

Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético

Giving an Account of Interpelation: Inscription of Alterity and the Construction of the Ethical Subject

*PABLO PÉREZ NAVARRO**

Resumen: Exploramos aquí la lectura de la categoría de la interpelación propuesta por Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo*. Esta representa un distanciamiento crítico del modelo althusseriano de la sujeción, a partir de la consideración de ciertos aspectos clave de la obra de Michel Foucault. Su tratamiento de las prácticas de estilización de sí permite reconsiderar toda subjetivación como un proceso abierto de posicionamiento crítico frente a los códigos morales, en el que el encuentro con la alteridad, la covulnerabilidad y los límites del reconocimiento de *lo humano* ocupan un lugar fundamental.

Palabras clave: Interpelación, Sujeción, Alteridad, Reconocimiento, Covulnerabilidad.

Abstract: The aim of this article is to explore the reading of the category of interpelation offered by Judith Butler in *Giving an account of Oneself*. It offers a critical reception of althusserian account of subjection, engaging with some clue aspects of Michel Foucault's work. Her treatment of foucauldian technologies of the self allows to reconsider subjection as an open process of critical reception of moral codes, one in which the encounter with alterity, covulnerability and the limits of recognition of *the human* occupy a fundamental place.

Key words: Interpelation, Subjection, Alterity, Recognition, Covulnerability.

Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir en la tecnología del yo.

Michel Foucault

Fecha de recepción: 1 diciembre 2009. Fecha de aceptación: 25 febrero 2010.

* Edificio Ortega y Gasset, Dpcho. 17.2.34. Dpto. Humanidades: Filosofía, Lengua y Literatura. Facultad de Humanidades, Comunicación y Documentación, Universidad Carlos III de Madrid, C/ Madrid, 126. Getafe (Madrid), España. pablo.perez.navarro@uc3m.es.

Ha publicado *Del texto al sexo, Judith Butler y la performatividad*, Egales, Madrid, 2008; «Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler. Políticas de lo abyecto», en Paco Vidarte, Javier Sáez y David Córdoba (eds.), *Teoría Queer. Políticas maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005; entre otros trabajos en torno a los estudios de género, la filosofía del lenguaje y la obra de Judith Butler.

Introducción

En «Ideología y aparatos ideológicos del estado (notas para una investigación)»¹, desarrolló Louis Althusser buena parte de su tratamiento de la categoría de la interpelación, piedra angular de su influyente explicación del proceso de sujeción. Esta establecía el modo en que cierta *llamada* (por parte de una figura de autoridad, allí representada por el policía que increpa a un viandante) origina el giro reflexivo que desemboca en la constitución del sujeto en cuanto tal. No me ocuparé tanto, aquí, de reconstruir sus planteamientos como de explicar alguno de los productivos desplazamientos críticos a los que somete Judith Butler la categoría de la interpelación en el recientemente traducido *Dar cuenta de sí mismo*².

Este recoge, en buena medida, el sentido originario de la interpelación althusseriana –que Butler explora, más explícitamente, en *Mecanismos psíquicos del poder*³–, pero le confiere un renovado interés, tanto en relación con la irrupción de lo inesperado y la proliferación de los «malos sujetos», como por su particular tratamiento de las dimensiones narrativas propias de la constitución del sujeto y de su relación con la alteridad. Como resultado, se perfila una comprensión de la sujeción que resulta notablemente más dinámico y, en definitiva, compleja, de lo que previera la teoría interpelativa de Althusser.

Es cierto que *Dar cuenta de sí mismo* mantiene, el menos en parte, ese sentido de la interpelación que, en tanto que procedente de diferentes figuras de autoridad –como el policía que interpela al viandante en el clásico ejemplo de Althusser–, condiciona en cierta medida el proceso de emergencia del sujeto. Pero allí donde la interpelación althusseriana opera de un modo fundamentalmente represivo, según el cual el sujeto sólo podría ingresar en el espacio social a través de su sumisión a los mandatos de la llamada interpelante, Butler incide, por su parte, en la dinámica procesual y siempre inacabada del proceso de sujeción. Este quedará redescrito, frente al carácter inaugural y singular de la interpelación althusseriana, como una cadena interpelativa de límites difusos y resultado inanticipable, con un carácter procesual y un grado de impredecibilidad tal que convierte toda interpelación en el intento fallido de totalizar aquello que el sujeto «es» en cualquier momento dado.

Para ello, Butler marca distancias con el carácter punitivo que la interpelación althusseriana comparte con la de Nietzsche o, al menos, con el modo en que Nietzsche planteara las condiciones de posibilidad de la reflexividad subjetiva. Evitando así, en especial, la reducción del proceso de sujeción a la producción de la *mala conciencia* del sujeto y la

1 Ver especialmente, «Ideología y aparatos ideológicos del estado (notas para una investigación)», *Posiciones*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 69-126.

2 Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009 (en este texto usaré, sin embargo, traducciones mías de *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, Nueva York, 2005).

3 Especialmente, en el capítulo «Conscience Doth Makes Subjects of Us All, Althusser's Subjection», en Butler, J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, 1997, pp. 106-31 (*Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001), en el que se expone, por una parte, la importancia de la interpelación para dar cuenta de los procesos de sujeción y, por otra, las insuficiencias que el modelo de Althusser presenta de cara a los intereses de una descripción performativa y no determinista de la subjetivación.

limitación de dicho proceso a una conocida «escena de castigo» que describe Butler en los siguientes términos:

Comienzo, pues, a *rendir cuentas* [*to give an account*], si Nietzsche está en lo cierto, porque alguien me lo ha pedido, alguien que ostenta un poder delegado por el sistema de justicia establecido. He sido *interpelado* [*addressed*], algún acto me ha sido quizá atribuido, y una cierta amenaza de castigo rodea esta interrogación. Y así, en temerosa respuesta, me ofrezco a mí mismo como un «yo» y trato de reconstruir mis actos, mostrando que el acto atribuido a mí se encuentra, o no, de hecho, entre ellos. O bien me posiciono a mí mismo como causa de tal acción, cualificando mi contribución causal, o bien defendiéndome contra tal atribución, localizando quizás la causa en cualquier otro lugar. Estos son los parámetros dentro de los que doy cuenta de mí mismo [*give an account of myself*]. Para Nietzsche, la posibilidad de rendir cuentas [*accountability*] puede suceder tan sólo a una acusación o, como mínimo, una alegación, procedente de alguien en posición de resolver un castigo si la causalidad pudiera ser establecida. Y nos volvemos reflexivos respecto a nosotros mismos, en consecuencia, a través del miedo y el terror. Incluso, nos convertimos en seres morales como consecuencia del miedo y el terror⁴.

Para solventar, entre otras cuestiones, el determinismo intrínseco a este modelo punitivo, Butler se apoya en la obra de Michel Foucault, concretamente en algunos aspectos de su particular punto de vista sobre la subjetivación. Por supuesto, de poco serviría, para este esfuerzo por superar la «escena de castigo» nietzscheano-althusseriana, dirigirse al modo casi totalitario en que se plantea la construcción del sujeto en *Vigilar y castigar*⁵. La atención recaerá aquí sobre la *Historia de la sexualidad*, y especialmente sobre su segundo volumen, *El uso de los placeres*⁶, en una indagación de acento explícitamente ético sobre el modo de entender la interpelación, y el lugar que esta ocupa en relación con la pregunta –más

4 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, Nueva York, 2005, p. 11 (trads. mías).

5 Que sí se convierte en referencia ineludible para comprender otros aspectos de la obra de Judith Butler, como el componente biopolítico que porta el concepto de performatividad, tal y como se usa en su obra para dar cuenta de los aspectos más disciplinarios de la normatividad genérica.

6 La importancia de este volumen de la *Historia de la sexualidad* viene dada por el detalle con que se examinan las *modalidades de sujeción* implícitas en la ética sexual dominante en el contexto de la Grecia del siglo IV a.C., tal y como se hace visible en la obra de los filósofos y médicos de la época. La respuesta a la pregunta que aquí plantea Foucault «¿Cuál es el modo de sujeción implicado en esta problematización sexual de la conducta sexual?» (Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, *El uso de los placeres*, Siglo XXI editores, Madrid, 1993, p. 52), pasa por entender el carácter *práctico* que se confiere a esa problematización en los textos helénicos, esto es, por comprender «el estilo de lo que los griegos llamaron la *chresis aphrodision*, el uso de los placeres» (Ibíd., cursivas mías). Un «estilo» que se diferencia tanto de la reducción de la ética a la acumulación de códigos morales como al modelo kantiano que impone la universalización como medida del juicio: Se trata de un modo de sujeción que «no tiene necesidad de algo así como un texto que hará ley, sino de una *techné* o de una «práctica», de una habilidad que, tomando en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines. No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético» (Ibíd., p. 61).

amplia— acerca de la construcción del sujeto ético. Con este fin, Butler nos propone una reconstrucción de la escena interpelativa en la que intervienen nuevos factores:

Consideremos que ser *interpelados* [*being addressed*] por otro porta otros valores al margen del miedo. Bien puede haber un *deseo* de saber y comprender que no sea alimentado por el deseo de castigar, y un deseo de explicar y narrar que no se limita al terror del castigo⁷.

La incorporación de cierto *deseo de conocer* y de narrar(se) que no precisa la amenaza del castigo y en la que el sujeto interpelado adquiere un papel protagonista, se relaciona efectivamente con el texto de *El uso de los placeres*:

Incluso, mientras que Nietzsche considera la fuerza del castigo como instrumental a la internalización del odio y a la producción subsiguiente de la mala conciencia (y otros preceptos morales), Foucault se vuelve crecientemente a los códigos morales, entendidos como *códigos de conducta* —y no primariamente a los códigos de castigo— para considerar cómo los sujetos son constituidos en relación a tales códigos, que no siempre descansan sobre la violencia de la prohibición y sus efectos internalizadores⁸.

La relación de estos *códigos de conducta* con el proceso de sujeción no podría resumirse simplemente como una «internalización de la prohibición», dada la importancia concedida a la necesidad, libidinalmente investida, de narrar, de producir los diferentes discursos a través de los cuales justificamos nuestros actos y damos cuenta de nosotros mismos ante aquellos otros con quienes negociamos nuestras posibilidades de reconocimiento mutuo⁹. Veamos, pues, cuál

7 Butler, *Giving an Account of Oneself*, o.c., p. 11.

8 Ibid., p. 16.

9 Por supuesto, este deseo de narrar al que se refiere Butler es inseparable de la concepción, tanto del deseo como del reconocimiento, que se deriva de la obra de Hegel —especialmente de la dialéctica del amo y el esclavo y de la interdependencia subjetiva que nos plantea este en su *Fenomenología del espíritu*. Se trata de una temática que Butler abordó ya en el texto de su disertación doctoral, *Subjects of Desire*, en 1984, que se publicaría, tras las revisiones introducidas entre 1985 y 1986, como *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Columbia University Press, Nueva York, 1987). Butler lo define, en su introducción a la reedición de 1999, como una «interrogación crítica de las relaciones entre deseo y reconocimiento» («Preface to the Paperback Edition», *ibid.*, p. viii). En el párrafo «Bodily Paradoxes: Lordship and Bondage», expone el modo en que el *deseo* subyace aun a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, pese a la opinión de autores como Gadamer, que consideran que el deseo, en tanto que aspecto «menos sofisticado de la autoconciencia» (*Ibid.*, p. 43) ve suplantada de algún modo su posición ontológica en la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del amo y del esclavo (ver Gadamer, G., «La idea de la lógica de Hegel», *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1994). En contra de esta supuesta «suplantación» de la temática del deseo, Butler entiende que, por el contrario, en dicha dialéctica, «dado que permanecemos en la experiencia de la autoconciencia, y que el «Deseo en general» es su carácter esencial, se sigue que el drama del reconocimiento y del trabajo deben ser vistos como *permutaciones del deseo*. Lo que se expone en este artículo es la especificación gradual del deseo: la autoconciencia como *deseo en particular*. La noción de deseo pierde su carácter reificado como universal abstracto y queda situada en los términos de una identidad incorporada. Para Hegel, el trabajo es «deseo inhibido», y «el reconocimiento se convierte en la más sofisticada forma de reflexividad que promete satisfacer el deseo», Butler, J., *Subjects of Desire*, o.c., p. 43, algunas cursivas mías.

es la dinámica de las relaciones de los sujetos con esos códigos morales, y hasta qué punto pueden considerarse como la base de un replanteamiento radical de la escena interpelativa.

Subjetivación y recepción crítica de la norma

Se hace necesario reconocer, en primer lugar, que tales códigos pertenecen a un orden social que precede y excede las posibilidades de control por parte del sujeto. Este no elige el conjunto de códigos morales con los que entra en relación. Sin embargo –y este es el modo en que los análisis foucaultianos de las técnicas del *cuidado de sí* en la filosofía helénica¹⁰ se vuelven significativos para diferentes corrientes del pensamiento crítico contemporáneo– el proceso de constitución y desarrollo del sujeto implica su inevitable *posicionamiento* en relación con los códigos de conducta. Se señala así la importancia de una recepción –con mayor o menor grado de distanciamiento crítico– de cualquier contexto normativo en el que se desenvuelve el sujeto y, por otro, se destacan las posibilidades creativas y transformadoras implícitas en cualquier posicionamiento de este tipo.

Un posicionamiento tal que requiere, como resulta especialmente claro en el texto de Foucault, el desarrollo de la serie de *prácticas* o *artes de la existencia* por las que se posibilita la adecuación o el distanciamiento de la propia conducta a un conjunto dado de preceptos morales o, más precisamente, la constitución singular del sujeto a partir de su modo de posicionarse respecto a cualquier conjunto dado de códigos de conducta.

En *El uso de los placeres*, Foucault se refiere especialmente al tipo de actividad que permite eludir, a un tiempo, la idea de que el sujeto se vea producido, sin más, por la matriz normativa en la que emerge, tanto como la creencia en una libertad radical respecto a la misma (el sujeto no está *determinado* por la matriz normativa, ni existe forma alguna de emancipación definitiva respecto a esta). Esta relación ambigua o paradójica entre los extremos del determinismo social y la libertad radical constituye de hecho la sustancia misma de la reflexión ética, el dominio propio de una relación del sujeto con el código que se traduce, en suma, en el trabajo ético del sujeto sobre sí mismo. Los diferentes modos que el sujeto tiene de relacionarse con este conjunto de reglas (y los diferentes acentos que los distintos códigos morales confieren bien a la observancia de un conjunto de preceptos, bien a «la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código»¹¹) nos remiten efectivamente a lo que Foucault denomina la «*determinación de la sustancia ética*», o también «la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral»¹²:

...podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las *formas de subjetivación* y de las *prácticas de sí*. En este caso, el

10 En sus *Tecnologías del yo*, Foucault destaca concretamente dos contextos de estudio de una «hermenéutica del yo», expresión que señala la instauración de una relación entre «la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad»: el de «la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a.C. del bajo imperio romano» y «la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglos del final del alto imperio romano» (Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, p. 50).

11 Foucault, M., *El uso de los placeres*, o.c., p. 27.

12 Ibid.

sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia puede ser relativamente inesencial, por lo menos si se la compara con la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Estas morales «orientadas hacia la ética» (...) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales «orientadas hacia el código»: entre ellas hubo a veces yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo¹³.

Foucault caracteriza así el heterogéneo conjunto de códigos o morales «orientadas hacia la ética», no tanto con la intención de distinguir categóricamente diferentes tradiciones morales como para explorar modalidades o incluso prácticas de sujeción en las que el sujeto asume un papel productivo respecto a su propia formación a partir del posicionamiento crítico y creativo en relación con los códigos morales¹⁴.

Sería, en cualquier caso, un error equiparar o reducir esta idea de la «invención de sí» a la defensa de unas posibilidades ilimitadas de recreación del sujeto con independencia de los códigos morales. Se trata más bien de explicar la producción de uno mismo a través de ciertas formas de *praxis ética*. Especialmente allí donde el conflicto con los códigos existentes implica un distanciamiento respecto a la normatividad que domina un contexto dado. Este distanciamiento puede darse de tal manera que resulte difícil, en ocasiones, interpretar el resultado en unos términos diferentes a la invención «libre» de sí mismo, por parte del sujeto disidente o de las comunidades más o menos marginales, contraculturales o de resistencia en que se desenvuelve. Sin embargo, tan importante es la dimensión creativa del sujeto moral que nos plantea Foucault como la interpretación de la *crítica* como *posicionamiento respecto a un código que uno no ha inventado*¹⁵.

Autores como Frédéric Gros entienden que la atención prestada por Foucault en la *Historia de la sexualidad* a las posibilidades de recreación de sí, en el seno de la relación

13 Ibid, pp. 30-31.

14 Como lo expresa Foucault, «las diferencias [en el modo de constituirse como «sujeto moral»] pueden también llevar al *modo de sujeción*, es decir a la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra», (Ibid., pp. 27-28, cursivas en el original).

15 El carácter «externo» de la normatividad con respecto al sujeto imprime un carácter social a la propia relación crítica del sujeto consigo mismo, convirtiendo el cuidado de sí en una forma de relación con la alteridad. Domingo Fernández Agís señala, a partir de la observación de Deleuze en su *Foucault* de que «existe una «relación» consigo mismo» que empieza derivar de su relación con los otros» (Deleuze, G., *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 131), las ambigüedades de un proceso de constitución en que el sujeto no depende sólo de su propio impulso por constituirse como tal: «Es fácil apreciar que Deleuze subraya así la conexión entre el yo y el nosotros, como algo que está presente en el interior mismo de la idea de cuidado de sí. El problema del conocimiento de uno mismo estaría vinculado a la cuestión de la constitución de la subjetividad, en la medida en que esta pueda ser resultado de una voluntad de ser, de una fuerza que nace en el interior del individuo y se expresa a través del esfuerzo por construir su identidad. Habría, sin embargo, un doble juego, de dependencia e independencia, que caracteriza el despliegue de ese esfuerzo de autoconstitución», Fernández, D., *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007, p. 66, cursivas mías.

con los códigos normativos de conducta, no supone el establecimiento de ningún tipo de brecha insalvable entre diferentes partes de su obra. Antes bien, estos desarrollos permitirían resituar sus investigaciones sobre la locura o los espacios penitenciarios (y, en particular, las relaciones entre subjetivación y disciplinamiento) en un contexto teórico más amplio, en el que se hace necesario contestar a la pregunta por la relación con los códigos desde el punto de vista del sujeto. Se trataría aquí de atender, por tanto, no tanto a las expectativas totalizadoras que sostienen la hegemonía de los complejos de saber-poder, como a la relación directa del sujeto con la norma, bajo la perspectiva de la *experiencia*:

Todo el proyecto de Foucault, según se define *al final* y teniendo en cuenta lo obtenido durante treinta años de trabajo, consistiría en el análisis de *experiencias* (la locura, el crimen, la sexualidad, etc.) pensadas como pliegue histórico entre un juego de verdad (veridicción), un juego de poder (jurisdicción) y un juego de relación consigo mismo (subjetivación). Sin embargo, estas pacientes formulaciones, aunque a veces desajustadas entre sí, permitirían entender que, en el momento de encarar una serie de estudios sobre el *sujeto*, Foucault, lejos de renunciar a sus primeras postulaciones, encuentra en cambio el camino para sistematizarlas¹⁶.

El tipo de experiencia al que aquí nos referimos o, más específicamente, el tipo de relación subjetiva con el código que Butler incorpora a su uso de la interpelación, no es otro que el que concierne a este aspecto de la constitución del *sujeto ético*, por el que, según señala el mismo autor al respecto de Foucault, «no debe entenderse, sin embargo, un sujeto confrontado con el problema de los valores morales: de lo que se trata es del sujeto en la instancia de su autoconstitución (las técnicas, las prácticas mediante las que se instituye una relación consigo determinada)»¹⁷.

Códigos de conducta e inscripción de la alteridad

La experiencia ética, entendida como proceso de auto-estilización o incluso de «invención de sí», queda por tanto asociada a las posibilidades de responder de formas heterogéneas e imprevistas a las exigencias del campo normativo. La escena diádica de Althusser, que introducía una concepción cuasi-adánica del lenguaje involucrado en el proceso de sujeción, se verá progresivamente desdibujada en la alternativa foucaultiana a la que Butler se dirige.

Efectivamente, no encontramos en *La historia de la sexualidad* un tratamiento explícito de cualquier forma de escena diádica, paralela a la de Althusser, que describa de alguna forma un encuentro «originario» entre el sujeto y la figura que representa la autoridad el código o de la ley. En el caso de Althusser, dicha escena permitía el tratamiento de la alteridad como categoría de análisis implícita en la reflexión sobre las condiciones de emergencia del sujeto. Pero sería un error pensar que la ausencia de una escena interpelativa de ese tipo, en el discurso de Foucault, no deje lugar en su discurso para el pensamiento de una relación con la alteridad que ocupe un papel constitutivo en relación con el sujeto y su proceso de formación.

16 Gros, F., *Michel Foucault*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007, p. 126.

17 Foucault, M., *El uso de los placeres*, o.c., p. 125.

Butler señala efectivamente que Foucault *parece* no prestar una atención especial al problema de la alteridad, a las relaciones entre el sujeto y sus *otros*¹⁸. Sin embargo, es importante comprender que, si bien la escena althusseriana representa al otro y su alteridad de un modo muy explícito, lo hace en gran medida por su carácter alegórico, por su manera de concretar en la figura del policía el ejercicio de una autoridad que no es, en definitiva, sino la transmisión de los códigos que vehiculan las relaciones de poder.

La interpelación althusseriana, así entendida, es precisamente el modo en que se da la relación con el campo normativo. Del mismo modo, en el caso de Foucault, la relación del sujeto con la norma es siempre y simultáneamente una relación con «la dimensión social de la alteridad que gobierna la escena de reconocimiento». Pese a lo cual, concede Butler, «parece correcto criticar a Foucault por no dejar explícitamente más espacio para el otro en su consideración de la ética»¹⁹. Carencia que no sería sino el resultado de la necesidad de Foucault de dar cuenta de la *dimensión social de la normatividad* que habría quedado, por su parte, en el segundo plano del relato althusseriano.

Pese a ello, podemos observar que, en su valoración de la ética griega del cuidado de sí frente a la moral cristiana que se impondría más tarde²⁰, Foucault parece no detectar las limitaciones de un modelo de sujeción que no presta suficiente atención a la irreductibilidad de la *singularidad del otro*, por expresarlo en términos levinasianos. Los mismos que Foucault asocia, precisamente, al ideal de la austeridad cristiana, que opone en los siguientes términos a la problematización específicamente griega de las *aphrodisia*:

Uno de los rasgos principales de la ética cristiana de la carne será aquel vínculo de principio entre el movimiento de la concupiscencia, bajo sus formas más insidiosas y secretas, y *la presencia del Otro*, con sus mañas y su poder de ilusión. En la ética de las *aphrodisia*, la necesidad y la dificultad del combate dependen bien al contrario de lo que se despliega como una justa con uno mismo: luchar contra «los deseos y los placeres» es medirse con uno mismo²¹.

18 Butler, J., *Giving an account of Oneself*, o.c., p. 23.

19 Ibid.

20 Pese al solapamiento que reconoce Foucault entre las morales «orientadas hacia la ética» y las orientadas «hacia el código» en la propia moral cristiana, entiende que «por lo menos al primer golpe de vista, las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucha más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta entre lo permitido y lo prohibido» (Foucault, M., *El uso de los placeres*, o.c., p. 31), permitiendo así la apertura de un espacio más amplio para las prácticas de trabajo moral del sujeto sobre sí mismo y, en definitiva, para la estilización creativa del sujeto frente al campo normativo.

21 Ibid. p. 66, cursivas mías. Por su parte Butler, de forma inversa, se propone el singular proyecto de complementar el análisis foucaultiano del trabajo ético y del *régimen de verdad*, directamente asociado a la dimensión social de la normatividad, con el desafío que la singularidad irreductible del otro supone para cualquier marco de reconocimiento. Con este fin ofrece una lectura de Levinas que mantiene el problema de la singularidad asociado al orden de la representación y, con este, al campo de la normatividad social en que se producen los efectos de humanización y deshumanización vehiculados por la representación del rostro de diferentes *otros*. Es precisamente en este sentido que, al menos en *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia*, trad. Rodríguez, F., Paidós, Buenos Aires, 2006 (*Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Londres y Nueva York, 2004), Butler considera estar practicando una interpretación *cultural* de la obra de Levinas.

Aun teniendo esto en cuenta, puede afirmarse que el lugar que ocupan la crítica y el cuidado de sí, en el análisis foucaultiano del quehacer ético característico de la Grecia clásica, mantiene como hilo conductor las mismas preocupaciones teóricas que llevan a Butler a situarlo como alternativa, como ampliación o superación del modelo de la sujeción descrito por Althusser. En cierto sentido complementan además, concretándola, la manera en que Butler cerraba *Mecanismos psíquicos del poder*, donde se refería a la necesidad de un pensamiento ético que tomara como punto de partida la *falibilidad* de cualquier interpelación dada para dar cuenta de aquello que el sujeto *es* en un momento dado. El trabajo ético sobre uno mismo implica una relación con la normatividad social que será siempre, en primer lugar, un encuentro con la alteridad, con aquello que no es uno mismo, por una parte, pero también un proceso de invención y auto-diferenciación en el que se negocia qué y/o quién puede llegarse a ser. Siempre en relación crítica (en mayor o menor grado) con los términos disponibles dentro de un régimen de verdad y un marco de reconocimiento dados:

En la descripción foucaultiana de la auto-constitución, temática que emerge de manera central en su trabajo de los ochenta, un régimen de verdad ofrece los términos que hacen el auto-reconocimiento posible. Estos términos están fuera del sujeto en cierta medida, pero se ven también presentados como las normas disponibles a través de las que el auto-reconocimiento tiene lugar, de modo que lo que yo puedo «ser», de una forma bastante literal, se ve restringido por adelantado por un régimen de verdad que decide qué constituirá, y qué no, una forma de ser reconocible. Aunque el régimen de verdad decide por adelantado qué forma puede tomar el reconocimiento, no constriñe totalmente esta forma. Es más, *decidir* puede ser una palabra demasiado fuerte, puesto que el régimen de verdad ofrece un *marco* para la escena de reconocimiento, delimitando quién calificará como sujeto de reconocimiento y ofreciendo las normas disponibles para el acto de reconocimiento²².

Como vemos, el encuentro con el otro, aún bajo la forma de la dimensión social de la normatividad, nos sitúa directamente en la temática del reconocimiento y, a partir de ella, en el seno de una escena posthegeliana en la que se intuye la reciprocidad intersubjetiva de la dialéctica propia de la *Fenomenología del espíritu*.

Las leyes que rigen la posibilidad del reconocimiento forman, pues, una parte fundamental de lo que Foucault llama «régimen de verdad» y pueden asimilarse con bastante facilidad a la normatividad discursiva en la que emerge el sujeto butleriano: ese horizonte epistemológico en el que la matriz sexogenérica ocupa un lugar ciertamente destacado. No es casual, por tanto, que el propio Foucault concibiera una relación privilegiada entre aquellas prácticas por las que el sujeto trata de aprehender la verdad acerca de sí mismo y la «hermenéutica del deseo», de lo «prohibido» y, en general, con el campo –discursivo– de la *sexualidad*²³.

Tanto la labor crítica como el «cuidado de sí» se asocian, en primera instancia, a una forma de relación con uno mismo pero, como vemos, al poner en cuestión cualquier repertorio dado de formas de reconocimiento –público o intersubjetivo–, no dejan de implicar la

22 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, o.c., p. 22.

23 Foucault, M., *El uso de los placeres*, o.c., p. 8.

categoría de *alteridad* –en tanto que dimensión social de las normas con las que se enfrenta la tarea crítica–. En este sentido, el encuentro con la figura del otro y el ingreso en la «escena de reconocimiento», diádica o no, enmarcan ya la emergencia del sujeto en el campo normativo, desde el momento en que determinan los términos por los que cualquier sujeto puede entrar en relación consigo mismo. Esta relación reflexiva con uno mismo, por tanto, estaría implicada desde el comienzo –incluso en el relato más estrictamente foucaultiano– en relación directa con la alteridad, con aquello que no es uno mismo, dado el carácter *social* del conjunto de normas que establece los límites del reconocimiento.

Covulnerabilidad y límites del reconocimiento

Se plantea así, y Butler apuesta claramente por este tipo de interpretación, una comprensión de un sujeto ético que está siempre en relación *extática* respecto a sí mismo, y una forma de entender, específicamente, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. De acuerdo con aquella, el encuentro entre las dos «conciencias» lleva a cada una a encontrarse siempre más allá de sí misma, a reconocerse como tal a través del reconocimiento que brinda la otra *sólo en tanto que es*, a su vez, reconocida previamente como *otra*:

Otras lecturas de Hegel²⁴, sin embargo, insisten en que la relación con el otro es extática, que el «yo» se encuentra repetidamente a sí mismo fuera de sí mismo, y que nada puede poner fin a la repetitiva irrupción de esta exterioridad que es, paradójicamente, la mía propia. Yo soy, en cierto sentido, siempre otro que yo mismo, y no existe un momento final en el que mi retorno a mí misma tenga lugar. De hecho, si hemos de seguir la *Fenomenología del espíritu*, soy invariablemente transformada por los encuentros que sufro; el reconocimiento deviene el proceso por el que me convierto en otro de lo que era y así dejo de ser capaz de retornar a lo que yo era. Existe, por tanto, una pérdida constitutiva en el proceso de reconocimiento, puesto que el «yo» es transformado a través del acto de reconocimiento. (...) El sujeto hegeliano de reconocimiento es tal que la vacilación entre pérdida y éxtasis es inevitable²⁵.

A partir de esta referencia a la *Fenomenología del espíritu*, Butler insiste en el error que supone concebir el reconocimiento como un proceso unidireccional, en el que alguien

24 Butler refiere las de Nathan Rotenstreich, «On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation», in *Review of Metaphysics*, 1963; Jean Luc Nancy, *Hegel, L'Inquietude du négative*, Hachette Littératures, París, 1997 y Catherine Malibou, *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*, J. Vrin, París, 1996.

25 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, o.c., pp. 27-28. Se trata del mismo argumento con que Butler responde a Jessica Benjamin, cuando en «The Shadow of the Other Subject. Intersubjectivity and Feminist Theory» (*Shadow of the Other, Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, Routledge, New York, 1998, pp. 79-109) criticaba la ausencia de un ideal de «inclusión» en la relaciones con el «otro», que sirviera como ideal ético en contraste con el papel que la exclusión y la abyección juegan en la descripción butleriana de la formación del sujeto. Apoyándose también en la *Fenomenología del espíritu*, Butler explica que «el yo siempre es otro de sí mismo, no tanto un «contenedor» o una unidad que puede llegar a «incluir» a Otros dentro de su ámbito (...) El yo no acoge al Otro, sino que se encuentra a sí mismo transportado fuera de sí mismo en una relación irreversible de alteridad. En un cierto sentido, el yo «es» esta relación con la alteridad», Butler, J., «El anhelo de reconocimiento», *Deshacer el género*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, p. 214 (*Undoing Gender*, Routledge, New York and London, 1993).

simplemente lo concede o lo niega, sometiendo al otro a los términos que constriñen la legibilidad intersubjetiva. Será, de acuerdo con Hegel, la «similaridad estructural» de ambos sujetos –que podríamos cifrar, tentativamente, en el hecho de ser sujetos emergentes en el seno del campo normativo que provee los términos por los que pueden, al menos en potencia, concederse el mutuo reconocimiento– la que impide al sujeto un acto de reconocimiento de cualquier alteridad subjetiva que no lo implique, por un lado, en su propio proceso de autotransformación y de auto-reconocimiento; y también, por el otro, en una relación social con las normas por las que el reconocimiento se niega o se concede. Tales normas, además, en tanto que no producidas *ex nihilo* por ningún sujeto en particular, suponen para ambos sujetos un cierto desposeimiento de sí, y guardan respecto a los mismos, dada la bilateralidad del proceso, una relación no sólo transformadora sino constituyente.

El propio reconocimiento resulta, en tanto que posibilidad del encuentro con la alteridad, indisociable de una interrogación acerca de las condiciones normativas que establecen la legibilidad –social, normativa, y condición de posibilidad de toda interpelación– del sujeto. Esta fórmula acentúa la dimensión lingüística del campo normativo, y recuerda también que todo reconocimiento depende de la ocupación de una posición en un espacio discursivo, en el seno de las estructuras normativas que rigen la producción de la subjetividad. Señala así, además, el proceso por el que dicha posición habrá de ser inagotablemente (re)interpretada, con mayor o menor éxito, en función del conjunto disponible de prácticas sociales de lectura de la alteridad.

Tales prácticas de lectura e interpretación de la alteridad dependen en última instancia del repertorio de imágenes y representaciones de *lo humano* por las que se perfilan los límites de cualquier reconocimiento intersubjetivo. En palabras de Butler:

¿Si algunos pueden «leerme» mientras que otros no, es sólo porque aquellos que pueden tienen capacidades internas de las que otros carecen? ¿O se trata tan sólo de que una cierta práctica de lectura se torna posible en relación con ciertos marcos e imágenes que a lo largo del tiempo producen lo que llamamos «capacidad»? Por ejemplo, para que uno responda éticamente a un rostro humano, debe haber primero un marco para lo humano, uno que pueda incluir cualquier número de variaciones como instancias previas. Pero dado cuán disputada está la representación visual de lo «humano», parecería que nuestra capacidad para responder a un rostro como humano está condicionada y mediada por marcos de referencia que son invariablemente humanizadores y deshumanizadores²⁶.

La cuestión del reconocimiento queda por tanto asociada, en el discurso de Butler, con un conjunto de *actos singulares* de intercambio, con la sucesión de las escenas interpelativas y de los actos de *lectura* del otro, y con la exposición e ingreso de su rostro, o de su cuerpo, en el campo de lo *visible*.

Es así como Butler, especialmente a partir de su lectura del modo en que Adriana Cavarero describe este tipo de actos en *Relating Narratives*²⁷, plantea la cuestión del encuentro

26 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, o.c., p. 29.

27 Cavarero, A., *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, Routledge, New York and London, 2000.

con el otro. La pregunta más relevante desde el punto de vista del reconocimiento (¿quién eres tú?) implica tanto la *singularidad* de tales actos (esto es, su pertenencia al orden de las prácticas, de todo aquello que *hacemos*, sin caer en la reflexión abstracta sobre una escena de reconocimiento igualmente abstracta) como la exposición directa e inevitable del sujeto a la mirada del otro.

Como señala Butler, Cavarero huye de las posibles connotaciones románticas de este tipo de recurso a la singularidad, llamando la atención sobre la importancia de la exposición a la mirada del otro, y sobre la vulnerabilidad que inevitablemente acecha el conjunto de la escena de reconocimiento. Este tipo de recurso a la singularidad del acto interrelativo destaca por tanto la importancia de la situación de *exposición* –a la mirada, a la interpelación– en que inevitablemente se encuentra el sujeto en su encuentro con la alteridad. El reconocimiento de esta vulnerabilidad irreductible, implícita en cualquier escena interrelativa, abre la posibilidad de ofrecer una reconstrucción de la ética que armonice productivamente con aquella «superación» foucaultiana de la escena punitiva. La exposición, en tanto que perteneciente a una escena interrelativa que es, por su propia estructura, siempre reversible, implica no sólo una *coexposición* intersubjetiva sino también, en un nivel éticamente más fundamental, una *covulnerabilidad* irrenunciable sobre la que puede ser repensado el proceso de sujeción:

El argumento de Cavarero ataja, a un tiempo, la descripción nietzscheana de la agresión y el castigo y limita las pretensiones de la socialidad hegeliana sobre nosotros; además, ofrece una dirección diferente para una teoría del reconocimiento. Hay al menos dos cuestiones que señalar al respecto. La primera tiene que ver con nuestra dependencia fundamental respecto al otro, el hecho de que no podemos existir sin dirigirnos al otro y sin que este se dirija a nosotros, y que no hay forma de escapar a nuestra socialidad fundamental (...) El segundo punto limita al primero. No importa cuanto deseemos y requiramos el reconocimiento, no somos por ello lo mismo que el otro, y no todo cuenta como reconocimiento de la misma manera (...) nos sentimos más propiamente reconocidos por algunas personas que por otras²⁸.

La covulnerabilidad asociada a la escena interrelativa no sólo implica un sometimiento recíproco al proceso de reconocimiento, sino el carácter variable y siempre inacabado –no todos nos reconocen del mismo modo– de este proceso de otorgar o recibir el reconocimiento por parte de otros. Y será así, por otra parte, la inmediatez de la exposición del cuerpo a la mirada la que nos implica de un modo más radical en la estructura coexpositiva de la relación con la alteridad: «al estar constituido corporalmente en la esfera pública, argumenta Cavarero, soy a la vez *expuesto* y singular, y esta es una parte de mi *publicidad*, si no de mi socialidad, como lo es el modo en que me vuelvo reconocible a través de la operación de las normas»²⁹.

28 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, o.c. p. 33.

29 Ibid.

Conclusión

La exposición a la mirada, a la interpelación y al reconocimiento que esta niega u ofrece es, en suma, el modo en que más íntimamente se da la relación entre el sujeto y el campo normativo: como el conjunto –sin delimitación o totalización definitiva posible– de los actos singulares de reconocimiento e interpelación en los que se ve inmerso. Tales actos desposeen al sujeto de la posibilidad de ofrecer una narración que dé cuenta de aquello que uno es, no al menos sin verse irremediabilmente transportado más allá de cualquier delimitación de un espacio «propio»; tal que no esté ya ocupado por la relación con el otro, por aquello que precisamente uno *no es*. La narración que el sujeto puede ofrecer para *dar cuenta* de sí mismo se ve, por tanto, forzada a un curso excéntrico en el que el sujeto se aleja progresivamente de sí, siendo esta la única aproximación posible a la reconstrucción narrativa de la «historia» de su propia subjetividad.

Por otra parte, de acuerdo con este distanciamiento foucaultiano-butleriano del modelo punitivo de la interpelación, aquí esquemáticamente expuesto, el carácter originario o inaugural de la interpelación quedará finalmente subvertido por una relación ética siempre abierta del sujeto con *su* futuro, y con las diferencias que establecerá respecto a los términos que se le imponen en cualquier escena interpelativa.

En definitiva, todo el potencial crítico de la teoría butleriana de la performatividad se desenvuelve aquí como el encuentro agonístico entre dos formas precarias de existencia social: la del sujeto, en tanto que ha de ser reconocible e interpelable para poder *habitar* su propio posicionamiento subjetivo, y la de la propia norma, reelaborada en cada respuesta singular que el sujeto ofrece a sus imperativos. La dependencia recíproca de ambas formas de precariedad no sólo hace posible la ética como trabajo sobre uno mismo, sino que reinterpreta esta, además, como una reelaboración de los límites del reconocimiento *de lo humano en cuanto tal*: la oscilación o la impredecible cadencia entre la puesta en riesgo del sujeto, por el lado de la ética, y la puesta en riesgo de los límites normativos del reconocimiento, por el de la política, convierten al sujeto en el protagonista o, en otras palabras, el artífice último de la constitución de lo que solemos referir –no sin una cierta dosis de imprudencia filosófica– como «universalidad».

