo de la existencia de ese otro en su singularidad (como sostendría Levinas), sino también de la dimensión social de la normatividad que rige la escena del reconocimiento.<sup>10</sup> Esa dimensión social de la normatividad precede a cualquier intercambio diádico y lo condiciona, aun cuando parece que tomamos contacto con la esfera de la normatividad justamente en el contexto de tales intercambios inmediatos.

Las normas mediante las cuales reconozco al otro e incluso a mí misma no son exclusivamente mías. Actúan en la medida en que son sociales, y exceden todo intercambio diádico condicionado por ellas. Su socialidad, sin embargo, no puede entenderse como una totalidad estructuralista ni como una invariabilidad trascendental o quasi trascendental. Algunos podrían sostener, sin duda, que para que el reconocimiento sea posible ya deben existir las normas, y con toda se-

<sup>10</sup> Véase Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or beyond Essence*, traducción de Alphonso Lingis, La Haya: Martinus Nijhoff, 1981; original, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974 [De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Salamanca: Sígueme, 1995]. En lo sucesivo, citado como OB en el texto; los números de página corresponden a la traducción inglesa.

guridad hay algo de verdad en ese argumento. También es cierto que determinadas prácticas de reconocimiento y hasta algunas fallas que las afectan marcan un ámbito de ruptura dentro del horizonte de normatividad, y exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas, lo cual entraña un cuestionamiento del carácter dado del horizonte normativo prevaleciente. El horizonte normativo dentro del cual veo al otro, o, en rigor, el otro ve, escucha, conoce y reconoce, también está sometido a una apertura crítica.

Será inútil, por lo tanto, disolver la noción del otro en la socialidad de las normas y afirmar que el otro está implícitamente presente en las normas a través de las cuales se otorga el reconocimiento. A veces, la irreconocibilidad misma del otro provoca una crisis en las normas que gobiernan el reconocimiento. Si y cuando, en un esfuerzo por conferir o recibir un reconocimiento que una y otra vez es rehusado, pongo en cuestión el horizonte normativo dentro del cual tiene lugar tal reconocimiento, ese cuestionamiento forma parte del deseo de reconocimiento, deseo que no puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles.

En opinión de Foucault, esta apertura cuestiona los límites de los regímenes de verdad establecidos, y, en este punto, poner en riesgo al yo se convierte, afirma, en un signo de virtud.<sup>11</sup> Lo que no dice es que el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es motivado, en ocasiones, 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. Para Foucault, el régimen

de verdad se cuestiona porque «yo» no puedo reconocerme o no me reconoceré en los términos que tengo a mi alcance. En un intento de eludir o superar los términos por cuyo intermedio se produce la subjetivación, hago mía la lucha con las normas. El interrogante foucaultiano sigue siendo, en efecto: «¿Quién puedo ser, dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?». Foucault no pregunta «¿Quién eres tú?», ni rastrea la posible manera de elaborar una perspectiva crítica sobre las normas a partir de una u otra de estas dos preguntas. Antes de considerar las consecuencias de esa oclusión, querría sugerir una cuestión final en relación con Foucault, aunque volveré a él más adelante.

Al plantear la pregunta ética «¿Cómo debería yo tratar a otro?», quedo atrapada de inmediato en un reino de normatividad social, dado que el otro sólo se me aparece, sólo funciona como otro para mí, si existe un marco dentro del cual puedo verlo y aprehenderlo en su separatividad y su exterioridad. Por tanto, aunque pueda estimar que la relación ética es diádica e incluso presocial, quedo encerrada no sólo en la esfera de la normatividad, sino en la problemática del poder, cuando planteo la pregunta ética en su llaneza y su simplicidad: «¿Cómo debería tratarte?». Si el «yo» y el «tú» deben surgir primero, y si es necesario un marco normativo para ese surgimiento y ese encuentro, las normas actúan no sólo para dirigir mi conducta, sino para condicionar la posible aparición de un encuentro entre el otro y yo.

La perspectiva de primera persona adoptada por la pregunta ética, así como la apelación directa a un «tú», quedan desorientadas debido a la dependencia fundamental de la esfera ética respecto de lo social. Sea o no singular, el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad. Así, mientras el otro puede ser

<sup>11</sup> M. Foucault, «What is critique?», *op. cit.*, pág. 192.

singular, si no radicalmente personal, las normas son hasta cierto punto impersonales e indiferentes, e introducen una desorientación de la perspectiva del sujeto en medio del reconocimiento en cuanto encuentro. Si considero que te otorgo reconocimiento, por ejemplo, tomo en serio el hecho de que ese reconocimiento procede de mí. Pero ni bien advierto que los términos utilizados para otorgarlo no me pertenecen en exclusividad, que no los he ideado o forjado a solas, quedo, por así decirlo, despojada por el lenguaje que ofrezco. En cierto sentido, me someto a una norma de reconocimiento cuando te ofrezco mi reconocimiento, lo cual significa que el «yo» no lo ofrece a partir de sus recursos privados. En rigor, parece que el «yo» queda sujeto a la norma en el momento de hacer ese ofrecimiento, de modo que se convierte en un instrumento de la agencia de esa norma. Por eso, el «yo» parece invariablemente *usado* por la norma en la medida en que trata de usarla. Aunque yo creía tener una relación «contigo», resulta que estoy atrapada en una lucha con las normas. Pero, ¿podría ser también cierto que no estaría enredada en esa lucha si no fuera por un deseo de otorgarte reconocimiento? ¿Cómo entendemos ese deseo?

### Interrogantes poshegelianos

«Sólo puedo reconocerme reconocido por el otro en la medida en que ese reconocimiento del otro me modifica: es deseo, es lo que se estremece en el deseo».

Jean-Luc Nancy, *Hegel: la inquietud de lo negativo*

Tal vez el ejemplo que acabo de considerar sea engañoso porque, como sostendría Hegel, el reconocimiento no puede darse de manera unilateral. Tan

pronto como lo doy, potencialmente me lo dan, y mi forma de ofrecerlo me es potencialmente ofrecida. Esta reciprocidad implícita se señala en la *Fenomenología del espíritu* cuando, en la sección titulada «Señorío y servidumbre», la primera autoconciencia advierte que no puede tener un efecto unilateral sobre la otra autoconciencia. Como son estructuralmente similares, la acción de la una implica la acción de la otra. La autoconciencia aprende esta lección, ante todo, en el contexto de la agresión a la otra, en un vano esfuerzo por destruir la similitud estructural entre ambas y recuperar una posición soberana: «esta acción de la una tiene en sí la doble significación de ser tanto su propia acción como también la acción de la otra. (...) Cada una ve que la otra hace lo mismo que ella; cada una hace por sí lo que exige de la otra y, por lo tanto, también hace lo que hace sólo en la medida en que la otra hace lo mismo». <sup>12</sup>

De manera análoga, cuando el reconocimiento entre estos dos sujetos rivales resulta posible, nunca puede eludir la condición estructural de la reciprocidad implícita. Podría decirse, entonces, que nunca puedo ofrecer el reconocimiento en el sentido hegeliano como puro ofrecimiento, dado que lo recibo, al menos potencial y estructuralmente, en el momento y el acto de darlo. Podríamos preguntarnos, como Levinas con seguridad lo ha hecho acerca de la posición hegeliana, qué clase de dádiva es esa que vuelve a mí con tanta rapidez y, en realidad, nunca se separa de mis manos. ¿Consiste el reconocimiento, como argumenta Hegel, en un acto recíproco por el cual reconozco que el otro está estructurado del mismo modo que yo? ¿Y

<sup>12</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, págs. 111-2; original, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Francfort: Suhrkamp, 1980 [*Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966].

reconozco que el otro también hace o puede hacer ese reconocimiento de mismidad? ¿O acaso hay aquí otro encuentro con la alteridad que es irreducible a la mismidad? De ser así, ¿cómo debemos entender esa alteridad?

El otro hegeliano siempre se encuentra afuera; al menos, se lo encuentra afuera *en primer lugar*, y sólo después se reconoce que es constitutivo del sujeto. Esto ha llevado a algunos críticos de Hegel a concluir que el sujeto hegeliano realiza una asimilación total de lo externo en un conjunto de rasgos internos a sí mismo, y que su gesto característico es de *apropiación*, y su estilo, el del *imperialismo*. Otras lecturas de Hegel, sin embargo, insisten en que la relación con el otro es extática,<sup>13</sup> que el «yo» se encuentra repetidas veces fuera de sí mismo y que nada puede poner fin al reiterado surgimiento de esta exterioridad que, paradójicamente, me pertenece. Siempre soy, por decirlo así, otra para mí misma, y no hay un momento final en el que mi retorno a mí misma se produzca. De hecho, si seguimos la *Fenomenología del espíritu*, los encuentros que experimento me transforman invariablemente; el reconocimiento se convierte en el proceso por el cual devengo distinta de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era. Hay, entonces, una pérdida constitutiva en el proceso del reconocer, dado que el «yo» se transforma merced al acto de reconocimiento. No todo su pasado se recoge y conoce en ese acto; este modifica la organización de ese

pasado y su significado al mismo tiempo que transforma el presente de quien recibe el reconocimiento. El reconocimiento es un acto en el cual el «retorno a sí» resulta imposible también por otra razón. El encuentro con otro genera una transformación del yo de la cual no hay retorno. En el transcurso de ese intercambio se reconoce que el yo es el tipo de ser en el que la permanencia misma dentro de sí se revela imposible. Uno se ve obligado a conducirse *fuerza de sí mismo*; comprueba que la única manera de conocerse es por obra de una mediación que se produce fuera de uno mismo, que es externa, en virtud de una convención o una norma que uno no ha hecho y en la que uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción. En ese sentido, entonces, hay en el sujeto hegeliano del reconocimiento una vacilación inevitable entre la pérdida y el éxtasis. La posibilidad del «yo», de hablarse y conocerse, reside en una perspectiva que disloca la perspectiva de primera persona condicionada por ella.

La perspectiva que a la vez me condiciona y desorienta desde dentro de la posibilidad misma de mi propia perspectiva no es reducible a la perspectiva del otro, dado que también gobierna la posibilidad de que yo reconozca al otro y de que este me reconozca. No somos meras diádicas que actúan por cuenta propia, puesto que nuestro intercambio está condicionado y mediado por el lenguaje, las convenciones y una sedimentación de normas que tienen carácter social y exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio. ¿Cómo habremos de entender, pues, la perspectiva impersonal que ocasiona y desorienta nuestro encuentro personal?

Aunque en ocasiones se censura a Hegel porque entiende el reconocimiento como una estructura diádica, podemos ver que en la *Fenomenología del espíritu* la lucha por ese reconocimiento no es la última pa-

<sup>13</sup> Véanse Nathan Rotenstreich, «On the ecstatic sources of the concept of alienation», *Review of Metaphysics*, 16, marzo de 1963; Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, traducción de Jason Smith y Steven Miller, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002; original, *Hegel: l'inquiétude du négatif*, París: Hachette, 1997, col. «Littératures» [Hegel: la inquietud de lo negativo, Madrid: Arena Libros, 2005], y Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, París: J. Vrin, 1996.

labra. Es importante advertir que esa lucha, tal como se representa en la *Fenomenología*, revela la inadecuación de la diáada como marco de referencia para comprender la vida social. Después de todo, lo que se deriva finalmente de esa escena es un sistema de costumbres (*Sittlichkeit*) y, por consiguiente, una versión social de las normas en virtud de las cuales el reconocimiento recíproco podría sostenerse de manera más estable de lo que supondrían la lucha de vida o muerte o el sistema de servidumbre.

El intercambio diádico se refiere a un conjunto de normas que exceden las perspectivas de quienes participan en la lucha por el reconocimiento. Cuando nos preguntamos qué es lo que hace posible el reconocimiento, comprobamos que no puede ser meramente el otro quien resulte capaz de conocerme y reconocerme como poseedora de un talento o una capacidad especial, pues ese otro también tendrá que apoyarse, aunque sólo sea de manera implícita, en ciertos criterios para establecer, en todos los casos, lo que ha de ser reconocible y no reconocible en el yo, un marco para ver y juzgar también quién soy yo. En este aspecto, el otro confiere reconocimiento —y aún nos resta saber con precisión en qué consiste eso— principalmente en virtud de capacidades internas especiales que le permiten discernir quién puedo ser, o leer mi rostro. Si mi rostro es, en efecto, legible, sólo llegó a serlo ingresando a un marco visual que condiciona su legibilidad. Si algunos pueden «dearme» y otros no, ¿es sólo porque quienes pueden hacerlo tienen talentos internos de los que otros carecen? ¿O es que cierta práctica de lectura resulta posible en relación con determinados marcos e imágenes que producen, con el paso del tiempo, lo que llamamos «capacidad»? Por ejemplo, si debemos responder éticamente a un rostro humano, debe haber, ante todo, un marco para lo humano que pueda incluir cualquier número de variaciones como

instancias disponibles. Pero, dado lo discutida que es la representación visual de lo «humano», parecería que nuestra capacidad de responder a un rostro como un rostro humano está condicionada y mediada por marcos de referencia que, según los casos, humanizan y deshumanizan.

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, pues únicamente en virtud de ciertos tipos de disposiciones antropocéntricas y marcos culturales un rostro determinado se mostrará ante cualquiera de nosotros como una cara humana.<sup>14</sup> Después de todo, ¿en qué condiciones algunos individuos adquieren un rostro, un rostro legible y visible, y otros no? Hay un lenguaje que enmarca el encuentro, y en él se inserta un conjunto de normas concernientes a lo que constituirá o no la reconocibilidad. Ese es el planteo de Foucault y, en cierto modo, su complemento a Hegel cuando pregunta: «¿En qué puedo convertirme, dado el orden contemporáneo del ser?». En «¿Qué es la crítica?» escribe: «¿Qué soy, por lo tanto, “yo”; yo que pertenezco a esta humanidad, tal vez a esta parte de ella, en este momento, en este instante de humanidad que está sometido al poder de la verdad en general y las verdades en particular?». <sup>15</sup> Foucault entiende que ese «orden» condiciona la posibilidad de su devenir y que un régimen de verdad, según sus palabras, restringe lo que constituirá y no constituirá la verdad de su yo, la verdad que él ofrece sobre sí mismo, la verdad por la

<sup>14</sup> Se encontrará una reflexión más detenida sobre esta cuestión en Judith Butler, «Precarious life», último capítulo de *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres: Verso, 2004 [Vida precaria. El poder del duelo y la violencia, Buenos Aires: Paidós, 2006].

<sup>15</sup> M. Foucault, «What is critique?», op. cit., pág. 191.

cual podría ser conocido y convertirse en reconociblemente humano, la razón que podría dar de él mismo.

«¿Quién eres?»

«No me conoces, insiste el anonimato. ¿Ahora qué?».

Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography*

Aunque la teoría social del reconocimiento insiste en la operación impersonal de la norma cuando esta constituye la inteligibilidad del sujeto, entramos en contacto con esas normas, sobre todo, por medio de intercambios cercanos y vitales, en las modalidades con que se nos interpela y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál debería ser nuestra relación con el otro. Dado que esas normas actúan sobre nosotros en el contexto de la interpelación, el problema de la singularidad podría representar un punto de partida para entender las oportunidades específicas de interpelación gracias a las cuales hay una apropiación de las normas en una moral viva. En un sentido levinasiano —aunque tal vez más decididamente arendtiano—, Adriana Cavarero aduce que la pregunta que debemos hacer no es «qué» somos, como si la tarea no consistiera sino en llenar el contenido de nuestra condición de personas. La pregunta no es primordialmente reflexiva, una pregunta que nos hacemos a nosotros mismos, como lo es para Foucault cuando se pregunta «¿En qué puedo convertirme?». A juicio de Cavarero, la estructura misma de interpelación a través de la cual se plantea la pregunta nos da una pista para entender su significación. La pregunta principal para el reconocimiento carece de rodeos y se dirige al otro: «¿Quién eres?». Y supone que tenemos frente a nosotros a otro a quien no cono-

cemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro.

Cavarero destaca el tipo de acción que ese acto de habla lleva a cabo y se funda en una concepción arendtiana de lo social, que aprovecha por su importancia ética. Con ese fin, cita unas líneas de *La condición humana*, de Hannah Arendt: «La acción y el discurso muestran una relación tan estrecha porque el acto primordial y específicamente humano debe responder al mismo tiempo a la pregunta hecha a todo récien llegado: «¿Quién eres?».<sup>16</sup>

En *Relating Narratives*, Adriana Cavarero propone un enfoque radicalmente antinietzscheano de la ética en el cual, afirma, la pregunta del «quién» plantea la posibilidad del altruismo. Al hablar de la «pregunta del quién» no se refiere a la pregunta «¿Quién hizo esto a quién?», es decir, la concerniente a la responsabilidad moral estricta. Se trata, antes bien, de una pregunta que afirma la existencia de otro que no me es del todo conocido o cognoscible. En el capítulo 2 de su libro, Cavarero sostiene que Arendt se concentra en una política del «quién» con el objeto de establecer una política relacional, en la cual la exposición y la vulnerabilidad del otro representen para mí una demanda ética primordial (págs. 20-9).

En marcado contraste con el punto de vista nietzscheano de que la vida está esencialmente atada a la destrucción y el sufrimiento, Cavarero argumenta que somos, por necesidad, seres expuestos unos a

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pág. 183 [*La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993]; citado parcialmente en A. Cavarero, *Relating Narratives*, op. cit., pág. 20. Las referencias al libro de Cavarero aparecerán con la mención del número de página en el texto.

otros en nuestra vulnerabilidad y singularidad, y que nuestra situación política consiste, en parte, en aprender la mejor manera de manejar —y honrar— esa constante y necesaria exposición. En cierto sentido, esta teoría del «afuera» del sujeto radicaliza la tendencia extática de la posición hegeliana. En opinión de Cavarero, no soy, como lo era, un sujeto interior, cerrado en mí mismo, solipsista y dedicado a hacer exclusivamente preguntas sobre mí. En un sentido importante, existo para y en virtud de ti. Si he perdido las condiciones de la interpelación, si no tengo un «tú» a quien dirigirme, me he perdido a «mí misma». Cavarero sostiene que uno sólo puede contar una autobiografía a otro y hacer referencia a un «yo» únicamente en relación con un «tú»: sin el «tú», mi propia historia resulta imposible.

Según Cavarero, esta posición implica una crítica de las maneras convencionales de entender la socialidad, y en ese sentido la autora invierte la progresión que vimos en Hegel. Mientras la *Fenomenología del espíritu* pasa del escenario de la diáada a una teoría social del reconocimiento, Adriana Cavarero estima necesario fundar lo social en el encuentro diádico, y señala lo siguiente:

«El “tú” está antes que el *nosotros*, antes que el *ustedes* y antes que el *ellos*. De manera sintomática, el “tú” es un término que no se siente cómodo en los planteamientos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Es ignorado por las doctrinas individualistas, que se preocupan en exceso por elogiar los derechos del *yo* [*I*], y el “tú” queda enmascarado por una forma kantiana de ética que sólo es capaz de presentar un *yo* [*I*] que se interpela a sí mismo como un “tú” conocido. El “tú” tampoco encuentra refugio en las escuelas de pensamiento que despiertan la oposición del individualismo; en su mayor parte, estas se revelan afectadas por un vicio moralista que, a fin de evitar hundirse en la decadencia del *yo* [*I*], elude la contigüidad del *tú* y privilegia los pronombres plurales colectivos. En efecto: muchos movimientos revo-

lucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la hermandad) parecen compartir un curioso código lingüístico basado en la moralidad intrínseca de los pronombres. El *nosotros* siempre es positivo, el *ustedes* es un posible aliado, el *ellos* tiene el rostro de un antagonista, el *yo* [*I*] es impropio y el *tú*, desde luego, es superfluo» (págs. 90-1).

Para Cavarero, el «yo» encuentra no sólo tal o cual atributo del otro, sino el hecho de que este otro está fundamentalmente expuesto, es visible, se lo ve y existe de manera corporal y necesaria en un ámbito de la apariencia. *Esa* exposición que yo soy constituye, por decirlo de algún modo, mi singularidad. No puedo eliminarla a voluntad, pues es un rasgo de mi propia corporeidad y, en ese sentido, de mi vida. No obstante, no es aquello sobre lo cual puedo tener control. Podríamos recurrir a la jerga heideggeriana para explicar el punto de vista de Cavarero y decir que nadie puede quedar expuesto en mi lugar y que, en ese aspecto, soy insustituible. Pero, ¿acaso la teoría social derivada de Hegel, con su insistencia en la perspectiva impersonal de la norma, replica estableciendo mi sustituibilidad? ¿Soy sustituible, con referencia a la norma? Y, no obstante, como un ser constituido corporalmente en la esfera pública —aduce Cavarero—, soy un ser expuesto y singular, y esto forma parte de mi publicidad, si no de mi socialidad, en igual medida que el hecho de llegar a ser reconocible por obra de la operación de las normas.

El argumento de esta autora debilita la formulación nietzscheana de la agresión y el castigo, y limita a la vez las demandas que nos plantea la socialidad hegeliana; también propone una dirección posible para una teoría diferente del reconocimiento. En este punto es menester plantear al menos dos cosas. La primera tiene que ver con nuestra fundamental dependencia del otro: el hecho de que no podamos existir sin interesarlo y ser interpellados por él y de que, por

más que lo deseemos, resulte imposible evadir nuestra fundamental socialidad. (Como verán, recurro aquí al plural *nosotros* —aunque Cavarero previene contra él— precisamente porque no estoy convencida de que debamos abandonarlo.) La segunda observación limita la primera. Por mucho que cada uno de nosotros ambicione el reconocimiento y lo requiera, no por ello somos lo mismo que el otro y no todo vale de la misma manera como reconocimiento. Si bien he sostenido que nadie puede reconocer a otro simplemente en virtud de aptitudes psicológicas o críticas especiales, y que las normas condicionan la posibilidad de reconocimiento, lo cierto es, empero, que nos sentimos más apropiadamente reconocidos por algunas personas que por otras. Y esta diferencia no puede explicarse mediante la apelación exclusiva a la idea de que el funcionamiento de la norma es variable. Cavarero defiende la irreductibilidad del ser de cada uno que se manifiesta en las historias distintas que tenemos para contar, de modo que cualquier intento de identificarse plenamente con un «*nosotros*» colectivo será un fracaso obligado. La autora lo expresa así:

«Lo que hemos llamado una ética altruista de la relación no respalda la empatía, la identificación o las confusiones. Antes bien, esta ética desea un *tú* que sea verdaderamente otro, en su singularidad y distinción. Por muy similar y afín a mí que seas, dice esa ética, tu historia nunca es mi historia. Por muy parecidos que sean los grandes rasgos de nuestras historias de vida, de todos modos no me reconozco *en ti* y aún menos en el *nosotros* colectivo» (pág. 92).

La singularidad del otro queda expuesta ante mí, pero la mía también se expone ante él. Esto no significa que seamos lo mismo; sólo quiere decir que estamos unidos uno a otro por lo que nos diferencia, a saber: nuestra singularidad. Con mucha frecuencia, el concepto de singularidad queda atado al romanticis-

mo existencial y a una pretensión de autenticidad, pero entiendo que, justamente por carecer de contenido, mi singularidad tiene algunas propiedades en común con la tuya y, por tanto, es en alguna medida un término sustituible. En otras palabras, aun cuando Cavarero sostiene que la singularidad impone un límite a la sustituibilidad, también argumenta que aquella no tiene otro contenido definitorio que la irreductibilidad de la exposición, el ser *este* cuerpo expuesto a una publicidad que es, en forma variable y alternada, íntima y anónima. Hegel analiza el «*esto*» en la *Fenomenología*, donde puntuala que nunca especifica sin generalizar y que el término, en su sustituibilidad misma, socava la especificidad que procura señalar: «Cuando digo: “una sola cosa”, en realidad, digo lo que es desde un punto de vista completamente universal, pues todo es una sola cosa; y, del mismo modo, “esta cosa” es todo lo que ustedes quieran. Si la describimos con mayor exactitud como “este pedazo de papel”, entonces, cada uno y todos los pedazos de papel son “este pedazo de papel”, y no he hecho sino enunciar el universal en todo momento». <sup>17</sup> En cuanto «*este*» hecho de singularizar la exposición, que se deriva de la existencia corporal, puede reiterarse en forma incesante, constituye una condición colectiva que nos caracteriza a todos por igual y no sólo reinstala el «*nosotros*», sino también establece una estructura de sustituibilidad en el corazón de la singularidad.

Tal vez se crea que esta conclusión es demasiado alejadamente hegeliana, pero me gustaría profundizar su examen, porque considero que tiene consecuencias éticas en relación con el problema de dar cuenta de uno mismo a otro. La exposición, por ejemplo, no puede relatarse. No puedo dar cuenta de ella, aun cuando ella estructure cualquier rendición de cuentas que yo

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, op. cit., pág. 66.

quiera hacer. Las normas mediante las cuales busco hacerme reconocible no son del todo mías. No han nacido conmigo; la temporalidad de su surgimiento no coincide con la temporalidad de mi vida. Al vivir mi vida como un ser reconocible, entonces, vivo un vector de temporalidades, una de las cuales tiene mi muerte como término, mientras que la otra consiste en la temporalidad social e histórica de las normas que establecen y mantienen mi reconocibilidad. Estas normas son, por decirlo así, indiferentes a mí, a mi vida y a mi muerte. Dado que las normas surgen, se transforman y persisten de acuerdo con una temporalidad que no es la de mi vida, y en ciertos aspectos también sostienen esa vida en su inteligibilidad, su temporalidad interrumpe el tiempo de mi vivir. Paradójicamente, esa interrupción, esa desorientación, de la perspectiva de mi vida, esa instancia de indiferencia en la socialidad, sostienen empero mi vivir.

Foucault lo plantea con dramatismo en su artículo «Politics and the study of discourse», donde escribe: «Sé tan bien como cualquiera cuán “desagradecida” puede ser esa investigación, cuán irritante es analizar los discursos no por medio de la amable, silenciosa e íntima conciencia que se expresa a través de ellos, sino por medio de una oscura serie de reglas anónimas». Y prosigue: «¿Debo suponer que lo que está en juego en mi discurso no es mi propia supervivencia? ¿Y que al hablar no exorcizo mi muerte, sino que la establezco o, mejor, que suprimento toda interioridad y cedo mi enunciado a un afuera que es tan indiferente a mi vida, tan *neutral*, que no sabe de diferencias entre mi vida y mi muerte?». Estas preguntas retóricas ponen de relieve una sensación de inevitabilidad ante el hecho de que la propia vida no puede rescatarse o extenderse por obra del discurso (aun cuando de manera tácita ensalcen este último como aquello que, en definitiva, tiene una vida más sólida que la nuestra).

Para quienes creen que el lenguaje alberga una subjetividad íntima cuya muerte también se supera en él, Foucault dice: «no pueden tolerar —y en parte es posible entenderlos— que les digan: el discurso no es la vida; su tiempo no es el nuestro».<sup>18</sup>

De modo que cuando doy cuenta de mí mismo en el discurso, las palabras nunca expresan o contienen plenamente ese yo viviente. Mis palabras desaparecen tan pronto como las pronuncio, interrumpidas por el tiempo de un discurso que no es el mismo que el tiempo de mi vida. Esa «interrupción» recusa la idea de que lo dicho se funda sólo en mí, dado que las estructuras indiferentes que permiten mi vivir pertenezcan a una socialidad que me excede.

En rigor, esa interrupción y esa desposesión de mi perspectiva *en cuanto mía* pueden ocurrir de distintas maneras. Está la intervención de una norma, invariablemente social, que condiciona lo que será o no será un relato reconocible, ejemplificada en el hecho de que la norma me usa precisamente en la medida en que la uso. Y no puede haber instancia de dar cuenta de mí misma que, hasta cierto punto, no se ajuste a normas que gobiernan lo humanamente reconocible o negocian esos términos en ciertos aspectos, con diversos riesgos que se desprenden de esa negociación. Pero, como trataré de explicar más adelante, también es cierto que doy cuenta para alguien, y que ese destinatario, real o imaginario, interrumpe asimismo la idea de que la cuenta que doy de mí misma me pertenece en propiedad. Si doy cuenta de mí misma y lo hago para alguien, estoy obligada a entregarla, a cederla, a

<sup>18</sup> Michel Foucault, «Politics and the study of discourse», en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, págs. 70-2. [Se trata de la traducción de «Réponse à une question», *Esprit*, 371, mayo de 1968, págs. 850-74, cuya versión española es *Respuesta a una pregunta*, Buenos Aires: Almagesto, 1991. (N. del T.)]

quedar despojada de ella en el mismo momento en que la establezco como *mi* razón. No es posible dar cuenta al margen de la estructura de interpelación, aunque el interpelado sea implícito e innominado, anónimo e indeterminado. La interpelación establece el carácter de la razón que doy de mí como tal, y esta sólo se completa cuando es efectivamente extraída y expropia da del dominio de lo que es mío. Sólo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma.

Si trato de dar cuenta de mí misma, si intento hacerme reconocible y entendible, podría comenzar con una descripción narrativa de mi vida. Pero ese relato perderá el rumbo a causa de lo que no es mío, o no lo es con exclusividad. Y en cierta medida tendré que llegar a ser sustituible para poder hacerme reconocible. La autoridad narrativa del «yo» debe ceder paso a la perspectiva y la temporalidad de un conjunto de normas que impugnan la singularidad de mi historia.

Con seguridad, podemos, de todos modos, contar nuestras historias, y habrá muchas razones para hacer precisamente eso. Pero no estaremos en condiciones de exhibir mucha autoridad cuando tratemos de ofrecer un relato exhaustivo con una estructura narrativa. El «yo» no puede contar la historia de su propio surgimiento ni las condiciones de su propia posibilidad sin dar testimonio de un estado de cosas que uno podría no haber presenciado, que es previo a su aparición como sujeto capaz de conocer, y constituir así un conjunto de orígenes que uno sólo puede narrar a expensas del conocimiento autorizado. Sin lugar a dudas, la narración es posible en esas circunstancias, pero también es, como ha puntualizado Thomas Keenan, sin lugar a dudas fabulosa.<sup>19</sup> En general, los relatos ficcionales no exigen referentes para funcionar

como narraciones, y podríamos decir que la irrecuperabilidad y la cancelación del referente es la propia condición de posibilidad del dar cuenta de mí misma si tal relato debe tomar forma narrativa. El carácter irrecuperable de un referente original no destruye la narración; la produce «en una dirección ficcional», como diría Lacan. Para ser más precisa, entonces, tendría que decir que puedo contar la historia de mi origen e incluso hacerlo una y otra vez, de diversas maneras. Pero la historia de mi origen contada por mí no es una historia de la que yo sea responsable ni que pueda establecer mi responsabilidad. Esperemos que no, al menos, ya que, por lo común bajo los efectos del vino, la cuento de distintos modos y los relatos no siempre son coherentes entre sí. En rigor, es probable que tener un origen signifique justamente contar con varias versiones posibles de él; a mi juicio, esto es parte de lo que Nietzsche quería decir al hablar de la operación de la genealogía. Cualquiera de esas versiones es un relato posible, pero de ninguna de ellas puedo decir con certeza que sea la única verdadera.

En efecto: puedo intentar dar forma narrativa a ciertas condiciones de mi surgimiento: tratar, por decirlo así, de contar una historia sobre los significados que la «exposición al otro» puede haber terido para mí, qué significaba ser este cuerpo emergente en esa esfera íntima o pública, e intentar también contar una historia respecto de las normas en el discurso, cuándo y dónde las aprendí, qué pensé de ellas, cuál incorporé de inmediato y de qué manera. Al llegar a este punto, la historia que cuento, una historia que puede incluso ser de algún modo necesaria, no puede suponer que su referente asume adecuadamente forma narrativa,<sup>20</sup> pues la exposición que procuro rela-

<sup>19</sup> Thomas Keenan, *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, 1997.

<sup>20</sup> La narración funciona como una alegoría, al tratar de hacer una descripción secuencial de algo que, en definitiva, es imposible apre-

tar es también la precondition de esa narración, una facticidad, por decirlo de algún modo, que no puede admitir forma narrativa. Y si cuento la historia a un «tú», ese otro está implicado no sólo como un rasgo interno del relato, sino también como una condición y trayectoria irredimiblemente exterior del modo de interpelación.

Son varios, entonces, los modos en que mi relato, al procurar dar cuenta de mí misma, podría desintegrarse y quedar debilitado. Mis esfuerzos por dar cuenta de mí se desploman en parte porque *dirijo* mi descripción, y al dirigirla quedo expuesta a ti. ¿Puedo tomar en cuenta esa exposición implícita por la interpelación en el transcurso de mi relato? La exposición se produce en el lenguaje verbal y, de diferente manera, también en el escrito, pero no estoy segura de que pueda dar cuenta de ella.<sup>21</sup> ¿Está allí, digamos, como una condición de mi relato, una condición que no puedo tematizar del todo en ningún relato que proponga, una condición que no consiente del todo una descripción secuencial? Hay aquí un referente corporal, una condición de mí que puedo indicar pero que no puedo relatar con precisión, aun cuando haya, a no dudar,

---

hender en términos secuenciales y tiene una temporalidad o una espacialidad que sólo puede negarse, desplazarse o transmutarse cuando ese algo adopta una forma narrativa. En rigor, bien puede ocurrir que lo que aquí llamo «referente», acaso con demasiada audacia, actúe como una amenaza constante a la autoridad narrativa, al mismo tiempo que interviene como condición paradójica de un relato, una narración que da una secuencia provisional y ficticia a lo que necesariamente elude esa construcción. Véase Stephen Greenblatt, ed., *Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute, 1979-80*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

<sup>21</sup> Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, traducción de Catherine Porter, Stanford: Stanford University Press, 2003; original, *Le Scandale du corps parlant: «Don Juan» avec Austin ou la séduction en deux langues*, París: Seuil, 1980.

historias sobre los lugares a los que fue mi cuerpo y lo que hizo y no hizo. Las historias no capturan el cuerpo al cual se refieren. Ni siquiera la historia de ese cuerpo es plenamente narrable. Ser un cuerpo es, en cierto sentido, estar privado de un recuerdo completo de la propia vida. Hay una historia de mi cuerpo de la que no puedo tener recuerdos.

Si también hay, en consecuencia, una parte de la experiencia corporal —de lo que indica la palabra *exposición*— que no puede contarse pero que constituye la condición corporal del dar cuenta de uno mismo en forma narrativa, la exposición representa entonces una de varias molestias en el afán de hacerlo. Hay (1) una *exposición* no narrativizable que establece mi singularidad, y (2) *relaciones primarias*, irrecuperables, que forman impresiones duraderas y recurrentes en la historia de mi vida, y, por lo tanto, (3) una historia que establece mi *opacidad parcial* para mí misma. Para terminar, hay (4) *normas* que facilitan mi relato de mí misma pero cuya autora no soy yo, y que me erigen en sustituible en el momento mismo en que procuro establecer la historia de mi singularidad. Esta última desposesión en el lenguaje se intensifica por el hecho de que doy cuenta de mí misma a alguien, de modo que la estructura narrativa de ese dar cuenta es sustituida por (5) la *estructura de interpelación* en la cual se produce.

La *exposición*, como la operación de la norma, constituye las condiciones de mi propio surgimiento como ser reflexivo, un ser con memoria, un ser de quien podría decirse que tiene una historia que contar (estos postulados de Nietzsche y Freud pueden aceptarse, aun cuando el papel formativo del castigo y la moral en sus planteos sea discutido). Por consiguiente, no puedo estar presente en una temporalidad que es previa a mi capacidad de autorreflexión, y cualquier historia de mí misma que yo pueda ofrecer

deberá tomar en cuenta esa incommensurabilidad constitutiva. Esta representa el arribo tardío de mi historia, que carece de algunos de los inicios y precondiciones constitutivos de la vida que procura narrar. Y por eso mi relato comienza *in media res*, cuando ya han ocurrido muchas cosas que me hacen posible y hacen posible mi historia en el lenguaje. Siempre recupero, reconstruyo y me encargo de ficcionalizar fabular orígenes que no puedo conocer. En la construcción de la historia me creo de otra forma e instituyo un «yo» narrativo que se sobreañade al «yo» cuya vida pasada trato de contar. El «yo» narrativo se suma efectivamente a la historia cada vez que intenta hablar, pues ese «yo» aparece una vez más como perspectiva narrativa, y ese añadido no puede relatarse de manera cabal en el momento en que proporciona e ancla de perspectiva para el relato en cuestión.

Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo idear una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una revisión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago? Si compruebo que, pese a todos mis esfuerzos persiste cierta opacidad y no puedo rendir plena cuenta de mí ante ti, ¿es esto un fracaso ético? ¿O es un fracaso que da origen a otra disposición ética, en lugar de una noción acabada y satisfactoria de responsabilidad narrativa? ¿Existe en esa afirmación de transparencia parcial la posibilidad de reconocer una relationalidad que me vincule al lenguaje y a ti más profundamente que antes? ¿Y no es la relationalidad que condiciona y ciega ese «yo» [*self*], precisamente, un recurso indispensable de la ética?

## 2. Contra la violencia ética

«Si bien no puedo creer en una identidad que no sea la generada por el lenguaje a través del tiempo, puedo carecer, empero, de convicción si hablo de mí misma en el lenguaje necesariamente estable de un sujeto sociologizado. Este “yo” descriptivo de sí mismo genera una incomodidad que ninguna teoría sobre su naturaleza construida puede apaciguar. (...) Lo que pretende ser “yo” me responde, y yo no puedo creer del todo lo que le escucho decir».

Denise Riley, *The Words of Selves*

La aptitud de sostener lo que es contingente e incoherente en nosotros mismos tal vez nos permita afirmar a otros que pueden o no «reflejar» nuestra propia constitución. Siempre está, después de todo, la operación tácita del espejo en el concepto de reconocimiento recíproco de Hegel, dado que de algún modo debo ver que el otro es como yo y advertir que él hace el mismo reconocimiento de nuestra semejanza. Hay mucha luz en la habitación hegeliana, y por lo común los espejos presentan la afortunada coincidencia de ser también ventanas.<sup>1</sup> Esta concepción del reconocimiento no tropieza con una exterioridad que se resiste a una mala infinitud de mimesis recursiva. No hay

<sup>1</sup> En Meyer H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1953 [El espejo y la lámpara: teoría romántica y tradición crítica, Barcelona: Barral, 1975], se encontrará un examen de la transparencia y la iluminación según esta línea de pensamiento.

opacidad que oscurezca esas ventanas o atenúe esa luz. En consecuencia, podríamos pensar una interpretación poshegeliana de la escena del reconocimiento en la cual la opacidad para mí misma acarrea, precisamente, mi capacidad de otorgar cierto tipo de reconocimiento a otros. Sería, acaso, una ética basada en nuestra ceguera compartida, invariable y parcial con respecto a nosotros mismos. El reconocimiento de que uno no es, en cada oportunidad, totalmente igual a como se presenta en el discurso disponible podría implicar, a su turno, cierta paciencia con los otros que suspendiera la exigencia de que fueran idénticos en todo momento. A mi parecer, la suspensión de la demanda de autoidentidad o, más particularmente, de completa coherencia contrarresta cierta violencia ética, que nos exige manifestar y mantener esa identidad con nosotros mismos en todas las ocasiones y requiere que los demás hagan otro tanto. Para sujetos que viven invariablemente en un horizonte temporal, cumplir con esa norma es difícil, si no imposible. La capacidad de un sujeto de reconocer y ser reconocido es el fruto de un discurso normativo cuya temporalidad no es igual a una perspectiva de primera persona. Esa temporalidad del discurso desorienta nuestra propia perspectiva. Así, se deduce que uno sólo puede dar y recibir reconocimiento a condición de quedar desorientado de uno mismo por algo que no es uno mismo: a condición de experimentar un descentramiento y «fracasar» en el intento de alcanzar la auto-identidad.

¿Puede surgir de ese inevitable fracaso ético un nuevo sentido de la ética? Sugiero que sí, y agrego que lo generaría cierta disposición a reconocer los límites del reconocimiento mismo. Cuando afirmamos conocernos y presentarnos, fracasamos en algunos aspectos que, no obstante, son esenciales para nuestra identidad. No podemos, a cambio, esperar razonable-

mente nada diferente de los otros. El reconocimiento de la propia opacidad o la de otro no la transforma en transparencia. Conocer los límites del reconocimiento es conocer aun este hecho en forma limitada; como consecuencia, es experimentar los límites mismos del conocer. Esto puede constituir, de paso, una disposición por igual a la humildad y la generosidad: necesitaré ser perdonada por lo que no puedo conocer del todo, y me veré en la obligación similar de ofrecer perdón a otros, que también están constituidos con una opacidad parcial hacia sí mismos.

Si la identidad que decimos ser no tiene manera alguna de capturarnos y señala de inmediato un exceso y una opacidad que no están comprendidos en las categorías de la identidad, cualquier esfuerzo por «dar cuenta de uno mismo» tendrá que fracasar para acercarse a la verdad. Cuando solicitemos conocer al otro o le pidamos que diga, final o definitivamente, quién es, será importante no esperar nunca una respuesta que sea satisfactoria. Al no buscar satisfacción y al dejar que la pregunta quede abierta e incluso perdure, permitimos vivir al otro, pues la vida podría entenderse justamente como aquello que excede cualquier explicación que tratemos de dar de ella. Si el dejar vivir al otro forma parte de alguna definición ética del reconocimiento, entonces, tal definición no se basará tanto en el conocimiento como en la aprehensión de los límites epistémicos.

En cierto sentido, la postura ética consiste, como sugiere Cavarero, en preguntar «¿Quién eres?» y seguir preguntándolo sin expectativa alguna de encontrar una respuesta acabada o definitiva. El otro a quien hago la pregunta no quedará capturado por ninguna respuesta que pueda brindar con el fin de satisfacerla. Si en la pregunta hay, pues, un deseo de reconocimiento, ese deseo estará obligado a mantenerse vivo como tal y a no resolverse. «Ah, ahora sé quién

eres»: en ese momento dejo de interpelarte o de ser interpelada por ti. Lacan formuló la infiusta advertencia: «no ceder en su deseo».<sup>2</sup> La afirmación es ambigua, dado que Lacan no dice que el deseo debería o debe ser satisfecho. Sólo dice que no debe detenerse. En rigor, a veces la satisfacción es el medio mismo por el cual uno cede en el deseo, el medio utilizado para volverse contra él y disponer su pronta muerte.

Hegel fue quien vinculó el deseo al reconocimiento y propuso la formulación que Hyppolite reformuló como el deseo del deseo. Y Lacan conoció esa formulación en el contexto del seminario de Hyppolite. Aun que Lacan sostiene que el desconocimiento es un sub producto necesario del deseo, podría ser que una versión del reconocimiento, a pesar de ser errada, funcionara todavía en relación con el problema del deseo. Para revisar el reconocimiento como proyecto ético tendremos que considerarlo, en principio, como imposible de satisfacer. Es importante recordar que para Hegel el deseo de ser, el deseo de persistir en el propio ser —una doctrina formulada por primera vez por Spinoza en su *Ética*—, sólo se cumple a través del deseo de ser reconocido.<sup>3</sup> Pero si el reconocimiento actúa para capturar o detener el deseo, ¿qué ha pasado entonces con el deseo de ser y persistir en el propio ser? Spinoza nos señala el deseo de vivir, de persistir, sobre el cual se basa cualquier teoría del reconocimien-

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro VII, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, edición establecida por Jacques Alain Miller, traducción de Dennis Porter, Nueva York: W. W. Norton, 1997, pág. 321; original, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, París: Seuil, 1986 [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*], Buenos Aires: Paidós, 1988).

<sup>3</sup> Considero este aspecto con mayor profundidad en «The desire to live: Spinoza's Ethics under pressure», en Victoria Kahn, Neil Saccamano y Daniela Coli, eds., *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

to. Y dado que los términos mediante los cuales opera el reconocimiento acaso procuren fijarnos y capturarnos, corren el riesgo de detener el deseo y poner fin a la vida. Como resultado, para la filosofía ética es importante tener en cuenta que cualquier teoría del reconocimiento tendrá que proporcionar una explicación del deseo respectivo y recordar que este fija los límites y las condiciones para que se produzca el propio reconocimiento. En efecto: podríamos decir, siguiendo a Spinoza, que cierto deseo de persistir avala el reconocimiento, de modo que las formas de este último e incluso las formas de juicio que buscan abandonar o destruir ese deseo, el deseo de la vida misma, socavan las propias precondiciones del reconocimiento.

### Límites del juicio

«No puedo evitar soñar con una crítica que no trate de juzgar sino de dar vida a una œuvre, un libro, una frase, una idea. (...) Que no multiplique los juicios sino las señales de vida».

Michel Foucault, «El filósofo enmascarado»

El reconocimiento no puede reducirse a la formulación y emisión de juicios sobre los otros. Indiscutiblemente, hay situaciones éticas y legales en que es preciso hacer tales juicios. Sin embargo, no debemos llegar a la conclusión de que la determinación legal de culpabilidad o inocencia equivale al reconocimiento social. De hecho, el reconocimiento a veces nos obliga a suspender el juicio a fin de aprehender al otro. En ocasiones nos apoyamos en veredictos de culpabilidad o inocencia para resumir la vida de otro, y confundimos así la postura ética con la persona que juzga.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Gilles Deleuze plantea este argumento en forma un tanto diferente en su intento de distinguir la moral (que se ocupa del juicio) de la

¿Hasta qué punto el acto del juicio presupone la escena de reconocimiento? ¿Y propone el reconocimiento un marco más amplio dentro del cual pueda evaluarse el juicio moral mismo? ¿Aún es posible preguntar cuál es el valor del juicio moral? ¿Y podemos preguntarlo de una manera que recuerde el interrogante nietzscheano: «Cuál es el *valor* de la moral»? Cuando Nietzsche planteó este interrogante, implícitamente también le atribuyó valor. La pregunta presupone que si la moral tiene valor, lo encontramos fuera de ella misma; se trata de un valor extramoral mediante el cual evaluamos la moral y de ese modo afirmamos que abarca en forma exhaustiva el campo de los valores.

La escena del juicio moral, cuando se juzga a personas por ser como son, establece de manera invariable una clara distancia moral entre quien juzga y quien es juzgado. Si consideramos, empero, la pregunta de Simone de Beauvoir: «¿Debemos quemar a Sade?», las cosas se tornan más complicadas. Bien puede ser que sólo a través de la experiencia del otro en condiciones de suspensión del juicio seamos final-

---

éctica. Escribe, por ejemplo: «La moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: uno se juzga a sí mismo y es juzgado. Quienes tienen afición a la moral son quienes tienen afición al juicio. Juzgar implica siempre una autoridad superior al Ser, implica siempre algo superior a una ontología. Supone siempre uno más que el Ser; el Bien que hace el Ser y hace actuar es el Bien superior al Ser, es el Uno. El valor expresa esta instancia superior al Ser. Por lo tanto, los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. En consecuencia, para juzgar siempre nos remitimos a esa autoridad superior al Ser.

«En la ética es completamente diferente: uno no juzga. En cierta manera, dice: haga lo que hiciere, jamás tendré lo que merezco. Alguien dice o hace algo y uno no lo relaciona con los valores. Se pregunta cómo es posible eso. ¿Cómo es posible de manera interna? En otras palabras, relaciona la cosa o el decir con el modo de existencia que implica, que encierra en sí mismo. ¿Cómo debe ser para decir eso? ¿Qué modo de Ser supone? Uno busca los modos de existencia implícitos, no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia» (Cours Vincennes, 21 de diciembre de 1980, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=190&groupe=spinoza&langue=2>).

mente capaces de una reflexión ética sobre la humanidad de ese otro, aun cuando este haya procurado aniquilar a la humanidad.<sup>5</sup> Aunque no sostengo, por supuesto, que nunca deberíamos hacer juicios —son urgente e igualmente necesarios para la vida política, legal y personal—, creo que, cuando se trata de repensar los términos culturales de la ética, es importante recordar que no todas las relaciones éticas son reducibles a actos de juicio, y que la capacidad misma de juzgar presupone una relación previa entre quienes juzgan y quienes son juzgados. La capacidad de emitir y justificar juicios morales no agota la esfera de la ética y no es coextensiva a la obligación o la relationalidad éticas. Por otra parte, el juicio, por importante que sea, no puede hacer las veces de teoría del reconocimiento; en efecto: bien podemos juzgar a otro sin reconocerlo en absoluto.

Antes de juzgar a un otro debemos tener alguna relación con él. Esta relación fundará y fundamentará los juicios éticos que terminemos por hacer. De alguna manera, tendremos que preguntar «¿Quién eres?». Si olvidamos que estamos relacionados con aquellos a quienes condenamos e incluso con aquellos a quienes debemos condenar, perdemos la oportunidad de ser éticamente educados o «interpelados» por la consideración de quiénes son ellos y qué dice su individualidad acerca de la gama de posibilidades humanas existentes, y aun de predisponernos en favor o en contra de tales posibilidades. También olvidamos que juzgar a otro es un modo de interpelarlo: hasta los castigos se pronuncian y a menudo se ejecutan en la cara del otro, exigen su presencia corporal. *Por ende, si hay una ética en la interpellación, y si el juicio, incluido el*

<sup>5</sup> Véase Judith Butler, «Beauvoir on Sade: making sexuality into an ethic», en Claudia Card, ed., *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, págs. 168-88.

*juicio legal, es una forma de interpelación, su valor ético quedará condicionado por la forma de interpelación que adopte.*

Pensemos en la posibilidad de que la clase de reflexión que tiene lugar cuando se suspende el juicio propicie una manera de volvemos responsables y de conocernos a nosotros mismos. La condena, la denuncia y el vituperio actúan como modos rápidos de postular una diferencia ontológica entre juzgador y juzgado, y aun de depurarse del otro. La condena se transforma en la manera de instituir al otro como irreconocible o desechar algún aspecto de nosotros mismos que depositamos en el otro, a quien luego condenamos. En este sentido, la condena puede ir en desmedro del autoconocimiento, en cuanto moraliza un yo negando lo que ese yo tiene en común con quien es juzgado. Aunque el autoconocimiento sin duda sea limitado, eso no es un motivo para volverse contra él como proyecto. La condena tiende a hacer precisamente eso: purgar y externalizar nuestra propia opacidad. En ese aspecto, el juicio puede ser una manera de desertar de nuestras limitaciones, y por ello no constituye una base afortunada para un reconocimiento recíproco de los seres humanos en cuanto opacos a sí mismos, parcialmente ciegos y constitutivamente limitados. Reconocerse como un ser limitado sigue significando conocer algo de sí mismo, aunque ese conocer se vea afectado por la limitación que uno conoce.

De igual modo, la condena suele ser un acto que no sólo «abandona» al condenado, sino que procura infingirle una violencia en nombre de la «ética». Kafka brinda varios ejemplos del funcionamiento de este tipo de violencia ética. Tomemos, por ejemplo, el destino de Georg en el relato titulado «La condena».<sup>6</sup> Su

padre lo condena a morir ahogado y Georg, como si lo moviera la fuerza misma de esas palabras, sale en forma precipitada de la habitación y se arroja al agua desde un puente. Ese enunciado tiene que encontrar, desde luego, una psique dispuesta a satisfacer el deseo del padre de ver a su hijo muerto, como también lo confirman los tiempos verbales del relato, de modo que la condena no puede actuar de manera unilateral. Georg debe tomar la condena como el principio de su conducta y participar en la voluntad que lo expulsa de la habitación.

En el cuento de Kafka no se advierte con claridad si los personajes son entidades independientes o funcionan como partes porosamente divididas de un yo que no es una entidad, no tiene núcleo y sólo se constituye dentro de un campo de fragmentación. El hijo pretende tener un amigo que resulta ser, tal vez, nada más que un fragmento reflejo imaginario de sí mismo. El padre aduce haber escrito a ese amigo, y en definitiva no se sabe bien si este último existe o es el quid de la lucha entre lo perteneciente al padre y lo perteneciente al hijo. El amigo es el nombre de un límite que nunca es del todo claro. Cuando el padre condena al hijo, se derrumba en la cama con un fuerte ruido, como si la condena también lo hubiera derribado a él. Tras el pronunciamiento paterno, «¡Te sentencio [verurteile dich] a morir ahogado!», se dice que Georg «se sintió expulsado [fühlte sich (...) gejagt] de la habitación, y en su huida todavía le resonaba en los oídos el estrépito con que su padre se dejó caer en la cama». Al parecer, el padre, al condenar al hijo, también se condena a sí mismo. La frase siguiente nos permite ver a Georg «bajar a la carrera [eilte] las escaleras,

<sup>6</sup> Franz Kafka, «The judgment», en *The Metamorphosis, The Penal Colony, and Other Stories*, traducción de Willa y Edwin Muir, Nueva

York: Schocken, 1975, págs. 49-63; original, «Das Urteil», en *Die Erzählungen*, Francfort: S. Fischer, 1998, págs. 47-60 [*«La condena»*, en *La condena*, Buenos Aires: Emecé, 1967, págs. 9-23].

«precipitarse [*sprang*]» a través de la puerta y «cruzar la calle, lanzándose [*triebt es ihn*] hacia el agua». El protagonista se precipita, sujeto de un verbo activo, pero también es «lanzado», objeto acusativo de una acción desatada en otra parte. Para entender su agencia en esa escena de condena fatal tendríamos que aceptar la simultaneidad de ambas condiciones: *ser lanzado, precipitarse*. *Triebt es ihn* sugiere que «eso» [es, it] lo impulsa, pero, ¿qué es este «eso» impersonal, que no parece ser, evidentemente, ni la voluntad del padre ni la suya propia, un término indicativo del equívoco entre ambos que impulsa, por decirlo así, todo el relato? Al fin y al cabo, Georg habrá cumplido la demanda de su padre, y aunque podamos conjeturar que lo hace para asegurarse su amor, parece más bien revelar la naturaleza unilateral del amor que siente por sus progenitores.

Lo que comienza como una condena paterna toma ahora la forma de la posibilidad de satisfacción de la necesidad urgente del hijo. «Ya se aferraba a la baranda como un hambriento a la comida (*die Nahrung*)». Cuando Georg salta por encima de la baranda, se lo asemeja «al distinguido gimnasta que había sido en la juventud, para orgullo de sus padres». Aunque el ventarrón de la condena de su padre lo obliga a salir de la habitación y bajar las escaleras, la acrobacia suicida que lleva a cabo es un acto voluntario, realizado para el padre, y recrea la escena imaginaria de aprobación y confesión del amor por su padre en el momento mismo de cumplir la pena capital. En rigor, su autodestrucción parece ofrecerse como un don amoroso final. Antes de dejarse caer, Georg espera hasta «detectar la llegada de un autobús que cubriría con facilidad el ruido de su caída». Y sus últimas palabras, dichas en «voz baja» —para asegurarse de que su muerte sea inaudible—, son «Queridos padres, a pesar de todo siempre los he amado [*Liebe Eltern, ich habe euch*

*doch immer geliebt*]». La traducción de *doch* como «a pesar de todo» [*all the same*] es quizá más fuerte de lo necesario. En ese *doch* hay cierta protesta e impugnación, un «aun cuando» [*even though*] o, mejor, un «sin embargo» [*still*]. Por sí sola, la palabra hace una referencia indirecta a cierta dificultad, pero que a duras penas se eleva al nivel de una contraacusación.

La confesión de amor por sus padres parece en Georg no tanto un acto de perdón como un espectáculo semiarroba de masoquismo. El hombre muere por sus pecados, y la criada con quien se cruza en las escaleras grita «¡Jesús!» y se cubre los ojos al verlo. Las palabras amorosas dedicadas por Georg a sus progenitores parecen esenciales para el cumplimiento de la sentencia de muerte. Su declaración sella y ejecuta la condena. La acción reflexiva de «dejarse caer [*liess sich hinabfallen*]» no es más que una manera mortal de consagrarse al apego a sus padres. Su muerte se convierte en un don amoroso. Aunque el pronunciamiento del padre parece poner en marcha el acto, los ejercicios acrobáticos son con seguridad propios de Georg, de modo que la acción del primero se transmuta con toda fluidez en la acción del segundo. Georg muere no sólo porque su brutal padre exige que muera, sino porque la demanda paterna se ha convertido en el alimento perverso de su vida.

La fidelidad suicida de Georg, sin embargo, no le resta peso al hecho de que, si la condena busca en última instancia aniquilar al otro, la versión extrema de un castigo condenatorio es la sentencia de muerte. En formas más mitigadas, la condena aún apunta a la vida del condenado, cuya capacidad ética destruye. Si lo que debe menoscabarse y destruirse es una vida y no, digamos, una serie de actos, el castigo contribuye aún más a suprimir las condiciones de la autonomía, al erosionar, si no destrozar, la capacidad de autorreflexión y reconocimiento social del sujeto en cuestión,

os prácticas que son, a mi entender, esenciales en cualquier concepción sustantiva de la vida ética. Ese castigo también convierte al moralista, desde luego, en un asesino.

Cuando la condena ayuda a paralizar y desmentir las aptitudes críticas del sujeto en quien recae, socava y hasta destruye las capacidades mismas que son necesarias para la reflexión y la conducta éticas, y en ocasiones lleva a finales suicidas. Esto sugiere la conveniencia de sostener el reconocimiento para que el juicio ético funcione de manera productiva. En otras palabras: para que el juicio sirva como fundamento de las deliberaciones autorreflexivas de un sujeto que tiene la oportunidad de actuar de otro modo en el futuro, debe ponerse al servicio del sostén y la promoción de la vida. Esa concepción del castigo difiere drásticamente de la versión nietzscheana que consideramos con anterioridad.

En un sentido real, no sobrevivimos sin ser interpelados, lo cual significa que la escena de interpellación puede y debe proporcionar un ámbito que propicie la deliberación, el juicio y la conducta éticos. De la misma forma, me gustaría argumentar que las instituciones de castigo y encierro tienen la responsabilidad de sostener las vidas mismas que entran a sus dominios, justamente porque tienen el poder, en nombre de la ética, de perjudicarlas y destruirlas con impunidad. Si, como afirmaba Spinoza, uno sólo puede querer vivir la vida en forma correcta si ya hay o hay al mismo tiempo, un deseo de vivir, parecería igualmente cierto que el escenario de castigo que procura transformar el deseo de vida en un deseo de muerte erosiona la condición misma de la ética.

## Psicoanálisis

«CRÉSIDA: Ciérrame la boca. (...) No sé lo que digo».

William Shakespeare, *Troilo y Crésida*

¿Cómo se relacionan estas inquietudes con la cuestión de si es posible dar cuenta de uno mismo? Recordemos que damos cuenta ante otro y que siempre lo hacemos, además, en el contexto de una escena de interpelación. Doy cuenta de mí misma para *ti*. Por otra parte, la escena de interpelación, lo que podríamos llamar la condición retórica de la responsabilidad, significa que, al tiempo que llevo adelante una actividad reflexiva —pensar en mí y reconstruirme—, también te hablo a ti y, de tal modo, elaboro sobre la marcha una relación con otro en el lenguaje. La valencia ética de la situación no queda restringida, entonces, al interrogante acerca de si doy adecuada cuenta de mí misma, y se refiere, antes bien, a si al dar cuenta establezco una relación con aquel a quien destino mi actividad, y si la escena de interpelación sostiene y modifica a ambos participantes en la interlocución.

Dentro del contexto de la transferencia psicoanalítica el «*tú*» es con frecuencia una estructura predeterminada de interpelación, la elaboración de un «*tú*» en un ámbito imaginario, y a través de ella se transmiten formas previas y más arcaicas de interpelación.<sup>7</sup> En la transferencia, el discurso cumple a veces el papel de transmisor de información (incluida la concerniente a mi vida), pero también funciona como con-

<sup>7</sup> Debo manifestar, en este aspecto, mi agradecimiento a Barbara Johnson, que habla de la estructura predeterminada de interpelación al referirse a Baudelaire: «la madre actúa como un ámbito predeterminado para la relación yo-tú en general», en *Mother Tongues: Sexuality, Trials, Motherhood, Translation*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, pág. 71.

ducto de un deseo y como un instrumento retórico que busca modificar la escena interlocutoria o actuar sobre ella.<sup>8</sup> El psicoanálisis siempre ha entendido esta dimensión dual del acto de habla que se revela a sí mismo. Por un lado, es un esfuerzo por comunicar información sobre uno mismo; sin embargo, por otro, recrea y constituye otra vez las presunciones tácitas sobre la comunicación y la relacionalidad que estructuran el modo de interpelación. Así, la transferencia es la recreación de una relacionalidad primaria dentro del espacio analítico, generadora en potencia de una relación nueva o modificada (y una capacidad para la relacionalidad) sobre la base del trabajo analítico.

En el contexto de la transferencia, el relato se desempeña no sólo como un medio de transmisión de la información, sino como un despliegue retórico del lenguaje que procura *actuar sobre* el otro, motivado por un deseo o un anhelo que adquiere forma alegórica en la escena interlocutoria del análisis. El «yo» es narrado pero también postulado y articulado en el contexto de la escena de interpelación. Lo producido en el discurso confunde con frecuencia las metas intencionales del habla. El «tú» es variable e imaginario al mismo tiempo que limitado, recalcitrante y de una presencia obstinada. Constituye un objeto en relación con el cual es posible articular una meta del deseo, pero lo que se reitera en esa relación con el otro, esa escena para la articulación del deseo, es una opacidad que el discurso es incapaz de «iluminar» por completo. De modo que «yo» teuento una historia a «ti», y juntos podríamos considerar los detalles de la historia que youento. Empero, si teuento en el contexto de la transferencia (¿y puede haber relato sin transferencia?), hago algo con ese narrar, actúo sobre ti de alguna manera. Y ese narrar también me hace algo a mí,

<sup>8</sup> Véase S. Felman, *The Scandal of the Speaking Body...*, op. cit.

actúo sobre mí, en un sentido que tal vez yo no entiendo en el momento.

Dentro de algunos círculos, doctrinas y prácticas psicoanalíticas, una de las metas expresas del psicoanálisis es brindar al paciente la oportunidad de armar una historia acerca de sí mismo, recordar el pasado, entretejer los acontecimientos o, mejor, los deseos de la infancia con sucesos ulteriores, tratar de entender a través de medios narrativos lo que ha sido su vida, los callejones sin salida con que tropieza una y otra vez y lo que podría aún llegar a ser. A decir verdad, algunos han argumentado que la meta normativa del psicoanálisis es permitir al paciente contar una historia única y coherente sobre sí mismo, que satisfaga el deseo de conocerse y, más aún, de conocerse en parte por medio de una reconstrucción narrativa en la cual las intervenciones del analista o el terapeuta contribuyan en muchos aspectos a *rehacer y volver a tramar* la historia. Roy Schafer ha sostenido esta posición, y la vemos también en diferentes versiones de la práctica psicoanalítica descripta por clínicos en ámbitos académicos y populares.<sup>9</sup>

¿Qué pasa, empero, si la reconstrucción narrativa de una vida *no puede* ser la meta del psicoanálisis, por motivos que tienen que ver con la formación misma del sujeto? Si el otro siempre está presente, desde el comienzo, en el lugar donde estará el yo, entonces una vida se constituye en virtud de una interrupción fundamental e incluso se *interrumpe antes de cualquier posibilidad de continuidad*. Por consiguiente, si la re-

<sup>9</sup> En Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976, págs. 22-56, se hallará una caracterización del psicoanálisis y el lenguaje que en general rechaza la constitución pasiva y los privilegios del «yo» y sus acciones como elementos básicos de construcción de una historia de vida. Por otra parte, en Peter Brooks, *Psychoanalysis and Story-Telling*, Oxford: Basil Blackwell, 1994, podrá encontrarse un concepto de la relación con la estructura narrativa en psicoanálisis que incorpora una noción de transferencia.

construcción narrativa ha de acercarse a la vida que pretende transmitir, deberá también estar sujeta a la interrupción. Aprender a construir un relato es, desde luego, una práctica crucial, en especial cuando fragmentos discontinuos de experiencia se mantienen dissociados unos de otros debido a circunstancias traumáticas. Y no quiero menospreciar la importancia del trabajo narrativo en la reconstrucción de una vida que, de lo contrario, es víctima de la fragmentación y la discontinuidad. El sufrimiento característico de las situaciones de disociación no debe subestimarse. Las condiciones de hiper control no son, empero, más saludables que las de fragmentación radical. Puede ser cierto que necesitemos un relato para conectar partes de la psique y la experiencia que no pueden asimilarse entre sí, mas una conexión excesiva puede llevar a formas extremas de aislamiento paranoico. Sea como fuere, del hecho de que una vida requiera alguna estructura narrativa no se deduce que toda la vida tenga que traducirse en forma de narración. Tal conclusión transformaría un requisito mínimo de estabilidad psíquica en la principal meta del trabajo analítico.

¿Qué dejamos afuera si suponemos, como hacen algunos, que la narración nos entrega la vida que es nuestra, o que la vida se da en forma narrativa? La «midad» [«mineness»] de una vida no es necesariamente su forma narrativa. El «yo» que comienza a contar su historia sólo puede contarla de conformidad con normas reconocibles de narración de una vida. Podríamos decir entonces: si el «yo» acepta, desde el inicio, narrarse en función de esas normas, acepta circunvalar su relato a través de una externalidad y, por tanto, desorientarse en la narración a través de modos discursivos que son de naturaleza impersonal.<sup>10</sup> Lacan,

<sup>10</sup> Véase Denise Riley, *Impersonal Passion: Language as Affect*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2005. Véase tam-

por supuesto, ha dejado en claro que, sea cual fuere la versión que se dé sobre los momentos inaugurales primarios de un sujeto, siempre será tardía y fantasística y estará irreversiblemente afectada por una *Nachträglichkeit*. Las narraciones evolutivas tienden a errar al suponer que su narrador puede estar presente en los orígenes de la historia. El origen sólo es accesible en forma retroactiva y a través de la pantalla de la fantasía. La norma de salud mental que nos dice que hacer un relato coherente de uno mismo es parte de la labor ética del psicoanálisis, interpreta erróneamente lo que este puede y debe hacer. De hecho, suscribe una descripción del sujeto que desmiente parte de la propia significación ética de la formación de ese sujeto.

Si soy cuenta de mí misma ante ti, mi relato depende de una estructura de interpellación. Mas, si puedo interpelarte a ti, antes debo haber sido interpelada, llevada a la estructura de interpellación como una posibilidad del lenguaje antes de poder encontrar mi propia manera de valerme de él. Esto se deriva no sólo del hecho de que el lenguaje pertenece en primer lugar al otro y yo lo adquiero por medio de una complicada forma de mimesis, sino también del hecho de que la posibilidad misma de agencia lingüística se origina en la situación en la cual uno se ve interpelado mediante un lenguaje que nunca eligió. Si en principio otro se dirige a mí, y esa interpellación me llega con anterioridad a mi individuación, ¿en qué formas me llega entonces? Al parecer, siempre somos interpelados de una manera u otra, aun cuando seamos obje-

---

bien T. Keenan, *Fables of Responsibility...*, op. cit., págs. 175-92. En Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, se encontrará una excelente discusión de la narrativa autobiográfica feminista y su recusación de los criterios del relato de la verdad.

to de abandonos o abusos, dado que el vacío y la ofensa nos llaman de modos específicos.

Esta concepción tiene formulaciones filosóficas y psicoanalíticas dispares. Levinas ha afirmado que la interpelación del otro me constituye y que esa incautación de parte suya precede a toda formación del yo (*le Moi*). En términos psicoanalíticos, Jean Laplanche sostiene algo similar cuando dice que la interpelación del otro, concebida como una demanda, se implanta o insinúa en lo que más adelante se llamará, en un tautante teórico, «mi inconsciente».<sup>11</sup> En cierto sentido, esta nomenclatura siempre se contradice a sí misma. Será imposible hablar sin error de «mi inconsciente», porque no se trata de una posesión sino, antes bien, de lo que no puedo poseer. Y, sin embargo, la gramática por medio de la cual procuramos describir este dominio psíquico, que no es mío ni puede serlo, me atribuye paradójicamente ese inconsciente en cuanto aquello que es de mi pertenencia como un predicado del sujeto, tal cual podría decirse de una cantidad cualquiera de otros rasgos que me pertenecen a mí, el sujeto grammatical y ontológico. Entender el inconsciente, empero, es entender lo que *no puede*, hablando con propiedad, pertenecerme, justamente porque desafía la retórica de la pertenencia; es una manera de quedar desposeído desde el comienzo como resultado de la interpelación del otro. A juicio de Laplanche, esa llamada o demanda me anima, y en un principio me abruma. El otro es, desde el inicio, demasiado para mí: enigmático, inescrutable. Es preciso manejar y contener esta «demasiada» para que algo denominado «yo» surja en su separatividad. El inconsciente no es un *topos* en el cual esa «demasiada» se deposita. Se forma, más bien, como una exigencia psíquica de supervi-

vencia e individuación, como un modo de administrar —y de no lograr manejar— ese exceso y, por lo tanto, como la vida persistente y opaca del exceso mismo.

La transferencia es, precisamente, la escena cargada de emoción de la interpelación, que recuerda al otro y su peso abrumador, y reencauzza el inconsciente a través de una externalidad desde la cual de alguna manera es devuelto. De esta forma, el sentido de la transferencia y la contratransferencia no sólo es construir o reconstruir la historia de nuestra vida, sino también estatuir lo que no puede narrarse y estatuir el inconsciente tal como se lo revive en la escena misma de la interpelación. Si la transferencia recapitula el inconsciente, sufro una desposesión de mí misma en la escena de interpelación. Esto no significa que sea poseída por el otro, pues el otro también es desposeído y llama y es llamado, en una relación que, por esa razón, no es recíproca. No obstante, justamente porque la analista maneja esa desposesión (es de esperar) mejor que yo, hay una dislocación que ambos interlocutores experimentan para que se produzca el acceso al inconsciente. Quedo atrapada en la interpelación, en el mismo momento en que la analista pacta no abrumarme con su necesidad. Algo me abruma, no obstante, y creo que es la analista; ella es el nombre que tengo para la «demasiada». Pero, ¿qué nombrá ella?

En este contexto resurge el interrogante sobre el «quién»: «¿Quién me abruma?», «¿Quién es?», «¿Quién eres?», preguntas que, en un sentido, se resumen en aquella que la criatura plantea a las demandas del adulto: «¿Quién eres, y quéquieres de mí?». En este aspecto, la perspectiva de Laplanche nos propone una manera de revisar la tesis de Cavarero de que la pregunta inaugural de la ética es «¿Quién eres?». Cuando la analista es el otro, no puedo saber quién es ese otro, pero la búsqueda de este interrogante impo-

<sup>11</sup> Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, edición establecida por John Fletcher, Londres: Routledge, 1999.

sible de satisfacer despliega las maneras en que otro enigmático, entendido como las heterogéneas demandas del mundo adulto, me instaura y me estructurá. También significa que la analista ocupa para mí una posición que es, a la vez, más y menos de lo que ella es, y esta incommensurabilidad entre ella como, digamos, persona y ella como, digamos, oportunidad para mi material psíquico sienta las bases del aporte que el paciente hace a la escena transferencial. A su manera, la analista queda desposeída en el momento de actuar como su ámbito de transferencia para mí, y por razones que no puedo conocer. ¿Qué la llamo a ser? ¿Y cómo toma ella ese llamado mío? Lo que ese llamado le evoque será el ámbito de la contratransferencia, pero sobre esto sólo puedo tener el más refractado de los conocimientos. Vanamente pregunto: «¿Quién eres?», y luego, con mayor sobriedad: «¿En qué me he convertido aquí?». Y ella también hace esas preguntas sobre mí, desde su propia distancia y de una manera que no puedo conocer o entender con precisión. Este no saber se sirve de un no saber previo, aquel por el cual se instaura el sujeto, aunque ese «no saber» se repite y elabora en la transferencia sin convertirse jamás en un sitio literal al cual yo pueda volver.

No obstante, a través de la transferencia, el psicoanálisis grafica las disposiciones y escenas relacionales primarias, y articula las escenas de interrelación en las cuales los yoes surgen de diversas maneras. Si bien el punto de vista de Laplanche no es del todo compatible con las ideas de teóricos de las relaciones objetuales como Christopher Bollas, podemos advertir en ambos enfoques cierta atención a lo que este último ha llamado «lo sabido no pensado». <sup>12</sup> Bollas de-

sempeñó un papel decisivo en la introducción del concepto del analista como un «objeto transformacional»; sugirió que los clínicos debían volver al autoanálisis de Freud y considerar con mayor detenimiento los usos de la contratransferencia dentro del trabajo psicoanalítico. En *La sombra del objeto: psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Bollas describe el hecho de ser «reclutado» para integrar el ambiente del analizante, tácitamente posicionado y «usado» por este como un «objeto» perteneciente a una escena anterior. La contratransferencia responde a lo que el analizante no conoce del todo:

«El analista es invitado a desempeñar diversas y cambiantes representaciones de objeto dentro de ese ambiente, pero tales observaciones de nuestra parte son los raros momentos de claridad en la contratransferencia. Durante un lapso muy largo, que puede no llegar nunca a su término, nos vemos apresados en el idioma ambiental del paciente, y durante períodos considerables no sabemos quiénes somos, desconocemos la función cuyo cumplimiento se espera de nosotros y nuestra fatalidad como objeto del paciente» (pág. 202).

Tras los pasos de Winnicott, Bollas argumenta que el analista debe no sólo dejar que lo usen, sino incluso «estar preparado para enfermar situacionalmente llegada la ocasión» (pág. 204). El analista permite que se lo despliegue en el lenguaje ambiental del analizante al mismo tiempo que desarrolla una capacidad reflexiva y deliberativa para el análisis dentro de esa situación difícil. Bollas examina varios ejemplos clínicos, en los que muestra los «usos expresivos» de la contratransferencia en el trabajo analítico. Una paciente habla y luego se hunde en el silencio, lo cual genera en el analista una sensación de soledad y desorientación. Cuando logra por fin dar voz a esa sensación en la sesión, lo hace para sugerir que la paciente ha recreado efectivamente para él, y con él, el ambiente en el cual

<sup>12</sup> Christopher Bollas, *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, Nueva York: Columbia University Press, 1987 [*La sombra del objeto: psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires: Amorrortu, 1997].

se había sentido, de improviso, aislada y perdida de niña. Bollas se pregunta si ella le ha pedido habitar esa experiencia a través de sus prolongadas pausas, a fin de permitirle saber lo que ella sentía por entonces. La paciente, por ende, no propone tanto un relato como la recreación de una escena de comunicación súbitamente abandonada y una desconcertante pérdida de contacto. En la intervención ulterior del analista hay una dimensión narrativa, dado que Bollas pregunta si esa experiencia pertenece al pasado de la mujer. Lo crucial, sin embargo, no es reconstruir los detalles precisos de la historia, sino establecer otra posibilidad de comunicación dentro de la transferencia. Cuando el analista sugiere que la paciente le ha brindado la posibilidad de revivir su experiencia de pérdida y ausencia, se comunica con ella de una manera inédita y la conversación siguiente, que tematiza en forma explícita esa ruptura comunicativa, constituye un modo más conectado de comunicación, que procura modificar la escena predeterminada de interpelación.

El modelo de intervención psicoanalítica defendido por Bollas representa un apartamiento significativo de la noción clásica del analista frío y distante que guarda para sí toda cuestión contratransferencial. Para dicho autor, «el analista tendrá que perderse en el mundo del paciente, perderse en el sentido de no saber cuáles son en cada momento sus sentimientos y estados mentales» (pág. 253). Luego señala que sólo cuando el analista se ofrece a ser utilizado por el paciente hay alguna esperanza de que la contratransferencia pueda facilitar un nuevo conjunto de relaciones objetales: «Sólo si hace enloquecer un poco a un objeto bueno (el analista), puede este paciente creer en su análisis y saber que el analista ha estado donde él estuvo, y ha sobrevivido y ha salido intacto» (pág. 254).

Bollas sugiere con claridad que el analista debe permitir la intrusión del paciente e incluso sufrir una

suerte de desposesión del yo, así como mantener una distancia y una actitud psicoanalíticas reflexivas. Al describir la manera en que Winnicott introduce sus propios pensamientos en la sesión analítica, escribe:

«...para él eran objetos subjetivos, y los presentaba al paciente como objetos situados entre él y el analista, no como decodificaciones psicoanalíticas oficiales de la vida inconsciente de esa persona. El efecto de su actitud es decisivo, a saber: proponía sus interpretaciones para que se jugara con ellas —para que fueran recorridas, ponderadas, deshechas—, y no se las considerara la versión oficial de la verdad» (pág. 206).

Al parecer, el objetivo es aquí facilitar lo que Bollas describe como la «articulación de elementos hasta ahora inarticulados de la vida psíquica, o lo que denomino "lo sabido no pensado"». «Articulación» es una categoría amplia para describir diversos modos de expresión y comunicación, algunos de los cuales son narrativos y otros no. Aunque en este punto Bollas no considera los límites de la articulabilidad, es decir, lo no pensado que nunca puede ser «sabido» de manera cabal, esa consideración parecería constituir una contrapartida necesaria de sus exploraciones. En efecto: formas primarias de intrusión que no pueden articularse en plenitud o con claridad dentro del proceso analítico actúan, sin duda, en la escena de interpelación. Sea como fuere, la articulabilidad total no debería verse como la meta final del trabajo psicoanalítico, porque esa meta implicaría un dominio lingüístico y yoico sobre el material inconsciente que procuraría transformar el inconsciente mismo en una articulación reflexiva consciente: un ideal imposible, y que socava uno de los principios más importantes del psicoanálisis. El «yo» no puede recuperar deliberadamente y por completo lo que lo impulsa, dado que su formación sigue siendo previa a su elaboración como autoconocer reflexivo. Esto nos recuerda que la experien-

cia consciente es sólo una dimensión de la vida psíquica, y que mediante la conciencia o el lenguaje no podemos lograr un pleno dominio de las relaciones primarias de dependencia e impresionabilidad que nos forman y constituyen de manera persistente y oscura.

Los modos en que se ha manejado o interpelado a un bebé sólo pueden deducirse indirectamente del entorno social que el analizante instrumenta. Aunque ese entorno siempre exhibe una especificidad, es posible plantear la idea general de que las impresiones primarias no sólo son *recibidas* por un yo, sino que también lo forman. El yo no nace sin un encuentro previo, una relación primaria, un conjunto de impresiones inaugurales procedentes de otra parte. Cuando Winnicott describe el yo como un proceso relacional, rebate el punto de vista de que se constituye y está presente desde el comienzo de la vida. También postula la primacía de la relationalidad con respecto al sentido circunscripto de sí mismo. Si el yo, como coincidirían Bollas y Lacan, «precede en mucho al advenimiento del sujeto»,<sup>13</sup> esto sólo significa que el proceso relacional que busca negociar una diferenciación respecto del inconsciente y del otro aún no se articula en el discurso ni es capaz de autodeliberación reflexiva. En todo caso, el yo no es una entidad o una sustancia, sino un conjunto de relaciones y procesos, implicado en el mundo de quienes proveen cuidados primarios de maneras que constituyen su definición: misma.

Por otra parte, si en los momentos inaugurales del «yo» me veo implicada por la interpelación y la demanda del otro, debe dudarse que hay alguna convergencia entre la escena ética en la cual mi vida está ligada desde el comienzo a otros y la escena psicoanalítica que establece las condiciones intersubjetivas de mi surgimiento, individuación y posibilidad de su-

<sup>13</sup> C. Bollas, *The Shadow of the Object...*, op. cit., pág. 285.

pervivencia. En cuanto recapitula y vuelve a estatuir en una forma refractada las escenas primarias de interpelación, la transferencia actúa al servicio de la narración de una vida y contribuye a la construcción de una historia de vida. En un trabajo conjunto con la contratransferencia, la transferencia interrumpe la sospechosa coherencia construida en ocasiones por las formas narrativas, una coherencia que puede impedir considerar los rasgos retóricos de la escena de interpelación, que me llevan de vuelta a la escena del no saber, del sentirme abrumada, y a la vez me sostienen en el presente.

En el mejor de los casos, la transferencia proporciona lo que Winnicott llama «entorno de contención» y ofrece una presencia corporal en un presente temporal que genera las condiciones de una interpelación sustentadora.<sup>14</sup> Esto no significa decir que la transferencia no contribuye a la narración de una vida: tal vez seamos más capaces de contar mejor nuestra historia cuando nos «contienen» en el sentido winnicottiano. Pero hay dimensiones expresivas de esa «contención» que no pueden describirse por medios narrativos. No hay motivo para poner en tela de juicio la importancia de relatar una vida, en su carácter parcial y provisional. Estoy segura de que la transferencia puede facilitar la narración y de que el relato de una vida tiene una función crucial, sobre todo para aquellos a quienes la experiencia involuntaria de la discontinuidad afecta profundamente. Nadie puede vivir en un mundo ni sobrevivir a una vida que sean radicalmente imposibles de narrar. Aún así, es necesario recordar que lo que puede entenderse como «articulación» y «expresión» del material psíquico excede

<sup>14</sup> Véase Donald W. Winnicott, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis*, Londres: Hogarth Press, 1986 [Sostén e interpretación: fragmentos de un análisis, Buenos Aires: Paidós, 1992].

la narración, y que las articulaciones de todas clases tienen límites necesarios, a raíz de los efectos estructurantes de lo que persiste en ser inarticulable.

A veces, una voz narrativa puede permanecer, por ejemplo, privada de sus facultades de narración. En el cuento de Kafka, luego de que Georg parece arrojarse desde el puente y poner fin a su vida, queda empero una voz narrativa que persiste de manera misteriosa e informa de los ruidos que pueblan los momentos posteriores al suceso. Las palabras finales del texto —«en ese instante, un tránsito incesante pasaba por el puente»— son pronunciadas por una voz que pretende estar presente en el momento descripto, y la perspectiva de tercera persona se desvincula del personaje de Georg, que ya se ha dejado caer al agua. Es como si el personaje hubiera sido vencido pero la voz permaneciera. Aunque Georg ha desaparecido, cierta voz narrativa sobrevive para comentar la escena. Tal vez pertenezca al amigo imaginario a quien se decía que padre e hijo habían escrito, y acaso resulte que ese amigo, de manera transitiva, escribió sobre ambos todo el tiempo. En la línea final, referida al «tránsito» que circula por el puente, se usa la palabra alemana *Verkehr*, término también utilizado para aludir a las relaciones sexuales. La ambigüedad sugiere que esa muerte es asimismo un placer, tal vez un abandono extático de los límites corporales discretos.<sup>15</sup> La

voz que surge para informar ese hecho, una voz que no pertenece a nadie y cuya proximidad con el acontecimiento es imposible desde el punto de vista lógico, es puramente ficticia, quizás la sublimidad misma de la ficción. Aunque el cuento narra una muerte, también preserva una voz en la línea narrativa final, lo cual sugiere que algo humano sobrevive, que la narración tiene alguna relación auspiciosa con la supervivencia. Persiste una peculiaridad, sin embargo, y es que se trata de una voz escrita, sin cuerpo ni nombre, una voz extraída de la escena misma de interacción, cuya extracción, paradójicamente, constituye la base de su supervivencia. La voz es espectral, insopitable, descorporeizada, y a pesar de ello persiste, continúa viviendo.

En una conocida carta a Benjamin del 17 de diciembre de 1934, Adorno comenta el artículo de aquel sobre Kafka y reflexiona acerca de las condiciones de supervivencia proporcionadas por los textos de este. Comienza por señalar que no se encuentra «en lo más mínimo en situación de emitir "juicio" sobre el artículo» de Benjamin, en una referencia intencional a los problemas potencialmente fatales asociados con los juicios de ese tipo. Sus observaciones son las habituales: Benjamin propone la descripción de una historia «arcaica» y primordial que es irrecuperable, mientras que Adorno insiste en que la pérdida del concepto de nuestra «época histórica» es una pérdida dialéctica, que ha de entenderse como una pérdida que nos afecta a nosotros, en estas condiciones históricas específicas.

Adorno pasa luego a examinar la culpa y la fatalidad recurriendo a la figura de Odradek, una criatura

<sup>15</sup> En Cathy Caruth, «Interview with Jean Laplanche» (2001), <http://www.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.101/11.2caruth.txt>, párrafo 921, se hallará una manera de comprender las cosas que podría poner este suicidio eyaculario en relación con el masoquismo: «Soy muy crítico con respecto a la expresión "pulsión de muerte" y (...) la he llamado "pulsión sexual de muerte", con mayor énfasis en "sexual" que en "muerte". En mi opinión, la pulsión sexual de muerte es la pura sexualidad, la sexualidad sin límites, el extremo de la sexualidad. Y más que a la muerte, yo apuntaría al masoquismo primario. La idea de pulsión sexual de muerte me parece más presente en el ma-

soquismo o el sadomasoquismo que en la muerte. Y Freud no situó el núcleo de su pulsión de muerte del lado del sadismo, sino del masoquismo».

con apariencia de cosa, fundamentalmente imposible de conceptualizar, descripta en la parábola de Kafka «Preocupaciones de un jefe de familia». <sup>16</sup> Odradek, cuyo nombre no reconoce una etimología clara, es otra figura filial que abandona su forma humana frente al juicio del padre. Parece ser a la vez un carrete de hilo y una extraña estrella capaz de mantenerse en equilibrio sobre una de sus puntas. Su risa «es la risa de alguien que no tiene pulmones. Suena más o menos como el susurro de las hojas caídas» (pág. 428). Prácticamente nada de la forma humana persiste en su supervivencia, y el narrador de la historia, una voz paternal, tiene incluso serias dudas de que Odradek sea siquiera el resto de una criatura con «forma inteligible». Ni Adorno ni Benjamin toman el camino psicoanalítico para explicar esta forma deshumanizada. Pero el primero estima que el abandono de la forma humana promete de alguna manera la superación de una culpa fatal. Y escribe:

«Si el origen [de Odradek] es problema del padre de la casa, ¿no representa aquel, entonces, precisamente la *preocupación* angustiada y el peligro para este último, no anticipa justamente la superación del estado creatural de culpa, y no es esa preocupación —sin duda, un caso de Heidegger puesto del derecho— la clave secreta y, en rigor, la promesa más indubitable de *esperanza*, a través de la superación misma del linaje de la familia? Por cierto, como la otra cara del mundo de las cosas, Odradek es un signo de distorsión, pero como tal, claro está, también es un motivo de trascendencia, a saber, del límite último y de la reconciliación de lo orgánico y lo inorgánico, o de la superación de la muerte: Odradek “sigue viviendo”» (pág. 69).

<sup>16</sup> Franz Kafka, «Cares of a family man», en *The Complete Stories*, traducción de Willa y Edwin Muir, Nueva York: Schocken, 1976, págs. 427-8; original, «Die Sorge des Hausvaters», en *Die Erzählungen*, op. cit., págs. 343-4 [«Preocupaciones de un jefe de familia», en *La condena*, op. cit., págs. 96-8].

Odradek «sigue viviendo» como lo hace la voz informe al final de «La condena». <sup>17</sup> En este sentido, para Adorno, el movimiento de abandono de la forma humana es el medio a través del cual aparece algo semejante a la esperanza, como si lo necesario para la supervivencia fuera la suspensión de los parámetros sociales del sujeto: «superar el linaje». Dado que Adorno se niega a ver en esa supervivencia una trascendencia eterna o arcaica, debe sostener que determinadas condiciones instituyen la distorsión o la desfiguración como signo de esperanza o supervivencia. En sus «Apuntes sobre Kafka» escribe que «el origen social del individuo se revela, en última instancia, como el poder capaz de aniquilarlo. La obra de Kafka es un intento de asimilarlo». <sup>18</sup> Esta parece ser una verdad sobre la modernidad o, en rigor, una verdad que marca la modernidad en cuanto tal. Como corolario de esta idea, el intento de abandonar lo social (en su forma actual) parece prometer la esperanza de supervivencia.

<sup>17</sup> Sería interesante considerar las dos formas de «seguir viviendo» en términos de la distinción entre *fortleben* y *überleben* que Walter Benjamin desarrolla en «The task of the translator», en *Illuminations*, edición establecida por Hannah Arendt, traducción de Harry Zohn, Nueva York: Schocken, 1968, págs. 69-82 [«La tarea del traductor», en *Angelus Novus*, Barcelona: La Gaya Ciencia/Sur/Edhasa, 1970]. Es evidente que tanto la voz final de «La condena» como la perpetuidad de Odradek evocan el sentido de *nachleben*, o seguir viviendo. Es significativo que Jacques Derrida refiera esa diferencia entre una sobrevida (*überleben*) y una especie de supervivencia o persistencia en el vivir (*fortleben*) que se produce en el lenguaje al supuesto de la finitud humana. Esta operación del lenguaje es a la vez espectral y animada. Véase la última entrevista de Jacques Derrida, «Je suis en guerre contre moi-même», palabras recogidas por Jean Birnbaum, *Le Monde*, 19 de agosto de 2004 [«Estoy en guerra contra mí mismo», *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 37, enero de 2005].

<sup>18</sup> Theodor W. Adorno, «Notes on Kafka», en *Prisms*, traducción de Samuel y Shierry Weber, Cambridge: MIT Press, 1981, pág. 253; original, *Prismen*, en *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1997, vol. 10(1), págs. 9-287; la cita figura en las págs. 264-5 [«Apuntes sobre Kafka», en *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962].

La voz narrativa informa de su interpelación directa a Odradek: «Bueno, ¿cómo te llamas?». «Odradek», dice él. «¿Y dónde vives?». «Sin domicilio fijo». Hay una pregunta, «¿Quién eres?», y luego, como respuesta, de nuevo una voz, pero ninguna forma humana. El narrador humaniza indirectamente a Odradek a través del pronombre de tercera persona, así como por medio de la interpelación directa. No puede decirse con exactitud que la voz paterna lo desprecie, pues la parábola termina con estas palabras: «Que yo sepa, no hace mal a nadie; pero la idea de que probablemente ha de sobrevivirme me resulta casi dolorosa». Es casi dolorosa, pero no del todo. Y en ese «no del todo» podemos ver cierta esperanza de que Odradek, que sobrevive a una deshumanización casi total, continúe existiendo.

Los orígenes sociales del individuo, aun en la modernidad, constituyen una manera de amenazar la supervivencia. La aniquilación también amenaza desde el otro lado, cuando la trascendencia misma de lo social plantea el riesgo de socavar las condiciones sociales de la propia vida. Después de todo, nadie sobrevive sin ser interpelado; nadie sobrevive para contar su historia sin ser iniciado antes en el lenguaje cuando se lo llama, se le ofrecen algunos relatos y se lo incorpora al mundo discursivo de la narración. Sólo después puede uno encontrar su camino en el lenguaje, luego de que este, ya impuesto, ha producido una red de relaciones en que la afectividad alcanza alguna forma de articulación. Uno entra a un entorno comunicativo como criatura y niño a quien se interpela y que aprende, a cambio, ciertas maneras de interpelar. Los patrones predeterminados de esta relationalidad se manifiestan como opacidad en toda instancia de dar cuenta de uno mismo.

A mi criterio, la estructura de interpelación no es un rasgo de la narración, uno de sus muchos atributos

variables, sino una interrupción del relato. En el momento en que el relato es destinado a alguien, adquiere una dimensión retórica que no es reducible a la función narrativa. Supone a ese alguien y procura reclutarlo y actuar sobre él. Algo ocurre con el lenguaje en cuanto se inicia el relato con el cual procuro dar cuenta de mí: es invariablemente interlocutorio, de autoría espectral, cargado, persuasivo y táctico. Es muy posible que trate de comunicar una verdad, pero sólo puede hacerlo, si puede, ejerciendo una dimensión relacional del lenguaje.

Esta concepción también tiene implicaciones para el pronunciamiento de juicios morales: a saber, que la estructura de interpelación condiciona la elaboración de juicios sobre alguien o sobre sus actos; que no es reducible al juicio, y que este, no obligado por la ética implícita en esa estructura, tiende hacia la violencia.

Pero aquí, por el momento, me centraré en la coherencia sospechosa que a veces se asocia a la narración; específicamente, en el modo en que la coherencia narrativa puede impedir el acceso a un recurso ético, a saber: la aceptación de los límites de la cognoscibilidad en uno mismo y en los otros. Considerar que una persona debe rendir cuenta de su vida en forma narrativa puede significar, incluso, exigir la falsificación de esa vida a fin de cumplir el criterio de cierto tipo de ética, una ética que tiende a romper con la relationalidad. Uno podría tal vez satisfacer la carga de la prueba que otro impone a su rendición de cuentas, pero, ¿qué clase de escena de interlocución se produciría como consecuencia? La relación entre los interlocutores se establece como si fuera la que se da entre un juez que revisa evidencias y un suplicante que intenta estar a la altura de una carga de la prueba imposible de descifrar. No estamos, entonces, lejos de Kafka. En efecto: si exigimos que alguien sea capaz de presentar en forma narrativa las razones por las que su

tenidos por un mundo social que está más allá y delante de nosotros.

Decir, como dicen algunos, que el *yo debe narrarse*, que sólo el *yo narrado* puede ser inteligible y sobrevivir, significa decir que no podemos sobrevivir si tenemos inconsciente. Significa decir, en sustancia, que el inconsciente nos amenaza con una ininteligibilidad insopportable, y por ello debemos oponernos a él. Con seguridad, el «*yo*» que formula ese enunciado será asediado, de una u otra forma, por aquello de lo que reniega. Un «*yo*» que adopta esta postura —y es *una postura*, debe serlo, erguida, alerta, cognoscente— cree sobrevivir sin inconsciente. O, si acepta un inconsciente, lo acepta como algo plenamente recuperable por el «*yo*» cognoscente, tal vez como una posesión, en la convicción de que el inconsciente puede traducirse de manera completa y exhaustiva en lo que es consciente. Es fácil advertir que esta es una postura defendida, pero queda por ver en qué consiste esa defensa en particular. Después de todo, se trata de la postura que muchos adoptan contra el propio psicoanálisis. En el lenguaje que formula la oposición a la noción de un comienzo no narrativizable reside el temor de que la ausencia de narración represente determinada amenaza, una amenaza a la vida, y plantea el riesgo, si no la certeza, de algún tipo de muerte, la muerte de un sujeto que no puede y nunca podrá recuperar totalmente las condiciones de su propio surgimiento.

Sin embargo, esa muerte, si lo es, es tan sólo la de cierto tipo de sujeto, un sujeto que, para empezar, jamás fue posible; es la muerte de una fantasía de dominio imposible y, por lo tanto, una pérdida de lo que uno nunca tuvo. En otras palabras, se trata de una aflicción necesaria.

vida ha tomado tal o cual camino, es decir, si exigimos que sea un biógrafo coherente de sí mismo, quizás preferíramos un relato sin fisuras en lugar de lo que podríamos llamar, de manera tentativa, «la verdad de la persona», una verdad que, hasta cierto punto, por razones que ya hemos señalado, bien podría llegar a ser más clara en momentos de interrupción, detención o indeterminación en cuanto a los resultados —en articulaciones enigmáticas que no pueden traducirse con facilidad en forma narrativa—.

Esto nos acerca a una comprensión de la transferencia como práctica de la ética. En rigor, si en nombre de la ética le exigimos (violentemente) a otro que ejerza cierta violencia contra sí mismo, y lo haga frente a nosotros por medio de un relato de sí o una confesión, a la inversa, si permitimos, sostengamos y damos cabida a la interrupción, la consecuencia puede ser cierta práctica de la no violencia. Si la violencia es el acto por el cual un sujeto procura reinstaurar su dominio y su unidad, la no violencia bien puede ser resultado de vivir el cuestionamiento persistente del dominio yoico que nuestras obligaciones para con otros inducen y requieren.

Esta imposibilidad de narrar de manera exhaustiva tal vez denote que desde el comienzo estamos éticamente implicados en la vida de otros. Aunque algunos dirán que el hecho de ser un sujeto escindido, o un sujeto cuyo acceso a sí mismo es opaco para siempre, incapaz de autofundarse, significa justamente *no tener* los fundamentos de la agencia y las condiciones de la responsabilidad, la interrupción que desde el principio nos impone la alteridad puede tornarnos incapaces de proponer un cierre narrativo a nuestra vida. El propósito no es aquí celebrar cierta idea de incoherencia, sino limitarnos a señalar que nuestra «incoherencia» establece el modo de constituirnos en la relationalidad: implicados, obligados, derivados, sos-

«Yo soy tú,  
si soy.»

Paul Celan

Trato de comenzar, entonces, una historia sobre mí misma, y empiezo en algún lugar, marcando un momento, intentando iniciar una secuencia, proponiendo, quizás, enlaces causales o al menos una estructura narrativa. Narro y me comprometo al narrar, doy cuenta de mí misma, ofrezco a otro una explicación en la forma de un relato que bien puede servir para resumir cómo y por qué soy.

Pero mi esfuerzo de autorrecapitulación fracasa, y fracasa por necesidad, cuando el «yo» que se introduce en el renglón inicial como voz narrativa no puede explicar cómo ha llegado a ser un «yo» capaz de contarse a sí mismo o contar esta historia en particular. Y cuando trazo una secuencia y vinculo un acontecimiento con otro, proporcionando motivaciones para ilustrar los puentes entre ellos, aclarando patrones, identificando como axiales algunos sucesos o momentos de reconocimiento y hasta señalando el carácter fundamental de ciertos patrones recurrentes, no me limito a comunicar algo sobre mi pasado, aunque eso es sin duda parte de lo que hago. También pongo en acto el yo que trato de describir; el «yo» narrativo se reconstituye cada vez que se lo invoca en la propia narración. Por paradójico que parezca, esa invocación es un acto performativo, y no narrativo, aun cuando sirva como punto de apoyo del relato mismo. En otras palabras, hago con ese «yo» —al elaborarlo y posicionarlo en relación con una audiencia real o imaginada— algo que difiere de contar una historia sobre él, si bien el «contar» sigue siendo parte de lo que hago. ¿Qué parte de ese «contar» es una acción sobre el otro, una nueva producción del «yo»?

Así como hay una acción performativa e ilocutoria realizada por ese «yo», lo que este puede efectivamente relatar tiene un límite. Ese «yo» se habla y se formula, y aunque parece fundar el relato que cuento, es su momento más infundado. La única historia que el «yo» no puede contar es la de su propio surgimiento como un «yo» que no sólo habla, sino que llega a dar cuenta de sí mismo. En ese sentido se cuenta una historia, pero el «yo» que la cuenta, que bien puede aparecer en ella como el narrador en primera persona, constituye un punto de opacidad e interrumpe una secuencia, induce una ruptura o una erupción de lo no narrativizable en medio del relato. Así pues, la historia de mí misma contada por mí, que pone en primer plano el «yo» que soy y lo inserta en las secuencias pertinentes de algo llamado «mi vida», no logra dar cuenta de mí misma en el momento de mi aparición. En efecto: aparezco como alguien de quien no puede darse ni se dará cuenta alguna. Estoy dando cuenta de mí, pero no hay cuenta que pueda dar cuando se trata de la formación de ese «yo» hablante que ha de narrar su vida. Cuanto más relato, menos responsable demuestro ser. En contra de sus mejores intenciones, el «yo» desbarata su propia historia.

El «yo» no puede dar cuenta definitiva o adecuada de sí mismo porque es incapaz de volver a la escena de interpellación que lo ha instaurado y de relatar todas las dimensiones retóricas de la estructura de interpellación en la cual tiene lugar ese dar cuenta de sí. Dichas dimensiones retóricas de la escena de interpellación no pueden reducirse a lo narrativo. Esto resulta evidente en el contexto de la transferencia o, más bien, en el modelo de comunicación proporcionado por la transferencia, dado que en esta nos hablan, de vez en cuando, y también hablamos, y siempre lo hacemos, de manera directa o indirecta, en la forma de una interpellación.

Si trato de dar cuenta de mí misma, siempre es a alguien, y presumo que este recibirá mis palabras de alguna manera, aunque no siempre sé ni puedo saber cómo. De hecho, quien está posicionado como receptor tal vez no reciba nada en absoluto y esté dedicado a algo que en ninguna circunstancia puede denominarse «recepción»; quizás no haga en mi beneficio otra cosa que establecer cierto sitio, una posición, un lugar estructural que articula la relación con una recepción posible. No viene al caso, entonces, que haya o no otro que efectivamente reciba, pues la cuestión será que exista un sitio donde la relación con una recepción posible tome forma. Las formas que esta relación con una recepción posible puede adoptar son muchas: nadie puede escuchar esto; este, con seguridad, entenderá eso; me rechazarán aquí, me malentenderán allá, seré juzgada, desestimada, aceptada o respaldada. En este caso, como en otros, la transferencia reinstala un escenario del pasado, que pone en acto justamente lo que no puede darse en otra forma expresiva, al mismo tiempo que con ese recurso más arcaico se forja una nueva relación, posiblemente alterada. Para ser más precisa: la transferencia es una prueba viva de que el pasado no es pasado, porque la forma que este adquiere ahora se da en la instrumentación presente de la relación con el otro que es la transferencia misma. En ese sentido, para revivir el pasado en el presente, la narración no es el único camino y tampoco necesariamente el más atractivo desde el punto de vista de los afectos: el pasado está allí y ahora, estructurando y animando los perfiles mismos de una relationalidad predeterminada, impulsando la transferencia, el reclutamiento y uso del analista, e instrumentando la escena de interpelación.

Concurrimos al análisis, supongo, para que alguien reciba nuestras palabras. Esto genera un dilema, dado que quien podría recibirlas es en gran parte

un desconocido; de alguna manera, el receptor se convierte en una alegoría de la recepción misma, de la relación fantasmática con el recibir que se articula con otro, o al menos en presencia de él. Mas, si se trata de una alegoría, no es reducible a una estructura de recepción que se aplique de igual forma a todos, aunque pueda darnos las estructuras generales dentro de las cuales es posible comprender una vida en particular. Los sujetos que se narran a sí mismos en primera persona tropiezan con una dificultad común. Es obvio que hay momentos en que no puedo contar la historia de principio a fin, pierdo el hilo, vuelvo a empezar, olvido algo crucial y cuesta demasiado imaginar cómo reinsertarlo en la trama. Empiezo a pensar y pensar, debe haber algún hilo conceptual que proporcione aquí un relato, algún vínculo perdido, alguna posibilidad de cronología, y el «yo» se vuelve cada vez más conceptual, cada vez más alerta, concentrado, resuelto. En ese punto, cuando me acerco a la perspectiva de la autosuficiencia intelectual en presencia del otro y lo excluyo prácticamente de mi horizonte, el hilo de mi historia se aclara. Si alcanzo esa autosuficiencia, mi relación con el otro se pierde. Revivo entonces un abandono y una dependencia que me abrumen. En una coyuntura semejante surge algo distinto de una elaboración puramente conceptual de la experiencia. El «yo» que narra comprueba que no puede encauzar su relato, no puede describir su incapacidad de narrar ni decir por qué razón la narración se derrumba. Llega o, mejor, vuelve a sentirse radicalmente, si no irremediablemente, ignorante de quién es él mismo. A la sazón, el «yo» no transmite ya un relato a un analista receptor u otro: monta una escena, recluta al otro con miras a la escena de su propia opacidad para sí. El «yo» se desmorona de manera muy específica frente al otro o, para anticipar a Levinas, en la cara del Otro (en un principio escribí «la en cara del Otro», indicio

de que mi sintaxis ya se descomponía) o, en rigor, en virtud de la cara, la voz o la presencia silenciosa del Otro. El «yo» comprueba que en presencia de otro se desmorona. No se conoce y tal vez nunca lo haga. Pero, ¿acaso es esa la tarea: conocerse? ¿La meta final consiste en lograr un relato adecuado de una vida? ¿Y es correcto que así sea? ¿La tarea consiste en cubrir a través de un medio narrativo el quiebre, la ruptura constitutiva del «yo», que con mucha energía reúne todos los elementos como si fuera perfectamente posible, como si la ruptura pudiera repararse y el dominio defensivo pudiera restaurarse?

Ante el otro, uno no puede dar cuenta del «yo» que todo el tiempo ha intentado dar cuenta de sí mismo. En el proceso debe surgir cierta humildad, y acaso también cierto reconocimiento de los límites de lo que hay que conocer. Quizá todo analizante se convierta, en ese sentido, en un lego kantiano. Pero hay algo más: un apunte sobre el lenguaje y su historicidad. *El medio por el cual se produce la constitución del sujeto no es igual a la forma narrativa que la reconstrucción de esa constitución intenta suministrar.* ¿Cuál es, entonces, el papel del lenguaje en la constitución del sujeto? ¿Y qué papel diferente adopta cuando procura recuperar o reconstituir las condiciones de su propia constitución? En primer lugar tenemos la pregunta «¿Cómo llega mi constitución a ser “mía”?». ¿Dónde y cuándo aparece este supuesto de propiedad y pertenencia? No podemos contar una historia sobre ello, pero tal vez haya otra manera de acceder a ese saber, incluso a través del lenguaje. Tan pronto como digo «yo», no sólo menciono el lugar pronominal del «yo» en el lenguaje: también doy testimonio y a la vez tomo distancia con respecto a una intrusión primaria, una manera primaria de ser antes de adquirir un «yo», un ser que ha sido tocado, movido, alimentado, cambiado, puesto a dormir, establecido como el sujeto y el ob-

jetivo del discurso. Mi cuerpo infantil no sólo ha sido tocado, movido y dispuesto: esas intrusiones han actuado como «signos táctiles» que documentaron mi formación. Esos signos se comunican conmigo de una manera que no puede reducirse a la vocalización. Son signos de otro, pero también las huellas de las que a la larga surgirá un «yo», un «yo» que nunca será totalmente capaz de recuperar o leer los signos, para quien estos seguirán siendo en parte abrumadores e ilegibles, enigmáticos y formativos.

Al analizar la diferencia entre un concepto como el de «articulación» en la obra de Bollas y el de narración, postulé que lo «expresivo» y «articulado» tal vez no siempre adquiera una forma narrativa como para constituir una transformación psíquica de algún tipo o provocar una modificación positiva en una relación transferencial. Sostuve entonces no sólo que un término como *articulación* sugiere los límites de la responsabilidad narrativa en cuanto modelo deseable de manifestación, sino que la articulación misma tiene sus límites necesarios, y que para el psicoanálisis la articulación total sería una aspiración tan problemática como el cierre y el dominio narrativos. Jean Laplanche aduce que el límite a la articulación total no se debe a una «barra» lacaniana que impida el retorno a una *jouissance* originaria, sino a las abrumadoras y enigmáticas impresiones suscitadas en el niño por el mundo adulto en su especificidad. En opinión de Laplanche, no hay Otro en un sentido simbólico: sólo hay diversos otros representados por los adultos que cuidan al niño en su mundo. En rigor, este autor no encuentra motivos para dar por sentado que esos cuidadores deben organizarse edípicamente como «padre» y «madre».<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Véase John Fletcher, «The letter in the unconscious: the enigmatic signifier in Jean Laplanche», en John Fletcher y Martin Stanton,

Así como para Bollas el entorno en el cual es reclutado el analista por medio de la transferencia y la contratransferencia es un ámbito donde el analizante se dedica a una inadvertida pero activa instrumentación de la escena y del «uso» del analista, parecería que para Laplanche la experiencia primaria del niño

eds., *Jean Laplanche: Seduction, Translation, and the Drives: a Dossier*, Londres: Institute of Contemporary Arts, 1992. Fletcher muestra con claridad que el recurso de Laplanche al «mundo adulto» como origen de los mensajes sexuales representa una desviación significativa respecto de las explicaciones psicoanalíticas según las cuales una escena edípica entre la Madre y el Padre estructura el deseo en un nivel primario. El autor recapitula en torno a estos lineamientos la deuda de Laplanche con la obra de Lacan y su apartamiento de ella. Y al final de su artículo señala que la teoría laplancheana del «significante enigmático» surge como una alternativa clara a lo simbólico lacaniano.

Esa teoría opone a la ley paterna, vinculada al tratamiento estructuralista del intercambio de mujeres y las premisas universalistas de la «cultura», una concepción del significante enigmático que supone no sólo que los mensajes inconscientes y sexuales primarios se imprimen en el niño (y constituyen el significado y la eficacia de la «seducción originaria»), sino que los otros primarios que provocan esas impresiones también están bajo el dominio de mensajes similares, que nunca pueden decodificarse o recuperarse del todo. En efecto, como sostiene Fletcher: «El Edipo ya no es primordial en el sentido de primero, sino que está topográficamente situado en carácter secundario, aun cuando pueda implicar la reelaboración de anteriores inscripciones y traducciones, y tampoco es ya primordial en el sentido de universal, sino culturalmente contingente» (pág. 118).

Fletcher termina su texto con dos apuntes. En primer lugar, afirma que Laplanche ha inaugurado, sin duda, una posibilidad psicoanalítica de explicar «las trayectorias psíquicas que se desvían de la función normalizadora de la ley paterna y sus polaridades edípicas o intentan reelaborarlas (por ejemplo, varias homosexualidades femeninas y masculinas)». Aunque no nos muestra con precisión cómo podría funcionar esto, sostiene que esa posibilidad se deduce del desplazamiento de la ley paterna por el significante enigmático. En segundo lugar, apunta a un proyecto futuro, a saber, de qué manera explicar el género como secuela de la pérdida de primacía del Edipo: «Lo que Laplanche, con su reelaboración de las pulsiones en el contexto de la seducción originaria, no aclara o deja sin teorizar es cómo deben repensarse ahora la constitución y la inscripción psíquicas de una imagen corporal sexual y genitalmente diferenciada (¿la represión y simbolización de qué significantes enigmáticos?), el fundamento o, al menos, el terreno para la formación de las identidades de género» (pág. 119).

es, invariablemente, la de sentirse abrumado, no sólo «indefenso» en virtud de la falta de desarrollo de sus capacidades motrices, sino sin posibilidad alguna de entender las intrusiones del mundo adulto. Lo que aparece como enigmático dentro de la transferencia, entonces, es el residuo de una situación primaria de avasallamiento que precede a la formación del inconsciente y de las pulsiones.

Laplanche se refiere a la «apertura perceptual y motriz al mundo» que caracteriza a la condición primaria de la vida infantil, puesta al servicio de la autoconservación. El bebé debe abrirse al entorno para adaptarse a sus condiciones y garantizar la satisfacción de sus necesidades más elementales. Esa apertura también constituye una exposición precoz al mundo adulto de la sexualidad inconsciente, aunque Laplanche aclara que la sexualidad no se deriva de la autoconservación. Surge como consecuencia del mundo social, de mensajes o significantes que desde el entorno se imponen al niño y generan impresiones primarias abrumadoras e indomables a las que no es posible adaptarse con facilidad. En rigor, esas impresiones primarias constituyen un trauma originario que es insostenible, denominado por Laplanche «proceso primario absoluto». Por consiguiente, se produce una represión primaria (ninguna agencia la ejerce; sólo existe la agencia de la represión misma), que instituye el inconsciente y establece los «primeros objetos fuente, esto es, las fuentes de las pulsiones».<sup>20</sup> Lo re-

<sup>20</sup> Jean Laplanche, «The drive and the object-source: its fate in the transference», en J. Fletcher y M. Stanton, eds., *Jean Laplanche: Seduction*, op. cit., pág. 191; original, «La Pulsion et son objet-source: son destin dans le transfert», en Jean Laplanche, *Le Primat de l'autre en psychanalyse*, París: Flammarion, 1997, págs. 227-42 [La prioridad del otro en psicoanálisis, Buenos Aires: Amorrortu, 1996]. Como fuente textual de esta posición, véase Sigmund Freud, «The unconscious», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.

primido es una «representación-cosa» de esas impresiones primarias: a raíz del trauma, un objeto originalmente externo se instala como fuente o causa de pulsiones sexuales. Las pulsiones (de vida y de muerte) no se consideran primarias: se derivan de una interiorización de los deseos enigmáticos de otros y llevan el residuo de esos deseos de origen externo. Con consecuencia, toda pulsión es asediada por una extranjeridad (*étrangeté*) y el «yo» se comprueba ajeno a sí mismo en sus impulsos más elementales.

Laplanche es consciente de que esta explicación impugna tanto la primacía de las pulsiones como la atribución de su fuente a la pura biología: «en cuanto a la relación de la pulsión con el cuerpo y las zonas erógenas, en el primer caso no debe concebírsela como punto de partida sino, antes bien, como la acción de objetos-fuente reprimidos sobre el cuerpo» (pág. 191). En sustancia, el bebé no puede manejar lo que Laplanche llama «mensajes» del mundo adulto. Los reprime en la forma de «representaciones-cosa» (un concepto que Freud propone en sus teorizaciones del inconsciente), que luego surgen de manera enigmática para el sujeto de deseo parcialmente cognosciente. Este origen irrecuperable y no temático del afecto no puede recobrarse a través de la articulación propiamente dicha, sea en forma narrativa o por cualquier otro medio. En términos metateóricos, podemos reconstruir el escenario de la represión primaria, pero ningún sujeto es capaz de contar la historia de una represión primaria que constituye la base irrecuperable de su propia formación.

mund Freud, edición establecida por James Strachey, Londres: Hogarth, 1953-1974, vol. 14, págs. 201-4 [«Lo inconsciente», en *Obra completa*, vol. 14, Buenos Aires: Amorrortu, 1979], donde se encontrará la distinción entre la representación-palabra y la representación-cosa en el inconsciente.

A juicio de Laplanche, la represión primaria reconstruye el afecto abrumador como «representaciones-cosa» en el inconsciente, las cuales surgen, a su turno como «significantes enigmáticos». Este proceso es consecuencia de la imposición del mundo adulto, «completamente infiltrado por significaciones inconscientes y sexuales», al bebé, quien no «tiene ni las respuestas emocionales ni las respuestas fisiológicas correspondientes a los mensajes sexualizados que se le proponen» (pág. 188). De manera similar, Laplanche señala que la pregunta del bebé no es si puede o no tener el pecho (un interrogante que presupone la exposición previa a una prohibición incestuosa), sino «¿Qué quiere el pecho de mí?» (*ibid.*). El deseo surge en principio de afuera y en forma abrumadora, y conserva esa calidad exterior y ajena una vez que se convierte en el deseo propio del sujeto. Así, si en el marco de la transferencia surge una pregunta que cabría derivar de un enfoque laplancheano de la sexualidad infantil y las condiciones primarias de la formación del sujeto, no será «¿Quién eres?», sino «¿Quién es ese “tú” que me pide algo que yo no puedo dar?».

En una entrevista con Cathy Caruth, Laplanche señalaba lo siguiente:

«Los psicoanalistas cometen el enorme error de tratar de elaborar una teoría del conocimiento a partir del denominado “psicoanálisis”; por ejemplo, empezar con el pecho y su realidad. E incluso, como lo hace Winnicott, a partir de la primera posesión no-yo, para construir el mundo externo sobre la base de lo que él llamaba “objeto transicional”, etc. El problema, en nuestro nivel humano, reside en que no hay que reconstruir al otro. El otro es anterior al sujeto. En el plano sexual, el otro se entremete en el mundo biológico. De manera que no tenemos que construirlo: llega antes a nosotros, como un enigma». <sup>21</sup>

<sup>21</sup> C. Caruth, «Interview with Jean Laplanche», *op. cit.*, párrafo 124.

Laplanche afirma que el bebé, en principio, registra de manera pasiva esos significantes enigmáticos. La represión constituye la primera aparición de una acción, pero es, podríamos decir, un acto previo a cualquier actor. Una vez reprimidos, esos significantes enigmáticos proceden a «atacar» desde adentro, y algo de ese misterioso ataque también sobrevive en la experiencia adulta de la sexualidad. En y sobre nuestro deseo actúa algo que no es recuperable por medio de la tematización o la narración. La meta de los propios impulsos no sólo es enigmática e inescrutable para el niño, sino que sigue siéndolo en cierta medida a lo largo de toda la vida. Esta situación da origen a la teorización del niño, el intento de vincular aquellos ataques y darles alguna coherencia.

A decir verdad, Laplanche sugiere que la teoría misma surge de esa dificultad como una manera de establecer patrones y significados de un enigma que constituye nuestra opacidad fundamental para nosotros mismos. En una transferencia psicoanalítica uno no puede recuperar ni eliminar ese enigma (lo cual significaría recuperar y eliminar el propio proceso primario).<sup>22</sup> A juicio de Laplanche, la transferencia reproduce y renueva la escena primordial de la seducción. La cuestión no es, entonces, a quién representa el analista, sino únicamente «¿Qué quiere el analista de mí?». De tal manera, en la entrevista con Caruth, Laplanche plantea con toda claridad su diferencia con Winnicott: «En lugar de decir la primera posesión yo, el problema para el ser humano sexual reside en tener una primera posesión yo, esto es, construir un yo a partir de un exceso de otredad». No nos movemos a partir de un yo que debe reconstruir un mundo objetivo, sino que nos vemos asediados desde el principio por una alteridad enigmática que hace de la elabora-

ción de un «yo» un logro siempre arduo. La tarea no consiste en pasar de un yo establecido a un mundo de otros, en ir más allá del narcisismo a la posibilidad de apego. Antes bien, el apego ya está sobre determinado desde el comienzo, puesto que el otro asedia y devora al bebé, y para salir de esa intrusión primaria tiene que librarse una lucha que sólo puede lograr un éxito limitado.

De esta manera, Laplanche postula un deseo ajeno como preconditionamiento del «propio» deseo. ¿Quién desea cuando «yo» deseo? Parece haber otro en acción en mi deseo, y esa *étrangèreté* desbarata cualquier esfuerzo por comprenderme como un ser delimitado y separado. Puedo intentar contar la historia de mí misma, pero otra historia ya actúa en mí y no hay manera de distinguir entre el «yo» que ha surgido de esa condición infantil y el «tú» —la serie de «tús»— que habita y desposee mi deseo desde el comienzo. Podríamos considerar, entonces, que la imposibilidad de Georg de soltarse por completo de sus padres, el «exceso de» apego que lo conduce a su conclusión suicida, es legible en sentido laplancheano. ¿La sentencia de muerte fue un acto de su padre, o suyo propio? ¿Había algún modo de desvincular entre sí ambas acciones? ¿Por qué el padre se derrumba en la cama una vez que ha condenado a muerte a su hijo? ¿Y ese hijo se ve obligado a salir de la habitación por la fuerza de la condena, o baja las escaleras y se encamina hacia el agua movido por una agencia propia? *Es triebt ihn*: ¿qué es ese «eso», esa alienación, que impulsa a Georg a su acrobática muerte? Si no es posible sustraer a los padres del deseo del hijo, parecería que la «agencia» del deseo no está fundada tanto en el yo separado del hijo como en un objeto extraño alojado en él, que lo anima de una manera nada transparente. Tal vez algún apartamento podría haberlo salvado, o acaso la muerte misma era el anhelo de una separación definitiva de sus

<sup>22</sup> J. Laplanche, «The drive and the object-source...», *op. cit.*, pág. 193.

padres, fatalmente hermanado con su amor imperecedero por ellos.

La prioridad del otro lleva a Laplanche a formular algunas conclusiones éticas. En su entrevista con Caruth señala que nuestras primeras preguntas sobre la muerte no se refieren a la propia sino, antes bien, a la de otros: «¿Por qué los otros deben morir?», «¿Por qué murió el otro?». El otro, podríamos decir, aparece primero, y esto significa que no hay referencia a la muerte propia que no sea al mismo tiempo una referencia a la muerte del otro. En la introducción a *Vida y muerte en psicoanálisis* escribe (y Caruth cita): «Si de la actitud freudiana debiera inferirse una determinada ética respecto de la muerte, esta tendría sin duda el sentido de una desconfianza frente a cualquier entusiasmo, [...] y el de una lucidez que no disimula la inexorable intrincación de mi propia muerte con la del otro».<sup>23</sup>

Esta última observación sugiere que el enfoque psicoanalítico de la prioridad del Otro implica una precaución ética contra entusiasmos que puedan hacernos impermeables a la precariedad de la vida. También nos señala que no podemos preservar nuestra muerte a expensas del otro sin que la muerte de este me implique en la mía. Por así decirlo, en la base del «yo» y su finitud hay una socialidad de la cual no podemos —y no debemos— escapar.

En «Responsabilidad y respuesta», Laplanche considera las reflexiones de Freud sobre la relación entre responsabilidad y psicoanálisis, centradas en la curiosa cuestión de si uno debe hacerse responsable de sus sueños.<sup>24</sup> ¿Los sueños sólo reflejan nuestra men-

te, o registran los pensamientos y deseos de otros? Si los pensamientos y deseos de otros han entrado en mi sueño, entonces yo soy, aun en un nivel inconsciente, hostigado por el otro. Esto lleva a Laplanche, siguiendo a Freud, a concentrarse en la «humillación» que el psicoanálisis entraña para la concepción del ser humano, una humillación que Laplanche asocia con una revolución copernicana en la esfera de la psicología. Por eso escribe que «el hombre no tiene su hogar en sí mismo [*chez lui en lui*], es decir que, en sí mismo, no es el dueño y que finalmente (aquí, son mis palabras) está descentrado» (pág. 156). Este descentramiento se deduce de la manera en que los otros, desde el inicio, nos transmiten ciertos mensajes que instilan sus pensamientos en los nuestros y producen una imposibilidad de distinción entre el otro y yo en el corazón de mi identidad.

Esta consideración de una revolución copernicana en la concepción del ser humano lleva a Laplanche a hacer un breve examen de Levinas. Señala allí que la obra inicial de Levinas sobre Husserl le interesó, pero que no puede decirse que los textos siguientes hayan tenido influencia sobre él (pág. 162). Y expone su gran diferencia con Levinas: «... el descentramiento copernicano vale no solamente para el sujeto autocentrado perceptivo y para el *cogito*, sino también para el sujeto *autocentrado en el tiempo*; centrado sobre su ser adulto» (pág. 163). Laplanche cree que Levinas, como Heidegger, no logró descentrar la experiencia adulta o, mejor, pasó por alto que la experiencia infantil la descentra todo el tiempo: «Si se intenta tomarlo en serio, la primacía de la infancia en Freud nos descentra tan irremediablemente —y también antirreflexivamente— como la extrañeza del inconsciente o del ello» (*ibid.*). La pregunta primaria dirigida al otro que surge desde la perspectiva de la infancia es: «¿Cuál es la persona que me habla? [Quelle est

<sup>23</sup> C. Caruth, «Interview with Jean Laplanche», *op. cit.*, párrafo 89.

<sup>24</sup> Jean Laplanche, «Responsabilité et réponse», en *Entre séduction et inspiration: l'Homme*, París: Presses Universitaires de France, 1999, págs. 147-72 («Responsabilidad y respuesta», en *Entre seducción e inspiración: el hombre*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

*la personne qui me parle?]*» (*ibid.*). El otro que me habla no toma parte en un intercambio «recíproco» o una comunicación equilibrada. Desde el comienzo, la situación es asimétrica, y el «yo» se encuentra desarmado y pasivo en su relación con el mensaje del otro. En esas condiciones, la criatura sólo puede proponer una traducción y una respuesta inadecuadas.

¿Cuál es entonces la relación entre la primera respuesta, tal cual la describe Laplanche, y la responsabilidad? El autor apela a la historia de Job y se vale de un lenguaje levinasiano para explicar el trabajo de responder en una situación de absoluta disimetría. El bebé responde como Job lo hace a un Dios aparentemente cruel, esto es, a una «persecución innombrable» (pág. 166). Esa impresión persecutoria, sostiene Laplanche, se convierte en una capacidad sexualizada de sadismo, que nuestros sueños atestiguan y que se hace manifiesta en la crueldad y en la guerra. Es indudable que Levinas no lo seguiría en esta última conclusión. Laplanche, empero, puntualiza que la respuesta del niño al adulto avasallante puede consistir en recentrarse, o en buscar el recentramiento como un modo de vida. Esta tarea (tolemaica) trataría de negar el inconsciente, recentrar al sujeto y, de tal modo, aumentar la vulnerabilidad del adulto en cuestión a la exteriorización de impulsos sádicos que él se niega a entender como potencial constitutivo propio. La transferencia puede ser el lugar en el cual se presenta la posibilidad de reelaborar esa escena. Sin embargo, no hay liberación de ese inconsciente ni sustitución completa del ello por el yo, y, con seguridad, tampoco recentramiento del sujeto sin el desencadenamiento de un sadismo y una crueldad inaceptables. Resulta interesante señalar que permanecer descentrado significa mantenerse implicado en la muerte del otro y, por lo tanto, a distancia de la crueldad sin freno (el caso límite del entusiasmo acrítico) en que el

yo procura separarse de su socialidad constitutiva y aniquilar al otro.

El bebé ingresa al mundo entregado desde el inicio a un lenguaje y una serie de signos, interpretados de manera general, que comienzan a estructurar un modo ya operativo de receptividad y demanda. De esta experiencia primordial de *haber sido entregado desde el inicio* surge *a posteriori* un «yo». Y el «yo», con prescindencia de sus pretensiones de dominio, nunca superará el hecho de haber sido entregado de esa manera desde el principio. Podríamos decir que Levinas señala algo similar. En efecto: habla de una pasividad previa a la pasividad, con lo cual pretende indicar la diferencia entre un sujeto que sobrelleva la pasividad, que se relaciona con esta por medio de cierto acto de reflexividad, y una pasividad que es anterior a él, la condición de su propia subjetivación, su impresionabilidad primaria.

El otro es aquí, por decirlo de algún modo, la condición de posibilidad de mi vida afectiva: está instalado dentro de mí como un objeto-fuente que da origen a las pulsiones y los deseos que son míos. Desde el punto de vista de las relaciones objetuales, las impresiones primarias constituyen objetos, exteriores pero cercanos, a los que un *yo* emergente puede apegarse con el fin de satisfacer necesidades básicas. De esa perspectiva se deduce que el bebé estará dispuesto a amar cualquier cosa que surja como un «objeto» (y no a no amar en absoluto, omitir apegarse y poner en peligro su supervivencia). Esto es un escándalo, desde luego, pues nos muestra que el amor carece de juicio desde el comienzo y que, en cierta medida, sigue sin tener juicio o, al menos, buen juicio durante el resto de su trayectoria.

Lo que trato de describir es la condición del sujeto, pero no es *mía*: no me pertenece. Es previa a lo que constituye la esfera de lo que podría pertenecerme o

ser pretendido por mí. Deshace con persistencia la reivindicación de «miidad» [«condición de mío»], se burla de ella, a veces con bonhomía, a veces con violencia. Es una manera de ser constituido por Otro que precede a la formación de la esfera misma de lo *mío*. La impresionabilidad primaria no es un rasgo o un predicado de un yo establecido, de manera tal que yo pudiera decir, a modo de advertencia: «soy impresionable». Podría decirlo, sí, pero sería una manera paradójica de hablar y no me referiría a la impresionabilidad en su forma primaria. Se me ocurre ese tipo de enunciado como un intento de avenirme a lo que sigue siendo enigmático, y, por consiguiente, mis declaraciones y teorías surgen impulsadas por las mismas impresiones y pulsiones que procuran explicar. En este plano no nos referimos todavía a límites en el proceso de formación, no buscamos apelar aún a una capacidad de reflexividad, de autorreferencia, el soporte lingüístico de la autoposesión. Este es un ámbito en que la gramática del sujeto no puede ser válida, pues la desposesión en y a través de otro es previa al establecimiento de un «yo» que pueda pretender, de vez en cuando y siempre con cierta ironía, poseerse a sí mismo.

Acaso crean que, en efecto, cuento una historia sobre la prehistoria del sujeto, una historia que, según he argumentado, no puede contarse. Hay dos respuestas a esa objeción: 1) El hecho de que no haya una reconstrucción narrativa final o adecuada de la prehistoria del «yo» hablante no significa que no podamos contarla; sólo significa que en el momento de narrar nos convertimos en filósofos especulativos o escritores de ficción. 2) Esa prehistoria nunca ha dejado de suceder y, como tal, no es prehistoria en un sentido cronológico. No está terminada, consumada, relegada a un pasado que luego sea parte de una reconstrucción causal o narrativa del yo. Por el contrario, esa prehistoria interrumpe el relato que tengo que

hacer de mí misma, convierte en parcial y fallida toda cuenta que pretenda dar de mí misma, y constituye, en cierto modo, mi fracaso en cuanto a ser plenamente responsable de mis actos, mi «irresponsabilidad» final, que sólo puede perdonárseme porque me sería imposible hacer otra cosa. Esa incapacidad para hacer otra cosa es nuestra común dificultad.

Esa prehistoria sigue sucediendo cada vez que me enuncio. Al proferir el «yo», me someto a algo que este no puede capturar o asimilar, pues siempre llego demasiado tarde a mí misma. (Las abejas de Nietzsche en *La genealogía de la moral* prefiguran con claridad el concepto psicoanalítico de *Nachträglichkeit*.) Nunca puedo dar cuenta de mí misma del modo en que ciertas formas de moral y ciertos modelos de salud mental requieren, a saber: relatando el yo de una manera narrativa coherente. El «yo» es el momento de fracaso de todo esfuerzo narrativo por dar cuenta de uno mismo. Sigue siendo aquello de lo que no se da cuenta y, en ese sentido, constituye el fracaso exigido por el proyecto mismo de autonarración. Cualquier intento de dar cuenta de uno mismo está condenado a enfrentar ese fracaso y a zozobrar en él.

Empero, quizá no haya una razón necesaria por la cual ese encuentro con el fracaso deba producirse. Después de todo, es importante recordar la postura que se opone a la noción del inconsciente, esa postura que sostiene, en definitiva, que un yo no narrativizable no puede sobrevivir ni es viable. Para esa postura, al parecer, la posibilidad misma de vida del sujeto reside en su carácter narrativizable. La postulación de lo no narrativizable plantea una amenaza a ese sujeto, una amenaza que puede ser incluso de muerte. No creo que inevitablemente adopte la forma generalizada: si no puedo contar una historia sobre mí misma, moriré; pero sí puede tomarla en situaciones de aprendizaje moral: si no soy capaz de dar cuenta de algunas

de mis acciones, mejor será morir, porque no puedo descubrirme como su autor ni dar explicaciones a quienes tal vez hayan sido perjudicados por ellas. Con seguridad, hay cierta desesperación en esos momentos, cuando me repito y mis repeticiones ponen en escena una y otra vez el emplazamiento de mi radical autodesconocimiento. ¿Cómo vivir en esas circunstancias? Quizá la muerte sería mejor que seguir viendo con esta incapacidad de volverme ética dando cuenta de mí misma de modo tal que no sólo explique lo que hago, sino que me sea posible asumir una mayor agencia en las decisiones sobre mis actos.

Lo llamativo en posturas autorrecriminadoras tan extremas es la pretenciosa noción de un «yo» transparente que se presupone como ideal ético. Difícilmente se trate de una creencia en que la aceptación de sí (la humildad para admitir las limitaciones constitutivas propias) o la generosidad (una disposición a aceptar los límites de los otros) puedan encontrar lugar para prosperar. Hay momentos, sin duda, de repetición, opacidad y angustia que suelen impulsar a hacer una visita al analista o, si no a él, a alguien —un destinatario— que pueda recibir la historia y, al recibirla, modificarla un tanto. El otro representa la perspectiva de que la historia nos sea devuelta con una nueva forma, de ligar de algún modo sus fragmentos, de echar luz sobre parte de su opacidad. El otro atestigua y registra lo que no puede narrarse, y actúa como quien es capaz de discernir un hilo narrativo, pero sobre todo como aquel cuya práctica de la escucha pone en escena una relación receptiva con el yo que ese yo, sumido en su angustiada autorrecriminación, no puede ofrecer. Y parece crucial reconocer no sólo que la angustia y la opacidad del «yo» son presenciadas por el otro, sino que este puede convertirse en el nombre de nuestra angustia y opacidad: «Tú eres mi angustia, sin duda. Tú eres opaco: ¿quién eres? ¿Quién es

ese tú que reside en mí, del que no puedo liberarme?». El otro también puede rechazar, desorganizar o «sorprender» esa identificación, separando el fantasma que se aloja bajo su nombre y ofreciéndolo como un objeto para el análisis en el marco de la escena interlocutoria.

¿Quién habla en esa interpelación, la interpelación de la transferencia? ¿Qué habla aquí? ¿Dónde está el «aquí» y cuándo es el «ahora» del tiempo transferencial? Si lo que soy desafía la captación narrativa, obliga a la especulación e insiste como una opacidad que se resiste a toda iluminación final, esto parece ser una consecuencia de mi relación fundamental con un «tú»: otro que se interioriza de una manera que soy incapaz de describir. Si en un principio soy interpelada y luego mi interpelación surge como consecuencia, animada por una interpelación primaria y portadora del enigma de esta, te hablo, entonces, pero tú también eres lo que es opaco en el acto de mi hablar. Quienquiera que seas, me constituyes fundamentalmente y te conviertes en el nombre de una impresionabilidad primaria, de la incierta frontera entre una impresión exterior que yo registro y alguna percepción correspondiente de «mí» que es el ámbito de ese registro. Dentro de esta escena fundante, la gramática misma del yo todavía no se ha afianzado. Por tanto, una podría decir, de manera reflexiva y con cierto sentido de la humildad, que en el comienzo soy mi relación contigo, ambigüamente interpelada e interpelante, entregada a un «tú» sin el cual no puedo ser y del cual dependo para sobrevivir.

No hay diferencia, entonces, entre el toque y el signo que me reciben y el yo que soy, porque el límite aún debe instalarse: el límite entre ese otro y este «yo» —y, por lo tanto, la condición misma de posibilidad de ambos— todavía no se ha establecido. El yo que aún no soy (en el punto en que la gramática no permite toda-

vía un «yo») está en el inicio sojuzgado, aun cuando sea a una escena de violencia, un abandono, una indigencia, un mecanismo de sostén vital, dado que es, para bien o para mal, el sostén sin el cual no puedo ser, del cual depende mi propio ser, lo que este, fundamentalmente y con una ambigüedad irreductible, es. Se trata de una escena, si podemos denominarla así, a la que retornamos, dentro de la cual se producen nuestras acciones, y que con bonhomía o acaso con violencia se mofa de la postura del control narrativo. Uno puede intentar cubrirla por completo; en rigor, el «yo» enunciado puede muy bien funcionar como esa cobertura. Para prevenir la emergencia de esta opacidad tal vez no se tome medida alguna: actuar significa de inmediato romper la estructura narrativa y, de ese modo, arriesgarse a perder un yo sobre el cual ejerzo un control narrativo. En efecto: mantengo ese control a fin de disipar una amenaza de disolución, que el «actuar» podría muy bien precipitar o que estoy convencida de que se precipitaría definitivamente.

No obstante, contar la propia historia ya es actuar, pues relatar es una especie de acción, ejecutada con algún destinatario, generalizado o específico, como rasgo implícito. Es una acción dirigida a otro y que también lo exige, una acción que presupone al otro. De tal modo, el otro está en la acción de mi relatar: no es simplemente una cuestión de transmitir información a otro que está por allí, más allá de mí, a la espera de saber. Al contrario, el relato lleva a cabo una acción que presupone a Otro, postula y elabora al otro, se da al otro o en virtud del otro, con anterioridad al suministro de cualquier información. De modo que si al comienzo —y esto es para reírse, pues no podemos narrar ese comienzo con autoridad alguna y, en rigor, esa narración es la ocasión en que perdemos toda la autoridad narrativa de la que en otras circunstancias podríamos disfrutar— sólo soy en la *interpelación a ti*,

entonces, el «yo» que soy no es nada sin ese «tú», y ni siquiera puede empezar a referirse a sí mismo al margen de la relación con el otro gracias a la cual surge su capacidad de autorreferencia. Estoy empantanada, entregada; ni siquiera la palabra *dependencia* basta para expresar la idea. Esto también significa que me forman de modos que preceden a mi autoformación y la hacen posible; este tipo particular de transitividad es difícil, si no imposible, de contar.

Será necesario reconsiderar la relación de la ética con la crítica social, dado que parte de lo que me parece tan difícil de relatar son las normas —de carácter social— que me dan origen. Estas son, por así decirlo, la condición de mi discurso, pero no puedo tematizar por completo esas condiciones en los términos de mi discurso. Mi propio origen social me interrumpe, de modo que tengo que encontrar una manera de evaluar quién soy merced a la cual quede en claro que soy de la autoría de lo que me precede y me excede, y que esto no me exime en absoluto de tener que dar cuenta de mí misma. Empero, esto significa que si me presento como si fuera capaz de reconstruir las normas por medio de las cuales se instaura y se mantiene mi condición de sujeto, rechazo la desorientación y la interrupción mismas de mi relato que la dimensión social de esas normas implica. Esto no quiere decir que no pueda hablar de tales asuntos; sólo significa que, al hacerlo, debo tener la precaución de entender los límites de lo que puedo hacer, los límites que condicionan todos y cada uno de esos actos. En este sentido, debo adoptar una postura crítica.

### 3. Responsabilidad

«La corporeidad de nuestro cuerpo significa, como la propia sensibilidad, un nudo o desenlace del ser (...) un nudo que no puede deshacerse».

Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser,  
o más allá de la esencia*

Entonces, según el tipo de teoría que he delineado en páginas anteriores, ¿cómo será la responsabilidad? Al insistir en la existencia de algo no narrativizable, ¿no hemos limitado el grado de responsabilidad que podríamos atribuirnos y atribuir a otros por sus actos? Quiero señalar que el significado mismo de la responsabilidad debe replantearse sobre la base de esta limitación; no puede estar átado a la presunción de un yo plenamente transparente para sí mismo.<sup>1</sup> En efecto: hacerse responsable de uno mismo es confesar los límites de toda autocomprendión, y considerarlos no sólo una condición del sujeto, sino la condición de la comunidad humana. No estoy del todo fuera del circuito de la Ilustración si digo, como digo, que el límite de la razón es el signo de nuestra huma-

<sup>1</sup> Thomas Keenan hace una lúcida y provocativa lectura de Levinas y Blanchot en relación con la responsabilidad surgida de la situación del rehén. En el transcurso de su exposición, explica que el yo que suele responder a la interpellación del otro no es justamente un yo personal, sino un «cualquiera», y de ese modo sitúa la responsabilidad como una prerrogativa del anonimato. Véase T. Keenan, *Fables of Responsibility*, op. cit., págs. 19-23.

nidad. El hecho de decirlo podría ser incluso un legado de Kant. Mi intento de dar cuenta de mí misma se desintegra, y sin duda lo hace por una razón, pero eso no significa que yo pueda proporcionar todas las razones que podrían volverlo íntegro. Me atraviesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas, que moran en mí como mi propia alteridad familiar, mi propia opacidad privada, o no tan privada. Hablo como un «yo», pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjeridad para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros. ¿Necesito conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Hasta cierto punto, es indudable que sí. Pero, ¿hay una valencia ética en mi desconocimiento? Si me hieren, compruebo que la herida da testimonio del hecho de que soy impresionable, de que estoy entregada al otro de una manera que no puedo predecir o controlar por completo. No puedo pensar la cuestión de la responsabilidad por sí sola, aislada del otro. Si lo hago, me aparto de la modalidad de la interpelación (tanto ser interpelada como interpelar al otro) en la que el problema de la responsabilidad se plantea por vez primera.

Lo dicho no implica que no nos puedan interpelar de modos lesivos. O que el hecho de ser interpelados no sea a veces traumático. Para Laplanche, la interpelación primaria abruma: no es posible interpretarla o entenderla. Es la experiencia primordial del trauma. El hecho de ser interpelado trae aparejado un trauma, tiene un eco traumático, no obstante lo cual ese trauma sólo puede experimentarse tardíamente en virtud de un *segundo* suceso. Otra palabra se interpone en nuestro camino, un golpe, una interpelación o un nombrar que de manera repentina e inexplicable

cab<sup>1</sup>: asesina, al mismo tiempo que, extrañamente, seguimos viviendo como ese ser asesinado, sin dejar de hablar.

### Laplanche y Levinas: la primacía del Otro

«Levinas habla de la subjetividad del sujeto. Si uno desea usar esta palabra —¿por qué?, pero, ¿por qué no?—, debe tal vez hablar de una subjetividad sin sujeto: el espacio herido, la herida del moribundo, el cuerpo ya muerto del que nadie podría jamás ser dueño ni decir de él, *yo, mi cuerpo*».

Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*

Dado que somos vulnerables a la interpelación de otros de una manera que no podemos controlar por completo, así como no podemos controlar la esfera del lenguaje, ¿significa que carecemos de agencia y de responsabilidad? Para Levinas, que separa la pretensión de responsabilidad de la posibilidad de agencia, la primera surge como consecuencia del sometimiento a la interpelación no querida del otro. Esto es parte de lo que quiere decir cuando sostiene que la persecución genera responsabilidad *en el perseguido*, idea que provoca exasperación. La mayoría de la gente retrocede horrorizada cuando escucha por primera vez este tipo de declaración; consideremos con cuidado, sin embargo, lo que quiere y lo que no quiere decir. No quiere decir que yo podría hallar el origen de los actos de persecución que he sufrido en los actos que he llevado a cabo; que pueda inferirse, pues, que yo mismo me he buscado esa persecución, y que sólo es cuestión de encontrar los actos que ejecuté pero que negué haber llevado a cabo. No, la persecución es precisamente lo que sucede *sin la justificación de ningún acto de mi parte*. Y nos devuelve no a nuestros actos y decisiones, sino a la región de la existencia que es radicalmente

no querida, la intrusión primaria e inaugural del Otro en mí, una intrusión que, por paradójico que parezca, me sucede antes de mi formación como un «yo» [«me»] o, mejor, como el instrumento de esa primera formación de mí misma en el caso acusativo.

Levinas considera la instauración acusativa del *moi* —el «me»— tanto en el sentido gramatical como en el sentido ético. Ese «me» sólo surge a través de cierta acusación. En ese aspecto, y paradójicamente, Levinas se alinea con Nietzsche, para quien la acusación de culpa produce la posibilidad del sujeto. Según la concepción nietzscheana, el sujeto emerge cuando comprende, retroactivamente, que ha causado una ofensa y se autoinfinge un castigo; surge así una reflexividad en la cual el «yo» se trata por primera vez como objeto, como un «me». Para Levinas, sin embargo, la responsabilidad *no* aparece como preocupación por sí mismo o recriminación de sí mismo, y exige el recurso a una comprensión de la relación ética con el Otro que no depende de vínculos causales entre un actor y un acto.

En *De otro modo que ser*, Levinas puntualiza que, antes de poder hablar de un yo capaz de elegir, debemos considerar cómo se forma el yo. Según sus palabras, esta formación se produce «fuera de la esencia [essence]». Así es: la esfera en que tiene lugar el surgimiento del sujeto es «preontológica», en cuanto el mundo fenoménico de personas y cosas sólo es accesible después de la formación de un yo como efecto de una intrusión primaria. No podemos preguntar por el «dónde» o el «cuándo» de esa escena primitiva, dado que esta precede y hasta condiciona las coordenadas espacio-temporales que circunscriben el dominio ontológico. Describirla implica despedirse del campo descriptivo en el que un «yo» [«self»] es formado y delimitado en un lugar y un tiempo, y en el que considera sus «objetos» y «otros» como situados en otro lugar. La posibilidad de este encuentro epistemológico supone

que el yo y su mundo objetal ya se han constituido, pero un encuentro de esas características omite indagar en el mecanismo de esa constitución. El concepto leviniano de lo preontológico tiene como objetivo analizar ese problema.

A juicio de Levinas, ningún «yo» [«ego»] o *moi* es instaurado por sus propios actos, lo cual significa una completa recusación de la visión existencial propuesta por Sartre: «con anterioridad a que el yo tome una decisión, es necesario el afuera de la esencia, donde el Yo [Ego] surge o se lo acusa». Pronto tendremos a nuestro alcance el sentido que aquí tiene la «acusación»; examinemos, empero, cómo explica Levinas ese momento o escena primitiva. El yo surge, nos dice,

«a través de una susceptibilidad ilimitada, anárquica y *sin supuesto* que, a diferencia de la susceptibilidad de la materia determinada por una causa, está sobre determinada por una valoración. El nacimiento del Yo [Ego] en un remordimiento corrosivo, que es precisamente una retirada hacia uno mismo: esa es la recurrencia absoluta de la sustitución. La condición o no-condición del Yo [Self] no es, en el origen, una autoafección que presupone al Yo [Ego], sino justamente una afección provocada por el Otro, un *trauma anárquico* [anárquico, sin principio y, por lo tanto, con seguridad, enigmático, aquello para lo cual no puede aducirse una causa clara], ese aspecto de la autoafección y la autoidentificación, un trauma de la responsabilidad, y no de la causalidad».<sup>2</sup>

Podríamos aceptar la tesis de Levinas de que el trauma primario se desencadena en virtud de una intrusión inicial del Otro —sin duda, esa es la concep-

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, «Substitution» (versión de 1968), en *Basic Philosophical Writings*, edición establecida por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, págs. 93-4; en lo sucesivo, citado en el texto como S; original, «La substitution», *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, págs. 487-508. Este artículo fue objeto de una reelaboración ulterior en *Otherwise than Being*, op. cit.

ción de Laplanche— sin plantear esa intrusión como acusación. ¿Por qué ese trauma, esa afección provocada por el Otro, aparece para Levinas en la forma de una acusación y una persecución? Cuando señala que «la persecución es el momento preciso en que el sujeto es alcanzado o tocado sin la mediación del *logos*» (S, pág. 93), se refiere una vez más a esa escena «preontológica» de instauración del sujeto, por así decirlo, a través de un «alcance» o un «toque» persecutorio que actúa sin conciencia, sin causa y sin conformidad a principio alguno. Tenemos que preguntarnos por qué esto se entiende como persecución o, mejor, qué intenta decírnos Levinas respecto de qué es una persecución. Una relación pasiva con otros seres precede a la formación del yo o el *moi* o, para decirlo de manera un tanto diferente, se convierte en el instrumento por medio del cual se produce dicha formación. Una formación en la pasividad, entonces, constituye la prehistoria del sujeto, que establece un yo como objeto sobre el cual otros actúan, previamente a toda posibilidad de su propia actuación. Esta escena es persecutoria por no ser querida ni elegida. Es una manera de que se actúe sobre uno con anterioridad a la posibilidad de actuar uno mismo o en nombre propio.

Así como Laplanche nos advierte que la historia que cuenta acerca de la represión primaria, la formación de las pulsiones y el «yo» tiene que ser especulativa, Levinas nos advierte que no debemos pensar que podemos hallar forma narrativa para ese comienzo preontológico. Escribe: «El surgimiento del sí mismo en la persecución, la pasividad anárquica de la sustitución, no es un acontecimiento cuya historia podemos relatar, sino una conjunción que describe el yo (...) sujeto al ser, sujeto a todos los seres» (S, pág. 90). Esa pasividad, lo que Levinas llama «pasividad antes de la pasividad», no debe entenderse como lo opuesto de la actividad, sino como la precondición de la distin-

ción entre activo y pasivo tal como aparece en la gramática y en las descripciones cotidianas de interacciones dentro del campo establecido de la ontología. Lo que atraviesa de manera sincrónica este campo de la ontología es la condición preontológica de una pasividad para la cual no es posible conversión alguna en su opuesto. Para entenderlo, debemos pensar en una susceptibilidad a otros no querida ni elegida, que es una condición de nuestra receptividad a los otros e inclusivo de nuestra responsabilidad *por* ellos. Y esto significa, entre otras cosas, que designa una no libertad y que, paradójicamente, llegamos a ser responsables por otros a partir de esa misma susceptibilidad con respecto a la cual no tenemos alternativa.

En un principio no es fácil, desde luego, entender cómo pasa Levinas de la idea de que los seres humanos tienen ante otros una susceptibilidad «preontológica» radicalmente no elegida a la tesis de que esa susceptibilidad constituye la base de nuestra responsabilidad hacia ellos. Él admite con mucha claridad que dicha susceptibilidad primaria es una «persecución» precisamente porque no es querida, porque padecemos un sometimiento radical a la acción de otro sobre nosotros y porque no existe la posibilidad de reemplazar esa susceptibilidad por un acto de la voluntad o un ejercicio de la libertad. Estamos acostumbrados a suponer que sólo podemos ser responsables de lo que hemos hecho, de aquello cuyo origen puede rastrearse en nuestras intenciones y nuestros actos. Levinas rechaza de manera explícita este punto de vista, y sostiene que atar la responsabilidad a la libertad es un error. Yo soy responsable en virtud de lo que me hacen, pero no lo soy de lo que me hacen si por «responsabilidad» entendemos el hecho de culparme por los agravios que me han infligido. Al contrario, *no* soy primordialmente responsable en virtud de mis acciones, sino de la relación con el Otro que se establece

en el nivel de mi susceptibilidad primaria e irreversible, mi pasividad previa a cualquier posibilidad de acción o elección.

Levinas explica que en este caso la responsabilidad no es ni un tipo de recriminación de sí mismo ni un concepto pretencioso de mis propias acciones como único efecto causal sobre otros. Antes bien, mi capacidad de permitir la *acción de otros sobre mí* me implica en una relación de responsabilidad. Esto sucede por obra de lo que Levinas denomina «sustitución», según la cual se entiende que el «yo» es hostigado por Otro, una alteridad, desde el comienzo. El autor escribe:

«No se trata aquí de humillarse, como si el sufrimiento fuera en sí mismo (...) un poder mágico de expiación. La cuestión es que en el sufrimiento, en el *trauma original* y el retorno a mí mismo, en que soy responsable por lo que no quise, absolutamente responsable por la persecución que padezco, se me agravia» (S, pág. 90).

Y sigue adelante para señalar que el yo al que se agravia está respaldado «al extremo de sustituir todo lo que nos impulsa hacia ese no lugar» (*ibid.*). Algo me impulsa que no soy yo [*me*], y este «yo» [*me*] acusativo surge precisamente en la experiencia y como efecto de ser impulsado de esa manera. La pasividad absoluta del «ser impulsado» es una especie de persecución y agravio, no porque se me trate *mal*, sino porque me dan un trato *unilateral*; en este punto, el «yo» preemergente que soy no es otra cosa que una susceptibilidad radical sometida a la intrusión del Otro. Si sólo llego a ser responsable en razón de que el Otro actúa sobre mí, es porque el «yo» cobra vida primero como un «yo» [*me*] acusativo cuando Otro me actúa, y esta intrusión primaria ya es, y desde el inicio, una interpellación ética.

¿Cómo entra la sustitución en el cuadro? Parecería que lo que me persigue llega a sustituir al «yo». Lo que

me persigue me da origen, actúa sobre mí y de ese modo me insta, me anima a ingresar a la ontología en el momento de la persecución. Esto sugiere no sólo que actúan sobre mí en forma unilateral desde afuera, sino que ese «actuar sobre» inaugura un sentido de mí que es, desde el inicio, un sentido del Otro. Actúan sobre mí como el objeto acusativo de la acción del Otro, y mi yo cobra forma por primera vez en el marco de esa acusación. La forma adoptada por la persecución es la sustitución misma: algo se sitúa en mi lugar y surge un «yo» que no puede entender su lugar de otro modo que como ese lugar ya ocupado por otro. En el comienzo, entonces, no sólo soy perseguida sino asediada, ocupada.

El hecho de que algo me sustituya o tome mi lugar no significa que llegue a existir donde antes era yo ni que yo ya no sea, y tampoco que me haya disipado en la nada en virtud de algún tipo de reemplazo. Antes bien, la sustitución implica que una transitividad irreductible —ella misma, que no es un único acto— ocurre todo el tiempo (OB, pág. 117). Mientras que «persecución» sugiere que algo actúa sobre mí desde afuera, «sustitución» indica que algo toma mi lugar o, mejor, siempre está en vías de tomarlo. «Ser mantenida como rehén» implica que algo me circunda y genera una intrusión de tal índole que no me deja ser libre. Y plantea incluso la posibilidad de que haya un rescate por mí que alguien, en algún lugar, debe pagar (pero, por desdicha, en un sentido kafkiano, esa persona ya no existe o la moneda con que contamos ya no tiene valor).

Es importante señalar que Levinas no dice que las relaciones primarias son abusivas o terribles; se limita a indicar que en el nivel más primario otros actúan sobre nosotros de maneras acerca de las cuales no tenemos voz, y que esa pasividad, susceptibilidad y condición de *ser objeto de una intrusión* instauran lo que

somos. Sus referencias a la formación del sujeto no remiten a la infancia (Laplanche parece acertar al decir que esta no es un factor a considerar para Levinas) ni ofrecen una exposición diacrónica; la condición se entiende, antes bien, como sincrónica e infinitamente recurrente.

Lo más importante es que esa condición de ser objeto de una intrusión es también cierto tipo de «interpelación». Uno puede argumentar que es la voz de nadie, la voz de un Dios entendido como infinito y preontológico, lo que se hace conocer en el «rostro» del Otro. Con seguridad, ese argumento se ajustaría a muchas de las ideas de Levinas sobre la interpelación primaria. Para nuestros fines, sin embargo, consideraremos que el Otro levinasiano pertenece a una estructura diádica idealizada de la vida social. Las acciones del otro me «interpelan» en el sentido de que pertenecen a Otro que es irreductible, cuyo «rostro» me plantea una demanda ética. Podríamos decir que «aun el Otro que me trata con brutalidad tiene un rostro», y así aprehenderíamos la dificultad de responder éticamente a aquellos que nos agravan. Para Levinas, sin embargo, la exigencia es aún mayor: «precisamente el Otro que me persigue tiene un rostro». Es más: ese rostro está vuelto hacia mí, me individualiza por medio de su interpelación. Así como la acción del Otro sobre mí me (re)instaura a través de la sustituibilidad, su rostro, podríamos decir, me interpela de manera singular, irreductible e irreemplazable. De tal modo, la responsabilidad no surge con el «yo» sino con el «yo» [«me»] acusativo: «¿Quién asume en definitiva el sufrimiento de otros, si no el ser que dice "Yo" ["Moi"]?».<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, traducción de Sean Hand, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, pág. 89; original, *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, París: Albin Michel, 1976 [*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, Madrid: Caparrós, 2004]. En lo sucesivo, será citado en el texto como

Es razonable suponer que esa susceptibilidad primaria a la acción y el rostro del otro, la completa ambivalencia de una interpelación no deseada, es lo que constituye nuestra exposición a la ofensa y nuestra responsabilidad por el Otro. Dicha susceptibilidad es un recurso ético justamente porque establece nuestra vulnerabilidad o exposición a lo que Levinas llama «heridas y agravios». Estos sentimientos son, en su opinión, «propios de la responsabilidad misma». Es importante señalar que la condición de sustitución que nos da origen nos establece, sin embargo, como singulares e irreemplazables en relación con la exigencia ética que otros nos plantean: «el sí mismo es generado con carácter de irreemplazable, dedicado a los otros, incapaz de renunciar y, por tanto, encarnado a fin de ofrecerse, sufrir y dar» (*OB*, pág. 105).

Si no fuera por esa exposición al agravio, no podríamos responder a la exigencia de asumir responsabilidad por el Otro. Es importante recordar que la formulación de Levinas modifica nuestra manera corriente de pensar la responsabilidad. *No nos hacemos responsables de los actos del Otro como si fuéramos sus autores*. Por el contrario, afirmamos la falta de libertad presente en el corazón de nuestras relaciones. No puedo renegar de mi relación con el Otro, con prescindencia de lo que este haga y de lo que yo quiera. En rigor de verdad, la responsabilidad no pasa por el cultivo de una voluntad, sino por la utilización de una susceptibilidad no querida como recurso para dar respuesta al Otro. Haya hecho este lo que haya hecho, me plantea, con todo, una exigencia ética, tiene un «rostro» ante el cual estoy obligada a responder, y ello significa que estoy, por decirlo así, impedida de vengarme en virtud de una relación que nunca elegí.

—  
DF. Examino ese libro con mayor detalle en un artículo inédito, «Pre-histories of postzionism: the paradoxes of Jewish universalism».

En ciertos aspectos, es un *agente* ser éticamente responsable de alguien a quien uno no ha elegido. En este punto, sin embargo, Levinas hace hincapié en líneas de responsabilidad que preceden y sirven de base a cualquier elección posible. Hay situaciones en las que el hecho de responder al «rostro» del otro parece horrible, imposible, y el deseo de venganza asesina nos abruma con su peso. Pero la relación primaria e involuntaria con el Otro nos exige desistir tanto del voluntarismo como de una agresión impulsiva fundada en las metas autoconservadoras del egoísmo. Así, el «rostro» comunica una enorme prohibición de la agresión dirigida hacia el perseguidor. En «Ética y espíritu», Levinas escribe:

«El rostro, por su parte, es inviolable; esos ojos, que carecen por completo de protección, que son la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen no obstante una absoluta resistencia a la posesión, una absoluta resistencia en la cual se inscribe la tentación del asesinato. (...) El Otro es el único ser al que uno puede estar tentado de matar. Esta tentación de asesinar y esa imposibilidad de hacerlo constituyen la visión misma del rostro. Ver un rostro es ya oír “No matarás”, y oír “No matarás” es oír “justicia social”» (DF, pág. 8).

Si bien la «persecución» por el Otro refiere a la gama de acciones que se nos imponen en forma unilateral sin intervención de nuestra voluntad, el término adopta un significado más literal para Levinas cuando este habla de los agravios y, finalmente, del genocidio nazi. Para nuestra sorpresa, escribe entonces que «en el trauma de la persecución» lo ético consiste en «pasar del agravio padecido a la responsabilidad por el perseguidor (...) del sufrimiento a la expiación por el otro» (OB, pág. 111). Así, la responsabilidad se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución. Se trata, podríamos decir,

del caso límite de la prohibición de matar, la condición en la cual su justificación parecería más razonable. En 1971, Levinas medita sobre el significado del Holocausto en conexión con sus propias reflexiones sobre la persecución y la responsabilidad. Es consciente, con seguridad, de que en el hecho de deducir la segunda de la primera pueden resonar peligrosamente las voces de quienes culpaban de su destino a los judíos y otras víctimas del genocidio nazi. Levinas rechaza con toda claridad este punto de vista. No obstante, presenta la persecución como un tipo determinado de exigencia y oportunidad éticas. Sitúa el nexo particular entre la persecución y la responsabilidad en el núcleo del judaísmo e incluso como la esencia de Israel. Al hablar de «Israel» se refiere en forma ambigua a los dos sentidos de la palabra: el pueblo judío y la tierra de Palestina. Y sostiene, en tono polémico, lo siguiente:

«La esencia última de Israel deriva de su predisposición innata [*innée*] al sacrificio involuntario, su exposición a la persecución. No hace falta pensar en la expiación mística que cumpliría como un huésped. Ser perseguido, ser culpable sin haber cometido delito alguno, no es un pecado original, sino el complemento de una responsabilidad universal —una responsabilidad por el Otro [*l'Autre*]— que es más antigua que cualquier pecado. ¡Es una universalidad invisible! Es el reverso de una elección que expone al *yo* [*moi*] antes de que tenga siquiera la libertad de aceptar ser elegido. Corresponde a los otros ver si desean abusar [*abuser*] de él. Y toca al *yo* libre [*moi libre*] fijar los límites de esa responsabilidad o reclamar entera responsabilidad. Pero sólo puede hacerlo en nombre de esa responsabilidad original, en nombre de ese judaísmo» (DF, pág. 225).

Este párrafo es complejo y problemático por muchas razones, sobre todo por el vínculo directo trazado por Levinas entre el sufrimiento de los judíos bajo el nazismo y el sufrimiento de Israel, entendido como tierra y como pueblo, desde 1948 hasta 1971, cuando

escribía esas líneas. La equiparación del destino de Israel con el destino de los judíos es controvertida de por sí, pues desestima las tradiciones diáspóricas y no sionistas del judaísmo. En términos más enfáticos, sin duda es erróneo sostener que sólo el Estado de Israel sufrió persecución durante esos años, dado el desplazamiento masivo y forzoso de más de setecientos mil palestinos de sus hogares y aldeas nada más que en 1948, para no mencionar las miserias de la guerra y la ocupación continuas. Es curioso que Levinas abstraiga aquí la «persecución» de sus apariciones históricas concretas y la muestre como una esencia aparentemente atemporal del judaísmo. Si esto fuera cierto, todo argumento histórico en contrario podría refutarse por meras razones de definición: «Los judíos no pueden ser perseguidores porque, por definición, son los perseguidos». Esta atribución de la «persecución» a lo que «Israel» sufre encaja con la concepción levinasiana de la estructura preontológica del sujeto. Si los judíos son considerados «elegidos» porque portan un mensaje de universalidad, y en la perspectiva de Levinas lo «universal» es la estructuración inaugural del sujeto por obra de la persecución y la exigencia ética, el judío se convierte entonces en el modelo y el ejemplo de la persecución preontológica. El inconveniente, reside, claro está, en que «el judío» es una categoría que pertenece a una ontología culturalmente constituida (salvo que se trate del nombre del acceso a la infinitud misma), de modo que si el judío conserva un estatus «electivo» en relación con la posibilidad de dar respuestas éticas, cabe deducir que Levinas confunde por completo lo preontológico y lo ontológico. El judío no es parte de la ontología o la historia, no obstante lo cual esa exención se convierte en el modo levinasiano de reivindicar el papel de Israel, considerado desde un punto de vista histórico, como objeto de una persecución eterna y exclusiva. La mis-

ma confusión entre los dos ámbitos se deja ver con claridad en otros contextos, donde Levinas sostiene, con flagrante racismo, que el judaísmo y el cristianismo son las precondiciones culturales y religiosas de la propia relationalidad ética, y advierte contra el «ascenso de las masas innumerables de los pueblos asiáticos [*des masses innombrables des peuples asiatiques*] y subdesarrollados [que] amenazan la autenticidad recién hallada» (DF, pág. 165) del universalismo judío. Esto, por su parte, es un eco de su advertencia de que la ética no puede basarse en «culturas exóticas».

No expondré aquí toda mi querella con su argumentación (que es compleja y tenaz), pero sí quiero destacar que para Levinas hay una vacilación entre el sentido preontológico de la *persecución* —asociado a una intrusión que se produce con anterioridad a cualquier ontología— y un sentido plenamente ontológico que llega a definir la «esencia» de un pueblo. De manera similar, por medio de una aposición al final del párrafo, «en nombre de esa responsabilidad original» se alinea con «en nombre de ese judaísmo», punto en el cual parece evidente que esa responsabilidad original y por ende preontológica es igual a la esencia del judaísmo. Para que sea un rasgo distintivo del judaísmo en particular, no puede serlo de todas las religiones, y Levinas lo señala con claridad cuando advierte contra las tradiciones religiosas que omiten referirse a la historia de los santos y a Abraham, Isaac y Jacob (DF, pág. 165). Aunque en su versión se nos ofrece una explicación poco plausible y extravagante del pueblo judío, identificado en forma problemática con Israel y presentado sólo como perseguido y nunca como perseguidor, es posible leer su exposición contra el propio Levinas, por así decirlo, y llegar a una conclusión diferente. En efecto: sus palabras provocan heridas y agravios y plantean un dilema ético a quienes las leen. Aunque Levinas delimita una tradición religiosa da-

da como precondición de la responsabilidad ética, y de ese modo presente otras tradiciones como amenazas a la eticidad, es razonable insistir, por decirlo de alguna manera, en un encuentro cara a cara justamente aquí, donde él afirma que no puede haberlo. Por lo demás, si bien en este punto nos hiere, o tal vez precisamente porque nos hiere, somos responsables por él, aun cuando la relación demuestre ser dolorosa en su falta de reciprocidad.

El hecho de ser perseguido, nos dice Levinas, es el anverso de la responsabilidad por el Otro. Ambas situaciones tienen un vínculo fundamental, y vemos su correlato objetivo en la doble valencia del rostro: «Esta tentación de asesinar y esa imposibilidad de hacerlo constituyen la visión misma del rostro». Cuando se es perseguido se puede llegar al asesinato como respuesta, e incluso al desplazamiento de la agresión asesina hacia aquellos que en modo alguno han sido los autores de las ofensas a raíz de las cuales uno busca venganza. Pero, a juicio de Levinas, de la humanización del rostro surge precisamente una exigencia ética: este a quien estoy tentado de asesinar en defensa propia es un «uno» que me hace una demanda y, así, me impide convertirme, inversamente, en perseguidor. Una cosa es, desde luego, argumentar que la responsabilidad nace de la situación de ser perseguido —la idea es ineludible y contrastiva, sobre todo si responsabilidad no significa la identificación de uno mismo como causa de la acción lesiva de otro—; pero sostener que cualquier grupo históricamente constituido de personas es, por definición, siempre perseguido y nunca perseguidor significa, al parecer, no sólo confundir los niveles ontológico y preontológico, sino autorizar una irresponsabilidad inaceptable y un recurso ilimitado a la agresión en nombre de la «defensa propia». A decir verdad, los judíos tienen una historia culturalmente compleja que incluye los pade-

cimientos del antisemitismo, los pogromos y los campos de concentración donde más de seis millones de personas fueron masacradas. Pero también está la historia de las tradiciones religiosas y culturales existentes, muchas de las cuales son anteriores al sionismo, y además una historia, más discutida de lo que suele admitirse, de la relación con Israel como ideal complejo. Al decir que la persecución es la esencia del judaísmo no sólo se hace caso omiso de la agencia y la agresión llevadas a la práctica en nombre de este: también se excluye un análisis cultural e histórico que debería ser complejo y específico, por obra del recurso a una condición preontológica singular, una condición que, entendida como universal, se identifica como la verdad transhistórica y definitoria del pueblo judío.

El dominio «preontológico» al que Levinas hace referencia (cualquier representación del cual, dice, sería una «traición») es difícil de conjurar, dado que parcería irrumpir en lo ontológico, donde deja sus huellas. Cualquier representación finita traiciona la infinitud representada, pero las representaciones llevan sin duda la huella de lo infinito. La «instauración» del sujeto se produce en virtud de la intrusión por cuyo intermedio se comunica una exigencia ética infinita. Pero esta escena no puede narrarse en el tiempo; se reitera y pertenece a un orden que no es temporal. En este aspecto, puede ser de interés recordar la breve crítica que Laplanche hizo de Levinas, centrada en la incapacidad de la posición levinasiana de describir la formación diacrónica del sujeto humano. Mientras Levinas explica la instauración del «yo» [«me»] acusativo mediante una escena primitiva y sincrónicamente concebida de intrusión preontológica, Laplanche considera al bebé, la represión primaria y la formación de objetos-fuente, que se convierten en los generadores internos de las pulsiones y su opacidad re-

currente. Para ambos, sin embargo, la *primacía* o marca del Otro es primaria, inaugural, y no hay formación de un «yo» [«me»] acusativo al margen de esa intrusión originalmente pasiva y la capacidad de dar respuestas constituida en el crisol de esta pasividad.

El bebé de Laplanche está «abrumado» por una seducción generalizada impuesta por el mundo adulto sexualizado, y es incapaz de recibir «mensajes» sexuales que, en su forma enigmática e incomprendible, se interiorizan como un dinamismo opaco en sus impulsos más primarios. La enigmática demanda sexual del mundo adulto reaparece como la enigmática demanda sexual de mis propios impulsos o pulsiones. Estas últimas se forman como consecuencia de esa intrusión del mundo, de modo que no existe un yo prefabricado y ya provisto de sus pulsiones internas: sólo hay una interioridad y un yo producido como el efecto de la interiorización de los significantes enigmáticos que surgen en el mundo cultural más general. El «yo» [«me»] acusativo de Levinas no aparece como producto de la seducción sino de la acusación y la persecución, y aunque en respuesta a este escenario se configura la posibilidad de la agresión asesina, esta se hermana con una capacidad de dar respuesta ética que parece estar allí desde el inicio, como rasgo constitutivo de una susceptibilidad humana primaria al Otro.

En definitiva, la posición levinasiana no es compatible con una postura psicoanalítica, aun cuando pueda parecer que la persecución primaria tiene su paralelo en la noción laplancheana de la interpelación primaria que abruma. Laplanche sostiene que el inconsciente no puede entenderse como «mi» inconsciente, algo fundado en un yo [me] ya existente, algo que puede convertirse en conciencia e incluso en el yo. Esta afirmación no parece encajar con la caricatura del psicoanálisis propuesta por Levinas, en especial cuando este señala que la postulación del inconscien-

te no basta. Cabría esperar que lo que afirma tomara en cuenta el tipo de posición que hemos leído en Laplanche. «El otro lado» de la conciencia no es el inconsciente, señala Levinas: «el inconsciente, en su clandestinidad, reitera el juego jugado en la conciencia, a saber: la búsqueda del sentido y la verdad como búsqueda del yo» (S, pág. 83). Para Laplanche no hay restauración de la autoconciencia. Y, con seguridad, no hay conversión del ello o del inconsciente en el yo o la conciencia, lo cual sigue siendo el núcleo de su lucha con las formas de la psicología del yo que aspiran precisamente a esas metas. La autoconciencia se ve siempre impulsada, de manera muy literal, por una alteridad que se ha vuelto interna, un conjunto de significantes enigmáticos que laten a través de nosotros de una manera que nos hace ajenos a nosotros mismos en forma permanente y parcial.

Aunque tanto Laplanche como Levinas adhieren a las nociones de pasividad primaria e identifican al Otro en el comienzo del «yo» [«me»] acusativo, las diferencias entre ellos son significativas. Si examinamos con detenimiento la descripción laplancheana de la pulsión, por ejemplo, comprobamos que debe su inicio y su estructura al significante enigmático. No podemos determinar con claridad si la pulsión ya está en acción cuando se produce el trauma primario, pero el desplazamiento sólo parece ocurrir como resultado del trauma, e inaugura la pulsión y la aparta de su condición biológica mínima, entendida como «instinto».<sup>4</sup> Si para Laplanche hay una indefensión primaria frente a los mensajes sexuales enigmáticos transmitidos por el mundo adulto, y esto precipita una represión primaria y la internalización del significante enigmático,

<sup>4</sup> Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, traducción de Jeffrey Mehlman, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985; original, *Vie et mort en psychanalyse*, París: Flammarion, 1970 [*Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973].

parecería que esa impresionabilidad primitiva no sólo es «pasiva»: está, antes bien, indefensa, angustiada, asustada, abrumada y, por último, deseosa. Para decirlo en otras palabras, hay una gama de respuestas afectivas que ocurren en el momento en que se produce una intrusión.

Levinas no puede dar cabida al concepto de un conjunto primario de necesidades o pulsiones, aunque parece aludir a una noción elemental de agresión o impulso asesino cuando concede que la ética debe actuar contra la tentación de matar al Otro. Tanto para él como para Laplanche, empero, estos afectos primarios, se trate de la agresión o de la pulsión, son consecuencia de una intrusión previa del Otro, y por consiguiente siempre son, en ese sentido, «secundarios». Mientras Levinas afirma la existencia de una pasividad primaria indisolublemente ligada a la capacidad de dar respuesta ética, Laplanche sostiene que hay una indisolubilidad primaria de la impresión y la pulsión. A su juicio, el mundo adulto transmite mensajes que son abrumadoramente enigmáticos para los niños, por lo cual generan una sensación de indefensión e inducen un deseo de dominio. Pero estos mensajes no se limitan a quedar grabados. Son registrados, adoptados por la pulsión, y entran en las formas ulteriores asumidas por ella. Este territorio es delicado, pues sería un error hacer a los niños responsables de los mensajes que reciben. Esos mensajes siempre llegan, en primer lugar, sin ser solicitados por el bebé o el niño. No obstante, la lucha y la tarea de la persona que empieza a formarse pasan entonces por comprenderlos, encontrarles un lugar y, más adelante, en la adultez, aceptar el hecho de que han quedado registrados en niveles que la conciencia no puede recuperar por completo.

¿Podemos decir que la experiencia de sufrir una imposición desde el comienzo, contra la propia volun-

tad, fortalece un sentido de la responsabilidad? ¿Hemos tal vez desbaratado sin saberlo la posibilidad de la agencia con todo lo expuesto acerca del hecho de ser entregado, ser estructurado, ser interpelado? En la experiencia adulta sufrimos sin duda toda clase de ofensas y hasta violaciones. Estas sacan a la luz parte de una vulnerabilidad y una impresionabilidad primitivas, y bien pueden evocar experiencias primarias de una manera más o menos traumática. ¿Constituyen esas experiencias la base de un sentido de la responsabilidad? ¿Desde qué punto de vista podemos considerar que de la experiencia de la ofensa o la violación surge un sentido mayor de la responsabilidad?

Tengamos en cuenta por un momento que con el término «responsabilidad» no aludo a un sentido moral intensificado que sólo consiste en una internalización de la furia y un apuntalamiento del superyó. Tampoco me refiero a un sentido de la culpa que procure encontrar en nosotros mismos la causa de lo que hemos sufrido. Con seguridad, estas son respuestas posibles y prevalentes a la ofensa y la violencia, pero todas ellas promueven la reflexividad al apuntalar al sujeto, sus pretensiones de autosuficiencia y su carácter central e indispensable en el campo de su experiencia. La mala conciencia es una forma de narcisismo negativo, como Freud y Nietzsche nos dijeron de diferentes maneras. Y, al ser una forma de narcisismo, rehuye del otro, de la impresionabilidad, la vulnerabilidad y la fragilidad. La multitud de formas de mala conciencia que Freud y Nietzsche analizan con tanta destreza nos muestra que las formas moralizantes de la subjetividad aprovechan y explotan los mismos impulsos que procuran doblegar. Por otra parte, muestra que el propio instrumento de represión se forja con esos impulsos, y genera así un circuito tautológico en el que el impulso alimenta la misma ley que lo prohíbe. Pero, ¿hay una teorización de la

responsabilidad más allá de la mala conciencia? Habiendo cuenta de que esta provoca el retramiento del sujeto en el narcisismo, ¿en qué medida actúa contra la responsabilidad, justamente por excluir la relación primaria con la alteridad que nos anima, y de la cual surge la posibilidad de dar respuesta ética?

¿Qué podría significar experimentar una violación, insistir en *no* mitigar el dolor ni restañar con demasiada rapidez la vulnerabilidad por medio de un vuelco a la violencia, y practicar, como un experimento en otro modo de vivir, la no violencia en una respuesta enfáticamente no recíproca? ¿Qué significaría, frente a la violencia, rehusarse a devolverla? Tal vez deberíamos pensar, con Levinas, que la autoconservación no es la meta más alta, ni que la defensa de un punto de vista narcisista es la necesidad psíquica más urgente. El hecho de que una intrusión nos afecte primariamente y contra nuestra voluntad es el signo de una vulnerabilidad y un estado de obligación que no podemos ignorar por más que queramos. Sólo podemos defendernos de ellos si privilegiamos la asocialidad del sujeto por encima de una relationalidad difícil e ingobernable, y a veces hasta insopportable. ¿Qué podría significar conformar una ética a partir de la región de lo no querido? Podría significar que uno no excluye esa exposición primaria al Otro, no trata de transformar lo no querido en querido, sino que, por el contrario, toma el propio carácter intolerable de la exposición como el signo, el recordatorio, de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo comunes (incluso si «común» no significa «simétrico» para Levinas).

Siempre es posible decir: «Ah, me han violentado de algún modo y eso me da plena autoridad para actuar bajo el signo de la “defensa propia”». Muchas atrocidades se cometan con el pretexto de una «defensa propia» que, precisamente por atribuir una justifi-

cación moral permanente a la represalia, no conoce ni puede tener fin. Esta estrategia ha desarrollado una aptitud infinita para rebautizar su agresión como sufrimiento y darle, de ese modo, una justificación infinita. O bien es posible decir que «yo» o «nosotros» hemos traído esa violencia sobre nuestra persona, y dar cuenta de ella remitiéndonos a nuestros actos, como si creyéramos en la omnipotencia de estos y supusiéramos que son la causa de todos los posibles efectos. En rigor, este tipo de culpa exacerbaba nuestra sensación de omnipotencia, a veces bajo el signo mismo de su crítica. La violencia no es un justo castigo que sufrimos ni una justa venganza por lo sufrido. Traza el perfil de una vulnerabilidad física de la cual no podemos huir y que, en definitiva, no podemos resolver en nombre del sujeto, pero que puede mostrar un camino para entender que ninguno de nosotros está delimitado por completo, separado del todo, sino que, antes bien, todos estamos, en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en las manos del otro, a merced del otro. Esta es una situación que no elegimos. Constituye el horizonte de la elección y funda nuestra responsabilidad. En ese sentido, no somos responsables de ella, pero esa situación crea las condiciones en que asumimos la responsabilidad. No la hemos creado, y por lo tanto debemos tenerla en cuenta.

### Adorno y cómo convertirse en humano

«El secreto de la justicia en el amor es la anulación de todos los derechos, y a eso apunta calladamente el amor».

Theodor Adorno, *Minima moralia*

Nuestra manera de responder a la ofensa puede brindar una oportunidad de elaborar una perspectiva

ética e incluso de llegar a ser humanos. Adorno analiza el tema de diversos modos. En la siguiente cita de *Minima moralia* parece hablar de la ética privada, pero en sus palabras hay implicaciones políticas más amplias:

«Quien ha sido ofendido, desdeñado, tiene una iluminación tan vívida como la experimentada cuando la agonía del dolor nos enciende el cuerpo. Toma entonces conciencia de que en la ceguera más íntima del amor, que debe permanecer ajeno, anida la exigencia de no dejarse enceguecer. Lo han agraviado; de ello deduce la reivindicación de un derecho y debe al mismo tiempo rechazarla, pues lo que desea sólo puede darse en libertad. En esa zozobra, quien es desairado se vuelve humano».<sup>5</sup>

La afirmación de que «en esa zozobra, quien es desairado se vuelve humano» podría parecer una racionalización de ofensa o un elogio de sus virtudes. Creo, empero, que ni Adorno ni Levinas hacen un elogio semejante.<sup>6</sup> Antes bien, ambos aceptan la inevitabilidad de la ofensa, junto con la dificultad moral que aparece como consecuencia de sufrirla. Contra quienes suelen afirmar que la ética es la prerrogativa de los poderosos, uno podría aducir que sólo desde el punto de vista del ofendido puede entenderse determinada concepción de la responsabilidad. ¿Cuál será la respuesta a la ofensa? Y, en el lenguaje de un eslógan político de advertencia de la izquierda, ¿«nos

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, traducción de E. F. N. Jephcott, Londres: Verso, 1974, pág. 164; original, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort: Suhrkamp, 1969, pág. 216 [*Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus, 1987].

<sup>6</sup> En Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, traducción de Geoffrey Hale, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005, se encontrará una extensa comparación de Adorno y Levinas; original, *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion: die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*, Kampen: J. H. Kok, 1989.

convertiremos en el mal que deploramos»? Si, como señala Adorno, «en la ceguera más íntima del amor (...) anida la exigencia de no dejarse enceguecer», esa ceguera parecería corresponder a la primacía de la fascinación, al hecho de que desde el inicio estamos implicados en un modo de relacionalidad que no puede tematizarse de manera cabal, someterse a la reflexión ni conocerse cognitivamente. Ese modo de relacionalidad, ciego por definición, nos hace vulnerables a la traición y el error. Podríamos desear ser seres totalmente perspicaces, pero eso significaría renegar de la infancia, la dependencia, la relacionalidad, la impresionabilidad primaria; sería el deseo de erradicar todas las huellas activas y estructurantes de nuestras formaciones psicológicas y vivir en la ficción de ser adultos plenamente cognoscentes y dueños de nosotros mismos. A decir verdad, nos convertiríamos así en el tipo de seres que, por definición, no pueden estar enamorados, ciegos y enceguedos, ni ser vulnerables a la devastación, ni quedar sometidos a la fascinación. Si fuéramos a responder a la ofensa con la afirmación de que tenemos el «derecho» a no recibir ese tratamiento, trataríamos el amor del otro como una atribución, y no como un don. Por ser un don, ese amor exhibe la insuperable calidad de la gratuitud. Es, en el lenguaje de Adorno, un don entregado en libertad.

Pero, ¿es la alternativa el contrato o la libertad? O bien, así como ningún contrato puede garantizarnos el amor, ¿sería también un error concluir que el amor, por lo tanto, se da de modo radicalmente libre? En rigor, la falta de libertad que anida en el corazón del amor no corresponde al contrato. Después de todo, el amor por el otro será, por necesidad, ciego aun en su saber. El hecho de que en el amor estemos obligados significa que, al menos en parte, desconocemos por qué amamos como lo hacemos y por qué ejercemos invariablemente mal nuestra capacidad de juicio. Con

muchas veces, en lo que llamamos «amor» ocurre que nos vemos forzados por nuestra propia opacidad, nuestros propios lugares de desconocimiento y, a decir verdad, nuestra propia ofensa (razón por la cual Melanie Klein, por ejemplo, insiste en que las fantasías de reparación estructuran el amor). En el pasaje antes citado, sin embargo, Adorno traza un movimiento en el que uno se ve forzado a reivindicar el derecho a no ser desairado y, al mismo tiempo, se resiste a hacerlo. Es posible leer esta situación como una contradicción paralizante, pero me parece que no es eso lo que Adorno pretende dar a entender. Antes bien, se trata de un modelo de amplitud ética, que entiende el llamado de la reivindicación y a la vez lo resiste, y muestra con ello cierta actitud ambivalente como acción misma de la ética. Uno procura preservarse contra el carácter lesivo del otro, pero si lograra amurallarse contra la ofensa se volvería inhumano. En este sentido, cometemos un error cuando consideramos que la «autoconservación» es la esencia de lo humano, a menos que sostengamos, en correspondencia con ello, que lo «inhumano» también lo constituye. Uno de los inconvenientes provocados por la insistencia en la autoconservación como base de la ética es que esta se convierte en una pura ética del yo, si no en una forma de narcisismo moral. Al persistir en la vacilación entre el deseo de reivindicar un derecho ante tal ofensa y la resistencia a esa reivindicación, uno «se vuelve humano».

Como se advierte, el «volverse humano» no es una tarea sencilla, y no siempre resulta claro si lo conseguimos, y cuándo. Ser humano parece significar encontrarse en una situación difícil que uno es incapaz de resolver. De hecho, Adorno aclara que no puede definirnos lo humano. Si lo humano es algo, en realidad, parecería ser un doble movimiento en el que afirmamos normas morales al mismo tiempo que cuestiona-

mos la autoridad en virtud de la cual hacemos esa afirmación. En su conferencia final sobre la moral, Adorno escribe: «Necesitamos aferrarnos a las normas morales, la autocritica, la cuestión del bien y el mal, y al mismo tiempo a un sentido de la falibilidad [*Fehlbarkeit*] de la autoridad que tiene la confianza de intentar esa autocritica» (*PMP*, pág. 169). Inmediatamente después declara que, aunque parece hablar de moral, también explicita el significado de lo humano:

«Soy renuente a usar el término “humanidad” en esta coyuntura, porque es una de las expresiones que reifican y por ende falsifican problemas cruciales por el simple hecho de hablar de ellos. Cuando los fundadores de la Unión Humanista me invitaron a integrar su organización, les contesté que “podría haber estado dispuesto a incorporarme si su club se hubiera llamado Unión Inhumana”, pero que no podía asociarme a una entidad que se calificaba de “humanista”. De modo que, si he de utilizar el término aquí, un aspecto indispensable de una humanidad que reflexiona sobre sí misma es no permitir que se la distraiga. Tiene que haber un elemento de inmutable persistencia [*Unbeirrbarkeit*], de aferramiento a lo que creemos haber aprendido de la experiencia, y, por otro lado, necesitamos un elemento no sólo de autocritica, sino de crítica de ese tenaz e inexorable algo [*an jenem Starren und Unerbittlichen*] que se establece en nosotros. En otras palabras, lo que necesitamos antes que nada es la conciencia de nuestra falibilidad» (*ibid.*).

Hay entonces algo tenaz que se establece en nosotros, se instala dentro de nosotros, constituye lo que no conocemos y nos vuelve falibles. Por una parte, podríamos decir, como cuestión de hecho, que todo ser humano debe vérselas con su falibilidad, pero Adorno parece sugerir que algo en esa falibilidad dificulta hablar de lo humano, reivindicarlo, y que tal vez se lo entendería mejor como «lo inhumano». Cuando escribe, unas líneas más adelante, que «la verdadera injusticia siempre ha de encontrarse en el punto preciso en que nos ponemos del lado del bien y ponemos a

otras personas del lado del mal» (*ibid.*), sitúa la moral en el ámbito de la restricción, la «no adhesión», y contrarresta la *Entschlossenheit* o determinación de Heidegger con la sugerencia de que la moral consiste en abstenerse de la afirmación de sí. El Odradek de Kafka representa esta refutación del primer Heidegger.<sup>7</sup> Esa «criatura» o «cosa» —que se asemeja a un cajetín de hilo pero también parece ser el hijo del narrador, apenas se equilibra sobre una de sus puntas y rueda a perpetuidad escaleras abajo— es sin duda una figura del ser deshumanizado que está extrañamente animado por su deshumanización, cuya risa suena como el «susurro de las hojas caídas» y cuya condición humana es de una incertidumbre radical. Adorno considera que este personaje de Kafka está condicionado por cierto fetichismo de la mercancía, en el que las personas se han convertido en objetos y estos han cobrado vida de una manera macabra. Según Adorno, en efecto, Odradek da vuelta esta primera doctrina heideggeriana, como un eco de lo que Marx hizo con Hegel, en cuanto se convierte en una figura del gesto que desecha la noción misma de voluntad o *Entschlossenheit* utilizada para definir lo humano.

Si la formulación existencialista temprana presenta al ser humano como un ser que se define y se afirma a sí mismo, la restricción de sí desconstituye efectivamente lo humano. Para Adorno, la afirmación de sí se vincula con un principio de autoconservación que, al igual que Levinas, él cuestiona como valor moral último. En definitiva, si la autoafirmación se con-

<sup>7</sup> Véase, asimismo, el análisis de Adorno sobre el cuento de Kafka en Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928-1940*, edición establecida por Henri Lonitz, traducción de Nicholas Walker, Cambridge: Harvard University Press, 1999, págs. 68-70; original, *Adorno-Benjamin Briefwechsel, 1928-1940*, Francfort: Suhrkamp, 1995, págs. 93-6 [Correspondencia: Theodor Adorno y Walter Benjamin (1928-1940), Madrid: Trotta, 1998].

vierte en la afirmación del yo a expensas de toda consideración del mundo, de las consecuencias e incluso de los otros, alimentará un «narcisismo moral» cuyo placer radica en su capacidad de trascender el mundo concreto que condiciona sus acciones y es afectado por estas.

Aunque Adorno se dice capaz de unirse a una sociedad que se defina como grupo en favor de lo «inhumano», y apunta a la figura inhumana de Odradek para proponer una concepción de la supervivencia y la esperanza, no aboga, en definitiva, por lo inhumano como ideal. Lo inhumano, antes bien, establece un punto de partida crítico para un análisis de las condiciones sociales en que lo humano se constituye y desconstituye. Adorno muestra que en Kafka lo inhumano pasa a ser una manera de sobrevivir a la organización actual de la sociedad «humana», una persistencia animada de lo que en gran medida ha sido devastado; en este sentido, «lo inhumano» facilita una crítica inmanente de lo humano y se convierte en la huella o la ruina a través de la cual lo humano sigue viviendo (*fortleben*). Lo «inhumano» es también una forma de designar el modo en que las fuerzas sociales se establecen en nosotros y nos impiden definirnos en términos de libre albedrío. Para terminar, lo «inhumano» designa la intrusión del mundo social en nosotros, de una manera que, invariablemente, nos vuelve ignorantes de nosotros mismos. Como es obvio, tenemos que enfrentarlo cuando tratamos de abrirnos paso en la vida moral, pero esto no significa que lo «inhumano», para Adorno, se convierta en una nueva norma. Al contrario, no lo celebra, e incluso convoca a denunciarlo definitivamente. En contra de lo que considera el seudoproblema del relativismo moral, señala:

«Tal vez no sepamos qué son el bien absoluto o la norma absoluta, y ni siquiera qué son el hombre, lo humano [*das* absoluta,

*Menschliche* la humanidad [*die Humanität*], pero en verdad sabemos realmente muy bien qué es lo inhumano [*das Unmenschliche*]. Yo diría que en nuestros días el lugar de la filosofía moral se encuentra más en la denuncia concreta de lo inhumano que en los vagos [*unverbindlichen*] y abstractos intentos de situar al hombre en su existencia» (*PMP*, pág. 175).

De tal modo, Adorno llama a denunciar lo inhumano, pero deja ver con claridad que lo inhumano es precisamente lo necesario para llegar a ser humano. Después de todo, si la exposición al desaire del otro nos impulsa a afirmar un derecho que también debemos abstenernos de afirmar, y con ello, a poner en tela de juicio la legitimidad de esa afirmación, en este último gesto, caracterizado por la restricción y el cuestionamiento, encarnamos lo «inhumano» al proponer una crítica de la voluntad, de la afirmación y de la determinación como requisitos de lo humano. En este sentido, lo «inhumano» no es lo opuesto de lo humano, sino un medio esencial gracias a cuya intervención nos convertimos en seres humanos en y a través de la carencia de nuestra calidad de tales. Podríamos concluir que Adorno ha propuesto aquí otra concepción de lo humano, en que la restricción de la voluntad llega a definirlo como tal. Podríamos incluso decir que, a su juicio, cuando lo humano se define por la voluntad y niega la intrusión del mundo en él, deja de ser humano. En este aspecto, la denuncia de lo inhumano sólo podría producirse mediante la denuncia simultánea de una versión de lo humano. En efecto: la única manera de entender a Adorno respecto de este punto es aceptar que ninguna concepción de lo humano que lo defina por la voluntad o, alternativamente, lo despoje de toda voluntad puede ser válida. En rigor de verdad, para Adorno, lo «inhumano» surge *a la vez* como una figura de la voluntad pura (eviscerada de vulnerabilidad) y como una figura de la *falta* de vo-

luntad (reducida a la carencia total). Si se opone a la deshumanización, entendida como el sojuzgamiento de los hombres al privarlos de voluntad, no es porque quiere que los seres humanos se definan en función de la voluntad. La solución individualista que suele identificar la voluntad como la norma definitoria de la calidad de humano no sólo aparta al individuo del mundo, sino que destruye el fundamento del compromiso moral con este. Resulta difícil condenar aquí la intrusión violenta en la voluntad sin concebir esa voluntad como condición definitoria de lo humano. En efecto, la intrusión es inevitable: no hay «derecho» que podamos afirmar contra esta condición fundamental. Al mismo tiempo, sin duda podemos y debemos idear normas para juzgar diferentes formas de intrusión, distinguiendo su dimensión inevitable e insuperable, por un lado, y sus condiciones socialmente contingentes y reversibles, por otro.

Aun la «denuncia» de lo inhumano planteada por Adorno resulta equívoca, dado que también él necesita valerse de ese término para su concepción de lo humano. Cuando exhorta a denunciarlo, adopta la postura moralmente segura de quién *sabe* con precisión qué condenar. Y tan pronto como condena lo «inhumano», lo asocia a los tipos de deshumanización a los que se opone. Pero es evidente que favorece otras formas de deshumanización, sobre todo cuando implican una crítica de la voluntad y el reconocimiento de una socialidad históricamente constituida. A decir verdad, la denuncia parece ser un acto obstinado característico de la ética de la convicción, una ética individualista, si no plenamente narcisista. Así, en el acto de la denuncia, Adorno ocupa para nosotros esa posición y muestra, en sustancia, que esta será inevitablemente ocupada de una u otra manera. Sin embargo, la denuncia no es el único modelo de juicio moral en sus reflexiones sobre la moral. En rigor, también

corresponde a la ética de la convicción, no a la ética de la responsabilidad, que caracteriza al proyecto que Adorno lleva adelante en sus conferencias en torno a la moral.

La convicción parece corresponder a una ética que considera al yo como el fundamento y la medida del juicio moral. Para Adorno, como para Max Weber, la responsabilidad tiene que ver con la adopción de una acción en el contexto de un mundo social donde las consecuencias importan.<sup>8</sup> La caracterización adoriana del kantismo como una forma de narcisismo moral parece apoyarse en esa convicción, y sugiere asimismo que cualquier posición deontológica que niegue el consecuencialismo corre el riesgo de recaer en el narcisismo y, en ese sentido, ratificar la organización social del individualismo. De acuerdo con la versión del kantismo que adhiere a «un ideal de razón abstracta», la capacidad misma de errar, estar engañado, cegar o incurrir en una «mentira vital» está

<sup>8</sup> Véase Max Weber sobre dos formas de ética, una de la responsabilidad y otra de la convicción, en «Politics as a vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, edición y traducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Nueva York: Oxford University Press, 1958, págs. 77-128 [«La política como profesión», en *La ciencia como profesión / La política como profesión*, Madrid: Espasa-Calpe, 2001]. Weber sostiene que «la conducta puede orientarse hacia una “ética de los fines últimos” o hacia una ética de la responsabilidad» (pág. 120). La ética de los fines últimos se relaciona con la convicción de que cierto fin justifica los medios necesarios para alcanzarlo y en ocasiones implica el riesgo de valerse de recursos moralmente dudosos con ese objeto. Una ética de la responsabilidad armoniza con las consecuencias de la conducta humana en el mundo existente y acepta hacerse responsable de estas. Así, la posición de la «responsabilidad» está orientada por la conducta y es realista. Weber termina por argumentar que algo del idealismo de la primera de estas éticas es necesario para dedicarse a la profesión política, y agrega que «una ética de los fines últimos y una ética de la responsabilidad no son contrastes absolutos sino más bien complementos, que sólo al unísono constituyen a un hombre auténtico, un hombre que puede tener “vocación por la política”» (pág. 127). Véase también Wendy Brown, *Politics Out of History*, Princeton: Princeton University Press, 2001, págs. 91-5.

excluida de la concepción de lo humano. Ser veraz, según el modelo adorniano de este kantismo, significa seguir la exhortación a «ser idéntico a ti mismo. Y en esa identidad, en lo que podríamos llamar esa reducción de las exigencias morales a la veracidad consigo mismo y nada más, es natural que se evaporen todos los principios específicos concernientes a cómo debemos comportarnos, a punto tal que, de acuerdo con esta ética, uno podría terminar por ser un verdadero hombre si es un bribón [Schurke] veraz, es decir, consciente y transparente» (PMP, pág. 161).

En realidad, Adorno plantea el argumento con mayor énfasis cuando sostiene, con Ibsen, que las formas de la pureza moral están a menudo alimentadas por un «egoísmo oculto». También Kant, argumenta,

«tenía un ojo penetrante para el hecho de que los motivos que consideramos puros, y por lo tanto conformes al imperativo categórico [*die des kategorischen Imperatives vorspiegeln*], sólo son en verdad motivos cuyo origen se encuentra en el mundo empírico. En última instancia, están vinculados con nuestra facultad de desear y, por consiguiente, con la gratificación de lo que yo llamaría nuestro narcisismo moral. Podemos decir, en general —y esto es lo válido [*wahr*] de esta crítica—, que es justo sentir cierto recelo acerca de las personas de quienes se dice que son pura voluntad [*die sogenannte reinen Willens*] y que aprovechan todas las oportunidades para aludir a esa pureza de voluntad. La realidad es que esta denominada “voluntad pura” está casi siempre hermanada [*verschuvistert*] con la disposición a denunciar a otros y la necesidad de castigarlos y perseguirlos; en suma, con toda la naturaleza problemática de lo que será más que familiar para ustedes debido a las diversas purgas [*Reinigungsaktionen*] que se han producido en los Estados totalitarios» (PMP, pág. 163).

Adorno procura mostrar la inversión dialéctica que tiene lugar entre pureza moral y narcisismo moral, entre una ética de la convicción y una política de la persecución; su aparato conceptual siempre supone

que la forma lógica que estas relaciones adoptarán será binaria e inversa, correspondiente a una dialéctica negativa. Este modo de análisis funciona en la medida en que aceptamos que las relaciones sociales están estructuradas por la contradicción y que la divergencia entre principio abstracto, por una parte, y acción práctica, por otra, es constitutiva de los tiempos históricos.

Varias de las proposiciones que Adorno nos ha presentado convergen en algunos aspectos interesantes e importantes con la problemática de la ética, tal como surge en el último Foucault. Este, como Adorno, sostiene que la ética sólo puede entenderse en función de un proceso de crítica, en el cual esta se ocupe, entre otras cosas, de los regímenes de inteligibilidad que ordenan la ontología y, específicamente, la ontología del sujeto. Cuando Foucault se pregunta: «Dado el régimen contemporáneo del ser, ¿qué puedo ser?», sitúa la posibilidad de la formación del sujeto en un orden históricamente instituido de ontología, mantenido por medio de efectos coercitivos. No existe la posibilidad de una relación pura y no mediada de mí mismo con mi voluntad, se la conciba como libre o no, al margen de la constitución de mi yo y sus modos de introspección, dentro de una ontología histórica dada.

El argumento adorniano es ligeramente diferente, pero a mi juicio las dos posiciones están en sintonía. Adorno postula que no tiene sentido referirse en forma abstracta a principios que gobiernan el comportamiento, sin aludir a las consecuencias de cualquier acción autorizada por estos. Somos responsables no sólo de la pureza de nuestra alma, sino de la forma del mundo que todos habitamos. Esto implica la necesidad de entender que la acción tiene consecuencias. La ética, podríamos decir, da origen a la crítica o, mejor, no es posible sin ella, pues tenemos que llegar a conocer de qué manera nuestras acciones son recibidas

por el mundo social ya constituido y qué consecuencias se derivarán de nuestras diversas formas de actuar. La deliberación se produce en relación con un conjunto concreto de circunstancias históricas, pero también —y esto es más importante— en relación con una comprensión de los patrones que regulan la acción en el horizonte social contemporáneo.

Así como Foucault objeta las formas de la ética que entregan al sujeto a una preocupación incesante y autoincriminatoria por una psique, considerada interna y única, Adorno objeta la recaída de la ética en formas de narcisismo moral. Cada uno a su modo, ambos tratan de desplazar al sujeto como el fundamento de la ética a efectos de reformularlo como un problema *para* la ética. Esto no significa en ninguno de los dos casos la muerte del sujeto, sino una indagación de los modos a través de los cuales se lo instituye y sostiene, de cómo se instituye y se sostiene a sí mismo y en qué medida las normas que gobiernan los principios éticos han de entenderse como guías de la conducta, pero también como baremo para definir quién y qué es un sujeto humano.

Cuando Adorno nos dice qué sólo volviéndonos inhumanos podemos acceder a la posibilidad de llegar a ser humanos, pone de relieve la desorientación que reina en el centro de la deliberación moral, el hecho de que el «yo» que procura trazar su rumbo 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. El «yo» sólo surge como sujeto deliberante una vez que el mundo ha aparecido como contrapartida, como una externalidad que debe conocerse y gestionarse a cierta distancia epistemológica. Esto significa que ha ocurrido algo histórico que genera la posibilidad misma de esa divergencia y, por consiguiente, de la propia deliberación moral. También significa que nuestras deliberaciones sólo tendrán

sentido si podemos entender de algún modo las condiciones que, para empezar, las hacen posibles.

Mientras para Adorno siempre hay una disociación, una división que genera esa posibilidad de un encuentro epistemológico y ético con la alteridad, para Foucault, un régimen ontológico determinado fija un límite dentro del cual el pensamiento binario no deja de constreñirnos. Para el primero, Kant representa la cultura de la razón abstracta, que se escinde de las consecuencias de su acción; para el segundo, Kant es el heraldo de la posibilidad de la crítica al preguntarse qué condiciona lo que puedo saber y cómo puedo actuar. Para Adorno, Kant propone una concepción restringida de lo humano, que excluye de su propia definición su error y su consecuencialidad. Para Foucault, la abstracción kantiana está a gran distancia del «cuidado de sí», pero en cuanto Kant insiste en que nuestro conocer tiene límites, parece admitir que cierta ceguera y cierto error afectan de entrada el proyecto del conocimiento. Si bien Adorno critica a Kant por no reconocer el error como constitutivo de lo humano, y Foucault lo alaba por aprehender precisamente eso, ambos coinciden en la necesidad de concebir lo humano en su falibilidad. Para uno y otro, si hemos de actuar éticamente, debemos admitir que el error es constitutivo de quienes somos. Esto no significa que seamos sólo error o que todo lo que decimos sea descaminado o equivocado, pero sí implica que nuestro obrar está condicionado por un límite constitutivo del cual no podemos dar cabal cuenta, y esa condición es, paradójicamente, la base de nuestra responsabilidad.

## Foucault da cuenta crítica de sí

«No preguntes quién soy ni me pidas que siga siendo el mismo. Más de una persona, sin duda como yo, escribe para no tener rostro».

Michel Foucault, «¿Qué es un autor?»

En «How much does it cost for reason to tell the truth?»<sup>9</sup> se pide a Foucault que dé cuenta de sí mismo. Su respuesta no es sencilla. Comienza y vuelve a comenzar y señala diferentes influencias, pero no brinda una explicación causal de por qué ha llegado a pensar y actuar como lo hace. En el inicio de la entrevista, trata de entender las implicaciones políticas de su propia teoría. Comprende a ciencia cierta que de la teoría no se deriva directamente la política. Hace notar, por ejemplo, que hubo una alianza entre el formalismo lingüístico y la política antiautoritaria, pero no dice que uno lleve a otra. En su exposición no identifica causas ni despliega consecuencias. Es importante tener presente que se trata de una conversación; por ello, Foucault reacciona ante las presuposiciones de su interlocutor y enuncia su posición en el contexto de

<sup>9</sup> Michel Foucault, «How much does it cost for reason to tell the truth?», en Sylvère Lotringer, ed., *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, traducción de John Johnston, Nueva York: Semiotext(e), 1989. La entrevista, realizada por Gérard Raulet, se publicó por primera vez con el título de «Structuralism, poststructuralism», *Telos*, 16(55), 1983, págs. 195-211, y al parecer se publicó al mismo tiempo en alemán como «Um Welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch», traducción de Khosrow Nosratiyan, *Spuren*, 1 y 2, mayo y junio de 1983. La entrevista original, en francés y con el título de «Structuralisme et poststructuralisme», se encontrará en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París: Gallimard, 1994, vol. 4, págs. 431-57 [«Estructuralismo y postestructuralismo», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona: Paidós, 1999]. Las citas del texto corresponden tanto a *Foucault Live* como a *Dits et écrits*. El artículo en inglés es mencionado como HM; hago referencia a la entrevista en francés como SP.

esa reacción. En cierto sentido, da cuenta de sí mismo a esa persona, que formula esas preguntas. No es posible entender esa rendición de cuentas al margen de la escena interlocutoria en la que se produce. ¿Foucault cuenta la verdad sobre sí mismo, o responde a las demandas que le impone su interlocutor? ¿Cómo debemos analizar su práctica del relato de la verdad a la luz de la teoría respectiva que desarrolla en sus últimos años?

En los años posteriores de su vida, Foucault volvió a la cuestión de la confesión<sup>10</sup> y se desdijo de la crítica formulada en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, donde la censuraba como una extracción de la verdad sexual por la fuerza, una práctica al servicio de un poder regulador que produce un sujeto obligado a decir la verdad sobre su deseo. En la consideración de la práctica de la confesión que llevó a cabo a principios de la década de 1980, reformuló su posición anterior y estableció que la confesión impulsa una «manifestación» del yo que no tiene que corresponder a una presunta verdad interna, y cuya apariencia constitutiva *no* debe concebirse como una mera ilusión. Al contrario, en sus conferencias dedicadas a Tertuliano y Casiano, Foucault lee la confesión como un acto de habla en el que el sujeto «se hace público», se da en palabras, se consagra a un acto extendido de autoverbalización —*exomologesis*— como una manera de hacer que el yo aparezca frente a un otro. En este contexto, la confesión presupone que el yo debe aparecer a fin de constituirse, y que sólo puede constituirse, en cierta escena de interpelación, cierta

relación socialmente establecida. La confesión se convierte en la escena verbal y corporal de la demostración de sí mismo. El yo se habla, pero al hablar se convierte en lo que es. En ese marco, entonces, el auto-examen es una práctica de externalización o divulgación de sí y, por lo tanto, está alejada de las teorías, incluida la del primer Foucault, que solía asimilar la confesión a la violencia del autoescrutinio y la imposición forzada de un discurso regulador. Por otra parte, la confesión no devuelve al yo un equilibrio que este ha perdido: reconstituye el alma sobre la base del propio acto de confesión. El pecador no tiene que dar una descripción que corresponda a los sucesos, sino únicamente ponerse de manifiesto como pecador. Así, del sujeto que se confiesa se requiere cierta producción performativa de sí dentro de las convenciones públicas establecidas, y esa producción constituye la meta misma de la confesión.

Así como Foucault afirma que «la genealogía del yo moderno (...) es una de las maneras posibles de librarse de una filosofía tradicional del sujeto» (H, pág. 169), también vuelve a la confesión para mostrar que el sujeto debe renunciar a sí mismo en y a través de la manifestación del yo que lleva a cabo. En ese sentido, la manifestación del yo disuelve su interioridad y la reconstituye en su externalidad. Esta inversión dialéctica es digna de Adorno y tiene, sin duda, resonancias hegelianas. Foucault se refiere a una confesión específica en la que un individuo confiesa un robo, y señala que «el elemento decisivo no es que el maestro sepa la verdad. Ni siquiera que el joven monje revele su acto y devuelva el objeto robado. Es la confesión, el acto verbal de la confesión, que llega en último lugar y, en cierta forma, hace aparecer por su propia mecánica la verdad, la realidad de lo ocurrido. El acto verbal de la confesión es la prueba, la manifestación, de la verdad» (H, pág. 178). En algún aspecto, el robo no

<sup>10</sup> Michel Foucault, «About the beginning of the hermeneutics of the self», traducción de Thomas Keenan y Mark Blasius, *Political Theory*, 21(2), mayo de 1993, págs. 198-227, reeditado en Michel Foucault, *Religion and Culture*, edición establecida por Jeremy Carrette, Nueva York: Routledge, 1999, págs. 158-81. Las citas del texto, correspondientes a este último volumen, se mencionan como H.

se reconoce como tal y no está socialmente constituido como un hecho hasta que se pone de manifiesto por medio del acto de la confesión. Más adelante, en esa misma conferencia, Foucault explica que la persona que se confiesa debe sustituir el yo interno por la manifestación. En ese sentido, esta última no «expresa» un yo: toma su lugar y lleva a cabo esa sustitución por medio de una inversión del yo en cuestión para transformarlo en una apariencia exterior. Foucault concluye diciendo que debemos entender la manifestación misma como un acto de sacrificio, un acto que en la vida constituye un cambio vinculado con esta fórmula: «Te convertirás en el sujeto de una manifestación de la verdad cuando y sólo cuando desaparezcas o te destruyas como cuerpo y existencia reales» (H, pág. 179).

En el contexto de este modelo de confesión, el autoexamen no consiste en una recriminación de sí mismo y ni siquiera en la internalización de normas reguladoras; se convierte, antes bien, en una manera de entregarse a un modo público de apariencia. Tampoco en este caso, empero, se revela un yo preconstituido: se ejerce, en cambio, la práctica misma de la autoconstitución. En rigor, se modela y mantiene un modo de reflexividad como práctica social y ética. Así, Foucault lleva la consideración de la ética más allá del problema de la mala conciencia y sugiere que ni el tratamiento freudiano ni el tratamiento nietzscheano de la formación de la conciencia bastan para una concepción de la ética. Por lo demás, insiste en que la relación con el yo es social y pública, una relación inevitablemente sostenida en el contexto de normas que regulan las relaciones reflexivas: ¿Cómo podríamos y deberíamos aparecer? ¿Y qué relación con nosotros mismos deberíamos manifestar?

Las consecuencias para un replanteo contemporáneo del sujeto no están lejos. Si pregunto: «¿Quién po-

dría ser yo *para mí misma*?», también debo preguntar: «¿Qué lugar hay para un “yo” en el régimen discursivo en que vivo?» y «¿Qué modos de consideración del yo se han establecido que yo pueda adoptar?». No estoy obligada a adoptar formas concretas de formación del sujeto ni a seguir convenciones establecidas para relacionarme conmigo misma, pero sí estoy atada a la socialidad de cualquiera de esas posibles relaciones. Es probable que ponga en riesgo la inteligibilidad y desafíe la convención, pero en ese caso actúo dentro de un horizonte histórico-social o influjo sobre él, con la intención de fracturarlo o transformarlo. Sin embargo, me convierto en ese yo sólo a través de un movimiento ex-tático, que me lleva fuera de mí misma para trasladarme a una esfera en la cual quedo despojada de mí y constituida al mismo tiempo como sujeto.

En «How much does it cost for reason to tell the truth?», Foucault se pregunta sobre las maneras específicamente modernas de cuestionamiento del sujeto y refiere el proceso a través del cual llegó a preguntarse por el sujeto. Comprende que ninguna teoría existente puede ajustarse al modo en que él quiere plantearla. No se trata de que no tengan respuestas para la pregunta, aunque sin duda no la tienen. Lo importante, antes bien, es que ninguna de las teorías existentes puede proporcionar términos para formular la pregunta que Foucault desea plantear.

Y la pregunta es esta: «¿Puede un sujeto transhistórico de tipo fenomenológico explicarse mediante una historia de la razón?» (HM, pág. 238). En ella está implícita la idea de que algo llamado «sujeto transhistórico» puede explicarse. Esto ya significa rechazar la tesis de la fenomenología, que sostiene, en sustancia, que el sujeto transhistórico *explica* toda la experiencia y todo el conocimiento y es el fundamento del conocer. Al preguntar qué explica ese «fundamento», Foucault

argumenta en forma implícita que no se trata de fundamento alguno y que únicamente llega a aparecer como tal tras el desarrollo de un proceso histórico determinado.

Empero, también plantea otra idea, una novedosa puesta en juego del historicismo. Foucault se pregunta si hay una historia de la razón capaz de explicar el surgimiento de un sujeto transhistórico. En ese sentido, sugiere que hay algo denominado «historia de la razón» y rechaza, a la vez, la pretensión de la razón de situarse al margen de la historia y no tener una forma histórica específica. ¿Puede haber en la fenomenología una historia de la razón en el sentido foucaultiano? (Cabe reconocerle a Husserl haberse movido en esa dirección en su *Crisis de las ciencias europeas*, un texto que Foucault no toma en cuenta aquí.)

Cuando Foucault afirma que hay una historia del sujeto y una historia de la razón, también argumenta que esta última no puede derivarse del sujeto. Pero sostiene que ciertas formaciones del sujeto podrían explicarse por medio de la historia de aquella. El hecho de que el sujeto *tenga* una historia lo descalifica como posible acto fundador que da nacimiento a esa historia de la razón. En esa historia del sujeto, sin embargo, la razón ha adoptado ciertas formas, y la racionalidad se ha establecido e instituido con determinadas condiciones y límites. Así, por ejemplo, cuando Foucault afirma que un sujeto sólo puede reconocerse a sí mismo y reconocer a otros dentro de un régimen específico de verdad,<sup>11</sup> apunta a una de esas formas

<sup>11</sup> Foucault se refiere a «una forma de poder [que] impone [al sujeto] una ley de la verdad que él debe reconocer y que otros tienen que reconocer en él»; véase Michel Foucault, «The subject and power», en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1982, pág. 212 [«El sujeto y el poder», *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), julio-septiembre de 1988, págs. 3-20].

de racionalidad. Podemos advertir que, en cierto modo, el sujeto sólo puede ser dentro de algunas de estas. Cuando Foucault pregunta, entonces, cómo nace un sujeto transhistórico, refuta de manera implícita la posibilidad de tal sujeto, pues la interrogación lo expone como una construcción histórica y variable. Mas, al mismo tiempo, enaltece la idea, puesto que un concepto semejante llega a gozar de entidad y a imponérseos, justamente, porque logra tener sentido dentro de un modo históricamente establecido de racionalidad, que Foucault asocia aquí con la fenomenología.

El entrevistador quiere saber si el vuelco a Nietzsche es un signo de la insatisfacción de Foucault con la fenomenología y, en particular, si aquel representó una posibilidad «de poner término al acto fundador del sujeto [*pour couper court à l'acte fondateur du sujet*]» (HM, pág. 239). Y si hubo, durante esa época, un deseo de enunciar una teoría del sujeto que no diera a este poderes grandiosos y avasallantes de fundar su propia experiencia, sino que entendiera que el sujeto siempre aparece con limitaciones, siempre está hecho en parte con algo distinto de sí mismo —una historia, un inconsciente, un conjunto de estructuras, la historia de la razón— que desmiente sus pretensiones de ser fundamento de sí.

Es interesante notar que cuando Foucault intenta dar cuenta de por qué leyó a Nietzsche y dice no saberlo, nos muestra, con la confesión misma de su ignorancia, que el sujeto no puede dar del todo los fundamentos de su propio surgimiento. Su intento de dar cuenta de sí mismo revela que Foucault no conoce la totalidad de las razones que actuaron en y sobre él durante esos momentos. Al tratar de contestar por qué leyó a Nietzsche, explica que otros también lo leían —Bataille y Blanchot—, pero no dice por qué eso representa una razón, esto es, que si lo lee es porque no quiere quedarse atrás o porque ha sido in-

fluenciado. Lee a uno debido a otros, pero no sabemos qué tipo de explicación es esa. ¿Qué fue lo que leyó en uno que lo impulsó a acudir a otro?

Foucault da cuenta de sí mismo y explica cómo él y otros se apartaron de una fenomenología que había puesto sus energías en «una especie de acto fundador [*une sorte d'acte fondateur*]» (SP, pág. 441), un sujeto que otorga sentido a través de sus actos de conciencia. Así, da cuenta de sí como alguien que, con toda evidencia, no es un sujeto fundador sino, antes bien, un sujeto con historia, descalificado en consecuencia para constituir el acto fundador mediante el cual surge la historia de la razón. Al dar cuenta de sí mismo de este modo, Foucault nos muestra los límites de la concepción fenomenológica del sujeto.

Aquí, como en otras partes, la cuestión planteada por él pone de relieve los límites de nuestras maneras convencionales de dar cuenta del sujeto. Foucault sostiene, por ejemplo, que en el siglo XIX la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» aparece luego de que la historia de la razón ha establecido los fundamentos de la autonomía. Esto, a su vez, lleva a plantear una interrogación diferente: «¿Qué significa la historia para la razón y qué valor debe otorgarse en el mundo moderno al dominio de la razón?» (SP, pág. 438).

De modo que la pregunta misma «¿Qué es la Ilustración?» introduce «un interrogante inquietante» en el reino de la razón —aun cuando su intención era restituirlnos el carácter central de esta última y su función crítica—, acerca de la autonomía y su condición fundacional. Una primera e inadecuada forma de esa pregunta inquietante se desplegó cuando los eruditos preguntaron, como en efecto lo hicieron, «¿Qué es la historia de la ciencia?». Que la ciencia admitiera que tenía historia era una idea escandalosa para quienes afirmaban que en su racionalidad había una verdad de naturaleza transhistórica. En Alemania, la histo-

ria de la razón —una noción introducida tal vez en su forma moderna por vía de la cuestión de la historia de la ciencia—, se encauzó hacia la historia de las formas de la racionalidad. En esa coyuntura, Foucault afirma su alianza con la Escuela de Francfort, con cierto pesar por lo tardío del encuentro: «Si yo hubiera conocido la Escuela de Francfort en el momento oportuno, me habría ahorrado mucho trabajo. Hay muchas estupideces que no habría dicho y muchos desvíos que no hubiera tratado de seguir desde mi despreocupado camino, dado que esa escuela ya había abierto la senda» (SP, pág. 439).

De todos modos, objeta lo que considera una forma de chantaje que procura asimilar toda crítica de la razón a una negación de esta, o amenaza reprobar la crítica como una forma de irracionalismo. Todo régimen de verdad apela a ese chantaje, lo cual significa que este no pertenece a ningún régimen en particular y, en rigor, puede funcionar en cualquiera de ellos. El funcionamiento mismo del chantaje desmiente entonces la tesis para la que ha sido ideado: que hay un solo régimen, pero su reiteración en relación con diferentes regímenes establece su pluralidad y revela que el chantaje procura forzar el reconocimiento de un único régimen de verdad, que en la posibilidad de su repetición demuestra no ser único en absoluto.

Así, Foucault escribe: «A menudo se ha tratado de chantajear toda crítica de la razón y toda prueba crítica de la racionalidad, de modo que o bien se reconoce la razón o bien se la arroja en el irracionalismo» (HM, pág. 242). También se muestra reacio a aceptar la idea de que la razón está simplemente dividida, aunque su división representó, incluso para Adorno, la base de la crítica (HM, pág. 243). El entrevistador intenta señalar que esa posibilidad de reflexividad está condicionada por una distinción entre razón técnica y razón práctica (o moral).

De alguna manera, podemos notar la diferencia que separa a Foucault tanto de Adorno como de Habermas cuando rechaza la idea de una única bifurcación de la razón: el punto de vista de que hay una razón singular que, por así decirlo, se limita a tener dos caras. Esta concepción de una razón bifurcada surge como parte de su historia, propia de un modo específico de racionalidad. A criterio de Foucault, hay una diferencia entre dar cuenta de cómo llegó la razón a ser técnica y la manera en que los hombres, la vida y el yo se convirtieron en objetos de cierta cantidad de *technai*. La respuesta a la primera cuestión no puede proporcionar la respuesta a la segunda. En este sentido, hay una distinción entre la historia de la razón (modos de racionalidad) y la historia de la subjetivación, puesto que cualquier concepto adecuado de racionalidad tiene que explicar los tipos de sujetos que facilita y produce.

Decir que la razón sufre una bifurcación implica suponer que alguna vez estuvo intacta y unificada con anterioridad a esa división de sí misma, y que hay un acto fundador o cierto «momento» histórico que pone en marcha a la razón y su bifurcación. Pero, ¿por qué habríamos de hacer ese supuesto? ¿Necesitamos recurrir a una forma original y hasta ideal de la razón como punto de partida de su historia? Si nuestro interés radica en analizar formas de racionalidad, parecería que sólo estamos obligados a tomar la **ocurrencia histórica** de la racionalidad en su especificidad, «sin poder designar un momento en el cual la razón haya perdido su plan básico o pasado del racionalismo al irracionalismo» (HM, pág. 244).

No hay racionalidad que sea la forma ejemplar de la razón misma. Como consecuencia, no podemos hablar de una época dorada en la que hubo razón, ni de una serie de acontecimientos o cambios históricos que luego nos hundieron en el irracionalismo. Foucault

señala que este es un segundo modelo del cual ha intentado liberarse, pero parece íntimamente ligado al primero. «No veo cómo se puede decir que las formas de racionalidad (...) se separan y dispersan. Sencillamente, veo múltiples transformaciones, pero, ¿por qué calificar eso como hundimiento [*effondrement*] de la razón?» (HM, pág. 251).

Foucault se concentra no sólo en las formas de racionalidad sino en el modo en que el sujeto humano las aplica a sí mismo, y abre, así, interrogantes relacionados con cierta reflexividad del sujeto, la forma particular adoptada por ella y su facilitación gracias al funcionamiento de una modalidad históricamente específica de racionalidad.

Su manera de plantear la cuestión es reveladora: «¿Cómo puede suceder que el sujeto humano se convierta en un objeto de conocimiento posible, a través de qué formas de racionalidad, por medio de qué condiciones históricas y, por último, a qué precio?» (SP, pág. 442; las bastardillas son mías). Este modo de formular la cuestión pone en escena la metodología de Foucault: habrá una acción reflexiva de un sujeto, generada por la racionalidad misma a la que él intenta ajustarse o, al menos, con la cual negocia. Esta forma de racionalidad excluirá otras, de modo que uno sólo será cognoscible para sí mismo en el marco de una racionalidad dada, históricamente condicionada, lo cual deja abierto y sin analizar el interrogante acerca de qué otros caminos puede haber habido o puede aún haber en el transcurso de la historia.

En este punto podemos ver dos planteamientos independientes en la obra de Foucault. En primer lugar, la noción de sujeto que se despliega aquí —de manera más específica, el surgimiento de un sujeto reflexivo— es claramente diferente del punto de vista expuesto en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Segundo, Foucault modifica la teoría de la

construcción discursiva. El sujeto no es un simple efecto o función de una forma previa de racionalidad, pero tampoco la reflexividad adopta una estructura única. Por otra parte, cuando el sujeto se convierte en un objeto para sí mismo, también pierde algo de sí; esta oclusión es constitutiva del proceso de reflexividad.

Por un momento, Foucault comparte aquí una tesis con el psicoanálisis. Algo se sacrifica, se pierde o, al menos, se gasta o se abandona cuando el sujeto se erige en un objeto de conocimiento posible. No puede «saber» lo que se pierde por medios cognitivos, pero sí plantear el interrogante respectivo mediante el ejercicio de la función *crítica* del pensamiento. Así, Foucault formula esta pregunta: «¿Cuánto le cuesta al sujeto ser capaz de decir la verdad acerca de sí mismo?». En cierto sentido, esta interrogación es un salto respecto de lo precedente; consideremos, empero, cómo se produce. El sujeto humano aplica a sí mismo formas de racionalidad, pero esa autoaplicación tiene un costo. ¿De qué naturaleza es esa aplicación *como* para exigir algo del sujeto? ¿Qué hay para exigir? ¿Qué hay para gastar? Foucault no dirá aquí que hay un hundimiento de la razón, pero también se distancia de una forma autosatisficha de constructivismo. Deja ver con nitidez que no somos el mero efecto de discursos y que cualquier discurso, cualquier régimen de inteligibilidad, nos constituye *con un costo*. Nuestra capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos, contar la verdad de nosotros mismos, queda correspondientemente limitada por lo que el discurso, el régimen, no pueden conceder al ámbito de lo pronunciable.

Como resultado, cuando Foucault comienza a hacer claros y resueltos pronunciamientos sobre sí, lo que siempre ha pensado y, por fin, quién es él mismo, tenemos todos los motivos para ser cautelosos. He aquí una de esas grandes proclamaciones: «Mi problema es la relación del sí consigo y la del decir la ver-

dad» (HM, pág. 248). Aunque antes lo escuchamos hablar mucho sobre el poder, la sexualidad, los cuerpos y el deseo, ahora nos dice, como si atravesara un momento de autoescrutinio que se extiende de manera retrospectiva a todo su pasado: «Mi problema nunca dejó de ser la verdad, el decir veraz [*le dire vrai*], *wahr-sagen* —esto es, el decir la verdad—, y la relación [*le rapport*] entre ese decir veraz y las formas de la reflexividad, la reflexividad del sí sobre sí [*le soi sur soi*]» (SP, pág. 445). Esto parece significar que las formas de racionalidad mediante las cuales nos hacemos inteligibles, nos conocemos y nos ofrecemos a los otros se establecen históricamente, y a cierto precio. Si se naturalizan, si se las da por sentadas, si se las considera fundamentales y necesarias, si se convierten en los términos en función de los cuales vivimos y debemos vivir, nuestro vivir mismo depende de una negación de su historicidad, un no reconocimiento del precio que pagamos.

En Foucault, al parecer, el relato de la verdad acerca de uno mismo tiene un precio, precisamente porque lo que constituye esa verdad se enmarca en normas y modos específicos de racionalidad que surgen en la historia y, en ese sentido, son contingentes. En cuanto contamos la verdad, nos ajustamos a un criterio de verdad y lo aceptamos como vinculante para nosotros. Aceptarlo como vinculante es suponer primaria o incuestionable la forma de racionalidad dentro de la cual vivimos. De modo que el relato de la verdad de uno mismo tiene un costo, y este consiste en la suspensión de una relación crítica con el régimen de verdad en que vivimos. Ello significa que cuando Foucault nos cuenta la verdad sobre sí mismo —a saber: que contar la verdad siempre fue su inquietud, que siempre se ha preocupado por la reflexividad del yo—, tenemos que preguntarnos si, por el momento, no ha suspendido su capacidad crítica a fin de ajustarse a

un requisito de relato de la verdad del sujeto. Cuando afirma que en sus pensamientos siempre ocupó un lugar de privilegio el problema mismo de contar la verdad, tal vez diga o no la verdad. Después de todo, concede que el hecho de contarla es una especie de problema y que este ha sido central en su pensamiento. No podemos zanjar la cuestión de si nos dice la verdad sin negar el problema que querría hacernos ver.

Este tipo de declaración se torna más inquietante cuando Foucault prosigue diciendo que ese giro al tema de la verdad y la reflexividad es también más importante que sus reflexiones sobre el poder. Por un lado, establece una continuidad histórica para sí mismo. Por otro, nos dice con toda claridad que la descripción de hoy «debe formularse en una suerte de ruptura virtual» (HM, pág. 252). Se dice que esa ruptura da acceso a la libertad, inaugura una transformación posible, interroga los límites condicionantes de nuestro tiempo y arriesga el yo en ellos. «Ruptura» parece ser una figura del acto de crítica que pone en tela de juicio la fijeza de un modo dado de racionalidad, pero en este punto Foucault comienza a narrarse de una manera que lo presenta como si hubiera sido idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo.

Cuando considera las formas de racionalidad que aportan los medios a través de los cuales tiene lugar la subjetivación, Foucault escribe: «estas formas de racionalidad que se ponen en funcionamiento en procesos de dominación merecen analizarse por sí mismas (...) estas formas de racionalidad no son ajenas a otras formas de poder que obran, por ejemplo, en el conocimiento [*connaissance*] o la técnica [*technique*]» (SP, pág. 449). De manera que esas formas no son ajenas unas a otras, pero no sabemos con precisión qué relación mantienen entre sí. Con anterioridad, Foucault ha dicho que la racionalidad produce la subjetivación al regular los medios en virtud de los cuales

puede acaecer el reconocimiento. Aquí se refiere a *connaissance*, y no a *reconnaissance*, por lo que no resulta claro si es lícito entender el primero en términos del segundo. Tal vez esto pueda aclararse con el pasaje de «El sujeto y el poder» que se refiere a la «forma de poder (...) que categoriza, marca [a un sujeto] mediante su propia individualidad, lo asocia a su identidad, le impone una ley de la verdad que él debe reconocer y otros tienen que reconocer en él. Es una forma de poder que de los individuos hace sujetos». <sup>12</sup> En el primer capítulo de *El uso de los placeres*, Foucault vincula la efectividad de las prácticas discursivas con las normas subjetivantes a través de la categoría de *reconocimiento*. Allí se propone «analizar las prácticas por las cuales los individuos se vieron en la necesidad de concentrar su atención en sí mismos, de descifrarse, reconocerse y admitirse como sujetos de deseo, poniendo en juego entre sí cierta relación que les permite descubrir, en el deseo, la verdad de su ser, sea natural o caído» (UP, pág. 5).

En cada una de esas instancias, las formas de racionalidad están atadas a prácticas discursivas o a las formas de subjetivación que señala Foucault en otro lugar. Si las formas de racionalidad que le interesan en 1983 no son ajenas a otras formas de poder, como el reconocimiento, Foucault admite entonces que este último es una de esas formas de poder, aun cuando sostenga que es distinta de las formas de racionalidad —entendidas como parte de la historia de la razón— que describe en esa oportunidad. En medio de su intento de entender la interrelación de esas diversas formas de poder, nos advierte respecto del peligro de elaborar una teoría única del poder que identifique el denominador común de todas ellas de cualquier manera que sea satisfactoria. Y explica su propia práctica

<sup>12</sup> M. Foucault, «The subject and power», *op. cit.*, pág. 212.

ca teórica cuando, por ejemplo, afirma, en mero estilo declarativo: «No hago una teoría del poder [*Je ne fait pas une théorie du pouvoir*]» o «No soy de manera alguna, por tanto, un teórico del poder. En última instancia, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma [*Je ne suis pas donc aucunement un théoricien du pouvoir. À la limite, je dirais que le pouvoir ne m'interesse pas comme une question autonome*]]» (HM, pág. 254). En cierto sentido tiene razón, si por «teoría» del poder aludimos a una explicación analítica acabada de este al margen de sus operaciones concretas, como si fuera autónomo. Foucault nos dijo eso durante algún tiempo; en «El sujeto y el poder», por ejemplo, escribe lo siguiente: «Diría que el hecho de comenzar el análisis con un “cómo” implica sugerir que, como tal, el poder no existe».<sup>13</sup> En varias oportunidades nos aconsejó ser «nominalistas» con respecto al poder. No podemos plantear la pregunta teórica convencional, «¿Qué es el poder?». Sólo podemos preguntar: «¿Cómo funciona el poder, o qué formas adopta en este o aquel ejercicio, y qué hace?».

¿Qué permite aquí a Foucault decir la verdad sobre sí mismo, pero también restringe su discurso al contarla? Con respecto a la locura, escribe: «El sujeto pudo contar la verdad acerca de su locura porque las estructuras del Otro se lo permitían. Eso fue posible como resultado de un tipo específico de dominación, que algunas personas ejercían sobre otras» (HM, pág. 254). ¿Qué precio se paga en este punto, cuando lo que puede decir para dar cuenta de sí está en deuda con la dominación ejercida por otros y por su discurso? ¿Puede la verdad que él dice sobre sí mismo decir la verdad de la dominación? ¿O es que cuando la esfera ética se considera al margen de la operación del poder desmiente siempre la presencia de ese poder y, en ese

sentido, se convierte en una forma de ocultación? Una manera de leer la insistencia de Foucault en que ahora está interesado, y siempre lo estuvo, en el tema de decir la verdad es ver que uno sólo plantea la cuestión del poder debido a la exigencia de contar la verdad sobre sí mismo. ¿Quiénes me lo piden? ¿Qué esperan? ¿En qué lenguaje será satisfactoria mi respuesta? ¿Cuáles son las consecuencias de decir y no decir a este interlocutor la verdad sobre mí mismo?

Si la cuestión del poder y la exigencia de contar la verdad sobre uno mismo están vinculadas, la necesidad de dar cuenta de uno mismo requiere volver al tema del poder, y por ello podríamos decir que la demanda ética da origen a la explicación política y que la ética socava su propia credibilidad cuando no se convierte en crítica. Así, Foucault incorpora el relato de la verdad a la descripción del funcionamiento del poder: «Si “digo la verdad” sobre mí mismo, me constituyo como sujeto a través de una serie de relaciones de poder, que pesan sobre mí y que yo impongo a otros» (HM, pág. 254).

Aquí escribe «digo la verdad» entre comillas, como una manera de cuestionarse si la empresa es tan veraz como parece. Si las relaciones de poder pesan sobre mí cuando digo la verdad, y al decirla hago que el peso del poder recaiga sobre otros, no me limito a comunicar la verdad cuando la digo. También pongo en acción el poder en el discurso, lo uso, lo distribuyo y me convierto en el lugar de su transmisión y su reproducción. Hablo y mi discurso transmite lo que tomo por cierto. Pero mi hablar es también un tipo de obrar, una acción que se produce dentro del campo del poder y también constituye un acto de poder.

En las conferencias que pronunció en Berkeley en 1983, Foucault examinó la práctica del relato de la verdad sobre uno mismo en relación con el concepto griego clásico de *parrhesia*, hablar con franqueza o

<sup>13</sup> Ibid., pág. 217.

decir la verdad en público.<sup>14</sup> Esas conferencias, publicadas en inglés y alemán,<sup>15</sup> vuelven a la práctica de dar cuenta de sí en los diálogos de Platón y en el tratado *De la cólera* de Séneca. En algunos aspectos, representan una versión final de los temas que hemos considerado aquí. La reflexividad del yo es incitada por un otro, de modo que el discurso de una persona induce a otra a la autorreflexión. El yo no se limita a comenzar a examinarse por medio de las formas de racionalidad a su alcance. Estas se transmiten a través del discurso, bajo el aspecto de una interpellación, y se presentan como una incitación, una forma de seducción, una imposición o demanda del exterior a la cual uno cede.

Mis estudiantes siempre han objetado la pasividad del interlocutor socrático en los diálogos de Platón. Foucault nos propone una manera de volver a la cuestión de esa pasividad, pues la persuasión no es posible sin ceder a las palabras de otro. En rigor, no hay modo

<sup>14</sup> *Parrhesia* es una palabra griega para referirse al habla franca y sin reservas, vinculada a «licencia». Sus acepciones son dos. La primera es «discurso sincero», y la segunda, «pedido anticipado de perdón por una sinceridad necesaria», según Richard Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley: University of California Press, 1991, pág. 110. Véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, París: Gallimard/Seuil, 2001, págs. 355-78 [La hermenéutica del sujeto. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002]. Las citas de este libro se mencionan aquí como HDS.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Fearless Speech*, edición establecida por Joseph Pearson, Nueva York: Semiotext[e], 2001. El texto no es de la pluma de Foucault; consiste, más bien, en conferencias reconstruidas a partir de las notas de un oyente durante un seminario denominado «*Discourse and truth*», dictado en Berkeley en la primavera de 1983. Las citas de este texto se mencionan como FS. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982* (véase la nota anterior) incluye materiales preliminares similares, en especial sobre Séneca, el ascetismo y la *parrhesia*, pero también extensos análisis de Alcibíades, Sócrates, el oráculo délfico, las alternativas epicúrea y estoica, el cuidado de sí y la subjetivación.

de perdonar a otro o de ser perdonado sin la posibilidad de rendirse a sus palabras. Así, Foucault escribe lo siguiente de un ceder que anima el discurso en el diálogo platónico *Laques*: «el *logos* socrático mueve al oyente a “dar cuenta” —*didonai logon*— de sí mismo, de su manera de pasar hoy los días y del tipo de vida que ha llevado hasta aquí» (Platón, *Laques*, 187e-188c; FS, pág. 96). El oyente es conducido y, de tal modo, se entrega a la conducción de otro. Esta pasividad se convierte en la condición de cierta práctica de dar cuenta de sí, lo cual sugiere que sólo podemos llegar a ser responsables si cedemos a la palabra de otro, a su demanda. Se trata, según Foucault, de «una práctica en la que aquel que es conducido por el discurso de Sócrates debe dar cuenta autobiográfica de su vida o confesar sus faltas» (FS, pág. 96). Y Foucault se apresura a puntualizar que ese dar cuenta de uno mismo no equivale a una autoinculpación:

«Lo que está en juego no es una autobiografía confesional. En los retratos que Platón o Jenofonte hacen de Sócrates, nunca vemos a este exigir un examen de conciencia o una confesión de los pecados. En este caso, dar cuenta de nuestra vida, nuestro *bios*, tampoco significa hacer un relato de los acontecimientos históricos que se produjeron en ella, sino más bien verificar nuestra capacidad de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *logos* que somos capaces de utilizar, y nuestra manera de vivir. Sócrates indaga de qué manera ese *logos* da forma al estilo de vida de una persona» (FS, pág. 97).

Si al dar cuenta de nosotros mismos hablamos, también exhibimos, en el propio discurso que empleamos, el *logos* según el cual vivimos. Lo importante es no sólo poner el discurso de conformidad con la acción, aunque Foucault hace hincapié en eso; también es reconocer que el hablar ya es un tipo de obrar, una forma de acción, una acción que ya es una práctica moral

y un modo de vida —es más: que presupone un intercambio social—. Al detenerse en los cínicos, Foucault vuelve a contar la lucha entre Alejandro y Diógenes expuesta en un texto de Dión Crisóstomo del siglo II d.C., en el que se dice que Diógenes «se expone al poder de Alejandro desde el comienzo hasta el final del discurso. Y el principal efecto de esa lucha parresíaca con el poder no es llevar al interlocutor a una nueva verdad o un nuevo nivel de autoconciencia: es inducirlo a *internalizar* esa lucha parresíaca, a combatir dentro de sí contra sus propias faltas y a estar consigo mismo como Diógenes lo estaba» (*FS*, pág. 133).

Quizá sintamos la tentación de encontrar aquí una especie de relación transferencial *avant la lettre*, una relación que podría resituar el psicoanálisis como parte de la historia del «cuidado de sí». Aunque en la mayoría de los casos Foucault identifica el psicoanálisis con la hipótesis represiva (la anterioridad del deseo con respecto a la ley o la producción del deseo como consecuencia de la ley), o bien lo ve como un instrumento de las mutilaciones internas de la «conciencia», podemos discernir algunas similitudes entre las dos posiciones, que sugieren otra dirección para la exploración del yo. Después de todo, en sus últimas conferencias Foucault se dedica a considerar la pasividad de la recepción, así como la transitividad de la instrucción. Ambas cuestiones, junto con sus observaciones sobre la internalización del otro, sientan las bases de un posible diálogo entre el psicoanálisis y él.

Foucault indica otro tanto cuando, en *La hermenéutica del sujeto*, señala que el conocimiento analítico del yo podría pertenecer propiamente a la tradición del cuidado espiritual de sí, cuyas primeras versiones rastrea en la Antigüedad tardía. Atribuye a Lacan el mérito de haber sido el único, desde Freud, que volvió a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema de la relación entre sujeto y verdad (*HDS*, pág. 31).

En ese contexto, admite que la pregunta que ha planteado, «¿Cuánto le cuesta al sujeto ser capaz de decir la verdad acerca de sí mismo?», atraviesa tanto la Antigüedad como el psicoanálisis: «la cuestión (...) del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que sobre él tiene hacer lo que ha dicho» (*ibid.*). Esta cuestión reaparece, sostiene Foucault, cuando encontramos, en «el interior mismo del psicoanálisis, el resurgimiento [de] la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud que corresponde al mandato del “cuidado de sí”, que fue la forma más general de la espiritualidad» (*ibid.*).

Si Foucault señala estas primeras relaciones del yo consigo mismo, con la verdad de lo que habla y con el otro, lo hace para mostrar, una y otra vez, su distancia respecto de la permutación moderna de lo confesional, que anteriormente ha asociado con los efectos disciplinarios de la psiquiatría y el psicoanálisis. Cuando se refiere a la forma de autoexamen de Séneca, puntualiza que «no revela faltas secretas, deseos vergonzosos» (*FS*, pág. 152). Y al final de su análisis de Epicteto distingue con claridad entre una relación moralizada consigo mismo y la práctica moral del cuidado de sí. Escribe:

«Esos ejercicios forman parte de lo que llamaríamos una “estética de sí”, pues no tenemos que tomar una posición como la de un juez al pronunciar un veredicto. Podemos comportarnos con nosotros mismos en el papel de un técnico, un artesano, un artista, que de vez en cuando deja de trabajar, examina lo que está haciendo, se recuerda las reglas del arte y las compara con lo que ha logrado hasta el momento» (*FS*, pág. 166).

Desde luego, el sujeto de Foucault es deliberativo e intencional en estas descripciones, pero su análisis de las pasiones, incluida la «cólera», es un esfuerzo por

estudiar lo que impulsa obstinadamente a una persona a la autorreflexión y la autoconstrucción. Cuando Foucault se refiere a ejercicios en los que alguien debe examinar la verdad sobre sí mismo en la forma de una interpellación a otro, aclara que «la expresión “examen de conciencia” como término general destinado a caracterizar todos esos diferentes ejercicios confunde y simplifica en exceso las cosas» (*FS*, págs. 144-5). En esas conferencias de la década de 1980, el autoexamen se produce en la forma de una interpellación a otro, luego de que otro nos ha interpelado (pedagógicamente). Sin embargo, la relación con el otro no es tan constitutiva o disruptiva como lo es en Levinas o Laplanche. En Foucault no encontraremos una interrogación de las pasiones del espíritu que guardan una irreversible impronta del otro en el yo y que, por definición, frustran cualquier esfuerzo por alcanzar el dominio de sí. Ese dominio se logra en una interpellación a otro o en una exposición ante él, contextualizada y facilitada por una relación pedagógica.

Hallamos en Foucault la noción de que la reflexividad, el cuidado de sí y el dominio de sí son esfuerzos sin término, e imposibles de satisfacer, por «volver» a un yo desde una situación de ajenidad a sí mismo. En este punto es evidente la diferencia que lo separa de Laplanche y Levinas. Para este último, la «autorrecurrencia» es infinita, nunca puede consumarse y tiene lugar en un nivel anárquico, previo siempre a la reflexión consciente. Para Laplanche, la extranjeridad constitutiva que da origen a las pulsiones es una condición insuperable del «yo» y sus afectos. En Foucault, el sujeto del «cuidado de sí» actúa sobre el yo como si se tratara de una especie de material, pero podríamos preguntarnos por la porfía y la obstinación de este. Aquí se separan los caminos de Foucault y el psicoanálisis. Para el primero, la tarea es abierta y no puede tener una forma final. De ese modo, impugna las

noción de progreso o desarrollo racional que supuestamente dominaría la relación reflexiva y la guiarían hacia una conclusión clara. El yo se forma en la historia, pero la historia del yo individual, de la individuación, no es un hecho dado: aquí no hay infancia, ni primacía de la impronta del Otro, ni descripción de la relationalidad específica en virtud de la cual un yo infantil desarrolla su separatividad (y a qué precio). Foucault estima que, al considerar los puntos de vista socrático, estoico, cínico y materialista del cuidado de sí, se distancia de los conceptos modernos de reflexividad. Sin embargo, este contraste es decisivo para la operación «crítica» de su texto, pues las concepciones modernas del yo no son verdaderas ni inevitables, sino que se han constituido a través de una compleja historia de endeudamiento y denegación con respecto a esas y otras formaciones anteriores del yo.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault considera el oráculo delfico que guía a Sócrates —«¡Conócete a ti mismo!»— y llega a la conclusión de que uno sólo puede de conocerse si el sujeto tiene una relación con la verdad. Si la verdad debe descubrirse como *logos*, como principio y estructura del lenguaje, y, de manera específica, como las propiedades demostrativas del discurso, la posibilidad misma de conocerse depende de la capacidad de elaborar la relación del sujeto con la verdad y con el discurso. ¿Es el sujeto capaz de pronunciar la verdad de sí mismo? Foucault comprende que para las visiones del yo que estudia en la Antigüedad griega y romana, el supuesto del acceso a la verdad no está fundamentalmente en discrepancia con el «ser del sujeto» (*HDS*, pág. 20). Y hace notar una clara diferencia histórica con la situación moderna, en la cual la verdad no define ni salva al sujeto: lo que antes fue un «punto de iluminación, de logro, el momento de la transfiguración del sujeto por el “efecto de

contragolpe” de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su ser, todo eso ya no puede existir» (*ibid.*). Ni recompensa ni logro, el conocimiento, en las circunstancias modernas, se desplaza por un «sendero indefinido». Aunque somos capaces de buscar y decir lo que tomamos como verdad, esta, en definitiva, no vuelve a nosotros para revelar, restaurar o consagrarnos alguna verdad primordial de nuestra identidad, o para recompensar nuestro afán o nuestro sacrificio. En la época moderna, escribe Foucault, somos efectivamente capaces de tener una relación con la verdad: «tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero (...) esta, tal como es, no es capaz de salvarlo» (*ibid.*).

Esta conclusión irónica no excluye la posibilidad de que en el camino sobrevenga algún cambio. Después de todo, cuando damos cuenta de nosotros mismos no nos limitamos a transmitir información por conducto de un medio indiferente. El dar cuenta es un acto —inscripto en una práctica más amplia de la acción— que llevamos a cabo para e incluso *en otro*, un hecho ilocutorio, un actuar para y frente al otro, y a veces en virtud de un lenguaje provisto por él. Ese dar cuenta no tiene como meta el establecimiento de un relato definitivo; constituye, en cambio, la oportunidad lingüística y social de una autotransformación. Considerado desde un punto de vista pedagógico, forma parte de lo que Sócrates ejemplifica, en la *Apología*, respecto de la *parrhesia* en cuanto hablar valeroso y de espíritu crítico. En términos de Foucault, «el objetivo de esta nueva *parrhesia* no es persuadir a la Asamblea, sino convencer a alguien de que debe cuidar de sí y de otros; y esto significa que debe *cambiar su vida*» (*FS*, pág. 106).

Nuestro modo de hablar y nuestro modo de vivir no son empresas separadas, aun cuando, como Foucault nos recuerda, el discurso no es la vida. Al hablar a

otro, y a su pedido, de la manera en que hemos vivido, respondemos a una solicitud e intentamos establecer o restablecer cierto lazo, honrar el hecho de que se nos ha interpelado desde otro lugar. Así, a la hora de dar cuenta de mí misma, ¿acaso sólo hablo o sólo hago? Foucault se refiere a «la relación *bios-logos* [que] se revela cuando el interlocutor da cuenta de su vida, y la armonía de esta se pone a prueba en el contacto con Sócrates» (*FS*, pág. 101). El hecho de dar cuenta también es, entonces, una suerte de mostrarse, un mostrarse con el objeto de comprobar si el relato parece correcto y es comprensible para el otro, que lo «recibe» por medio de una u otra serie de normas.

Tengo una relación *conmigo misma*, pero la tengo en el contexto de una interpelación a otro. De modo que la relación se revela, pero también —para recurrir a las palabras de Foucault sobre la confesión— se hace pública, se lleva al ámbito de la apariencia, se constituye como manifestación social. Al revincular el relato de la verdad con el problema del poder, Foucault señala que en el siglo V a.C. los problemas filosóficos surgían en conexión con las cuestiones de la asignación del poder: ¿quién es capaz de contar la verdad, acerca de qué, con qué consecuencias y con qué relación con el poder? Aunque el relato de la verdad no puede sino proceder de conformidad con reglas de validez, Foucault aclara asimismo que hay condiciones —yo las calificaría de retóricas— que hacen posible ese relato y que es menester examinar. En ese sentido, la problematización de la verdad debe tomar en cuenta «la importancia de decir la verdad, saber quién puede decirla y saber por qué debemos decirla». Estos interrogantes, que conciernen a los límites, las condiciones y las consecuencias del relato de la verdad como tal, contienen, en palabras de Foucault, «las raíces de lo que podríamos llamar la tradición “crítica” de Occidente» (*FS*, pág. 170).

El hecho de que estos interrogantes constituyan las raíces «de lo que podríamos llamar la tradición «crítica» sugiere, tal vez, que habitualmente no vemos este tipo de indagación como parte de esa tradición, pero es indudable que deberíamos hacerlo. Aunque Foucault se considera inscripto en la tradición crítica, ¿alguien le tendería la mano en señal de bienvenida? En su insistencia en las condiciones de poder en que surge el problema del relato de la verdad no está tan lejos de Adorno, para quien la propia deliberación moral es una consecuencia de cierta condición histórica en la que el sujeto es producido a distancia del mundo objetivo instrumentalmente concebido. Cuando digo la verdad acerca de mí misma, no sólo consulto a mi «yo» [*«self»*], sino que considero el modo en que este es producido y producible, la posición desde la cual se presenta la exigencia de contar la verdad y los efectos que, como consecuencia, tendrá ese relato, así como el precio que es necesario pagar.

De diferentes maneras, cada uno de estos pensadores entiende que es necesario pagar un precio. El hecho de contar la verdad sobre nosotros mismos nos implica en disputas acerca de la formación del yo y el estatus social de la verdad. Nuestros relatos van a dar a un callejón sin salida cuando las condiciones de posibilidad de la mención de la verdad no pueden tematizarse totalmente, y cuando lo que decimos se apoya en una historia formativa, una socialidad y una corporeidad que es difícil, si no imposible, reconstruir narrativamente. Por paradójico que parezca, quedo desposeída en el narrar, y en esa desposesión se impone una demanda ética, dado que ningún «yo» pertenece a sí mismo. Desde el comienzo, nace en virtud de una interpellación que no puedo recordar ni recuperar, y cuando actúo lo hago en un mundo cuya estructura, en gran parte, no es obra mía, lo cual no significa decir que no haya obrar ni actuar que sean míos. Los

hay, con seguridad. Sólo significa que el «yo», su sufrimiento y su actuación, su narrar y su mostrar, se dan dentro de un crisol de relaciones sociales establecidas de diversas maneras y que pueden reiterarse, algunas de las cuales son irrecuperables, mientras que otras inciden sobre nosotros, nos condicionan, y limitan nuestra inteligibilidad en el presente. Y cuando si actuamos y hablamos, no sólo nos revelamos sino que actuamos sobre los esquemas de inteligibilidad que determinan quién es un ser hablante, sometiéndolos a rupturas o revisiones, consolidando sus normas o impugnando su hegemonía.

Para Adorno, la cuestión de lo que yo debería hacer está implicada en un análisis social del mundo en el que mi obrar cobra forma y tiene efectos. A su juicio, una ética de la responsabilidad no sólo toma en cuenta «el fin y la intención» de mi acción, sino «la configuración resultante del mundo» (*PMP*, pág. 172). En su opinión, la cuestión de cómo vivir una vida buena en una mala vida, cómo persistir subjetivamente en una vida buena cuando el mundo está mal organizado, no es sino otra manera de afirmar que la dignidad moral no puede considerarse al margen de sus condiciones y consecuencias. En sus palabras, «todo lo que podamos llamar «moral» se funde hoy en la cuestión de la organización del mundo. Podríamos incluso decir que la búsqueda de la vida buena es la búsqueda de la forma correcta de política, si esa forma correcta de política está, en efecto, dentro del ámbito de lo que puede alcanzarse en nuestros días» (*PMP*, pág. 176).

En una crítica comprensiva de Nietzsche, Adorno formula una advertencia respecto de varias maneras engañosas de interpretar la tarea de crear nuevos valores. Hace notar que, «en realidad», el «individuo solitario» es sencillamente «impotente» para «establecer nuevas normas y nuevos mandamientos basados en su capricho subjetivo», y califica de «arbitraria» :

«adventicia» esa tarea (*PMP*, pág. 172). En esa misma conferencia, un poco más adelante, critica a Nietzsche por no prestar atención de manera suficientemente radical al cambio de «las condiciones que determinan a los seres humanos y hacen de todos y cada uno de nosotros lo que somos» (*PMP*, pág. 174). En algunos aspectos, Foucault hace suya la tarea que Nietzsche dejó inconclusa. Y si bien no celebra al «individuo solitario» que simplemente inventa nuevas normas, suele situar las prácticas del sujeto como un ámbito donde esas condiciones sociales se elaboran y reelaboran.

Según Foucault, si nuevos modos de subjetividad pueden ser posibles, ello no se deduce del hecho de que haya individuos con capacidades especialmente creativas. Tales modos de subjetividad se generan cuando las condiciones limitantes de que estamos conformados demuestran ser maleables y reproducibles, y cuando cierto yo arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad en un envite por exponer y explicar las maneras inhumanas en que «lo humano» sigue haciéndose y deshaciéndose. No todas las condiciones del sujeto están abiertas a revisión, pues las circunstancias formativas no siempre son recuperables y cognoscibles, aun cuando sigan viviendo, enigmáticamente, en nuestros impulsos. Sea como una actitud deliberadamente reflexiva hacia el yo o como un modo de vivir lo que nunca puede conocerse del todo, el sujeto llega a ser un problema para la filosofía moral, justamente, porque nos muestra cómo se constituye y desconstituye lo humano, las modalidades de su autoconstrucción agencial, así como sus maneras de seguir viviendo. Cuando tropezamos con los límites de cualquier horizonte epistemológico y comprendemos que la cuestión no es, simplemente, si yo puedo *conocerte* o *te conoceré* alguna vez, o si puedo ser *conocida*, nos vemos en la necesidad de entender también que «tú» llenas los requisitos del plan de lo humano den-

tro del cual actúo, y que ningún «yo» puede comenzar a contar su historia sin preguntar: «¿Quién eres?», «¿Quién me habla?», «¿A quién hablo cuando te hablo?». Si esto establece la prioridad de la retórica sobre la ética, quizás esté bien que así sea. El modo de interpelación condiciona y estructura la manera en que surgen las cuestiones morales. Quien me formula una reclamación, quien me pregunta, por decirlo así, quién soy, qué he hecho, bien puede tener un carácter singular e irreemplazable, pero también habla en un lenguaje que es impersonal y pertenece a horizontes de inteligibilidad históricamente cambiantes. Si Levinas acierta al decir que el Otro se imprime en nosotros desde el comienzo, y concedemos, con Laplanche, que la vida humana sabe empezar con la infancia, entonces, esas impresiones primarias están atadas a la formación del yo, el establecimiento del inconsciente y la instigación de impulsos primordiales en relación con un enigma, una extranjeridad, que es nuestra sin pertenecernos jamás.

En forma análoga, Foucault y Adorno nos remiten de diferente manera a las dimensiones deliberativas de la indagación moral, a la dificultad de formarse como sujeto reflexivo dentro de un mundo social dado. El yo en cuestión se «forma» claramente en el marco de una serie de convenciones sociales que plantean el interrogante acerca de si se puede llevar una vida buena dentro de una mala, y si al reinventarnos con el otro y para el otro podemos participar en la recreación de las condiciones sociales. El dar cuenta de uno mismo tiene un precio, no sólo porque el «yo» que presento no puede exhibir muchas de las condiciones de su propia formación, sino porque el «yo» que se entrega a la narración es incapaz de abarcar muchas dimensiones de sí mismo: los parámetros sociales de la interpelación, las normas mediante las cuales ese «yo» resulta inteligible, las dimensiones no narrables y hasta

indecibles del inconsciente que persisten como una extranjeridad habilitadora en el corazón de mi deseo.

Lo que se desprende quizá de manera más enfática de la conjunción de estas posiciones muy dispares (Adorno, Foucault, Laplanche, Levinas, Nietzsche, Hegel) es que la respuesta a la demanda de dar cuenta de sí mismo entraña comprender a la vez la formación del sujeto (*self*, *ego*, *moi*, perspectiva de la primera persona) y su relación con la responsabilidad. Un sujeto siempre incapaz de dar cuenta cabal de sí mismo bien puede ser el resultado de estar relacionado con otros, en niveles no narrables de la existencia, en aspectos que tienen una significación ética superveniente. Si el «yo» no puede desvincularse efectivamente del sello de la vida social, la ética, sin duda, no sólo presupondrá la retórica (y el análisis del modo de interpellación) sino también la crítica social. La postulación nietzscheana del yo como «causa» tiene una genealogía que es preciso entender como parte de la reducción de la filosofía ética a las mutilaciones internas de la conciencia. Esa actitud no sólo desvincula la tarea de la ética de la materia de la vida social y las grillas de inteligibilidad históricamente revisables en el marco de las cuales todos surgimos, si lo hacemos, sino que no advierte que las relaciones primarias e irreductibles con otros constituyen una condición de la capacidad de dar respuesta ética. Sería lícito criticar la postulación de una persecución preontológica por el Otro en Levinas, o proponer una tesis que pusiera en tela de juicio la primacía de la seducción en Laplanche. Sin embargo, de una u otra manera, debemos preguntarnos de qué modo la formación del sujeto implica un marco para comprender la respuesta ética y una teoría de la responsabilidad. Si algunas versiones de la indagación moral autocentrada nos devuelven a un narcisismo que se apoya en modos socialmente impuestos de individualismo, y si ese narcisismo

también conduce a una violencia ética que no conoce la bendición de la aceptación de sí mismo o el perdón, parecería obligatorio, si no urgente, volver a formular la siguiente pregunta sobre la cuestión de la responsabilidad: «¿Cómo nos formamos en la vida social, y a qué costo?».

Tal vez aún más importante: es necesario reconocer que la ética nos exige arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos. Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el «yo» autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables, o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará.

# Judith Butler

# Dar cuenta de sí mismo

MUTACIONES



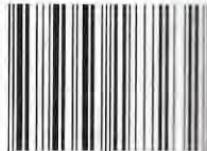
En fecundo diálogo con brillantes pensadores de nuestra época –como Adorno, Foucault, Levinas y Laplanche–, esta obra renueva de manera fundamental la práctica ética, reafirmando con inusitado vigor que la reflexión moral no debe ser considerada fuera del contexto social y político en el cual se formula. Si bien la filosofía moral tiene una tendencia natural a idealizar el sujeto moral, confiriéndole, con demasiada ligereza quizás, una autonomía que supone inherente a él, importa contrarrestar esta tendencia tomando como punto de partida la experiencia intransferible del carácter relacional de cada vida. Ninguna vida podría referirse a sí misma y llegar a construir el relato adecuado de su desenvolvimiento, así como tampoco hablar de su emergencia en el mundo. Lo que se sustraer a ella no son solamente las condiciones de su nacimiento y de su desarrollo, sino también las formas sociales que permiten leerla. El reconocimiento de sí mismo por uno mismo es incompleto. Situado en el relato de los otros, está asediado por las formas de justificación que de allí provienen, y acaban por hacer imposible todo procedimiento de reconocimiento.

La relación al otro deviene constitutiva de la relación imposible a sí mismo.

Es en ese contexto de desposesión que resulta urgente, según la autora, proceder a una indagación sobre las condiciones de posibilidad de una relación moral a sí mismo y a los otros, que no haga violencia a ese contexto sino que, por el contrario, lo tome en consideración. Debemos aceptar que la ética es violenta desde el momento en que ella se arroga el derecho de sobrepasar los contextos singulares en los cuales se encuentran ubicadas las existencias para formular prescripciones universales.

JUDITH BUTLER es profesora de Retórica y Literatura Comparada en la Universidad de Berkeley, California. Considerada una de las teóricas más importantes del feminismo y de la teoría queer, trabaja desde hace varios años en una nueva reflexión sobre las relaciones entre psicoanálisis y filosofía. Entre sus obras podemos mencionar *Undoing Gender*, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* y *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, además de *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, que nuestro sello editorial publicará próximamente (*Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*).

ISBN 978-950-518-723-2



9 789505 187232

Amorrortu/editores

Cubierta: Dicón A