

De Judith Butler en esta Editorial

Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas
en la Francia del siglo XX (en preparación)

Dar cuenta de sí mismo

Violencia ética y responsabilidad

Judith Butler

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Índice general

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
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3º izq. - 28006
Madrid

www.amorrortueditores.com

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

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 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 : Amorrortu, 2009.

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

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 978-950-518-723-2

I. Ética. Filosofía moral. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.
CDD 174

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

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

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

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 lo 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».¹ En cierto modo, esta tesis parece describir las condiciones de aparición de las cuestiones

¹ Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, traducción de Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001, pág. 16; original, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt: 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 irremediablemente 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 pasible 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 adorniana 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,² 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 precondition de tal debate; si actuara en él como una precondition, 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 experimentarse

² 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, arbitrariedad 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 que dan 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 entrecorrido, deberá entenderse que se habla del *I* 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

³ 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 reflexión. 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

CONSTITUCIÓN
HACIENDA
FOR DADO

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».⁴ 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-

vas más sencillas; en ese nuevo mundo, ya no tenían sus antiguas guías, sus impulsos reguladores, inconsistentes e infalibles: esas infortunadas criaturas quedaron reducidas a pensar, inferir, calcular, coordinar causa y efecto; ireducidas 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 quizá sitúo 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

⁴ 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.

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 podamos ejecutar. En tal sentido, la capacidad narrativa se erige en una precondition 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 precondition 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 acabadamente 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, empero, 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, y 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 crueldad 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 entonces una segunda vida, hasta hacer implosión y construir una conciencia que genera una reflexividad que sigue el modelo de la represión 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*⁵ 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*,⁶ 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

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

⁶ 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*, Paris: 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 aterrizadora, 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 aterrizadora 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 crueldad y 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 internalizados. 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 sostiene en otro lugar,⁷ 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

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

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 desujeción del sujeto en el transcurso de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, "política de la verdad"».⁸

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 reducirse a un acto o una serie de actos acordes a una regla, una ley o

⁸ 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; posteriormente 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].

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 indisoluble de esas formas de actividad de sí» (UP, pág. 28).

Para Foucault, como para Nietzsche, la moral re-despliega 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 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 relacionalidad 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.⁹ 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 valores 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 irre recuperable para la reflexión, sino porque el modo en que nos 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 interpelación 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 volvernos 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».

⁹ 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 Sel* de Riley, sino también con Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, traducción de Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992; original, *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990 [*Si mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996]. Como Cavarero, Ricoeur sostiene la socialidad constitutiva del yo y su capacidad de presentarse en el relato, aunque uno y otro autor proceden de manera muy diferente. Ricoeur 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 acudo 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 autocrítica 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 interpelación 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» quizá 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 reconocido 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.¹⁰ 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 cuasi trascendental. Algunos podrían sostener, sin duda, que para que el reconocimiento sea posible ya deben existir las normas, y con toda se-

¹⁰ 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.¹¹ 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

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

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, aun- que 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

TÍTULO ÉTICO Y RECONOCIMIENTO

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 inevitablemente 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 entonces ese deseo?

Interrogantes poshegelianos

«Sólo puedo reconocirme 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 similiares, 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».¹²

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

¹² 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, Frankfurt: 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,¹³ 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 *fuera 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 diadas 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 dialéctica, podemos ver que en la *Fenomenología del espíritu* la lucha por ese reconocimiento no es la última pa-

¹³ 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 diada 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 reconocermelo 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 «leerme» 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.¹⁴ 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?». ¹⁵ 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

¹⁴ 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].

¹⁵ 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 admite 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-

ceamos 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 recién llegado: “¿Quién eres?”».¹⁶

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 representan 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

¹⁶ 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 diada 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 sustituidad? ¿Soy sustituable, 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 interpelarlo y ser interpelados 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 puntualiza 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».¹⁷ 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 alegremente 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

¹⁷ 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 suprimo 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».¹⁸

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 pertenecen 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

¹⁸ 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: Almageda, 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 expropiada 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 hacerlo 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.¹⁹ En general, los relatos ficcionales no exigen referentes para funcionar

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

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 tenido 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,²⁰ pues la exposición que procuro rela-

²⁰ 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 irreductiblemente 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.²¹ ¿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.

²¹ 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*, Paris: 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 y 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 el 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?