

Anseio de Reconhecimento

Longing for Recognition

Judith Butler

Professora no Departamento de Literatura Comparada e Retórica na Universidade da Califórnia, em Berkeley, EUA.
jb_crittheory@berkeley.edu

Tradução:

Jainara Gomes de Oliveira

Doutoranda em Antropologia Social -PPGAS/UFSC
gomes.jainara@gmail.com

Tarsila Chiara A. S. Santana

Mestranda em Antropologia Social -PPGAS/UFRN
tarsila.chiara@gmail.com

O recente trabalho de Jessica Benjamin procura estabelecer a possibilidade de reconhecimento intersubjetivo, estabelecendo assim uma norma filosófica para um discurso terapêutico. Seu trabalho sempre foi distintamente definido por sua fundamentação na teoria social crítica e prática clínica. Considerando que a Escola de Frankfurt manteve um forte interesse teórico na psicanálise e gerou o importante trabalho de Alexander e Margarete Mitscherlich, *The Inability to Mourn*, entre outros textos, tem sido raro desde aquele tempo encontrar um teórico crítico que pratique ativamente a psicanálise e cujas contribuições teóricas combinem a reflexão crítica e a percepção clínica da maneira que Benjamin faz. Central à sua herança filosófica é a noção de reconhecimento em si, um conceito-chave que foi desenvolvido em *Phenomenology of Spirit* de Hegel (p. 111-19) e que assumiu novos significados na obra de Jürgen Habermas e Axel Honneth¹. De certa forma, o trabalho de Benjamin está baseado na presunção de que o reconhecimento é possível e que esta é a condição sob a qual o ser humano alcança a compreensão psíquica de seu próprio eu e sua aceitação.

Existem várias passagens em quase todos os textos de Jessica Benjamin que dão uma noção do que é o reconhecimento. Não é a simples apresentação de um sujeito por outro que facilita o reconhecimento do sujeito que se apresenta a si mesmo pelo Outro. Trata-se, antes, de um processo que se inicia quando o sujeito e o Outro entendem que estão refletidos um no Outro, mas onde este reflexo não resulta em um colapso de um no Outro (através de uma identificação incorporativa, por exemplo) ou uma projeção que aniquila a alteridade do Outro. Na apropriação de Benjamin da noção hegeliana de reconhecimento, o reconhecimento é um ideal normativo, uma aspiração que orienta a prática clínica. O reconhecimento implica que vemos o Outro como separado, mas como estruturado psiquicamente em formas que são compartilhadas. De extrema importância para Benjamin, seguindo Habermas em alguns aspectos, é a noção de que a própria comunicação se torna veículo e exemplo de reconhecimento. O reconhecimento não é nem um ato que se performa nem pode ser literalizado como o evento no qual cada um “vê” um ao outro e é “visto”. Ele ocorre por meio da comunicação, principalmente, mas não exclusivamente verbal, na qual os sujeitos são transformados em virtude da prática comunicativa em que estão engajados. Pode-se ver como este modelo fornece uma norma tanto para a teoria social quanto para a prática terapêutica. Assim, devemos reconhecer o mérito de Benjamin para o desenvolvimento de uma teoria que abrange ambos os domínios tão produtivamente.

Uma das contribuições distintivas de sua teoria é insistir que a intersubjetividade não é o mesmo que as relações objetuais e que a “intersubjetividade” acrescenta às relações objetuais a noção de um Outro externo, um Outro que excede a construção psíquica do objeto em termos complementares. Isto significa que qualquer que seja a relação psíquica e fantasmática com o objeto, ela deve ser entendida em termos de maior dinâmica de reconhecimento. A relação com o objeto não é a mesma que a relação com o Outro, porém a relação com o Outro proporciona um marco para o entendimento da relação com o objeto. O sujeito não só forma certas relações psíquicas com os objetos, mas o sujeito é formado por e através dessas relações psíquicas. Além disso, essas várias formas estão implicitamente estruturadas por uma luta pelo reconhecimento em que o Outro se torna e não se torna dissociável do objeto pelo qual está psiquicamente representado. Esta luta é aquela que se caracteriza por um desejo de entrar em uma prática comunicativa com o Outro, em que o reconhecimento não ocorre nem como um acontecimento nem como um conjunto de acontecimentos, mas como um processo contínuo, que também coloca o risco psíquico de destruição. Enquanto Hegel se refere à “negação” como o risco que o reconhecimento sempre corre, Benjamin retém esse termo para descrever o aspecto diferenciado da relacionalidade: eu não sou o Outro e a partir dessa distinção, certas consequências psíquicas se seguem. Há maneiras problemáticas de lidar com o fato da negação e estas são é claro, explicadas em parte pelas concepções de Freud de agressão e pelas concepções kleinianas de destruição. Para Benjamin, os seres humanos formam relações psíquicas com os Outros com base em uma negação necessária, mas nem todas essas relações devem ser destrutivas. Considerando que a resposta psíquica que procura dominar e dissipar essa negação é destrutiva, essa destruição é precisamente o que necessita ser trabalhado por meio do processo de reconhecimento. Porque a vida psíquica humana é caracterizada por desejos tanto para a onipotência quanto para o contato, vacila entre “relacionar-se com o objeto e reconhecer o [O]utro externo”².

Em certo sentido, Benjamin nos diz que essa vacilação ou tensão é o que constitui a vida psíquica humana de uma forma fundamental ou inevitável. E, no entanto, parece que também devemos funcionar segundo uma norma que postula a transformação das relações com os objetos em modos de reconhecimento em que nossas relações com os objetos são subsumidas, por assim dizer, sob nossa relação com o Outro. Na medida em que conseguimos efetuar essa transformação parece que colocamos essa tensão em jogo no contexto de uma noção mais fluida da prática

comunicativa mencionada acima. Benjamin insiste na “composição inerentemente problemática e conflitiva na psique”³ e ela não volta atrás em sua palavra. Mas, o que se torna difícil de entender é o que o significado do reconhecimento pode e deve assumir dado o caráter conflitivo da psique. O reconhecimento é, ao mesmo tempo, a norma para a qual invariavelmente nos esforçamos; a norma que deve governar a prática terapêutica; e a forma ideal que a comunicação toma quando se torna um processo transformador. O reconhecimento é, no entanto, também o nome dado ao processo que arrisca constantemente a destruição e que, eu diria, não poderia se realizar sem um risco definido e constitutivo de destruição. Ainda que Benjamin claramente argumente que o reconhecimento corre o risco de cair em destruição, parece-me que ela ainda mantém um ideal de reconhecimento em que a destruição é um acontecimento ocasional e lamentável, que se inverte e se supera na situação terapêutica, e que não constitui, essencialmente, um reconhecimento.

Meu entendimento de seu projeto é que, enquanto a tensão entre onipotência e contato, como ela diz, é necessária na vida psíquica, existem maneiras de viver e lidar com essa tensão que não envolvem a “separação”, mas que mantêm a tensão tanto viva como produtiva. Em seu ponto de vista, devemos estar preparados para superar modos de separação que implicam desconsideração nas quais desacreditamos o objeto para nos fortalecermos ou projetar nossa própria agressão sobre o objeto para evitar as consequências psiquicamente inviáveis que se seguem quando essa agressão é reconhecida como nossa. A agressão constitui uma ruptura no processo de reconhecimento e devemos esperar tais “rupturas” para usar suas próprias palavras, porém a tarefa será trabalhar contra elas e lutar pelo triunfo do reconhecimento sobre a agressão. Mesmo nesta formulação esperançosa, no entanto, temos a sensação de que o reconhecimento é algo diferente da agressão ou que, minimamente, o reconhecimento pode se dar sem agressão. Isto significa que haverá momentos em que a relação com o Outro recai na relação com o objeto, mas que a relação com o Outro pode e deve ser restaurada. Significa também que o reconhecimento errôneo é ocasional, mas não é uma característica constitutiva ou insuperável da realidade psíquica, como argumentou Lacan, e que o reconhecimento, concebido como livre de erros, não só pode, mas deve triunfar.

No que se segue, espero esboçar o que considero ser algumas das consequências deste ponto de vista e das suas partes componentes. Pois se é o caso que a destrutividade

pode se transformar em reconhecimento, então segue-se que o reconhecimento pode deixar para trás a destrutividade. Isso é correto? Ademais, dado o requisito de que o processo de reconhecimento constitui agora o “terceiro” em si mesmo baseado em um repúdio de outras formas de triangulação, a relação que o reconhecimento assume é diádica? E há uma maneira de pensar a triangulação além da edipalização? O modelo diádico de reconhecimento, além disso, nos ajuda a entender as convergências particulares do desejo heterossexual, bissexual e gay que invariavelmente remetem o desejo ao exterior da díade na qual aparentemente ocorre? Queremos permanecer dentro da complementaridade de gênero à medida que procuramos entender, por exemplo, a interação particular de gênero e desejo no transgênero? Finalmente, retornarei a Hegel para ver o modo como ele nos oferece outra versão do eu que não a enfatizada por Benjamin para entender se uma certa divisão no sujeito pode se tornar a ocasião e o ímpeto para outra versão do reconhecimento.

Da triangularidade complementar à triangularidade pós-edipiana

Ao longo do tempo, o trabalho de Benjamin passou de uma ênfase na complementaridade, que assume uma relação diádica, a uma que acomoda uma relação triádica. Qual é o terceiro termo em relação à constituição da díade? Como se poderia esperar de suas contribuições anteriores, a tríade não se reduz a edipalização. Não será o caso que a díade seja tácita e finalmente estruturada em relação a um terceiro, o objeto de amor parental que proíbe o tabu. O terceiro emerge, no entanto, de uma maneira diferente para Benjamin, de fato, de uma forma que não se concentra na proibição e suas consequências, mas em “ambos os parceiros [em um] padrão de excitação”. Este padrão é o terceiro, e é “cocriado”: “fora do controle mental de cada um dos parceiros encontramos um lugar de mediação, a música do terceiro a que ambos se sintonizam”⁴. De fato, o terceiro constitui um ideal de transcendência para Benjamin, um ponto de referência para o desejo recíproco que excede a representação. O terceiro não é o Outro concreto que solicita o desejo, mas o Outro do Outro que (ou ao que) se envolve, motiva e excede em uma relação de desejo ao mesmo tempo que essencialmente a constitui.

Em *The Shadow of the Other*, Benjamin distingue cuidadosamente sua posição da de Drucilla Cornell ou qualquer outra posição inspirada pela noção levinasiana de que o Outro é transcendente ou inefável (p. 93). Mas, em seus escritos mais recentes, Benjamin admite este Outro como externo ao objeto psíquico, aproximando-se da posição

levinasiana e, assim, talvez nos apresentando as possibilidades expansivas do crítico que se identifica com as possibilidades que anteriormente repudiava.

Esta maneira de abordar a relação triádica é muito feliz e confesso que não tenho certeza de que seja finalmente credível ou, de fato, desejável. É, porém, incontestavelmente impressionante como um ato de fé nas relações e, especificamente, na própria relação terapêutica. Assim, o que espero fazer no que se segue é menos para contrariar este feliz exemplo do que oferecer algumas réplicas desde a ambivalência na qual alguns de nós continuamos vivendo. Além disso, penso que algumas reflexões menos jubilosas sobre a triangulação e a relação triádica (para distinguir uma da outra) podem ser possíveis e não nos devolverão à prisão de Édipo com suas implicações heterossexuais para o gênero. Finalmente, gostaria de sugerir que uma estrutura triádica para pensar sobre o desejo tem implicações para pensar o gênero além da complementaridade e para reduzir o risco de viés heterossexista implicado na doutrina da complementaridade.

Eu não sou grande fã do falo e já apresentei minhas próprias visões sobre este assunto anteriormente⁵, assim não proponho um retorno à noção do falo como o terceiro termo em todas e quaisquer relações de desejo. Também não aceito o ponto de vista que colocaria o falo como o momento primário ou originário do desejo, de modo que todo o desejo se estende através da identificação ou do reflexo mimético do significante paterno. Eu entendo que os progressistas lacanianos são rápidos em distinguir entre o falo e o pênis e afirmam que o “paternal” é apenas uma metáfora. O que eles não explicam é a forma pela qual a própria distinção que converte o “falo” e o “paternal” em algo seguro que se possa usar continua dependendo e reinstituindo as correspondências pênis/falo e paternal/maternal que as distinções dizem superar. Acredito no poder da ressignificação subversiva até certo ponto e aplaudo os esforços para difundir o falo e cultivar, por exemplo, os pais lésbicos e casos parecidos. Porém seria um erro, acredito, privilegiar o pênis ou a paternidade como os termos a serem mais amplamente e radicalmente ressignificados. Por que esses termos e não outros? O “outro” destes termos é, claro, a pergunta feita aqui, e Benjamin nos ajuda a imaginar, teoricamente, uma paisagem psíquica em que o falo não controla o circuito dos efeitos psíquicos. Mas, estamos equipados para repensar o problema da triangulação agora que compreendemos os riscos da redução fálica?

O retorno para o pré-edípico foi, necessário, para repensar o desejo em relação ao materno, mas esse retorno nos envolve, sem querer, na ressurreição da díade: não o falo, mas o materno, pois as duas opções disponíveis são “pai” e “mãe”. Mas, existem outros tipos de descrições que podem complicar o que acontece ao nível do desejo e, de fato, ao nível do gênero e do parentesco? Benjamin faz claramente estas perguntas e sua crítica da insistência feminista lacaniana na primazia do falo é, em grande parte, uma crítica tanto à sua heterossexualidade presumida quanto à lógica mutuamente exclusiva pela qual o gênero é pensado. O uso de Benjamin da noção de “superinclusividade” implica que pode haver uma recuperação pós-edípica de identificações superinclusivas características da fase pré-edípica, em que as identificações com um gênero não implicam repúdio de outro⁶. Neste contexto Benjamin é cuidadosa para permitir as coexistências de várias identificações e até mesmo para promover como um ideal de prática terapêutica a noção de que podemos viver tais identificações aparentemente inconsistentes em um estado de tensão criativa. Ela mostra também como o quadro edípiano não pode explicar o aparente paradoxo de um homem feminino que ama uma mulher ou um homem masculino que ama um homem. Na medida em que a identificação de gênero é sempre considerada como sendo às custas do desejo, os gêneros coerentes podem ser considerados correspondentes, sem falhas, às orientações heterossexuais.

Possuo grande simpatia por esses movimentos, especialmente pela forma como são discutidos no Capítulo 2, “*Constructions of Uncertain Content*”, de *Shadow of the Other*. Embora eu continue tendo algumas questões sobre a doutrina da “superinclusão”, apesar de gostar de suas consequências, acredito que Benjamin está trabalhando para uma psicanálise não heterossexista neste livro (p. 45-49). Penso, no entanto, que: (a) a triangulação poderia ser repensada de forma proveitosa para além da edipalização ou, na verdade, como parte do deslocamento pós-edípico do edípico; (b) certas suposições sobre o primado do dimorfismo de gênero limitam o radicalismo da crítica de Benjamin; e (c) que o modelo de superinclusão não pode se tornar completamente a condição para reconhecer a diferença, tal como Benjamin mantém porque resiste a noção de um eu que é ex-taticamente⁷ envolvido no Outro e descentrado através de suas identificações, as quais não excluem o Outro em questão.

Consideremos primeiro as possibilidades de triangulação pós-edípiana. Sugiro que tomemos como ponto de partida a formulação lacaniana segundo a qual o desejo

nunca é meramente diádico em sua estrutura. Gostaria de ver não só se essa formulação pode ser lida para além de qualquer referência ao falo, mas também se nos conduzirá em direções que excederão a esfera lacaniana. Quando Jean Hyppolite introduz a noção de “desejo de desejo” em seu comentário sobre a *Phenomenology of Spirit* de Hegel, ele quer sugerir não só que o desejo procura sua própria renovação (reivindicação spinozista), mas que também procura ser objeto de desejo para o Outro⁸. Quando Lacan reafirma essa formulação de Hyppolite, ele introduz o genitivo para produzir um equívoco: “o desejo é o desejo *do* Outro” (minha ênfase)⁹. O que o desejo deseja? Claramente continua a desejar-se; na verdade, não é claro que o desejo que deseja é diferente do desejo que se deseja. Estão homonimamente relacionados, no mínimo, porém o que isto significa é que o desejo se redobra a si mesmo; busca sua própria renovação, mas para consegui-la deve se duplicar a si mesmo e se tornar assim em algo mais do que havia sido. Não permanece em um lugar como um único desejo, mas se torna outro para si mesmo, tomando uma forma que está fora de si mesmo. Além disso, o que o desejo quer é o Outro, onde o Outro é entendido como seu objeto generalizado. O que o desejo também quer é o desejo do Outro, onde o Outro é concebido como um sujeito do desejo. Esta última formulação envolve a gramática do genitivo e sugere que o desejo do Outro se torna o modelo para o desejo do sujeito¹⁰. Não é que eu queira que o Outro me queira, mas que quero na medida que tenho aceitado o desejo do Outro e modelado meu desejo segundo o desejo do Outro. Esta é, naturalmente, apenas uma perspectiva dentro do que é, sem dúvida, um caleidoscópio de perspectivas. De fato, existem outras leituras desta formulação, incluindo a edípica: eu desejo o que o Outro deseja (um terceiro objeto), mas esse objeto pertence ao Outro, e não a mim; esta falta, instituída através da proibição, é o fundamento do meu desejo. Outra possível leitura edípica é a seguinte: eu quero que o Outro me queira, em vez do objeto sancionado de seu desejo; eu não quero mais ser o objeto proibido de seu desejo. O inverso dessa última formulação é: quero ser livre para desejar aquele que me é proibido e, assim, tirar o Outro do Outro e, nesse sentido, *ter* o desejo do Outro.

A maneira de Lacan de formular essa posição é, obviamente, derivada em parte da teoria de Lévi-Strauss sobre a troca de mulheres. Os membros masculinos do clã trocam mulheres para estabelecer uma relação simbólica com outros membros do clã masculino. As mulheres são “desejadas” precisamente porque são desejadas pelo Outro. Seu valor é assim constituído como um valor de troca, embora não seja redutível à compreensão de Marx desse termo. Em *Between Men* a teórica *queer* Eve Sedgwick

perguntou quem estava, de fato, desejando quem em tal cena. Seu ponto era mostrar que, o que primeiro parece ser uma relação de um homem que deseja uma mulher, acaba por ser implicitamente um vínculo homosocial entre dois homens. Seu argumento não era reivindicar, de acordo com os teóricos do “falo”, que o vínculo homosocial se dá às custas do heterossexual, mas que o homosocial (distinto do homossexual) é articulado precisamente através do heterossexual. Este argumento teve consequências de longo alcance, tanto para o pensamento da heterossexualidade quanto para a homossexualidade, bem como para pensar a natureza simbólica do vínculo homosocial (e, portanto, por implicação, todo o simbólico lacanianiano). O ponto não é que o falo é tido por um e não por outro, mas que circula ao longo de um âmbito heterossexual e homossexual ao mesmo tempo confundindo assim as posições identificadoras de cada “ator” na cena. O homem que procura enviar a mulher a outro homem envia um aspecto de si mesmo e o homem que recebe, o recebe também. Ela circula, mas ela é finalmente desejada, ou ela meramente exemplifica um valor ao se tornar o representante do desejo dos homens, o lugar onde esses desejos se encontram e onde eles não conseguem se encontrar, um lugar onde esse encontro potencialmente homossexual é retransmitido, suspenso e contido?

Levanto esta questão porque me parece que não é possível ler as formas profundas e talvez inescapáveis nas quais a heterossexualidade e a homossexualidade são definidas umas pelas outras. Por exemplo, até que ponto o ciúme heterossexual é frequentemente agravado pela incapacidade de reconhecer o desejo entre pessoas do mesmo sexo?¹¹ A mulher amante de um homem quer outro homem e até mesmo o “tem”, o qual é vivenciado pelo primeiro homem às suas próprias custas. Qual é o preço que o primeiro homem tem que pagar? Quando, nesta cena, ele deseja o desejo do Outro, é o desejo de sua amante (vamos imaginar que é)? Ou é também a prerrogativa de que sua amante tem que tomar outro *homem* como amante (vamos imaginar que ele também é)? Quando ele se enfurece contra ela por sua infidelidade, ele se enfurece porque ela se recusa a fazer o sacrifício que ele já fez? E mesmo que tal leitura possa sugerir que ele se identifica com ela na cena, não está claro como ele identifica, ou se é, finalmente, uma identificação “feminina”. Ele pode querer a posição imaginada da mulher na cena, mas como ele imagina que é a posição dela? Não se pode presumir que ele toma a posição dela como feminina, mesmo que ele a imagine em uma resposta receptiva a outro homem. Se esta é a receptividade que ele encontra ali no coração de sua própria fantasia ciumenta, então talvez seja mais apropriado afirmar que ele a imagina

em uma posição de homossexualidade masculina passiva. É, finalmente, realmente possível distinguir, nesse caso, entre uma paixão heterossexual e uma paixão homossexual? Afinal, ele a perdeu e isso o enfurece, e ela realizou um objetivo que ele não pôde ou não quis realizar, e isso o enfurece.

A insistência de Benjamin de que não precisamos entender o desejo e a identificação em uma relação de exclusão mútua, claramente abre espaço para essas paixões simultâneas. Mas Benjamin nos oferece uma maneira de descrever como a heterossexualidade se torna um lugar para a paixão homossexual ou como a homossexualidade se torna o canal para a paixão heterossexual? Parece que a estrutura diádica, quando imposta sobre o gênero, passa a assumir uma complementaridade de gênero que não consegue ver os rigores em ação para manter a relação “diádica” entre os dois de forma tranquilizadora. Afirmar, como Benjamin, que o terceiro chega como o próprio processo intersubjetivo, como o “sobrevivente” da destruição, como uma “negação” mais viva e criativa, implica, já em sua definição, tornar a cena mais feliz do que se pode ser. É claro que ela nos deixa saber que a incorporação e a destruição são riscos que toda relação corre, mas que devem ser trabalhados para alcançar a possibilidade de um reconhecimento no qual os “dois” si mesmos que se relacionam são transformados em virtude da relação dinâmica entre eles.

Mas o que eles têm a ver com o outro terceiro? Observe aqui que a redescritção teórica *queer* da “troca de mulheres” não retorna à insistência feminista lacaniana sobre a primazia do falo. Não é que se queira o desejo do Outro, porque esse desejo refletirá mimeticamente a própria posição como tendo o falo: Nem se quer o que outros homens querem para se identificar mais plenamente como homem. De fato, a medida que a triangulação começa onde a heterossexualidade é transmutada em homosociabilidade, as identificações proliferam com precisão a complexidade que as posições lacanianas usuais descartam ou descrevem como patologia. Onde o desejo e a identificação são jogados como possibilidades mutuamente exclusivas contra o fundo inevitável de uma diferença sexual (presumidamente heterossexual), os atores na cena que descrevo podem ser entendidos apenas como tentando ocupar posições em vão, guerreando com um simbólico que já está arranjado previamente para sua derrota. Deste modo, o homem está tentando “recusar” a diferença sexual ao se imaginar na posição de sua amante com outro homem, e assim, a rejeição moralizante do desejo à patologia ocorre novamente no drama pré-orquestrado da diferença sexual. Creio que tanto Benjamin

quanto eu concordamos com a insustentabilidade de tal abordagem.

Mas, onde exatamente diferimos? Em primeiro lugar, como sugeri acima, a relação entre duas pessoas não pode ser entendida sem referência a um terceiro e o terceiro não pode ser facilmente descrito como o “processo” da própria relação. Eu não quero sugerir que o terceiro está “excluído” da díade ou que a díade deva excluir o terceiro para que a díade ocorra. O terceiro está tanto dentro da díade como uma paixão constitutiva, quanto no “exterior” como o objeto do desejo parcialmente não realizado e proibido.

Vamos complicar a cena novamente, repensando-a agora do ponto de vista da mulher. Imaginemos que ela é bissexual e tem procurado ter um relacionamento com o “homem número 1”, adiando por um tempo seus desejos por mulheres, que tendem a ser desejos de estar por baixo. Mas, em vez de encontrar uma mulher como o “terceiro”, ela encontra um homem (homem número 2), e ela se coloca “em cima” dele. Digamos, por causa dos argumentos, que o homem número 1 desejaria morrer do que permitir que sua namorada se coloque “por cima”, uma vez que isso seria muito “*queer*” para ele. Assim, ele sabe que ela está colocando-se em cima de outro homem, possivelmente penetrando-o analmente e ele está furioso por várias razões. Porém, o que ela está procurando? Se ela é bissexual, ela é uma bissexual que nestes momentos apenas mantém relações com homens. Mas, talvez ela também está representando uma cena em que o surto de ciúme coloca a relação em risco. Talvez ela faça isso a fim de quebrar a relação, a fim de ser livre para não prosseguir “nenhuma das anteriores”. Seria possível ver sua intensificação da atividade heterossexual neste momento como uma maneira de (a) ver o ciúme de seu primeiro amante e levá-lo a uma maior possessividade; (b) cobrindo seu segundo amante e gratificando o desejo que está fora dos limites para ela com o primeiro; e (c) colocando os dois homens um contra o outro, a fim de abrir espaço para a possibilidade de uma relação lésbica em que ela não se posicionaria em cima em absoluto; e (d) intensificar sua heterossexualidade a fim de afastar os perigos psíquicos que ela associa com ser uma lésbica que está por baixo? Observe que pode ser que um desejo não esteja ao serviço de outro, de modo que possamos dizer qual é o real e autêntico e que é simplesmente uma camuflagem ou deflexão. Na verdade, pode ser que esse caráter particular não possa encontrar um desejo “real” que substitua a sequência que ela sofre e que o que é real é a própria sequência. Mas, pode ser que o caso com o homem número 2 se torne, indiretamente, o lugar para a convergência dessas paixões,

sua constelação momentânea, e que para compreendê-la é preciso aceitar algo de suas afirmações simultâneas e dissonantes sobre a verdade. Certamente, o padrão no qual um homem e uma mulher heterossexualmente envolvidos rompem amigavelmente sua relação para perseguir desejos homossexuais não é incomum nos centros urbanos. Eu não pretendo saber o que acontece aqui ou o que acontece quando um gay e uma lésbica que são amigos começam a dormir um com o outro. Mas, parece justo supor que um certo cruzamento de paixões homossexuais e heterossexuais ocorra de forma que não sejam dois fios distintos de uma trança, mas veículos simultâneos um para o outro.

Eu penso que isto se expõe mais distintamente em discussões sobre transgênero. Torna-se difícil dizer se a sexualidade da pessoa transgênero é homossexual ou heterossexual. O termo “*queer*” se expandiu precisamente porque aborda tais momentos de indecidibilidade produtiva, mas ainda não vimos uma tentativa psicanalítica de levar em conta essas formações culturais nas quais certas noções vacilantes de orientação sexual são constitutivas. Isso fica mais claro quando pensamos em transexuais que estão em transição, onde a identidade está em processo de ser alcançada, mas ainda não está lá. Ou, enfaticamente, para aqueles transexuais que entendem a transição como um processo permanente. Se não podemos nos referir inequivocamente ao gênero nesses casos, temos o ponto de referência para fazer afirmações sobre a sexualidade? No caso do transgênero, onde o transexualismo não entra em jogo, existem várias formas de cruzamento que não podem ser entendidas como realizações estáveis, onde o cruzamento de gênero constitui, em parte, a condição da erotização em si. No filme *Boys Don't Cry*¹², parece que transgênero é tanto sobre identificar-se como um menino e querendo uma menina, por isso é uma passagem de ser uma menina para ser um menino heterossexual. Brandon Teena identifica-se como um menino heterossexual, mas vemos vários momentos de desidentificação também, onde a fantasia quebra e um tampão tem que ser localizado, usado e, em seguida, descartado sem rastro. Sua identificação, assim, recomeça, tem de ser reorquestrada de uma forma diária como uma fantasia credível, que obriga crença. A amante parece não saber, mas este é o não-saber do fetichismo, um terreno incerto de erotização. Ainda não está claro se a namorada não sabe, mesmo quando ela afirma que não, e não está claro se ela sabe, mesmo quando ela afirma saber. De fato, um dos momentos mais emocionantes do filme é quando a namorada, sabendo, reengata totalmente a fantasia. E um dos momentos mais frágeis ocorre quando a namorada, sabendo, parece não mais ser capaz de entrar na fantasia completamente. A recusa não só torna possível a fantasia, mas a fortalece e, em ocasiões, a fortalece até o

ponto de poder sobreviver ao reconhecimento.

Da mesma forma, não seria possível dizer que o corpo de Brandon permanece fora da situação e que essa oclusão torna possível a fantasia, uma vez que ela entra na situação, mas apenas através dos termos que a fantasia instala. Não se trata de uma simples “negação” da anatomia, mas da implantação erótica do corpo, de sua cobertura, de sua extensão protética para fins de uma fantasia erótica recíproca. Há lábios, mãos e olhos; a força do corpo de Brandon sobre e em Lana, sua namorada; braços, peso e impulso. Assim, dificilmente é um simples retrato de “desincorporação”, e quase “triste”. Quando ele/ela deseja o desejo de sua namorada, o que ele/ela quer? Brandon ocupa o lugar do sujeito do desejo, mas ele/ela não vira de costas na luz e pede a sua menina para chupar o seu dildo. Talvez isso fosse muito “*queer*”, mas talvez também matasse as condições que tornam a fantasia possível para ambos. Ela/ele manipula o vibrador no escuro de modo que a fantasia possa emergir cheia de força, de modo que sua condição de negação seja cumprida. Ela/ele ocupa esse lugar, para ter certeza, e sofre a perseguição e a violação dos meninos no filme precisamente porque ele/ela tem o ocupado muito bem. Brandon é lésbica ou garoto? Certamente, a própria questão define a situação de Brandon de alguma forma, mesmo quando Brandon responde consistentemente ao predicamento se fazendo como um menino. Não se poderia dizer que Brandon é lésbica porque, sem dúvida, os meninos se fazem a si mesmos como meninos e nenhuma anatomia entra no gênero sem ter sido “feita” de alguma maneira.

Seria mais fácil para nós perguntar se a lésbica que só faz amor usando seu vibrador para penetrar em sua namorada, cuja sexualidade está tão inteiramente roteirizada pela aparente heterossexualidade que nenhuma outra relação é possível, é um menino ou o “menino”? Se ela diz que só pode fazer amor como um “menino”, ela é, poderíamos dizer, transgênero na cama, porém não na rua. A travessia de Brandon envolve um desafio constante às normas públicas da cultura e assim ocupa um lugar mais público no contínuo do transgênero. Não se trata apenas de ser capaz de ter relações sexuais de uma certa maneira, mas também de aparecer como um gênero masculino. Então, nesse sentido, Brandon não é lésbica, apesar do fato de que o filme ceda e pretenda devolvê-lo a esse estatuto depois do estupro, implicando, assim, que o retorno (realização de?) ao lesbianismo é de alguma forma facilitado por esse estupro, retornando Brandon, como os estupradores procuraram fazer, a uma “verdadeira” identidade feminina que “chega a um acordo” com a anatomia. Este “chegar a um

acordo” significa apenas que a anatomia é instrumentalizada de acordo com normas culturais aceitáveis, produzindo uma “mulher” como efeito dessa instrumentalização e normalizando o gênero, mesmo quando permite o desejo de ser *queer*. Poder-se-ia conjecturar que Brandon só quer ser um garoto em público a fim de ganhar o legítimo direito de ter relações sexuais como ele faz, mas tal explicação assume que o gênero é meramente instrumental para a sexualidade. Mas, o gênero tem seus próprios prazeres para Brandon e serve seus próprios propósitos. Estes prazeres de identificação excedem os do desejo, e, nesse sentido, Brandon não é só ou facilmente uma lésbica.

Reconhecimento e Limites da Complementaridade

A complementaridade de gênero pode nos ajudar neste tema? Benjamin escreve: “A crítica da complementaridade de gênero resulta em um paradoxo necessário: perturba as categorias oposicionistas de feminilidade e masculinidade ao mesmo tempo em que reconhece que essas posições inescapavelmente organizam a experiência”¹³. E mesmo antes dessa afirmação, ela pergunta: “se não começarmos com a oposição entre mulher e homem, com a posição negativa da mulher nesse binário, parece que dissolvemos a própria base de nosso questionamento das categorias de gênero”. Mas, quais eram essas perguntas e elas eram realmente colocadas no caminho certo? Teríamos razão em presumir o binário do homem e da mulher quando tantas vidas de gênero não podem assumir esse binário? Teríamos razão em ver a relação como um binário quando a referência ao terceiro é o que nos permitiu ver os objetivos homossexuais que correm através da relacionalidade heterossexual? Deveríamos ter formulado estas perguntas sobre o gênero? A que preço psíquico se estabelece o gênero normativo? Como é que a complementaridade de gênero presume um heterossexual autorreferente que não é definido por objetivos homossexuais? Se não pudéssemos fazer essas perguntas no passado, elas não fazem agora parte do desafio teórico para uma psicanálise preocupada com as políticas de gênero e da sexualidade, ao mesmo tempo feminista e *queer*?

É importante fazer estas perguntas dessa forma se o que queremos fazer é oferecer reconhecimento, se acreditarmos que o reconhecimento é um processo recíproco que se move, além de suas disposições incorporativas e destrutivas para a compreensão de outro eu cuja diferença entre nós deve ser marcada por imperativo ético. Como espero ter deixado claro, não tenho problema com a norma do reconhecimento tal como funciona no trabalho de Benjamin, e penso, de fato, que é uma

norma apropriada para a psicanálise. Porém me pergunto se, sob a rubrica de reconhecimento, uma esperança insustentável não foi introduzida em suas descrições sobre o que é possível. Além disso, como indiquei anteriormente, questiono especificamente a superinclusão que Benjamin descreve como a condição que permite o reconhecimento de um Outro separado, que não é nem repudiado nem incorporado.

Em primeiro lugar, devemos voltar para a questão de saber se a negação pode ser claramente separada da destruição, como Benjamin sugere. E logo reconsiderar a noção hegeliana de reconhecimento enfatizando sua estrutura ex-stática e perguntar se é compatível com o modelo de superinclusão. De que modo se diferenciam esses modelos quanto à questão ética de facilitar o reconhecimento e de que forma? Finalmente, quais são as implicações dessas diferentes noções de reconhecimento para pensar sobre o eu em relação à identidade?

Benjamin afirma claramente que, desde a publicação de *The Bonds of Love*, tem defendido que “a negação é um momento igualmente vital no movimento de reconhecimento. Tampouco qualquer apelo à aceitação da alteridade pode deixar de lado a ruptura inevitável do reconhecimento na dominação”¹⁴. Isso representa sua posição publicada em 1998. E, no entanto, desde então ela se afastou desta “ruptura inevitável”. Embora a posição anterior parecesse afirmar que o reconhecimento pressupõe a negatividade, sua posição atual parece implicar que a negatividade é um evento ocasional e contingente que acontece ao reconhecimento, mas que em nenhum sentido o define. Ela escreve, por exemplo, que “devemos esperar rupturas no reconhecimento”, mas que a “destruição” pode ser superada: “A destruição continua até que a sobrevivência se torne possível a um nível mais autêntico”. O reconhecimento é o nome que se dá a este nível autêntico, definido como a transcendência do próprio destrutivo. É posteriormente descrito como um “processo dialógico” no qual a externalidade é reconhecida. O analista em tal situação não é uma idealização, pois é um fracasso liberar o analista da internalização. É o Outro que rompe com a imagem ideal ou persecutória que marca o surgimento “autêntico” de um encontro dialógico e a criação do que Benjamin se refere como “espaço intersubjetivo”.

Minha pergunta é: o espaço intersubjetivo, em seu modo “autêntico”, está realmente livre da destruição? E se está completamente livre da destruição, está também além da psique de forma que já não é mais útil para a psicanálise? Se o “terceiro” é

redefinido como a música ou a harmonia de um encontro dialógico, o que acontece aos outros “terceiros?”: a criança que interrompe o encontro, o antigo amante à porta ou ao telefone, o passado que não pode ser revertido, o futuro que não pode ser contido, o inconsciente em si como ele encara a emergência de uma circunstância imprevista? Certamente, essas são todas negatividades, até mesmo fontes de “destruição” que não podem ser totalmente superadas, suprimidas, resolvidas na música harmoniosa do diálogo. Que dissonância essa música afoga? O que ela rejeita para ser? E se a música acabar por ser Mahler? Se aceitarmos que o problema da relação não é apenas uma função de complementaridade de projetar no outro o que pertence ao eu, nem de incorporar outro que deveria ser considerado como separado, será difícil sustentar o modelo de reconhecimento, que finalmente permanece diádico em sua estrutura. Porém, se aceitarmos que o desejo pelo Outro pode ser desejo pelo desejo do Outro e se aceitarmos também a miríade de formulações equívocas dessa posição, então me parece que reconhecer o Outro requer assumir que a díade raramente é, se alguma vez foi, o que parece ser. Se as relações são principalmente diádicas, então permanço no centro do desejo do Outro e o narcisismo é, por definição, satisfeito. Mas, se o desejo trabalha através de interruptores cujas pegadas nem sempre são fáceis de traçar, então quem sou para o Outro estará, por definição, em risco de deslocamento. Pode-se encontrar o Outro que se ama além de todos os Outros que habitaram alguma vez o lugar desse Outro? Pode-se libertar o Outro, por assim dizer, de toda a história da condensação psíquica e do deslocamento ou, de fato, do precipitado das relações de objeto abandonadas que formam o próprio ego? Ou faz parte do que significa “reconhecer” o Outro reconhecer que ele ou ela chega, por necessidade, com uma história que não tem a si mesmo como seu centro? Isso não faz parte da humildade necessária em todo reconhecimento e também parte do reconhecimento que está envolvido no amor?

Acredito que Benjamin poderia dizer que quando se reconhece que não estamos no centro da história do Outro, reconhecemos a diferença. E se não se responde a esse reconhecimento com agressividade, com destruição onipotente, então alguém está em posição de reconhecer a diferença como tal e de compreender esta característica distintiva do Outro como uma relação de “negação” (não-eu) que não se resolve mediante a destruição. A negação é a destruição que sobreviveu. Mas, se esta é a sua resposta, parece-me implicar um novo reconhecimento da necessária ruptura do diádico em algo que não pode ser contido ou suprimido dentro dessa estrutura limitada. A díade é uma conquista, não um pressuposto. Parte da dificuldade de fazê-la funcionar é

precisamente causada pelo fato de que ela é alcançada dentro de um horizonte psíquico que é fundamentalmente indiferente a ela. Se a negação é a destruição que sobrevive, em que consiste esta “supervivência”? Certamente, tal formulação implica que a “destruição” é de alguma forma superada, até mesmo superada de uma vez por todas. Mas, isso é realmente possível para os humanos? Confiaríamos naqueles que afirmam ter superado a destrutividade e alcançado de uma vez por todas a díade harmoniosa? Eu, por exemplo, seria cautelosa.

Não precisamos aceitar uma teoria da pulsão que afirma que a agressão existe para todos os tempos, que é constitutiva de quem somos, para aceitar que a destrutividade se apresenta continuamente como um risco. Esse risco é um aspecto perene e irresolúvel da vida psíquica humana. Como resultado, qualquer norma terapêutica que procure superar a destrutividade se baseará em uma premissa impossível. Agora, pode ser que o imperativo ético que Benjamin desejaria derivar de sua distinção entre destruição e negação é que a primeira deve continuamente sobreviver como negação, mediante uma tarefa incessante. Porém, o dinamismo temporal que ela invoca não é o de uma luta que se repete a si mesma, um trabalho de destruição que continuamente deve ser colocado outra vez em cena, uma relação na qual as formas de ruptura são esperadas e inevitáveis; é, antes, um diálogo que sustenta a tensão como um “objetivo em si mesmo”, um movimento teleológico, ou seja, onde a superação da destruição é o fim.

Quando Hegel introduz a noção de reconhecimento na seção sobre dominação e servidão em *Phenomenology of Spirit*, ele narra o encontro primário com o Outro em termos de perda de si mesmo. “A autoconsciência [...] *Sain de si mesma* [...]. Perdeu-se, pois se encontra como *outro ser*” (parte III). Pode-se entender que Hegel descreve meramente um estado patológico no qual uma fantasia de absorção pelo Outro constitui uma experiência precoce ou primitiva. Mas, ele está dizendo algo mais. Ele está sugerindo que qualquer que seja a consciência, qualquer que seja o eu, só se encontrará por si mesmo através de uma reflexão de si mesmo em outro. Para ser ele mesmo, ele deve passar pela perda de si mesmo e, quando passa, nunca será “devolvido” ao que era. Ser refletido em ou através do outro terá um duplo significado para a consciência, no entanto, uma vez que a consciência, através da reflexão, recuperar-se de alguma forma. Mas, em virtude do estatuto externo da reflexão, ela se recuperará como externa a si mesma e, portanto, continuará a se perder. Assim, a relação com o Outro será, invariavelmente, ambivalente.

O preço do autoconhecimento será a perda de si mesmo e o Outro propõe a possibilidade de proteger e minar o autoconhecimento. O que se torna claro, entretanto, é que o eu nunca retorna a si mesmo livre do Outro, que sua “relacionalidade” se torna constitutiva de quem é o eu.

Sobre este último ponto, Benjamin e eu concordamos. Creio que somos diferentes, é como entendemos essa relacionalidade. Em meu ponto de vista, Hegel nos deu uma noção ex-stática do eu, que está, necessariamente, fora de si, não autoidêntico, diferenciado desde o início. É o eu aqui que considera sua reflexão ali, mas é igualmente lá, refletido e refletindo. Sua ontologia deve ser precisamente dividida e expandida em formas irrecuperáveis. De fato, qualquer que seja o eu que emerge no curso da *Phenomenology of the Spirit* está sempre em uma remoção temporal de sua aparência anterior; transforma-se por seu encontro com a alteridade, não para retornar a si mesmo, mas para se tornar um eu que nunca foi. A diferença o lança em um futuro irreversível. Ser um eu é, nesses termos, estar distante do que é, não gozar da prerrogativa de autoidentidade (o que Hegel chama de autocerteza), mas ser lançado, sempre fora de si mesmo, como outro de um mesmo. Creio que esta concepção do eu enfatiza um Hegel diferente do encontrado na obra de Benjamin. Certamente é uma interpretação na qual a metáfora da “inclusão”, como no “eu inclusivo”, não funcionaria. Vou tentar explicar o porquê.

No capítulo intitulado “*The Shadow of the Other Subject*”, Benjamin oferece uma discussão sustentada, possivelmente a discussão publicada mais importante que existe, sobre o volume *Feminist Contentions*, que eu coescrevi com outras quatro filólogas feministas. Benjamin se preocupa com minha adesão a uma noção de eu que requer exclusão (102), e com a falta de um termo complementar para “inclusão” em meu trabalho. Ela sugere que se eu me oponho a certas formas nas quais o sujeito se forma por meio da exclusão, faria sentido que eu abraçasse um ideal normativo no qual a exclusão seria superada: “somente a inclusão, o reconhecimento do que foi rejeitado, em suma, poderia permitir que a alteridade fosse um lugar fora do eu no reino da exterioridade, poderia conceder-lhe o reconhecimento separado do eu” (103). Um problema metafórico surge, é claro, na medida em que a “inclusão” designa o processo pelo qual o “externo” é reconhecido. Mas, isso é mais do que uma dificuldade metafórica, ou melhor, a dificuldade metafórica traça os contornos de uma questão teórica mais problemática? Benjamin oferece “inclusão” como o complemento oposto à

forma negativa de exclusão ou abjeção que discuto em *Bodies that Matter*, mas também reserva o termo “externo” para o aspecto do Outro que aparece sob condições de diálogo autêntico. Assim, a exclusão, no sentido de expulsão ou abjeção ou repúdio, permanece dentro da órbita de uma forma complementar de divisão, na sua visão, uma que eclipsa completamente o Outro com uma projeção repudiada. O Outro emerge como “externo”, então, somente quando não está mais “excluído”. Mas, o Outro é “possuído” em tal momento, ou existe uma certa despossessão que permite ao Outro aparecer? Este seria o ponto de Laplanche e certamente seria também o de Levinas e Drucilla Cornell¹⁵. É precisamente o movimento além da lógica de possuir e despossuir que tira o Outro do circuito narcísico do sujeito. De fato, para Laplanche, a alteridade emerge, poderíamos dizer, além de qualquer questão de propriedade¹⁶.

Eu sugeriria que a noção ek-stática do eu em Hegel ressoa em alguns aspectos com esta noção do eu que invariavelmente se perde no Outro que assegura a existência desse eu. O “eu” aqui não é o mesmo que o sujeito, que é uma presunção de autodeterminação autônoma. O eu em Hegel é marcado por um encantamento primário com o Outro, em que esse eu é posto em risco. O momento em “dominação e servidão”, quando as duas autoconsciências vêm a reconhecer-se mutuamente, é, portanto, na “luta pela vida e pela morte”, o momento em que cada um vê o poder compartilhado que eles têm para aniquilar o Outro e, assim, destruir a condição de sua própria autorreflexão. Assim, é num momento de vulnerabilidade fundamental que o reconhecimento se torna possível e a necessidade torna-se autoconsciente. O que o reconhecimento faz em tal momento é, com certeza, manter a destruição sob controle. Mas, o que também significa é que o eu não se possui a si mesmo, que é entregue ao Outro antes de qualquer outra relação, mas de tal maneira que o Outro também não o possui. E o conteúdo ético de sua relação com o Outro deve ser encontrado neste estado fundamental e recíproco de ser “entregue”. Em Hegel, seria apenas parcialmente verdadeiro dizer que o eu chega a “incluir” o Outro. (Benjamin distingue aqui entre “inclusão” e “incorporação” e, de fato, coloca-os como opostos). Pois, o eu é sempre outro para si mesmo e, portanto, não um “recipiente” ou unidade que possa “incluir” outros dentro de seu escopo. Pelo contrário, o eu encontra-se sempre como o Outro, tornando-se Outro para si mesmo, e esta é outra maneira de marcar o oposto da “incorporação”. O eu não toma o Outro; o eu se vê transportado para fora de si mesmo em uma relação irreversível de alteridade. Em certo sentido, o eu “é” essa relação com a alteridade.

Embora Benjamin às vezes se refira às concepções “pós-modernas” do eu que presumem seu caráter “dividido” e “descentrado”, não chegamos a saber o que exatamente se entende por esses termos. Isso não significa dizer que há um primeiro eu e, em seguida, ele se envolve na divisão, uma vez que o eu, tal como o esboço aqui, está além de si desde o início e definido por essa estética ontológica, essa relação fundamental com o Outro em que se encontra ambigualmente instalado fora de si. Esse modelo é, sugiro, uma forma de contestar qualquer alegação relativa à autossuficiência do sujeito ou, de fato, ao caráter incorporativo de toda identificação. E nesse sentido, não está tão longe da posição de Benjamin. Isso pode não ser “divisão” no sentido psicanalítico preciso, mas pode ser uma divisão ontológica que a noção psicanalítica de divisão confia e elabora. Se assumimos que o eu existe e então ele se divide, assumimos que o status ontológico do eu é autossuficiente antes de sofrer sua divisão (um mito aristofônico, poderíamos dizer, ressuscitado dentro da metapsicologia da psicologia do ego). Mas, isso não é compreender o primado ontológico da relacionalidade em si e suas consequências para pensar o eu em sua necessária (e conseqüentemente ética) desunião.

Uma vez que pensamos o eu deste modo, podemos começar a observar como as formas verbais são as que mais se aproximam da expressão dessa relacionalidade fundamental. Embora o sentido comum nos impulsione a perguntar: não existe um eu que se identifique? Um eu que lamenta o luto? Não sabemos todos nós que um tal eu existe? Mas aqui parece que as necessidades convencionais e pré-críticas da gramática superam as exigências da reflexão crítica. Pois, faz sentido falar sobre um eu, mas temos certeza de que ele está intacto antes do ato de divisão, e o que significa insistir em um sujeito que “performa” sua própria divisão? Não há nada do qual um sujeito é dividido no início que ocasiona a formação do próprio sujeito? Não uma há produção do inconsciente que ocorra concomitantemente com a formação do sujeito, entendida como atividade autodeterminante? E se o eu que se divide já está a uma distância, como devemos entender o que a divisão implica para um tal eu? Sim, é possível e necessário dizer que o sujeito se divide, mas não resulta dessa formulação que o sujeito fosse um todo ou autônomo. Pois, se o sujeito é dividido e está dividindo, será necessário saber que tipo de divisão foi inaugurante, que tipo de divisão sofre enquanto um acontecimento psíquico contingente e como esses diferentes níveis de divisão se relacionam entre si, se é que fazem.

É, então, uma perspectiva da relacionalidade derivada de Hegel que afirma que o

eu procura e oferece reconhecimento a outro, mas é outro que afirma que o próprio processo de reconhecimento revela que o eu está sempre posicionado fora de si mesmo. Esta não é uma ideia particularmente “pós-moderna”, uma vez que é derivada do idealismo alemão e das tradições de extáticas medievais anteriores. Ela simplesmente reconhece que o “nós” que somos relacionais não nos separamos dessas relações e que não podemos pensar em nós mesmos separadamente dos efeitos descentradores que essa relacionalidade implica. Além disso, quando consideramos que as relações mediante as quais estamos definidos não são diádicas, porém sempre se referem a um legado histórico e horizonte de futuro que não está contido no Outro, mas que constitui algo como o Outro do Outro, então parece deduzir-se que quem “somos” é, fundamentalmente, um sujeito em uma cadeia temporal de desejo que só ocasionalmente e provisoriamente assume a forma da díade. Quero reiterar que deslocar o modelo binário para pensar sobre a relacionalidade também nos ajudará a apreciar os ecos triangulares no desejo heterossexual, homossexual e bissexual, e a compreender melhor a relação entre a sexualidade e o gênero.

À Jessica Benjamin agradeço por ter iniciado o mais importante diálogo sobre gênero e sexualidade que temos nos interstícios da filosofia e da psicanálise. Começemos agora a pensar novamente no que pode significar reconhecer um ao outro quando se trata de muito mais do que de dois.

Notas

*Tradução realizada a partir do artigo original publicado em língua inglesa: BUTLER, Judith. Longing for Recognition. In: _____. **Undoing gender**. Routledge: New York, 2004, pp. 131-151.

**As tradutoras agradecem à Judith Butler a autorização da tradução (Our sincere gratitude to Professor Judith Butler) e aos editores Taylor and Francis Group LLC Books, a aprovação do pedido de tradução e publicação do artigo. Também agradecemos ao/à revisor/a, Sávio de Freitas (Dr. em Letras) e Andréia Martins (PhD Student in Sociology), as imprescindíveis revisões e ao Jefferson Virgílio, a preciosa colaboração. Agradecemos ainda ao Comitê Editorial da Revista Equatorial o aceite da tradução para publicação.

1. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*.
2. Jessica Benjamin, Afterword to “Recognition and Destruction.”
3. Benjamin, *The Shadow of the Other*, 2–3.
4. Benjamin, “How was It for You?” 28.
5. Judith Butler, “The Lesbian Phallus” in *Bodies that Matter*, 57–92.
6. Benjamin, *Like Subjects, Love Objects*, 54.

7. Eu ofereço a versão etimológica do êxtase como *ek-stasis* para apontar, como Heidegger fez, o significado original do termo, pois implica uma posição fora de si mesmo.
8. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit,"* 66.
9. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, 58.
10. Para uma crítica e radicalização da formulação lacaniana desse relato da formação mimética do desejo, ver Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*.
11. Sobre o ciúme e o deslocamento do desejo homossexual, ver Freud's "Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality."
12. *Boys Don't Cry* (1999, Twentieth Century Fox, Director, Kimberley Peirce).
13. Benjamin, *The Shadow of the Other*, 37.
14. *Ibid.*, 83–84.
15. Ver Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit; Emanuel Levinas, Otherwise Than Being*.
16. Ver Jean Laplanche, *Essays on Otherness*.

Referências bibliográficas

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith Butler; CORNELL, Drucilla; NANCY, Fraser. **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.** New York: Routledge, 1997.

BENJAMIN, Jessica. **Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference.** New Haven: Yale University Press, 1995.

———. **The Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis.** New York: Routledge, 1998.

———. *Bonds of Love.* New York: Random House, 1988.

———. "How Was It For You? How Intersubjective is Sex?" Division 39 Keynote Address, American Psychological Association. Boston, April 1998. On file with author.

———. Afterword to "Recognition and Destruction: An Outline of Intersubjectivity." In **Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition.** Hillsdale, N.J.: Analytic Press, 1999.

BUTLER, Judith. *The Lesbian Phallus.* **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."** New York: Routledge, 1998, p. 57–92.

CORNELL, Drucilla. **The Philosophy of the Limit.** New York: Routledge, 1992.

FREUD, Sigmund. *Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia, and Homosexuality.* **The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud.** Vol. 18, edited by James Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action**. 2 vols. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1982.

HEGEL, G. W. F. **The Phenomenology of Spirit**. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**. Translated by Joel Anderson. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

HYPPOLITE, Jean. **Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit."** Translated by Samuel Cherniaak and John Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.

LACAN, Jacques. **Écrits: A Selection**. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.

LAPLANCHE, Jean. **Essays On Otherness**. Translated by John Fletcher. London: Routledge, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **Otherwise Than Being**. Translated by Alphonso Lingis. Boston: M. Nijhoff, 1981.

MITSCHERLICH, Alexander; MITSCHERLICH, Margarete. **The Inability to Mourn**. Translated by Beverley Placzek. New York: Grove Press, 1975.