



IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género

Eje: 5 Sexualidades

Coordinadoras Paula Torricella y Magdalena de Santo

Reconoceme: juegos de seducción y circuitos de reconocimiento

Alberto E. F. Canseco
betocanseco@hotmail.com
Museo de antropología, FFyH, UNC / Conicet

El presente trabajo pretende ser una reflexión acerca del deseo (sexual) y la identidad en las situaciones de seducción, a partir de una lectura butleriana del sujeto hegeliano.

Se procurará, entonces, explicar la propuesta butleriana de un sujeto extático, formulada a partir de una interpretación bastante heterodoxa del Otro y de la lucha por el reconocimiento en la obra de Hegel, para luego ponerla en funcionamiento en algunas situaciones que podrían llevar el nombre genérico de *juegos de seducción*.

Debe decirse, para comenzar, que Butler entiende al sujeto a partir de un *deseo de ser*, de persistir en el ser, principio de autopersistencia formulado por primera vez por Spinoza en su *Ética demostrada por el orden geométrico* (1980) -el *conatus*. Ahora bien, este deseo, desde Hegel, debe ser comprendido como deseo de *reconocimiento*. En palabras de Butler, "sólo podemos mantener nuestro propio ser -nos dice Hegel-, si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento" (2006a: 55). ¿En qué consiste este reconocimiento? En primera instancia, se trata de un movimiento, de una actividad, según la cual aparecen la singularidad del yo y la del otro. Paradójicamente la singularidad, la mismidad, aparece a partir de un otro que la hace; la relacionalidad, en este sentido, es constitutiva. Hegel explica esta actividad, en la sección dedicada a la autoconciencia de *La fenomenología del espíritu* (1966), a partir de una secuencia bastante compleja de movimientos en los cuales dos autoconciencias enfrentadas realizan el mismo esfuerzo por ser reconocidas. Para ello cada autoconciencia debe, en primer lugar, perderse en la otra; es necesario, para acceder a una verdad de la autoconciencia, la mediación de un otro que permita la aparición de la propia singularidad, lo que implica, además, una destitución originaria de la posición del yo. En este sentido, el otro representa un peligro para el yo, su socavamiento, un riesgo que es, sin embargo, indispensable para el autoconocimiento. Es por eso que Hegel se refiere a este movimiento en términos de *lucha a vida o muerte*:

...el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad (Hegel, 1966, p. 116).

La autoconciencia asume el riesgo de morir y se dispone a hacer al Otro, es decir, matarlo. La primera autoconciencia se pierde en la otra, se ve reflejada en ella, se hace ella misma la otra; si ésta es, a su vez, capaz de exponerse al peligro de muerte, entiende que la otra también lo hace, pues la otra no vale más de lo que ella misma vale. Si es capaz, entonces, de arriesgar su propia vida, será capaz de arriesgar la de la otra. En esta lucha de dos autoconciencias contrapuestas, sin embargo, la necesaria pérdida en el otro hace que cada una de ellas no pueda eliminar a la otra sin perder de ese modo la posibilidad de ser reconocida, pues sólo a partir de la mediación de la otra es que la primera puede acceder a su verdad y adquirir el reconocimiento. En

consecuencia, como dice Butler, “el reconocimiento se hace posible en un momento de vulnerabilidad fundamental y la necesidad se torna autoconsciente. En ese momento, lo que el reconocimiento hace es contener la destrucción para estar seguro” (2006a, p. 213).

De tal manera, no puede hablarse de entidades aisladas, sino más bien de partes de un intercambio recíproco, de una dependencia fundamental a la alteridad. Cabe destacar cómo el mismo Hegel presenta al movimiento del reconocimiento como una actividad nunca unilateral. En palabras de Butler, “nunca puedo ofrecer el reconocimiento en el sentido hegeliano como puro ofrecimiento, dado que lo recibo al menos potencial y estructuralmente, en el momento y el acto de darlo” (2005, p. 43).

En principio, como puede verse en la descripción hegeliana, el otro se encuentra afuera, hasta que, en un segundo movimiento, luego de la pérdida, se reconoce que el otro es constitutivo del sujeto. A hora bien, ¿cómo es este retorno al yo?, ¿se trata de una asimilación del otro al yo?, ¿una apropiación total de lo externo y su transformación en rasgos internos? Butler procura alejarse de este modo de entender la conceptualización del otro en Hegel y lo pone en términos de relación extática. En palabras de la autora,

[o]tras lecturas de Hegel, sin embargo, insisten en que la relación con el otro es extática, que el “yo” se encuentra repetidas veces fuera de sí mismo y que nada puede poner fin al reiterado surgimiento de esta exterioridad que, paradójicamente, me pertenece (2005, p. 44).

En la pérdida, en este sentido, se inician una serie de transformaciones a las que cada autoconciencia se somete a fines de poder retornar a sí. Dicho retorno, de cualquier modo y como es evidente, no puede realizarse de la misma manera a como el yo se había puesto en movimiento en un principio. En la actividad del reconocimiento, cada autoconciencia se hace otra para sí misma, por lo que se ve arrojada siempre fuera de sí, perdiéndose una y otra vez. A esto se refiere Butler cuando habla de un sujeto *ex-tático*. El encuentro con el otro -inevitable para su reconocimiento- representa para el sujeto una transformación inevitable por lo que la autoidentidad es, desde un principio, imposible. Dice Butler al respecto:

Desde mi punto de vista, Hegel ha ofrecido una noción ex-tática del yo que, por necesidad, está fuera de sí mismo, que no es idéntico a sí mismo, sino que está diferenciado desde el principio. Es el yo que está aquí el que considera su reflejo allí, aunque esté allí igualmente, siendo reflejado y reflejando. Su ontología debe dividirse precisamente y expandirse de formas inabarcables. En realidad, cualquiera que sea el yo que emerge en el curso de la *Fenomenología del espíritu*, se trata siempre de un alejamiento de su apariencia anterior; se transforma a través de su encuentro con la alteridad, no con el fin de volver a sí mismo, sino para convertirse en el yo que nunca fue. La diferencia lo lanza a un futuro irreversible. En estos términos, ser un yo es estar a cierta distancia de lo que uno es, no disfrutar de la prerrogativa de la autoidentidad (lo que Hegel denomina la autocerteza), sino estar siempre siendo arrojado fuera de uno mismo, como Otro de uno mismo (2006a, p. 212).

El mismo pedido de reconocimiento obliga a la suspensión del reclamo de autoidentidad, pues precisamente lo que se está pidiendo no es que se “nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo” (Butler, 2006b: 72). De tal manera, pedir reconocimiento -y ofrecerlo en el mismo movimiento, pues nunca se trata de una actividad unilateral-, “[s]ignifica 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, 2006b: 72).

Es así como podríamos pensar los juegos de seducción como circuitos de reconocimiento sexualizado. Un “yo” que busca ser reconocido a través de distintas estrategias por un “otro”, que realiza el mismo esfuerzo de ser reconocido aunque no siempre de la misma forma. Una interpelación que busca no sólo la mismidad sino también, de modo más evidente, un devenir iniciado por el otro que me singulariza de manera particular. En este juego, cada una de las autoconciencias, en el esquema butleriano, se va perdiendo a sí misma y va transformando su propia concepción de autoidentidad. La experiencia de la seducción transforma las expectativas originales de reconocimiento y destituye al yo quien frente a un otro que lo interpela de un modo particular, se siente un otro para sí mismo. El deseo sexual, la pasión, expropia al yo de un supuesto lugar de autonomía;¹ no nos sentimos los mismos frente al cuerpo que nos seduce, nos perdemos, y puede despertar en nosotrxs un campo amplio de respuestas posibles e inesperadas. La voluntad parece, por momentos, estar por lo menos cuestionada y “descubrimos” deseos que no parecían formar parte de nosotrxs. Y probablemente no lo hacían sino que son iniciados por el otro o por algo que se encuentra en el medio entre el yo y el otro y que excede tanto nuestra autoría como la suya. El cuerpo que me seduce me pone en lugar de jaque al que no siempre puedo reponerme y al que respondo de un modo no predecible de antemano.

¹ Cabe hacer la aclaración aquí que opino, también con Butler, que, aunque la autonomía se vea cuestionada por las dinámicas del deseo, sigue siendo necesaria su reivindicación política, pues ésta sigue siendo útil para pensar ciertos debates y problemáticas (Butler, 2006b).

Puede suceder también que el cuerpo que seduce acompañe su mera interpelación con una serie de acciones que, de ser conscientes, pueden leerse como estrategias de seducción. Éstas dependen de la recepción de la autoconciencia que se ve interpelada y que puede efectivamente ser seducida abriendo un campo de posibilidades que complejizan el juego pues se trataría, entonces, de una dinámica de reciprocidad más concreta. Al mismo tiempo, puede no ser seducida aún cuando las expectativas de la primera autoconciencia parecieran permitirlo; de cualquier modo, la desexualización del reconocimiento en el retorno al yo transforman la identidad de la misma.

Debe leerse todas estas disquisiciones, como ya quedó planteado, no de forma unilateral. Cuando es uno el que seduce se ofrece un cierto reconocimiento al otro al mismo tiempo que se lo demanda, y todo esto en el marco de una situación de riesgo y vulnerabilidad sin el cual el intercambio no sería posible.

Otro caso es cuando se ingresa a los circuitos de reconocimiento con cierta expectativa y, en el devenir iniciado por la lucha, el reconocimiento se sexualiza de una manera inesperada. Más claramente que en las situaciones ya planteadas, es en el medio del encuentro con el otro que se produce la seducción. Por ejemplo, y para que quede más claro: ¿qué pasa cuando cierto sujeto bioasignado al género varón, presuntamente heterosexual ingresa a juegos de reconocimiento con un otro bioasignado al género varón -ya no nos importa como éste se defina-, y en el retorno al yo, el reconocimiento trae una carga sexualizada más importante que la original, abriendo al sujeto al deseo "homosexual", y cuestionando la autoidentidad? ¿De qué modo el encuentro con el otro y su deseo interpelan y quiebran las nociones de identidad vigentes? Y esto no tiene que ver solamente con que la expectativa del otro sea la de seducir al primero, sino con el margen de impredecibilidad que conlleva todo encuentro con el otro. Margen que puede volver a ser cerrado, sin embargo, por el poder inevitable de la identidad como ideal regulatorio o máquina de captura, aunque no siempre. Los cuerpos interpelan a la autoconciencia y la descentran modificando las propias consideraciones de sí mismo. Cuando hablo de interpelación aquí no quiero referirme sólo a prácticas de contradisciplinamiento, que puedan llegar a ser más o menos conscientes, sino más concretamente a respuestas de excitación que no obedecen a una voluntad necesariamente. Como puede evidenciarse, entonces, los circuitos de reconocimiento cuestionan una y otra vez su carácter conceptual y desposeen al yo en un movimiento continuo.

En este sentido, debe decirse que el deseo no puede entenderse como un flujo que proviene de cierta entidad y se abre a los diferentes cuerpos, como si en ella además hubiera una primigenia verdad. Es común escuchar en los relatos de autoconocimiento del deseo sexual, que era "algo que ya se tenía, pero que estaba reprimido". Sin embargo, me parece más rico pensar al deseo poniéndose en juego, precisamente, en la interpelación del otro, en los circuitos de reconocimiento que cuestionan este aislamiento de las entidades. De este modo, el deseo pierde su carácter estático y deja de ser un lugar a donde recurrir para buscar la verdad -esencializándolo y arrojándolo fuera de la crítica. El deseo es iniciado desde afuera, y cuando se lo "descubre", lo que se está haciendo es producir su originariedad. El deseo es, de algún modo, performativo.

Este deseo producido en la interpelación, sin embargo, puede ser capturado por la afirmación de una identidad. Ésta puede clausurar sus posibilidades. La resistencia a esta clausura, considero, puede ser uno de los modos más interesantes de cuestionar las concepciones hegemónicas de identidad. Resistencia que se dará en el intersticio, en el instante pequeño y fugaz en el que la interpelación destituye al yo. Resistencia que puede no ser consciente, pero no por eso menos subversiva respecto de la norma. Es así como, si es cierto, como reza el espíritu que anima estas jornadas, que lo personal es político, que la politización de ámbitos cotidianos abre la posibilidad de cambios culturales más amplios, la apertura al ingreso a juegos de seducción inesperados implica una forma de militancia íntima que por lo menos pone en discusión las nociones dominantes de identidad y abre la puerta a nuevas potencias del cuerpo.