

Reconoceme

Experiencia sexual y reconocimiento

Alberto (Beto) Canseco

Porque cada unx en su propio camino replantea los términos de los discursos que lx involucran, para expandir o desplazar sus horizontes semánticos, los mapeos eróticos del cuerpo, el imaginar y actuar nuevas formas de comunidad por los sujetos de otro desear, y para repensar lo sexual en nuevas formas, de otro modo y en otro sitio.

valeria flores, *interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación.*

¿Cómo abordar la experiencia sexual sin entender el deseo sexual como algo natural, como una especie de eros pre-cultural, no tocado por el mundo de normas y que por tanto no podría ser sometido a crítica?; ¿de qué herramientas conceptuales nos podremos valer para no perder de vista la paradoja que implica, por un lado, la necesidad de afirmar la experiencia sexual como algo deseable y, por otro lado, y al mismo tiempo, la urgencia de habilitar una perspectiva crítica de ese deseo? En el presente texto quisiera asumir el desafío teórico de responder a estas preguntas a través de la recuperación de ciertas reflexiones de Judith Butler en torno a la noción de *reconocimiento*. En efecto, la recepción específica que la autora norteamericana realiza de dicha noción, de cuño hegeliano, parece aportar una perspectiva posible que atienda a la paradoja que implica la crítica (parafraseando a Gayatri Chakravorty Spivak) de aquello que “no podemos no querer”. Así, quisiera entender la experiencia sexual como una experiencia particular de reconocimiento en los términos en los que Butler la teoriza. En consecuencia, se hace necesario un esclarecimiento de dicha recepción, la cual puede ser presentada, siguiendo el esquema de *Dar cuenta de sí mismo* (Butler 2009), como el resultado de una tríada teórica: las limitaciones y complementaciones recíprocas entre las propuestas de G.W.F. Hegel, Michel Foucault y Adriana Cavarero.

Butler lee a Hegel.

Una versión opaca del reconocimiento

Para comenzar este abordaje deberíamos empezar por preguntarnos ¿qué es el reconocimiento? En principio, se trata de una categoría utilizada por Hegel en los textos de Jena, particularmente en la que tal vez sea su obra más importante, *Phänomenologie des Geistes* (*La Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1985)). Como un primer acercamiento a la noción, cabe conceptualizar al reconocimiento como una situación, una

escena, un drama a partir del cual una autoconciencia busca saber de sí misma, tener experiencia de sí misma. Con este fin, la autoconciencia niega todas las cosas que tiene a su alrededor, lo que resulta en una frustración que la deja exhausta. En consecuencia, aprende que solo podrá lograr esta meta a través de la mediación de otra estructura similar a sí, es decir, otra autoconciencia que, como ella, se encuentre realizando este proceso de autoconocimiento. Así, la autoconciencia *desea* ser reconocida por otra autoconciencia y, al mismo tiempo, se ve obligada a otorgar ese reconocimiento, pues solo puede ser reconocida por una autoconciencia que también lo sea. Este proceso se da en varios momentos y en una dinámica conflictiva, de ahí que el reconocimiento en el planteo hegeliano aparezca en términos de lucha.

En *Vida precaria*, Butler recupera esta figura de la lucha por el reconocimiento y explicita las dos lecciones que cada autoconciencia aprende en el intercambio: “no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda” (2006a: 71). De estas dos enseñanzas se deduce que el «yo» y el «tú» no son entidades aisladas, sino que son partes de un intercambio recíproco. Ahora bien, esta reciprocidad fundamental presenta algunos problemas, pues la dinámica del encuentro puede adquirir un cariz asimilacionista. El hecho de que, en el esquema hegeliano, la alteridad se encuentra afuera y luego se reconoce como constitutiva del sujeto, ha llevado a pensar a much*s crític*s que el sujeto hegeliano asimila totalmente lo externo como rasgos internos a sí mismo, apropiándose completamente de la otra autoconciencia que la enfrenta. Según tales interpretaciones, si bien la autoconciencia aprende que no puede estar sin la otra, la resolución es integrarla a sí misma, retornar a sí absorbiendo la alteridad a una mismidad enriquecida. La alteridad dejaría por tanto de ser tal: si bien la autoconciencia no aniquilaría a la otra, a fin de enriquecer el autoconocimiento, sí podría llegar a aniquilar su diferencia. A propósito de este problema, Butler se pregunta:

¿Consiste el reconocimiento, como argumenta Hegel, en un acto recíproco por el cual reconozco que el otro está estructurado del mismo modo que yo? ¿Y reconozco que el otro también hace o puede hacer ese reconocimiento de mismidad? ¿O acaso hay aquí otro encuentro con la alteridad que es irreducible a la mismidad? De ser así, ¿cómo debemos entender esa alteridad? (Butler, 2009: 43-44).

La autora busca formular entonces una versión del reconocimiento que no se aleje radicalmente del marco teórico hegeliano pero que pueda responder a algunas críticas que ella considera atinadas. Así, destaca el hecho de que la escena hegeliana supone la operación del espejo. Con esto quiere decir que para llegar al reconocimiento recíproco, la autoconciencia debe verse a sí misma similar a la otra autoconciencia que la enfrenta, y percatarse de que esa otra está haciendo el mismo descubrimiento. El descubrimiento de esta similitud en las estructuras de ambas autoconciencias no es contrariado por una exterioridad que pueda resistírsele. Según Butler, no hay sombras que opaquen la luminosidad de la escena hegeliana. Siendo así, habrá que adoptar algún tipo de enfoque pos-hegeliano que pueda partir de la opacidad que implica para cada autoconciencia el futuro impredecible que le abre la escena de reconocimiento.

En efecto, la reciprocidad implica un movimiento al que vale la pena prestar atención. Dicho movimiento destituye las posiciones de sujeto, de modo que la demanda y otorgamiento de reconocimiento provocan la constitución de un nuevo lugar, una transformación de cada parte en algo nuevo. Esto apunta, entonces, al hecho de que la relación con otr* es ek-stática. En este sentido, el «yo» se encuentra persistentemente fuera de sí mismo y el surgimiento de tal exterioridad, que paradójicamente le pertenece, es inevitable. Así, nunca tiene lugar el retorno al yo; *el reconocimiento sería de este modo el proceso a través del cual se deja de ser lo que se era, se deviene otra cosa, el «yo» se ve transformado merced al acto de reconocimiento*. Por un lado, porque el pasado de ese «yo» se reorganiza y, por otro, porque el encuentro con es* otr* supone la pérdida de un* mism*, no sólo en razón de una fantasía de absorción por es* otr* en la experiencia temprana o primitiva, sino también debido a que el «yo» sólo emerge a partir del momento en que acontece un reflejo de ese sí-mismo en es* otr*. Este reflejo en es* otr* posibilita la recuperación del sí-mismo pero como externo, como un* otr* para sí mism*, lo que implicaría además nuevas pérdidas. De este modo, la relación con es* otr* permite el autoconocimiento pero supone a la vez un riesgo constitutivo de socavarlo. El yo, en consecuencia, no retorna a sí mismo sin otr*; la relación entre ambos se vuelve constitutiva de lo que el sí-mismo es. En otras palabras, la ontología del sujeto se divide y se expande de modo que se hace imposible abarcarla plenamente. El «yo» que emerge en el drama del reconocimiento, por tanto, es uno que se aleja permanentemente de su apariencia anterior, se ve transformado por la alteridad y jamás retorna a sí, convirtiéndose, así, en el yo que nunca fue. En palabras de la autora:

Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento (Butler 2006a: 72).

Ahora bien, si no podemos saber de antemano quiénes seremos; si no podemos volver a un sí-mismo que permanezca indemne, ni prever siquiera qué será ese sí-mismo, tal vez sea necesario partir de esa premisa, de ese desconocimiento, de esa opacidad compartida. Una ceguera que apunta además a una crítica de las categorías de identidad, las cuales no pueden capturar los movimientos del sí mismo, el exceso y la opacidad que experimentamos en la vida como consecuencia de las múltiples desposesiones que sufre el «yo». Cabe decir que reconozco ese desconocimiento también en otr*s, aunque probablemente no se trate del mismo; de serlo, en efecto, la opacidad se haría transparente, en tanto que compartiríamos exactamente la misma estructura. La propuesta butleriana tiene que ver, por el contrario, con asumir que somos opac*s para con nosotr*s mism*s, que l*s otr*s también son opac*s para con ell*s mism*s, pero cuya opacidad no refleja la nuestra, es completamente otra, por lo que nos queda apenas señalar los límites epistémicos del reconocimiento. Así, Butler plantea un punto de partida de la ética que no es el conocimiento de otr*, sino precisamente la aprehensión de los límites de ese conocimiento, que pueden no ser los mismos para cada sujeto y por tanto no pueden ser leídos desde la propia experiencia de opacidad. En otras palabras, la alteridad sufre un

desconocimiento respecto de sí que puede no ser el mismo desconocimiento que yo sufro respecto de mí; lo que compartimos entonces es el límite de nuestro conocimiento, no así el modo o el grado de ese desconocimiento.

Por otra parte, cabe destacar que la escena del reconocimiento es articulada y posibilitada por normas sociales, históricas y contingentes que deciden su dinámica. En este sentido, Butler sostiene que aceptar la premisa de que el deseo de persistir en el propio ser depende de las normas de reconocimiento hace suponer también que la base de la propia autonomía, de la constitución y mantenimiento a lo largo del tiempo de un «yo», está supeditada a la norma social que excede a ese «yo». De este modo, se posiciona al «yo» fuera de sí mismo, ek-státicamente, arrojado hacia ese mundo de normas contingentes e inestables.

El mundo de normas tiene un nombre específico en la propuesta hegeliana: *Sittlichkeit*. Así, “[e]l reconocimiento no es posible separado de las prácticas consuetudinarias en las cuales tiene lugar, y, por lo tanto, ninguna condición formal del reconocimiento será suficiente” (Butler 2011: 28). En otras palabras, aquello que se entienda por reconocimiento no puede separarse de las normas que determinan su contenido concreto. Este horizonte cultural no sólo determina la auto-comprensión subjetiva sino también las diversas versiones de reconocibilidad de lo que se considera persona. Tal horizonte es históricamente variable y se encuentra en permanente rearticulación gracias a las crisis que sufre a lo largo del tiempo.

De este modo, ser un sujeto implica cumplir con ciertas normas que articulan el reconocimiento, habilitando la posibilidad de que una persona sea reconocible. De este reconocimiento, de acuerdo al horizonte normativo, depende el hecho de que valga la pena proteger la vida de esa persona y cuando se pierda, valga la pena añorarla. Las consecuencias de no tener reconocimiento, en ese sentido, tendrán que ver entonces con no poder ser completamente constituido* socialmente, con no tener un lugar en el orden social. De este modo somos tod*s dependientes de los vocabularios sociales, de los proyectos de reconocimiento disponibles, de instituciones que nos darán el conocimiento que necesitamos a fines de vivir nuestras vidas.

En este punto, habría que señalar la pluralidad de normas a las que nos veremos sujet*s, cuestión que no siempre es evidente en el planteo butleriano y que puede llevar a confusión. *Siempre* estamos sujet*s a normas; algunas de ellas, de hecho, nos permiten vivir, obtener cierta existencia social; una sujeción que habilita, en algún sentido, la agencia. Si es cierto que siempre necesitamos de redes para persistir, si sobrevivimos precisamente porque otr*s nos reconocen, y que la experiencia del reconocimiento es fundamental, esto implica que cuando se habla de la falta de reconocimiento se apunta a la ausencia de reconocimiento, pero a través de *ciertas* normas específicas, no de todo el horizonte normativo. En efecto, este horizonte no es en sí mismo un entramado completamente consistente, justamente debido a su contingencia y necesidad de reiteración. De hecho, existen muchas normas en disputa entre sí, solapándose, debilitando o vigorizando su fuerza en la convivencia social. Parece ser, de esta manera, que cuando se habla del horizonte cultural que lleva por nombre *Sittlichkeit*, se habla de

todo el sistema normativo, de la plataforma de normas a la que se llega y que precede y excede al sujeto. Así, dentro de este sistema, tendría lugar la dinámica de convivencia, disputa y solapamiento de normas que son hegemónicas con normas que no lo son. De este modo, habría todo un conjunto de normas que configuran lo que será candidato para el reconocimiento y lo que no, y que se vincula con una serie de mecanismos e instituciones sociales fuertemente arraigadas y naturalizadas. Sin embargo, habría también versiones minoritarias de normas que cuestionan la hegemonía dentro de ese horizonte cultural y que también producen discursos que configuran lo que será reconocido dentro de ese mundo de normas. En consecuencia, un cuerpo puede ser reconocido dentro de un mundo de normas minoritario –lo que asegura su existencia dentro de ese mundo– y no serlo dentro del mundo de normas hegemónico, o serlo de un modo que implique su deshacer. En la obra butleriana no siempre es clara esta especificación, pero de otra manera se configuraría la resistencia a esas normas como una esfera que se encuentra por fuera de toda normatividad, lo cual sería incoherente con su planteo general.

Ahora bien, ¿qué implica entender la experiencia sexual como una experiencia de reconocimiento? Cabe decir, antes que nada, que es en el análisis de la experiencia de la relación sexual que Hegel utiliza por primera vez la noción de reconocimiento. Según Hegel, en la forma sexual de interacción, ambos sujetos ven la posibilidad de reconocerse en su compañer*, ya que ambos desean recíprocamente el deseo de*l otr*. Mientras en la ejecución y en el resultado de su trabajo, el Yo logra concebirse a sí mismo como un sujeto de acción cosificado, en el deseo del* otr*, el Yo se manifiesta como subjetividad viviente y deseante, cuyo objeto de deseo es ese mismo modo de subjetividad, pero en el* otr*. De ese modo, la sexualidad representa una primera forma de unificación de sujetos opuestos unos de los otros. Esta experiencia recíproca del «saberse-en-el-otr*» sólo llega a una relación de «amor» cuando es capaz de convertirse en un conocimiento intersubjetivamente compartido de las dos partes. Sólo cuando el sujeto logra saber que quien le enfrenta se sabe a sí mism* igualmente en su otr*, puede poseer la confianza segura de que «el* otr*» es «para mí». Para designar esa relación mutua de conocer-se-en-el-otr*, Hegel emplea, por primera vez, la palabra «reconocimiento». A propósito de esto, cabría decir, sin embargo, que, como ya señala Axel Honneth (Cf. 1997), Hegel es un teórico de la familia burguesa, de modo que habla de dos formas de intensificación de dicha experiencia de reconocimiento: la actividad cooperativa en la relación institucionalizada del casamiento, y el hijo como testimonio vivo de su saber recíproco de afección del otro. Teniendo en cuenta un rechazo a esta visión heteronormativa y reproductiva del deseo de reconocimiento, cabría señalar cuáles serían las consecuencias de comprender la experiencia sexual como una experiencia de reconocimiento en términos butlerianos, esto es, ek-stática, opaca, mediada por las normas y el deseo.

En principio, podría decirse que la experiencia sexual no solo devuelve cierta singularidad, sino también, y tal vez más importante aún, los límites de la prerrogativa del autoconocimiento: nos volvemos otr*s para nosotr*s mism*s en la experiencia sexual; invocamos un futuro que se abre de manera irreversible en el encuentro con la alteridad, encuentro que en este caso es claramente sexual. Así, si bien podemos llegar a la

experiencia sexual desde una identidad reivindicada, puede que esa experiencia nos devuelva algo que no estaba en nuestros planes, cuestione el yo sexuado que inició la experiencia y novedosamente abra perspectivas sexuales otras. De este modo, no cabría pensar la identidad sexual de quien protagoniza una escena de reconocimiento sexual como una certeza incontestable; es más, puede tratarse precisamente de un momento de cuestionamiento, experimentación y apertura. Por otro lado, lo que se comprenderá por *reconocimiento sexual* dependerá de las normas que articulan el drama de la experiencia sexual, normas que, cabe insistir, se solapan y disputan. De ahí que el placer sexual puede pensarse como el resultado de que determinado afecto sea reconocible de acuerdo a las normas vigentes de reconocimiento, mudando de significado a partir del vínculo entre mundos normativos, negando y otorgando el carácter placentero o sexual a determinadas experiencias.

Butler lee a Foucault El deseo por las normas y el riesgo crítico

Ahora bien, el uso de la propuesta hegeliana y de la noción de reconocimiento es mediado, en el planteo de Butler, por una aproximación a las teorizaciones de otr*s autor*s. Sería un error, por tanto, postular que es solo la deuda hegeliana la que esclarecería el funcionamiento del símbolo cartográfico en el contexto del mapa butleriano. Así, el uso específico de la noción de reconocimiento está fuertemente influenciado en principio por sus propias reflexiones en torno a la obra de Foucault. Uno de los artículos más importantes, en este sentido, es el que lleva por título “Bodies and power revisited” (Butler, 2004), el cual forma parte de una obra colectiva que aborda el encuentro entre la teoría feminista y la propuesta foucaultiana. En este ensayo, Butler invoca a las normas de reconocimiento cuando piensa la contingencia de la mediación social que permite el apego al *self*. Según la lectura butleriana de la propuesta de Foucault, el poder «ata» al sujeto a su propia identidad. Los sujetos parecen requerir un auto-apego (*self-attachment*) para ser producidos, un proceso a través del cual un* se apega, se ata a la propia subjetividad y que sólo se realiza a partir de la mediación de una norma. La autora entiende entonces que es posible examinar la teoría del poder de Foucault de la mano de una conceptualización en torno a las normas de reconocimiento. Butler lee así a Foucault al lado de Hegel cuando piensa cómo el poder sobre un sujeto puede actuar bajo la condición de imponerle normas de reconocimiento en la existencia de ese sujeto. De este modo, el sujeto debe desear reconocimiento, y encontrarse a sí mismo apegado a aquellas categorías que garantizan su existencia social. El deseo de reconocimiento, por tanto, es una forma particular de vulnerabilidad que, por otro lado, no es previo a las redes de poder sino que emerge gracias a su funcionamiento. De hecho, en *Dispossession*, la autora definirá al reconocimiento como la “situación en la que un* es fundamentalmente dependiente de términos que no ha elegido a fines de emerger como un ser inteligible” (Butler y Athanasiou, 2013: 79)¹. De este modo, una ley de verdad impone un criterio a

¹ “the situation in which one is fundamentally dependent upon term that one never chose in order to emerge as an intelligible being” (la traducción es mía).

través del cual el reconocimiento se hace posible. En palabras de la autora: “El sujeto no es reconocible sin conformarse primero a la ley de verdad, y sin reconocimiento no hay sujeto” (Butler, 2004: 191)². Al mismo tiempo, otr*s tienen que leer dicha ley de verdad en el sujeto, pues sólo a través de esa lectura, el sujeto podrá ser reconocido.

El deseo se ata, entonces, a los proyectos de reconocimiento a disposición, los cuales tienen la capacidad de deshacer a quienes se les concede o niega reconocimiento dentro de esos mundos normativos. Es aquí cuando Butler define la *inteligibilidad* como la consecuencia del reconocimiento bajo las normas sociales vigentes. En consecuencia, si nuestros modos de habitar el mundo contradicen dichas normas, si nuestras opciones son consideradas aberrantes, es probable que no queramos ser reconocidos de acuerdo a ellas, quedando así por debajo de la inteligibilidad. En efecto, si bien la viabilidad de nuestra vida depende del reconocimiento y la inteligibilidad, también es cierto que las normas que los rigen pueden ir en contra de nuestra supervivencia.

Butler concluye, entonces, que el reconocimiento no puede ser una meta normativa sin más. En efecto, si bien es cierto que se somete a una mayor exposición al daño y la violencia a aquellos cuerpos que no son reconocidos, también es cierto que, en los casos en los que esas normas criminalizan, patologizan o deshacen de algún modo esos cuerpos, la posibilidad de la vida está precisamente por fuera de la norma, por debajo de los regímenes de reconocimiento. En este último caso, el reconocimiento (negativo) mismo sería aquello que provoca la situación maximizada de vulnerabilidad. En consecuencia, “en la evaluación de esquemas de reconocimiento, tenemos que preguntarnos qué relaciones implícitas tienen con respecto a la distribución de la vida y la muerte” (Butler y Athanasiou, 2013: 89)³. Así, la autora sugiere que una de las tareas de los movimientos sociales de género y sexualidad es diferenciar entre las normas y convenciones que maximizan las posibilidades de una vida habitable de aquellas que las restringen y coartan. Esto debe hacerse teniendo en cuenta que las normas pueden funcionar, al mismo tiempo, de las dos formas, habilitando una vida habitable a algunos grupos y restringiéndosela a otros.

Ahora bien, ¿qué alternativas quedan en esos casos en los que las normas deshacen al sujeto y lo someten a una vida inhabitable? Butler sugiere, siguiendo la propuesta foucaultiana (cf. Foucault, 1995), una relación *crítica* con las normas sociales que posibilitan la inteligibilidad. Cuestionar la norma para invocar nuevas normas, en este sentido, tiene como resultado el desapego de un* a un* mism*, lo que resulta en la pérdida de la auto-identidad. En efecto, y en continuidad con lo planteado en el apartado anterior, si bien conformarse a la norma permite ser completamente reconocible, si la norma vigente es restrictiva, el sujeto ve en esa conformidad el signo de su propia restricción. El momento de resistencia emerge precisamente cuando el sujeto descubre este apego restrictivo y es capaz de atender a la promesa de un apego a otras normas que le permitirían vivir de otro modo, aunque eso ponga en riesgo su reconocibilidad dentro del

² “The subject is not recognizable without first conforming to the law of truth, and without recognition there is no subject” (la traducción es mía).

³ “...in evaluating schemes of recognition, we have to ask what implicit relations they have to the allocation of life and death” (la traducción es mía).

horizonte normativo, con el consecuente peligro de castigo social. Si es cierto que Foucault entendía que la crítica surge allí cuando el sujeto es capaz de asumir estos riesgos, entonces esto quiere decir también, según Butler, que siempre existe la posibilidad de un deseo que exceda los términos de la reconocibilidad. La autora señala que, de otro modo, Foucault no podría preguntarse: “¿Qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?” (Butler, 2006b) promoviendo así la producción de nuevas subjetividades y la conversión en algo otro de lo que ya se ha sido. La cuestión que permite formular Foucault, según Butler, entonces, es cómo el deseo puede ser producido más allá de determinado mundo de normas de reconocimiento, aun cuando sea para atarse a otro. En definitiva, la propuesta crítica foucaultiana habilita la posibilidad de un desapego pasional a determinadas normas, una posibilidad de pensar el deseo desligado de las condiciones de su restricción, completando así la propuesta hegeliana al ofrecer una alternativa a la sujeción.

A continuación, Butler lee el planteo foucaultiano al lado del hegeliano, y entiende que puede haber un cuestionamiento recíproco entre las propuestas. Butler comprende entonces que la noción hegeliana de reconocimiento puede completar y limitar las formulaciones de Foucault a la hora de pensar la relación ética. En efecto, Foucault piensa la ética como *poiesis*, como parte de la operación de la crítica, como un trabajo sobre el yo que se da en el marco de normas que preceden y exceden al sujeto: “Investidas de poder y obstinación, [las normas] fijan los límites a los que se verá como una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado de las cosas” (Butler 2009: 31). De tal modo, no hay auto-*poiesis* (creación de uno mismo) al margen de la sujeción o subjetivación (*assujettissement*). Lo que critica Butler a Foucault es que, si bien el autor establece como signo de virtud el poner en riesgo el yo –al cuestionar los límites de los regímenes de verdad establecidos–, nunca dice que esta actitud puede ser motivada precisamente por el deseo de reconocer a *otr** o ser reconocido por *otr**. La motivación que presenta Foucault parece estar centrada en el hecho de que el «yo» ve restringida su vida a partir de los términos que tiene a su alcance y que lo producen a través de su reconocimiento. La imposibilidad de reconocer a *otr** no aparece, en efecto, como uno de los motivos para la realización de la auto-*poiesis*, como una de las razones para cuestionar el mundo normativo que decide tal imposibilidad. En palabras de la autora:

Si y cuando, en un esfuerzo por conferir o recibir un reconocimiento que una y otra vez es rehusado, pongo en cuestión el horizonte normativo dentro del cual tiene lugar tal reconocimiento, ese cuestionamiento forma parte del deseo de reconocimiento, deseo que puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles (Butler, 2009: 40).

Butler retoma este argumento en otros textos (cf. Butler y Athanasiou, 2013) y lo reconfigura a fin de acentuar la socialidad de la auto-*poiesis* foucaultiana. En primer lugar, dicho trabajo sobre el yo es una operación profundamente social porque las normas que nos gobiernan y contra las cuales luchamos son en definitiva sociales. En segundo lugar, porque tal tarea se hace con *otr*s* y sólo puede realizarse si hay otras formas de colectividad luchando en modos similares o convergentes. En otras palabras, el distanciamiento de las normas que deciden la inteligibilidad sólo es posible si se articulan,

de manera colectiva, versiones minoritarias de normas. De otro modo, no podría asumirse el riesgo de ininteligibilidad que supone el cuestionamiento de las normas. Dicho cuestionamiento, insiste la autora, es posible gracias a que si bien no podemos negar que necesitamos reconocimiento, este reconocimiento es siempre parcial de modo que la capacidad de practicar la libertad críticamente depende de esa parcialidad. La propuesta de la autora, por tanto, no parece ser renunciar a la sujeción de las normas –esta misión sería imposible–, sino asumir relaciones críticas con las normas que hacen las vidas de ciertos grupos inhabitables, proponiendo otras versiones normativas.

En definitiva, es el planteo foucaultiano uno de los más importantes para no caer en un abordaje naturalista de la escena sexual y del deseo que lo anima. En efecto, es el mundo normativo el que produce el deseo, no hay nada anterior al mundo social, y es la pluralidad de normas la que permite la resistencia a las normas de reconocimiento sexual. De ahí que parecieran hacerse necesarias alternativas colectivas críticas, versiones minoritarias de normas sexuales que pongan en entredicho la hegemonía de las normas vigentes. Esto implica cierto riesgo de ininteligibilidad pero permite configuraciones de la escena sexual que habiliten el reconocimiento de otros placeres a ser experimentados. La motivación de dicha crítica será, siguiendo la perspectiva hegeliana que le agrega Butler al planteo foucaultiano, no solo el deseo de vivir una vida más habitable según el orden contemporáneo de ser, sino también por el deseo de que otr*s lo hagan, es decir, por el deseo de reconocer a otr*s; en otras palabras, la crítica no solo emerge de la necesidad de ser más deseable según las normas de reconocimiento sexual, sino también por el deseo de que otr*s también lo sean.

Butler lee a Cavarero Singularidad y contextos específicos de reconocimiento

Cabe decir que a Butler no le basta con cruzar a Hegel con Foucault en sus reflexiones acerca de la alteridad y que, así como estas propuestas se limitan y completan recíprocamente, sucede lo mismo con la propuesta de Cavarero (2000). En efecto, según Butler, se hace necesario restringir la impersonalidad que resulta de seguir todas las consecuencias de la escena hegeliana del reconocimiento. Sostiene entonces que, si bien es cierto que los sujetos se vuelven sustituibles aunque siempre necesarios en la reproducción de la norma, también lo es que dichas normas operan en contextos de interpelación específicos, esto es, en intercambios cercanos y vitales. De este modo, demandamos y otorgamos reconocimiento a personas particulares y estas particularidades no nos son indiferentes. No es lo mismo recibir reconocimiento de una persona que de otra; cada escena de interpelación es singular. Incluso cada un* de ell*s puede estar invocando diferentes normas, las cuales, como ya quedó establecido, se solapan y conviven. En otras palabras, no es igual ser reconocido por el Estado, que serlo por un* amante o por un* alumn*. En todo caso, se debe tener en cuenta algo más que el carácter

sustituible en que deja a cada sujeto la norma; algo debe devolver la singularidad de cada ser y su carácter irremplazable. En este sentido, la propuesta de Cavarero, a través de reflexiones que se valen de formulaciones del pensamiento de Emmanuel Levinas y Hannah Arendt, le sirve a Butler para pensar una ética y una política de la singularidad que ponga el acento en el pronombre «Tú», un singular e irremplazable relato de una historia que es única y que responde a la pregunta «¿quién eres?». Para Butler, dicha pregunta pasa a ser, entonces, una forma lingüística posible del deseo de reconocimiento.

Cavarero invierte, en este sentido, la escena hegeliana del reconocimiento, al colocar el encuentro diádico por sobre la socialidad compartida. Se trata, entonces, de un encuentro diádico movido por el deseo de narración, un deseo de ser «biografiad*» por es* otr* que interpelo, devolviendo entonces un relato singularísimo y configurando así una ética que desea al tú. Esta biografía, este relato, sin embargo, para Cavarero, no agota el deseo de narración que define la identidad; se trata, más bien, de una consecuencia marginal que se sigue de ese deseo, pero que no produce toda la realidad del yo.

La propuesta de Cavarero que seduce a Butler, entonces, es una ética que no soporta empatía, identificación o confusión: «Por más parecidos que seamos, tu historia no es mi historia, no me reconozco en vos, y por lo tanto, te deseo». El reconocimiento en esta propuesta es, entonces, de la singularidad irreducible del* otr*, y no de la estructura que se comparte. En palabras de Cavarero:

Reconozco, por el contrario, que tu singularidad es expuesta a mi mirada y consiste en una historia irrepetible cuyo relato tú deseas. Este reconocimiento, por lo tanto, no tiene una forma que pudiera ser definida dialécticamente; esto es, no supera o salva la finitud a través de un movimiento circular o una síntesis superior. El* otr* necesari* es de hecho aquí una finitud que mantiene irremediamente un* otr* en total fragilidad e injuzgable insustituibilidad de su existencia (Cavarero, 2000: 92)⁴.

En este planteo, la exposición corporal apunta a que existimos para y en virtud de un «tú«yo» a quien dirigimos el relato de nosotr*s mism*s: sin ese «tú» la propia historia se hace imposible. Se trata de una exposición que no puede eliminarse pues es un rasgo de la propia corporeidad, la cual se hace visible en un ámbito de apariencia. Dicha corporeidad, por tanto, no puede evitar interpelar y dejarse interpelar.

Así, si bien es cierto que las normas en su anonimato condicionan la posibilidad de ser reconocid*s, también es cierto que nos sentimos reconocid*s de manera más apropiada por ciertas personas más que por otras. Dicha distinción no se explica a través de la variabilidad de la norma, sino en la irreductibilidad de cada ser, de cada cuerpo, de cada vida en la historia que podemos llegar a narrar. En este sentido, el rostro del* otr* no se reduce al rostro anónimo de una alteridad indistinta y universal; no se trata del lugar de la alteridad que se ocupa de manera indiferente por cualquier otr*, sino que es la

⁴ “I recognize, on the contrary, that your uniqueness is exposed to my gaze and consists in an unrepeatable story whose tale you desire. This recognition therefore, has no form that could be defined dialectically; that is, it does not *overcome* or *save* finitude through the circular movement of a higher synthesis. The necessary other is indeed here a finitude that remains irremediably an other in all the fragile and unjudgeable insubstitutability of her existing” (la traducción es mía; la cursiva es mía).

historia singular y única de cada otr* la que se expone y a la que me expongo. Se distancia, por tanto, del léxico elemental del individualismo, para el cual cada ser singular se somete a un paradigma repetible y serial, es decir que cada individuo es tan válido para un* como lo es para cualquier otr*. La ética de la singularidad, por el contrario, interrumpe el concepto de repetición y el principio de generalización, pues, tal como dice Cavarero, “la singularidad es una absoluta diferencia” (Cavarero, 2000: 89)⁵.

En efecto, la propuesta de Cavarero parece consolidar teóricamente la posibilidad de pensar en versiones minoritarias de normas. De este modo, al recuperar la singularidad y poner el foco en la especificidad de los contextos de interpelación en los que se da el drama del reconocimiento, el planteo cavareriano brinda la oportunidad para reflexionar en torno a la pluralidad de mundos normativos. Así, cada contexto particular bien puede participar del mismo horizonte normativo, aunque también puede que esté, por el contrario, configurado por otras normas, unas que desafíen las consecuencias restrictivas de las normas hegemónicas.

Ahora bien, así como la singularidad limita la sustituibilidad, para Butler el planteo de Cavarero debe ser limitado también desde las propuestas de Hegel y Foucault. En consecuencia, cabe postular la limitación que la sustituibilidad realiza sobre la singularidad. Si la singularidad nos distingue a tod*s, sostiene entonces la autora, se trata también de aquello que compartimos, aquello que habilita la posibilidad de un «nosotr*s», pretensión que Cavarero abandona al sostener que la ética debe priorizar el lenguaje del «tú» más que el del «nosotr*s» (cf. Cavarero, 2000: 90-92).

En palabras de Butler:

En cuanto «este» hecho de singularizar la exposición, que se deriva de la existencia corporal, puede reiterarse en forma incesante, constituye una condición colectiva que nos caracteriza a todos por igual y no solo reinstala el «nosotros», sino también establece una estructura de sustituibilidad en el corazón de la singularidad (Butler, 2009: 53).

Respecto de la experiencia sexual, entonces, la propuesta de Cavarero puede ayudarnos a pensarla de manera singular según quiénes sean que la protagonicen. En efecto, la escena sexual cobra diversos significados según el «tú» con quien un* se encuentre «dialogando» corporalmente (aun cuando sean varios «tú» los que participen de dicho encuentro). Cada «tú» que se hace compañer* sexual trae consigo una historia de relatos biográficos que es irremplazable y singular, historia que constituye de un modo u otro la escena de reconocimiento sexual. Dicha singularidad, sin embargo, es limitada por el compartir de dicha condición, lo cual posibilita la oportunidad de decir «nosotr*s» y, en consecuencia, de configurar respuestas colectivas críticas de las normas hegemónicas de reconocimiento sexual.

Reconoceme

⁵ “Uniqueness is an absolute difference” (la traducción es mía).

Consideraciones finales y una propuesta

En síntesis, la lectura butleriana en paralelo de las propuestas de Hegel, Foucault y Cavarero permiten una comprensión del drama del reconocimiento sexual de un modo particular que vale la pena revisar. Así, se puede entender a la escena sexual en tanto articulada por normas sociales de reconocimiento sexual, escena que deja al sujeto persistentemente al lado o más allá de sí mismo, arrojándolo a una exterioridad que lo transforma inevitable e impredeciblemente. Dicho sujeto depende de ese mundo de normas, dependencia que toma forma de deseo, un deseo que no se encuentra, por tanto, por fuera del horizonte normativo, sino que es producto de él. En consecuencia, la estrategia de resistencia a esas normas que deciden qué es el placer y el deseo sexual será la conformación de alternativas colectivas críticas de las normas, la disputa por unas normas que inviten a la experimentación de nuevos placeres y no una vuelta a un deseo natural o eros pre-cultural que no sea tocado por las normas; esto último sería imposible además de peligroso, postularía al deseo en un lugar pre-político, incapacitándonos de la crítica de nuestras propias propuestas de resistencia. Esto es habilitado además por el hecho de que las normas que disputan entre sí por la hegemonía y que deciden la dinámica de las escenas sexuales lo hacen en contextos de interpelación específicos. Dicha especificidad permite la configuración de alianzas que entren en la lucha por la hegemonía de las normas de reconocimiento sexual. Cabe decir, por último, que habría que pensar el modo particular en que se realiza esta lucha, es decir, cómo se disputa lo sexual, lo cual merece otras reflexiones que exceden a los límites de este artículo. Por lo pronto, se me ocurre que es necesario insistir en la experimentación de placeres otros, lo cual nos obliga, además, a seguir planteando la necesidad de una proliferación de escenas sexuales.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2004) "Bodies and Power revisited". En Taylor, Dianna y Vintges, Karen (Eds.) *Feminism and the final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 183-194.
- Butler, J. (2006a) *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006b) "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". *Transversal / EIPCP multilingual webjournal*. Disponible en <<http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>> (29/11/2009).
- Butler, J. (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2011) "Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo". En Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2011) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica México, pp.19-50.

- Butler, J. y A. Athanasiou (2013) *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. (1995) “Qué es la crítica [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, pp. 5-25.
- Cavarero, A. (2000) *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. London and New York: Routledge.
- flores, v. (2014) *interruqiones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.
- Hegel, G. W. F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.