

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1093>

The Mediations of Erotic Self-Consciousness.
The Butlerian Hermeneutics of Chapter IV of
Phenomenology Of Spirit

Las mediaciones de la autoconciencia erótica.
La hermenéutica butleriana del capítulo IV de la
Fenomenología del espíritu

Milton Abellón
Universidad de Buenos Aires
CONICET
INEO-CIF
Argentina
milton.abellon@gmail.com

Recibido: 13 – 09 – 2018.

Aceptado: 09 – 01 – 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is twofold. Firstly, to systematize Butler's reading of the introductory part and section A of chapter IV of the *Phenomenology of Spirit* through the joint approach of *Subjects of Desire*, *The Psychic Life of Power* and *You Be My Body for My*. Secondly, to take a critical position regarding the Butlerian hermeneutics. The existing research lacks a critical approach. We seek to problematize her reading so as to be able to contribute critically to the corpus of complementary bibliography on this issue.

Keywords: Judith Butler; *Phenomenology of Spirit*; dialectic of desire; life; body; intersubjectivity.

Resumen

El presente artículo tiene dos objetivos específicos. El primero, es sistematizar la lectura que Butler realiza de la parte introductoria y de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* mediante el abordaje conjunto de *Sujetos del deseo*, *Mecanismos psíquicos del poder* y *Sé mi cuerpo*. El segundo, es tomar un posicionamiento crítico respecto de la hermenéutica butleriana. Las investigaciones con las que contamos hasta el momento carecen de señalamientos de este tipo. Por ello, buscamos problematizar su lectura de manera tal de poder contribuir críticamente al *corpus* de bibliografía complementaria sobre esta cuestión.

Palabras clave: Judith Butler; *Fenomenología del espíritu*; Dialéctica del deseo; vida; cuerpo; intersubjetividad.

1. Introducción

La recepción butleriana de Hegel se realiza a través del movimiento fenomenológico que cobra notoriedad en Estados Unidos a partir de 1980 (Cusset, 2003; Rockmore, 1993, 2005). En 1978, en el marco de su carrera de grado, Butler obtiene la Beca Fulbright-Hayes para la Universidad de Heidelberg, donde asiste a clases y seminarios dictados por Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich. Allí concentra sus estudios en la filosofía alemana en general y en Hegel en particular; del *corpus* de este último se interesa fundamentalmente por la *Fenomenología del espíritu* ([1807] 2010).¹ En 1984 finaliza su doctorado en la Universidad de Yale con una tesis titulada *Sujetos del deseo* en la que aborda la noción de “deseo” (*Begierde, desire*) en la *Fenomenología* y su recepción por parte de Hyppolite, Kojève y Sartre.² Un par de años después, en el contexto de sus estudios posdoctorales obtiene una beca para el Centro de Humanidades de la Universidad de Wesleyan, en la que también ejerce como profesora visitante. Ahí toma contacto directo con la filosofía postestructuralista y revisa y amplía su tesis doctoral: le agrega los capítulos dedicados a Deleuze, Lacan y Foucault, y cambia el título a *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* ([1987/1999] 2012).³

Sujetos del deseo es la obra de referencia de la lectura butleriana de la *Fenomenología*. La filósofa establece allí las bases de su hermenéutica, las cuales son retomadas y ampliadas en obras posteriores. Los capítulos II-IV se dedican a la recepción francesa de Hegel. En cambio, en lo que podríamos llamar una “primera parte” del libro (compuesta por los dos prefacios, la introducción y el capítulo I), Butler desarrolla su propia interpretación de la *Fenomenología*. Esta primera parte, a la vez, consta de

¹ De aquí en adelante, *Fenomenología*. Las referencias de esta obra siguen la numeración canónica de la traducción castellana de Gómez Ramos (2010). Las referencias del resto de las obras se realizan siguiendo la paginación de la traducción castellana.

² Sobre la noción de *Begierde* (“apetencia”) y su traducción por “deseo” hablaremos luego.

³ De aquí en adelante, *Sujetos del deseo*. La edición de 1999, en la que se basa la traducción castellana que usamos en este trabajo, contiene el “Prefacio a la edición rústica”, ausente en la edición de 1987.

dos tipos de consideraciones. Las primeras son generales y conforman la visión de conjunto que Butler tiene de la *Fenomenología*. El segundo tipo de consideraciones son específicas y tienen por objeto la “dialéctica del deseo” que se desarrolla en la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*.⁴ En este trabajo abordamos este segundo tipo de consideraciones.

Butler retoma el análisis específico de la dialéctica del deseo en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* ([1997] 2015),⁵ particularmente en algunas partes de la introducción y en la primera parte de “Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel”. Años más tarde, lo hace en *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel* (2010).⁶ Ambos textos vuelven sobre las bases hermenéuticas planteadas en *Sujetos del deseo*, aunque enfatizan y amplían diversos puntos. *Mecanismos* desarrolla el tema de la dominación y la servidumbre mediante una exposición más detallada de lo que puede llamarse el “imperativo de sustitución corporal” presentado en *Sujetos del deseo*, pero lo hace en función del paso a la conciencia desventurada, cuestión que excede el objeto del presente trabajo. *Sé mi cuerpo* se concentra por completo en la cuestión de la corporalidad, tematizada aunque no desarrollada en las otras obras. *Mecanismos* y *Sé mi cuerpo* no se contraponen a las tesis de *Sujetos del deseo*, sino que despliegan

⁴ “Dialéctica del deseo” es el término que, probablemente siguiendo Casey y Woody (1893), Butler utiliza para referirse a la dialéctica de la autoconciencia que se expone en la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*. Para señalar la especificidad de esta última sección también usa el término “dialéctica del deseo y del reconocimiento”.

⁵ De aquí en adelante, *Mecanismos*.

⁶ De aquí en adelante, *Sé mi cuerpo*. Este libro, escrito en coautoría con Catherine Malabou, no cuenta con una traducción castellana completa. Sólo hay una reciente traducción del primer artículo de Butler que compone el libro, “Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?”, realizada por A. Arroyave Muñoz (cfr. 2017, pp. 206-222). Una versión en inglés del libro completo se publica bajo el título “You Be My Body for Me” en *A Companion to Hegel* (cfr. 2011, pp. 611-640). Entre la edición francesa y la inglesa casi no hay modificaciones. Nosotros nos basamos en la primera de ellas porque se trata de la publicación original. En caso de ser necesario, mencionamos las diferencias correspondientes entre las dos ediciones. Las citas en castellano de *Sé mi cuerpo* incorporadas en este trabajo son traducción nuestra.

y explicitan varias ideas expuestas allí en conformidad con sus bases interpretativas. Por lo tanto, se trata de abordajes complementarios que, sin dejar de tener aportes propios, permiten realizar una lectura conjunta de la cuestión que nos ocupa.

Hasta el momento, la mayoría de las investigaciones especializadas en el pensamiento de Butler se concentraron en *Sujetos del deseo* y se restringieron a una repetición parcial de sus ideas principales, fundamentalmente en lo que respecta a: (i) el deseo (*desire*) como principio de desplazamiento (*displacement*) del “sujeto” de la *Fenomenología*, cuestión que pertenece a las consideraciones generales antes mencionadas,⁷ y (ii) el concepto de “reconocimiento” (*recognition*, *Anerkennung*) (cfr. Burgos, 2008, p. 33; Femenías, 2013, p. 355). Por su parte, Cadahia (2017) reconstruyó recientemente la lectura de Butler sobre la dominación y la servidumbre pero limitándose sólo a *Mecanismos*. La insuficiencia de estos estudios es doble: se limitan a una sola obra y no consideran la totalidad de los conceptos y problemas que conforman la hermenéutica butleriana.

Por otra parte, la *Hegelforschung* dedicada a la recepción contemporánea de Hegel se ocupó principalmente de *Mecanismos*. Mientras que algunos se concentraron en la problemática de la corporalidad (cfr. Assalone, 2013; Malabou, 2010a-b, 2011; Sabot, 2011), otros se interesaron en la relación más general de la dominación y la servidumbre (Bouton, 2009; Fischbach, 2009). El aspecto positivo de estos estudios consiste en incluir la posición de Butler dentro de las recepciones contemporáneas de Hegel. Sin embargo, tienen las mismas limitaciones que las investigaciones butlerianas, puesto que ninguno realiza una lectura global de su propuesta hermenéutica. A la luz de dichas limitaciones e insuficiencias, el presente artículo consta de dos objetivos específicos. El primero es sistematizar la lectura que Butler realiza de la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* mediante el abordaje conjunto de los textos antes mencionados, considerando las peculiaridades que cada uno de ellos presenta. La tarea de sistematización no es de escasa relevancia para el estudio de aquellos filósofos que aún no cuentan con investigaciones de ese tipo. En el caso de Butler, no hay ningún texto de la bibliografía

⁷ Cfr. Brady y Schirato (2011, pp. 14-20), Burgos (2008, p. 33), Casale y Femenías (2009, pp. 22-23), Femenías (2003, pp. 61-62), Lloyd (2008, pp. 97-100), Salih (2002, pp. 25-26), Stoetzler (2005, pp. 355).

especializada que se haya propuesto una tarea semejante en lo que respecta a su lectura de Hegel. Esto implica que, hasta el momento, no existe un estudio de referencia en cuanto a este tema. Además, los escritos de Butler no suelen presentar una continuidad rigurosa entre ellos y su modo de exponer las ideas no es del todo esquemático ni sistemático. Por lo tanto, la tarea reconstructiva y de conjunto puede contribuir a la formación de un *corpus* bibliográfico especializado que todavía está en construcción. Por estas razones consideramos que el presente trabajo constituiría un aporte valioso tanto para las investigaciones propiamente butlerianas como para los estudios de las lecturas contemporáneas de Hegel, sobre todo en el mundo hispanohablante, en donde la interpretación de Butler no ha recibido demasiada atención.

La sistematización que llevamos a cabo se estructura en función de una interpretación propia de los textos butlerianos. Sostenemos que, para Butler, la cuestión fundamental que está en juego en la parte introductoria y en la sección A de “La verdad de la certeza de sí mismo” es la problemática de la Vida, la cual se despliega a partir de dos *mediaciones de la autoconciencia*. Por “mediaciones de la autoconciencia”, término que Butler no utiliza, nos referimos a diversos momentos de la dialéctica del deseo que exponen diferentes *determinaciones esenciales* de la autoconciencia como tal.⁸ La primera de las mediaciones es la *mediación vital*, que se expone en la parte introductoria del capítulo IV y que revela que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia. La segunda es la *mediación corporal e intersubjetiva* que se desarrolla en la sección A, “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia. Dominación y servidumbre”. En esta sección, el problema de la Vida se reconfigura

⁸ Nuestro uso de “mediaciones de la autoconciencia” se basa en las consideraciones de Assalone (cfr. 2014, VII 7. 1. 3; 2013) sobre la apropiación de Hegel que Butler realiza en *Mecanismos*. Sobre la “mediación” (*Vermittlung*) en general, el autor sostiene: “Hemos señalado ya una curiosidad de la filosofía hegeliana con respecto a la mediación, a saber, que un concepto fundamental para la arquitectónica del sistema hegeliano como la mediación no tenga en ningún lugar de ese sistema un momento explícito de tematización y reflexión. La mediación en general, no sólo la mediación corporal de la conciencia, no es definida, explicada o caracterizada adecuadamente por Hegel en ninguna parte de su obra salvo de modo excepcional e insuficiente. Sabemos más de la mediación por el uso que Hegel le da a este concepto al momento de analizar otras nociones o ciertas experiencias clave, que por cualquier intento de clarificación del concepto en sí mismo” (2014, VII 7. 1. 3).

en términos corporales e intersubjetivos y la determinación esencial de la autoconciencia que se afirma es la intersubjetividad corporizada. El segundo objetivo específico de este trabajo es tomar un posicionamiento crítico respecto de la hermenéutica butleriana. Las investigaciones con las que contamos hasta el momento carecen de todo tipo de señalamiento crítico, incluso aquellas que pertenecen a la *Hegelforschung*. No nos proponemos determinar la valía de la interpretación de Butler en el marco de las investigaciones hegelianas, ni tampoco ponerla directamente en discusión con los debates que allí se llevan a cabo, dado que ello requiere otro tipo de abordaje y excede por completo el objeto y los límites de este artículo. Sin embargo, sí buscamos problematizar su interpretación y para ello recurrimos a algunos textos destacados de la *Hegelforschung* que nos permiten contribuir de manera crítica al corpus bibliográfico complementario sobre el tema que nos ocupa.

2. Consideraciones preliminares

En el capítulo IV de la *Fenomenología* se expone la figura de la Autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Al final del capítulo anterior la autoconciencia emerge mediante la explicación que el entendimiento realiza del juego de fuerzas. Lo que la explicación revela es que la conciencia es la verdad del saber del objeto (cfr. Hegel, 2010, 100-101; Bowman, 2008). Sin embargo, la verdadera unidad efectiva de la conciencia y su objeto no se logra en dicho lugar porque el entendimiento carece de reflexividad y tiene un posicionamiento teórico, externo y abstracto respecto de su objeto. Por esta razón, el punto de partida del desarrollo de la figura de la Autoconciencia es la persistencia de la contraposición entre la conciencia (o la autoconciencia que aún permanece como conciencia) y su objeto, el mundo sensible y perceptible (cfr. Hegel, 2010, 104).

La realización de la autoconciencia es la superación (*Aufhebung*) de dicha contraposición, en la que aquélla alcanza su verdad: la unidad consigo misma. Al respecto, Hegel sostiene: “la unidad de la autoconciencia consigo misma [...] tiene que llegar a serle esencial a ella [*sc.* a la autoconciencia], es decir, la autoconciencia es *deseo* sin más (*Begierde überhaupt*)” (104; el subrayado es del original).⁹

⁹ Para evitar posibles confusiones del lector, los términos extranjeros incorporados en las citas respetarán la letra cursiva del texto original.

Según Förster (cfr. 2008, p. 42), la *Begierde* es un concepto epistemológico que refiere a la autoconstitución de la autoconciencia y al conocimiento de sí. En términos generales, podemos decir que es la referencia negativa (*negative Beziehung*) de la autoconciencia respecto de su objeto, referencia por medio de la cual ella busca superar la contraposición con éste y lograr la unidad consigo misma, alcanzando verdad de la certeza de sí.¹⁰ Esta referencia tiene, a la vez, un carácter práctico, el cual diferencia a la Autoconciencia del posicionamiento teórico de la figura de la Conciencia (cfr. Pinkard, 1994, pp. 43-53; Siep, 2000, pp. 97-100). Según Pippin (cfr. 2011, pp. 20-32), la *Begierde* es precisamente lo que da inicio al “giro práctico” en la experiencia de la conciencia, pues a diferencia de la facultad sensorial, de la percepción, del entendimiento y de la explicación, aquélla constituye un “hacer” por el que la unidad de la autoconciencia con el mundo y consigo misma se realiza como logro (*erreicht, achievement*) de su propia actividad.

Pero más allá de esta caracterización general, el término *Begierde* es complejo y ha recibido distintas traducciones. En español contamos con dos traducciones clásicas. Por un lado, la de Roces, quien traduce *Begierde* por “apetencia” (2007, p. 108). Por otro lado, la más reciente de Gómez Ramos, que lo hace por “deseo” (2010, p. 247). La edición inglesa que usa Butler, y que sigue funcionando como referencia para la mayoría de los estudios angloparlantes, es la de Miller (1977), quien traduce el término alemán por “deseo” (167). El año pasado, Pinkard publicó su propia traducción de la *Fenomenología* (2018) y también optó por traducir *Begierde* por “deseo” (167).

La divergencia entre las traducciones al español refleja, en cierto sentido, el debate acerca de la extensión de la *Begierde* en el capítulo IV. Para algunos, en tanto que mero apetito animal, la *Begierde* se restringe al primer momento de la dialéctica de la autoconciencia, que se expone

¹⁰ En este sentido estamos en desacuerdo con McDowell (cfr. 2007, p. 38), para quien la *Begierde* es una mera paráfrasis (*paraphrase*) de la referencia negativa de la autoconciencia respecto de su objeto. Cabe aclarar, por otra parte, que lo que Butler entiende de manera general por *desire* coincide con la caracterización de la *Begierde* explicitada en el cuerpo del texto. En este sentido, el “erotismo” de la autoconciencia que señala su lectura no tiene ninguna acepción sexual. Los términos “erotismo”, “erótica” y derivados, algo extraños dentro de la *Hegelforschung*, son usados también por Brandom (2007). Por su parte, Pippin (2011, p. 12) prefiere hablar de “orectic”.

en la parte introductoria (cfr. Brandom, 2007, pp. 132-135; Findlay, 1958, p. 96; Harris, 1997, p. 29; Siep, 2000, pp. 100-101; Neuhouser, 1986). Para otros, la *Begierde* se espiritualiza en la sección A en el deseo humano: el deseo de reconocimiento (cfr. Jenkins, 2009; McDowell, 2007, pp. 38-41; Pinkard, 1994, pp. 46 y ss.; Pippin, 2011, pp. 55 y ss.; Rendón, 2012). Nos ocuparemos de esta problemática en las consideraciones críticas.

Lo que queremos señalar ahora es que Butler se ubica en esta segunda línea interpretativa. En *Sujetos del deseo* reconoce que el sentido estricto de *Begierde* es “apetencia” y que el término no denota el carácter antropológico de *desire*. Sin embargo, afirma también que en las secciones mencionadas de la *Fenomenología* tienen lugar diversas “permutaciones del deseo” (*permutations of desire*) que van desde el “deseo devorador” (*consuming desire*, “apetencia”) hasta el “deseo de reconocimiento” (*desire for recognition*) (cfr. 2012, pp. 69, 81-82).

En el presente trabajo optamos por usar “deseo” en el marco de la sistematización de la hermenéutica de Butler, dado que es término que ella utiliza. En el apartado crítico, usamos *Begierde* para delimitar el sentido específico y restringido del término.

3. Sistematización de la hermenéutica de Butler

3. 1. La mediación vital

La mediación vital de la autoconciencia se desarrolla en la parte introductoria de “La verdad de la certeza de sí mismo” y abarca los dos movimientos iniciales de la dialéctica del deseo: (0) el proto-momento y (1) el primer momento efectivo, el deseo devorador.

3. 1. 1. El proto-momento

El *proto-momento* es el escenario inaugural de la figura de la Autoconciencia.¹¹ Butler lo tematiza en *Sujetos del deseo*, pero lo desarrolla con mayor especificidad en *Sé mi cuerpo*. En la primera de las obras señala que se trata del momento inicial de la autoconciencia en el que

¹¹ El término “proto-momento” es nuestro. Butler habla del “momento inicial” de la autoconciencia. Preferimos llamarlo “proto-momento” porque, como veremos, se trata del escenario inicial de la dialéctica erótica en el cual la *Begierde* no ha iniciado aún su acción negativa sobre el objeto.

ésta, que permanece aún como conciencia, se contrapone a su primer objeto, la Vida (*Leben*) (cfr. 2012, p. 73).

Para determinar el sentido de esta última, Butler retoma en *Sé mi cuerpo* la definición que Hegel establece al comienzo del capítulo, según la cual la Vida es la infinitud (*Unendlichkeit*) reflexionada dentro de sí (cfr. Hegel, 2010, 104-105; Butler, 2010, pp. 67-71). La infinitud era el último objeto del Entendimiento. Pero a diferencia del entendimiento, la Autoconciencia ya no tiene por objeto el concepto (*Begriff*) del objeto, sino el “objeto efectivamente real” (*wirklicher Gegenstand*) (Hegel, 2010, 103). En este sentido, la Vida como infinitud reflexionada dentro de sí no es el concepto de infinitud, sino la “substancia simple y fluida” (*einfache flüssige Substanz*) (2010, 105).¹²

Hegel distingue dos movimientos que conforman la unidad de la Vida como tal (cfr. 2010, 105). El primero es el escindirle ella misma en miembros (*Glieder*) o partes (*Teile*) para sí, es decir, en figuras autónomas (*selbständige Gestalten*) subsistentes. Desde la hermenéutica de *Sé mi cuerpo*, estos miembros o partes son “formas vitales” (*formes vivantes*), es decir, figuras del medio vital universal. El segundo movimiento es la superación de las diferencias subsistentes. Se trata de la Vida como medio universal o substancia fluida que cancela sus miembros diferenciados en y por su propio movimiento. En este sentido, Butler sostiene en ambas obras que, en su conjunto y unidad, la Vida es el movimiento infinito de configuración y disolución de las figuras vitales o miembros independientes (cfr. 2010, p. 70; 2012, p. 72).

En lo que respecta a la *autoconciencia*, Hegel sostiene que es (i) una “figura autónoma” y “subsistente” que es (ii) “para sí” y (iii) “para la cual es la unidad infinita de las diferencias” (2010, 105-106; el subrayado es del original). En *Sé mi cuerpo*, Butler entiende que la primera de las caracterizaciones (i) indica que la autoconciencia es una *forma vital*. Pero, a diferencia de los otros miembros en los que la Vida se escinde internamente, (ii) la autoconciencia *se sabe a sí misma* como universalidad simple o género (*Gattung*),¹³ es decir, como una forma

¹² Beiser (2005, pp. 180-181) comprende la noción de “Vida” de manera similar.

¹³ En *Sé mi cuerpo*, *Gattung* se traduce por “especie” (cfr. pp. 37-39), y en la versión en inglés del texto, por *species* (cfr. 2011, pp. 628-629). En la edición inglesa de la *Fenomenología*, Miller lo traduce por “genus” (1977, 173). Butler (cfr. 2010, pp. 71-73) propone entender *Gattung* como sinónimo de “especie humana”.

vital autónoma que está ligada a otras figuras vitales y que, como éstas, se disuelve o desaparece en el medio universal. Finalmente, la tercera de las caracterizaciones (iii) señala que esta forma vital para-sí *tiene por objeto la Vida* como movimiento de superación y unidad de sus propias diferencias (cfr. 2010, pp. 71-72).

Ahora bien, según *Sujetos del deseo*, la peculiaridad de este protomomento es que la autoconciencia “conoce la Vida sin ser ‘de’ la vida” (2012, p. 73). Con esto, Butler quiere decir que persisten aspectos del posicionamiento teórico del Entendimiento por los que la autoconciencia, que permanece como conciencia, tiene un conocimiento abstracto de su objeto y no ha logrado la unidad efectiva con él. Es precisamente en pos de superar esta contraposición inicial que la autoconciencia ejecuta su acción negativa hacia la Vida, dando comienzo efectivo a la dialéctica erótica.

3. 1. 2. Primer momento: el deseo devorador

El deseo devorador (*consuming desire*), término butleriano que se corresponde con la *Begierde* en tanto que apetito, se desarrolla en *Sujetos del deseo*. Se trata de la primera referencia práctica de la autoconciencia respecto de su objeto. En términos específicos, es la referencia negativa por la que la autoconciencia aniquila (*vernichten*) su objeto a través del consumo (*Aufzehren*), buscando afirmar su autonomía (*Selbständigkeit*) respecto del medio vital universal en el que se disuelve como figura autónoma (cfr. Butler, 2012, pp. 74-76). Al respecto, Hegel sostiene:

En el primer momento está la figura subsistente [sc. la autoconciencia]; en cuanto *que-es-para-sí* [...] entra en escena frente a la substancia *universal* [sc. la Vida], niega (verleugnet) esta fluidez y continuidad con ella y afirma de sí que no está disuelta en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla

En este sentido, la autoconciencia sería la figura vital con conciencia de sí en tanto que tal, idea que también sostiene Neuhouser (cfr. 2009, p. 41). Honneth (cfr. 2010, p. 23-29) parece sugerir algo similar, aunque para él la conciencia de sí cual “género humano” es el resultado del movimiento del deseo y aquello que genera la búsqueda de reciprocidad mediante el reconocimiento.

(Aufzehren derselben sich) (2010, 106; el subrayado es del original).

Ahora bien, dado que la Vida es un medio universal infinito, la autoconciencia no puede aniquilarla de forma directa e inmediata. Entonces se limita a consumir el “algo viviente”,¹⁴ “cosas naturales” u “objetos vivos”, a los cuales hace desaparecer y pone la nulidad (*Nichtigkeit*) de su objeto como su verdad. La aniquilación trae consigo la superación de la oposición entre la autoconciencia y su objeto, pues la autoconciencia revela que éste carece *para ella* de autonomía. Así, la autoconciencia no sólo prueba su autonomía respecto de la vida, sino que también afirma la certeza de sí (*self-certainty*) como “agencia de muerte” (*agency of death*) (cfr. 2012, pp. 74 y 77-78).

Sin embargo, la referencia erótica es insuficiente. De las consideraciones que Hegel realiza al respecto (cfr. 2010, 107-108), Butler subraya que la satisfacción (*Befriedigung*) que la autoconciencia alcanza mediante esta referencia negativa manifiesta (i) la autonomía de la Vida y (ii) la concomitante dependencia o falta de autonomía (*Unselbständigkeit*) de la autoconciencia. Las razones de (i) son dos. La primera es que la aniquilación del “algo viviente” no basta para negar la Vida en general, puesto que el “algo vivo” son objetos particulares y la Vida es un medio infinito. La segunda razón es que la aniquilación del “algo viviente”, por ser éste siempre determinado y limitado, conlleva la proliferación de objetos a aniquilar (cfr. 2012, pp. 75-76). Respecto de (ii), Butler señala, por un lado, que el hecho de que la satisfacción sólo se logre mediante la aniquilación del “algo viviente” revela ya la dependencia de la autoconciencia respecto de su objeto. En segundo lugar sostiene que la proliferación de objetos a aniquilar, que supone e implica el consumo, conlleva la persistencia del deseo como tal. Sobre esto, se apoya en el siguiente pasaje de la *Fenomenología*:

[P]ara que tal cancelación [sc. la del objeto] tenga lugar, tiene que haber ese otro (daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein). La autoconciencia no puede cancelarlo, entonces, por una referencia negativa [...];

¹⁴ Butler dice “*this living object*” (2012, p. 74) en referencia a la traducción que Miller hace de “*Leben als Lebendiges*” por “*life as a living thing*” (1977, 171). Gómez Ramos lo traduce por “la vida como *algo viviente*” (2010, p. 106; todos los subrayados son de los originales).

por eso, antes bien, vuelve a engendrarlo de nuevo, como al deseo (es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde) (2010, 107).

Según Butler, si la autoconciencia pudiese aniquilar la totalidad de los objetos vivos, “el deseo –paradójicamente– *perdería su vida*” (2012, p. 77; el subrayado es del original). La satisfacción definitiva implicaría la desaparición del deseo como tal (*sc.* principio subjetivo de negación práctica y objetual) y con ello se anularía la certeza de sí que la autoconciencia alcanza mediante aquél. En este sentido concluye que el primer momento efectivo de la dialéctica erótica revela no sólo que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia, algo de lo que no puede desapegarse de manera definitiva, sino también que aquélla es una condición fundamental de la persistencia del deseo (cfr. 2012, pp. 76-77).

3. 2. La mediación corporal e intersubjetiva

Butler desarrolla esta mediación en *Sujetos del deseo, Sé mi cuerpo y Mecanismos*, aunque en cada uno enfatiza puntos específicos. Esta mediación tiene lugar con la duplicación (*Verdopplung*) de la autoconciencia e implica un nuevo objeto. A la luz de los resultados insuficientes de la aniquilación y el consumo, Hegel sostiene que la autoconciencia sólo puede llegar a su satisfacción en la medida en que el objeto “lleve a cabo él mismo la negación (Negation) en él”, esto es, en cuanto ponga al ser otro como lo negativo y sea autónomo al hacerlo (2010, 108). El objeto que cumple con este requisito es otra autoconciencia (*anderes Selbstbewußtsein*), es decir, un objeto que no es un mero objeto sino también un yo (*Ich*) (cfr. 2010, 107).

Según Hegel, el tipo de negación que está en juego cuando el objeto permanece autónomo al negar la diferencia es la negación como absoluta (*Negation als absolute*) (cfr. 2010, 108). Butler entiende en *Sujetos del deseo* que la negación absoluta es aquella que realiza el deseo. Por lo tanto, que el nuevo objeto sea negación absoluta significa que es otra autoconciencia erótica (cfr. Butler, 2012, pp. 78-79, 86).

La sección A del capítulo IV expone la experiencia de la duplicación tal como se da para la autoconciencia. Al respecto, Hegel sostiene:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí (außer sich)*. Esto tiene el doble

significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro, pues tampoco ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve a sí misma en la otra [...]. Un individuo *entra* en escena frente a otro individuo (es *tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf*) (2010, 109 y 111; el subrayado es del original).

El tema del “estar fuera de sí” (*Außersichsein*) aparece en *Sujetos del deseo* y *Sé mi cuerpo*, pero es en esta última obra donde Butler brinda mayores especificaciones. Allí interpreta esta experiencia en términos espaciales. Que la autoconciencia venga a existir fuera de sí significa que aparece en otra parte, lo cual implica que no es un ser exclusivamente localizado en un punto específico del espacio.¹⁵ Este carácter extático constituye una experiencia compartida de extrañamiento (*estrangement*). Cada autoconciencia (i) se pierde a sí misma en la otra porque la otra autoconciencia es un “no-yo”, un otro diferente; pero, a la vez, (ii) cada una de ellas se ve a sí misma en la otra, pues ese otro es también una autoconciencia (cfr. 2010, pp. 59-60).

Ahora bien, según su interpretación, el extrañamiento en el plano espacial tiene un fundamento corporal. Las tres obras de Butler que estamos considerando toman al cuerpo como clave hermenéutica de la sección A del capítulo IV, aunque ni el término “cuerpo” ni sus cognados aparezcan en el capítulo en cuestión ni en los precedentes. En *Mecanismos* sostiene que el cuerpo (*body*) se presenta de manera implícita como “el envoltorio (*encasement*), la ubicación (*location*) o la especificidad (*specificity*) de la conciencia” (2015, p. 47). En este sentido, el cuerpo estaría *presupuesto* como la *objetivación* de la conciencia en general y operaría de manera implícita en la dialéctica de las conciencias enfrentadas.

Sé mi cuerpo es el texto que aborda con más detalle el tema de la corporalidad. Aquí Butler aclara una idea interpretativa básica, pero fundamental, que está presupuesta en *Mecanismos* y *Sujetos del deseo*. Dicha idea consiste en que la noción de “forma” o “figura” (*Gestalt*) puede entenderse en términos corporales o, más precisamente, que

¹⁵ El sentido topológico de “außer sich sein” es reconocido por Gómez Ramos en su traducción de la *Fenomenología* (2010, p. 257, n. 76).

“el cuerpo (*corps*) tiene una forma (*forme*) y podría llegar a ser uno de los modelos fundamentales de los que disponemos para pensar la forma (*forme*) en general” (2010, p. 68).¹⁶ Su tesis principal es que las autoconciencias, en tanto que figuras autónomas (*selbständige Gestalten*) del medio vital universal, son formas (*formes*) o cuerpos vivos (*corps vivants*) (cfr. Sabot, 2011). Esto supondría, entonces, que la objetualidad de la vida se reconfigura en términos corporales o, más específicamente, que el cuerpo representa la objetividad vital de la autoconciencia.

El cuerpo, comprendido por Butler como una forma vital objetiva y determinada, es aquello que constituye la determinidad (*Bestimmtheit*) y la autonomía (*Selbständigkeit*) de cada una de las autoconciencias como subsistencias singulares para-sí. En este sentido, la singularidad (*singularité*) y la certeza de sí de cada una de ellas están fundamentadas en el cuerpo propio. Sin embargo, al estar en una relación de enfrentamiento mutuo, cada figura independiente es también un ser-para-otro, por medio del cual cancela su ser-para-sí y mediatiza su determinidad y autonomía.

Esto último conforma el problema de la autonomía de la autoconciencia que, según Butler, estructura la sección A del capítulo IV. La formulación de dicho problema se encuentra en *Sujetos del deseo* y en *Sé mi cuerpo*, y puede reconstruirse de la siguiente manera. Con la duplicación, la autoconciencia experimenta que el deseo, su esencia negativa, no es una propiedad exclusiva sino que puede habitar otro cuerpo en otro punto del espacio. A esto se refiere Butler al hablar de la sustituibilidad (*substituabilité, substitutability*) de la autoconciencia en el contexto del enfrentamiento de las conciencias: la aparición en escena de otro individuo amenaza la singularidad de cada autoconciencia al hacer manifiesto que el deseo está objetivado en otro cuerpo vivo. En otros términos, el enfrentamiento pone en duda la autonomía de cada una de las figuras independientes (cfr. 2010, pp. 61 y 79-80; 2012, pp. 80 y 87-91).

¹⁶ En la versión inglesa de *Sé mi cuerpo* que aparece en *A Companion to Hegel*, “forma” se traduce por “shape”. El término *Gestalt*, que Hegel usa para hablar de las autoconciencias como “figuras autónomas” (*selbständige Gestalten*), tiene las siguientes traducciones: en la traducción del capítulo IV de la *Fenomenología* que aparece al final de *Sé mi cuerpo*, *Gestalt* se traduce por “figure”; en la versión en inglés del *Companion*, aparece por “shape”, al igual que en la traducción de Miller. Gómez Ramos, por su parte, traduce *Gestalt* por “figura”.

La superación del extrañamiento tiene lugar con el reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco de las autoconciencias, el cual es definido por Hegel como la unidad de la duplicación (2010, 108-110). Según Butler, este logro, que el segundo y el tercer momento de la dialéctica del deseo tenderían a realizar, implica la superación de la otra autoconciencia como figura independiente y, a la vez, la cancelación del propio extrañamiento; es un movimiento doble a través del cual la autoconciencia alcanzaría la unidad consigo misma mediante su unidad el ser otro (cfr. 2010, p. 92; Salih, 2002, pp. 28-29).

3. 2. 1. Segundo momento: la lucha a vida o muerte

Butler desarrolla su interpretación sobre la lucha a vida o muerte fundamentalmente en *Sujetos del deseo*, donde la define como una “erótica anticorporal” (*anti-corporeal erotic*) (cfr. 2012, pp. 93-95). Lo peculiar de este momento es que la negación de la Vida, que estructuraba la acción del deseo en el primer momento, se reconfigura en términos corporales en la medida en que el cuerpo representa el carácter vital de la autoconciencia o, en otras palabras, en tanto que la Vida aparece objetivada en la corporalidad.

En el contexto de extrañamiento mutuo, la muerte del Otro, que para Butler equivale a la aniquilación (*annihilation*) del cuerpo ajeno, se presenta para ambas autoconciencias como el modo adecuado para probar su autonomía. La aniquilación del cuerpo del Otro implicaría negar la duplicación y erradicar la sustituibilidad que amenaza la autonomía de cada figura independiente. Pero lo lucha no sólo implica la muerte del otro, sino que supone también arriesgar la propia vida. Al respecto, Hegel sostiene:

Pero la *exposición* de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual (reine Negation seiner gegenständlichen Weise) [sc. el cuerpo, en términos butlerianos], o en mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida (oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das

Leben geknüpft zu sein) (2010, 111; el subrayado es del original).

Según Butler, mediante la lucha, cada autoconciencia busca afirmarse como negación absoluta e independiente en tanto que puro ser para sí, y a esto le es concomitante la negación del cuerpo. Lo que cada autoconciencia pretende mostrar al arriesgar la propia vida e intentar matar al otro es que el cuerpo es el límite último de la libertad (*freedom, Freiheit*), es decir, que no es sustento ni mediación del yo autónomo (cfr. 2012, pp. 92-95; 2010, pp. 77-80).

Pero el proyecto que la autoconciencia intenta realizar a través de la lucha fracasa por dos razones fundamentales. La primera, señala Butler, es que si el otro muere, la autoconciencia no tendría quién la reconociera y, por lo tanto, no podría probar la verdad de su autonomía. La segunda razón consiste en el carácter absurdo de la muerte propia: si la figura independiente aniquila su cuerpo, entonces no podría siquiera mantener la certeza de su autonomía puesto que dejaría de ser (cfr. 2012, p. 93).

Finalmente, la lectura butleriana también señala dos lecciones de este momento. La primera es que la lucha afirmaría el carácter necesario de la vida corporal. Lo que se desprende de la lucha a vida o muerte es la imposibilidad de aniquilar el cuerpo de manera inmediata y definitiva, puesto que tal aniquilación socavaría la posibilidad de probar la verdad de la autonomía (cfr. 2012, p. 95). La segunda lección es la interdependencia intersubjetiva y la vida como socialidad (*la vie comme socialité, life as sociality*): la vida individual de cada figura independiente y corporal depende de la vida de la otra. El desarrollo de la duplicación a través de la lucha permitió probar que la determinidad y la singularidad de los individuos sigue a su sustituibilidad, pero también que el carácter necesario de la sustituibilidad de las autoconciencias está supuesto en la certeza de la vida individual. Por esta razón, la filósofa sentencia: “Parece ser que la mediación (*médiation*) entre las dos [sc. entre la vida determinada y la sustituibilidad], mediación ausente en el texto, es el cuerpo mismo (*le corps lui-même*)” (2010, p. 78).

3. 2. 2. Tercer momento: la dominación y la servidumbre

Butler tematiza la dialéctica de la dominación y la servidumbre en las tres obras que estamos analizando. Sin embargo, *Sujetos del deseo* es la que marca el lineamiento principal de su interpretación. Aquí define esta dialéctica como “una lucha con el problema general de la vida”

(2012, p. 98). La negación de la vida sigue estructurando la realización de la verdad de la autonomía de la autoconciencia. Pero a la luz de las lecciones aprendidas en la lucha a vida o muerte, dicha negación se realiza mediante un imperativo de dominación que espiritualiza la negación corporal.

Lo que en la duplicación y la lucha era la primera autoconciencia está representada ahora bajo la figura del señor (*Herr, lord*), la conciencia pura o autónoma. Su actividad, según la hermenéutica de *Sujetos del deseo*, se estructura por el deseo de ser libre (*desire to be free*). Con esto quiere decir que la conciencia pura busca probar la verdad de su autonomía a través de la negación de toda dependencia a la particularidad de la vida, pues ésta limita su puro ser para sí. Dicha particularidad, o “el elemento vital de la existencia”, contempla no sólo las cosas naturales que el deseo devorador no pudo aniquilar de manera definitiva, sino también, como se dijo en el momento anterior, el propio cuerpo. Pero la lucha enseñó que la autoconciencia no puede desapegarse del cuerpo de manera definitiva. Por esta razón, entiende Butler, el señor *incorpora* o *internaliza* la negación de su propia corporalidad y delega la vida corporal y la relación con las cosas naturales al siervo (*Knecht, bondsman*), conciencia no autónoma o conciencia en la figura de la coseidad a la que la Vida le es lo esencial (cfr. 2012, pp. 95-97).

La delegación mencionada se ejecuta a través del *imperativo de sustitución corporal* con el que el señor domina y esclaviza al siervo. Butler define la dominación como una atenuación del deseo de aniquilar al otro en el contexto de la vida. Se trata de una espiritualización de la muerte en la que la negación de la otra conciencia se realiza a través de la negación de su libertad. El señor pone al siervo como un cuerpo instrumental (*instrumental body*), un cuerpo no libre (*unfree body*) o un instrumento sin vida (*lifeless instrument*) que *mediatiza* a la conciencia autónoma en un doble sentido. Por un lado, *mediatiza* su relación con las cosas naturales al trabajarlas; por otro lado, *mediatiza* al señor consigo mismo al ser el cuerpo que él niega para sí (cfr. 2012, pp. 95-97; 2015, pp. 47-48).

Butler formula el imperativo en cuestión en las tres obras. Las formulaciones de *Sujetos del deseo* y *Mecanismos* difieren sólo en la forma, aunque la de *Mecanismos* es más completa. En *Sujetos del deseo*, sostiene:

Para el señor, es necesario ocuparse de la vida corporal,
pero bien puede hacerlo un Otro [...]. En la visión del

señor, la identidad está más allá del cuerpo; el señor obtiene la confirmación ilusoria de su concepción requiriendo al Otro que *sea* el cuerpo que él se esfuerza por *no* ser (requiring the Other to *be* the body that he endeavors *not* to be) (2012, p. 96; el subrayado es del original).

En *Mecanismos*, como señala Malabou (2010a, p. 33), Butler agrega el carácter normativo de la delegación corporal por medio de la introducción de la idea de “mandato”, cuyo reverso sería la obediencia (*Gehorsam*) del siervo:

En cierto sentido, éste [*sc.* el amo] actúa como un deseo incorpóreo de autoreflexión, el cual no sólo exige la subordinación del esclavo con la categoría de cuerpo instrumental, sino que, de hecho, exige que el esclavo *sea* el cuerpo del amo (who requires in effect that the bondsman *be* the lord’s body), pero de tal manera que éste olvide (*forgets*) o niegue (*disavows*) su propia contribución a la producción de aquel, una producción que llamaremos proyección (*projection*) [...]. Para que el amo pueda no ser el cuerpo que presumiblemente es y para que el esclavo pueda actuar como si el cuerpo que es le perteneciese –en lugar de ser una proyección instrumentada por el amo– debe haber algún tipo de intercambio, un pacto (*bargain*) o trato (*deal*), que instituya y tramite la artimaña. En efecto, la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo (*you be my body for me, but do not let me know that the body you are is my body*). Aquí se cumple (*are here performed*) un mandato (*injunction*) y un contrato (*contract*) de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan rápidamente (2015, pp. 47-48; el subrayado es del original).

Finalmente, en *Sé mi cuerpo*, obra que debe su título al imperativo en cuestión, Butler aclara que la delegación de la vida corporal no constituye un redoblamiento del cuerpo, sino más bien un intento de evacuación

(*évacuation, evacuation*) corporal que instrumentaliza la sustituibilidad de las autoconciencias contrapuestas. Al respecto, sostiene:

Si “tú” eres mi cuerpo para mí, entonces tú eres mi cuerpo en mi lugar y yo estoy, así, liberado de la obligación de ser un cuerpo. Tú lo tomas a cargo y lo vives por mí, y yo soy capaz de mantener una relación con “mi-cuerpo-como-un-otro”. Esto quiere decir que el cuerpo no está exactamente redoblado, sino evacuado, dispuesto y vivido en otra parte. Este es un sentido diferente de ser “fuera de sí” o de “*außer sich gekommen*” (2010, p. 83).

En los términos de *Mecanismos* (cfr. pp. 48-49), al ocupar el cuerpo del señor, el siervo queda instituido como su subrogante (*surrogate*) o sustituto (*substitute*). Esta relación de sustitución o subrogación conlleva un sentido de propiedad: el siervo pertenece al (*belongs to*) señor, así como también le pertenecen los productos de su trabajo, aunque dicho vínculo no pueda ser reconocido en función del olvido que requiere el contrato (cfr. Malabou, 2010a, p. 20; Fischbach, 2009, p. 116).

El siervo, en tanto que mediador y sustituto corporal del señor, niega la naturalidad de la cosa por medio del trabajo (*Arbeit*), produciendo los bienes que proveen a la conciencia autónoma las condiciones materiales de su supervivencia (cfr. Butler, 2012, p. 96; 2015, p. 47). El señor consume los productos elaborados por el siervo y los disfruta. El disfrute o goce (*Genuß*) es precisamente la negación pura de la cosa que permite aquello que no lograba el deseo devorador: acabar con la autonomía de la cosa y satisfacerse en ello (cfr. Hegel, 2010, 113). Lo que el señor pretendería mediante el disfrute de las cosas trabajadas, según Butler, es alcanzar la satisfacción definitiva de las necesidades corporales y, de esta manera, probar su independencia no sólo respecto de las necesidades vitales sino también respecto de las cosas naturales cuya referencia negativa delegó en el siervo (cfr. Cadahia, 2017, p. 115). De esta forma, la conciencia pura probaría su autonomía respecto de la particularidad vital de la existencia en el doble sentido indicado (cfr. 2012, pp. 96 y 99-100).

Ahora bien, la relación de dominación y servidumbre también fracasa. La verdad que le adviene a la conciencia autónoma a través de la dominación es la conciencia no autónoma y la actividad de ésta (cfr. Hegel, 2010, 114). Butler distingue dos respectos en relación a los cuales la autonomía del señor se invierte en no autonomía (*Unselbständigkeit*),

respectos que se corresponden con la doble mediación del siervo. El *primer respecto* es la particularidad de la vida, a la que el señor queda atado a través del consumo y el goce de los bienes producidos por el siervo. Tanto en *Sujetos del deseo* como en *Sé mi cuerpo*, Butler sostiene que lejos de probar la autonomía, el consumo y el disfrute afirman la dependencia del señor respecto de las cosas elaboradas por el siervo y respecto de su propio cuerpo, dado que el goce sólo se alcanza mediante la satisfacción de las necesidades vitales y corporales (cfr. 2010, pp. 83-84; 2012, p. 96). Otro argumento en torno a la no autonomía corporal se encuentra en *Mecanismos*. Se trata de aquél según el cual la sustitución o delegación corporal misma fracasa. Según Butler, negar el cuerpo no es sino una forma de afirmarlo dialécticamente. Tal negación supone y mantiene la existencia del cuerpo que se pretende eludir (cfr. 2015, p. 47). El *segundo respecto* es el siervo mismo. Como supo apuntar Sabot (cfr. 2011, p. 2), *Sujetos del deseo* subraya que la necesidad que el señor tiene del siervo para la realizar la doble mediación confirma que la conciencia no autónoma es algo más que un mero cuerpo instrumental. En este sentido, la dependencia del señor implicaría un reconocimiento indirecto del siervo como libertad que trabaja (cfr. Butler, 2012, p. 97).

La servidumbre, por su parte, también se invierte en su contrario, probando la autonomía y libertad del siervo (cfr. Hegel, 2010, 114). Butler considera en *Mecanismos* que el imperativo de sustitución que confiere al siervo su dependencia es paradójicamente formativo (*formative*) gracias a la actividad del trabajo sobre la cosa que el contrato impone (cfr. 2015, p. 48). A propósito de esto, Hegel sostiene:

[P]or medio del trabajo [la conciencia no autónoma] llega a sí misma [...]. El trabajo (Arbeit) [...] es deseo *inhibido* (*gehemmt* Begierde), *retiene* ese desaparecer [*sc.* el desaparecer de la cosa], o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva* (*bildet*). La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece* (*einem Beibenden*); porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser

autónomo en cuanto intuición *de sí misma* (2010, 114-115; el subrayado es del original).

En *Sujetos del deseo y Mecanismos*, Butler entiende que el trabajo en tanto que deseo inhibido o apatencia inhibida constituye una modalidad espiritualizada de la *Begierde*. A diferencia del deseo devorador que aniquila la cosa natural y la hace desaparecer, el trabajo niega la naturalidad (*Naturwüskigkeit*) de la cosa y la forma o cultiva, transformándola en un bien o producto humano que trasciende la transitoriedad del mero objeto natural y que, además, objetiva a la conciencia que lo trabaja. Dicho en otros términos, la cosa formada constituye la objetivación de la subjetividad trabajadora por cuya actividad se establece la génesis del mundo humano, elemento espiritual en el que el objeto alcanza su permanencia (cfr. 2012, pp. 101-102; 2015, pp. 49, 51). A propósito de esto, Butler agrega que a través del trabajo el cuerpo mismo se revela como expresión de la libertad. Dicho en otras palabras, el siervo prueba a través de su actividad que no es un mero cuerpo instrumental sino una libertad corporizada. Al respecto, sostiene:

[E]l siervo, a través del trabajo en la cosa, corporiza (embodies) el principio de negación como un principio activo y creativo, y de ese modo, sin advertirlo, muestra [...] que el cuerpo mismo es un medio que *corporiza* o expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. A través de la experiencia del trabajo, el cuerpo se revela como una expresión esencial de la libertad. De hecho, en la medida en que el siervo crea un reflejo de sí mismo a través de su trabajo en los productos, triunfa como libertad que, al estar expresada en una existencia determinada [...] ha encontrado algo similar al reconocimiento para sí como agente que se autodetermina (recognition for himself as a self-determining agent) (2012, p. 96; el subrayado es del original; traducción modificada).¹⁷

Finalmente, *Sujetos del deseo* señala que la actividad de la conciencia trabajadora revela un sentido de vida espiritual que trasciende la mera

¹⁷ “Embodies”, que nosotros traducimos por “corporiza”, Odriozola lo traduce por “expresa”.

supervivencia o el subsistir físico que estaba presente en el primer y el segundo momento de la dialéctica del deseo. Se trata de la vida como libertad corporizada, es decir, como autodeterminación y logro (*achievement*) propio, la cual se realiza afirmando no sólo el ser para sí sino también el apego a la particularidad de la vida y al Otro corporal (cfr. 2012, pp. 97-99).

Ahora bien, como dijimos al introducir la mediación corporal e intersubjetiva, el concepto de la autoconciencia se realiza en el reconocimiento recíproco, pues en él se da la unidad de la reflexión duplicada. El reconocimiento mutuo requiere que cada conciencia haga frente a sí lo que la otra hace frente ella (cfr. Hegel, 2010, 108-110). Pero en la sección A del capítulo IV se alcanza un reconocimiento unilateral y desigual, pues sólo el siervo hace frente a sí lo que el señor hace frente él (cfr. 113). Por esta falta de reciprocidad, la autoconciencia no logra aún la unidad consigo misma. Incluso, como se señala al final de esta sección, la libertad alcanzada por el siervo es obstinación (*Eigensinn*), una libertad que permanece en la servidumbre y que en la Sección B del capítulo se revela como conciencia desventurada (115-116). El paso de la servidumbre a la desventura es estudiado por Butler en la segunda parte del primer artículo de *Mecanismos*, pero esta cuestión excede ya el objeto de la presente sistematización.

4. Consideraciones críticas

El distanciamiento crítico que realizamos en este lugar no pretende, como aclaramos en la Introducción, poner en diálogo de manera directa la lectura butleriana con las discusiones especializadas de los estudios hegelianos ni ponderar su valor hermenéutico dentro de la *Hegelforschung*. Esta tarea hubiese requerido otro tipo de tratamiento de las obras de Butler y otro modo de aproximación al texto de Hegel. Un estudio semejante también se vería dificultado por el propio abordaje butleriano de la *Fenomenología*, el cual, además de no ser exegético ni sistemático en sí mismo, establece escasas referencias a los estudios especializados.

Sólo en *Sujetos del deseo* encontramos tales referencias. En primer lugar, Butler las realizan en el marco de sus consideraciones generales de la *Fenomenología*. Menciona a dos representantes de los estudios hegelianos estadounidenses de la década de los setenta. Uno de ellos es Taylor, cuyo libro *Hegel* (1975), ubicado por Pippin (cfr. 1989, p. 4) dentro

de las “lecturas metafísicas de Hegel”, marcó un punto de inflexión para el renacimiento de los estudios hegelianos en Estados Unidos en la década de los ochenta. La idea central que Butler toma de este autor es que Hegel lleva a cabo la reconsideración del pensamiento moderno a partir del monismo del Espíritu y la teoría de la subjetividad situada, sintetizando la libertad racional y autosuficiente del sujeto kantiano y la unidad expresiva del hombre y la naturaleza (cfr. 1975, p. 539; Hardt, 1990). El otro filósofo hegeliano que Butler toma en consideración es Rosen (1974), kojéviano para quien el deseo (*desire*) es la base del progreso histórico y de la autoreflexión filosófica (cfr. 1974, p. 41; Butler, 2012, p. 84).

En segundo lugar, Butler menciona a autores clásicos de la *Hegelforschung* en el contexto de su estudio de la dialéctica del deseo. Por un lado, retoma la tesis de Siep (cfr. 1974, p. 194), según la cual la lucha a vida o muerte no antecede a la lucha por el reconocimiento sino que es su resultado. Por otro lado, critica a Findlay (cfr. 1958, p. 96), para quien el deseo se reduce al consumo de objetos vivos.¹⁸

Tampoco debe esperarse de este apartado un desarrollo crítico que se detenga en todos los puntos particulares de la propuesta hermenéutica butleriana, dado que ello requeriría un tipo de estudio especializado que excede los objetos particulares del presente trabajo. Nos limitamos a tomar distancia de su lectura a partir de algunas indicaciones sobre sus claves hermenéuticas fundamentales, las cuales le dan un carácter peculiar pero a la vez polémico a su interpretación. Para ello, en primer lugar, realizamos algunos señalamientos críticos de índole general. En segundo lugar, nos detenemos en sus dos claves hermenéuticas principales: el deseo y la corporalidad.

4. 1. Críticas generales

La crítica general más importante que puede hacerse a la hermenéutica de Butler es su *posicionamiento externo*, el cual hace que su lectura tenga, en líneas generales, un endeble apoyo textual. Parte de dicha exterioridad se pone de relieve en el sesgo antropológico que presenta su lectura, el cual parece estar influenciado por las interpretaciones francesas de la *Fenomenología* que aborda en *Sujetos del deseo*, en especial

¹⁸ Butler contrapone a esto la idea de “permutaciones del deseo”. Cfr. *supra* “Consideraciones preliminares”.

las de Kojève e Hyppolite. Una de las insuficiencias típicas de este tipo de interpretaciones, como bien señala De la Maza (2012), es que no circunscriben la especificidad de las temáticas que abordan dentro de la Ciencia de la experiencia de la conciencia que expone la *Fenomenología*. En el caso de Butler, esto la lleva a no especificar en su debida medida el carácter propio que tiene la figura de Autoconciencia, la cual, a diferencia de la Conciencia y de la Razón, desarrolla el lado subjetivo del saber, según el cual lo verdaderamente real descansa en las disposiciones subjetivas (cfr. Siep, 2000, pp. 81-82).

El carácter fragmentario y reduccionista de su propuesta interpretativa es concomitante a la exterioridad indicada. La filósofa no sólo aborda el capítulo IV sin ponerlo en el contexto general de la obra hegeliana, sino que toma algunos conceptos como determinaciones esenciales de la autoconciencia en general o, al menos, de los momentos que se desarrollan en la parte introductoria y la sección A del capítulo en cuestión. El caso paradigmático es la noción de “deseo”, que Butler extiende a la dominación y la servidumbre cuando, en rigor y como veremos a continuación, la *Begierde* tiene un sentido muy reducido.

Finalmente, a todo esto acompañan las ideas, conceptos, problemas y términos que Butler incorpora en su lectura y que no se encuentran en el texto de Hegel. Una de tales ideas es la que pone a la Vida como el problema fundamental de la parte introductoria y la sección A del Capítulo IV. En rigor, en primer lugar, la cuestión fundamental que está en juego en dicho capítulo es la realización de la autoconciencia, el movimiento por el que ésta debe alcanzar la verdad de la certeza de su autonomía o, lo que es lo mismo, la unidad consigo misma en la unidad con su objeto, unidad no lograda en la figura de la Conciencia que se desarrolla en los tres primeros capítulos. En segundo lugar, cabe señalar que la Vida es sólo el primer objeto de la autoconciencia, sucedido por la otra autoconciencia. Si bien este segundo objeto es también una figura autónoma viviente, lo cierto es que esto no implica una reconfiguración de la Vida en términos intersubjetivos. En la *Fenomenología*, las nociones y los conceptos están interconectados y se determinan progresivamente. Sin embargo, es importante guardar la especificidad que cada uno de ellos presenta en cada momento particular del desarrollo fenomenológico.

En lo que respecta a las nociones y conceptos, un caso típico (que no es exclusivo de Butler) es el uso del término “deseo de reconocimiento”. Éste suele estar presente en muchos estudios, incluso de la *Hegelforschung*, pero es totalmente externo al *corpus* de Hegel. Se trata, en verdad, de un

término acuñado por Kojève ([1947] 2006, p. 13) en sus cursos de la École des Hautes Études en la década de los años treinta. Pero quizá el punto que más llama la atención en el caso de Butler, además del deseo, es la centralidad que le da al tema del cuerpo, el cual, como veremos en lo que sigue, está totalmente ausente del capítulo IV de la *Fenomenología*.

4. 2. Críticas específicas

4. 2. 1. Sobre el sentido propio de la *Begierde*

Como señalamos en las consideraciones preliminares, dentro de la *Hegelforschung* existen dos líneas interpretativas sobre el sentido y el lugar de la *Begierde* en el capítulo IV de la *Fenomenología*. La primera circunscribe la *Begierde* a la parte introductoria y sostiene una concepción naturalista de ella y de la autoconciencia (cfr. Honneth, 2010, pp. 17-23; Jenkins, 2009, pp. 109 y 121; Pinkard, 1994, pp. 48-50; Rendón, 2012, pp. 5-6).¹⁹ Según este lineamiento, la satisfacción de las necesidades básicas y animales (por ejemplo, el hambre y el acto de comer) son aquello que permitiría a la autoconciencia conservarse como ser natural (animal) e independiente frente a la Vida en la que se disuelve como figura autónoma. La segunda línea interpretativa, en la que se ubica Butler, comprende que la *Begierde* se extiende hasta la dialéctica de la dominación y la servidumbre.²⁰ Si bien cada uno de los autores tiene una línea de lectura propia, la tesis general que comparten es que la parte introductoria del capítulo desarrolla el comportamiento natural de la autoconciencia, expresado en el deseo natural o la apetencia, mientras que la sección A expone la actitud reflexionada de la autoconciencia a partir del deseo humano, el deseo de reconocimiento. En este sentido, la autoconciencia dejaría de ser presa de sus deseos e impulsos

¹⁹ Brandom (cfr. 2007, pp. 132-134) sostiene la misma idea pero desde una lectura pragmatista. Según el autor, el deseo (*desire*) conforma la estructura vital de los seres biológicos y conlleva una clasificación práctica de los objetos. Por ejemplo, el hambre (deseo) genera un acto determinado, comer (acción), lo cual implica la consideración de ciertos objetos *como* alimentos (clasificación pragmática de los objetos).

²⁰ Jenkins (cfr. 2009, pp. 105-107 y 130), McDowell (cfr. 2007, p. 48), Pinkard (cfr. 1994, pp. 51-57), Pippin (cfr. 2011, pp. 32, 36-37), Rendón (cfr. 2012, pp 2, 10 y ss.).

naturales y comenzaría a afirmar su autonomía espiritual mediante el reconocimiento intersubjetivo.

Nuestra posición, que fue desarrollada *in extenso* en otro lugar, es la siguiente. Si bien coincidimos con la idea general del primero de los lineamientos mencionados, entendemos que el énfasis de Hegel no está puesto tanto en la acepción digestiva del “consumo” implicado por la *Begierde*, sino más bien en el tipo de negación objetual que realiza y en los resultados que deja en la experiencia de la conciencia. Por otro lado, en contraposición al segundo de los lineamientos, consideramos que la *Begierde* no está presente como tal en la sección A del capítulo IV. Con esto no queremos decir que allí no pueda observarse cierta espiritualización de la *Begierde*, sino que ésta tiene rasgos específicos y no puede confundirse ni ser extendida a otros movimientos de la autoconciencia.

En la parte introductoria y la sección A del capítulo IV, la referencia negativa de la autoconciencia respecto de su objeto se realiza a través de tres formas o modalidades prácticas: (i) la *Begierde*, (ii) el goce (*Genuß*) y el trabajo (*Arbeit*). Las dos últimas están vinculadas directamente con la primera, pero no se identifican con ella. En lo que sigue, y en función de determinar el sentido de la *Begierde*, especificamos las modalidades mencionadas a partir del tipo de negación objetual que cada una realiza, el objeto que les es propio y el logro que se alcanza.

La *Begierde* es la forma más básica de la demostración del mero ser-para-sí de la autoconciencia (cfr. Siep, 2000, p. 100).²¹ En términos más específicos, es la referencia negativa (*negative Beziehung*) e inmediata (*unmittelbare*) de la autoconciencia respecto del objeto independiente (*selbständiger Gegenstand*), referencia por medio de la cual aquélla busca probar la verdad de la certeza de sí como ser autónomo. La forma específica de tal referencia es el consumo (*aufzehren*), que implica un tipo particular de negación objetual: la aniquilación (*vernichten*). El objeto de la *Begierde* es el algo viviente (*Leben als Lebendiges*), es decir, los objetos vivos independientes (cfr. Hegel, 2010, 106). Mediante la desaparición (*Verschwinden*) y la nulidad (*Nichtigkeit*) del objeto que logra la aniquilación, la autoconciencia alcanza el sentimiento (*Gefühl*) de la unidad consigo misma y la certeza verdadera (*wahre Gewißheit*), es decir,

²¹ Pippin (cfr. 2011, pp. 28-31) entiende algo similar al afirmar que el deseo es el modo más básico de la naturaleza aperceptiva de la conciencia práctica que se sabe a sí como ser vivo.

“una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* (*gegenständliche Weise*) a los ojos de ella misma” (107; el subrayado es del original). La autoconciencia está cierta de sí en su verdad en la medida en que está cierta de la nulidad objetiva y efectiva del objeto que hace desaparecer. Entonces no se trata, como cree Butler, de que la autoconciencia alcanza la certeza de sí como “agencia de muerte” (3. 1. 2). Lo que se logra en este primer movimiento de la autoconciencia es un logro primario pero importante: la forma más básica de la verdad de la certeza de sí.

La referencia negativa de la *Begierde*, como ya se ha indicado, fracasa porque vuelve a engendrar el objeto en un movimiento indefinido y mantiene su autonomía (cfr. Hegel, 2010, 107; Neuhouser, 1986, pp. 252-253). Esta imposibilidad de cancelar el algo vivo no implica la persistencia del deseo en los términos en los que Butler lo entiende, como tampoco lo implica el que la Vida sea algo de lo que la autoconciencia, en cuanto autoconciencia viviente (*lebendiges Selbstbewußtsein*), no puede desapegarse de manera definitiva.²² La verdad que le deviene a la autoconciencia por medio de la experiencia de la *Begierde* es que “la esencia del deseo es algo distinto que la autoconciencia (Es ist in der Tat ein Anderes als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde)” (Hegel, 2010, 108). Esto quiere decir que la *Begierde* es insuficiente para probar el ser para sí de la autoconciencia. Esta última no puede alcanzar la verdad de la certeza de sí como ser autónomo mediante esta referencia negativa hacia el objeto porque la *Begierde* revela la no-autonomía de la autoconciencia frente al algo vivo. Por lo tanto, la fracaso de la *Begierde* implica más bien el abandono de este modo de referir al objeto.

Las otras dos formas de referencia negativa hacia el objeto, el goce y el trabajo, se dan en el marco de la dominación y la servidumbre, contexto en el que el objeto de la autoconciencia es otra autoconciencia. Antes de señalar las especificidades del goce y el trabajo, es menester hacer una aclaración sobre dos puntos interrelacionados de la hermenéutica de Butler. El primero es la idea de que la *Begierde*, en tanto que negación absoluta, constituye la esencia de la autoconciencia.

²² Sobre esto último cabe hacer otra aclaración. Cuando Hegel sostiene que “[e]n esta experiencia le adviene a la autoconciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia (In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist)” (2010, 112), la experiencia a la que se refiere no es la de la *Begierde*, sino la de la lucha a vida o muerte.

El segundo, derivado del primero, es que la otra autoconciencia es una autoconciencia “erótica” (3. 2. 2). Sobre esta cuestión, Hegel sostiene:

En tanto que [el objeto] es en sí mismo la negación, y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia. En la vida que es objeto del deseo (*Begierde*) [...] hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo. Sin duda, la figura diferenciada sólo viviente cancela también su autonomía en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es igual de autónomo en esta negatividad de sí mismo; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es autoconciencia viviente. Es una *autoconciencia* para una *autoconciencia* [...]. Su *esencia* (*Wesen*) [*sc.* la esencia de la autoconciencia] se le expone como otro, está fuera de sí; tiene que cancelar su estar-fuera-de-sí; lo otro es una conciencia que es, trabada de múltiples maneras; tiene que mirar de frente a su ser otro como *puro-para-sí* (*reines Fürsichsein*) o como *negación absoluta* (*als absolute Negation*) (2010, 107-108 y 111-112).²³

Lo que pone de relieve esta cita, en contraposición con la lectura de Butler, es que la esencia de la autoconciencia no es la *Begierde* sino el puro ser para sí o la negación absoluta. Lo que le es esencial a la autoconciencia, en rigor, es el mantenerse en su autonomía siendo a la vez negatividad de sí misma.

Aclarada esta cuestión, adentrémonos en el goce y el trabajo. Como ya se ha indicado, la conciencia autónoma (el señor) es la conciencia mediada (*vermittelt*) por la conciencia no autónoma (el siervo) en un doble sentido. Por un lado, el señor se refiere mediatamente a la cosa, objeto de la *Begierde*, a través del siervo. Por otro lado, se refiere mediatamente al siervo a través de la cosa. Al respecto, Hegel sostiene:

²³ El único subrayado del original es el de las dos apariciones de “autoconciencia” en las líneas 13 y 14.

Al señor, en cambio, por esta mediación le adviene la referencia *inmediata* (*unmittelbare* Beziehung) en cuanto negación pura (reine Negation) de la cosa, o dicho en otros términos, el *disfrute* (*Genuß*). Lo que el deseo (Begierde) no lograra, lo logra él: acabar y satisfacerse en el goce (damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen). El deseo no lo lograba a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, se concatena, gracias a esto, con la no autonomía de la cosa, y puramente la disfruta; el lado de la autonomía se lo deja al siervo, que la trabaja (bearbeitet) [...]. En el momento que corresponde al deseo (Begierde) en la conciencia del señor, parecía, ciertamente, que a la conciencia que sirve le toca en suerte el lado de la referencia inesencial hacia la cosa, en tanto que la cosa contiene allí su autonomía. El deseo (Begierde) se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo (Selbstgefühl) sin mezcla. Pero esta satisfacción (Befriedigung) es, por eso mismo, sólo un desaparecer (ein Verschwinden), pues le falta el lado *objetual* (*gegenständliche* Seite) o la *persistencia* (das *Bestehen*). El trabajo (Arbeit), en cambio, es deseo inhibido (*gehemmte* Begierde), *retiene* ese desaparecer (*aufgehaltenes* Verschwinden), o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva* (*bildet*). La referencia negativa al objeto se convierte en la forma (*Form*) de éste, y en *algo que permanece* (einem *Bleibenden*); porque precisamente es a los ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía (2010, 113-115; el subrayado es del original).

El *goce* es la negación pura de la cosa y la referencia inmediata a ésta. En tanto que tal, mantiene una familiaridad significativa con la *Begierde*. Sin embargo, no son equivalentes. A diferencia de la *Begierde*, el objeto del goce no es el algo viviente y natural, sino la cosa trabajada por el siervo, es decir, una “cosa espiritual” o un “producto humano”. Por otra parte, a diferencia de la referencia inmediata que se establecía entre la autoconciencia y el algo viviente, la relación entre el señor y la cosa está *mediada* por el siervo. En este sentido, comprendemos que el

goce implica una *immediatez mediada* y no se identifica con la referencia pura o meramente inmediata de la *Begierde*. Por último, a diferencia de la *Begierde*, el goce, en tanto que negación pura de la cosa, logra la completa negación del objeto porque para el señor, que está mediado por el siervo, la cosa carece de autonomía (cfr. Neuhouser, 2007, p. 41). Empero, como se señala en la cita, el goce también es deficiente. Su insuficiencia radica en que establece sólo una referencia puramente negativa con el objeto: lo hace desaparecer y no afirma su persistencia. A quien compete establecer la persistencia del objeto es a la conciencia trabajadora.

El trabajo es apetencia inhibida (*gehemmte Begierde*). Lo que se inhibe es precisamente el aspecto meramente negativo y destructor de la *Begierde*, que se mantiene también en el goce. A diferencia de la *Begierde*, el trabajo no aniquila el objeto ni lo hace desaparecer. Lo que niega es la naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) de la cosa. Pero esta actividad es, a la vez, formativa, pues mediante ella la conciencia trabajadora se objetiva en su objeto y éste toma la forma de la subjetividad. En este sentido, el trabajo logra lo que no lograba ni la *Begierde* ni el goce: retener el desaparecer de la cosa natural al convertirla en un “objeto espiritual” que tiene la forma permanente de la conciencia que lo forma.

4. 2. 2. La corporalidad

La corporalidad es uno de los ejes hermenéuticos más polémicos de la interpretación butleriana. En principio, podría pensarse que parte de su valor es explicitar que el cuerpo juega cierto papel relevante la sección A del capítulo IV, cuestión que algunos textos de la *Hegelforschung* dan por supuesto al explicar el aspecto natural de la *Begierde* y la lucha a vida o muerte (cfr. Álvarez, 2010; Honneth, 2010; Jenkins, 2009; Neuhouser, 2009).²⁴ Sin embargo, los términos “*Körper*” y “*Leib*”, así como sus

²⁴ El tema del cuerpo en la *Fenomenología* es uno de los menos estudiados por la *Hegelforschung*. El libro que hasta el momento funciona como referencia es *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit* (1997), de Russon. Según el, en la parte introductoria del capítulo IV de la *Fenomenología* aparece una noción del cuerpo como naturaleza (*phusis*), una concepción no reflexiva de la corporalidad en el que las actividades corporales acompañan la relación inmediata de la *Begierde* con su objeto. En la lucha a vida o muerte, el cuerpo se desarrollaría como disposición (*hexis*), una corporalidad inconsciente (*unconscious*) que mediatiza la immediatez del cuerpo natural. Finalmente, en la

cognados, no aparecen en el capítulo en cuestión, sino que lo hacen recién en el siguiente, en el que se desarrolla la figura de la Razón (*Vernunft*).

Según Assalone, la ausencia del cuerpo en el capítulo IV no conlleva grandes problemas para la lectura de Butler porque la tesis central que ella busca mostrar es que el cuerpo es la *condición* de la autoconciencia y en cuanto tal tendría allí una presencia implícita o en sí (cfr. 2014, VII 7. 1 3; 2013, pp. 53-56). Es lógico suponer que el cuerpo tiene algún tipo de lugar o función no sólo dentro del capítulo IV, sino también dentro de los capítulos anteriores. En efecto, parecería un contrasentido concebir la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la lucha a vida o muerte e incluso las relaciones intersubjetivas de dominación y servidumbre sin un cuerpo que sea el soporte de las facultades o acciones prácticas realizadas por las conciencias en su desarrollo fenomenológico. Posteriormente competiría a la Razón explicitar el problema de la corporalidad, dado que aquella despliega los dualismos más tradicionales y su unificación, entre los que se destaca el dualismo mente-cuerpo como paradigmático del de naturaleza-cultura.

Coincidimos con Assalone sobre la tesis de Butler, pero consideramos que la ausencia del cuerpo sí debilita fuertemente interpretación butleriana, socavando no sólo su idea de que la Vida se reconfigura en términos corporales, sino también su concepción de la lucha como una erótica anti-corporal y el imperativo de sustitución corporal, cuestión absolutamente externa al texto de Hegel. El problema principal de su hermenéutica, además de la centralidad que otorga a la corporalidad, es que las razones que brinda para sostener su tesis son muy débiles. El hecho de que la autoconciencia sea viviente o que las conciencias enfrentadas sean “figuras autónomas sumergidas en el ser de la vida” no alcanza para sostener que tales figuras son cuerpos. En ningún momento de su desarrollo hace Butler referencia a las secciones de la

dominación y la servidumbre, el cuerpo aparecería como *logos*. Aquí, la lógica del cuerpo constituye una implicación semiótica del sistema mediado de las acciones inmediatas (cfr. 1997, pp. 53-76). No discutimos el texto de Russon en este lugar porque requiere consideraciones muy específicas que exceden los señalamientos críticos que intentamos hacer aquí y, fundamentalmente, porque tiene una perspectiva un tanto extraña a la *Fenomenología*. El autor, entre otras cosas, pone en diálogo a Hegel con la teoría de la corporalidad de Merlau-Ponty y tomar en cuenta este tipo de relaciones está fuera de los alcances de este trabajo.

Fenomenología que tratan el tema del cuerpo, de manera tal que con ello pueda justificar su posición.

El cuerpo se desarrolla en la *Fenomenología* en dos lugares específicos. El primero, es “La razón que observa” (capítulo V); el segundo, “La religión” (capítulo VII), donde el número de menciones sobre la corporalidad es considerablemente menor y sus acepciones no interesan a las problemáticas que estamos abordando. El problema central de “La razón que observa” es la localización objetiva de la razón. En el tercer momento, “Observación de la referencia de la autoconciencia a su realidad efectiva inmediata. Fisiognomía y Frenología” (cfr. 171-192), Hegel discute las teorías psicológicas y médicas que influyeron de manera notable en su tiempo, entre las que se destacan la Fisiognómica de Lavater y la Doctrina del cráneo de Gall. Para estas teorías, el cuerpo (*Leib*) es la realidad determinante del individuo. La crítica general de Hegel a esta posición es que desconocen que la acción recíproca del cuerpo con lo externo, la libertad y los actos individuales tienen un papel fundamental en la determinación y formación de la individualidad, incluyendo los rasgos del carácter y el cuerpo propio. Al respecto, sostiene:

El individuo es en y para sí mismo: es *para sí*, o en otros términos, es una actividad libre; pero también es *en sí*, o en otros términos, él mismo tiene un *ser* determinado *originario* (*ein ursprüngliches bestimmtes Sein*): una determinidad (*eine Bestimmtheit*) [...]. *En él mismo*, pues, se destaca la oposición de ser esto doble: movimiento de la conciencia y ser firme de una realidad efectiva que aparece, realidad efectiva tal que es inmediatamente *la suya* en él. Este *ser* (*Sein*), el *cuerpo* (*Leib*) de la individualidad determinada, es la *originariedad* (*Ursprünglichkeit*) de ésta, lo que ella no ha hecho (*ihr Nichtgetanhaben*). Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él ha producido (*so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst*) [...]. Él, el cuerpo, es la unidad del ser no formado y del que sí lo está, y es la realidad efectiva del individuo, penetrada completamente de ser-para-sí (*er ist Einheit*

des ungebildeten und des gebildeten Seins und die von dem Fürsichsein durchdrungene Wirklichkeit des Individuums) (2010, 171-172; el subrayado es del original).

Malabou (cfr. 2010b, pp. 89, 92) sugiere que esta noción de la corporalidad daría cierto apoyo a dos ideas de Butler. Una es que el cuerpo es una forma que constituye la determinidad del individuo. La otra es que el cuerpo, formado por la actividad del individuo, constituye la expresión de la libertad que se autodetermina. Entendemos que este apoyo es sólo aparente. En este lugar de la *Fenomenología*, Hegel sostiene una noción del cuerpo que también se encuentra en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, específicamente en la “Antropología”, primera sección de “El espíritu subjetivo” de “La Filosofía del espíritu” (§§ 388-412), lugar en el que se ubica el tratamiento hegeliano del tema de la corporalidad. Lo que se pone de relieve allí es que el cuerpo, tanto en lo que respecta a sus capacidades móviles y perceptivas, como en lo que hace al carácter y capacidades anímicas en general, es el resultado de un proceso de formación (*bilden*) (cfr. Siep, 1990). En sentido estricto, a diferencia de lo que sostiene Butler, Hegel no define al cuerpo como una forma, sino como la unidad del ser no formado (*ungebildet*) y del ser formado (*gebildet*). El término que se utiliza aquí para “formación” es *bilden* que tiene el sentido de perfeccionamiento cultural. En estos términos, el sustantivo *Bildung* no es asimilable a la noción de *Gestalt* (“figura”), término que se usa en el capítulo IV para hablar de las autoconciencias como formas o figuras autónomas. *Gestalt* refiere a una configuración acabada. En cambio, *Bildung* no sólo refiere a la figura sino también a su proceso de formación, construcción o autorealización. En este sentido, consideramos que la tematización butleriana del cuerpo carece de fundamentos textuales y, por lo tanto, constituye un abordaje externo a la *Fenomenología* que, al igual que otros estudios, acaba *presuponiendo* la presencia del cuerpo en el capítulo IV al no brindar una fundamentación sólida al respecto.

5. Consideraciones finales

En este trabajo mostramos que la hermenéutica butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología* se estructura en función de dos mediaciones de la autoconciencia: la mediación vital y la corporal e intersubjetiva. La parte introductoria del capítulo en cuestión revela

que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia. La sección A reconfigura la Vida en términos corporales e intersubjetivos y su desarrollo pone de relieve que la intersubjetividad corporizada es esencial para la realización de la autoconciencia.

Por otra parte, a partir del desarrollo de las críticas generales y específicas de nuestras consideraciones críticas, mostramos que la lectura de Butler carece de rigurosidad conceptual y constituye una interpretación externa de la *Fenomenología* que introduce conceptos, ideas y problemas ausentes en el texto.

Para finalizar, queremos hacer mención del impacto que tiene la hermenéutica desarrollada en el campo más amplio de la filosofía de Butler. La hermenéutica en cuestión constituye la base de la concepción posthegeliana del reconocimiento que ella comienza a plantear en *Mecanismos* y que desarrolla, también de manera asistemática, en obras posteriores a partir de una apropiación contemporánea de Hegel. Dichas obras son *Contingencia, hegemonía y universalidad* ([2000] 2011), *Vida precaria* (2004), *Dar cuenta de sí mismo* ([2005] 2009), *Marcos de guerra* ([2009] 2010) y *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013).

La concepción mencionada parte la última conclusión que extrae de su análisis de la dialéctica de la dominación y la servidumbre. Como sostiene Hegel, el reconocimiento recíproco da lugar a la aparición del concepto del Espíritu (*Geist*): “yo que es nosotros y nosotros que es yo” (Hegel, 2010, 108; el subrayado es del original). Sin embargo, vimos que en el capítulo IV sólo se arriba a un reconocimiento unilateral. En *Sujetos del deseo* Butler concluye que para que el reconocimiento recíproco pueda realizarse es necesario trascender la escena diádica del reconocimiento y dar paso a su dimensión social e histórica (cfr. 2012, pp. 101-103).²⁵ Esta dimensión la encuentra en la idea hegeliana de “Eticidad” o “Sistema de costumbres” (*Sittlichkeit*) que se expone en el capítulo V de la *Fenomenología*, específicamente en “La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma” (193-198). En esta sección se expone, según los términos de *Dar cuenta de sí mismo*, “una versión social de las normas en virtud de las cuales el reconocimiento

²⁵ Burgos (cfr. 2008, p. 33) y Femenías (cfr. 2013, p. 355) señalan que, para Butler, el reconocimiento recíproco no se logra en la sección A por la insatisfacción constitutiva del deseo. Entendemos que, en rigor, lo que Butler sostiene es la insuficiencia de la escena diádica del reconocimiento y no tanto la imposibilidad total de la reciprocidad.

recíproco podría sostenerse de manera más estable de lo que supondrían la lucha a vida o muerte o el sistema de servidumbre" (2009, p. 46). A propósito de esto agrega en *Contingencia, hegemonía y universalidad*:

La esfera de la *Sittlichkeit*, formulada tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en *La filosofía del derecho*, designa el conjunto de normas, convenciones y valores compartidos que constituyen el horizonte cultural en el cual el sujeto emerge a la autoconciencia, es decir, un mundo cultural y constituye y a la vez media la relación del sujeto consigo mismo (2011, p. 176).

La idea central de Butler es que el individuo (*the individual*) sólo se realiza como sujeto (*subject*) mediante el reconocimiento intersubjetivo. Pero a esta idea, de cuño hegeliano, le agrega elementos postestructuralistas. Desde su perspectiva contemporánea, el complemento de la Eticidad hegeliana es el modelo normativo-discursivo del poder de Foucault y la noción de "sujeción" (*assujettissement*) elaborada por él y Althusser cuestión que Butler desarrolla tanto en *Dar cuenta de sí mismo* como en *Mecanismos*".

A partir de estos pilares, la filósofa entiende que la formación del sujeto y el reconocimiento se establecen por medio de una mediación social y normativa. El reconocimiento intersubjetivo está mediado por un marco normativo y cultural, históricamente constituido, que delimita una "figura histórica" del sujeto. Por un lado, el individuo deviene sujeto en cuanto se somete o subordina a las normas subjetivantes de la matriz cultural. Por otro lado, las normas que conforman dicha matriz o marco, además de delimitar lo que en un momento histórico cuenta o no como "sujeto", establece también los criterios de reconocibilidad subjetiva. Son sujetos sólo aquellos individuos que se someten a las normas de reconocimiento intersubjetivo. Aquellos individuos que no lo hacen no son reconocidos como sujetos y quedan excluidos de tal estatus como "seres abyectos" o "individuos no-sujetos".

En este contexto, Butler vuelve sobre la espiritualización de la noción de "Vida" que desarrollamos anteriormente y comprende que la inteligibilidad cultural que otorga el reconocimiento trae aparejada la vida social (*social life*). Ya no se trata de la vida en términos de mera supervivencia física ni de socialidad diádica. Se trata de comprender la "existencia social" de los individuos *como* sujetos.

La sistematización de la hermenéutica de Butler que realizamos en este trabajo, entonces, no sólo representa una contribución a los estudios sobre la recepción butleriana de Hegel. Permite también una mayor comprensión de su filosofía de la subjetividad en general y de sus bases hegelianas, cuestión esta última escasamente atendida por las investigaciones especializadas.

Bibliografía

- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. A. Carrasco Conde et. al. (trads.). (pp. 85-108). Ediciones Pensamiento.
- Assalone, E. (2013). El cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La lectura de Judith Butler. En L. Basso y P. Bedin (eds.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad. Convergencias y Divergencias. Actas de XII Jornadas nacionales Agora philosophica*. (pp. 48-57). Universidad Nacional de Mar del Plata. Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.
- (2014). La mediación ética del sujeto hegeliano. Las interpretaciones de Judith Butler y Axel Honneth. En *El concepto hegeliano de mediación ética y su recepción en la filosofía social* (tesis doctoral). (pp. 7-55). Universidad Nacional de Lanús. (Agradecemos al autor la socialización del texto).
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. Routledge.
- Bouton, C. (2009). Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler. En F. Brugère y G. Le Blanc (eds.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*. (pp. 35-67). PUF.
- Bowman, B. (2008). Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*. En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne Herausgegeben von Wolfgang Welsch*. (pp. 153-170). Suhrkamp.
- Brady, A. y Schirato, T. (2011). *Understanding Judith Butler*. SAGE Publications.
- Brandom, R. (2007). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. *Philosophy and Social Criticism*, 33(1), 127-150.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Mínimo tránsito.

- Butler, J. (1987/1999). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press [(2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. E. L. Odriozola (trad.). Amorrortu].
- (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press. [(2015). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. J. Cruz (trad.). Cátedra].
- (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Verso.
- (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press [(2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. H. Pons (trad.). Amorrortu].
- (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* Verso [(2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. B. Moreno (trad.). Paidós].
- y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou*. Polity Press.
- , Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Verso [(2011). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. C. Sardoy y G. Homs (trads.). FCE].
- y Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Bayard Éditions [(2011). *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*. En S. Houlgate y M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 611-640). Wiley-Blackwell].
- (2010). *Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?* En Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 55-84). Bayard Éditions [(2017). *El cuerpo en Hegel es una forma: ¿qué forma?* *Versiones*, 11, 206-222].
- Cadahia, M. L. (2017). *El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo*. *Isegoría*, 56, 109-125.
- Casale, R. y Femenías, M. L. (2009). *Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler*. En R. Casale y C. Chiacchio (comps.), *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*. (pp. 11-36). Catálogos.
- Casey, E. y Woody, M. (1983). *Hegel, Heidegger, Lacan: The Dialectic of Desire*. En J. Smith y W. Kerrigan (eds.), *Interpreting Lacan*. New Haven University Press.
- Cusset, F. (2003). *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. La Découverte.

- De la Maza, L. M. (2012). La interpretación antropológica de la Fenomenología del espíritu. Aportes y problemas. *Revista de Filosofía*, 68, 79-101.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Catálogos.
- (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*. 71(2/3), 349-370.
- Findlay, J. (1958). *Hegel. A Reexamination*. Macmillan.
- Fischbach, F. (2009). Sois mon corps à ma place. Judith Butler lectrice de Hegel. En *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*. (pp. 115-128). Vrin.
- Förster, E. (2008). Hegels 'Entdeckungsreisen', Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*". En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. (pp. 37-57). Suhrkamp.
- Hardt, M. (1990). La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation du conflit. *Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique*, 2. URL: <http://www.multitudes.net/La-renaissance-hegelienne/>.
- Harris, H. (1997). *Hegel's Ladder: The Odyssey of Spirit*. Hackett Publishing Company Inc.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. [Publicada por primera vez bajo el título *System der Wissenschaft. Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*]. Joseph Anton Goebhardt. [(2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe. A. Gómez Ramos (trad.). Abada].
- (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En *Gesammelte Werke Band 5* (1992). Hamburg, Felix Meiner [(2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls Plana (trad.). Madrid. Abada].
- Honneth, A. (2010). Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein. En *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. (pp. 15-32). Suhrkamp.
- Jenkins, S. (2009). Hegel's Concept of Desire. *Journal of the History of Philosophy*, 47(1), 109 - 130.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard. [(2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. J. J. Sebrelí (trad.). Leviatán].
- Lloyd, M. (2008). Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths. En T. Caver y S. Chambers (eds.), *Judith Butler's Precarious Politics*. (pp. 92-106). Routledge.

- Malabou, C. (2010a). Détache-moi. En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 12-54). Bayard Éditions.
- (2010b). Mais qu'est-ce que former le corps ? En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 85-96). Bayard Éditions.
- Malabou, C. y Butler, J. (2011). You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit. En M. Baur y S. Houlgate (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 611-640). Blackwell Publishing Ltd.
- McDowell, J. (2007). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*. En K. Deligiorgi (ed.), *Hegel: New Directions*. (pp. 33-48). Acumen.
- Neuhouser, F. (1986). Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*. *Journal of the History of Philosophy*, 24(2), 243-262.
- (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. En K. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*. (pp. 37-54). Wiley Blackwell.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Rendón, C. (2012). La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Tópicos*, 24, 1-16.
- Rockmore, T. (1993). *Before and After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*. University of California Press.
- (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press.
- Rosen, S. (1974). *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*. Yale University Press.
- Russon, J. E. (1997). *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of Toronto Press.
- Sabot, P. (2011). Attachement et relationnalité: Butler face à Hegel. *Methodos*, 11, 1-20.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Routledge.

- Siep, L. (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.
- (1992). Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes. En L. Siep (ed.), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. (pp. 195-216). Suhrkamp.
- (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*. Suhrkamp.
- Stoetzler, M. (2005). Subject Trouble. Judith Butler and Dialectics. *Philosophy & Social Criticism*, 31, 343-368.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

