

LA AUTORÍA DESDE LA EXPOSICIÓN DEL SINGULAR

Andrés ARMENGOL
Universitat Autònoma de Barcelona

Hannah Arendt y el deseo de narrar(se): una primera aproximación a la exposición del sujeto

Mucho se ha escrito ya sobre la figura del autor, sobre todo desde que Barthes y Foucault, partiendo de diferentes horizontes de sentido, le adjudicaran la muerte mediante teorizaciones y argumentos que no citaré de nuevo al haberse convertido en prácticamente un lugar común. Mi interés no radica tanto en la autoría ligada a la obra literaria y las prácticas artísticas como en lo que permite que un sujeto devenga tal y sea capaz de narrar(se). El sujeto, pues, se constituiría en esa narración, cuyo último legado pertenecería a los demás. Serían los otros quienes tendrían la posibilidad de asir entre sus manos una vida (Sartre, 1943: 300-325), contribuyendo con ello a forjar una memoria. Mi intención, pues, radica en analizar la autoría en la constitución del sujeto en un mundo que habita de modo (im)propio. Al respecto, pues, considero pertinente, en primer lugar, analizar críticamente las aportaciones hechas por Hannah Arendt¹ en una de sus más célebres obras: *The Human Condition* (1958).

La cuestión que me parece más digna de ser revisitada, por las posibilidades que ofrece, es la amplia sección que Arendt dedica a la emergencia del agente –prefiero utilizar el término sujeto por razones que iré desglosando– en el seno del habla y la acción. Si bien Arendt no pormenoriza el vínculo que hay entre lenguaje y sujeto ni cómo éste se halla inmerso en el primero, partiendo de una situación donde, *de facto*, los agentes (en terminología arendtiana) hablan, da pistas de cómo un sujeto va surgiendo y adquiere progresivamente rasgos autorales por lo que respecta a su existencia². Para empezar, me gustaría subrayar un elemento que, para mi planteamiento, es de suma importancia: el énfasis puesto por parte de la autora en el habla como dotadora de singularidad del hecho de vivir entre nuestros congéneres. No es mi propósito enzarzarme de lleno en la noción de singularidad, sino que lo prefiero ir haciendo con delicadeza para no caer en visiones románticas en torno a la «unicidad» u «originalidad de la existencia» y la «autenticidad». Dicho esto, lo interesante es cómo la singularidad que Arendt observa en el habla no se refiere a una cuestión puramente

¹ A pesar de que en este artículo no lo mencione explícitamente, ni considere sus aportaciones, es imprescindible mencionar a Paul Ricoeur y su *Soi-même comme un autre* (1990).

² Por lo que atañe al término “ek-sistencia”, me remito a *Ser y tiempo* de Heidegger (1927).

espiritual³, sino a un habla vinculada a la acción. Es decir, el habla tiene una vertiente pragmática que se pone en ejecución con cada alocución pronunciada por los agentes, forjándose su singularidad mediante cada acto de habla rodeado de los otros. Es más: la unión entre habla y acción permite la presentación del sujeto en un mundo, siendo esta presentación narrativa, hablada, habitando los sujetos el lenguaje en tanto que estructura significante.

Ahora bien, la referencia al habla y a la narratividad como fuentes de surgimiento en el mundo no se articula partiendo de un «yo» fundador de discurso, sino a partir de una pregunta que, en el planteamiento arendtiano, es crucial: *¿Quién eres tú?* El lenguaje como posibilidad de habla y acción, pues, viene siempre de la alteridad y no se trata de ninguna característica «natural» propia del sujeto, dejando de lado cualquier visión sustancializadora respecto de la subjetividad. Ser sujeto –o agente, según Arendt– no es algo que vaya de suyo, sino que la interpelación del Otro, la cual lleva al surgimiento del sujeto al zambullirse el individuo en el lenguaje, es su condición de posibilidad. No ek-sistimos, pues, sin los otros. La identidad configuradora de cada sujeto será una respuesta a esta pregunta, quizás la Pregunta por antonomasia, que viene dada por las acciones que se llevan a cabo, marcadas por el lenguaje, siendo una renovación incesante de nuestra existencia, dependiendo la conformación de ésta de nuestros actos. De este modo, no debiera interpretarse que la pregunta acerca de quién somos se diera de una vez por todas, sino que cada encuentro con la alteridad supone su renovación constante y la paulatina emergencia de un *quién* que Arendt separa del *qué*: «This disclosure of “who” in confrontation to “what” somebody is –his qualities, gifts, talents and shortcomings, which he may display or hide– is implicit in everything somebody says and does» (Arendt, 1958: 179).

La singularidad, entonces, apunta a un *quién* que se desvela progresivamente conforme el sujeto actúa interpelado por aquéllos que le rodean. No obstante, Arendt lanza una advertencia: así como el *qué*, los atributos constituyentes de un sujeto, es descifrable, el *quién* resta siempre sumido en una incerteza constitutiva, sin saber nunca de modo completo *quién* es aquél o aquélla que tenemos delante, siéndolo aún menos para el sujeto en cuestión. Así pues, la autoría que da lugar a una vida, una vida singular y susceptible de ser amada, no es un proceso ni unívoco ni *proprio*, sino un descentramiento continuo que arranca al sujeto de cualquier marco solipsista y reificador.

Sin embargo, algo hay en el planteamiento de Arendt que se echa en falta: el cuerpo. Rastreando su obra, una se queda bastante pasmada al observar cómo la autora reduce el cuerpo a una visión fenomenológica y a sustento orgánico de supervivencia, sin atribuirle mayor relevancia. Así pues, a mi entender, el abordaje de Hannah Arendt se nos revela como insuficiente a la hora de plantear la exposición y la alteridad como elementos estructurales en la autoría de cualquier existencia, quedando presa de un subrepticio dualismo donde la dimensión corporal es encerrada

³ No obstante, destacaré la no problematización del cuerpo por lo que concierne a Arendt, quien lo aborda desde un marco fenomenológico y reducido al ámbito del trabajo y del sustento, cuestión que, en la posterioridad, ha sido altamente fructífera para quienes han querido desarrollar la noción de «biopolítica» inaugurada por Michel Foucault desde este horizonte, donde, de entrada, hay un dualismo asumido no cuestionado.

dentro de la región que filósofos como Giorgio Agamben han de nominado *nuda vida*, la vida en su expresión mínima y reducida a la parcela biológica (Agamben, 1995).

Reconsiderar la exposición desde un nuevo horizonte: la exposición en términos de vulnerabilidad

Destacada, pues, a mi entender, una de las mayores insuficiencias del planteamiento de Arendt⁴, considero pertinente escudriñar el planteamiento de una autora contemporánea que se declara deudora de ella para seguir adentrándonos en la hipótesis formulada en este artículo: la autoría de la ek-sistencia como creación articulada desde la exposición y la vulnerabilidad, poniendo en primera instancia el cuerpo desde una lógica y ontología relacionales (Nancy, 2003). Me refiero a la italiana Adriana Cavarero y, en particular, a su obra *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (1997), traducción inglesa (2000) del original italiano. En dicha obra, Cavarero emprende un rumbo teórico que conserva aún hoy en día, centrado, sobre todo, en la figura del inerte y la inclinación (Cavarero, 2007; Saez, 2014), para dar cuenta de las nociones de singularidad y vulnerabilidad. Siguiendo con esta estela, Cavarero considera la narración en tanto que eje de la exposición del sujeto, presentándola como la puesta en marcha de la palabra en términos no binarios, dibujando una ontología relacional donde el término fundamental deviene el *tú*, ese *tú* que ya emergió en el célebre *¿Quién eres tú?*, presentado por Arendt como elemento fundador de toda ek-sistencia y condición de posibilidad de toda autoría narrativa. Así pues, el *quién* que Cavarero mantiene como singularidad no se refiere, a tenor de su propuesta, al individuo surgido con el cartesianismo y el inicio de la Modernidad, sino a una existencia relacional atravesada por una dependencia constitutiva hacia los otros para poder sobrevivir, dándose, por ende, una exposición estructural que se articula cuerpo a cuerpo.

La lógica inaugural que diagnostica Cavarero como estructura posibilitadora de la narración es a la vez un intento por mostrar el *quién* como límite que habita los márgenes de lo lingüístico, siendo en su propuesta la singularidad un elemento fronterizo que obstaculiza cualquier noción de representación plena. Tal y como sostuvo Arendt, dicho *quién* sólo se desvela en un sujeto corpóreo que vive en y gracias al lenguaje. Así pues, una primera tensión se dibuja en la argumentación de la filósofa italiana, al darse un vínculo paradójico con el lenguaje: el sujeto deviene sujeto en tanto que habilitado por éste, aunque dicha estructura significativa no lo abarca todo. Hay algo que se resiste a ser presentado y *re*-presentado de manera unívoca y total: el cuerpo como topología relacional y

⁴ Debido a la limitada extensión que conlleva un artículo, no puedo adentrarme en más detalles que cabría analizar respecto a la propuesta de Hannah Arendt. No obstante, la lectura que de ella han hecho determinados sectores del feminismo europeo peca de cierta idealización y de consideración sesgada. Sostengo estas dos críticas por el hecho de que se obvia, de entrada, la tácita aceptación, proveniente ya de la articulación política desde la antigua Grecia, del espacio público como el único relevante respecto a la acción, lo que, a su vez, conlleva una implícita aceptación de la antigua exclusión de las mujeres al reducir todo lo vinculado con el hogar y lo privado como mero sustento ausente de relevancia política, así como el ideal del héroe trágico como paradigma de la vida narrada y narrable, lo cual remite a esta primera consideración. Desde esta perspectiva, de hecho, es harto curioso que pensadoras como Adriana Cavarero o Bonnie Honig la hayan leído desde una óptica feminista. Siguiendo esta estela crítica, véase Mercè Rius (2014).

expuesta. Digo relacional en tanto que no se parte de una noción de cuerpo en clave sustantiva en el sentido metafísico del término y para destacar el hecho de que la corporalidad no se encuentra constituida en su totalidad de entrada, materializándose en cuanto tal en *relación* con los otros, con el *tú*, como le gusta sostener a Cavarero. Sin embargo, Adriana Cavarero no problematiza cómo deviene el *tú* un sujeto singular y no una mera formalidad lógica, cuestión problemática que retomaré más adelante.

No obstante, la singularidad de la que habla Cavarero se distancia de su predecesora al mencionar el cuerpo como topología donde ésta se encarna. Es más, se encarna en la exposición como eje paradigmático de la emergencia del sujeto dotado de cuerpo, estatuto que, a pesar del énfasis puesto por la autora, deviene vago y poco preciso en muchos momentos de su exposición. A pesar de las deficiencias que creo que merecen ser destacadas, la apuesta de Cavarero en su consideración del ek-sistir y poder ser la autora de una ek-sistencia vienen marcadas, de nuevo, por un principio netamente arendtiano: el nacimiento como acontecimiento fundacional, el cual a nivel material y constitutivo, nos arroja desde siempre a las manos del Otro⁵. Así es como la autora pone de manifiesto una dependencia constitutiva que apoya su tesis de una vulnerabilidad estructural del sujeto dotado de cuerpo, incapaz de poder existir sin un sustento y un Otro que le acoja. Dada la necesaria intervención de un Otro que introduzca al sujeto en la ek-sistencia, la posibilidad de reconocimiento del sujeto vendrá marcada por una historia de vida narrada por el Otro. Gracias al Otro, pues, surgimos y ek-sistimos, lo cual, a su vez, conlleva que toda autoría vital sea siempre fragmentaria y marcada por discontinuidades. Es en este sentido que cabe ubicar dicha cita de Adriana Cavarero, la cual, pese a su extensión, es sumamente esclarecedora:

What is more, since the scene of action is contextual and mutable, the reality of the self is necessarily intermittent and fragmentary. The story that results therefore does not have at its centre a compact and coherent identity. Rather, it has at its centre an unstable and insubstantial unity, longed for by a desire that evokes the figure –or rather, the unmasterable design– of a life whose story only others can recount. (Cavarero, 1997: 63)

Pese a ello, una duda planea sobre el planteamiento de Cavarero: de entrada, el hecho de que la voz como singularidad de cada narración que da cuenta de la ek-sistencia de un sujeto sea considerada, sin mayor reflexión en torno a ello, como propiedad otorgada fruto del encuentro con la alteridad. Este problema lleva de nuevo a la objeción que planteé antes: ¿en qué términos se da este encuentro de cariz extático con la alteridad? Surge entonces la problemática del reconocimiento y, a su vez, otra problemática no precisamente actual, pero no por ello menos importante: las voces desautorizadas, aquéllas de los cuerpos proscritos que son silenciados mediante una cuestión que Cavarero –a mi entender– tematiza, inclusive en su posterior obra, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (2007), de modo deficiente: la violencia constitutiva del surgimiento del sujeto, cuestión tratada de modo exhaustivo por otra autora: Judith Butler (Butler, 1997a).

⁵ El uso del término “Otro” en mayúsculas se encuentra ya en la propia autora.

Cavarero obvia reiteradamente los esfuerzos que debe realizar un sujeto para ser reconocido como tal, si bien Butler termina siempre reduciendo el sujeto al «yo» al identificar, en sus reiteradas críticas al psicoanálisis lacaniano, lo Simbólico como reificación trascendental de la esfera social, sin poder abordar el sujeto en tanto que sujeto del inconsciente, escindido constitutivamente y habilitado por el Otro (Butler, 1993)⁶. En la propuesta de Butler, los sujetos terminan siendo «yoes» ceñidos al registro Imaginario en términos lacanianos (Lacan, 1966: 92-99), cuerpos carentes de goce, esa parcela pulsional y libidinal que se resiste a un discurso pleno, si bien el goce no es sin el significante (González, 2013), es decir, sin el efecto del lenguaje, instituyente del cuerpo como sustancia gozante⁷.

Un tránsito final: de la exposición textual a la vulnerabilidad como lógica del no-todo

La identidad articulada en clave de devenir y de (de)construcción propuesta por Cavarero forja una ilusoria aproximación al sujeto. Ilusoria en tanto que el paradigma identitario en torno al sujeto no se ve cuestionado al mantenerse un «ego» compacto, sin escisión estructural alguna. El horror a inocular de nuevo una metafísica de la sustancia en el abordaje de la cuestión que ha abierto este artículo muestra el mantenimiento de un uno diseminado, aunque uno al fin y al cabo. Las veces en que autoras como Cavarero pretenden retomar la cuestión del sexo y la diferencia sexual terminan reintroduciendo una lógica esencial en torno a La Mujer como categoría diseminada y carente de fundamento. En este sentido, el uso del término *self* por parte de la traducción inglesa es una pista más que permite mostrarnos que la noción de singularidad que pretende manejar Adriana Cavarero permanece en un paradigma de la escritura y el texto como lugares paradigmáticos del «yo», lugar especular que crea una falsa noción de totalidad maleable⁸. Al respecto creo que resulta ilustrativa esta cita, la cual, a su vez, supone una problemática en cuanto a la noción de «quién» que Cavarero pretende recuperar por lo que atañe a una vida narrable y narrada:

⁶ Me refiero, sin lugar a dudas, a *Bodies that Matter* (Butler, 1993), especialmente al capítulo 2, titulado «The Lesbian Phallus and the Morphology Imaginary». En dicha obra, además, Butler no sólo comete el error que he citado en mi argumentario, sino que equipara la represión primaria originadora del inconsciente, al decir de Freud, con la forclusión, operación psíquica propia de la psicosis. Dicha cuestión la mantiene en obras como *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death* (2000, Nueva York: Routledge), donde su lectura de lo Simbólico lo hace equivaler a la norma heterosexista. Dicha ecuación resulta un contrasentido dado que, de entrada, la pulsión –categoría no considerada por Butler, de ahí que autoras como Joan Copjec la acusen de teorizar acerca de «cuerpos esterilizados» [véase *Read My Desire. Lacan Against the Historicists* (Copjec, 1994)]– carece de objeto determinado de antemano, y por el hecho de que las fórmulas de sexuación lacanianas se mueven en lógicas inconmensurables y no complementarias. El no abordaje de la negatividad del sujeto a raíz del inconsciente, así como esta lectura profundamente tendenciosa y parcial de la obra de Lacan, la llevan a un *cul de sac* del cual la autora nunca logra zafarse, apelando continuamente a un ensanche de las normas sociales sin poder cuestionar la exclusión, esto es, la lógica identitaria. En referencia a estas críticas, véase también Sáez (2004), junto con la intervención de Alenka Zupancic (2013: 23-45).

⁷ Dicha noción fue acuñada por Lacan al final de su enseñanza *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore (1972-1973)*.

⁸ Dicho «yo» se articula como esa proyección imaginaria que, tanto Freud como Lacan, se empeñaron en argumentar como realidad corporal a nivel escópico, tanto desde el narcisismo freudiano como desde el estado del espejo lacaniano, siendo el «yo» una proyección imaginaria, una superficie. Al respecto, véase Freud (1914) y Lacan (1966): «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique» en *Écrits I*, junto con «The Meaning of the Phallus» en Mitchell y Rose (1982), así como Rose (1986).

The *what* –that is, the qualities, the character, the roles, the outlooks of the **self**– changes and is inevitably multiple and may be judged and or reinterpreted in many ways. The *who*, on the other hand –as the uniqueness of the **self** in her concrete and *insubstitutable* existence– persists in continual **self**-exhibition, consisting in nothing else but this exposure, which cannot be transcended. (Cavarero, 1997: 73)⁹

De entrada, algo a destacar es que, desde esta perspectiva, parecería que se estuviera incurriendo en una contradicción en toda regla a la lógica del acontecer como principio rector y de la deconstrucción de la metafísica del sujeto al establecer que el *qué* es la parcela mutable y contingente, mientras que el *quién* se presenta como «lo único del sí-mismo en su concreta e insustituible existencia» que persiste en una exposición incesante. La cuestión: ¿se está sugiriendo que debajo del *qué* hay un *quién* –una *ousía* en su sentido en su formulación más clásica?–. Además, esta idea de unicidad que la autora destaca en lo concerniente al *quién* como límite que habita los márgenes lingüísticos, por momentos parece devenir una entidad pre-lingüística cuyo conocimiento sólo es posible en el *qué*. Así pues, la vulnerabilidad de la que pretendía dar cuenta Cavarero como *locus* de la singularidad no es sino texto de apoyo para una sustancia literaria que poco tiene que ver con ese sujeto inquietante y escindido por el lenguaje, desbordado por esa dimensión de saber no sabido que es el inconsciente, lugar surgido como falta-en-ser, de una inconsistencia estructural reflejada en el deseo y su dinámica.

Desde este punto de inflexión, hay cuestiones que deben ser reconsideradas para poder subvertir aquellas lógicas que proscriben todo aquello que cuestione un conjunto que, para funcionar, debe segregarse para consolidarse como tal¹⁰. Para llevar a cabo dicha empresa, si bien de modo sucinto, pretendo remitirme a un elemento que, a mi juicio, es imprescindible para reconsiderar la autoría de la ek-sistencia desde la vulnerabilidad como horizonte ético y ontológico: la diferencia sexual y las dos posibles formas de goce destacadas por Jacques Lacan en su seminario 20, *Encore* (1975), con sus respectivas manifestaciones políticas. No me refiero, evidentemente, a ninguna noción de sexo pre-discursivo ni al marcaje genital como «verdad del sujeto», sino a las fórmulas lacanianas de la sexuación¹¹ expuestas en dicho seminario, concretamente en la sección «Une lettre d’amour», con especial atención al goce no-todo fálico o femenino. Dado que mi propósito no es enredarme en un minucioso análisis de dichas fórmulas, me centraré en ambas de modo tangencial para poder profundizar, ya para concluir, en el goce no-todo fálico como *posible* articulación lógica de la vulnerabilidad.

Pese a que Cavarero y Butler pretenden dar cuenta del cuerpo en términos de relacionalidad expuesta al Otro, sus esfuerzos terminan por ceñirse a todo aquello susceptible de ser capturado por

⁹ La cursiva es de la traducción, mientras que las negritas son mías.

¹⁰ En este sentido, consideraciones como la de la abyección por parte de Judith Butler no son necesariamente movilizadoras ni cuestionadoras de regímenes sociales basados en aspectos libidinales al mostrarse como aquello que, efectivamente, el conjunto fálico excluye para funcionar. Al respecto véase el uso que la autora hace de esta noción en su obra *Bodies that Matter* (1993, con especial relevancia en el segundo capítulo, titulado «The Lesbian Phallus and the Morphology Imaginary»).

¹¹ Dicha noción fue introducida por Lacan para referirse a la cuestión lógica presente en las dos formas de goce que dan cuenta de la diferencia sexual.

el discurso o postulando unos márgenes lingüísticos que invisten de opacidad al discurso¹². Las imágenes del cuerpo-texto terminan por aplanar los cuerpos, reducidos a una superficie susceptible de ser escrita y reescrita indefinidamente, creando la impresión de que cada cual puede investírsele a su gusto. Al decir de Joan Copjec, se trata de cuerpos neutros (2010: 11-12), carentes de sexo en términos de diferencia, si bien con ello ni Copjec ni quien esto escribe pretendemos dar a entender que nos estemos remitiendo al sexo en términos de marca prediscursiva que remita a una genitalidad anatómica como lugar paradigmático. De lo que se trata, en cambio, es de apuntar a aquella dimensión del sujeto que se resiste a cualquier representación, no en términos de una plurivocidad de sentido, sino de la fractura de éste:

This is not to say that sex is prediscursive: we have no intention of denying that human sexuality is a product of signification, but we intend, rather, to refine this position by arguing that sex is produced by the internal limit, the failure of signification. It is only here where discursive practices falter –and not at all where they succeed in producing meaning– that sex comes to be. (Copjec, 1994: 204)

Se evidencia, pues, una falla inherente a éste, lo Real en términos lacanianos como dimensión que establece un agujero en el seno del aparato simbólico. De ahí que filósofas como Alenka Zupancic consideren a lo Real como un parásito que agujerea lo Simbólico en tanto que aparato lingüístico habilitador del sujeto (Zupancic, 2013: 31-32), sustrayéndose a cualquier enunciación y articulación, sin por ello, tal y como puede verse, ser una esencia.

Siendo lo Real aquello que se sustrae a lo Simbólico como completud y la región no atrapable discursivamente del sujeto, cualquier representación imaginaria del «yo» termina por no poder decir nada de ello al moverse en un registro próximo a una totalidad textual (el cuerpo cartesiano, de hecho). Lo que emerge en lo Real, por lo que respecta a la diferencia sexual, apunta a dos modalidades radicalmente distintas de goce, las cuales se articulan, en primera instancia, como fórmulas lógicas que apuntan a dos modos de ubicarse en referencia al significante amo o función fálica:

[...] The two classes, male and female, are no longer formed by gathering together subjects with similar attributes as was the case with the older terms. The principle of sorting is no longer descriptive, that is, it is not a matter of shared characteristics or a common substance. Whether one falls into the class of males or females depends, rather, on where one places oneself as argument in relation to the function, that is, which enunciative position assumes. (Copjec, 1994: 215)

Así pues, las dos modalidades de goce, la masculina y la femenina, se articulan desde lógicas inconmensurables. Mientras que la posición masculina queda circunscrita enteramente en la esfera de un todo a través de la excepción de un sujeto que queda fuera de él, la femenina no puede cerrarse:

¹² Por lo que respecta a Butler, esta noción ha ido cobrando relevancia en sus planteamientos, apuntando a aquellos límites no atrapables por el discurso que, no obstante, terminan por referirse a una materialidad prediscursiva por lo que respecta al cuerpo y sus matices, lo cual conlleva una contradicción con sus posturas teóricas, fracasando en sus intentos «materialistas», que terminan deviniendo fisicalismos. Al respecto, véase, especialmente «The End of Sexual Difference?» en *Undoing Gender* (Butler, 2004), sobre todo por su reconsideración de la diferencia sexual en términos de frontera entre materia y lenguaje, y Butler (2005), donde ahonda en la noción de opacidad apoyándose en Laplanche y Winnicott, apuntando con ella a lo inenarrable en la formación del cuerpo, cayendo en una noción de materia prediscursiva que acarrea un contrasentido con su obra.

«Lacan propone concebir la *posición femenina* como posición límite [...]. Una posición que se sitúa en el borde mismo del universo simbólico. Eso es lo que va a proponer con la formalización de la sexuación» (Cevasco, 2010: 22).

Como puede verse, por lo que respecta a la posición femenina o goce no-todo fálico, los sujetos caracterizados por dicho goce son no-todas (o no-todos) en el sentido de que, aquí, el conjunto no se muestra operativo, de ahí su estructura liminal. Se produce, tal y como sugirió Joan Copjec (1994: 220), la antinomia de la razón, la cual se contradice a sí misma. Dicha operación opera por la doble modalidad que muestra el goce no-todo fálico: en un primer momento, se anuncia que no hay ningún sujeto que no se halle concernido por la función fálica o castración, mientras que, en segundo término, se sostiene que se hallan sujetas a dicha función, aunque no-todas, es decir, no completa o absolutamente. La totalidad, pues, no es posible, mostrándose el goce no-todo fálico como límite a los anhelos identitarios y de coagulación de diferencias en una totalidad, propias del goce fálico o masculino:

El lado masculino introduce un tipo de lógica que puede remitir a una lógica colectiva de *segregación* en la medida en que su universal se considere, no sólo como limitado por la excepción, sino abriendo el campo de imaginización de un «otro» –la alteridad, el extranjero– concebido como radicalmente opuesto en sus atributos (la mujer, el judío, etc.). (Cevasco, 2010: 133)

Por este motivo me interesa especialmente ubicar la vulnerabilidad y la exposición radical ante el Otro en lo que atañe al goce no-todo fálico. No por mero capricho, sino por considerar que, desde estas coordenadas, la vulnerabilidad deviene piedra de toque ante cualquier reduccionismo homogeneizador.

De este modo, la noción de vulnerabilidad que deviene operativa no es ni circunstancial –ser vulnerable ante una determinada situación concreta– ni completamente reductible a configuraciones sociales susceptibles de ser (de)construidas, sino estructural. Se trata, entonces, de la posibilidad de rearticular una concepción de un sujeto que, al intentar poder dar cuenta de su existencia, se halla con un *impasse* que lo declina y abre a una singularidad no como opacidad, sino diferencial. Una vulnerabilidad enraizada en un cuerpo a cuerpo como lugar de advenimiento de la exposición.

Nos hallamos, de este modo, ante una primacía de la alteridad, aquello que no se rige por el principio de identidad, dejando de ser el reconocimiento el único eje operativo, dando lugar a una nueva lógica no-toda: el amor, no sólo en su forma diádica de «tú y yo», sino como dar aquello que no se tiene, al decir de Lacan (Lacan, 1973), lo cual permite reformular no sólo el hecho de una autoría ek-sistencial desde la desposesión, sino poder imaginar y forjar articulaciones colectivas donde la exclusión no sea el principio rector.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1995): *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vida*. Turín, Giulio Einaudi.
- ARENDT, H. (1958): *The Human Condition*. Chicago, Chicago University Press.
- BUTLER, J. (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York, Routledge.

- (1997): *The Psychic Life of Power. Theories on Subjection*. Nueva York, Routledge.
- (2000): *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. Nueva York, Routledge.
- (2004): *Undoing Gender*. Nueva York, Routledge.
- (2005): *Giving an Account of Oneself*. Chicago, Fordham Press.
- CAVARERO, A. (1997): *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. Trad. de Stuart Smith. Nueva York, Routledge, 2000.
- (2007): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Trad. de Emilia Sánchez. Barcelona, Anthropos, 2009.
- CEVASCO, R. (2010): *La discordancia de los sexos. Perspectivas psicoanalíticas para un debate actual*. Barcelona, Ediciones P&S.
- COPIEC, J. (2010): *El compacto sexual*. México, Paradiso, 2011.
- (1994): «Sex and the Euthanasia of the Reason» en *Read My Desire. Lacan Against the Historicists*. Cambridge, MIT Press.
- FREUD, S. (1914): *Introducción al narcisismo*. Obras Completas, volumen XIV. Trad. de José Luis López Castro, Madrid, Biblioteca Nueva, 1930.
- GONZÁLEZ, A. C. (2013): *Lacan y el pensamiento contemporáneo. Usos y estatutos del cuerpo* [inédito].
- HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y tiempo*. Trad. de Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- LACAN, J. (1966): «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique» en *Écrits I*. París, Le Seuil, 1999.
- (1973): *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París, Le Seuil.
- (1975): *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore (1972-1973)*. París, Le Seuil.
- (1982): «The Meaning of the Phallus». Trad. de Jacqueline Rose. En J. Mitchell y J. Rose, eds., *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. Londres, Verso.
- NANCY, J.-L. (2003): *L'«Il y a» du rapport sexuel*. París, Galilée.
- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un Autre*. París, Gallimard.
- ROSE, J. (1986): *Sexuality in the Field of Vision*. Londres, Verso.
- RIUS, M. (2014): *Contra filósofos, o ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- SÁEZ, B. (2014): *Cuerpo memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona, Icaria.
- SÁEZ, J. (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid, Síntesis
- ZUPANCIC, A. (2013): «Diferencia sexual y ontología». Trad. de Ana Cecilia González. En A. C. González y B. Sáez, eds., *Ser-para-el-sexo*. Barcelona, Ediciones P&S.