

MARÍA ANDREA VORIA

**Géneros contingentes. Luchas por  
el reconocimiento en contextos  
de crisis social**

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR LA DRA. MARÍA JESÚS  
IZQUIERDO BENITO

DEPARTAMENT DE SOCIOLOGIA

FACULTAT DE CIÈNCIES POLÍTiques I DE SOCIOLOGIA

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

MARZO, 2014

## I.II RECONOCIMIENTO, CORPORALIDAD Y EMOCIONES

### **Introducción**

Abordar las discusiones teóricas en torno a las luchas por el reconocimiento y la supervivencia social de los sujetos genéricos en contextos de crisis, me conduce a pensar los caminos del reconocimiento que llevan al sujeto al encuentro con el Otro a través del lenguaje. De modo que, en el marco de la interacción social, la alteridad surge como sostén de la existencia social del sujeto a través del discurso.

Esto supone una concepción del discurso, en el marco del encuentro con el otro, motorizada no tanto por motivaciones de orden teleológica (Weber, Habermas), sino más bien por emociones que nos orientan hacia el otro, siendo el amor la emoción paradigmática que caracteriza la acción humana (Maturana, 1998, 1996; Izquierdo, 1998). Las implicaciones de esta concepción del lenguaje es considerar que la comunicación no está motivada únicamente por la intención de llegar al consenso, a un entendimiento compartido del mundo (Habermas, 1987), sino también y más básicamente todavía, por un deseo de amar y ser amado (Kristeva, citada por Young, 1990): “el amor no existe fuera del lenguaje los seres que no hablan no aman [...] El hombre no amaría si no le fuese dado hablar de ello” (Salecl, 2002: 30).

La vinculación entre género y reconocimiento radica justamente en que si parte de lo que busca el deseo es ser reconocido, entonces el género, en tanto es movido por el deseo, busca también reconocimiento (Butler, 2006). La cuestión clave que plantea Butler es entender al reconocimiento como sede y mecanismo de poder, en tanto que, mediante él se produce lo humano, por medio de una operación de delimitación entre lo que se reconoce como humano de lo que no. Esta operación de poder se evidencia en la producción diferencial de lo humano, en tanto los mecanismos de reconocimiento a la vez que “deshacen” a la persona al conferirle reconocimiento, la “deshacen” al negárselo (Butler, 2006).

Esta perspectiva teórica que proponemos a continuación nos permitirá considerar en términos analíticos en el marco de las interacciones el *reconocimiento* tanto propio como ajeno como una de las cuestiones fundamentales puestas en juego en contextos desestabilizadores de crisis social y económica. En este escenario, a nivel discursivo no sólo se cuestiona el reconocimiento hacia el otro, a través del ejercicio del desprecio o de la indiferencia, sino que las personas se desconocen a sí mismas en tanto sujetos

sociales y genéricos, frente a la ruptura de los anclajes más evidentes con el mundo productivo y social.

## **Camino hacia el reconocimiento**

### **Sí mismo como otro**

Sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser

[Judith Butler]

Levinas (2000) advierte que la filosofía occidental ha sido tradicionalmente una filosofía de la inmanencia y de la autonomía, centrada fundamentalmente en la estructura del hombre y en la comprensión del ser, dando la espalda a la consideración del Otro en términos de alteridad. Así, dentro de la filosofía occidental, el movimiento de la conciencia expresa siempre el retorno a sí mismo. Cualquier actitud de la conciencia es, en última instancia, autoconciencia, entendida en términos de identidad y autonomía, manteniéndose indiferente al otro y a los otros.

La postura teórica de Levinas, en cambio, según su obra *La huella del otro* (2000) plantea un Uno por encima del ser y del conocimiento que, sin embargo, no se disuelve en el otro ni en el anonimato. Se trata de un yo en movimiento hacia lo otro y, en última instancia, hacia lo trascendente, con lo cual no regresa más a lo mismo.

Por tanto, la alteridad no sólo es pensada en términos de otro distinto del yo, sino de un sujeto para quien la alteridad es constitutiva de su identidad. Paul Ricoeur, por su parte, se ha ocupado en especial de esta idea en su obra *Sí mismo como otro* (1996) distinguiendo la identidad, en términos de mismidad e ipseidad – distinción que desarrollaremos a continuación.

Este último autor aborda su estudio de la condición humana como abierta tanto al acontecer en el mundo, como al curso del tiempo, acogiendo la alteridad de las múltiples voces que lo afirman. “Ya no se trata de un yo sustantivo, sino de un sí mismo en su calidad de receptor de alteridad, cruzado por la otredad del mundo y del prójimo. Y, en este sentido, ser un sí mismo, volverse sí mismo es un esfuerzo que exige saber escuchar los múltiples sentidos del mundo” (Mena, 2006: 77).

La distinción que realiza Ricoeur entre las dos significaciones importantes del concepto de identidad, *idem* e *ipse*, se configuran alrededor del factor temporal. En este sentido, la propia identidad, en el sentido de *idem*, se refiere a su permanencia en el tiempo, en oposición a lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Mientras que

la identidad en el sentido *ipse* no implica un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, lo cual no niega modalidades propias de identidad (Ricoeur, 1996).

Sin embargo, la mismidad no es el modo de ser del sí que Ricoeur pretende recobrar, recuperar, sino el de la *ipseidad*. “La identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del sí y del otro *distinto de sí* (Ricoeur, 1996: XIII). La sugestiva idea del sí mismo como otro “sugiere, en principio, que la *ipseidad* del sí mismo implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra” (Ricoeur, 1996: XIV).

Por tanto, Ricoeur considera que, bajo la identidad-*ipse*, el sí no es nunca exactamente el mismo, en particular por el efecto del tiempo y del otro. De este modo, *ipseidad* designa una forma de relación consigo caracterizada por la alteridad, que se expresa a través de una “atestación” por la que me reconozco como persona. La atestación es entendida

“como una modalidad de la creencia en... es producto del esfuerzo por parte del sí mismo por ubicarse, por situarse en el mundo y por habitarlo, siendo cruzado por su alteridad. En este sentido, ser-en-el-mundo implica el encuentro fundamental del sí mismo con aquello que lo altera. La atestación, entonces, hay que entenderla como una promesa por la que el sujeto se confirma a sí mismo a partir de lo otro” (Mena, 2006: 75).

La *ipseidad* del hablante supone, para Levinas, considerar que la identidad del yo no es la permanencia de una cualidad inalterable. Según él, como filósofo de la heteronomía, propone abordar el yo a partir de la proximidad del otro, y no a partir del conocimiento de sí mismo, que oculta la alteridad (Ravinovich en Levinas, 2000).

Es a través de su teoría narrativa donde Ricoeur alcanza el pleno desarrollo de su dialéctica de la *ipseidad* y de la *mismidad*, dado que es en el relato donde mejor logran *entramarse* la dimensión temporal del sí y la acción del sujeto, así como donde se da lugar a la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad identitaria.

De acuerdo con este autor, la teoría narrativa contribuye a la constitución del sí, en tanto que la identidad personal sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana. Las vidas humanas se vuelven más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas y, más aún, cuando se les aplican modelos narrativos históricos o de ficción (Ricoeur, 1996). Aquí radica, de acuerdo con nuestra visión, la relevancia de pensar las identidades precarias de género a través de relatos ficcionales.

La cuestión de la identidad personal gira, según Ricoeur, en torno a la cuestión de la permanencia en el tiempo, donde el factor *tiempo* aparece como amenaza, en tanto factor de semejanza, de separación, de diferencia. En contraposición al tiempo como factor de cambio, este autor define el *carácter* como aquel que designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona, suponiendo la continuidad ininterrumpida y su permanencia en el tiempo<sup>3</sup>. De esta forma, el carácter designa de forma emblemática la mismidad de la persona, afirmada en su historicidad a través de un proceso, según este autor (Ricoeur, 1996), de sedimentación que tiende a neutralizar la innovación, recubriendo al *ipse* por el *idem*.

A la noción de disposición, Ricoeur (1996) le suma el conjunto de identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En efecto, en gran parte la identidad de una persona está hecha de estas identificaciones con valores, normas, ideales, modelos, en los que la persona se reconoce y es reconocida por otros. Aquí los polos de identidad se avienen en tanto el proceso de identificación supone asumir e incorporar a la alteridad. Esto demuestra que no se puede pensar el *idem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando el uno encubra al otro (Ricoeur, 1996). Por tanto, el proceso identificatorio opera para Ricoeur a través de la dialéctica de la *innovación* y la *sedimentación*, siendo otro modo para nosotros de considerar, a lo largo de las tramas ficcionales, las obediencias y las transgresiones que los sujetos plantean desde su accionar a las normas de género.

De acuerdo con Ricoeur, el relato confiere al personaje una *iniciativa*, es decir, el poder de comenzar una serie de acontecimientos, sin que este comienzo constituya un comienzo absoluto, un comienzo del tiempo y, por otra parte, dando al narrador en cuanto tal tiene el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción – distinción que nos recuerda a la realizada por Butler entre *soberanía* y *agencia* (ver pp. 62 )- . El mismo estatuto de *acontecimiento narrativo* es fuente de *discordancia*, en cuanto que surge, y a la vez fuente de *concordancia*, en cuanto que hace avanzar la historia, participando así de la estructura inestable de concordancia-discordante característica de la propia trama.

---

<sup>3</sup> Al modelo de permanencia en el tiempo a través del carácter, se le suma la fidelidad a la palabra dada por medio de la promesa que, como ya vimos anteriormente, constituye un desafío al tiempo, una negación del cambio.

Por tanto, de esta correlación entre acción y personaje del relato se deriva una dialéctica interna al personaje, que es el corolario exacto de la dialéctica de la concordancia y de discordancia desplegada por la construcción de la trama de la acción. La dialéctica consiste en que, según la *línea de concordancia*, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal que lo distingue de cualquier otro. Según la *línea de discordancia*, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles (encuentros, accidentes, etc.). Justamente será el contexto de crisis el evento social disruptivo sobre la subjetividad y el entramado relacional del sujeto.

Para Ricoeur, la paradoja de la construcción de la trama es que invierte el *efecto de contingencia*, en el sentido de que hubiera podido suceder de otro modo o no suceder en absoluto, incorporándolo, de alguna forma, al *efecto de necesidad* narrativa, ejercido por el acto configurante. En consecuencia, como se puede apreciar, la operación narrativa implica para este autor un concepto original de identidad dinámica, que compagina categorías aparentemente contrarias como la identidad y la diversidad. En algún sentido, se podría trazar aquí también un paralelismo con el planteo butleriano acerca de la inteligibilidad de las normas de género, la cual permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales, incluso aquellas prácticas *fuera* de la norma, en tanto están definidas *en relación con* esta última (Butler, 2006).

De este modo, la persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricoeur, 1996).

La dialéctica de la concordancia-discordante del personaje se inscribe en la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. Se trata de mostrar cómo la dialéctica del personaje viene a inscribirse en el intervalo entre estos dos polos de la permanencia en el tiempo, para mediar entre ellos. Esta función mediadora que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de la mismidad y de la ipseidad, es atestiguada esencialmente por las variaciones imaginativas a las que el relato somete a esta identidad. En realidad, el relato hace más que tolerar estas variaciones; las engendra y las busca.

En resumen, la identidad narrativa, en términos ricoeurianos, puede convertirse para nuestro estudio en una herramienta para pensar, en el curso de una trama ficcional, las identidades de género, en tanto que al *entramarse* la dimensión temporal del sí y la

acción del sujeto en el relato, aparece en escena la dialéctica del personaje que fluye entre la continuidad y la discontinuidad, la identidad y la diversidad, la obediencia y la transgresión, como elementos a la vez contingentes y necesarios del curso de una historia.

### **Reconocer y ser reconocido por el otro**

Con los elementos expuestos hasta el momento podemos emprender el planteo del concepto de reconocimiento, según la trayectoria que propone Ricoeur (2005) que va desde su uso en la voz activa –reconocer algo, objetos, personas, a sí mismo, a otro, el uno al otro-, hasta el uso en la voz pasiva –ser reconocido, pedir ser reconocido-, desembocando en el concepto de *reconocimiento mutuo*.

Con motivo de este cambio de la voz activa a la voz pasiva, y en unión con el predominio progresivo de la problemática del reconocimiento mutuo, el reconocimiento adquiere, en términos ricoeurianos, un estatuto cada vez más independiente respecto a la cognición como simple conocimiento. Esta propuesta teórica va en consonancia con la de Maturana, para quien lo que verdaderamente caracteriza a la acción humana orientada hacia otros, es la acción emocional guiada por el amor y no la racional o teleológica.

Si bien, este autor busca superar el concepto de reconocimiento en términos de conocimiento, el primer recorrido que Ricoeur hace es tomar como primera acepción filosófica el binomio *identificar/distinguir*. Reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro. Por tanto, identificar y distinguir constituyen un binomio verbal indisociable. Para identificar es necesario distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no rige sólo la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico; regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira a ser distinguida e identificada.

En este afán de diferenciar el *reconocer* del *conocer*, Ricoeur plantea la cuestión del *cambio* como factor distintivo, teniendo en cuenta “la variedad de los modos de ser a los que atañen las cosas del mundo” (Ricoeur: 2005: 72). Así, el *cambio* es el rasgo común que estos modos de ser deben compartir para dar lugar a operaciones de reconocimiento. Entendido en estos términos, del otro lado del reconocimiento se halla el *desconocimiento*. “Por tanto, en lo sucesivo, el reconocimiento se enfrentará a lo irreconocible como al estado límite del error” (Ricoeur: 2005: 72).

En su recorrido por los caminos del reconocimiento, Ricoeur (2005) pasa del reconocimiento en términos de identificación de algo en general, al reconocimiento de sí mismo, lo cual indica que uno se define como sujeto, que sus acciones proceden de sí mismo y no de circunstancias o de presiones externas. Para ello, el autor rescata del mundo homérico la idea de responsabilidad en la acción, de justicia y de las motivaciones que conducen a los individuos a realizar actos que serán admirados y respetados. Estos personajes son también capaces de un reconocimiento que pasa por otro, pero que no se puede llamar mutuo, pues está centrado en un solo protagonista y limitado al rol que la tradición asigna a cada uno en el entorno del amo. Para este autor, hacerse reconocer es recuperar su dominio amenazado (En términos metodológicos, distinguiremos esta disposición psíquica hacia la acción - ver "Posición del sujeto en la acción", pp. 183 - como sujeto "agente" donde una persona busca llevar adelante iniciativas propias a través de sus acciones; es decir, a través de su acción, un sujeto busca alcanzar por sí mismo sus objetivos y llevar adelante sus planes y proyectos).

Un punto en el que el pensamiento de los modernos marca una progresión sobre el de los griegos es el reconocimiento de sí, en el plano de la conciencia reflexiva de sí mismo implicada en este reconocimiento. El nombre a este sí mismo reflexivo es el de "ipseidad", equivalente de *self* y *selfhood*. Esto supone la inclusión del análisis de las capacidades ("puedo"). El autor utiliza el término "atestación" para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades: "creo que puedo", con su consecuente reconocimiento de responsabilidad.

Al igual que Ricoeur, Levinas considera la relación con el otro como no aprehendida, alejada del marco del saber y del conocimiento. Según él, la relación con el otro es una llamada a la responsabilidad, entendida en términos de solidaridad hacia el Otro (Levinas, 2000). A nivel empírico, consideraremos esta disposición hacia la acción como camino posible de transformación frente a las desigualdades estructurales de género (ver "La piedad como último sostén", pp. 357).

Partiendo de las formas individuales de capacidades, Ricoeur tiende un puente hacia las formas sociales de capacidades -en términos de *capabilities* para Amartya Sen-, marcando una transición entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. En este sentido, "las capacidades en cuestión no sólo son atestadas por individuos, sino también reivindicadas por colectividades sometidas a la apreciación y a la aprobación públicas" (Ricoeur, 2005: 143).

Entre uno y otro momento lo que varía son las modalidades de reconocimiento: mientras la atestación constituye el modo de reconocimiento de sí, lo que se pone en juego a nivel de las reivindicaciones sociales por el “derecho a la capacidad de obrar”, es la justicia social. De este modo, Ricoeur ubica la cuestión del reconocimiento, tanto en el plano individual como colectivo, en el campo de las prácticas sociales - del poder de obrar, de la agencia-, asumiendo al sujeto como un agente de cambio, como protagonista social (Ricoeur, 2005).

En este sentido, recordemos nuevamente la propuesta de Butler respecto a la noción de agencia (ver “De la idea de soberanía a la de agencia”, pp. 62) entendida en términos de responsabilidad en un campo de restricciones, que opera a la vez como un campo paradójico de posibilidades. Así, en términos discursivos el hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen.

Ricoeur asume las identidades colectivas en términos de reactualización y de reconstrucción de las representaciones colectivas que instauran el vínculo social. “Toda instauración es potencialmente de naturaleza reconstructiva, puesto que no permanece fijada en la repetición, sino que se revela, hasta cierto punto, innovadora” (Ricoeur, 2005: 149). Así, el autor vincula la capacidad colectiva de hacer la historia, en términos de *obrar*, con las formas de identidad y de representación social.

Ricoeur (2005) recupera el concepto de Amartya Sen de *capabilities*, vinculado estrechamente al concepto de “derechos”, entendiendo la libertad en términos positivos. En este sentido, la libertad representa cuanto una persona, teniendo en cuenta todas las cosas, es capaz o incapaz de realizar, permitiéndole llevar adelante la vida que escoja. De aquí, se desprende el concepto de Sen de “derecho a ciertas capacidades de obrar”, promovido por este autor como criterio para evaluar la justicia social. Esto ha llevado a Sen a pensar que el fenómeno del hambre se desencadena cuando no se garantiza la capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir.

En esta etapa del pensamiento de Ricoeur, la atestación en el plano colectivo “se ha hecho reivindicación, derecho a exigir, bajo la idea de justicia social” (Ricoeur, 2005: 155). Entendida como un criterio de justicia social, la idea de “derecho de capacidades” devela su faceta de conflictividad, en el marco de regímenes políticos competitivos, así como su dimensión de pluralidad, alteridad, mutualidad y reconocimiento mutuo.

En palabras de Butler,

“porque el yo siempre es otro de sí mismo, no tanto un «contenedor» o una unidad que puede llegar a «incluir» a Otros dentro de su ámbito. Por el contrario, el yo siempre se está encontrando a sí mismo como el Otro, convirtiéndose en el Otro para sí mismo, y ésta es otra forma de marcar el opuesto de la «incorporación». El yo no acoge al Otro, sino que se encuentra a sí mismo transportado fuera de sí mismo en una relación irreversible de alteridad. En un cierto sentido, el yo «es» esta relación con la alteridad” (Butler, 2006: 214).

Butler parte así de una concepción de vulnerabilidad de la naturaleza humana, que surge junto con la vida misma, y por tanto, precede a la formación del “yo”. Se trata de una condición de despojo inicial que, según ella, no podemos discutir porque sería necio hacerlo, y hasta peligroso. Justamente el enlace teórico y ético que esta autora plantea entre *vulnerabilidad humana* y *reconocimiento*, supone que cuando dicha vulnerabilidad es reconocida, el reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma.

“En este sentido, si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento” (Butler, 2009: 70-1).

Así, cuando decimos que todo niño es vulnerable, evidentemente es verdad; pero en parte es verdad porque precisamente nuestro enunciado es el que lleva a cabo dicho reconocimiento, lo que prueba que la vulnerabilidad se sostiene en el acto de reconocimiento. Realizamos el reconocimiento al afirmarlo. Es decir que, la vulnerabilidad adquiere otro sentido desde el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstituir la vulnerabilidad. Así, nuestra afirmación es en sí misma una forma de reconocimiento y manifiesta de este modo el poder constitutivo del discurso, que plantean Austin y Searle.

#### **La debatida figura de la alteridad**

En torno a la figura de la alteridad, Butler mantiene en *Deshacer el género* (2006) un debate productivo con Jessica Benjamin que considero es interesante rescatar respecto al carácter relacional del reconocimiento. Por un lado, Benjamin parte de la presuposición en su libro *Los lazos de amor* (2002) que es posible el reconocimiento como condición bajo la cual el ser humano logra la comprensión psíquica de su propio yo y su aceptación, intersubjetivamente. Para esta autora, el reconocimiento es el proceso que se inicia cuando el sujeto y el otro entienden que se están reflejando a sí mismos mutuamente, no siendo este reflejo el resultado de la fusión del uno con el Otro, ni una proyección que aniquila la alteridad del Otro.

Siguiendo en cierta forma los pasos de Habermas, Benjamin concede gran importancia a la idea de que la comunicación misma se convierte tanto en el vehículo como en el ejemplo de reconocimiento. El reconocimiento tiene lugar a través de la comunicación, principalmente – pero no exclusivamente - a través de la comunicación verbal mediante la cual los sujetos son transformados en virtud de la práctica comunicativa en la que intervienen.

De acuerdo con Benjamin, la vida psíquica humana se caracteriza tanto por los deseos de omnipotencia como por los de contacto, vacilando entre relacionarse con el otro en tanto objeto, y reconocer el Otro como externo. Para ella, esa vacilación o tensión es lo que constituye la vida psíquica de una forma fundamental. Dar el paso entre concebir nuestras relaciones en términos objetales, a transformarlas en formas de reconocimiento del otro, depende de entablar una práctica comunicativa con la alteridad en la que el reconocimiento, en tanto proceso, también plantea el riesgo de la destrucción. Así, para Benjamin, el reconocimiento es, a la vez, la norma hacia la que tendemos invariablemente y la forma ideal que toma la comunicación cuando se convierte en un proceso transformativo.

A pesar que Benjamin argumenta que el reconocimiento puede conllevar destrucción, insiste en un ideal de reconocimiento donde este riesgo pueda ser revertido y superado. De algún modo, para esta autora la agresión rompe el proceso de reconocimiento y tales rupturas, desde su punto de vista, son inevitables; de modo que su propuesta consiste en esforzarse para lograr el triunfo del reconocimiento por sobre la agresión. En consecuencia, para la autora la negatividad es un suceso ocasional y contingente que sobreviene al reconocimiento, pero que no lo define en ningún sentido. El reconocimiento auténtico, es definido como la trascendencia de lo destructivo, en el marco de un encuentro dialógico a partir de la creación de un espacio intersubjetivo.

Frente a esta idea, Butler se pregunta si el espacio intersubjetivo, queda alguna vez fuera del riesgo de la destrucción. Para ella, todas las negatividades y fuentes de destrucción, no pueden ser completamente superadas, eliminadas o resueltas en la armoniosa música del diálogo. La destructividad continuamente se plantea como un riesgo, tratándose de un aspecto irresoluble de la vida psíquica humana. Incluso, Butler considera que el riesgo de destrucción es productivo, al punto que la destrucción puede tornarse en reconocimiento; es decir que, el reconocimiento puede volverse sobre los pasos de la destructividad.

Me permito aquí hacer un paréntesis para preguntarme si las luchas por el reconocimiento a nivel tanto relacional como colectivo, en el contexto de las crisis sociales propias del capitalismo tardío, que tan bien conocemos en Argentina y hoy vemos acontecer también en el mundo desarrollado, pueden ser un escenario propicio para que las luchas por el reconocimiento vuelvan sobre los pasos de la destructividad y así afirmar el reconocimiento sobre aquellos sujetos que ven amenazada su supervivencia material y social.

En *Vida precaria*, en línea con esta argumentación, Butler afirma,

“enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta [...] Uno no siempre permanece intacto. Puedo quererlo y lograrlo por un tiempo, pero a pesar de nuestros mejores esfuerzos, el tacto, el olor, el sentido, la perspectiva o la memoria del contacto del otro nos desintegran [...] Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* del otro [...] necesitamos otro lenguaje para aproximarnos a la cuestión que nos interesa, un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas” (Butler, 2009: 50 ).

La noción de *negación* - en los términos que la plantea Butler - puede ser rastreada en Hegel, como aquello que sobrevive a la lucha a muerte (destrucción) entre el amo y el esclavo, y es entendida por dicho autor como la acción transformadora de un yo sostenido en el deseo, es decir, activo, negador, que transforma su ser en el devenir del tiempo. De este modo, entre los conceptos de *negación* y *destrucción* - entendidos en términos hegelianos -, Butler señala un salto cualitativo. Cuando uno reconoce la diferencia inexorable que lo separa del otro, y puede responder a ello sin agresión y sin destrucción omnipotente, entonces está reconociendo la diferencia como tal y comprendiendo esta característica distintiva del Otro como una relación de «negación» («no yo»), que no se resuelve mediante la destrucción. “La negación es la destrucción que ha sobrevivido” (Butler, 2006: 209).

A su vez, cuando Hegel introduce la noción de reconocimiento en la sección sobre el amo y el esclavo de su *Fenomenología del Espíritu*, narra el encuentro con el Otro en términos de *pérdida* de uno mismo,

“sugiriendo que, sea lo que sea la conciencia, sea lo que sea el yo, el sujeto sólo se encontrará a sí mismo a través de una reflexión de sí mismo en otro. Para ser uno mismo, se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más «retornará» a ser lo que era. No obstante, ser reflejado en otro o a través de otro tendrá un doble significado para la conciencia dado que, mediante la reflexión, la conciencia se recuperará a sí misma de nuevo [...] Así pues, la relación con el Otro será ambivalente de forma invariable. El precio del autoconocimiento será la pérdida de uno mismo, y el Otro plantea la

posibilidad de obtener y socavar el autoconocimiento a la vez. No obstante, lo que resulta claro que el yo nunca retorna a sí mismo sin el Otro, que su «relacionalidad» se convierte en constitutiva de lo que el otro es” (Butler, 2006: 211).

Así, para Butler, cualquiera que sea el yo que emerge en el curso de la *Fenomenología del Espíritu*, se trata siempre de un alejamiento de su apariencia anterior; se transforma a través de su encuentro con la alteridad, no con el fin de volver a sí mismo, sino para convertirse en el yo que nunca fue. La diferencia lo lanza a un futuro irreversible. En estos términos, ser un yo es estar a cierta distancia de lo que uno es. Se trata de un yo que está siempre siendo arrojado fuera de uno mismo, como Otro de uno mismo. Esta última idea se asocia a la noción hegeliana ex-stática del yo, que necesariamente está fuera de sí mismo, que no es idéntico a sí mismo, sino que está diferenciado desde el principio.

Ahora bien, Butler se pregunta ¿se «posee» al Otro en dicho momento o es que desde el principio se da una cierta desapropiación que permite al Otro aparecer? Para Butler, es precisamente la lógica de la apropiación y la desapropiación lo que hace salir al Otro del circuito narcisista del sujeto. De modo, entonces, que la alteridad surge más allá de la cuestión de la propiedad. Esta última alternativa constituye la propuesta teórica también de Levinas, para quien “el rostro del Otro viene hacia mí desde afuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante” (Butler, 2009: 173).

En el marco de la lucha a muerte hegeliana entre el amo y el esclavo, el reconocimiento se hace posible en un momento de vulnerabilidad fundamental y la necesidad se torna autoconsciente. En ese momento, lo que el reconocimiento hace es contener la destrucción, que a la vez implica que el yo no se posee a sí mismo, sino que se entrega al Otro, de tal forma que el Otro tampoco lo posee. Y el contenido ético de esta relación con el Otro se encuentra en este estado fundamental y recíproco de ser «entregado».

### **El reconocimiento mutuo**

Ricoeur (2005) recupera los “tres modelos de reconocimiento intersubjetivo” que Honneth reconstruye a partir de los escritos de Hegel en Jena, colocados sucesivamente bajo la égida del amor, del derecho y de la estima social. A cada uno de estos modelos Honneth le hace corresponder tres figuras de la negación del reconocimiento, capaces de proporcionar de modo negativo una motivación moral a las luchas sociales. Según Ricoeur, “los tres modelos de reconocimiento proporcionan la estructura especulativa,

mientras que los sentimientos negativos confieren a la lucha su cuerpo y su alma” (Ricoeur, 2005: 196).

El primer modelo plantea la lucha por el reconocimiento y el amor, abarcando las relaciones eróticas, de amistad o de familia que implican fuertes lazos afectivos entre un número restringido de personas. Se trata de un grado prejurídico de reconocimiento recíproco en el que los sujetos se confirman mutuamente en sus necesidades. La fórmula hegeliana “ser sí-mismo en un extraño” encuentra aquí su primera aplicación.

Para este primer modelo de reconocimiento, Honneth complementa el planteo hegeliano, con la teoría psicoanalítica de la relación objetal, de la mano de autores como D. W. Winnicott. El autor toma en consideración las primeras estructuras conflictuales en el plano de las formas de adhesión emocional del tipo madre-hijo, previos a los conflictos de naturaleza intra-psíquicos del tipo “yo-ello”. La experiencia de los adultos, no sólo conserva la huella de estos conflictos, sino que también enriquece el esquema. Se trata en diferentes etapas de la vida de salir del estado de dependencia absoluta suscitado por un vínculo libidinal de naturaleza fusional. Así como el niño debe afrontar la prueba de la ausencia de la madre, gracias a la cual ella recupera su independencia, mientras el niño accede al nivel de autonomía adecuado a su edad, lo mismo sucede con los amantes adultos que se enfrentan a la prueba de la separación cuyo beneficio, emocionalmente costoso, es la capacidad de estar en soledad. Esta capacidad aumenta según la confianza de los miembros del grupo en la permanencia del vínculo invisible que se crea en la intermitencia de la presencia y de la ausencia. “Se puede hablar, en este sentido, de una dialéctica de unión y de desunión común a los rasgos especulativos y a los rasgos empíricos del amor” (Ricoeur, 2005: 196).

¿Cuál sería la forma de desprecio que correspondería a este primer modelo de reconocimiento? La idea normativa nacida del modelo de reconocimiento, colocada bajo el signo del amor, se identifica con la idea de aprobación. Los amigos, los amantes, se aprueba, se felicitan mutuamente por existir. “La humillación, sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación, alcanza a cada uno en el plano prejurídico de su “estar-con” otro. El individuo se siente como mirado desde arriba, por encima del hombro, incluso tenido por nada. Privado de aprobación, es como no existente” (Ricoeur, 2005: 200).

El segundo modelo plantea la lucha por el reconocimiento en el plano jurídico, lo cual traslada la dinámica conflictual del reconocimiento al plano de la esfera de los derechos entendidos, no de modo particular, sino universal.

El paso del primer al segundo modelo supone la abstracción de los conflictos propios de la esfera afectiva, para pasar a considerar la lucha por el reconocimiento en el plano jurídico, en términos de ampliación de la esfera de los derechos, en dos direcciones: por una parte, en el plano de la enumeración de los derechos subjetivos (civiles, políticos y sociales) definidos por su contenido; por otra, en el plano de la atribución de estos derechos a nuevas categorías de individuos o de grupos (Ricoeur, 2005).

El objetivo de este tipo de reconocimiento es doble: el otro y la norma; en términos de la norma significa tener por válido, mientras que en el término de la persona supone identificar a cada persona en cuanto libre e igual a cualquier otra. Por tanto, el reconocimiento en el sentido jurídico añade al reconocimiento de sí, en términos de capacidad, las nuevas capacidades fruto de la conjunción entre la validez universal de la norma y la singularidad de las personas.

Entre los derechos subjetivos (civiles, políticos y sociales), Ricoeur considera que en nuestro siglo son los derechos sociales los más problemáticos, en términos del reparto equitativo de los bienes a escala mundial. Por tanto, “aquello que sufren especialmente los ciudadanos de todos los países es el contraste flagrante entre la misma atribución de derechos y la desigual distribución de bienes” (Ricoeur, 2005: 207).

En función de este reparto de los derechos subjetivos, la correspondiente adquisición de competencias en el plano personal presenta formas específicas de desprecio relativas a las exigencias que una persona puede esperar ver satisfechas por parte de la sociedad. Una cosa es la humillación relativa a la negación de derechos civiles, otra la frustración relativa a la ausencia de participación en la formación de la voluntad pública, y otra el sentimiento de exclusión que nace de no poder acceder a los bienes elementales. En la forma de la negación de reconocimiento, la pérdida del respeto tiene modalidades afectivas diferentes.

“Los sentimientos negativos son resortes significativos de la lucha por el reconocimiento; la indignación constituye, en este aspecto, la estructura de transición entre el desprecio sentido en la emoción de la cólera y la voluntad de devenir un miembro del grupo en la lucha por el reconocimiento. El punto más sensible de la indignación concierne al contraste insoportable entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades que parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de las desigualdades. Pero la indignación puede desarmar tanto como movilizar” (Ricoeur, 2005: 208).

Respecto al segundo aspecto referido a la extensión de la esfera de aplicación de derechos a un número cada vez mayor de individuos, aquí

“la experiencia negativa del desprecio toma la forma específica de sentimientos de exclusión, de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales la forma de la guerra, ya se trate de revolución, de liberación o de guerra descolonización. Para mí, el respeto de sí suscitado por las victorias obtenidas en esta lucha por la extensión geopolítica de los derechos subjetivos merece el nombre de dignidad y de orgullo” (Ricoeur, 2005: 209).

El tercer modelo de reconocimiento mutuo se refiere a la estima social, como dimensión social de lo político, tomando como término de referencia el concepto hegeliano de “eticidad”. En este plano la vida ética se muestra irreductible a los vínculos jurídicos.

El concepto de estima social resume todas las modalidades del reconocimiento mutuo que excede al simple reconocimiento de la igualdad de los derechos entre sujetos libres. La principal presuposición de este tercer modelo es la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos, los cuales bajo la estima mutua, miden la importancia de sus propias cualidades para la vida del otro en el marco de una comunidad de valores.

Frente a la idea de lucha por el reconocimiento mutuo de Honneth, Ricoeur plantea como alternativa la búsqueda de experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo, fuera del orden jurídico y económico, a las que llama “estados de paz”, entendidos en el sentido de *ágape*, el cual expresa el sentido del don que no espera nada a cambio. En este recorrido, Ricoeur prefiere hablar en términos de mutualidad, más que de reciprocidad, fuera de las reglas de equivalencia que rigen las relaciones de justicia. Mientras la reciprocidad supone una lógica de circulación de bienes o valores de los que los actores no serían más que los vectores, la mutualidad se focaliza en el plano de las relaciones entre protagonistas del intercambio, donde lo que está en juego es el sentido del “entre”.

Una de las preguntas finales que Ricoeur se hace en *Caminos del reconocimiento* (2005) es, ¿cómo integrar en la mutualidad la disimetría originaria entre yo y el otro? Su postura incorpora la disimetría originaria a su planteo sobre el reconocimiento mutuo. Es justamente

“en el ‘entre’ de la expresión ‘entre protagonistas del intercambio’ donde se concentra la dialéctica de la disimetría entre yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y precisamente a la plena significación de este “entre” contribuye la integración de la disimetría en la mutualidad dentro del intercambio de los dones” (Ricoeur, 2005: 266).

La disimetría afirma, en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares.

En segundo lugar, protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya sea en el amor, la amistad o la fraternidad, preservando una justa distancia que integra el respeto a la intimidad (Ricoeur, 2005).

Finalmente, la gratitud constituye la última forma de reconocimiento expuesta en su obra, y que adquiere sentido en la dialéctica entre disimetría y mutualidad. El recibir, como lugar de gratitud, supone la unión entre el dar y el devolver; en el recibir “se afirma dos veces la disimetría entre el donante y el donatario; uno es el que da y otro es el que recibe; uno es el que recibe y otro es el que devuelve. Esta doble alteridad se preserva precisamente en el acto de recibir y en la gratitud que él suscita” (Ricoeur, 2005: 266).

En conclusión, el reconocimiento mutuo, fuera de la lógica de reciprocidad, se expresa en la mutualidad, manifestándose a través de la gratitud. Y es, según Ricoeur, en el marco de la mutualidad donde la alteridad alcanza su culmen.

### **¡Los cuerpos son o se hacen?**

Pensar el cuerpo no es tarea fácil. Quizás esto tenga que ver con que el pensamiento moderno no se ha detenido a pensar el cuerpo y, mucho menos, a corporizar el pensamiento. En filosofía, durante siglos, el cuerpo ha sido representado como el reverso negativo del espíritu, del alma, la conciencia o el ser –según la época-. En todo caso, el cuerpo era/es la parte material, fija, que no admitía una (re)escritura, porque era/es natural o biológica (Torras y Acedo, 2008).

Más allá de los intentos desde la fenomenología, el postestructuralismo, el feminismo y las teorías queer por establecer el efecto de los discursos del poder sobre los cuerpos y sus intentos de subvertirlos, nos referimos a una entidad material que se nos escapa permanentemente a la conceptualización, en tanto su presencia nos remite a una ausencia, así como su ausencia a una presencia. Se tratará entonces de lidiar a nivel conceptual con la ambivalencia que supone pensar el cuerpo, en términos de materialidad permanente y/o contingente, con sus contornos delineables y/o imprecisos, aceptando así como recorrido permanente el devenir entre el *más allá* y *más acá* del cuerpo.

En este intento, proponemos en primer lugar retomar la discusión que Manuel Asensi le plantea a Judith Butler en relación principalmente al *hacerse* de los cuerpos, así como a su visión sobre la materia corporal. Luego, el debate lo entablaremos al interior de la obra misma de Butler, contraponiendo en algún punto su postura sobre la materialidad en *Cuerpos que importan* con la de sus obras posteriores (Butler, 2006, 2009, 2010)

focalizadas en la cuestión de la precariedad de los cuerpos. A continuación, propongo el análisis de las conversaciones, como escenario propicio para pensar la tensión permanente entre cuerpo y habla, así como las fisuras y discontinuidades que se abren entre uno y otro, como campo posible de subversión. Asumo así el carácter político que adquiere la interacción en el marco del diálogo con el otro, como espacio que expresa a la vez la singularidad del hablante y oyente como papeles intercambiables, así como la relación y la reciprocidad en el diálogo. Para terminar, propongo un abordaje teórico sobre la *mirada* y la *voz* como manifestaciones corporales, en permanente deriva entre el *más allá* y *más acá* del cuerpo, en la búsqueda por el reconocimiento del otro.

Los desarrollos sobre el cuerpo desde una perspectiva de género han debatido en torno a la significancia del cuerpo en relación a los itinerarios de los sujetos genéricos. Dichos intercambios discurren entre una visión constructivista de pensar el cuerpo como un soporte a tallar por los discursos de género, o como una entidad material cuya realidad radica en el orden del *ser* y no del *hacer(se)*.

Sin intención aquí de recorrer exhaustivamente estos debates a lo largo y ancho de la teoría feminista, propongo como recorte recuperar la discusión que Manuel Asensi le plantea Judith Butler en relación a la visión de ésta último sobre el cuerpo como construcción discursiva.

Asensi en su artículo “El poder del cuerpo o el sabotaje de lo construido” (2008) discute centralmente con el prefacio de *Cuerpos de importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler, 2002). Si bien en este libro Butler complejiza su visión sobre la construcción discursiva de la materialidad de los cuerpos, Asensi encuentra problemática su reelaboración conceptual acerca de la significación de la construcción misma.

Como sabemos, si bien Butler asume el cuerpo como un producto del poder sostenido a partir de la repetición de la normatividad de género, no por ello niega que se trate de un soporte que ha requerido de una materia. Así, la autora reconoce y asume la materialidad del cuerpo. Sin embargo, su concepción acerca de la materia está sujeta a construcción, como condición imprescindible “para establecer que los cuerpos “son” (Butler, 2002: 11).

Sin embargo, se trata de un *ser* en el *hacer*; es decir, lejos de ser producto de una elección deliberativa, los cuerpos se construyen y se reinstalan a partir de la repetición ritualizada de normas que no sólo producen los efectos del género, sino también la materialidad de los cuerpos. En términos de Torras,

“tanto el sexo como el género –categorías identitarias- se construyen/constituyen a medida desmedida de repetir lo que supuestamente son. Es decir, la repetición refuerza –y también fisura- el poder. Porque si hay repetición, nunca puede ser una y la misma, y si es otra, ya hay inscrita una diferencia. En esta repetición equivoca está la posibilidad de nuestra agencia real, de subvertir el orden que nos hace, nos actúa y nos escribe” (Torras y Acedo, 200:11).

Entonces, para Butler “lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder” (Butler, 2002: 18). Es decir, no hay nada de la materialidad del cuerpo que pueda concebirse por fuera de materialidad de la norma reguladora.

Pero Asensi se pregunta, ¿no hay nada de la materialidad del cuerpo más allá de la norma? Si bien Butler plantea tímidamente en su prefacio que,

“los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos “hechos” no pueden descartarse como una mera construcción. Seguramente debe de haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente la hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos” (Butler, 2002: 13).

Justamente estas experiencias corporales primarias e irrefutables, como el dolor o la enfermedad, son las que llevan a Asensi a admitir un resto más allá de las mallas del poder, una materialidad, una corporalidad que no es el resultado de una construcción performativa. Lamentablemente, el autor no recupera obras posteriores de Butler (2006, 2009, 2010), donde la autora focaliza su desarrollo sobre el cuerpo en torno a lo que tienen éstos de vulnerables en relación a la violencia, al dolor, incluso, frente a la guerra. Es justamente sobre esta noción de la vulnerabilidad de los cuerpos sobre la cual ampliaremos más adelante, y sobre la que basaremos nuestro planteo.

En este sentido, para Butler, la distinción clave entre materia y proceso de materialización radica en su consideración de la temporalidad o iterabilidad del proceso de performatividad / materialización. Así, el tiempo y la repetición ritualizada se vuelven capitales para explicar la relación entre performatividad y cuerpo. La reiteración de la norma sería la condición necesaria para su materialización, pero también será la instancia de su transformación (Torricella, 2009).

Butler utiliza la figura del quiasmo (1997, 2006) para dar cuenta que si bien lenguaje y materialidad no son la misma cosa, están vinculados por estrechos lazos de interdependencia mutua, no siendo nunca absolutamente idénticos pero tampoco

completamente diferentes. El quiasmo es una figura retórica que señala una disposición cruzada en forma de  $\chi$ , tal como la grafía de la primera letra de esa palabra en griego ( $\chi\iota\alpha\sigma\mu\omicron$ ). El trazo mismo de ese carácter indica una interrupción y un cruce entre dos elementos o líneas divergentes. A nivel retórico, la figura del quiasmo produce un efecto de sorpresa y llamado a la reflexión a través de la repetición de un mismo segmento en un orden invertido. Se trata de una forma paradójica de redoblamiento porque en la repetición invertida se produce una interrupción del sentido primero que lo abre a nuevas significaciones e interpretaciones (Vacarezza, 2011).

Para Butler las normas y el lenguaje reclaman a los cuerpos en su materialidad, los constituyen performativamente y se inscriben en ellos. Pero, al mismo tiempo, y aquí se completa la relación quiástica, los cuerpos en su materialidad son lo que excede y se resiste al lenguaje y a las normas, el lugar donde puede interrumpirse su funcionamiento y aquello que funciona como límite que nunca puede conquistarse completamente (Vacarezza, 2011).

La relación quiástica entre ellos supone que no hay un término que se jerarquice o se imponga enteramente sobre el otro.

“El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro. Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes” (Butler, 2002: 111).

Pero volvamos a Asensi: Además de la experiencia primaria del dolor y la enfermedad, el autor problematiza la noción de la corporalidad humana como construcción a partir de la noción misma de abyección de Butler. Se pregunta, “¿cómo explicar el que los seres abyectos se muevan al margen de la ley que supuestamente los ha construido, cómo dar cuenta de que queden excluidos, negados, suprimidos en relación a la humanidad misma que se siente amenazada y desbordada por ellos?” (Asensi, 2008: 17).

Butler, en cambio, asume la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección en los términos mismos de la legitimidad discursiva, de modo que la construcción discursiva del sujeto supone un exterior, pero no un exterior

absoluto, sino un “exterior constitutivo” concebido como margen, como límite, en relación a ese discurso.

Sin embargo, Asensi responde que, en los términos de Butler, se trata de un exterior pero no del todo, en tanto la única forma de acceder a él es en términos del lenguaje. A su juicio, el grave problema de este planteamiento de Butler es que su reconocimiento de un ámbito exterior al discurso no le lleva en ningún momento a indagar en el estatuto de esa exterioridad, sino a seguir insistiendo en la imposibilidad de concebir el cuerpo y la materia al margen de la inteligibilidad discursiva (Asensi, 2008).

Asensi se pregunta, “¿no será que ese ámbito exterior al discurso es precisamente lo que se opone a él? ¿No será que lo abyecto es ese movimiento de resistencia al discurso que escapa de sus efectos performativos y que lo desborda?” (Asensi, 2008: 19). No se trata, según el autor, que el performativo cree el cuerpo, sino de que no hay manera de referirse a él sin pasar por un discurso que lo delimita.

Con respecto a la concepción de materia de Butler, según la cual la materia y el lenguaje no son ni totalmente idénticos ni totalmente distintos, Asensi considera que la autora así evita afrontar el problema de la materia al margen del discurso. Un ejemplo para Asensi de esta cuestión es que Butler entiende la materia en términos de proceso de materialización: “Yo propondría (...) un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (Butler, 2002: 28).

Para Asensi se trata de un proceso mediante el cual el poder presenta como dado y material lo que en realidad es una operación de producción; sin embargo, para él una cosa es la materia y otra la materialidad en el marco del discurso. Así, el autor concluye que Butler “con sus teorías del privilegio del signo prosigue una línea característicamente metafísica que relega el cuerpo material a un segundo plano y lo margina” (2008: 19).

Incluso aún, Asensi discute desde la física cuántica su concepción de la materia como una entidad fija, permanente y estable dado que “el efecto de permanencia al que alude Butler es un constructo del poder que da alas a una concepción esencialista del cuerpo. De alguna manera, al ceder a esa concepción asume una estrategia del poder” (Asensi, 2008: 21).

## Cuerpos precarios

Tomando como válido el cuestionamiento de Asensi respecto al carácter de permanencia y estabilidad que le asigna Butler a la materia, consideramos razonable traer aquí los desarrollos posteriores de Butler en relación al cuerpo, en especial en sus obras *Deshacer el género* (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009) y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010).

Es justamente en dichas obras donde Butler pone en juego nuevas aristas respecto a su concepción de la materialidad de los cuerpos, haciendo especial énfasis en el hecho que estamos constituidos políticamente en virtud de la precariedad social de nuestros cuerpos, de modo que la vulnerabilidad atraviesa y configura no sólo nuestro ser vital sino también político. Así, la autora le otorga a la precariedad humana un carácter político, en tanto somos interpelados a responder ante la vulnerabilidad del otro, reconociendo en ella la precariedad propia y, en última instancia, la humanidad compartida.

En sus palabras,

“Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2009: 46).

Estas reelaboraciones ponen en cuestión aquel “efecto de frontera” propio de la materia al que hacía mención Butler en *Cuerpos que importan*. En estas obras, en cambio, la autora asume una noción del cuerpo que es entregado al otro de entrada, incluso con anterioridad a la individuación misma, lo cual nos vuelve especialmente vulnerables. Según ella,

“la infancia constituye una dependencia necesaria que nunca dejamos totalmente atrás. Los cuerpos deben todavía ser aprehendidos como algo que se entrega para ser cuidado. Comprender la opresión vital es precisamente entender que no hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregado al contacto con el otro, incluso cuando —o precisamente cuando— no hay otro y no hay sostén para nuestras vidas” (Butler, 2006: 44).

De modo que esta dependencia primaria fundada en la precariedad de los cuerpos, cuestiona la frontera entre un cuerpo y otro, en tanto la propia existencia se sostiene, tanto en términos materiales como emocionales, en el encuentro con el otro (sobre esta cuestión profundizaremos en el próximo apartado).

Incluso en *Marcos de guerra* la autora llega a decir

“el cuerpo está desligado, tanto en su actuar y su receptividad como en su habla, deseo y movilidad. Está fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo” (Butler, 2010: 83).

Más adelante agrega,

“Lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo. Pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí. La supervivencia depende menos del límite establecido al yo que de la socialidad constitutiva del cuerpo. Pero si el cuerpo, considerado social tanto en su superficie como en su profundidad, es la condición de la supervivencia, también es eso que, en ciertas condiciones sociales, pone en peligro nuestras vidas y nuestra capacidad de supervivencia (...) Por supuesto, el hecho de que el cuerpo propio nunca sea plenamente propio, circunscrito y autorreferencial, es la condición del encuentro apasionado, del deseo, de la añoranza y de esos modos de abordar y ser abordados de los que depende el sentimiento de estar vivos. Pero todo el ámbito del contacto no deseado deriva también del hecho de que el cuerpo encuentra su capacidad de supervivencia en el espacio y en el tiempo sociales; y esta exposición o desposesión es, precisamente, lo que se explota en el caso de la coacción indeseada, las restricciones, los daños físicos y la violencia” (Butler, 2010: 85).

En relación a su noción política de precariedad se refiere a la “asignación diferencial de precariedad”, en tanto existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física de lo humano en el mundo. Algunas vidas estarán muy protegidas al amparo de vínculos amorosos y de reconocimiento mutuo, mientras que otras vidas se verán desamparadas, incluso algunas ni siquiera serán merecedoras de ser lloradas (Butler, 2006, 2009, 2010).

En relación al carácter *permanente* de la materia asignado en la Introducción a *Cuerpos que importan*, Butler plantea en las obras posteriores señaladas, que los cuerpos están atravesados por el factor temporal: “envejecen, cambian de forma, dependiendo de sus interacciones se altera su significado y la red de relaciones visuales, discursivas y táctiles que se convierte en parte de su historicidad, su pasado constitutivo, su presente y su futuro” (Butler, 2006: 306).

Butler asume ahora un modo de devenir del cuerpo, que se enfrenta a la noción de permanencia de la materia.

“El cuerpo es aquello que puede ocupar la norma en una miríada de formas, que pueden exceder la norma, volver a dibujar la norma y exponer la posibilidad de la transformación de realidades a las cuales creíamos estar confinados. Estas realidades corpóreas están habitadas activamente, y esta “actividad” no está totalmente constreñida por la norma. A veces las condiciones para conformarse

a la norma son las mismas que las condiciones para resistirla” (Butler, 2006: 307).

### **Tensiones entre cuerpo y habla**

Al respecto Butler tiene algo para aportar en relación a la relevancia que la corporalidad adquiere en el plano de lo discursivo. Según ella, la fuerza del acto de habla está relacionada, no sólo con los convencionalismos como señala Austin (1998), ni con la iterabilidad según considera Derrida (1989), sino con el estatuto del habla en tanto acto corporal.

El acto de habla es realizado corporalmente y la simultaneidad de la producción y la llegada de la expresión, comunica no sólo lo que se dice, sino el soporte del cuerpo como instrumento retórico de expresión. Es decir, que se establece una relación transversal del cuerpo con el habla al momento de la enunciación; sin embargo, dicha relación es desviada y mantenida por la realización misma, lo cual pone en evidencia la inapropiada interrelación entre cuerpo y habla. En consecuencia, hay un exceso en el habla que debe leerse junto con –y a veces contra- el contenido proposicional de lo que se dice (Butler, 1997).

Así, “un acto de habla trata de comunicar un contenido pero también trata de mostrar o representar otra serie de significados que pueden o no tener relación con el contenido que se enuncia” (Butler, 2006: 243). De modo, que en el marco del encuentro con el otro, el cuerpo se vuelve un punto de fuga muchas veces discordante en relación al mensaje discursivo, como expresión de ambivalencias, contradicciones, deseos encontrados...

Justamente esta inconveniente relación entre cuerpo y habla, plantea la posibilidad de generar grietas frente a las regulaciones sociales que portan los actos performativos. Butler, en este sentido, considera el performativo como una de las formas potentes e insidiosas en que el sujeto es llamado a devenir un ser social por medio de un conjunto de difusas y poderosas interpelaciones, y a la vez como un acto que puede devenir en un acto de insurrección, de cuestionamiento político y, en última instancia, de reformulación del sujeto mismo (Butler, 1997).

Así, muchas veces existen elementos dentro del proceso comunicativo que escapan a nuestro control, que resultan contradictorios. Se trata del elemento inconsciente, innombrable, de nuestro mundo interno. Si bien lo inconsciente queda fuera de nuestro control, eso no significa que no se ponga de manifiesto abruptamente a la hora de interactuar con el otro, a través de lapsus, olvidos, reiteraciones, llantos, silencios...

Partiendo de la idea que las manifestaciones del cuerpo comunican y, por tanto, están sujetas a interpretación, tomaremos en cuenta especialmente la mirada y la voz, como expresiones corporales paradójicas, sometidas a la intencionalidad del sujeto que habla y a la vez como expresiones autónomas generadoras de fisuras entre el lenguaje y la corporalidad. En este sentido, Felman considera que frente a la idea de un acto de habla completamente intencional, ésta se ve perpetuamente subvertida por un cuerpo parlante que dice más, o dice de un modo diferente, de lo que el sujeto pretende decir. En definitiva, para esta autora, “el cuerpo es el punto ciego del habla” (citada por Butler, 1997: 29).

## **Mirada**

*Yo cambio la primavera porque tú me sigas mirando*

[Pablo Neruda]

La historia de Occidente atestigua una proximidad semántica clave entre visión y saber, visión y realidad, visión y verdad. De todos los sentidos, el pensamiento moderno ha instalado a la visión como el más desinteresado por ser el más distanciado de lo que percibe. De acuerdo con Luce Irigaray, “el ojo objetiva y domina mucho más que cualquier otro sentido. Coloca a distancia, mantiene una distancia. En nuestra cultura, el predominio de la mirada frente al olfato, el gusto, el tacto y el oído ha propiciado el empobrecimiento de las relaciones corpóreas” (citado por Jay, 2007).

A esto, debemos sumarle la impronta patriarcal sobre la que opera la hegemonía de la mirada, a lo que Martin Jay denominó *falogocentrismo*, como contracción entre el ocularcentrismo y el falocentrismo, recuperando en su planteo las posturas de autores como Luce Irigaray y Jacques Derrida, respecto a la hegemonía de la visión y de la mirada en nuestra cultura occidental.

Por un lado, para Martin Jay, Derrida propone una *lectura* deconstructivista de la visión como un constructo textual, y no tanto como una experiencia perceptiva, sin intención de alcanzar la verdad o la revelación. El autor, en este sentido, da a entender que en la medida que no existe una percepción pura, es necesario comprender al mundo como un texto que hay que leer. Derrida considera que el pensamiento occidental sufre el sesgo temporal impuesto por lo visual y su “metafísica de la presencia”. Incluso, para dicho autor cualquier sentido que pueda producir un efecto de presencia, debe someterse a la deconstrucción (Jay, 2007).

Las lágrimas, para Derrida, son el tipo más exaltado de ceguera:

“Si los ojos de todos los animales están destinados a la vista, y desde allí quizá al saber escópico del *animale rationale*, el hombre es el único que sabe ir más allá de la visión y del conocimiento, porque es el único que sabe llorar [...] Él es el único que sabe que las lágrimas –y no la vista– son la esencia del ojo [...] Ceguera reveladora, ceguera apocalíptica, la que revela la verdad propia de los ojos sería la mirada [*gaze*] velada por las lágrimas” (Derrida citado por Jay, 2007: 395).

Los ojos que lloran no ven: imploran; invitan a preguntarse por el otro: ¿de dónde proviene ese dolor? (Justamente es sobre el llanto y las lágrimas lo que a nivel empírico nos interesa analizar desde una mirada de género, lo mismo sucederá con expresiones de la voz que consideraremos aquí a nivel teórico).

El feminismo francés, en relación al planteo de Derrida, radicalizó los elementos antivisuales de la deconstrucción; entre ellas, Luce Irigaray quien emprendió una crítica al papel de la visión en la cultura patriarcal occidental, combatiendo los efectos totalizadores de la “mismidad” engendrada por lo visual. De ahí, la idea propuesta por Jay de “falocentricismo”. Principalmente, tras los acontecimientos del Mayo Francés del ’68 y el revuelo intelectual ocasionado, el feminismo francés tuvo algo importante que decir sobre el vínculo entre el ocularcentrismo y falocentrismo; es decir, el papel de la visión como elemento clave del dominio patriarcal.

Así, Irigaray se enfrentó a las implicaciones del argumento de Lacan respecto al estadio del espejo, a través de su publicación *Espéculo de la otra mujer* de 1974, donde pone en cuestión la idea que lo Imaginario únicamente se basa en la experiencia visual. Irigaray le cuestiona a Freud que sus planteos están atrapados en una economía de la “presencia” en la que la mujer sólo puede concebirse como una falta, como una ausencia, como una carencia. Se supone que la niña, la mujer, no *tiene nada* que se pueda ver. Se trata de una sobrecaxis del ojo, que se manifiesta además en el hecho que el yo se forma por medio del reflejo en un espejo. “Si el yo tiene algo de valioso, se necesita un espejo para reafirmarlo y re-asegurarle en su valía” (Jay, 2007: 401). Incluso, si no se sabe si se tiene también; no sólo quieres conformar tu valía, sino que puedes reclamar al otro que te diga quién eres.

La mujer será el fundamento de esa duplicación especular, devolviéndole al hombre su imagen de hombre y repitiéndola como lo mismo. Según lo expresa Jay, “la identificación de las mujeres con el sujeto narcisista creado por esos espejos planos las aprisiona en una economía especular masculina en la que siempre están devaluadas, convertidas en versiones inferiores del sujeto masculino, en meros objetos de intercambio” (Jay, 2007: 402).

Una de las soluciones planteadas es romper el espejo, pasar tras el cristal a un mundo oculto a la mirada. Mientras que la otra alternativa es construir un espejo diferente, un espéculo cóncavo, al igual que el utilizado por los ginecólogos para examinar los genitales femeninos, dada su capacidad de revelar que los genitales femeninos son algo más que un agujero y que una ausencia. Sin embargo, para Kristeva el espejo continúa dependiendo de lo visual como para hacer justicia al cuerpo de la mujer y de su sexualidad. En consecuencia, concluye que la sexualidad femenina se comprende mejor en términos no visuales. “La óptica de la Verdad, en su credibilidad indubitable, en su certeza incondicional, en su pasión por la Razón, ha velado o destruido la mirada que no era sino mortal. El resultado es que ya no puede ver nada de lo que fue antes de convertirse a la Ley del Padre” (Irigaray citada por Jay, 2006).

A pesar de lo novedoso de su planteo, Irigaray ha sufrido el reproche del esencialismo, que reifica las diferencias de género, convirtiéndolas en aspectos permanentes de la condición humana e incluso biológicamente heredados, basados en la diferencia sexual. Más allá de esta cuestión, lo que aquí nos importa rescatar es la contribución feminista de su obra a la crítica al ocularcentrismo.

Señalemos también que Michel Foucault es otro de los autores del pensamiento contemporáneo que advierte acerca de esta tendencia del pensamiento occidental, jugando un papel central en el planteamiento de la visión como modalidad de control social, en términos de espectáculo y vigilancia. Sin embargo, Foucault advierte sobre el carácter diferencial de los diversos regímenes visuales, en términos de prácticas visuales dispares y contradictorias, en torno al poder y su resistencia.

Como sabemos, La “voluntad de verdad” y su relación con la “voluntad de poder” es una de las preocupaciones continuas en Foucault, donde la veracidad, advierte, ha sido pensada tradicionalmente en torno a la visualidad. En la moderna era científica, según él,

“el alcance del experimento parece ser identificado con el dominio de una mirada cuidadosa y de una vigilancia empírica receptiva únicamente a la evidencia de contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él ha dado a la luz; al abrirse abre lo verdadero de una primera apertura” (citado por Jay, 2007b: 14).

De este modo, Foucault desarrolla un examen crítico de la legitimación del hablar con verdad, ligando la hegemonía del ojo con la violencia, incluso en contextos no-políticos, como es el caso del panóptico y la medicina. Sin embargo, en su análisis sobre Foucault,

Jay considera que estos juicios no suponen la denigración de la visión como tal, sino más bien, su limitación a regímenes discursivos específicos.

Por tanto, a pesar de advertir sobre el “imperio de la mirada”, Foucault entendió que su poder era limitado.

“En toda su ocupación sobre el poder, incluyendo el poder del ojo para dominar lo que es visto, Foucault reconoció, después de todo, lo inevitable de la resistencia. Pero no fue nunca una resistencia que pudiera derribar por entero el poder hegemónico que venía a prevalecer, únicamente evitaba su completa realización. En el caso del régimen escópico moderno, las prácticas visuales alternativas existieron y pudieron ser nutrientes, pero no pudieron restaurar la absoluta inocencia del ojo” (Jay, 2007b: 11).

A la preponderancia de la visión en la cultura occidental, Levinas la denomina “metáfora heliológica”, en referencia a *Helios*, que es el sol. Según esta metáfora, al “iluminar” el objeto, se anula lo que queda en las sombras. En consecuencia, como ya dijimos, este autor recupera la figura del Otro, opacado por el Mismo en la tradición filosófica occidental (Levinas, 2000).

### **El rostro del otro**

*El rostro como la extrema precariedad del otro.  
Paz como un despertar a la precariedad del otro.*

[Levinas]

A la preponderancia de la visión en la cultura occidental, Levinas la denomina “metáfora heliológica”, en referencia a *Helios*, que es el sol. Según esta metáfora, al “iluminar” el objeto, se anula lo que queda en las sombras. En consecuencia, como ya dijimos, este autor recupera la figura del Otro, opacado por el Mismo en la tradición filosófica occidental (Levinas, 2000).

En el camino hacia el Otro, Levinas recupera la figura del *rostro*, en términos de imagen viva, desnuda, penetrada por la mirada. El Otro se manifiesta a través del rostro, que en sí mismo tiene un sentido, el cual constituye su *expresión* como presentación personal del sujeto. “El rostro no descubre el ente, ni lo recubre. Del otro lado del develamiento y la disimulación que caracterizan las formas, el rostro es expresión, la existencia de una substancia” (Levinas, 2000: 88).

Con respecto a la fórmula “el rostro habla”, para este filósofo “la manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es antes que nada este modo de venir desde atrás de la propia apariencia, desde atrás de su forma, una apertura en la apertura” (Levinas, 2000: 60).

Butler profundiza sobre esta idea en *Vida precaria*, estableciendo que, estrictamente hablando, el rostro no habla. El rostro no es reductible a la boca ni a nada que la boca pueda pronunciar. “El rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico” (Butler, 2009: 169).

Sin embargo, hay algo que el rostro transmite sin verbalizar, y es justamente para Levinas el mandato moral de “No matarás”. De modo que, se trata de algo así como una “vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística” (Butler, 2009: 169).

De una u otra forma, el rostro y el discurso están ligados, para Levinas. En sus propias palabras, “estar en relación con el otro cara a cara es ser incapaz de matar. Ésta es también la situación discursiva” (citado por Butler, 2009: 174). El rostro pareciera situarse, así, más allá y más acá del discurso.

Por un lado, el rostro del otro es lo que inicia todo discurso a partir de la apelación, lo que nos lleva a pensar al rostro como *más allá* del discurso: “el Otro nos habla, nos demanda, antes de que asumamos el lenguaje por nuestra cuenta [...] Es en este sentido que el Otro es la condición del discurso. Si el Otro es obliterado, el lenguaje también, desde que el lenguaje no puede sobrevivir fuera de las condiciones de la demanda” (Butler, 2009: 174).

Si recordamos lo desarrollado en el apartado “La paradoja del poder” (ver pp. 53), tanto para Althusser como para Levinas, hay cierta violencia en el hecho de ser interpelado, de recibir un nombre, de estar sujeto a una serie de imposiciones, de ser forzado a responder a las exigencias de la alteridad. Para Althusser es la ideología quien nos constituye en sujetos reconocibles en el encuentro con el otro, la cual opera por el mecanismo de la interpelación, fundante de la constitución del sujeto al momento en que el sujeto reconoce que ha sido interpelado. De este modo, a través de la figura de la llamada un ser es constituido discursivamente dentro del circuito del reconocimiento, lo cual sella su dependencia fundamental con el otro.

Por otro lado, el rostro pareciera situarse *más acá* del discurso, en tanto su sentido resulta inconmensurable e inabarcable por el discurso; hay algo de la precariedad humana que el rostro transmite que no logra volcarse discursivamente, pero que sin embargo es transmitido sin palabras. Justamente en la imposibilidad de la representación del sufrimiento humano a partir del rostro que no consigue captar y transmitir aquello a

lo que se refiere, en esa relación inadecuada entre rostro y discurso, radica la inconmensurabilidad del rostro respecto de lo que representa. Sin embargo, en esa inadecuación radica lo humano. Así, para Butler, “para que la representación exprese entonces lo humano no sólo debe fracasar, sino que debe mostrar su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos” (Butler, 2009: 180).

Lo interesante en esta conjunción inadecuada entre rostro y discurso, es la implicancia de la expresión del rostro, no en términos de conocimiento sobre el otro, sino que más bien en términos de la invitación a hablar a alguien. Cada gesto del otro es una señal dirigida hacia mí. Así, como veíamos, Levinas ilustra esta idea poniendo como ejemplo la expresión de ¡Buenos días! al momento que el sujeto se encuentra con el otro, inaugurando el diálogo que seguirá con un buen deseo, de modo que para este autor la significancia y el sentido emanan del rostro del otro. En el decir, para Levinas, uno se encuentra con el otro. En consecuencia, ya no se trata de una relación del ser, sino una relación del hablar.

“La epifanía de lo absolutamente otro es rostro; en él el Otro me interpela y me significa una orden por su misma desnudez, por su indigencia. Su presencia es una intimación a responder” (Levinas, 2000: 63). En lo único, para este autor, que se expresa la unicidad del Yo es en el hecho que nadie puede responder en mi lugar. El rostro no se separa de ese ofrecimiento que es la palabra y que compele a dar una respuesta. Por el contrario, lo que caracteriza la acción violenta para Levinas es “el hecho de no mirar de frente a aquello a lo que se aplica la acción” (Levinas, 2000: 85).

Por tanto, la relación de alteridad se refiere a la capacidad ética de reconocer al Otro. En contraposición, la acción violenta es precisamente aquella en la que estamos como si estuviéramos solos. La libertad con la que un sujeto lucha es una libertad animal, sin rostro, en la que el sujeto se arroja a la lucha *ciegamente*. La violencia consiste “en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada” (Levinas, 2000: 86). El rostro desnudo, sin máscara, es lo que se le opone al poder que el sujeto tiene sobre él, a su violencia.

## Voces

*Oímos cosas porque no podemos ver todo*

[Zizek]

Ante la hegemonía de la mirada en tiempos modernos, la escucha no ha sido más que objeto de sospecha como fuente de interpretaciones múltiples, en tanto resulta menos controlable que la visión. A pesar de ello, de acuerdo con Cavarero, el estudio de

la voz adquiere cierta relevancia en las últimas décadas del siglo veinte en el marco de diferentes corrientes de pensamiento, pero ninguna de ellas ahonda todavía en la singularidad de la voz, ante el predominio moderno de una visión del sujeto *descarnado* y universal.

Como sabemos, es posible identificar casi infaliblemente a una persona por la voz, por sus particulares características individuales de timbre, resonancia, tono, cadencia, melodía, el modo particular de pronunciar ciertos sonidos. En este sentido, la voz es para Dolar como una huella digital, reconocible e identificable al instante.

“Esta cualidad de huella digital de la voz es algo que no contribuye al significado, ni puede ser descripta lingüísticamente, porque sus rasgos son como una regla carente de relevancia lingüística, son las ligeras fluctuaciones y variaciones que no violan la norma. Más bien se diría que la norma misma no puede implementarse sin algún “toque personal” sin la leve trasgresión que es la marca de la individualidad” (Dolar, 2007: 35).

Así, el estudio de Mladen Dolar, *Una voz y nada más*, nos permite pensar la voz en su relación problemática con el cuerpo humano, en tanto nunca termina de pertenecer del todo al cuerpo y, en algún punto, pareciera hablar por sí misma. El autor se centra, no tanto en la voz como vehículo del significado, ni como fuente de admiración estética, sino más bien como punto ciego que “se esfuma en tanto vehículo del significado y no se solidifica en un objeto de reverencia fetichista” (Zizek en Dolar, 2007: 15).

Si bien el lenguaje nos ofrece múltiples matices de significados, Zizek en su prólogo admite que las palabras irremediabilmente fallan ante las tonalidades infinitas de la voz, que exceden al significado; advirtiendo de este modo que, ante la voz, la palabra fracasa de manera estructural.

Es tal la relevancia que Dolar le adjudica a la voz que él mismo considera que somos seres sociales por la voz y por medio de la voz: la voz parece estar en el eje de nuestros vínculos sociales, y las voces constituyen la textura misma de lo social, así como el núcleo íntimo de la subjetividad. “La voz es el elemento que une el sujeto y el Otro, sin pertenecer a ninguno de los dos [...] Podemos decir que el sujeto y el Otro coinciden en su falta común encarnada por la voz” (Dolar, 2007: 123). Por lo tanto, en nuestro estudio las indagaciones acerca de la mirada y la voz nos permiten reflexionar acerca del encuentro con el otro, quien nos sostiene en tanto seres sociales, demandantes de la presencia, la mirada y la palabra ajena.

## La paradoja de la voz

La paradoja de la voz para Mladen Dolar consiste en que si bien la voz constituye el soporte material del significado, el vehículo de la transmisión de sentido, la voz demuestra continuamente ser refractaria del significado atentando continuamente contra la producción de sentido. La voz es justamente “aquello que no puede ser dicho. Está presente en el acto mismo de decir, pero elude cualquier especificación, al punto de que podemos sostener que es el elemento no lingüístico, extralingüístico el que posibilita el fenómeno del habla, pero al que no se puede discernir mediante la lingüística” (Dolar, 2007: 28).

El desafío que emprende Cavarero es establecer el límite entre voz y habla; si bien el destino de la voz es el habla, la esfera de la voz excede ampliamente la del habla en términos no ya de oralidad, sino de vocalidad. En relación a esto, Dolar plantea y describe las manifestaciones de la voz por fuera del habla, a las que clasifica en “prelingüísticas” y “poslingüísticas”.

Por un lado, el *grito* constituye para Dolar la más notoria de las manifestaciones presimbólicas inarticuladas de la voz. El grito puede ser causado por el dolor, la necesidad de alimento, la frustración y la angustia; “pero en cuanto el otro lo oye, en cuanto asume el lugar de su destinatario, en cuanto el otro es provocado e interpelado por el grito, en cuanto le responde, el grito se convierte retroactivamente en llamado. Es interpretado y dotado de significado, es transformado en una palabra que se dirige al otro, asume la primera función de la palabra: dirigirse al otro y suscitar una respuesta. El grito se convierte en un llamado al otro; necesita una interpretación y una respuesta, demanda satisfacción” (Dolar, 2007: 40). Así el grito - al igual que vimos con el llanto en el caso del rostro -, configura una forma de demanda hacia el otro, movilizado por el deseo (y no sólo por razones), de modo tal que el otro responda a la demanda.

Es decir, el grito originario causado por una necesidad, no sólo busca satisfacer una demanda, sino que se vuelve un llamado de atención, una búsqueda de reacción por parte de un otro. Es justamente ahí donde la necesidad se transforma en deseo. En última instancia, el grito es una provocación y una demanda de amor (Dolar, 2007).

Aquí debemos remarcar la idea que Dolar recupera de Lacan y que para nuestra investigación es central, que no hay voz sin el otro; toda palabra llama a una respuesta por parte del oyente, aunque no encuentre más que silencio. “La voz es algo que trata de llegar al otro, provocarlo, seducirlo, implorarlo; conjetura acerca del deseo del otro, trata de influir en él, persuadirlo, despertar su amor” (Dolar, 2007: 41). Por tanto, la voz

al igual que la mirada constituyen vehículos de comunicación con el otro, no sólo en términos de expresión de sentido, sino también de manifestación de emociones, a través del cual el sujeto se constituye y se reafirma en la mirada y en la palabra del otro.

Por otro lado, las expresiones poslingüísticas de la voz se hallan más allá del lenguaje, siendo el canto y la risa los ejemplos paradigmáticos para Dolar.

La singularidad de la *risa* es que se trata de una reacción fisiológica al mismo nivel que la tos o el hipo pero que, sin embargo, constituye un rasgo cultural del que sólo es capaz la especie humana.

“La risa es diferente de los otros fenómenos ya considerados porque parece exceder el lenguaje en ambas direcciones a la vez, tanto presimbólica como más allá de lo simbólico; no es una mera voz precultural tomada por la estructura, pero al mismo tiempo es un producto altamente cultural que a primera vista parece una regresión a la animalidad” (Dolar, 2007: 42).

Mientras que el *canto* trae enérgicamente la voz al primer plano, en forma deliberada, a expensas del significado. De hecho, el canto es mala comunicación: impide una clara comprensión del texto. El canto le gana la partida al significante; invierte la jerarquía, permitiendo que la voz lleve la delantera, que la voz sea la portadora de aquello que las palabras no logran expresar. Aquí la voz aparece como el excedente del significado.

Pareciera, entonces, que tanto el rostro como la voz anuncian la singularidad del sujeto. Sin embargo, para Cavarero el sentido de la escucha transfiere la percepción sobre la singularidad del sujeto desde la superficie corporal (mirada) hacia el interior del cuerpo. Si recordamos, Butler en la *Introducción a Cuerpos que importan* asociaba la materia a la superficie, en cambio Cavarero nos remite a las partes internas del cuerpo involucradas tanto en la emisión de la voz como en la escucha.

Podemos pensar la voz *más acá* y *más allá* del cuerpo, como aquella emisión que proviene de las entrañas y adquiere vida propia una vez que toma contacto con el aire exterior. La voz *más acá* del cuerpo nos remite

“a un interior invisible, insondable y secreto al que saca fuera, desnudándolo, descubriéndolo, revelándolo. Pero al hacerlo produce un efecto que tiene a la vez un costado obscuro (el de revelar algo íntimo, oculto, revelar demasiado, estructuralmente demasiado) y un costado siniestro (como algo que debería haber permanecido secreto y oculto pero ha salido a la luz)” (Dolar, 2007: 96).

Lo importante, en última instancia, es que tanto la mirada como la voz implican una relación de reciprocidad en la cual se expresa la singularidad del sujeto a través de los modos de darse a ver y a escuchar, así como a mirar y a hablar. Ya sea a través del llanto, del grito o del canto, la demanda es de reconocimiento y en definitiva de amor.

Las implicancias de esto último es lo que requiere una lectura analítica de género sobre los modos diferenciales que operan estos mecanismos en los sujetos genéricos.

### **La voz de la conciencia**

La voz del silencio, la voz que no se oye pero que tampoco se puede acallar, es para Dolar la voz interna de la conciencia, sobre la que radica la “ilusión” constitutiva de la interioridad, del yo y de la autonomía. De acuerdo con el planteo de dicho autor, la conciencia humana es un asunto vocal, es una lucha entre voces (Dolar, 2007).

Mientras Lacan considera la mirada frente al espejo como el mecanismo narcisista elemental que permite el reconocimiento de sí, Dolar en cambio plantea a la voz como fórmula elemental del narcisismo que, al oírse hablar, permite al sujeto sostener la forma mínima de su yo. Dicho autor se pregunta: ¿No es acaso el oírse a sí mismo, y reconocer la propia voz, una experiencia que precede al reconocimiento de sí en el espejo y que resulta de lo más extraña? ¿No es la voz de la madre la primera conexión problemática con el otro?

La voz de la conciencia es una voz que nos afecta desde nuestro mundo interior, sin posibilidad de poder dominar o controlar, recordándonos que tenemos que cumplir con los deberes que nos impone nuestra sociedad. Esta voz es la que Freud definió en términos del superyó, entendida como internalización de la voz del Padre que acompaña la ley, pero que a la vez está dotada según Dolar con un excedente de voz. En sus propias palabras,

*“no hay ley sin voz. Parecería que la voz, como resto insensato de la letra, es la que dota a la letra de autoridad, haciendo de ella, no simplemente un significante, sino un acto [...] La voz parecería poseer el poder de convertir las palabras en actos; la mera vocalización dota a las palabras de una eficacia ritual, el pasaje de la articulación a la vocalización es como un pasaje al acto, un pasaje a la acción y un ejercicio de autoridad; es como si la mera adición de la voz pudiera representar la forma originaria de la performatividad” (2007: 69-70).*

Se trata para Dolar de una voz ética que es pura enunciación. Es decir, entonces que la “pura enunciación” puede tomarse como el hilo conductor que conecta los aspectos lingüísticos y éticos de la voz. En el caso de la voz ética, la voz es enunciación y nosotros mismos debemos proveer el enunciado. La ley moral es como una oración suspendida que pide ser continuada por el sujeto. “La voz no ordena ni prohíbe, pero necesita sin embargo de una continuación, compele a continuarla” (Dolar, 2007: 119).

Sin embargo esta voz ética es sumamente ambigua: así como se halla en el núcleo mismo de lo ético, como la voz del puro mandato sin contenido positivo, está también

en el núcleo de la desviación respecto de lo ético, la evasión ante el llamado, aunque se lo evada en nombre de la ética misma. El nombre psicoanalítico, según Dolar, de esta desviación es superyó.

“La voz es en última instancia lo que establece la distinción entre el superyó y la ley: la ley tiene que ser sustentada en la letra, ser algo públicamente accesible, en principio disponible en todo momento, mientras que en contravención y suplemento a la ley existen reglas que son confiadas a la voz, las reglas superyóicas que muy a menudo toman la forma de la transgresión a la ley, pero que real y eficazmente mantienen unidas a las comunidades y constituyen su aglutinador invisible” (Dolar, 2007: 121).

Se trata, según Dolar, de algo cotidiano que asegura el correcto funcionamiento de la ley, de una “perversión” interna que sostiene la norma, de un modo que no es públicamente enunciable y “su seducción radica en ofrecer una porción de goce, de goce transgresor, como en compensación de las severas exigencias de la ley, pero esta aparente indulgencia no hará más que fortalecer la ley y dotarla de un “excedente de autoridad” (Dolar, 2007: 122).

El ejemplo paradigmático sobre la distinción entre la ley y el superyó es el que brinda Batjijn respecto a la tradición de los carnavales, basada en una transgresión prescrita de todos los códigos sociales, pero confinada a tiempos y espacios específicos, confirmando en última instancia el funcionamiento “normal” de la ley, como una “perversión” interna que sostiene su norma (Dolar, 2007; Žižek, 2005).

En línea con lo planteado por Dolar, Žižek distingue en sus propios términos entre la ley pública y la obscena ley “nocturna” (superyó) que acompaña necesariamente a la primera como un doble sombrero. Mientras Dolar piensa esta distinción como un asunto vocal y una lucha entre voces, Žižek en cambio se apoya en la metáfora visual de las luces y las sombras, donde seguramente no es lo uno o lo otro, sino las dos cosas.

De acuerdo con Žižek (2005), la división de la ley en ley pública escrita y el lado oscuro y secreto del superyó, proviene del carácter incompleto de la ley pública. Las leyes públicas explícitas son insuficientes, de modo que deben ser suplantadas por un código clandestino “no escrito”, dirigidos a todos aquellos que, si bien no violan las normas públicas, mantienen una especie de distancia interior sin identificarse plenamente con ellas. Y yendo aún más lejos, Žižek considera que lo que “mantiene unida” a una comunidad en su nivel más profundo no es tanto la identificación con la ley pública que regula el circuito cotidiano de la comunidad, sino más bien la identificación con una forma específica de transgresión de la ley (en términos psicoanalíticos, con una forma de goce específica).

Lo importante a tener en cuenta según Zizek, es que mientras las reglas obscenas no escritas se mantengan en las sombras podrán sostener el poder; pero en el momento en que son públicamente reconocidas, el edificio del poder cae en el desorden. Con lo cual la cuestión a pensar para la teoría feminista es bajo qué condiciones la estructura del poder patriarcal podría ser disuelta, sin caer en la confusión de aquellas transgresiones ocultas, secretas, silenciosas que no hacen más que sostener su estructura.

Zizek vincula su noción de transgresión inherente al poder –en términos de que *el Poder es siempre ya su propia transgresión*– a la interconexión foucaultiana del poder y la resistencia. Para ello, el autor toma en consideración la matriz de las posibles relaciones entre la Ley y su transgresión. La más elemental es la simple relación de externalidad, de oposición externa, en la cual la transgresión se opone directamente al poder legal y representa una amenaza para éste. El siguiente paso es clamar que la transgresión depende del obstáculo que viola: sin ley no hay transgresión, la transgresión necesita un obstáculo para afirmarse a sí misma. En el caso de Foucault, en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, rechaza ambas versiones y afirma la inmanencia absoluta de la resistencia al poder. Sin embargo, la clave de la “transgresión inherente” que propone Zizek no es sólo que la resistencia es inmanente al poder, que el poder y el contrapoder se generan recíprocamente. Para este autor, el edificio del poder mismo está dividido desde dentro, es decir, para reproducirse a sí mismo y contener a su Otro, debe apoyarse en el exceso inherente de sus propios cimientos.

“El Poder es siempre ya su propia transgresión, si va a funcionar, debe apoyarse en una especie de suplemento obsceno. Esta “erotización” del poder no es un efecto secundario de su aplicación a su objeto, sino su mismo fundamento negado, su “crimen constitutivo”, su gesto fundador que debe mantenerse invisible si es que el poder va a funcionar normalmente” (Zizek, 2007: 86).

## **Lenguaje y emociones**

Con el propósito de complejizar nuestro abordaje del lenguaje en relación al estudio sobre el reconocimiento, es fundamental que generemos una abertura teórica para dar lugar a la consideración de las emociones en interacción íntima con el lenguajear. Para Humberto Maturana, lenguajear y emocionar se entrelazan en la interacción, a través de una dinámica abierta y sin fin prefijado (Maturana y Bloch, 1998).

Según esta perspectiva, el proceso comunicativo es un proceso intencional y subjetivo, por tanto, hasta los enunciados aparentemente más objetivos y neutrales, suelen estar cargados de intencionalidad y subjetividad. Por medio del lenguajear, expresamos

nuestra tendencia hacia la acción y por detrás de estas intenciones radican, a su vez, disposiciones personales que expresan las emociones que nos guían hacia el otro. Según Maturana (1996), existen dos modos fundamentales de escuchar y de dar explicaciones al otro, mutuamente excluyentes, que denomina: *el camino de la objetividad sin paréntesis* y *el camino de la objetividad entre paréntesis*. Esta clasificación, a su vez, sugeriré vincularla con la tipología de acción de Habermas.

En el *camino explicativo de la objetividad sin paréntesis* el observador asume que la existencia tiene lugar independientemente de lo que haga, que las cosas existen *independientemente* de que él las conozca o no, y que él puede conocerlas a través de la percepción o de la razón. La realidad es aquello que es. Constituye un *a priori*; una realidad objetiva independiente. El observador utiliza como referencia alguna entidad tal como la materia, la energía, la mente, Dios, como argumento fundamental para validar. Es un camino explicativo constitutivamente ciego a la participación del observador en la definición de lo que él acepta como una explicación. Y requiere un solo dominio de realidad, un Universo, un referente trascendental, como la fuente de validación para las explicaciones que él acepta y para explicar todos los aspectos de su praxis del vivir. Cualquier desacuerdo entre dos o más observadores toma la forma de una disputa de negación mutua. En este camino explicativo una pretensión de conocimiento es una demanda de *obediencia* (Maturana, 1996).

Considero que el *camino explicativo de la objetividad sin paréntesis* es el tipo de explicación que prevalece en la acción *teleológica* y *estratégica* de Habermas, cuyo objetivo no es lograr el entendimiento, sino, por el contrario, orientarse hacia el éxito, ya sea tomando o no en consideración las expectativas de otros actores (teleológica o estratégica). Son acciones basadas en explicaciones que suponen un mundo objetivo, de aquello que es, independientemente de quien lo observe.

Maturana considera que bajo este tipo de interacciones nos mueven sentimientos como la responsabilidad, el interés, el compromiso, etc. En consecuencia, no se trata de interacciones *sociales* propiamente dichas, en la medida que el interés no es lo que nos define específicamente como seres sociales, sino que sólo determina facetas de nuestras actividades: económicas, políticas, laborales. La emoción que, en cambio, nos determina como seres sociales es -como veremos para el caso del *camino explicativo de la objetividad con paréntesis*- el *amor*, donde el hablante evidencia su reconocimiento de que es sujeto de la acción.

En el caso de estas acciones resulta evidente, a su vez, el componente de poder. Son explicaciones basadas en “ideas” que, a diferencia del resto de las ideas<sup>4</sup>, no son fruto del pensamiento dado que niegan la capacidad de reflexión. Son “ideas” utilizadas como herramientas de poder, mediante las cuales el hablante busca salirse con la suya, a costa de negar la capacidad de pensamiento de quien la recibe. No se trata tanto de controlar el pensamiento, sino el comportamiento del otro, ejerciendo poder sobre él (Izquierdo, 1998b).

En cambio, en el *camino explicativo de la objetividad con paréntesis* el observador no puede efectuar afirmaciones o planteos acerca de objetos, entidades o relaciones, como si éstos existieran independientemente de lo que él haga. Por esta razón denomina a este camino explicativo el camino de la objetividad entre paréntesis: la existencia es constituida por lo que el observador hace y éste hace referencia a objetos que distingue a través del lenguaje. El observador es la fuente de toda realidad a través de sus operaciones de distinción. Los dominios de realidad a los que hace referencia, como dominios de explicaciones, son múltiples e igualmente legítimos, de acuerdo a los determinados criterios de aceptabilidad que él utilice. Por tanto, en este camino no hay una búsqueda de una única explicación fundamental para todo. Un desacuerdo explicativo constituye una invitación a una reflexión acerca de la coexistencia y no a una negación del otro, poniéndose en juego la tolerancia mutua (Maturana, 1996).

En consecuencia, teniendo en cuenta estos dos caminos podemos decir que

“atribuir estatuto de objetividad a los discursos, es una maniobra para reclamar obediencia, indicio de que nos situamos en el registro del *poder*, mientras que la renuncia a ese estatuto, el reconocimiento del sujeto, es signo de que el territorio de interacción que proponemos es el del *querer*” (Izquierdo, 1999b).

Tomando en consideración a Habermas, considero que en las acciones *reguladas por normas, dramáticas y comunicativas* predomina el *camino explicativo de la objetividad con paréntesis*, dado que, según Habermas, son las acciones que buscan alcanzar entendimiento entre las partes involucradas y en ninguno de los casos suponen un mundo objetivo a secas, sino también, un mundo social y subjetivo. Sin embargo, como veíamos más arriba, el único tipo de acción que concibe el entendimiento como

---

<sup>4</sup> Izquierdo (1998b) se apoya en Castoriadis para diferenciar las ideas, que son producto del pensamiento y la reflexión, de las “ideas” como apéndices de poder. Por esta razón afirma que “las ideas no siempre lo son”.

un fin en sí mismo es -a diferencia de la acción regulada por normas y dramática- la acción comunicativa.

Las interacciones que se rigen bajo el *camino explicativo de la objetividad con paréntesis* son relaciones sociales, propiamente dichas, dado que se producen bajo la emoción del amor y la aceptación mutua. El amor es la emoción que constituye los fenómenos sociales. Coordinar acciones bajo la emoción del amor es lo que nos convierte en seres sociales (Maturana, 1996). En este caso, el fin de la relación es el otro en sí mismo y no lo que podemos conseguir a través suyo. Esta idea nos brinda algunas claves a la hora de considerar el concepto de reconocimiento mutuo, en tanto permite pensar la relación del sujeto con un otro, bajo la égida de la emoción del amor, y no de la intelección y el poder.

El amor, según Maturana, no es una virtud, ni algo especial; es un aspecto natural y espontáneo de nuestra biología relacional, y aparece en el vivir relacional de todos los seres vivos. El patriarcado, en cambio, le ha dado al amor un carácter especial, al hacer de él una virtud, negándolo así a la espontaneidad del vivir cotidiano (Maturana y Bloch, 1998). El gran aporte de Maturana ha sido considerar que la “dimensión social de nuestros vínculos no procede de la reflexión, no obedece al cálculo, sino que se corresponde con un estado emocional” (Izquierdo, 2003).

Aquí radica la diferencia de esta postura, respecto al concepto de *acción comunicativa* de Habermas, el cual no introduce la cuestión de las emociones y la corporalidad en la ética comunicativa, conservando el compromiso con la imparcialidad y la universalidad, y reproduciendo una oposición entre razón, sentimiento y deseo. Para Habermas, abstraerse de estos motivos y deseos, constituye una condición de la posibilidad de alcanzar el consenso. Sin embargo, a través del diálogo, las necesidades, motivos y sentimientos del hablante entran en interacción con otras necesidades, motivos y sentimientos, por lo cual pierden su significado meramente privado (Young, 1990).

Maturana, a diferencia de Habermas, le otorga a las emociones un lugar clave en su teoría. Según él, en la vida cotidiana nos desplazamos inconscientemente de un camino explicativo a otro (objetividad sin paréntesis u objetividad entre paréntesis) para validar nuestros enunciados y explicaciones, y lo hacemos según el flujo de nuestro emocionar en nuestras relaciones interpersonales. La realidad que vivimos depende del camino explicativo que adoptemos, y éste a su vez depende del dominio emocional en el cual nos encontremos en el momento de explicar.

Si imponemos, sin reflexionar, nuestra perspectiva sobre el otro, negándolo *de facto*, nos encontramos operando en el *camino explicativo de la objetividad sin paréntesis*. En este marco no nos hacemos responsables de las explicaciones que damos, dado que constituyen una realidad objetiva independiente, a la que obedecemos o buscamos que otro obedezca (poder). Si, por el contrario, estamos bajo la emoción de la aceptación del otro nos encontramos en el *camino explicativo de la objetividad entre paréntesis*, haciendo referencia a una realidad, ni única ni impuesta, sino constituida a través del lenguajear, consensuada democráticamente.

Sin embargo, muchas veces existen elementos dentro del proceso comunicativo que escapan a nuestro control, que resultan contradictorios. Se trata del elemento inconsciente, innombrable, de nuestro mundo interno, al que todavía no hemos hecho mención. Si bien lo inconsciente queda fuera de nuestro control, eso no significa que no se ponga de manifiesto abruptamente a la hora de interactuar con el otro, a través de lapsus, olvidos, reiteraciones, llantos, silencios...

Julia Kristeva atiende a estas cuestiones, señalando que las expresiones lingüísticas tienen un momento "simbólico" y uno "semiótico". Mientras lo *simbólico* hace mención a la función referencial de la expresión lingüística y el modo en que ésta sitúa a quien habla en relación con una realidad externa; lo *semiótico* nombra los aspectos inconscientes, corporales de la expresión lingüística, tales como ritmo, tono de voz, metáforas, juegos de palabras y gestos. Los diferentes tipos de expresiones lingüísticas tienen distintas relaciones entre lo simbólico y lo semiótico. Sin embargo, todas las expresiones lingüísticas manifiestan esta dualidad entre lo simbólico y lo semiótico, y el significado se genera a través de la relación entre ambos (Kristeva, citada por Young, 1990).

Las implicaciones de esta concepción del lenguaje es considerar que la comunicación no está motivada únicamente por la intención de llegar al consenso, a un entendimiento compartido del mundo, sino también y más básicamente todavía, por un deseo de amar y ser amado. Los sujetos no solamente escuchan, admiten y discuten la validez de las expresiones lingüísticas, sino que también se ven afectados por las expresiones del otro y por la forma en que éste se dirige hacia él (Kristeva, citada por Young, 1990). A pesar que Maturana no hace mención explícita al elemento inconsciente de los tipos de explicaciones que distingue, coincide con Kristeva en la importancia fundamental que le otorga al sentimiento de amor y de aceptación mutua, a la hora de interactuar con el otro.

