

## Ética del enigma. Pasado y alteridad en la escritura butleriana<sup>1</sup>

*The ethics of the enigma: past and otherness in butlerian writing*

### Mandela Indiana Muniagurria

Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

mandelaindiana@icloud.com

ORCID: 0000-0003-1932-8105

#### Resumen:

¿Cómo circula la interrogación por el Otro en el pensamiento ético de Judith Butler? ¿Qué implica pensarlo bajo la forma de una incógnita del sujeto, externa e interna a la vez? Partiendo de estas preguntas, el trabajo propone una lectura del modo en que se ha tematizado la responsabilidad en Dar cuenta de sí mismo, echando mano a los aportes de Emmanuel Levinas y de Jean Laplanche. Aunque desde perspectivas disímiles y a veces disonantes, ambas literaturas contribuyen al establecimiento de una conceptualización del Otro como anterior, persecutorio y enigmático. En ese marco, el artículo sitúa una tensión interna a la alteridad butleriana que se sintomatiza en sus efectos éticos. Si, por una parte, el encuentro con el Otro implica una interrupción en la propia narración del sujeto que conmina a traducir, por otra, a esa interrupción se le adjudican unas consecuencias específicas: relación e interdependencia.

**Palabras clave:** sujeto; ética; enigma; responsabilidad; alteridad

#### Abstract:

How does the questioning of the Other appears in Judith Butler's ethical thought? What does it imply to think of as an enigma of the subject, both external and internal? Starting from these questions, the paper establishes a reading of the way in which responsibility has been thematized in Giving Account of Oneself, drawing on the con-

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte de unas consideraciones más amplias desplegadas en el proyecto de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL, UBA) y del Doctorado en Ciencias Sociales (FSOC, UBA).

Recepción: 25-09-2024 | Aceptado: 25-11-2024



#### Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

**Muniagurria, Mandela.** "Ética del enigma. Pasado y alteridad en la escritura butleriana". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 91-113.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.184>

tributions of Emmanuel Levinas and Jean Laplanche. Although from dissimilar and sometimes dissonant perspectives, both literatures contribute to set up a conceptualization of the Other as previous, persecutory, and enigmatic. Within this framework, the article locates an internal tension in Butlerian alterity that appears in its ethical effects. If, on the one hand, the encounter with the Other implies an interruption in the subject's own narration that demands translation, on the other hand, this interruption is assigned specific consequences: relation and interdependence.

**Keywords:** subject; ethics; enigma; responsibility; otherness

Pareciera estar en lo cierto Ernesto Laclau cuando afirma, guiñando un ojo hobsbawmiano, que todavía vivimos en el siglo de Freud y que gran parte del pensamiento contemporáneo es, en efecto, un ajuste de cuentas con su descubrimiento (80). Bien podrían las reflexiones agrupadas bajo el conjetural "giro ético" de Judith Butler incluirse en este registro, pues, ¿quién, sino Butler, alerta sobre los riesgos e imposibilidades de fundamentar la responsabilidad en una idea de sujeto unificado, sin resquicios y sin –para seguir con la idea de Laclau– inconsciente? Ese movimiento, que al principio parece solo una advertencia –es decir, un *cuidado con pensar que "responsable" es quien que puede narrarse a sí mismo*–, asume, en algunos de sus escritos recientes la forma de una apuesta teórica, a saber, la de imaginar la responsabilidad *desde* ese mismo elemento que parecía socavarla.

A casi veinte años de su publicación, *Dar cuenta de sí mismo* –acaso el ensayo paradigmático de las incursiones éticas butlerianas<sup>2</sup>– sigue haciéndose reverberar. Allí, su autora recoge el guante adorniano para pensar las posibilidades y los límites de la filosofía moral, cuyo protagonista es un sujeto doblemente jalonado: entre el afuera como soporte indispensable de su propia narración y el afuera como velo que impide un relacionamiento sin mediaciones consigo mismo. Una vez asumido que "sujeto" es aquel que nace en el campo del Otro y, también, que ese Otro forma parte de un pasado inaccesible –o accesible solo parcialmente–, y considerando que el sujeto está, precisamente, sujetado a un orden que le otorga y zurce un sitio en la existencia, emerge una

2 Sin dudas precedido de huellas en sus trabajos de las décadas previas, pero también de dos escritos fundamentales del año inmediatamente anterior a su publicación: *Deshacer el género* y, especialmente, *Vida precaria*.

pregunta acuciante que el libro busca pensar: ¿cómo es que hay autonomía, pese a todo? ¿Qué giros teóricos son necesarios para explicar que ese ser amarrado pueda devenir responsable de una acción? ¿De qué manera pensar la responsabilidad de quien está lejos de ser transparente para sí mismo?

Butler procede formulando una idea que puede resumirse más o menos así: la noción de responsabilidad remite a una escena en la que se intenta dar cuenta de sí mismo ante y para un otro –o, en otras palabras, la responsabilidad tiene unas condiciones retóricas–, pero, simultáneamente, el acto de dar cuenta de sí mismo es imposible en su totalidad. Imposible, justamente, por estar plagado de interrupciones inherentes al gesto mismo de hablar (lo inconsciente que retorna, la opacidad de las propias condiciones de emergencia, lo inenarrable del pasado, etcétera). Sin embargo, ese fracaso habilita otra interrogación, fundamental en el derrotero que la autora busca establecer: ¿qué sucedería si prestáramos atención a la ubicación temporal del *otro*, al hecho de que está *desde siempre* incrustado en la vida del sujeto por formar parte de su pasado inenarrable y opaco? ¿Tendrá que ver ese tiempo anterior –no presenciado por el sujeto pero fundamental en su constitución– con su capacidad de actuar éticamente, con su propia responsabilidad?

Lejos, entonces, de fundamentarse en un principio de identidad o transparencia del sujeto, la responsabilidad encuentra su condición de posibilidad en la opacidad instaurada por aquel elemento Otro que precede al sujeto y cuya precedencia reemerge interrumpiendo su unidad. Es porque el sujeto se encuentra desorientado de sí mismo –esto es, porque es vulnerable respecto de una inscripción simbólica alienante e inevitable, respecto del cuidado de uno o varios *otros* sin los cuales no existiría pero de quienes depende para subsistir, respecto de unas condiciones de existencia y vida no elegidas, respecto, en definitiva, de la retoricidad de su experiencia –que puede actuar éticamente, no al revés. Así las cosas, “sujeto ético” no sería un mero contrasentido, o lo sería, aunque con una productividad sustancial.

En este marco, la reconstrucción de la irrupción constitutiva del Otro se dice en dos idiomas: el levinasiano y el laplancheano. Esto no es poca cosa, y no únicamente porque permita hablar lo que se desliza y lo que no en las herencias teóricas de Butler –que son muchas–, o las reapropiaciones y discusiones –que también son muchas–, o la invención que se produce al leer en una clave algo que se compuso en otra. Todo eso es muy relevante, pero lo que quisiéramos destacar aquí es que, a través de Levinas y del eco

psicoanalítico de Laplanche, se ensaya una reflexión en la que participan términos como infinito, enigmático, abrumador, sustitutorio o rehén, dotando al propio decir butleriano de matices relevantes e, incluso, de algunas disonancias que bien haríamos en visitar.

Veremos, a lo largo de este artículo, que los argumentos de nuestra autora oscilan entre al menos dos modos de aprehender esa intrusión primaria. Se trata de un movimiento tensionado que, al mismo tiempo que sostiene una concepción del Otro en la cual persiste cierto enigma imborrable cuya negatividad nunca es recuperable del todo, también descubre en el Otro –a veces precipitadamente o pagando el costo de borrar con el codo aquella negatividad– una metáfora de la naturaleza ineludiblemente social, relacional y constitutiva del existir. Cada sentido nos conducirá por caminos levemente divergentes, pero mientras uno de ellos acentúa un secreto insondable de la existencia y entiende que lo ético puede provenir y entenderse partiendo de esa incógnita, el otro figura lo ético como una suerte de reducto interrelacional que, aunque no remita a una comunidad reconciliada y armónica, sí se traduce en un lazo indeleble de interdependencia.

## Una subjetivación ética

Pensar, como hace Butler, la formación del sujeto a partir del decir de Levinas implica asumir que dicha formación comprende toda una experiencia de asedio y afectación. Además de poner de manifiesto que no hay sujeto sino después de una interpelación, esta perspectiva enfatiza que el sujeto se encuentra, desde el inicio, desposeído, sosteniendo siempre una relación de impropiedad respecto de sí mismo. ¿Cuál es la consistencia de ese lazo impropio?

La persistencia butleriana en establecer y caracterizar el encuentro con el Otro tiene que ver con que este resulta indisoluble del nacimiento mismo del sujeto: las impresiones primarias que el sí mismo recibe son, a la vez, las que lo constituyen. Así, el sujeto nunca es una substancia preexistente o dada de antemano, sino el efecto de aquella perturbación inicial. Esa escena anterior, que permite explicar el surgimiento del sí mismo, da cuenta de una afección del *otro*, o trauma anárquico, es decir, “sin principio y, por lo tanto, con seguridad, *enigmático, aquello para lo cual no puede aducirse una*

*causa clara*" (Butler, *Dar cuenta de sí mismo* 121, cursivas propias). Butler es clara en este punto: que el tropiezo instituyente con la alteridad participe de la prehistoria del sujeto dota a toda la cuestión de un estatuto preontológico, anterior al orden del ser; del ser y toda su parafernalia. Para ese acontecimiento, pues, no hay relato, ni tiempo, ni lenguaje que valgan, porque esos elementos presuponen precisamente esa ontología cuyo origen, sin demasiado éxito o asumiendo la parcialidad de su cometido, buscan desentrañar.

Por eso mismo, Butler habla de la pasividad como condición preontológica "para la cual no es posible conversión alguna en su opuesto" (*Dar cuenta de sí mismo* 123), refiriéndose a una pasividad que no es lo contrario de la actividad, sino la ausencia de toda distinción posible entre pasivo y activo, ya que estas diferenciaciones aparecen solo después. En otras palabras, se trata de una afectabilidad-vulnerabilidad que no encuentra sentido, ni origen, ni causa en la "voluntad" o conciencia del sujeto, y que tampoco remite a una posición que este pueda adoptar.

Esto introduce, además, una dimensión temporal insoslayable: la subjetivación levinasiana –si podemos así nombrar a esa experiencia– que interesa a Butler no responde a una exposición evolutiva, progresiva o diacrónica, sino que se trata de una condición "sincrónica e infinitamente recurrente" (*Dar cuenta de sí mismo* 126). Es una anterioridad remitida a un pasado no-presente, entendido en un sentido fuerte: no porque lo haya sido en algún momento y ahora ya no lo sea, sino porque se trata de un tiempo que nunca fue presente (Thiem 108).

Ahora bien, si hablamos de una afectabilidad innata del sujeto –que implica un tiempo no presente y una anterioridad al mundo fenoménico *qua* accesible–, lo cierto es que siempre se refiere a una afectabilidad *ante* algo. Y aquel "algo" es, precisamente, lo heterogéneo, el otro que pone en cuestión la identidad de un sí mismo que se pretende indiviso. Esta puesta en cuestión solo puede experimentarse como un asedio o una intrusión violenta, incomprendida e incomprensible. Por eso Butler, siguiendo al pensador lituano, emplea la metáfora de la sustitución: hay algo Otro –inapresable para la lógica del significante, la representación o incluso la justicia– que ocupa el lugar del sujeto y lo descentra de sí mismo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> "Algo 'otro' se pone en mi lugar, y solo puedo entonces comprender mi lugar como este lugar ya ocupado por otro. El otro no está 'allí' (*la bas*), más allá de mí, sino que me constituye fundamentalmente" (Butler, *Parting ways* 60, traducción propia).

Usurpación constitutiva, entonces, aunque también *persecutoria y traumática*, en tanto refiere a una escena no elegida, querida o buscada. Ni siquiera evitada, porque sucede antes de cualquier elección, deseo o rechazo. El sujeto es dado a luz padeciendo un sometimiento radical e irremplazable al hacer del *otro*, un hacer siempre agravante, no por maltrato, sino por implicar una unilateralidad insoslayable<sup>4</sup>. En esta alteridad se condensan afectabilidad y desmesura, persecución y heterogeneidad, configurando una mixtura que no siempre –o, quizás, nunca– se puede desentrañar, ya que ambas se suponen y se sostienen mutuamente. Así, la alteridad del Otro persigue, y, en el reverso, su infinitud inapresable revela al sí mismo como innegociablemente vulnerable.

Esta afectabilidad, como se señaló antes, está siempre ya encarnada, lo que implica no solo que involucra al cuerpo, sino que se explica *por* él. Un sujeto es vulnerable *porque* tiene un cuerpo; la corporalidad misma implica estar expuesto al *otro*, a la agresión contenida en todo contacto, a la violencia de las palabras que lo nombran y lo constituyen. En términos de Butler, "el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto" (*Vida precaria* 52).

Desde esta perspectiva, el cuerpo se define por su exposición vulnerable –¿no es ese, acaso, el sentido más ostensible de la piel?– frente a sus apoyos y soportes, es decir, frente a las "relaciones que hacen posible su vida y sus actos" (*Cuerpos aliados y lucha*

---

4 Thiem sugiere que Butler se distancia de Levinas en lo relativo a la narración de la intrusión primaria y las caracterizaciones que allí aparecen. Así, mientras el filósofo lituano apelaría a términos como "persecución", "rehén" o "acusación", Butler preferiría el "lenguaje de la exposición, apertura, susceptibilidad y vulnerabilidad" (97, traducción propia). Esta distinción parece descomponerse toda vez que Butler relaciona lo acusatorio y agravante menos con la crueldad que con la pasividad misma. ¿No hay aquí cierto anhelo por pensar una vulnerabilidad vaciada de negatividad; de la negatividad de toda vulneración?

Lo que sí podríamos decir a propósito de esta cuestión es algo que Butler identifica a menudo en el decir de Levinas (*Dar cuenta de sí mismo, Parting Ways, Cuerpos aliados y lucha política*), esto es, que la metafóricidad del concepto de persecución pareciera deshilacharse en algunos pasajes del autor de *Totalidad e infinito*, especialmente aquellos referidos a la Shoá. Eso supondría cierta verdad transhistórica sobre lo que significa ser judío, al hacer de la persecución una "esencia aparentemente atemporal del judaísmo" (*Parting Ways* 130). Aunque en relación con el Estado de Israel como paradigma ético-político, algo similar sostiene Beardsworth en *Derrida y lo político*.

política 132)<sup>5</sup>. No hay *ekstasis*, ni sujeto, ni siquiera responsabilidad, sin implicar el cuerpo en este asunto.

*Vulnerabilidad*, pues. Idea capital del pensamiento ético butleriano, que da cuenta de una afectabilidad constitutiva, de una “disposición de nosotros por afuera de nosotros” (Butler, *Vida precaria* 51). En ese sentido, vulnerable equivale a poroso, es decir, expuesto a lo externo, aunque el objeto de esa porosidad no siempre es idéntico. Butler habla, ciertamente, del yo, del nombre o del cuerpo como sitios vulnerables, y aunque las porosidades se encuentren siempre montadas entre sí –no puede describirse la vulnerabilidad del sujeto sin presuponer que está encarnada, ni del cuerpo sin referencia a la interpelación–, ello no las hace homologables.

En efecto, esta forma del *otro*, que involucra intrusión, corrimiento de sí y vulnerabilidad, tiene como reverso indisociable y paradójico el principio de toda responsabilidad. En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler se aleja de la estela nietzscheana al considerar que allí la responsabilidad se piensa únicamente como un responder, es decir, de un hacerse cargo ante un daño ocasionado, de asumir una culpabilidad. Sin embargo, para Butler, esta concepción de la responsabilidad como una suerte de rendición de cuentas presenta tres supuestos problemáticos: 1) que hay una agresividad primera cuyo agente causal es el sujeto –agresividad que, al ser admitida, lo funda retroactivamente–; 2) que responder –narrarse a sí mismo, ser *accountable*– es algo que efectivamente es posible hacer y en lo que de hecho consiste la responsabilidad; y 3) que lo ético se fundamenta, en definitiva, en un miedo al castigo y sus efectos, o dicho de otro modo, en la venganza. Más allá de los comentarios que puedan hacerse sobre su interpretación de Nietzsche<sup>6</sup>, es crucial señalar que Butler, lejos de localizar la responsabilidad en el ámbito de la voluntad, la asocia a la formación misma del sujeto. Se trata de una responsabilidad que se manifiesta, justamente, en la imposibilidad de establecer una narración completa sobre sí mismo:

mi intento de dar cuenta de mí misma se desintegra, y sin duda lo hace por una razón, pero eso no significa que yo pueda proporcionar todas las razones para volverlo íntegro. *Me*

---

5 En gran medida, aunque no exclusivamente, aquí también damos con una reverberancia levinasiana y también fenomenológica en Butler, de la cual es icónica la recuperación de la noción de rostro a la que más adelante me referiré.

6 A propósito de esta cuestión, cuyos horizontes exceden por mucho lo que estas páginas puedan contener, me remito a los incisivos trabajos de Cano, Chambers y Nijensohn.

*atraviesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas, que moran en mí como mi propia alteridad familiar, mi propia opacidad privada, o no tan privada. (Dar cuenta de sí mismo 117, cursivas propias)*

Si el encuentro con el Otro es aquello que siempre ya pasó en la vida del sí mismo, entonces la reflexión ética solo puede fundarse en ese momento anterior al ser y la conciencia. Se trata de un pasado que, no obstante, se actualiza todo el tiempo en la división del sujeto, es decir, cada vez que se enfrenta a algo excesivo para sí mismo: ni siquiera los términos con los que se autorrelata le pertenecen. La responsabilidad es, entonces, una situación sin chantaje posible; antitética a toda agencia precisamente porque es innegociable, porque es la trama misma de la subjetivación. Se remonta a esa reunión ancestral y fundadora del tiempo, a la persecución del *otro*. Pero, ¿por qué la anterioridad no narrable que es la propia extranjería supondría, en tanto tal, un estatuto ético?

Haciéndose eco de Levinas, Butler sugiere que la persecución injustificada –esto es, un agravio que no responde a “vínculos causales entre un actor y un acto” (*Dar cuenta de sí mismo* 129)– instaura, desde el comienzo, un conflicto en el seno del sujeto porque está acompañada de una demanda de no matar. La reflexión ética parte de un principio esencialmente heterónimo que “se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución” (*Dar cuenta de sí mismo* 128). En otros términos, se trata de experimentar la propia dependencia y desposesión ante la alteridad y, al mismo tiempo, ser demandado por ella. La angustia ética es ese dilema que se posa inescrutablemente en el sujeto, lo toma de rehén y lo divide –o, mejor dicho, lo instituye como sujeto dividido, sujeto de la demanda ética.

Esa doble valencia –afectabilidad e intrusión; pasividad y persecución; la tentación de matar y su imposibilidad– se evidencia de manera paradigmática en la figura del rostro, primordial en la filosofía levinasiana. Lejos de un humanismo despistado que sostenga una bondad original, el rostro condensa una tensión interna: “me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo (...) sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética” (*Vida precaria* 170). El rostro, según Butler, es el modo de darse de la interpelación ética del *otro*, y responder a su llamado implica “despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida



*misma*" (*Vida precaria* 169, cursivas propias). Así, el rostro significa lo humano como una pregunta sin traducción, lo que implica que no debe leerse como un código misterioso cuyo secreto deba descifrarse porque "el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse" (*Vida precaria* 166)<sup>7</sup>. Si el rostro expresa algo es, justamente, la imposibilidad de su representación porque –vaya paradoja– comunica una humanidad *equivocamente*, sin transmitir con exactitud su significación. Esto no equivale, insistamos, a renunciar a la comunicación, ya que el rostro no se borra en el fracaso de ser traducido. Más bien, alude algo más allá de sí mismo, a pensar más que lo que es posible pensar<sup>8</sup>. En este sentido, la experiencia ética es un recordatorio de que hay una demanda que no se puede terminar de calcular, comprender ni satisfacer del todo, pero que, en virtud de ella, el sujeto existe como tal.

Si bien Levinas constituye un insumo decisivo en el argumento de Butler, esta no sigue *in toto* al autor lituano. Las razones son varias y, en rigor de verdad, atenderlas denodadamente implicaría un estudio que excede por mucho las intenciones de este artículo. Lo que interesa destacar aquí, no obstante, no es tanto su reapropiación crítica, sino su dimensión creativa. Butler ensaya una suerte de dialecto que mixtura el lenguaje levinasiano con otro: el del psicoanálisis<sup>9</sup>. Esta mixtura ético-clínica fundamentada en la relacionalidad del yo, es decir, en el sentido en que el sujeto siempre está implicado en un "mundo de quienes proveen cuidados primarios de maneras que constituyen su definición misma" (*Dar cuenta de sí mismo* 84). En otros términos, es una suplementariedad sostenida en el establecimiento de una interdependencia anterior

---

7 La aclaración sobre la imposible inmediatez de la demanda del rostro no es accesoria. De alguna manera nos dice que toda prescripción extraída del rostro será siempre ya mediada consigo misma, precisamente porque lo ético implica cierto silencio hueco que necesariamente deberá ser suplementado por el acto del sujeto de la responsabilidad. Entonces si hay un secreto del rostro, ese secreto es, parafraseando a Derrida (65), que *no tiene secreto*.

8 En *Vida precaria*, Butler ensaya una lucidísima lectura sobre el rostro levinasiano en relación con el problema de la representación y la humanización. Allí, sostiene que es la dimensión *infinita* del rostro –en el sentido de incalculable, enigmática y excesiva– la que posibilita su función humanizante. Aludiendo lo humano, justamente, a la inconmensurabilidad o fracaso de la representación (Ingala). Al mismo tiempo, hay una violencia específica que, particularmente en contextos de guerra, se da a partir de ciertas representaciones del rostro; ilustraciones que funcionan "al servicio de una personificación que afirma 'capturar' al ser humano en cuestión" (*Vida precaria* 181) y buscan producir, así, un sentido específico de lo humano.

9 Así, si bien su lectura se centra en los aportes de Laplanche específicamente, podemos inscribirla en cierta serie de ensayos que, aunque de modos diversos, elaboran un cruce entre el pensamiento de Levinas y el psicoanálisis francés (Critchley, Duportail, Harasym, Lutereau, Ross Fryer, Ruti). Cabe anotar, además, que la lectura de Levinas *con* Laplanche que hace Butler está habilitada también por el propio psicoanalista, que se vale de la narrativa levinasiana para pensar la experiencia del infante.

y constitutiva del surgimiento, individuación y supervivencia del yo. Al igual que a Levinas, a Laplanche también lo desvela ese pasado inenarrable.

## El enigma de la infancia

En cierta medida, podría decirse que Levinas y Laplanche llegan al texto de Butler con un doble cometido similar. Doble, pero anudado: por un lado, pensar una ética desde la interrupción y la opacidad –lo que podríamos bautizar como una ética de la *antitransparencia*– y, por otro, situar al sí mismo como objeto de dicha interrupción. Aunque eso no signifique desestimar sus desencuentros<sup>10</sup>, sus ecos colaboran en el establecimiento de una “*primacía* o marca del Otro (...) primaria, inaugural” sin la cual es imposible imaginar la “formación de un «yo» [«me»] acusativo al margen de esa intrusión originalmente pasiva y la capacidad de dar respuestas constituida en el crisol de esta pasividad” (*Dar cuenta de sí mismo* 134).

Quizás por eso mismo –es decir, por insistir en la interrupción del Otro como inescrutable brújula ética– el decir psicoanalítico de Laplanche es tan relevante para el tejido argumental butleriano. Recordemos que fue el discípulo descarriado de Lacan (Scarfone 2) quien, en los años noventa, propuso leer en el descubrimiento freudiano una duplicidad contradictoria: si, por una parte, el inconsciente traslada la revolución copernicana al corazón del sujeto al afirmar allí el “principio de la heteronomía”, ese descubrimiento –según Laplanche– es relativizado permanentemente por el propio Freud en un “movimiento constante por volver a la auto-centración” (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 24).

Aunque Butler no explica esta obsesión –a saber, la de bucear en lo conflictivo del gesto de Freud–, esta reverbera entre líneas, especialmente en lo que concierne a la humillación psicoanalítica que Laplanche busca revitalizar. Dicha humillación consiste, como él repite, en asumir que “el hombre no tiene su hogar en sí mismo, es decir que,

---

10 En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler expone algunas de esas diferencias. Entre otras, ubica la consideración del tiempo –o, mejor dicho, la consideración del “antes” del sí mismo como sincrónica o diacrónica–; las críticas levinasianas al inconsciente freudiano, y las divergencias en torno a las respuestas afectivas de la intrusión del Otro. Más adelante me detendré en la primera de ellas.

en sí mismo, no es el dueño" (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 131), ya que está asediado por su inconsciente como aquel Otro lugar que lo desposee desde dentro.

El descubrimiento freudiano, ese "centro 'excentrado'" (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 19), lejos de ser un núcleo en las profundidades del sí mismo, constituye una ajenidad interna, es decir, la forma íntima que toma la alteridad. Más que un principio explicativo de la individualidad, Butler concibe –junto con Laplanche– al inconsciente como un desmanejo o una imposibilidad de administrar correctamente la "exigencia psíquica de supervivencia e individuación" (*Dar cuenta de sí mismo* 78). El inconsciente, entonces, no es simplemente lo que emerge a la par de una otredad cuya demasía resulta incontenible o, mejor aún, el inconsciente es la "vida persistente y opaca del exceso mismo" (*Dar cuenta de sí mismo* 79). Ahora bien, ¿en qué se distinguiría Laplanche de Freud o, incluso, de Lacan, en lo concerniente a la advertencia psicoanalítica de esa extranjería que hace del sujeto un ser impropio? ¿Por qué acudir a Laplanche para señalar que el descubrimiento del inconsciente constituye un descentramiento radical del sí mismo? ¿Qué otra razón habría para explicar esta parada bibliográfica?

Tal vez la respuesta esté en su hipótesis más audaz: el inconsciente corresponde a la alteridad en tanto tal. Una alteridad cuyo paradigma Laplanche encuentra en el pasado infantil, es decir, en aquella escena profundamente disimétrica donde se da una "dependencia del pequeño ser humano respecto del mundo adulto" (Laplanche, *La pulsión y sus objeto-fuente* 6). En ese momento anterior –a la conciencia, al yo, y a la temporalidad– están las huellas de lo que luego reemergerá bajo la forma de lo inconsciente.

Esta situación primera se caracteriza por una desproporción en relación con un Otro –encarnado en el mundo adulto–, marcada, ante todo, por la pasividad: "el activo es aquel que trae consigo más saber, experiencia, etc., que el pasivo" (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 81). Así, la experiencia del bebé se define por su sensación de estar "invariablemente, la de sentirse abrumado, no solo 'indefenso' en virtud de la falta de desarrollo de sus capacidades motrices, sino sin posibilidad alguna de entender las intrusiones del mundo adulto" (*Dar cuenta de sí mismo* 101). De modo que el desequilibrio no se explica únicamente por una falta puramente biológica, sino por una incapacidad de tematizar –comprender, significar– lo que el Otro quiere o demanda.

Damos, pues, con dos elementos decisivos en la descripción butleriana de esta situación, cuya demarcación consideramos nodal: 1) la *precocidad* corporal-significante del niño recién mencionada y 2) el carácter *obligatorio* de su condición pasiva, o lo que es lo mismo, su inevitabilidad. En palabras de Butler: “el bebé *debe* abrirse al entorno para adaptarse a sus condiciones y garantizar la satisfacción de sus necesidades más elementales. Esa apertura también constituye una exposición precoz al mundo adulto de la sexualidad inconsciente” (*Dar cuenta de sí mismo* 101, cursivas propias). La llegada a la vida es eso que siempre sucede demasiado temprano, y por ello se establece una asimetría innegociable que no admite reciprocidad ni proporción. El infante no elige su propia condición expuesta; necesariamente debe abrirse al mundo para garantizar su existencia. Pasividad y desayuda primeras, entonces, ante un mensaje enigmático e impregnado de sexualidad que solo puede tener “una traducción y una respuesta inadecuadas” (*Dar cuenta de sí mismo* 108).

Es en la feroz historia de Job –esa figura incómoda del Antiguo Testamento que testimonia de manera descarnada la puesta a prueba de su fe en Dios– donde el psicoanalista, y con él también Butler, ilustra la vivencia del bebé. Esta última es comparable con los innumerables ultrajes y vejaciones soportados por Job, aunque no por el contenido específico de esos padecimientos –recordemos: el ganadero es azotado con la pérdida de su familia, enfermedades, destrucción de sus riquezas–, sino por el hecho de que ambos son interpelados por un mensaje indescribible en una “situación de absoluta asimetría” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 139). Asimismo, es comparable por la gratuidad de ese padecimiento: la persecución que percibe el infante no tiene un sentido oculto que pueda ser descifrado más adelante. En tanto forma, el mensaje del mundo adulto no puede sino ser abrumador y persecutorio, por su misteriosidad inescrutable. Job se equivoca, por esta misma razón, cuando, desesperado, pregunta “¿qué hice para que me tratéis así, cuál es mi responsabilidad en todo esto?” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 139). *Ninguna*. Esa es la cuestión.

Las resonancias levinasianas de estas líneas, acentuadas explícitamente por Butler, son advertidas por el propio Laplanche cuando expresa que su mayor confluencia con el filósofo lituano se da en lo relativo al descentramiento del sujeto. En efecto, ambos capturan, aunque de modos distintos, un primer plano de esa pasividad siempre anterior y condicionante de la subjetivación. Sin embargo, el psicoanalista objeta que Levinas no lleva ese gesto hasta sus últimas consecuencias, ya que renuncia u olvida

pensar la alteridad en “la formación diacrónica del sujeto humano” (*Dar cuenta de sí mismo* 133). Le reclama, para dicho de otro modo, que el descentramiento “no vale solamente para el sujeto autocentrado perceptivo y para el *cogito*, sino también para el sujeto *autocentrado en el tiempo*; centrado sobre su ser adulto, ‘montado’ (...) sobre su adultez de adulto” (*Entre seducción e inspiración* 137). Para Laplanche, entonces, una labor ética como la de Levinas, orientada a desgajar la identidad del sí mismo, solo puede llevarse a cabo si se considera la infancia como momento fundamental y paradigmático de la primacía del otro. Esta posición, por cierto, es compartida por Butler, aunque no estaría mal interrogarnos si por “infancia” entiende lo mismo que el psicoanalista, esto es, una situación de asimetría que no cesa de no narrarse en la vida de un sujeto, o si, acaso tentada por la deriva diacronista habilitada por el propio Laplanche, piensa ese pasado exclusivamente como algo que realmente sucedió, con otros que efectivamente existieron<sup>11</sup>.

Esta experiencia de ser entregado a un Otro es tan traumática e inasimilable que necesariamente debe ser reprimida. Por una parte, dicha represión funda el inconsciente; por otra, instala en su interior objetos originalmente externos que luego funcionan como “fuente o causa de pulsiones sexuales” (*Dar cuenta de sí mismo* 102). Además de un corrimiento del sí mismo –que ya no cuenta como el origen de sus pulsiones sexuales–, esto implica que el enigma no se borra, sino que (per)vive en el sujeto, retorna y “sobrevive en la experiencia adulta de la sexualidad” (*Dar cuenta de sí mismo* 104). Por eso mismo, además de la represión se da otro movimiento obligatorio: el de la traducción. En tanto tal, el mensaje enigmático constriñe a traducir. Esta tarea no tiene su origen en el sujeto, sino que proviene del “desequilibrio interno, intemporal, simultáneo del mensaje enigmático, que propone la fuerza de un ‘a traducir’” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 44). En otros términos, la necesidad de traducir no es subjetiva, aunque sea el sujeto quien la ejecute; es, más bien, una obligación que emana del objeto,

---

11 Algo de esto parece haber en el texto de Butler, en parte porque es lo que después le permite sentar –o, tal vez, extraer– las bases para una ética de la relación: “si en los momentos inaugurales del ‘yo’ me veo implicada por la interpelación y la demanda del otro, *debe deducirse* que hay alguna convergencia entre la escena ética en la cual mi vida está ligada desde el comienzo a otro y la escena psicoanalítica que establece las condiciones intersubjetivas de mi surgimiento, individuación y posibilidad de supervivencia” (*Dar cuenta de sí mismo* 84, cursivas propias). Cuán metafórica es la infancia es una pregunta –quizás también una tensión– que este trabajo busca sostener.

de ese mensaje que, en su misteriosidad, *reclama* ser traducido<sup>12</sup>. El origen del sí mismo está vinculado, pues, a estos dos actos cardinales: represión y traducción (Caruth).

Con estos trazos de opacidad, Butler ensaya su propia trama ética. Si la escritura levinasiana traía al frente, de alguna manera, la anterioridad persecutoria del Otro, Laplanche introduce justo ahí una coma que, con precisión milimétrica, busca decir algo más. Ese algo es, sabemos, la carnadura misma del pasado, ahora retrotraído – aunque no reducido – a la infancia y sus reminiscencias en la vida del sujeto o, para decirlo con Butler, *interrupciones* cuyo estatuto ético es preciso interrogar. Tal vez con esa idea, Butler se detiene un poco más en la senda psicoanalítica para dar con la figura que mejor ilustra el sentido de una reminiscencia puesta en acto: la transferencia. Pieza clave en nuestro recorrido lector, pues en ella ubica Butler los destellos éticos de ese encuentro con la alteridad que no cesa de no narrarse en la vida del sujeto. Afloran, entonces, dos cuestiones que conviene anotar cuidadosamente:

1. Primera cuestión. Si la transferencia reinstala y hace reverberar el pasado arcaico de apertura y pasividad, ¿qué tipo de luces y sombras arroja retroactivamente sobre ese pasado? ¿Cuál es el estatuto de esa anterioridad reactualizada? ¿Es literal o metafórica? ¿Es *las dos cosas*? ¿Cómo pensar esa dualidad?
2. Segunda cuestión, adosada a la primera. Advertidas la asimetría entre el sí mismo y el Otro –asimetría que no viene solo del lado Levinas, también llega con fuerza del lado Laplanche– y los efectos éticos de la interrupción en la teoría butleriana, cabe preguntar: ¿cómo nombrar eso que media entre el infante y el mundo adulto? ¿Eso que, en su retorno, trae consigo una promesa ética? ¿Es “relación” la palabra más adecuada? O, más directamente: ¿es posible extraer del enigma un principio de interdependencia?

## Declinaciones de la interrupción

En *Dar cuenta de sí mismo*, la figura psicoanalítica de la transferencia aparece como el contexto que Butler considera más propicio para una interpelación ética que acoja la dimensión siempre ya interrumpida del sujeto y que esquive, a la vez, las exigencias

---

<sup>12</sup> Ineludible el eco benjaminiano (Benjamin) de esta idea, que Laplanche no explicita pero de la cual el pensar de Butler es explícitamente heredero (*Parting Ways*).

transparentistas de la narración. La transferencia se distingue, pues, de la reconstrucción narrativa reclamada por algunas vertientes de la psicología, así como por cierta idea de ética con la que Butler pretende dialogar. Esta última imagina que es posible y deseable narrar(se) a sí mismo o, más aún, que la autonarración –esto es, la capacidad de conocer y relatar cabalmente la propia implicación en una circunstancia– es condición de posibilidad para la responsabilidad. Cuestionar estos supuestos no implica, aclara Butler, rechazar la narración en tanto tal o sostener que la vida es posible sin ella. Más bien, permite problematizarla, sobre todo cuando exige –y a menudo fuerza– cierta coherencia.

La narración distingue, demasiado claramente para Butler, entre dos registros separables, pasado y presente. En este esquema, el presente es *explicable* retrotrayéndonos al pasado que, a su vez, es reconstruible por la vía de su elucidación, justamente, narrativa. Pero, además de su faceta calculadora del tiempo, esta forma de interpelación encuentra otro límite en los marcos que la hacen posible; es decir, en el hecho de que toda historia de sí está siempre condicionada por lo que puede aparecer como narrable y lo que no, por las “normas reconocibles de narración de una vida” (*Dar cuenta de sí mismo* 76). Así, tanto por la vía del tiempo como por la vía del enmarque, la interpelación narrativa oblitera cualquier elemento que se le presente excesivo: no puede alojar lo inconsciente ni el pasado siempre enigmático y anárquico.

Acaso tenga otros límites, pero con alguna certeza podemos decir que la transferencia no es impermeable al estatuto interrumpido del sí mismo o, mejor dicho, a lo Otro que lo habita. A diferencia de otros modos de la interpelación, esta figura venida del campo psicoanalítico está advertida del carácter siempre anterior de la alteridad. Quizás por eso Butler la define como “la escena cargada de emoción de la interpelación, que recuerda al otro y su peso abrumador, y reencauza el inconsciente a través de una externalidad desde la cual de alguna manera es devuelto” (*Dar cuenta de sí mismo* 79). En tanto *dispositivo*, la transferencia construye un *quién* al cual dirigirse, donde reverberan “formas previas y más arcaicas de interpelación” (*Dar cuenta de sí mismo* 73). La alteridad, personificada en el psicoanalista, reenvía –es decir, posibilita, establece, hace surgir– la alteridad *interna*, figurándose como una suerte de “guardián del enigma” (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 181).

Además de ser un dispositivo, la transferencia tiene una hipótesis: todo vínculo es ya transferencial, pues se monta y yuxtapone sobre una relación arcaica que lo soporta.

En este sentido, la transferencia recrea y reinstala “un escenario del pasado, que pone en acto justamente lo que no puede darse en otra forma expresiva” (*Dar cuenta de sí mismo* 96). Por ello, admite la interrupción, ya que reconoce y resguarda el secreto incontable de la mismidad: que el Otro siempre ya estuvo allí, desde el comienzo, de manera que la propia vida “se constituye en virtud de una interrupción fundamental e incluso *se interrumpe antes de cualquier posibilidad de continuidad*” (*Dar cuenta de sí mismo* 75). Esta hipótesis tiene dos ramificaciones angulares en la ruta que intenta cercar Butler, una relacionada con el pasado y otra con la retórica:

1. El pasado como escena sincrónica. Si la transferencia es la invocación de una escena anterior, entonces el pasado abandona dos significaciones que suelen adjudicársele: la de algo que alguna vez fue presente –como aparece en Levinas– y la de algo que alguna vez pasó, en el sentido de clausurado o terminado. Esto nos conduce a una concepción sincrónica del pasado que, sin embargo, para Butler no implica una recusación total de la diacronía, aunque la conjugación entre ambas perspectivas no siempre sea clara.
2. La retórica de la transferencia. La transferencia funciona como una forma expresiva y retórica en la que una interpelación –sostenida en una relacionalidad anterior– desafía sus propios límites. Es decir, se trata de una interpelación que modifica, actúa e incide sobre la definición misma de interpelación y, especialmente, sobre la relación que esta supone entre un *tú* y un *yo*. Butler sugiere que “en el contexto de la transferencia, el relato se desempeña no solo como un medio de transmisión de la información, sino como un despliegue retórico del lenguaje” (*Dar cuenta de sí mismo* 74) que afecta tanto al otro al cual se dirige ese relato como al sujeto que lo enuncia<sup>13</sup>.

En la transferencia, las opacidades de la narración de sí ponen de relieve, para Butler, su carácter relacional o, en otros términos, su propia retoricidad (Martínez de la Escalera). La ignorancia de sí mismo rehabilita una pregunta por el *quién* –¿quién es

---

13 “De modo que «yo» te cuento una historia a «ti», y juntos podríamos considerar los detalles de la historia que yo te cuento. Empero, si te los cuento en el contexto de la transferencia (...) hago algo con ese narrar, actúo sobre ti de alguna manera. Y ese narrar también me hace algo a mí, actúa sobre mí, en un sentido que tal vez yo no entienda en el momento” (*Dar cuenta de sí mismo* 74).



aquel que me abrumba y qué quiere de mí?— que destraba, como no lo hace otra forma interrelativa, una cerradura ética.

El no saber motorizante de la transferencia rememora un no saber primigenio, “aquel por el cual se instaura el sujeto” (*Dar cuenta de sí mismo* 80). Este no saber expone “que desde el comienzo estamos éticamente implicados en la vida de los otros” (*Dar cuenta de sí mismo* 90). No se trata de celebrar la incoherencia en tanto tal, sino de enfatizar cómo lo incoherente del mí o de lo mío puede mostrar una relacionalidad primera y la potencialidad para su actualización novedosa. La transferencia es, en definitiva, una declinación del encuentro ético. Reitera, sin calcar, una relación anterior y redirige retroactivamente la potencia “de una relación nueva o modificada (y una capacidad para la relacionalidad) sobre la base del trabajo analítico” (*Dar cuenta de sí mismo* 74).

Ahora, ¿cuál es la consistencia de esa relacionalidad opacamente revelada en la transferencia? O, sin mayores rodeos, ¿qué quiere decir Butler cuando dice *relación*? Copioso tema, por cierto, en su literatura, que excede por mucho las páginas de *Dar cuenta de sí mismo* y, con ellas, también, nuestra lectura. Quizás precisamente por eso —porque es *relación* es una palabra que aparece constantemente en sus textos pero cuyo sentido nunca termina de ser explicitado— surge una pregunta como esta: ¿significa, la idea de relación, el estar siempre ya entregado a un Otro? ¿Y qué formas toma esa entrega? Una interrogación así es relevante porque evidencia que, en el gesto escritural de Butler, se admiten múltiples respuestas. Por ejemplo, puede implicar la dependencia simbólico-material-afectiva del infante —infancia que, como vimos, nunca cesa de reaparecer en la vida de un sujeto—; remitirnos a la ineludible subordinación al registro del lenguaje, las normas y, más ampliamente, la reconocibilidad; referirse a la precariedad socio-corporal que acompaña la existencia; reconducirnos a la dialéctica del reconocimiento. Puede significar, en definitiva, demasiadas cosas, y su indeterminación no siempre es teóricamente provechosa.

En *Dar cuenta de sí mismo*, hay cierta vaguedad en torno al sentido de “lo social” (Chambers 195) —término que nos interesa porque, en su remisión a la socialidad, se acerca a lo que aquí leemos como relacionalidad—, que aparece esbozado como *algo más que yo*. Se trata de un exceso que no se explica del todo y que, implícitamente, termina siendo entendido “como dos sujetos relacionándose entre sí ... el espacio o escena en la que ocurre la relación diádica filosófica” (Chambers 210). El riesgo de esa

formulación radica en entender la socialidad en un sentido meramente agregativo, esto es, como una suma plural de *túes*; definición que, al menos por su sostenimiento de lo incalculable de lo común, estaría en las antípodas del pensamiento de Butler. Más allá de esa deriva, lo cierto es que, en ese marco, la responsabilidad es tematizada a partir de la intrusión –siempre ya sucedida– del Otro en lo Mismo, pero esos términos acaban intercambiándose, con el correr de las páginas, con los de “tú” y “yo”.

El punto es que la fundamentación butleriana de lo ético no logra encontrar otro cauce, ni otras metáforas, ni tampoco otros caminos alternativos a los del yo, aunque sea para criticarlos, desmontarlos o develar su carácter siempre devenido y relacional. Para decirlo mejor: pareciera que solo subrayando la indeleble dependencia de otros –dependencia que, a veces, roza la pegajosidad– es que la responsabilidad se vuelve pensable, recuperando cierta garantía perdida con la ceguera del sí mismo:

Si en un principio soy interpelada y luego mi interpelación surge como consecuencia, animada por una interpelación primaria y portadora del enigma de esta, te hablo, entonces, pero tú también eres lo que es opaco en el acto de mi hablar. Quienquiera que seas, me constituyes fundamentalmente y te conviertes en el nombre de una impresionabilidad primaria, de la incierta frontera entre una impresión exterior que yo registro y alguna percepción correspondiente de «mí» que es el ámbito de ese registro. Dentro de esa escena fundante, la gramática misma del yo todavía no se ha afianzado. ... No hay diferencia, entonces, entre el toque y el signo que me reciben y el yo que soy, porque el límite aún debe instalarse: el límite entre ese otro y este 'yo' –y, por lo tanto, la condición misma de posibilidad de ambos– todavía no se ha establecido. (*Dar cuenta de sí mismo* 113)

De una ontología relacional o socio-corporal (Dahbar, Mattio, Canseco), Butler extrae una serie de consecuencias normativas que tienen un aire de inexorabilidad. Así, en sus escritos éticos del siglo xx, pareciera que la responsabilidad existe por la inerradicable, primigenia e interdependiente presencia del Otro en *mí*<sup>14</sup>. Como si no hubiera

---

14 Como indica Ruti, “dado que el otro ‘interrumpe’ la coherencia de mi ser, impidiendo mi propia clausura, yo soy, en cierto sentido, siempre ‘perseguido’ y ‘ultrajado’ por el otro; sin embargo, dado que el otro es siempre ya un ingrediente de mí misma, *yo no puedo recusar [denounce] mi responsabilidad por ese otro*” (53, traducción y cursivas propias). Algo similar detectan Chambers y Carver cuando, a propósito de *Dar cuenta de sí mismo*: sostienen que “Butler permanece enfocada a lo largo de este libro en cómo yo doy cuenta, cómo yo estoy implicada en la responsabilidad” (111, traducción propia).

un modo alternativo de arribar a la responsabilidad que no fuera por la mediación –ya sea celebratoria o crítica– del yo. Además, como si el reconocimiento o la evidenciación de lo incoherente en la mismidad tuviera, en tanto tal, efectos normativos. Pero, ¿alcanza con la manifestación del enigma para surtir algún efecto ético? ¿Es eso suficiente para significar lo abrumador?

La mediación del yo se vuelve doblemente curiosa cuando volteamos la mirada sobre los autores que Butler convoca para pensar la responsabilidad: Levinas y Laplanche. Ambos desarrollan meditaciones que no son precisamente devaneos yoi-cos, ni tampoco grandes loas a la normatividad. Mas bien, conceptos como la precariedad, el rostro, lo inconsciente o el enigma están asociados, en primera instancia, a la alteridad. Por ejemplo, en Levinas, es la ambivalente vulnerabilidad del rostro del Otro –y no del Mismo– la que grita “no matarás”. Por su parte, en Laplanche, podríamos decir que no hay proyecto más determinado a reconducir la pulsión y el inconsciente hacia el enigma del Otro que el emprendido por el psicoanalista francés, quien, por cierto, le objeta a Freud haber abandonado ese camino. Sin embargo, no se trata aquí de señalar que había originalmente, en los pensamientos levinasiano y laplancheano, una primacía del Otro que Butler habría pasado por alto o sustraído. No hace falta verificar –como si tal cosa fuera posible– la justicia o legitimidad de la cita. Sobre todo, porque esa primacía también está en la escritura butleriana, tensionando desde dentro su propio decir.

Si volvemos al Laplanche de Butler, encontramos que el enigma es eso sin sentido deducible de primera mano: persecución que abruma y no se deja capturar, una intrusión cuya gratuidad se resiste a ser metabolizada<sup>15</sup>. Pero el enigma también es la persistencia, en términos barthesianos, de lo intratable misterioso: la reiteración que no cesa de no poder narrarse, y que pone en marcha así la oportunidad para discutir,

15 Quizás por esto mismo es que Martínez duda de que Laplanche ayude a Butler a vincular la opacidad constitutiva con la relacionalidad, esto es, que ayude a “explicar la dimensión social en la desposesión del yo”, porque “el valor que Butler otorga al concepto de inconsciente que emplea en su argumentación se ancla en aspectos indecibles de la psique, presentes en la relacionalidad con el otro”, de manera que, en su intento de mentar una “ética que abraza lo no narrable ... retrocede al silencio de lo indecible” (210). En este sentido y en otro escrito, Martínez y Mirc sugieren que el recurso de Butler a la infancia laplancheana para extraer de allí consecuencias ético-políticas no es beneficioso pero tampoco llevado “hasta sus últimas consecuencias” en la medida en que el enigma “es la presencia excesiva de lo radicalmente ajeno al campo de la representación” (72).

reinscribir y reinstituir lo intraducible que retorna (Thiem 157)<sup>16</sup>. En este sentido, importa mucho menos el *quién* de la traducción que el objeto a traducir. Como vimos, el principio motorizante no brota del traductor, sino del insaciable reclamo del objeto. A este requisito objetual del enigma podemos arribar por la vía levinasiana: ¿no es la demanda ética aquella que siempre “debe ser ‘recibida’ en uno u otro idioma” (*Parting ways* 9, traducción propia), cuya llegada supone siempre la mediación del decir? ¿No es, de hecho, la vuelta de tuerca butleriana sobre Levinas la indicación de que la exhortación a no matar del rostro es siempre ya una exhortación por traducir, incluso cuando ese verbo designe la traición de un original ausente? Esto evidencia, pues, que la iluminación de toda traducción ética guarda una indeleble relación con la inaccesibilidad enigmática de la demanda: solo en ausencia, en la retirada de la cosa por traducir, la labor ético-tractiva puede ponerse en marcha.

## Consideraciones finales

Nuestro recorrido lector partió de la hipótesis butleriana sobre la potencia ética de la opacidad subjetiva; una opacidad que alejaba críticamente la responsabilidad del individuo racional autotransparente y la acercaba, en cambio, al difuso límite entre el sí mismo y lo Otro. Los nombres de Levinas y Laplanche surgieron como puntos cardinales en ese derrotero, signado por una pregunta en torno al carácter enigmático del Otro y su correspondencia con la dislocación interna del sujeto.

A lo largo del análisis, nos encontramos con dos ambivalencias nodales en la escritura butleriana: una relacionada con el sujeto y otra con la conceptualización misma del enigma. Como vimos, en ciertos momentos, ese sujeto forjado en la alteridad asume la forma de un “yo” que, aunque desposeído, amenaza con dejar poco espacio para la pregunta por el enigma incancelable de lo Otro. De esta manera, en el esfuerzo

---

16 La traducción psicoanalítica no es cualquier traducción porque implica, justamente, un desarme, una dimensión destructiva o deconstructiva anterior, que Laplanche bautiza *detraducción*: “la interpretación *analítica* consiste en deshacer una traducción existente, espontánea, eventualmente sintomática, para reencontrar, más acá de ella, lo que ella desea ardientemente traducir para permitir ahí, eventualmente, una traducción «mejor», es decir, más completa, más englobante y menos represora” (*La prioridad del otro en psicoanálisis* 76). En este sentido, la traducción es ya una *ética de la traducción*: “el ser humano no se construye, constantemente, sino dándose de él mismo una representación, una «teoría», «versión» o «traducción» que sea la mejor posible (la más cómoda –la más fiel– la única posible en tal o cual momento y en tal o cual circunstancia)” (*La prioridad del otro en psicoanálisis* 79).

butleriano por discutir con una concepción liberal de la autonomía, se postula una relación hiperbólica con el Otro, ahora entendido ahora como Otro –esto es, como un *tú*–, lo que disipa las fronteras entre lo ético y lo normativo. Esto nos llevó, a su vez, a explorar las diversas declinaciones del enigma, tensionado entre lo infinito y lo relacional. Así, surgió la pregunta por el *cómo*, esto es, por el modo en que opera –sí es que lo hace– la obligatoriedad de la interdependencia que emana de la vulnerabilidad. Además, este análisis puso en evidencia un anudamiento irrevocable entre el enigma y la traducción. Mirando hacia atrás, podemos afirmar que, lejos de ser una significación inmediata, conceptos como *interdependencia* o *relacionalidad*, ya eran en sí mismos una traducción: la traducción de Butler, aunque una no asumida como tal. Entonces, cabe preguntarnos: ¿Qué es lo que se pone en juego, los que se negocia, en ese gesto escritural?

## Referencias

- Beardsworth, Richard. *Derrida y lo político*. Prometeo, 2008.
- Benjamin, Walter. “La tarea del traductor”. *Angelus Novus*. Edhasa, 1971.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. *Iluminaciones IV*. Taurus, 1991.
- Cano, Virginia. “Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault”. *Judith Butler, su filosofía a debate*, compilado por M. L. Femenías, V. Cano y P. Torricella. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Canseco, Alberto. *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Asentamiento Fernseh, 2017.
- Caruth, Cathy. “Una entrevista con Jean Laplanche”. *Alter. Revista de psicoanálisis*, vol. 9, 2015, pp. 1-14.
- Chambers, Samuel. “Subjectivation, the Social and a (Missing) Account of the Social Formation: Judith Butler’s ‘Turn’”. *Butler and Ethics*, editado por M. Llood. Edinburgh University Press, 2015, pp. 193-218.
- Chambers, Samuel y Terrell Carver. *Judith Butler and Political Theory. Troubling politics*. Routledge, 2008.

- Critchley, Simon. *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Marbot, 2010.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós, 2000.
- Duportail, Guy-Félix. "Levinas y la topología lacaniana del deseo". *Lacan y los fenómenos*. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty. Letra Viva, 2011.
- Harasym, Sarah, editor. *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, 1998.
- Ignala, Emma. "Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo". *Ideas y valores*, vol. 1, núm. 168, 2018, pp. 151-176. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v670168.58670>.
- Laclau, E. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas". *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, compilado por Judith Butler, E. Laclau y S. Žižek. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Laplanche, Jean. (1996) *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Amorrortu, 1996.
- Laplanche, Jean. *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Amorrortu, 2001.
- Laplanche, Jean. "La pulsión y sus objeto-fuente: su destino en la transferencia". *Alter. Revista de psicoanálisis*, vol. 8, 2014, pp.1-10.
- Lutereau, Luciano. "Entre Lacan y Levinas: el sujeto". *Revista Científica de UCES*, vol. 16, núm. 2, 2012, pp. 118-126.
- Martínez, Ariel. (2015) "Una huida de lo real. Vuelcos y rupturas de las referencias psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler". *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, compilado por M. Femenías y A. Martínez. UNLP/FAHCE. (Estudios-Investigaciones; 56), <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.398/pm.398.pdf>
- Martínez, Ariel y Andrea Mirc. "El Yo y la bruma del enigma. Aportes ético-políticos de Jean Laplanche". *XIV Congreso Internacional de Investigación y práctica profesional en psicología*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2022.
- Martínez de la Escalera, Ana María. "¿Hay un objeto de la retórica? La fuerza del discurso y la nueva retórica". *Estudios del Discurso*, vol. 4, núm. 1, 2018, pp. 1-19. <https://doi.org/10.30973/esdi/2018.4.1/2>
- Ross Fryer, David. *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. Other Press, 2004.

- Ruti, Mari. "The ethics of precarity: Judith Butler's reluctant universalism". *Between Levinas and Lacan. Self, other, ethics*. Bloomsbury, 2015, pp. 92-116.
- Scarfone, Dominique. "Breve introducción a la obra de Jean Laplanche". *Alter. Revista de psicoanálisis, investigación y traducciones inéditas*, vol. 7, 2012, pp. 1-24.
- Thiem, Annika. *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. Fordham University Press, 2008.