

Vulnerabilidad/soledad común. Judith Butler y Jorge Alemán

Mandela I. Muniagurria¹

*Instituto de Investigaciones Gino Germani-CONICET/ Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)*

RESUMEN

El artículo se interroga acerca de lo común como esa persistente zona que disgrega, ensambla y también contamina los límites entre lo subjetivo y lo social, y lo hace a partir de las perspectivas de Judith Butler – especialmente en sus escritos de los años dos mil– y de Jorge Alemán en su *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Se sostiene que, a pesar de la inscripción en tradiciones teóricas distintas y hasta en disputa, ambas lecturas parten de un gesto curiosamente similar: identificar la opacidad constitutiva del sujeto como la piedra angular para pensar la experiencia política de lo común. El escrito propone situar, en el corazón de las dos interpretaciones, una tensión entre, por un lado, el horizonte posfundacional en el que suelen ser inscriptas y, por el otro, sus derivas político-normativas.

Palabras clave: Común, Butler, Alemán, Posfundacionalismo, Sujeto.

Common vulnerability/solitude. Judith Butler and Jorge Alemán

ABSTRACT

The article interrogates the notion of “common” as that persistent zone that disintegrates, assembles and also contaminates the limits between the subjective and the social, based on an analysis of the perspectives of Judith Butler –especially in her 2000s writings– and Jorge Alemán in his *Solitude: Common. Politics in Lacan*. It is argued that, despite the inscription in different and even disputed theoretical traditions, both readings start from a curiously similar gesture: by identifying the constitutive opacity of the subject as the cornerstone for thinking the political experience of the common. The article proposes to situate, at the center of the two interpretations, a tension between, on the one hand, the post-foundational horizon in which they are usually inscribed and, on the other, their political-normative drifts.

Keywords: Common, Butler, Alemán, Posfoundationalism, Subject.

¹ Licenciada en Ciencia Política y doctoranda en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina. Docente de la asignatura Filosofía en la carrera de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Ha participado con escritos de su autoría en los libros recientemente publicados *La política y lo político: en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (CLACSO-IIGG, 2020) y *Vidas diseñadas: Crítica del coaching ontológico* (Ubu Ediciones, 2021). Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1932-8105>. Correo electrónico: mandelaindiana@ilcloud.com

INTRODUCCIÓN

Emilio Renzi, el alter ego del escritor Ricardo Piglia (2019), anota en su diario una cita de Kafka que dice así: “He entrado en la literatura francesa cuando he podido sustituir el ‘él’ por el ‘yo’”. Y luego agrega Renzi: “En mi caso podría decir: he entrado en mi autobiografía cuando he podido vivir en tercera persona” (p. 189).

Está en lo cierto Renzi, porque hablar de sí mismo nunca puede resultar en otra cosa que arrojarse a algo más que sí mismo, a alguna forma de la tercera persona. Acaso porque hay, en toda autobiografía, esto es, en todo relato de sí, un fracaso fundamental: quien habla no puede explicar de manera definitiva de dónde ha venido, ni cómo ha llegado a ser, ni tampoco testimoniar sobre eso que lo constituye –un lenguaje, unos lazos, una historia, unas normas, un pasado irrecuperable– por ser todo eso siempre anterior a su nacimiento, anterior a su advenimiento como sujeto. Es imposible dar cuenta de sí evitando acudir, pues, a cierto afuera –relatos, ficciones, palabras, categorías– que funciona como soporte del autorrelato y que, al mismo tiempo, evidencia que el sujeto mantiene una relación de opacidad consigo mismo, porque esa otra cosa que le dona existencia interrumpe toda certeza sobre su origen, su llegada al mundo, su modo de presentarse, su mismo “ser”.

¿Cómo referirse a esa exterioridad constitutiva y evitar, al mismo tiempo, convertir al sujeto en el puro efecto de esa tercera persona –insistamos: normas, discursos, palabras, categorías, el lenguaje mismo– que lo constituye? Y, de lograrlo, ¿cómo prevenirse de caer del otro lado del abismo, esto es, en un relato sobre el sujeto que lo siente en el trono de la originalidad incontaminada, de la pura, purísima particularidad, de la salvaguarda de la singularidad? ¿Cómo arrojar una interrogación sobre esa tercera persona en el corazón de la subjetividad sin renunciar o, más aún, sin terminar borrando lo más singular del sujeto? Estas preguntas no han cesado de asediar los escritos de Judith Butler, preocupados de las formas más diversas por pensar aquellas líneas fronterizas que separan y coaligan al sujeto con ese más-que-sí-mismo. Lo cierto, sin embargo, es que aquel exceso que con Renzi hemos dado en llamar “tercera persona”, y que de algún modo nos acerca a la naturaleza ineludiblemente social y relacional del sujeto, en la letra de Butler tiene una multiplicidad de nombres que evocan énfasis conceptuales y reverberaciones teóricas muy distintas.

En esta ocasión me interesa detenerme sobre uno de esos énfasis, que asoma en las aventuras butlerianas del nuevo milenio y que se asocia al concepto de vulnerabilidad y su encadenamiento con otras nociones de peso, como el par precariedad/precaridad, la responsabilidad y la desposesión. Si bien en esas incursiones teóricas Butler no abandona sus anteriores ideas en torno a la subjetividad o, mejor dicho, su concepción de sujeto como lingüísticamente constituido (Butler, 2004; Lloyd, 2007), sí hay una atención al modo

en que se estructura la relación entre el sujeto y aquella “tercera persona” –el lenguaje, lo social, lo “Otro”– de la cual depende para ser. Se estructura, dicho rápidamente, bajo la forma de la *vulnerabilidad*: vulnerabilidad ante una inscripción simbólica necesaria pero también alienante; vulnerabilidad respecto del cuidado de un/os Otro/s sin los cuales el sujeto no existiría pero de los que necesita para subsistir; vulnerabilidad ante unas condiciones de emergencia, de existencia, de vida no elegidas. Partiendo de esta premisa sobre la subjetividad, Butler ensaya una indagación acerca del estatuto ético que puede tener la experiencia *común* e imborrable de la vulnerabilidad, esto es, preguntándose si es posible pensar la vida política a partir de esa exposición inerradicable, constitutiva e incluso ontológica (Butler, 2009).

Pero la lectura aquí propuesta no empezará y terminará en un análisis exhaustivo de la figuración butleriana de la vulnerabilidad como *condición de lo común*, sino que encontrará allí el pretexto para establecer un encuentro. Un encuentro, lo que no quiere decir una comparación ni tampoco una homologación, con otra elaboración teórico-política de nuestro tiempo que busca pensar lo común desde la imposibilidad de autosuficiencia, de transparencia o de identidad que asedia al sujeto. Me refiero a los desarrollos del psicoanalista lacaniano argentino Jorge Alemán presentes en su trabajo *Soledad: Común. Políticas en Lacan*.

Además de tratarse de escrituras elaboradas al calor de un anhelo político militante, ambos autores conceptualizan lo común desde la escisión subjetiva; una escisión con estatuto ontológico. Este encuentro, sin embargo, estará signado por un desacople fundamental e ineludible que retornará a lo largo del texto y que se vincula no solo con las filiaciones teóricas diversas y hasta contendientes, sino también con el modo en que Butler y Alemán conciben, justamente, la dimensión ontológica. Si, por una parte, el psicoanalista se inscribe en la enseñanza de Lacan y, por lo tanto, articula sus desarrollos teóricos en torno a su ontología negativa (Stavrakakis, 2014), marcada fundamentalmente por los tres registros de la experiencia –simbólico, imaginario, real– y por los “no hay” (Alemán, 2010) del psicoanálisis lacaniano –no hay Otro del Otro, no hay metalenguaje, no hay relación sexual–, es decir, por el estatuto ontológico que tiene la hiancia o barradura; por otra parte, Butler sostiene que, desde el principio o, incluso, desde antes de empezar, hay relación. Esto, claro, no quiere decir que el significante “relación” se articule del mismo modo para ambos autores ni que tenga la misma significación; no quiere decir que Butler suscriba a la complementariedad o a la proporción entre los sujetos, entre el sujeto y la norma, entre el sujeto y la ideología, etc. Pero sí funciona como un síntoma de este desencuentro teórico: porque la ética butleriana, o al menos una parte de ella, se sostiene sobre una ontología en la que la relación antecede al sujeto y su singularidad y es, en definitiva, la condición habilitante de la responsabilidad; mientras que Alemán ubica la génesis de todo común, justamente, en la imposibilidad de la relación.

Así, el derrotero del artículo procurará atender a un triple objetivo²: seguir preguntándose por esa opaca pero persistente zona que disgrega, ensambla y también contamina los límites entre lo subjetivo y lo social; subrayar, con y contra Butler, que a pesar de su histórica disputa con el psicoanálisis lacaniano y, más precisamente, con el registro de lo real, es posible encontrar ambivalencias en sus desarrollos en torno a la opacidad constitutiva del sujeto que la acercaría a una ontología negativa como la de Lacan; y, retomando la estela de Alemán, ubicar en el corazón de la tradición lacaniana, muchas veces caracterizada por ver y denunciar rápidamente en lo común el peligro alarmante de una masa *imaginarizada*, totalizante y homogénea (Delgado, Mozzi, Pino y Meli, 2011; Merlin, 2014; Caretti, 2020) o, para decirlo de otro modo, caracterizada por el rechazo a admitir que la masa también está escindida (Rivas y Speziale, 2022), ubicar allí, a pesar de esa tentación de hacer del sujeto el último portaestandarte de la singularidad, la pregunta por una *condición común*.

La estructura del artículo será, pues, la siguiente: en un primer apartado, me abocaré a recuperar el modo en que las nociones de vulnerabilidad, precariedad y común han aparecido en las reflexiones butlerianas vinculadas a una interrogación ético-política; luego, en un segundo momento, repondré brevemente el argumento de *Soledad: Común...* atendiendo a algunos de los apoyos teóricos lacanianos del teórico y psicoanalista argentino y subrayando la centralidad que tiene la idea de negatividad o imposibilidad en su lectura. Hacia el final, retomaré algunos interrogantes planteados al principio del texto en torno a la articulación entre distintas ideas de “común” que se desprenden de cada uno de los argumentos.

ENIGMA Y RELACIÓN

Si hay un conjunto de conceptos que cobra especial relevancia en los escritos butlerianos de este siglo es el que orbita en torno a la idea de vulnerabilidad: “duelo”, “violencia”, “precariedad”, “ambivalencia”, “desposesión”, “responsabilidad”. Movidada por la experiencia de los duelos públicos celebrados en Estados Unidos luego de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, seguidos de un recrudecimiento de discursos nacionalistas de odio, represalias militares y una extensión de los mecanismos securitarios, Butler (2009) emprende un derrotero de reflexiones teórico-políticas preocupadas, de distintas maneras, por las implicancias éticas de la exposición vulnerable. En su lectura, la estridente transgresión de las fronteras estadounidenses entrañó la exposición de una “insoportable vulnerabilidad” (p. 13): aún para la más omnipotente de las naciones es imposible librarse de cierta exposición al daño, aún allí hay vulnerabilidad porque ésta –y en el siguiente movimiento se cifra acaso la piedra angular de su planteo– es una dimensión constitutiva de la existencia, es el punto de partida inexorable de toda “vida”.

² Este trabajo es un resultado parcial del desarrollo de unas tesis más amplias, elaboradas en el marco de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Incurriríamos en una ilegítima omisión si no dijéramos que Butler llega a estas aseveraciones, que tienen a la vulnerabilidad como la condición indeclinable de la existencia, por la vía del sujeto. Porque encuentra en el sujeto, en su estructuración y devenir –como el efecto de la interpelación de un Otro lingüístico; de la desposesión ante una tercera persona, un/os otro/s que lo preceden y que no puede establecer o administrar a gusto o voluntad; como el efecto, en definitiva, de la afectabilidad respecto de un Otro del cual depende para “ser”–, una metáfora primordial para pensar la experiencia política y social misma. Ahora bien, que la vulnerabilidad ante un Otro explique algo de la ontología del sujeto y, con ella, también, algo de la ontología de lo social, no quiere decir que con “Otro” Butler entienda siempre la misma cosa. Más bien podríamos indicar lo contrario: esa categoría, de tanta centralidad en su decir, aloja más de un sentido que cabría desentrañar, incluso cuando sepamos que esos sentidos se encuentran siempre solapados. En esta ocasión quisiera subrayar dos, uno vinculado al lenguaje en tanto estructura socio-simbólica de reconocibilidad y, otro, de inspiración levinasiana, ligado a una idea de extranjería respecto del sí mismo, una demasía enigmática que se niega a ser contenida, reducida o limitada por el sujeto, pero cuya presencia, a su vez, lo coloca en un dilema ético.

El primero de ellos, y quizás el más evidente en el decir de nuestra autora, es el de Otro como simbólico, esto es, aquel universo significativo que da lugar al nacimiento del sujeto: los discursos, las normas, el lenguaje³. Es vulnerable el sujeto ante este Otro en la medida en que *necesita* de su interpelación para ser reconocible y así acceder a un lugar en la existencia social y simbólica, aunque mas no sea inestable y parcial. La sujeción a este registro trae consigo una marcada ambivalencia, porque el sometimiento es también aquello que habilita al sujeto a actuar o, en un sentido más primario todavía, a “ser”⁴. En cualquier caso, esta idea de Otro se cifra, precisamente, en su función productiva ya que, aun cuando se trate siempre de una producción inacabada –porque la interpelación está constitutivamente fisurada; porque la norma debe ser siempre re-iterada; porque en esa misma iteración se habilita la novedad, el acontecimiento– su característica distintiva es la de instituir, dar lugar, engendrar a un sujeto⁵.

³ Recuperar a Butler y hablar, al mismo tiempo, de lo “simbólico”, es una tarea válida solo si se hacen algunas salvedades. Y esto porque nuestra autora discute, en múltiples ocasiones (solo por referirme a algunas de ellas: 2012a, 2012b, 2017b, 2018), con la concepción lacaniana de lo Simbólico –escrito, la mayoría de las veces, en mayúscula– al encontrar en ese concepto la asunción de una estructura de significación invariable y preontológica o, mejor dicho, *pre-ontologizada*. Es decir: “Simbólico”, en estos términos, es el nombre de una operación a través de la cual un concepto que se presenta como meramente descriptivo trafica, sin embargo, en su aparente neutralidad, una serie de presupuestos, como, por ejemplo, la diferencia sexual, que son ascendidos a la categoría de Ley, invariable, ahistórica, *neutra*. Dicho esto, con “simbólico” –lo *simbólico* de la alteridad– no me refiero a esa acepción que aparece en las lecturas butlerianas de Lacan, sino a la dimensión significativa, discursiva y productiva que tiene la estructura de lo social.

⁴ O, como dice Butler (2017b): “sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el ‘propio’ ser. Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la socialidad (p. 39).

⁵ Podemos decir, además, que esta noción en Butler es tributaria de su influencia postestructuralista, tanto en su lectura de la ideología althusseriana (2017b), de la norma y discurso foucaultianos (2017b, 2012a, 2018), de la iteración derrideana (2004, 2012a) e, inclusive –aunque bajo la forma de la disputa–, de la ley simbólica lacaniana (2012a, 2018).

El segundo sentido del Otro apunta a su estatuto siempre anterior respecto del sujeto, siendo para éste una extranjería inasimilable y abrumadora. Podemos encontrar, en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, una tematización de esta “forma” que toma lo Otro a partir de recuperación de la ética levinasiana, fundamentada en la relacionalidad del yo, esto es, en una interdependencia que es anterior y constitutiva de su emergencia, individuación y supervivencia. En relación con el Otro, el yo siempre está sumido en una pasividad más pasiva que toda pasividad, esto es, anterior a su propia subjetivación, anterior incluso a la idea misma de pasividad como antonímica de la actividad, y todas sus expresiones las percibe como persecutorias e, inclusive, crueles⁶. En este sentido, la impresionabilidad o afectabilidad no es *propia* del sujeto, pero tampoco le pertenece al Otro, dice Butler, “no es una posesión, sino una manera de ser correspondido uno con el otro, ya en las manos del otro, o sea, en tanto un modo de la desposesión” (Butler y Athanasiou, 2017, p. 120). Es una vulnerabilidad-afectabilidad que desarma, descompleta, parcializa al sí mismo y que, a su vez, lo enfrenta a un dilema ético:

... que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el “yo” autosuficiente considerado como una especie de posesión (Butler, 2012b, p. 183).

Irremediable y escandalosa, esta vulnerabilidad a la que Butler retorna una y otra vez en estos textos se le presenta a quien los lee bajo una forma doble: la de un desplazamiento y la de una rearticulación. El primero de esos movimientos consiste en separar la vulnerabilidad ontológica de sus posibles efectos: ningún corolario, ni la agresividad, ni la violencia, ni tampoco la hospitalidad, son consecuencias necesarias de la condición vulnerable. Esta solo indica que existir es siempre hacerlo con y dependiendo de otros, irreductibles a una mera enumeración o a un cálculo; que la existencia está siempre asediada por una alteridad no narrable del todo y que a menudo aparece de forma impredecible, abrumadora, enigmática e incluso atemorizante. Se trata de introducir una mediación, un “pero” en la apresurada asociación entre la afectabilidad constitutiva y la violencia como su respuesta natural.

Con una tónica explícitamente política, y a propósito de la escena pública estadounidense luego de los sucesos de 2001, esa es la reflexión con la que comienza *Vida precaria*:

Sin duda, el hecho de que puedan hacernos daño, de que otros puedan sufrir un daño, de que nuestra vida depende de un capricho ajeno, es motivo de temor y de dolor. Lo

⁶ Son dos las referencias que aparecen en la ilustración butleriana de esta relación avasallante con lo Otro. Levinas, sin duda, le brinda un halo fenomenológico a la escena, pero también cuenta nuestra autora con los aportes de Jean Laplanche (2001) en torno a la infancia como ese pasado arcaico en el que el infante percibe los *todavía* incomprensibles signos del mundo adulto a la manera de una persecución apabullante. Lo abrumador y enigmático de ese encuentro se da, justamente, en función de la asimetría –término, por cierto, muy caro al pensar levinasiano– entre el niño y el mundo adulto, entendida como *asimetría temporal*. Es un encuentro siempre previo: previo a “la formación del inconsciente y las pulsiones (Butler, 2012b, p. 101); previo a la constitución del sujeto porque el encuentro instituye la subjetividad (Thiem, 2008); previo, incluso, al establecimiento del tiempo mismo.

que no es tan seguro es si la experiencia de vulnerabilidad y pérdida tiene que conducir necesariamente a la violencia militar y a la represalia [...] La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca (Butler, 2009, p. 14).

Lo que nos deja en el umbral del segundo gesto simultáneo y característico de la lectura de nuestra autora. Con un eco ciertamente levinasiano, Butler propone *imaginar*⁷ otro escenario posible ante la experiencia de la pérdida; una experiencia que, insistamos, más allá de su carácter circunstancial nos enfrenta a una dimensión ontológica. Y lo hace recordándonos que no somos seres completos porque la presencia de un elemento Otro nos desposee al mismo tiempo que funciona como suplemento para esa incompletitud. Eso es lo trágico que tiene el duelo, temática que ocupa sendas reflexiones butlerianas, porque involucra algo que no se puede reparar: “tal vez un duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre” (Butler, 2009, p. 47). Las cosas ya nunca serán las mismas pero, además, la forma que tomará ese cambio para siempre tampoco se puede anticipar. El duelo muestra que hay un no saber sobre sí mismo que no es el producto de una circunstancia evitable y cuyos efectos también son impredecibles.

Pero, decía, la operación interpretativa de nuestra autora conlleva, además de un desplazamiento, una *rearticulación*, toda vez que busca situar a la vulnerabilidad –en todas sus formas, siendo la pérdida y el duelo una de ellas⁸– como el punto de partida de una reflexión ética. La afectabilidad es motivo de temor y de dolor, sí, pero es también la oportunidad, insiste Butler, de imaginar de otro modo la vida común, uno en que “una interdependencia inevitable sea reconocida como la base de la comunidad política global” (Butler, 2009, p. 14).

En este punto la interrogación de Butler por el estatuto común de la vulnerabilidad pareciera tensionarse y abrirle paso a una espinosa ambigüedad en torno a su valencia ético-política. De un lado, podemos encontrar en ese ademán reflexivo que sitúa la vulnerabilidad, y con ella lo enigmático, la opacidad y la desposesión en el corazón de lo común, el modo que halla Butler de imprimirle cierto estatuto negativo a la política. Y el modo, también, de advertir que todo “nosotros” se funda en una dimensión mortificante o

⁷ Subrayo esta palabra porque, además de aparecer recurrentemente en sus textos, acaso nos diga algo sobre la forma que toman las derivas éticas de Butler; una forma vinculada, justamente, con el registro de la imaginación. Es que son, muchas veces, *imágenes* –de interdependencia, de lazo social, de duelo por lo que no es legítimamente dueleable– las que nos donan los textos de Butler y que, en cierta medida, funcionan como el soporte para una práctica política de otro orden. En un escrito reciente (Butler, 2020), la teórica queer propone pensar la moral kantiana en esos términos: para reflexionar sobre el estatuto moral de una acción es preciso imaginar su universalización; imaginar, en definitiva, qué pasaría si se convirtiera en una máxima universal. La imaginación no es, entonces, el mero ejercicio de un razonamiento inocente, sino un trabajo que busca producir “materialidad a través de un desafío a los límites de lo que se considera realidad” (Canseco, 2017, p. 16).

⁸ Para Riedl (2021), Butler ensaya una fenomenología de la vulnerabilidad ontológica toda vez que asume la imposibilidad de situar su génesis pero, al mismo tiempo, la tarea de identificarla a través de sus efectos. Así, cuando teoriza al respecto lo hace pensando en las *experiencias* de vulnerabilidad, en las que las personas se “sienten dependientes y expropiadas” (Riedl, 2021, p. 54) como, por ejemplo, la infancia, el duelo, el amor o la corporalidad misma.

en una pérdida irrecuperable. Es *porque* “mi destino no es ni original ni finalmente separado del tuyo” (Butler, 2009, p. 49) que hay nosotros, pero solo cuando ese “tuyo” no se puede terminar de calcular en tal o cual depositario, ni delimitar en un grupo de personas, ni identidades, ni tampoco traducir: solo en tanto se mantenga como lugar infinito e incapturable. Esto implica que nacer en el campo del Otro, ya sea entendido como simbólico o como enigmático, o incluso como las dos cosas a la vez, no tiene solamente un aspecto productivo sino, además, *lascicante*: “un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas” (Butler, 2009, p. 50). Ese es el *costo* de vivir socialmente, “el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro [...] estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos” (Butler, 2010, p. 30)⁹.

No parece difícil hallar en estas líneas una reflexión que advierte, por la vía de la vulnerabilidad, que una comunidad política es eso que existe por y a pesar de un elemento irrecuperable que la constituye en su núcleo. Esto, inclusive, bien podría acercar el planteo butleriano al pensamiento posfundacional (Femenías y Casale, 2017; Nijensohn, 2023; Sabsay, 2009), sobre todo si lo entendemos como esa “constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento”; ejercicio que no renuncia, sin embargo, a la figura del fundamento, sino que busca “debilitar su estatus ontológico” (Marchart, 2009, p. 15). Pareciera haber en el común de la vulnerabilidad y, más aún, en la demarcación conceptual que hace Butler entre precariedad y precaridad¹⁰, una “condición socio ontológica de exposición y apertura radicales [que] indica la falla constitutiva del sujeto, de los universales, de las normas” (Nijensohn, 2023, p. 62). Que indica la falla, para decirlo de otro modo, del “nosotros”, pero que, simultáneamente, sitúa en ella su condición de posibilidad.

Ocurre, sin embargo, que son también muchas las ocasiones en las que esa opacidad ética –develada en duelo, en la corporalidad, o en el meollo mismo del lazo social– parece traducirse, quizás demasiado rápido, en cierta apuesta por *volverla consciente*, por hacerla pronunciar una política colectiva:

Ser conscientes de esta vulnerabilidad puede convertirse en la base de una solución política pacífica, así como negarla por medio de fantasías de dominación [...] puede fortalecer los argumentos a favor de la guerra. Sin embargo, no podemos dejar de lado

⁹ Y ese “vivir socialmente” no es tan fácilmente descriptible o explicable, porque involucra una alteridad irreductiblemente enigmática para el sujeto, pero también para cualquier análisis filosófico, político, sociológico o histórico: “la implicación social de este planteamiento es, precisamente, que el ‘nosotros’ no se reconoce ni puede reconocerse; que está escindido desde el principio, interrumpido por la alteridad, como ha dicho Levinas, y que las obligaciones que ‘nosotros’ tenemos son, precisamente, las que desbaratan cualquier noción establecida del ‘nosotros’” (Butler, 2010, p. 30).

¹⁰ Butler distingue entre precariedad [precariousness] y precaridad [precarity] refiriéndose, la primera, a esa condición inherente a la existencia –y no como un rasgo de una u otra vida en particular– y, la segunda, la “condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010, p. 46). Este doble sentido habilitaría una lectura según la cual la precariedad remitiría al orden ontológico y la precaridad, por otro lado, a lo óntico, reforzando así la hipótesis de la inscripción butleriana en el horizonte posfundacional.

esta vulnerabilidad [...] para empezar a pensar qué política podría seguirse manteniendo la idea de vulnerabilidad corporal (Butler, 2009, p. 55).

De otro lado, entonces, damos con una invitación a producir una política de reconocimiento de esa vulnerabilidad como un modo de “asumir una responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros” (Butler, 2009, p. 56). Es decir, una deriva consistente en poner de manifiesto esa condición inerradicable de la vida suponiendo implícitamente que su reconocimiento podrá contribuir a “configurar esquemas de inteligibilidad reconocibilidad que contemplen su aprehensión” (Abellón, 2021, p. 75). Así, la vulnerabilidad no solo es la condición de posibilidad de lo común sino, además, un principio político-normativo que busca evidenciar lo que en esta contemporaneidad se ha vuelto impensable, a saber, la interdependencia (Catanzaro, 2020). Es decir, esa serie incontable de apoyos, relaciones, impresiones y sostenes sin los cuales no habría vida posible.

Más allá del mayor o menor desacuerdo que pueda presentársele a este cauce ciertamente normativo en Butler, lo que sí quisiera señalar es que hay al menos dos valencias éticas que sus reflexiones le conceden al concepto de vulnerabilidad, y que no necesariamente son solidarias entre sí. Si la primera articula lo común con cierta opacidad ontológica e incluso con una escisión ineludible de la vida social, la segunda pareciera homologar “vulnerabilidad” a “relacionalidad”, haciendo de esta homologación un principio político. Aunque no de la misma manera, estas tensiones entre el descubrimiento del carácter eminentemente enigmático de lo común y la salvaguarda, promoción o valorización normativa de ese secreto de la política también asedian la lectura alemaniana.

EL “HAY” DE LA SOLEDAD

Si es cierto que Butler y Alemán pertenecen a tradiciones bien distintas, también lo es que muchas de sus cavilaciones parten de un gesto curiosamente similar: identificar en el sujeto una metáfora nítida y cardinal de la experiencia política. Con ese emplazamiento, que tal vez diga algo sobre cierta referencia ineludible, una suerte de paso obligado, rodeo, o peaje del hacer teórico-político actual, se topa el lector de las primeras líneas de *Soledad: Común...*, líneas que asumen, si es válida la insistencia, el lugar sustancial de las nociones de sujeto y subjetividad en casi todas las empresas reflexivas contemporáneas, para las que la política ya no se puede comprender como una “gestión profesional, ni como un subsistema de la realidad, sino como el lugar constituyente de la experiencia del sujeto en su devenir hablante, sexuado y mortal” (Alemán, 2016b, p. 8). Pero como también sucede con Butler, ese matrimonio conjetural entre política y sujeto no se da así sin más e inequívocamente, más bien requiere de algunas mediaciones teóricas que establezcan el anudamiento de esos elementos heterogéneos. ¿En qué consiste, pues, este pensamiento de la política como cosa ordenada en torno al concepto de sujeto? ¿Y cuáles son los pasos fronterizos de tal articulación?

Ese es el problema que anima el título del escrito del psicoanalista argentino, *Soledad: Común...* donde los dos puntos indican, al mismo tiempo, una relación de conjunción y disyunción que permite establecer un lugar en el medio, un “espacio habitado por una

lógica paradójal” (Alemán, 2016b, p. 11) entre, en principio, la indeleble soledad que signa la existencia hablante del sujeto y aquella condición común que lo enlaza a algo más que sí mismo. Además de evitar el empleo de términos copulativos como “y”, “ante”, “contra” o “versus” que, en cualquier caso, indicarían una relación entre ambos elementos, incluso cuando fuera antonímica, los dos puntos habilitan la elaboración de un decir sobre dos cosas eminentemente heterogéneas, esto es, una reunión que carece de expresiones obvias o evidentes, donde faltan las palabras que hagan palpable una conexión¹¹.

Pero si pocas líneas arriba decía que la conjugación paradójal se daba en principio entre los términos “soledad” y “común” es porque estos en verdad son el eco de otro desacople, tal vez más fundamental para el autor, aquel que existe entre psicoanálisis y política; elementos disímiles que tampoco encajan de primera mano y cuya vinculación “está siempre bajo la dislocación temporal de un forzamiento, un ‘demasiado temprano’ o es un ‘demasiado tarde’” (Alemán, 2016a, p. 110). La formulación de nuestro autor toca, entonces, el objeto sobre el cual se interroga –Soledad: Común– y el modo de interrogarlo –psicoanálisis lacaniano: lo político–, advirtiendo que “no es posible aprehender de un modo directo un pensamiento sobre la política en Jacques Lacan” (Alemán, 2016b, p. 12). Y esto es así porque, como señalara Yannis Stavrakakis (2014), no se puede establecer un encuentro entre ambos discursos sin asumir sus ostensibles desacoples; sin asumir, en principio y fundamentalmente, que Lacan no fue un filósofo o teórico político, esto es, que sus ideas, categorías, estructuras, la misma ‘ontología’ se fundan todas ellas en la experiencia clínica, ordenada siempre en torno a la figura del sujeto¹².

Entonces, ¿por qué hay algo de la enseñanza de Lacan que permite pensar lo político? Pues porque su señalamiento acerca de la escisión o, dicho con Alemán, la *soledad* al nivel del sujeto –a saber: su falta de identidad o transparencia consigo mismo, su relación siempre desproporcionada con el lenguaje u Otro sociosimbólico¹³, la disparidad entre su decir y su dicho, la imposibilidad de complementarse con otros sujetos– se traslada, indefectiblemente, al nivel del objeto (Stavrakakis, 2014), es decir, al orden político y

¹¹ El recurso de los dos puntos nos retrotrae a otro trabajo de Alemán, elaborado junto a Sergio Larriera, *Lacan: Heidegger*. Allí, los autores explican que el gesto escritural es tomado del filósofo alemán en su lectura de los textos presocráticos, quien introduce una puntuación propia, ya que el griego carecía de puntuación para dar cuenta de la figura del aforismo, produciendo una “discontinuidad entre estas palabras, hacer que estas palabras queden como yuxtapuestas, una al lado de la otra” y confrontando “con la sintaxis de la traducción clásica del aforismo” (1996, p. 30).

¹² Stavrakakis (2014), además, se distancia de las lecturas que, olvidándose de esa disyunción, desembocan o bien en una psicologización de lo político o bien en una politización de lo psicológico.

¹³ Con “Otro” o “gran Otro” me refiero aquí al término acuñado por Lacan para referirse al lugar, el “tesoro del significante” (2014, p. 766), que posibilita el funcionamiento del registro simbólico en tanto estructura de representación. Esta última opera a partir del significante que, en oposición al *código* que supondría, para el psicoanalista francés, la correspondencia unívoca entre el signo y una cosa, se caracteriza exclusivamente por diferenciarse de otros significantes. El efecto de significación, por consiguiente, se da siempre a partir de dos operaciones superpuestas: (1) el encadenamiento de significantes, que solo “quieren decir algo” cuando se articulan, y (2) la retroactividad del sentido, según la cual solo a partir del último término es posible “sellar” un significado. La gracia de este esquema radica, claro, en el hecho de que siempre puede aparecer otro significante que, *après coup*, reactualice el sentido de las cosas. Al respecto, me remito a Rossi (2010).

social¹⁴. Allí tampoco es posible encontrar identidades estables o últimas, porque el orden simbólico mismo se encuentra ontológicamente fracturado, de manera que no hay algo así como “sociedad” o “comunidad” que puedan ser establecidas de una vez y para siempre, sino que esas totalidades serán siempre parciales, sujetas al devenir de la contingencia¹⁵.

Las “malas noticias” del psicoanálisis nos indican que hay una soledad constitutiva del sujeto, “en la medida en que ninguna relación ‘intersubjetiva’ o ‘amorosa’ puede cancelar en forma definitiva ese lugar vacío y excepcional” (Alemán, 2016b, p. 12). Tal “soledad” es intransferible, pero no por referirse a un registro de individualidad o solipsismo del sujeto, tampoco a una fundación de sí o *autopoiesis*. Es imborrable porque remite a la imposibilidad de establecer una relación terminante, última e invariable con el Otro: incluso cuando el sujeto emerja y se constituya en su campo, el campo de la palabra, los significantes, las identificaciones, herencias y legados, inscripciones sociales y políticas, mandatos y parodias, etcétera; incluso cuando dependa de todas esas instancias para persistir en la inteligibilidad, su relación con el mundo simbólico estará siempre signada por un “*no exactamente*”. Esto significa que existir simbólicamente tiene siempre un costo mortificante para el sujeto; que todo relato o narración sobre su historia, origen y devenir están atravesados por una desproporción o, mejor dicho, que todos esos intentos de dar cuenta de sí mismo son respuestas sintomáticas de la inapropiable opacidad que lo constituye¹⁶.

Si cualquier teorización sobre lo político, lejos de lograr esquivar inmaculada y exitosamente estas novedades del psicoanálisis, tiene que vérselas con sus inevitables traducciones y asumir la imposibilidad de una identidad, sociedad o comunidad plenas (Marchart, 2009), ¿es posible arrojar un pensamiento sobre lo común que no se quede en esta mera advertencia sobre la sujeción de cualquier totalidad al devenir de la contingencia? Suscribiendo a la senda lacausiana y posfundacional, Alemán sostiene que

¹⁴ Slavoj Žižek (2016) llega a una conclusión similar cuando lee el grafo lacaniano del deseo, trazando el camino que va del primer nivel del grafo, que delimita esa operación retroactiva de interpelación de individuos en sujetos y cuyo efecto de sentido siempre es *après coup*, al tercer nivel del grafo, aquel que ilustra la *barradura del gran Otro*, es decir, la imposibilidad de lo simbólico de nombrar al sujeto de una vez y para siempre.

¹⁵ En su ya célebre *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe también advierten los efectos, en el terreno político-social, del sujeto barrado lacaniano como irreductible a la subjetivación del lenguaje, el poder o la operación ideológica: “la noción de sujeto anterior a la subjetivación establece la centralidad de la categoría de ‘identificación’ y hace posible, en tal sentido, pensar en transiciones hegemónicas que son plenamente dependientes de articulaciones políticas y no de entidades constituidas fuera del campo político, tales como los ‘intereses de clase’” (2015, p. 12). A propósito de la cuestión de la identificación en el pensamiento de Laclau y Mouffe, me remito a Zaidán (2022).

¹⁶ A vuelo de pájaro y sobre este punto, los planteos de Alemán y Butler parecieran coincidir: no hay una “verdad” sobre la esencia u origen del sujeto, pero sí es posible imaginar, fantástica y fantasmáticamente, modos de la completud, del origen, de la propia historia, de la totalidad, etcétera. Ahora bien, la discordancia pareciera estar en el estatuto de la opacidad: si para el primero se trata de una “‘barra’ que tacha al sujeto”, un “lugar vacío” (Alemán, 2016b, p. 13) de carácter *ontológico*; para la segunda, el límite a una articulación acabada de la narrativa del yo sobre sí mismo “no se debe a una ‘barra’ lacaniana que impida el retorno a una *jouissance* originaria, sino a las abrumadoras y enigmáticas impresiones suscitadas en el niño por el mundo adulto en su especificidad” (Butler, 2012b, p. 99). Sobre esta diferencia volveré hacia el final del texto, aunque sí cabría señalar que la naturaleza simbólica o pre-simbólica del goce [*jouissance*] está en disputa también al interior del propio campo lacaniano (Laleff Ilieff, 2023), de manera que suponerle un estatuto prelingüístico ya implica una lectura particular del concepto de Lacan.

la ausencia de fundamentos últimos para lo político no implica necesariamente la anulación de una articulación colectiva, sino más bien al revés: es *porque* no hay “relación” –léase: complementariedad, proporción– que hay lazo social. O, para ponerlo en sus términos, es porque hay “Soledad”, que hay “Común”.

En efecto, arribamos a ese otro elemento que compone el título de nuestra lectura: *Común*. Si bien se trata de un término que no forma parte del vocabulario de Lacan, ni tampoco de sus indagaciones más extendidas, Alemán vuelve a hacer repicar el campanario de su interrogación inicial sobre la relación de conjunción-disyunción entre el discurso del psicoanálisis y lo político. Y ensaya una hipótesis: si fuera posible pensar lo común *desde* la enseñanza lacaniana, muy alejada estaría aquella reflexión de situarlo bajo la órbita de la potencia o de la positividad¹⁷; más bien sería considerada a partir de la negatividad que acecha la experiencia del sujeto. Tal negatividad, de la cual la “Soledad” es paradigmática, se materializa en un concepto acuñado por Lacan (1991) en su vigésimo seminario como *lalengua* [*lalangue*].

Este neologismo pone de relieve un desplazamiento conceptual en la enseñanza lacaniana respecto de la relación entre sujeto y lenguaje; desplazamiento que va de la centralidad del lenguaje como esa estructura simbólica que agujerea al sujeto, pero que al mismo tiempo le habilita una articulación con el gran Otro, hacia una concepción del lenguaje vinculada fundamentalmente al goce, a ese reducto real que singulariza al sujeto al punto de ridiculizar y muchas veces imposibilitar lo comunicativo de la palabra (Miller, 2016). Dicho de otra manera, si los primeros seminarios de Lacan giran en torno a las cavilaciones del registro imaginario, y luego del registro simbólico, y si en esos trompos hay siempre, aunque de distintos modos, una lectura del sujeto a partir de su vínculo barrado con el lenguaje, hacia el final de su enseñanza, el “últimísimo Lacan” (Miller, 2013) pondrá el acento en la imposibilidad, en la no relación sexual, en el núcleo duro del goce, más que en la estructura del lenguaje y sus articulaciones. A ese vínculo con la palabra que es siempre singular, cargado de goce –y no de diálogo o intersubjetividad–, que invoca una relación primera del sujeto con el lenguaje, que acecha a la palabra comunicativa, pero que es constitutiva de y siempre anterior a ella, Lacan la llamará *lalengua*.

Lo que de algún modo viene a marcar este concepto es que el desacople siempre singular que existe en cada sujeto respecto del lenguaje, de lo simbólico, del encuentro con el Otro tienen un estatuto ontológico y compartido por todos los seres hablantes. Vaya paradoja: un universal que singulariza¹⁸. Y ese es, claro, el punto conceptual que interesa

¹⁷ En esa línea ubica Alemán (2016b) el común deleuziano que aparece en el decir de Antonio Negri y Michael Hardt en *Imperio*, como “una potencia ilimitada, cognitiva, amorosa, referida al trabajo intelectual, singular, en el sentido en que es transversal a la relación particular-universal” (p. 21). Un común *potente* al que “nada le hace obstáculo, nada interrumpe su fuerza, la de incluso llevar a la ‘pobreza’ a la potencia de todas sus posibilidades” (Alemán, 2016b, p. 22).

¹⁸ Cuestión similar es la que remarca Diana Rabinovich (1990) en relación con lo “universal” del sujeto como ser deseante: “El deseo humano como deseo del Otro es un universal, pero es un universal que sólo opera particularizándose en la *Atè* de cada sujeto, cuya causa carece de común medida con cualquier otra, aunque conocemos cuatro de sus formas, que no hacen sino encarnar la máxima particularidad dentro de la máxima universalidad de ese universo de discurso que denominamos ser humano” (p. 14).

especialmente a Alemán (2016b), en la medida en que allí ubica la piedra angular de lo común; común del vacío estructural, de la “paradójica constitución solitaria a partir del Otro” (p. 22). Se trata, en definitiva, de “la imposibilidad de la relación que impone que se responda a dicha imposibilidad con la invención de un suplemento constituido por el vínculo social” (Alemán, 2016b, p. 25). Lo común se juega, por lo tanto, en su dimensión descompletante, y marca esa primera pertenencia del sujeto, anterior a todas las demás:

La existencia hablante sexuada y mortal pertenece en primer lugar al no-*Todo* del Común y no al Universal que siempre se sostiene en una excepción. Ser africano, ser árabe, ser latinoamericano pertenecen al Universal, que siempre es ya una deriva segunda con respecto a la primera pertenencia del ser hablante al Común de *Lalengua* (Alemán, 2016b, p. 63).

Nuestro autor no solo busca desarticular la condición común de una idea de potencialidad, sino también esquivar el fuego cruzado de aquello que desde un principio había criticado, a saber, la tentación de hacer de lo común un nuevo fundamento último para lo político. Lo que intenta, en definitiva, señalar es que los dos términos conjugados se encuentran precisamente en una brecha ontológica de doble vía: por una parte, solo en lo común el sujeto puede toparse con su más radical y singular soledad (Speziale, 2022) y, por otra, la condición común de la existencia se pone paradójicamente en juego en lo más intransferible de la singularidad. De modo que el origen del lazo social, de lo político, de lo comunitario, no vendría dado sino a partir de la mediación que supone la soledad del sujeto, su *opacidad* consigo mismo, su vínculo siempre precario con la palabra¹⁹.

Llegados a este punto del argumento, acaso podría preguntársele al planteo alemán cuánto de la insistencia en el “antes” de *lalengua* no corre el riesgo de hacer de lo común cierto registro independiente de las articulaciones simbólicas e imaginarias de la vida social. El problema de una respuesta afirmativa no estaría en el sostenimiento de una estructura cuasi-trascendental y ontológica –¿qué teoría política puede prescindir de ella?–, sino quizás en el borramiento de un principio lacaniano fundamental, a saber, el anudamiento de los registros imaginario, simbólico y real. Si siguiéramos esa idea, sería imposible imaginar un lenguaje que no estuviera ya contaminado de *lalengua* y, a la inversa, una relación singular con el lenguaje que no lo presuponga de algún modo. ¿No pareciera, en cierto punto, terminar triunfando el anhelo de extraer un principio político-normativo de estas decisivas noticias del psicoanálisis? ¿No cabría hacerle a Alemán, acaso, la misma pregunta que a Butler?

CONSIDERACIONES FINALES

El ejercicio de reunir a Butler y a Alemán, que tendría como eje el subrayado que los dos autores hacen de lo común a partir de la impropiedad del sujeto o, para decirlo en otros términos, a partir de la ineludible mediación de la tercera persona, implicaría, no obstante,

¹⁹ “El vínculo social no se constituye a partir de un ‘fundamento en común’. El Común es la imposibilidad de la relación que impone que se responda a dicha imposibilidad con la invención de un suplemento constituido por el vínculo social” (Alemán, 2016b, p. 25).

dos movimientos caminando a la par: por un lado, demarcar en la lectura del psicoanalista ese común de *lalengua* como el fundamento –contingente, barrado, parcial, etcétera– de lo político y, por otro, distinguir, más allá o más acá del historicismo butleriano, una visión de la alteridad donde esta aparezca como *siempre algo más* que el otro presente, identificable ya sea bajo la forma de la norma o bajo la forma del pasado, el inconsciente, la presencia de otros o la socialidad.

Sin embargo, y como vimos, podríamos establecer una diferencia ahí donde Butler sostiene posturas ambivalentes respecto del origen conceptual de la opacidad. Si esta última es homologable a una socialidad primera, a una interdependencia, a una ontología social o relacional –y hay muchas razones para hacer esta lectura, que es explícita en muchos de sus escritos–, pues entonces la distancia teórica entre ambos sería mucho más tajante porque, como sabemos, Alemán suscribe a una lectura que asume la no relación sexual entre el sujeto y el Otro o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de explicar al sujeto y la subjetividad *exclusivamente* a partir de su inscripción en el orden signifiante. En última instancia, la disputa sobre este punto gira alrededor del modo en que se piensa el afuera del lenguaje, del Otro, de la norma y el *momento* en que este afuera tiene lugar. En el caso del psicoanalista, *lalengua* –aunque también podemos decir: la singularidad, el goce, lo real– es eso que surge una millonésima de segundos antes que el lenguaje (Alemán, 2016a), mientras que en el caso de Butler pareciera suceder al revés, es decir, que antes siempre ya está el Otro. Si bien en ambos casos las referencias cronológicas son metafóricas y también ficcionales, cabría acaso retomar la insistencia de Lacan en el nudo borromeo para marcar la equivalencia y la simultaneidad de los tres registros que de allí se sigue. No es que hay primero lo real, y después lo simbólico o lo imaginario, ni tampoco al revés, sino más bien que no se da uno sin los otros, y esto no porque haya entre ellos una relación de complementariedad, sino porque se encuentran constitutivamente solapados, enrevesados y parasitados entre sí.

Lo que, siguiendo esta vía, podría preguntársele a ambos es si ese común en la soledad/vulnerabilidad constitutivas tiene efectos *necesarios* u obligatorios. Es decir, si ese común surgido de *lalengua*, del desacople estructural entre el sujeto y el discurso, necesariamente trae consigo una *comunidad*. En *Cuerpos aliados...* Butler (2017a) tal vez diría que sí: incluso en el antagonismo, incluso en la guerra más descarnada “tenemos que satisfacer esas obligaciones para preservar las vidas de esas personas a las que posiblemente no queremos, de esas a las que muy probablemente nunca amemos ni conozcamos y a las que no hemos elegido” (p. 123). Sin embargo, esto no pareciera seguirse de una socialidad armónica e imaginarizada, de un amor por la humanidad o un pacifismo impolítico. Insistamos: se trata un común que no es sin malestar, un común *por la negativa*²⁰. Y este es el punto que intenta demostrar Butler siguiendo a Levinas, a saber, que hay obligaciones éticas derivadas de la precariedad ontológica que exceden la

²⁰ “Si lo hacemos es porque no tenemos elección, y aunque en ocasiones clamemos contra esa condición no elegida, seguimos estando obligados a luchar por ratificar el valor fundamental de ese mundo social no escogido, en una defensa que en buena medida no es elección nuestra” (Butler, 2017a, p. 124).

comunidad simbólico-imaginaria, que exceden las representaciones nacionales, lingüísticas, visuales, normativas o discursivas, por razones de cercanía física o por una idea de humanidad abstracta. No obstante, ello no significa que la mera visibilidad o visibilización de la vulnerabilidad de toda vida implique necesariamente un encuentro ético con el otro, pero sí que esta es la *condición* para todo encuentro ético/común posible. En este sentido, incluso cuando Alemán no acordase en lo que atañe a las obligaciones éticas, lo cierto es que la soledad del sujeto que postula comparte con la vulnerabilidad butleriana ese carácter de condición no elegida, pero también y fundamentalmente el lugar de destino de la invención política, por ser –para ambos y por razones distintas– el estatuto ontológico que opera como la base de toda constitución político-común.

Revisando y haciendo más o menos visibles algunos de los incontables vericuetos que hacen a este (des)encuentro, aún resta una pregunta por hacer. Más allá del hiato entre el señalamiento de la vulnerabilidad/soledad constitutiva del sujeto y los posibles efectos ético-político-normativos que ello pueda tener; más allá de la encerrona de los fundamentos contingentes y las consecuencias normativas de algunos de estos planteos. Más allá... o, tal vez, justo por eso: ¿es conceptualizable una política sostenida en “nuestra ceguera compartida, invariable y parcial con respecto a nosotros mismos” (Butler, 2012b, p. 62)? ¿Cómo pensar una política del común de *lalengua* si justamente este común se fundamenta en la defundamentación misma, en la ceguera, en la imposibilidad? ¿Cómo hacerlo si la política misma se teje en la articulación simbólico-imaginaria, si es eso otro de lo real, si es más que eso, si es el malabar permanente con eso que falta? ¿De qué forma es que se escribe, en última instancia, una ética-política desde la soledad, y qué concepción de lo político se deduce de ello?

REFERENCIAS

- Abellón, M. (2020). La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler. *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, 16(2), 61-80.
- Alemán, J. (2010). *Lacan, la política en cuestión... Conversaciones, notas y textos*. Buenos Aires: Grama.
- Alemán, J. (2016a). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Alemán, J. (2016b). *Soledad: Común: Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Alemán, J. y Larriera, S. (1996). *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2012a). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2012b). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2017a). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017b). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. Athanasiou, A. (2017) *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Canseco, B. (2017). *Eroticidades precarias: La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh, Sexualidades Doctas.
- Caretti, J. (2020). *Odio y lazo social. La libertad de la pluma*, 11.
<http://lalibertaddepluma.org/joaquin-caretti-odio-y-lazo-social/>
- Catanzaro, G. (2020). *Espectrología de la derecha: Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Delgado, O., Mozzi, V., Pino, S. y Meli, Y., (2011). A "aptitud de analista": Una respuesta inédita frente a la segregación. *Anuario de Investigaciones*, 16, 43-47.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369139947053>
- Femenías, M. L. y Casale, R. (2017). Butler: ¿Método para una ontología política? *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 56, 39-60.

- Lacan, J. (1991). *El seminario de Jacques Lacan, Libro XX: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laleff Ilieff, R. J. (2023). *Poderes de la abyección: Política y ontología lacaniana*, Tomo I. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Laplanche, J. (2001.) *Entre seducción e inspiración: El hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lloyd, M. (2007). Judith Butler: *From norms to politics*. Cambridge: Polity Press.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merlin, N. (2014). Política y psicoanálisis: Populismo y democracia. *Topía*, marzo. <https://www.topia.com.ar/articulos/pol%C3%ADtica-y-psicoan%C3%A1lisis-populismo-y-democracia>
- Miller, J. A. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2016). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Nijensohn, M. (2023). "La política radical de Judith Butler ¿Un 'giro hacia lo político'? Universidad-por-venir y precari/e/dad". En: *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política*, v. 12, n. 1, pp. 53-64.
- Piglia, R. (2019). *Los diarios de Emilio Renzi: Años de formación*. Barcelona: Anagrama.
- Rabinovich, D. (1990). Ética del psicoanálisis e inconmensurabilidad. En Varios autores, *Acerca de la "Ética del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Manantial.
- Riedl, A. M. (2021). *Judith Butler and theology*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rivas, M. y Speziale, T. (2022). *¿El amor por la mujer a través de la masa?: El enigma de "Psicología de las masas y análisis del yo", a cien años de su nacimiento*. Buenos Aires: Lacan Emancipa. <https://lacaneman.hypotheses.org/2500>.
- Rossi, M. (2010). Lenguaje, palabra y discurso: De la senda lacaniana a la tradición y actualidad de la teoría política. *Pensamiento Plural*, 7, 125-141.
- Sabsay, L. (2009). Tras la firma de Judith Butler: Una introducción posible a los ecos de su escritura. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 311-320.
- Speziale, T. (2022). Una ontología negativa de la multitud: Soledad y política en Jorge Alemán y Ernesto Laclau. *Hermenéutica Intercultural*, 37, 99-126.
- Stavrakakis, Y. (2014). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Thiem, Y. (2008). *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. Nueva York: Fordham University Press.

Zaidán, L. (2022). Apuntes acerca de la identificación en la teoría de Ernesto Laclau: Un enlace entre teoría política y psicoanálisis en el pensamiento contemporáneo. *Revista de Filosofía*, 53(1), e068.

Žižek, S. (2016) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.