



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CUERPOS EMPODERADOS.
HACIA UNA TEORÍA DE LA CONSTRUCCIÓN CORPORAL.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LIC. MARIANA HERNÁNDEZ URÍAS

TUTORA:
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F. OCTUBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Abel, porque contigo
empezó el viaje.*

Agradecimientos

La realización de esta tesis fue posible gracias al apoyo de CONACyT con el “Programa Nacional de Posgrados de Calidad” y al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), por su beca para la elaboración de tesis de maestría, bajo el Programa DGAPA-PAPIIT IN403413: “Filósofos con Freud”.

Agradezco profundamente a mi tutora, la Dra. Rosaura Martínez Ruiz, por haberme mostrado nuevas perspectivas en el tratamiento de problemas filosóficos que me atañen desde hace tiempo, por haberme presentado los textos de la filósofa Judith Butler, por siempre facilitar un intercambio intelectual multidisciplinario, por sus agudas preguntas y comentarios, y particularmente, por su calidez y amabilidad.

A mi revisora, la Dra. Greta Rivara, por su apoyo, su atenta lectura, por ayudarme a ver los puntos fuertes de esta tesis y por establecer un diálogo conceptual extremadamente valioso para mí. Y a mis sinodales: Dra. Erika Lindig, Dra. María Antonia González Valerio y Dr. Alberto Constante por haberse tomado el tiempo de leer este texto.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. De esclavitud y de cadenas	14
1.1 Temor	17
1.2 Trabajo formativo	27
1.3 El tránsito hacia una nueva figura de la autoconciencia	39
Capítulo 2. ¿Algo fuera de este mundo?	45
2.1 Estoicismo	47
2.2 Escepticismo	52
2.3 La conciencia desventurada	56
Capítulo 3. Zona de construcción	73
3.1 El <i>aufheben</i> de la conciencia desventurada	73
3.2 Cuerpos empoderados, cuerpos institucionalizados	78
A modo de conclusión	92
Bibliografía	98

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos... El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un "saber" del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.

Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

Introducción

En la sociedad actual, solemos considerar nuestro cuerpo como lo más íntimo y privado con lo que contamos. Pensamos en él como algo dado inmediata y definitivamente; creemos que, si bien es un objeto que la ciencia estudia, al final, es únicamente nuestro, nos pertenece.

La dimensión material del cuerpo nos lleva a asumir que éste siempre ha sido como es, que las funciones y ciclos biológicos que nos describe la medicina han sido siempre los mismos e, incluso, que podemos localizar físicamente la causa por la que somos de tal o cual forma gracias a las neurociencias y la genética.

Esta materialidad nos hace pensar que el cuerpo es algo puro que está más allá de nuestra cultura y que, por eso, a través de él podemos encontrar explicaciones últimas sobre nuestra humanidad.

Sin embargo, cuando miramos con un poco más de atención –y de sospecha, claro está- podemos notar que nuestro cuerpo es parte de esa cultura y humanidad, que está atravesado por creencias o mecanismos de poder que determinan no sólo su forma y la manera en que se ve, sino también, por ejemplo, el modo en el que obtiene placer o la forma en que cumple sus funciones vitales. Basta con mirar los casos obvios de la moda, la medicina, las identidades de género y raciales, el erotismo y la alimentación, entre muchísimos otros.

¿No convendría, entonces, preguntarnos hasta qué punto y en qué sentido “soy mi cuerpo”? Y, más aún, si la filosofía contemporánea sostiene que la identidad y la subjetividad son construcciones, ¿cómo se construye o produce la identidad corporal, cómo se construyen los cuerpos?, ¿cómo operan aquellas creencias que los forman?

La idea principal de esta tesis es que, aunque el carácter material de los cuerpos nos hace interpretarlos como objetos dados y concretados, éstos pasan por

un proceso similar al de producción de subjetividades, o mejor dicho, que son parte de este proceso porque no podemos pensar en una subjetividad desencarnada:

Esta sujeción o este *assujettissement*, no es sólo una subordinación, también es una afirmación y un mantenimiento, es un modo de colocar a un sujeto en un lugar, sujetarlo [...] Esta operación produce sujetos que sujeta; es decir, los sujeta en y a través de las relaciones preceptivas de poder que obran como su principio formativo. Pero el poder es aquello que forma, mantiene, sostiene y a la vez regula los cuerpos, de modo tal que, estrictamente hablando, el poder no es un sujeto que actúe sobre los cuerpos como si estos fueran sus distintos objetos. [...] Para Foucault, el poder opera en la *constitución* de la materialidad misma del sujeto, en el principio que simultáneamente forma y regula al "sujeto" de la sujeción.¹

En el presente texto, pretendemos hacer un esbozo de este proceso de construcción o formación. Para lograr esto, necesitamos preparar las bases para comprender el estatuto de aquellas creencias que operan sobre los cuerpos, por esta razón, partiremos de un análisis del apartado de la *Fenomenología del Espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel titulado "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada" y una crítica de la relectura que la filósofa norteamericana Judith Butler hace en torno al mismo.

Una vez establecido dicho estatuto –epistemológico e, incluso, ontológico-, elaboraremos en torno al funcionamiento del proceso de construcción corporal. Con el fin de acotar el tema, nos basaremos en la interpretación que Judith Butler hace sobre la teoría de dominación de los cuerpos de Michel Foucault y la propuesta hegeliana sobre el modo en que las instituciones nos dan un mundo.

Aprovechamos este espacio para hacer algunas acotaciones antes de entrar en materia. Antes que nada, el capítulo "Autoconciencia" de la *Fenomenología del Espíritu* se distingue del resto tanto en términos de estructura, como de planteamiento. Por un lado, consta de una introducción y dos apartados, así que no cumple precisamente con la estructura dialéctica del resto del texto, por el otro, parece que Hegel no trata de resolver un problema sino de describirlo, y se limita a plantear las condiciones

¹ Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*.

necesarias para que haya intersubjetividad (que, como veremos a lo largo del texto, están íntimamente vinculadas con la problemática de la libertad subjetiva).

Esquemáticamente, diremos que la "Autoconciencia" abarca tres temas que, por supuesto, están interconectados:

1. "La verdad de la certeza de sí mismo"- descripción de las creencias respecto a la identidad del sujeto basadas en la idea de que tenemos un conocimiento privilegiado de nosotros mismos.
2. "Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre"- descripción de la intersubjetividad (reconocimiento) y sus condiciones de posibilidad.
3. "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada"- descripción de las formas en que, en Occidente, hemos pensado la libertad.

Nuestro análisis partirá de la transición entre el segundo y tercer apartado, sin embargo, el lector debe mantener presente que este capítulo de la *Fenomenología* versa, principalmente, en torno a la identidad del sujeto, es decir, al conocimiento de uno mismo.

Junto con la estrecha relación existente entre la formación de una identidad y una identidad corporal, nos parece más que pertinente abordar la filosofía de Hegel - incluso si el tema de la corporalidad parece no tener mayor peso en su pensamiento- porque, como veremos, este autor defiende un paradigma organicista.

Dicho paradigma es la razón por la que Hegel usa la dialéctica. En general, él intenta crear un sistema no binario que opere, justamente, como un organismo, esto es, un sistema que sea coherente pero cuyo orden no sea reductible a dos principios o a un principio excluyente. En términos epistemológicos, esto implica erradicar las explicaciones causa-efecto y reemplazarlas con reflexión y una mirada holística.

Un sistema de tales características abre la posibilidad de emitir juicios reflexivos en vez de dictar reglas o leyes concretas, en otras palabras, en vez de que la regla esté dada automáticamente -por ser pura y universal-, es necesario revisar el caso en el que estamos y actuar de acuerdo a éste. Para Hegel, en vez de que las

normas y las reglas sean el punto de partida de una reflexión filosófica, deben ser su resultado, siempre dependiendo del caso que se aborde.

Como Hegel señala en su breve texto “¿Quién piensa abstractamente?”, aquel falto de cultura, aquel que piensa abstractamente, es capaz de ver sólo una determinación de su objeto de estudio y, a partir de ella, brincar a un juicio general que reduce y simplifica el objeto y todo su contexto:

Un asesino es conducido al patíbulo. Para el común de la gente él no es más que un asesino. Quizá las damas hagan notar que es un hombre fuerte, bello e interesante. El pueblo, sin embargo, considerará terrible esta observación: ¿qué belleza puede tener un asesino?, ¿cómo se puede pensar tan perversamente y llamar bello a un asesino? ¡Sin duda ellas tampoco son mucho mejores! Esta es la corrupción moral que prevalece en las clases altas, añadiré, quizá, el sacerdote, quien conoce el fondo de las cosas y de los corazones[...] Esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y a través de esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana.²

La dialéctica, y el pensamiento de Hegel en general, consiste en dejar de creer que los contrarios se cancelan entre sí y comprender, en contraparte, que cualidades contrarias coexisten en la realidad; por ejemplo, que un asesino puede también ser un hombre atractivo e interesante. “Más precisamente, está criticando una doctrina metafísica específica: que es posible determinar completamente la sustancia, la realidad en sí misma, a través de un único predicado”.³

Podemos decir que, para Hegel, el conocimiento siempre implica volvernos capaces de considerar tantas determinaciones, tantas perspectivas como sea posible y así volver cada vez más concreto el objeto de estudio. Esto significa también comprender que una serie de predicados que parecen verdaderos pero son contradictorios acerca de una misma cosa, son verdaderos respecto a distintos aspectos de esa cosa. Es en este sentido que la realidad no puede abordarse analíticamente, no puede limitarse a una serie de reglas generales que apliquen siempre y en todos los casos.

² Hegel, “¿Quién piensa abstractamente?” en: http://www.estudioshegelianos.org/obras/Hegel-Quien_piensa_abstractamente.pdf

³ Beiser, Frederick, Hegel, Nueva York y Londres: Routledge, 2006, p. 162.

“More precisely, he is criticizing a very specific metaphysical doctrine: that we can completely determine substance, reality in itself, through one predicate alone.”

Con la identidad pasa lo mismo, ésta no se puede reducir a una explicación causal, como tampoco el cuerpo. Una de las principales razones por las que no podemos dar una explicación simple y lineal para los cuerpos-sujetos es porque estos nunca están completamente terminados, muy al contrario y como pretendemos explicar, se encuentran enmarcados en un proceso constante de construcción.

Junto con Judith Butler y Michel Foucault, aquí sostenemos que los cuerpos-sujetos *se están formando* de modo iterativo en un proceso que no podemos explicar al modo de un mecanismo donde una fuerza es detonada y actúa sobre un objeto. También respecto a esta cualidad de los cuerpos-sujetos, es decir, el que no son algo dado y concretado de una vez y por todas, nos resulta útil la apuesta de Hegel por un paradigma organicista ya que éste interpreta la materia en términos dinámicos, o dicho de otro modo, le da a la materia cualidades espirituales. Esto –junto con lo dicho anteriormente– nos permite sostener una interpretación distinta de Hegel que lo acerca mucho al pensamiento de Michel Foucault y de Judith Butler.

De cualquier modo, nos parece importante señalar, que preferimos el lenguaje hegeliano ya que nos permite aclarar un poco más el carácter productivo y múltiple del proceso de construcción corporal-subjetiva que tan difícil resulta traducir gramaticalmente. Creemos que términos como “determinación”, “creencia”, “institución”, “intersubjetividad” y “libertad” dan una visión más neutral y disminuyen el tinte de coacción del que están cargados términos como “poder”, “sometimiento” y “resistencia”; de cualquier modo, en la última parte de este escrito los usaremos indistintamente esperando que para ese punto nuestra lectura de Hegel haya hecho patentes los puntos de toque entre su pensamiento y las propuestas que Butler encuentra en su lectura de Foucault.

Como decíamos, nosotros partiremos del tránsito entre el segundo apartado de la *Fenomenología*, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”, y el tercero, “Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada”. Nosotros sólo retomaremos la última sección de la famosa dialéctica del amo y el esclavo, sin embargo, vale la pena mencionar que, para

Butler amo y esclavo se distinguen por tener posiciones distintas respecto a la vida corporal y, para Hegel, estos nombres designan posiciones distintas en una relación, a saber, dependencia e independencia.

En el primer capítulo, abordaremos este tránsito entre episodios a partir de dos conceptos clave: el temor y el trabajo formativo. Butler pone el acento en el primero ya que, de acuerdo a su interpretación, Hegel busca el origen de las actitudes morales, siendo el cuerpo el blanco principal de sometimiento a las regulaciones éticas. Hegel, por su parte, acentúa el trabajo, debido a que éste empieza a proveer al sujeto de *Bildung* (formación) característica humana clave para el pensamiento razonable y reflexivo que él propone. Asimismo en este capítulo tratamos de plantear la dimensión intersubjetiva de la identidad y su vinculación con el reconocimiento y la comunicación, lo cual nos ayuda a esbozar el lugar que tienen las articulaciones de creencias para nosotros.

En el segundo capítulo entramos al apartado "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada", donde el cuerpo-sujeto pasa de pensar en términos de dependencia/independencia a pensar la libertad. Aquí analizaremos las tres formas concretas en que hemos pensado la libertad según Hegel, a saber, el estoicismo, el escepticismo y lo que él llama "la conciencia desventurada". Respecto a esta última, Judith Butler interpreta esta figura bajo la clave del cristianismo, sin embargo nosotros apostamos por una lectura secularizada e interpretamos este último episodio como una crítica a la moral kantiana. En último término, creemos que lo que Hegel busca es hacer una crítica a la libertad pensada como algo que sólo se consigue retirándose del mundo o en un plano trascendente; debido a esto, esbozamos una noción distinta de libertad que tome en cuenta las características de la subjetividad que hemos ido trabajando. Del mismo modo, este capítulo nos ayudará a esclarecer el estatuto de las *creencias* que forman a los cuerpos-sujetos.

En el tercer y último capítulo abordamos la interpretación hegeliana sobre el último momento de la conciencia desventurada, su *aufheben*, donde a raíz de la consideración de las funciones animales, las funciones corporales básicas, la

autoconciencia se da cuenta de la necesidad de mediar su existencia en el mundo y renuncia a la idea de ser un individuo completo y aislado. Es aquí donde aparece la institución, que nos interrelaciona y nos constituye, es decir, nos da un mundo e incluso nuestra propia corporalidad-subjetividad. De este modo podemos establecer un espejeo entre la institución y el poder foucaultiano (particularmente bajo su aspecto productivo) interpretado por Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*, *Cuerpos que importan* y *El género en disputa*. Para apoyar nuestra idea de una noción hegeliana de la corporalidad, también nos referimos a otro apartado de la *Fenomenología del Espíritu* titulado “Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognómica y frenología” donde Hegel discute la posibilidad de reducir la personalidad de un individuo a un puñado de rasgos fisionómicos o formas craneales y nos da algunas pistas sobre su perspectiva sobre el cuerpo. En este tercer y último capítulo procuramos esbozar cómo opera el proceso de construcción de los cuerpos tratando de acotar la temporalidad de esta construcción y el lugar de la materialidad del cuerpo; asimismo, buscamos el espacio en donde se abriría la posibilidad de la libertad, un campo de resistencia o negociación para los cuerpos-sujetos.

Capítulo 1. De esclavitud y de cadenas

El asiento del alma está allí donde el mundo interior y el exterior se tocan. Pues nadie se conoce a sí mismo, si sólo es él mismo y no otro al mismo tiempo.

Novalis

En el presente capítulo, profundizaremos en la tensión que se forma entre la intersubjetividad y la identidad del sujeto, problema que se toca en el tránsito de la sección "Señor y siervo" al segundo y último apartado de la "Autoconciencia" titulado "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada".

Nos gustaría establecer que nuestra lectura del apartado "Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre" empata más con la de Axel Honneth ya que interpretamos la lucha a muerte en un sentido metafórico, es decir, como cualquier enfrentamiento u oposición que, además de mostrarnos que la muerte propia existe pero que la que realmente debería importarnos es la muerte del otro, también nos muestra que hay amenazas hacia nuestra existencia que van más allá de una muerte biológica.

Asimismo, consideramos importante remarcar que leemos dicho apartado como una descripción de la intersubjetividad y no como una prueba de ésta ni como una prescripción o un intento de resolver el problema de la intersubjetividad: partimos de que "el otro" ya está ahí, de que ya somos sujetos sociales y ya nos comunicamos y relacionamos con los demás, el punto es, más bien, reflexionar cómo y qué tanto lo hacemos.

Consideramos que Hegel plantea como tema central el *reconocimiento* al narrar las historias de dos sujetos que se sitúan en lados opuestos en una relación, a saber,

dependencia e independencia. A lo largo del apartado veremos que no hay garantías para el reconocimiento, es decir, para la intersubjetividad efectiva, sino que más bien la posibilidad de ésta reside en que las partes se den cuenta de que los lugares en las relaciones pueden cambiar. Con esta postura, Hegel se contrapone al pensamiento kantiano pues para él, no contamos con reglas o leyes firmes, sino con un conocimiento reflexivo, mucho más *razonable* que racional, una razón práctica que está mucho más cerca de la prudencia aristotélica. Este conocimiento razonable y reflexivo está profundamente relacionado con la formación (*Bildung*).

La *Bildung*, cualidad completamente humana⁴, nos refiere a esta capacidad de ser prudentes, razonables; es la posibilidad de sacrificar lo particular y moverse hacia lo general para poder regresar a la particularidad con una mayor perspectiva y una actitud mesurada; requiere salir de uno mismo y ser capaz de encontrar verdad en lo diferente, dicho muy simplemente: es la capacidad de ponernos en el lugar del otro:

El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento sino del ser en cuanto devenido [...] Y esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás.⁵

Así, creemos que, en última instancia, el objetivo de Hegel es mostrar que el fin del conocimiento es conseguir *formación* -que, como veremos, será una de las condiciones de posibilidad más importantes para el reconocimiento y la libertad-. En el presente capítulo sólo nos enfocaremos en la cualidad formativa del trabajo, como

⁴ Sostenemos que la *Bildung* es una cualidad exclusivamente humana porque la entendemos como algo que desarrollamos a modo de una “segunda naturaleza” debido a que no tenemos un instinto que nos permita relacionarnos directamente con el mundo. De acuerdo con Gadamer, se trata de uno de los conceptos básicos del humanismo acuñados por Kant y Hegel. En el caso de este último “el hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia. 'Por este lado él no es por naturaleza lo que debe ser'; por eso necesita de la formación” (Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993, p. 41).

⁵ Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001, p. 46.

veremos, ya en la actividad del trabajo podemos apreciar todas las cualidades que la distinguen:

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia verdaderamente libre 'en y para sí' misma, y muestra que la esencia del trabajo no es consumir la cosa, sino formarla. En la consistencia autónoma que el trabajo da a la cosa, la conciencia que trabaja se reencuentra a sí misma como una conciencia autónoma [...] El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene todos los momentos de lo que constituye la formación práctica: distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad.⁶

El tránsito entre el episodio del señor y el siervo y el siguiente apartado de la *Fenomenología*, la conciencia desventurada, tiene dos momentos. El momento *en sí* del amo ("El señorío") nos muestra lo independiente del objeto -tanto del objeto de las apetencias como del esclavo considerado objeto- y, nos conduce, por tanto, al atolladero del amo quien, al no reconocer a la otra autoconciencia y no transformar las cosas, pasa de la independencia a un lugar dependiente y no esencial. El segundo es el momento *para sí* del esclavo ("El temor" y "La formación cultural"), donde se muestra que el reconocimiento siempre tiene que ser recíproco y que los roles dependiente/independiente, esencial/inesencial cambian en la relación.⁷

El primer momento, el momento del amo, muestra que aspirar a la independencia absoluta termina alienando al señor: a raíz de no atender a los cambios de roles, al tratar de dar una única definición de su identidad ("yo soy el amo") y

⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993, pp. 41-42.

⁷ Butler realiza un espejeo entre el Foucault de *Vigilar y castigar* y Hegel en términos de "autocensura ética": Ella nos dice que el sujeto y el esclavo que se invita a liberar son ya efectos de sometimientos, están inmersos en un mundo sujeto a normas e ideales éticos.

Esto es cierto sólo en parte: para Hegel, lo que Butler llama "sometimientos" son *determinaciones*, así que, efectivamente, los sujetos somos ya productos de nuestro contexto (nacimos con un determinado cuerpo, una determinada familia, un contexto social y político...), pero esto no implica que estemos esclavizados a él, o que tengamos que leer nuestro entorno en términos de sometimiento. De hecho, creemos que leer las determinaciones de un sujeto en clave de opresión, nos conduce a una noción de libertad que solamente es asequible en el plano de una razón pura que se encuentre fuera de este mundo, una libertad metafísica. Dicho sea de paso, este no es el caso de Hegel ni de Foucault, lo que Butler falla en apuntar es que estos dos autores comparten la misma noción de poder y dominación, esa en donde los roles cambian y la sujeción absoluta no existe (así como tampoco existe una libertad radical).

reducir su mundo al mínimo, es decir, al no entender que para obtener reconocimiento no basta con autoafirmarse sino que éste necesariamente tiene que ser recíproco y que su identidad está en sus manos tanto como en las de los otros, no adquiere formación (*Bildung*).

El segundo momento, en cambio, es lo que permite que la historia de la autoconciencia avance ya que, como mencionábamos antes, la autoconciencia esclava puede llegar a adquirir formación a través del trabajo y el miedo; por eso podemos decir que el tránsito a la "Libertad de la autoconciencia" está marcado por las dos nociones clave de *temor y trabajo formativo*.

1.1 El temor

Judith Butler comienza la relectura de Hegel en el trabajo que el esclavo realiza sobre el objeto, sin embargo, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel comienza con el temor y sólo después pasa a la subsección de "La formación cultural". Nosotros hemos decidido dar preferencia al orden de la *Fenomenología*.

Respecto al temor, Judith Butler sostiene que: "La conciencia desventurada emerge aquí, en el movimiento por el cual el terror es acallado mediante una resolución obstinada, o mejor, mediante la acción por la cual el terror a la muerte corporal es desplazado por una suficiencia y una obstinación que, en el siguiente capítulo, serán redefinidos como sentimiento piadoso."⁸

Nos encontramos ya con el primer escollo al ver que Butler habla de una "muerte corporal". Como sabemos, e incluso señala la filósofa, Hegel no presta especial atención al lugar de la corporalidad⁹, pues en su filosofía los cuerpos son más

⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 53.

⁹ Cabe mencionar, sin embargo, que en el capítulo "Razón" de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel trata el problema del sujeto como objeto de estudio, a partir del dualismo entre lo interior y lo exterior. En el apartado que toca este tema, nos dará unas cuantas pistas sobre su noción del cuerpo, aún si lo hace hablando a partir del tema de la posibilidad de entender al sujeto y hacer leyes sobre su individualidad y personalidad a partir de la frenología y la fisionomía. Tocaremos estas pistas en la tercera sección del presente texto.

bien presentados como "[...] el envoltorio, la ubicación o la especificidad de la conciencia".¹⁰

Creemos que podemos adjudicar esa falta de interés en el cuerpo al momento histórico desde el cual escribe Hegel -en general, no hay estudios filosóficos del periodo moderno enfocados a la corporalidad, de hecho, a partir de Descartes y la división *res cogitans* (interior)/*res extensa* (exterior), podemos notar que la filosofía se enfoca en comprender el pensamiento como algo apartado del cuerpo, pues incluso al hablar de conocimiento sensorial se hace referencia al modo en que la mente "procesa" los datos del "mundo externo".

A pesar de esto, nosotros sostendremos que, dentro de los estándares de la filosofía hegeliana, el cuerpo podría ser considerado como un espacio objetivo que se trabaja, se forma y que es atravesado por creencias públicas.

Sólo hace falta ver conceptos básicos de su filosofía como la unidad de los opuestos, la identidad en la diferencia o, sin ir más lejos, la misma dialéctica, para darnos cuenta de que Hegel busca disolver las perspectivas dualistas que depositan lo trascendental y lo empírico en ámbitos distintos. Dicho de otro modo, Hegel es un antidualista cuya postura "[...] se basa en la tesis organicista de que lo mental y lo físico, lo ideal y lo real, corresponden a distintas etapas de desarrollo o grados de organización de una sola fuerza viviente."¹¹

El dualismo desatado por el pensamiento cartesiano nos remite a un problema de cortes tanto metafísico, como epistemológico que dio paso a una enorme producción filosófica en la época moderna (y que, en muchos casos, continúa hasta nuestros días). El tratamiento de la postura hegeliana ante este problema nos daría suficiente material como para elaborar otra tesis completa, sin embargo, trataremos de exponer, aunque sea a grandes rasgos, las principales ideas que sostiene. Del

¹⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 47.

¹¹ *Hegel*, p. 81.

"[...] is based upon the organicistic thesis that the mental and physical, the ideal and the real, are only different stages of development or degrees of organization of a single living force."
(La traducción es mía).

mismo modo, tenemos que mencionar que, a pesar de que Hegel dialoga con varios de sus contemporáneos, en esta exposición nos limitaremos a su discusión con Kant.

Comencemos recordando que a mediados del siglo XVIII no existe una distinción clara entre ciencia y filosofía como la que tenemos ahora. En esa época, la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) funciona como una teoría científica que explica el mundo y los hechos que acontecen en él, más puntualmente, trata de responder a la pregunta: ¿Cómo es posible un mundo fuera de nosotros y, junto con él, la experiencia de éste?

Uno de los paradigmas más populares para explicar el mundo era el mecanicismo, cuyo fundador es Descartes -aunque, probablemente, su mayor exponente es Newton-. El mecanicismo pretende traducir la naturaleza a leyes matemáticas claras y precisas; para lograr esto, (1) interpreta la naturaleza como una serie de compuestos o mecanismos que podemos dividir en partes y, (2) da explicaciones de corte causal donde una fuerza externa produce un efecto que podemos medir respecto a un espacio y tiempo determinados. El problema con el mecanicismo es que no logra explicar las acciones humanas o, más específicamente, los fenómenos mentales, porque los pensamientos no pueden localizarse espacialmente.

En oposición al mecanicismo surge el organicismo, un paradigma -propuesto por Leibniz y apoyado por Spinoza- que busca explicaciones holísticas para los fenómenos con el fin de poder cerrar la brecha entre lo mental y lo físico. Este es el paradigma por el que Hegel apuesta, junto con muchos de sus contemporáneos.

Una de las principales proposiciones del organicismo es que la materia no es algo muerto e inerte, sino que su esencia consiste en la interacción de fuerzas que buscan actuar o realizarse. En este sentido, la materia no se mide en extensión, sino en términos dinámicos. Así, en oposición a mecanismos divisibles analíticamente, se habla de organismos cuyas partes son, a la vez, causa y efecto unas de otras, estos organismos se organizan y generan a ellos mismos.

Kant, en su *Crítica del juicio*, dice que nunca habrá un Newton para una hoja de pasto porque niega la posibilidad de entender completamente a los organismos a

través de explicaciones mecánicas, pero lo hace “[...] porque cree que el hecho de que no podamos entender completamente un organismo en términos mecánicos es una *limitación necesaria del entendimiento humano*, y que debemos recurrir a la teleología para hacerlos comprensibles.”¹²

Dado que los juicios teleológicos no son comprobables, es decir, ya que no podemos estar seguros de que comprendemos los fines de la naturaleza, tanto Schelling como Hegel se encargan de aclarar que la teleología de su postura organicista es completamente intrínseca, “de acuerdo a su perspectiva, la naturaleza es un fin en sí misma y no tiene un propósito que vaya más allá de ella misma”¹³.

Como sabemos, Kant resuelve el conflicto entre libertad y necesidad asignando cada una a un ámbito distinto, esto es, “[...] la libertad pertenece a un terreno nouménico o inteligible donde las personas actúan de acuerdo a principios racionales; y la necesidad es el sello del campo fenoménico o empírico de la naturaleza, donde todo actúa de acuerdo a leyes mecánicas de causa y efecto [...]”.¹⁴ Sin embargo, Hegel sostiene que Kant no resuelve el conflicto y sólo lo plantea en otros términos porque no logra explicar cómo estas esferas tan distintas -lo nouménico es inteligible, activo y no temporal, y lo fenoménico es sensible, pasivo y temporal- pueden interactuar la una con la otra.

Ahora, a pesar de que Kant sugiere que el organicismo puede servir para cerrar la brecha entre las esferas de lo empírico y lo trascendental, el gran punto de fricción entre él y Hegel es que para Kant la idea de los organismos sólo tiene un valor regulativo -de acuerdo con él, no podemos afirmar que la naturaleza actúa respecto a

¹² Hegel, p. 100.

“[...] because he thinks that it is a *necessary limitation of the human understanding* that we cannot fully understand an organism mechanically, and that we must resort to teleology to make them comprehensible.” (La traducción es mía).

¹³ Hegel, p. 101.

“According to their view, nature is an end in itself, and it has no higher purpose beyond itself.” (La traducción es mía).

¹⁴ Hegel, p. 97.

“[...] freedom belongs to a noumenal or intelligible realm where people act according to rational principles; and necessity is the hallmark of the phenomenal or empirical realm of nature, where everything acts according to mechanical laws of cause and effect [...]” (La traducción es mía).

fines-, mientras que Hegel le da un valor constitutivo, para él, la naturaleza es un organismo.

De acuerdo con Hegel, la única forma de superar esos dualismos es aceptando la organicidad de la naturaleza, asumiendo que lo subjetivo y lo objetivo responden sólo a distintos grados de organización¹⁵ y desarrollo de una sola fuerza viviente. De este modo, considera que “lo mental es, simplemente, el grado más alto de organización y desarrollo de las fuerzas vivas del cuerpo; y el cuerpo es sólo el grado más bajo de organización y desarrollo de las fuerzas vivas de la mente.”¹⁶

Todo lo anterior nos permite llegar a la conclusión de que una separación radical entre el cuerpo y la conciencia no encajaría con su perspectiva filosófica. Más aún, nos permite plantear que el cuerpo, en tanto especificidad de la conciencia, pasará por procesos similares a los narrados en la *Fenomenología del Espíritu*.

Por estas razones, consideramos más que pertinente continuar la actualización que Butler realiza al introducir dicha problemática, aunque realizaremos las acotaciones que nos parezcan pertinentes.

Decíamos que, de acuerdo con Bulter, la muerte provoca tanto terror que el sujeto "en lugar de enfrentarse a ella, se apega a diversos atributos propios, adopta una actitud de suficiencia u obstinación, se aferra a lo que parece firme en él".¹⁷ Como vemos, Butler describe una especie de acción reactiva ante el miedo donde el sujeto, al contemplar la posibilidad de la muerte, decide sostenerse obstinadamente de algo que aparenta ser firme, que parece no poder cambiar y morir.

¹⁵ A pesar de que Hegel sostiene una jerarquización en la organización de aquella fuerza viviente, nosotros sólo prestaremos atención a la cualidad dinámica de la materia y, principalmente, al hecho de que Hegel rechaza la idea de que el cuerpo y el pensamiento pertenezcan a ámbitos ontológicos distintos.

Asimismo, en nuestra lectura de Hegel no prestaremos particular atención a los ideales teleológicos de progreso que el filósofo alemán busca, por ejemplo, en su filosofía de la historia.

¹⁶ *Hegel*, p. 106.

“The mental is simply the highest degree of organization and development of the living powers of the body; and the body is only the lowest degree of organization and development of the living powers of the mind.” (La traducción es mía).

¹⁷ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 53.

Entendemos que, de hecho, Butler habla de una muerte corporal para, más adelante, remarcar una bipartición: “El miedo absoluto amenazaría todas las cosas determinadas, incluyendo la coseidad determinada del esclavo. La huida de ese miedo, del miedo a la muerte, vacía el carácter de cosa del sujeto. Ello implica desalojar el cuerpo y aferrarse a lo que parece más incorpóreo: el pensamiento.”¹⁸

Esta división entre lo mudable y lo permanente, que ella localiza en la materialidad del cuerpo del esclavo y el pensamiento, será desarrollada más adelante por Hegel al hablar de la escisión de la autoconciencia desventurada, que se divide “[...] en dos partes, la 'esencial' e 'inmutable' por un lado, y la 'inesencial' y 'cambiante' por el otro”¹⁹

Por una parte, Hegel no adjudica un carácter material a la parte inesencial, y por otra, en este punto de la *Fenomenología*, Hegel no ha presentado tal división. En cambio, vemos que cuando habla del terror ante la muerte, lo representa como el miedo ante una negación absoluta: “En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su existencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.”²⁰

Este temor ante la muerte -aquella de la lucha de las autoconciencias y la que queda, amenazante, en la existencia del esclavo- puede leerse literalmente como el miedo a morir, a dejar de ser; o en un sentido metafórico como el miedo a no ser visto ni escuchado, a no ser tomado en cuenta nunca, a no tener ninguna verdad y no tener un suelo fijo en donde sostenerse, un miedo que, como un terremoto, se expande a todas las áreas del sujeto cimbrándolas.

Esta segunda clase de miedo pone de manifiesto uno de los aspectos en los que un individuo depende del Otro y los otros. Además de hacer patente la importancia de la mirada del poderoso, de ser visibles ante él para sentir que somos tomados en

¹⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 55.

¹⁹ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 57.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 1982, p. 119.

cuenta, nos remite irremediabilmente a la esfera de lo social, es decir, ser visto y ser escuchado son experiencias que necesariamente se efectúan en la intersubjetividad. En este sentido, Honneth nos dice que "[...] la experiencia social de la vulnerabilidad del compañero de interacción, y no la existencial de la mortalidad del otro, puede conferir a los individuos esa capa de relaciones de reconocimiento, cuyo núcleo normativo, en una relación jurídica, toma una forma intersubjetivamente vinculante."²¹

A través de nuestras interacciones, de las relaciones que establecemos con los otros, adquirimos un conocimiento práctico y vivencial de lo que significa ser reconocidos y reconocer a alguien. En este sentido, para Hegel un reconocimiento que salga del ámbito intersubjetivo, un reconocimiento "auto-otorgado" simplemente es impensable.

Consideramos muy importante recordar en este punto que uno de los objetivos de Hegel es permear el conocimiento con el ámbito social, y que en la "Autoconciencia" está hablando particularmente de la socialización y el conocimiento que podemos adquirir a partir de ella:

[...] a Hegel se le presenta una dificultad específica, por la necesidad de tener que describir los contenidos normativos de la primera socialización, de manera que de ella pueda surgir un proceso simultáneo de crecimiento de formaciones colectivas y de incremento de la libertad individual; porque sólo si la andadura histórico-universal del 'devenir de la eticidad' puede entenderse como imbricación de socialización e individuación, puede entonces aceptarse el resultado como forma de sociedad que encuentre su sociedad orgánica en el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad de todos los singulares.²²

Como decíamos al inicio de este capítulo, para Hegel es claro que hay intersubjetividad, lo que quiere establecer son los límites y las condiciones de posibilidad de ésta.²³ En este sentido, el problema de la intersubjetividad nos referirá, entre otras, a la pregunta: ¿hasta dónde es posible entender al otro y darme a entender?

²¹ Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 65.

²² *La lucha por el reconocimiento*, p. 26.

²³ Ver p. 8.

Aquí, concebimos la comunicación como este entender al otro/darme a entender, o dicho de otro modo, como las interacciones humanas en donde dos o más individuos “se van poniendo de acuerdo” y producen algo con sentido. Sólo a través de la comunicación podemos establecer la efectividad de nuestras relaciones, ya que como veremos más adelante -en el último capítulo de este texto-, esta producción de sentido(s) marca pautas y criterios que regulan nuestras acciones e, incluso, lo que llegamos a considerar verdadero, pero no nos adelantemos.

Aunado a la pregunta por la comunicación, en el problema de la intersubjetividad, está también inmersa la pregunta por la identidad del sujeto. Recordemos que para Hegel no hay algo así como un “yo puro”, un yo cerrado y completo que trascienda el mundo y medio en los que se encuentra, por lo que necesariamente, al hablar de la identidad, tenemos que preguntarnos hasta dónde es posible señalar un límite de independencia entre la psique individual y la sociedad, entre la formación de un sujeto y sus interacciones sociales. Tenemos que tomar en cuenta la tensión existente entre los individuos y su ámbito social pues ahí, con los otros, es donde me juego mi identidad individual. La identidad se vinculará directamente con el reconocimiento, en el sentido de que no es algo que simplemente nos otorguemos a nosotros mismos. Por el contrario, Hegel tratará de mostrar que la identidad de los sujetos no está preferentemente ni en el yo ni en los otros, sino en la relación que establecemos, en la intersubjetividad misma, y ésta se jugará en términos de reconocimiento y comunicación.

Como ya dijimos, Hegel se encuentra frente al reto de describir cómo es posible que un sistema de organización político-social vincule a sus miembros y al mismo tiempo respete y proteja la libertad individual de cada uno de ellos. Recordemos, asimismo, que “[...] la ‘realidad espiritual’ de la sociedad, la voluntad general, es captada por Hegel más bien como un médium global, que sólo puede reproducirse por la praxis intersubjetiva del reconocimiento recíproco.”²⁴

Por todos estos motivos, tenemos que leer la comunicación en los términos de una práctica que involucra reflexión y que está en constante revisión.

²⁴ *La lucha por el reconocimiento*, p. 65.

Cuando pensamos en las condiciones de posibilidad de la comunicación, aunque sea en un nivel muy básico, podemos ver que, el principal criterio de corrección del que dispongo es que, por así decirlo, mi interlocutor señale un error, que otro sujeto choque conmigo.

Lo que entra en juego cuando creo que entiendo al otro no es sólo mi capacidad de interpretar lo que dice. Incluso tomando en cuenta que el lenguaje no es literal y que hay excedentes de sentido, es decir, tomando en cuenta la opacidad del lenguaje, cuando creo entender la intención del otro, la única posibilidad para frenar la construcción de sentido que yo puedo crear es que me contradiga; entonces sé que no inventé al otro y sólo así puedo llegar a saber si nos entendimos.

Cuando me comunico con otro, lo único que me prueba que *puedo llegar a* entenderme con él es que me oponga resistencia, que me diga "no". Si el otro nunca me contradice existe la posibilidad de que yo esté creando un sentido que no está ahí, puede que esté inventando al otro con mi interpretación o puedo simplemente estar inmersa en un monólogo. Si no hay una resistencia, no tengo forma de revisar mi interpretación, por eso, en el momento en el otro me dice "no" aparece la posibilidad de comunicarnos. Podríamos incluso decir que la interacción real inicia con el conflicto (tal y como, de hecho, ocurre en la *Fenomenología*, donde la posibilidad de relacionarme con otro -más allá de un espejeo donde sólo me veo a mí mismo-, inicia con una lucha a muerte). Sólo cuando alguien me opone resistencia puedo empezar a ver más allá de mí, únicamente así puedo establecer relaciones e interactuar efectivamente²⁵.

²⁵ Respecto a esta resistencia que desata la interacción, podemos recordar también a Sigmund Freud, quien sostiene que cuando el infante se enfrenta a una sensación de displacer (hambre/sed) y "se da cuenta" de que no puede aliviar dicha tensión por sí mismo, hay una ruptura del vínculo narcisista, es decir, la alucinación del infante sobre su completud y autosuficiencia se esfuma. A raíz de esta ruptura, se establece una separación entre el interior y el exterior, asimismo se comienza a esbozar la distinción entre yo y Otro. Esta vivencia, es a lo que Freud llama "experiencia de satisfacción".

De acuerdo con la teoría psicoanalítica es así como se empieza a construir la identidad: a través de procesos de identificación y rechazo en relación a estímulos externos. La mayor consecuencia de este postulado es que la identidad es algo que se construye a partir de lo que está afuera, nosotros somos producto del Otro, de la diferencia.

Si interpretamos la muerte en el sentido metafórico que ya mencionamos, entendemos que ésta sería la resistencia máxima que otro me puede oponer, esta negación sería tan radical que implicaría zanjar la posibilidad de que yo le oponga resistencia a alguien más, de que yo impida que me inventen, implicaría que yo dependo total y radicalmente de la interpretación que el otro hace de mí.

Por esto creemos que lo que impulsa a la autoconciencia no es el simple miedo a la muerte biológica, sino el miedo a no *existir*, a no ser reconocido: "Con las metáforas drásticas se designan los momentos de amenaza existencial, en la que un sujeto debe establecer firmemente que, para él, sólo 'en un contexto de reconocimiento de deberes y de derechos' es posible una vida llena de sentido".²⁶

Cabe mencionar que pensamos que esta interpretación de una "muerte en vida" está muy cerca de la filosofía de Judith Butler, donde el sujeto forma vínculos dolorosos, masoquistas y tanáticos antes de no vincularse en lo absoluto y donde la exclusión radical puede leerse como "estar muerto". Echando mano del psicoanálisis freudiano, Butler sostiene que "ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquéllos de quienes depende de manera esencial (aun si dicha pasión es 'negativa' en sentido psicoanalítico)",²⁷ dicho de otro modo, el deseo de sobrevivir hace que los vínculos y el amor estén ligados a las necesidades básicas desde el inicio de nuestras vidas. Nos ligamos apasionadamente a quien promete la continuación de nuestra existencia porque el deseo primario es el deseo de supervivencia. Este impulso por la vida, no se limita a la supervivencia biológica sino que se expande a la psíquica, a la existencia tomada como el reconocimiento o la mirada de aquel Otro de quien dependo.

La autoconciencia servil está justamente instalada en el lugar de la dependencia hacia su señor por eso hay un miedo absoluto hacia él, pues, ser tratado con menosprecio, como una figura inesencial, también implica que el poseedor de la verdad, del discurso interpretativo, es el amo y que el esclavo no tiene posibilidad de oponerse.

²⁶ *La lucha por el reconocimiento*, p. 64.

²⁷ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 18.

La posibilidad de oponerme es la posibilidad de poner en duda lo que el otro dice (e incluso lo que yo digo); la revisión es necesaria para saber que no estoy inventando al otro, sin embargo, no es la única condición de la comunicación. Butler acierta en apuntar que la autoconciencia puede responder con obstinación, aferrándose a lo que parece estable en ella, pero para llegar a este momento, antes tenemos que pasar por el *trabajo formativo*.

1.2 Trabajo formativo

De acuerdo con Judith Butler, el amo y el esclavo son figuras que están posicionadas de manera distinta respecto a la vida corporal: el esclavo aparece como un "cuerpo instrumental" ya que se le exige ser el cuerpo del amo, "pero de tal manera que éste olvide o niegue su propia contribución a la producción de aquél [sic], una producción que llamaremos proyección".²⁸

Este olvido o negación requiere una artimaña bastante compleja en donde el amo no es el cuerpo que se supone que es y el esclavo actúa como si el cuerpo que es le perteneciera, cuando en realidad es propiedad del amo. La estrategia consiste en

negar el propio cuerpo, convertirlo, en 'Otro' y después establecer al 'Otro' como efecto de autonomía, supone producir el propio cuerpo de manera tal que se niegue la actividad de su producción -y su relación esencial con el amo [...] En efecto, la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del siguiente modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo.²⁹

Nosotros no negamos que el propio cuerpo pueda "convertirse" en cuerpo de otro, basta ver casos cotidianos en nuestra sociedad: ¿de quién es el cuerpo de la mujer que quiere abortar, del empleado al que le piden pruebas médicas, del niño al que se circuncida? O incluso algunos casos individuales donde la relación que se mantiene con el propio cuerpo parece la de una disociación, como el del automutilador o la anoréxica: ¿de quién es el cuerpo que se lacera o se mata de hambre?

²⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 47.

²⁹ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 47-48.

Sin embargo, éste no parece ser el tipo de "expropiación corporal" del que habla Butler. Ella sostiene, más bien, que el amo renuncia a su cuerpo y le asigna al esclavo la función de suplir su cuerpo trabajador; en este sentido el esclavo le pertenece -como le pertenecen los productos del trabajo del esclavo-, pero dicha pertenencia debe ser velada o se descubriría el hecho de que el amo es el cuerpo que no quiere ser. Así, el esclavo "[...] sólo mediante la imitación y el encubrimiento del carácter mimético de su trabajo puede parecer al mismo tiempo activo y autónomo".³⁰

Consideramos necesario señalar que el cuerpo, a pesar de no ser un espacio privado, tampoco parece ser un objeto que se pueda expropiar en su totalidad. La artimaña de corporalidad que describe Butler es altamente sofisticada ya que sólo se refiere a los cuerpos en tanto instrumentos de trabajo, de lo contrario, el amo perdería aquel poder que deriva de la capacidad de gozar de los objetos (una actividad bastante corporal): "[...] la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce".³¹

Aún establecido esto, nos hace falta entender cómo el esclavo se puede reconocer en su trabajo si este ardid de ocultamiento está presente:

[...] si el esclavo conquista la autonomía gracias a la imitación del cuerpo del amo, una imitación que se le mantiene oculta a éste, entonces dicha "autonomía" es el efecto creíble del disimulo. Por consiguiente, el objeto de trabajo refleja la autonomía del esclavo en la medida en que también encubre el disimulo implícito en su actividad. En su trabajo, pues, el esclavo descubre o lee su propia firma, pero ¿qué es lo que marca a esta firma como propia? El esclavo descubre su autonomía pero no ve (todavía) que su autonomía es el efecto disimulado de la del amo. (Tampoco ve que la autonomía del amo es también un disimulo: el amo consigue la autonomía de la reflexión incorpórea y delega la autonomía de la corporeización en el esclavo, produciendo así dos "autonomías" que en principio parecen excluirse radicalmente.)³²

La artimaña psicoanalítica que presentó Butler provoca un gran problema, ya que Hegel plantea que el esclavo llega a identificarse con el objeto de su trabajo. Dicha identificación, cabe señalar, no equivaldrá nunca a obtener reconocimiento ya que

³⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 49.

³¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 118.

³² *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 49.

este último sólo es posible en relación a otro sujeto, sin embargo, el trabajo y el producto de éste pueden darle *formación* a la autoconciencia, condición totalmente necesaria para el reconocimiento recíproco.

En la *Bildung* que puede dar el trabajo radica la posibilidad, ya no sólo de cuestionar o poner en duda lo que dice el otro, sino también lo que yo digo, lo que yo interpreto en un primer momento.

Al inicio de la "Autoconciencia", el sujeto trata de encontrar su identidad en el deseo en general, piensa que tiene un conocimiento privilegiado de sí mismo y que, por tanto, puede conocer su identidad a través de su vida y sus deseos; tras el choque con otra autoconciencia y su instalación en una determinada postura, el sentido que encuentra en el trabajo y el descubrimiento de su capacidad de transformar el mundo serán el nuevo lugar en donde el esclavo deposite su identidad:

El deseo requiere, además, que la particularidad del mundo natural (el cuerpo vivido y los objetos naturales) se transforme en reflejos de actividad humana; el deseo debe expresarse a través del trabajo, puesto que el deseo debe dar forma al mundo natural a fin de encontrarse reflejado en él (§ 195). El trabajo formativo es, pues, la determinación externa del deseo; a fin de encontrar satisfacción, esto es, reconocimiento, el deseo debe dar paso al trabajo creativo.³³

Sin embargo, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler señala que el esclavo se identifica con su objeto a través de la firma que imprime en él, equiparando, así, el rasgo formativo del trabajo con la inscripción de la firma del esclavo.³⁴

Por medio de la firma, Butler establecerá una disputa por la propiedad del objeto que replica la lucha por el poder del amo y el esclavo y que, finalmente, le permitirá establecer una conexión entre los dos momentos del esclavo, a saber, el trabajo y el miedo ante la muerte:

La marca o señal que aparece en el objeto no es simplemente propiedad del esclavo: el objeto que lleva su marca significa para él que él es un ser que marca las cosas, cuya actividad produce un efecto singular, una firma, que es irreductiblemente suyo. Esa firma es borrada cuando le entrega el objeto al amo, pues éste le imprime *su* nombre, lo posee o consume de algún modo. El trabajo del esclavo debe verse,

³³ Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 101.

³⁴ Cfr. *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 50.

entonces, como una marca que regularmente se desvanece, una firma que se expone a ser borrada desde el momento en que circula [...]³⁵

Como vemos, el quehacer del esclavo desaparece constantemente, de acuerdo con Butler, éste, al ver que el amo destruye/consume sus productos (con los que se identifica) una y otra vez entiende que su existencia corre el mismo riesgo.

Judith Butler da un giro más cuando nos dice que el esclavo no se autorreconoce en el trabajo ni en el objeto que produce, ni siquiera se reconoce en la firma (que el amo borra y sustituye con la propia). De acuerdo con su interpretación, el esclavo encuentra el autorreconocimiento en el desvanecimiento de la firma que se traduce como miedo a la desaparición; así, es con la sensación de miedo con la que se identifica, es de ese sentimiento de donde obtiene autorreconocimiento:

[...] el esclavo alcanza pese a todo un cierto sentido de autorreconocimiento al final del capítulo pero no porque relea su firma a partir del objeto. Al fin y al cabo, la firma ha sido tachada por la firma del amo. Por el contrario, se reconoce a sí mismo en la pérdida de la firma, en la *amenaza a la autonomía* que conlleva su expropiación. Curiosamente, entonces, del estatuto radicalmente precario del esclavo se deriva un cierto autorreconocimiento, que se consigue por la experiencia del *miedo absoluto*.³⁶

A partir de aquí, Butler interpretará la subsección sobre el miedo que revisamos anteriormente pero antes de pasar al texto de Hegel, creemos necesario hacer una acotación: Cuando Butler habla del miedo en el capítulo "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel", refiere al miedo ante la muerte corporal.³⁷ Esto nos resulta problemático, ya que, como acabamos de ver, la vinculación hacia el miedo se realiza a través de la pérdida de la firma del esclavo, a través de la "*amenaza a la autonomía que conlleva su expropiación*". En unos momentos discutiremos el estatuto de dicha firma, sin embargo, fundar el miedo a la muerte en la expropiación de una marca identitaria nos reafirma que la muerte que se teme no refiere al cese de las funciones biológicas, sino a la ausencia de reconocimiento, a una no-existencia que, de hecho, puede darse en

³⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 50.

³⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 51.

³⁷ Cfr. *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 53.

vida. Como ya decíamos antes,³⁸ nos resulta un tanto extraño que Butler apueste por esta interpretación del miedo a la muerte biológica ya que en su obra piensa en la muerte también como falta de reconocimiento, incluso como exclusión o invisibilidad.

Ahora, retomaremos el texto de la *Fenomenología*, apoyándonos en Axel Honneth, con el fin de contrastarlo con los pasos de la relectura butleriana sobre el trabajo formativo.

Antes que nada, recordemos que Butler está invirtiendo el orden de los momentos del esclavo: hace un recorrido que comienza con posturas distintas respecto a la vida corporal, pasa por el trabajo formativo (*bildet*) -en donde ella ve firma, posesión e identidad en vez de formación (*Bildung*), o más bien, donde ella identifica *formación* con firma, posesión e identidad- y desemboca en el autorreconocimiento del esclavo a través del miedo. Para Hegel, en cambio, el primer momento es el *miedo absoluto*, el miedo al señor, de donde se desprende la necesidad de poder disentir, y el segundo es la formación cultural, donde el esclavo no obtendrá reconocimiento, pero, a través de su trabajo, de la transformación de la naturaleza, puede salir de sí mismo y llegar a comprender que los roles amo/esclavo cambian, es decir, puede adquirir *formación* y, de este modo, puede llegar a comprender que para obtener reconocimiento tiene que haber reciprocidad.

En el tránsito de un momento a otro Hegel apunta que "[...] aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no en el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma"³⁹. El trabajo, como veremos, planteará una nueva forma de identidad para el sujeto e, incluso, abrirá la posibilidad de un giro dialéctico.

Pero vamos por partes, el trabajo del esclavo y la apetencia gozosa del amo son dos momentos que se corresponden: allí donde el siervo parece tener una relación inesencial con las cosas, el señor encuentra la negación pura de éstas y obtiene un

³⁸ Ver p. 15 y p. 20.

³⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 120.

"sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna",⁴⁰ parece tener un acceso privilegiado a sí mismo, sin embargo, la satisfacción del amo no dura ya que este sentimiento carece de objetividad.

No podemos subrayarlo lo suficiente: para Hegel el reconocimiento sólo puede darse en la intersubjetividad, ya que el ser visto o ser tomado en cuenta son experiencias intrínsecamente sociales. El reconocimiento nunca será privado, nunca será producto de la introspección ni de un sentimiento interno que no pueda ser comunicado y compartido. La articulación de creencias y prácticas públicas –misma que se da en una práctica de comunicación social- nos da dicha objetividad ya que éstas, en tanto reconocidas y asumidas por una sociedad, no son arbitrarias. Hegel también menciona un elemento de subsistencia -que viene con la objetividad-, ésta no refiere a que las situaciones de reconocimiento no puedan cambiar, sino a que lo público, eso que compartimos intersubjetivamente, tiene cierta durabilidad, cierta permanencia que nos permite entender de lo que hablamos o empatizar con los otros y lo que permite que haya reciprocidad. Cabe señalar que para llegar a esto que recién describimos, habrá que dar más concreción, es decir, habrá que referir a las instituciones, hasta ahora, seguimos en un plano de inicios de formación subjetiva (que siempre será intersubjetiva).

Volviendo a la correspondencia entre momentos, puede que Butler deduzca la diferencia de posturas que señor y siervo tienen en la vida corporal a partir de ésta, sin embargo, como hemos tratado de mostrar, Hegel no está hablando de cómo los sujetos se relacionan con su propio cuerpo, sino de cómo es posible que los sujetos se relacionen entre ellos y qué es lo que pasa cuando, por decirlo de alguna forma, su "sí mismo" se interpone en la relación. Dicho de otro modo, Hegel trata de darnos las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad y lo hace, en gran parte, describiendo qué pasa cuando nos quedamos atascados en una postura ante un malentendido o cualquier choque con el otro, cuando nos aferramos a un rasgo de identidad o a un rol que creemos nuestro y así descartamos al otro sujeto. Tal es el caso del amo, quien, al colocarse en el lugar de la independencia, da una sola

⁴⁰ *Fenomenología del Espíritu*, p. 120.

respuesta a quién es, esto lo cosifica y lo aliena; el señor detenta el discurso de verdad pero sólo termina encerrado en un monólogo de donde no puede salir.

Además de esto, la artimaña que describe Butler, resulta insuficiente en varios sentidos. Una vez más nos encontramos con una lectura literal de los pasajes de la *Fenomenología*, Judith Butler ve en los personajes de Hegel a un auténtico amo que *posee* un auténtico esclavo (como lo hacían los americanos con los esclavos negros en el siglo XVIII). Nosotros, por el contrario, creemos que "amo" y "esclavo" son nombres elegidos por Hegel para remarcar la asimetría de la relación, pero que éstos podrían cambiar, podrían ser adaptables a distintos contextos.

Uno de los grandes problemas en creer que el esclavo es propiedad absoluta del amo (como lo es su trabajo y los productos de éste) es que la proyección corporal a la que refiere Butler termina empañando el rol del trabajo en el momento de la autoconciencia servil ya que se desdibujan los lugares de la relación entre los personajes.

Como ya mencionamos, Hegel nos dice que a diferencia del caso del amo, quien sólo posee el goce transitorio, el trabajo dota de objetividad ese "llegar a sí misma" de la autoconciencia, ese intento de encontrar su identidad; esto porque el trabajo:

[...] es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia [...] la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente *como de sí misma*.⁴¹

Lo primero que vemos es que el trabajo aleja al sujeto de su existencia natural porque le muestra que es capaz de mediar la satisfacción de sus necesidades; a través de él, la autoconciencia ve que puede reprimir o contener su apetencia, el consumo inmediato de objetos:

El Espíritu humano, a diferencia del animal, no reacciona ante el 'sentimiento de carencia', la sensación de necesidades insatisfechas, con un acto de consumo directo de objetos; en lugar de tal 'simple satisfacción de necesidades', entra en él la acción 'reflexionada en sí' del trabajo, que difiere el proceso de cumplimiento de la

⁴¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 120.

tendencia, porque produce objetos de una situación desligada de un posible y futuro consumo. La actividad de trabajo va ligada a una disociación de las tendencias del yo, porque exige de éste energías y disciplinas que sólo puede proporcionar la interrupción de satisfacciones inmediatas.⁴²

Si seguimos esta línea argumentativa, el carácter mimético del trabajo del siervo del que nos habla Butler no tiene lugar. El amo consume los objetos sin más, gracias a la mediación que representa el esclavo, es por el siervo que el señor tiene ahora un acceso privilegiado a los objetos, la posibilidad del goce, la posibilidad de la negación absoluta de las cosas; el giro inesperado, es que dicha mediación termina encerrándolo aún más en su "yo", remitiéndolo a un lugar mucho más aislado donde es incapaz de relacionarse y zanjando, de una vez por todas, la posibilidad de encontrar reconocimiento. El esclavo, en cambio, al transformar la naturaleza, tiene la posibilidad de poner su propia naturaleza entre paréntesis, puede salir de sí mismo - aunque sea muy poco- porque está siendo capaz de frenar la inmediatez de la apetencia en la que el amo está encerrado y, sobre todo, porque está trabajando sobre algo que es independiente a él y formando algo que es independiente a él:

En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la *forma* contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se* pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*.⁴³

El trabajo tiene la facultad -por llamarla de alguna manera- de darle forma a los objetos y con esto también darles permanencia; a diferencia del deseo y del goce del amo que ponen en evidencia la pérdida del objeto a partir de su transitoriedad, el trabajo le muestra a la autoconciencia que es posible pasar de lo transitorio a lo durable, es decir, que el objeto transformado no desaparecerá junto con la vida ni la actividad del trabajador.

⁴² *La lucha por el reconocimiento*, pp. 49-50.

⁴³ *Fenomenología del Espíritu*, p. 120.

Pero más allá de esto, la obra como producto del trabajo le muestra a la autoconciencia servil un nuevo camino para llegar a sí misma, le otorga una nueva perspectiva sobre sí ya que,

[...] en ella el sujeto experimenta, por vez primera, que es capaz de constituir la realidad no sólo categorialmente, sino que 'el contenido en tanto que tal es por él'. En ese sentido, en el producto del procedimiento instrumental, la inteligencia adquiere esa 'conciencia de su hacer' que le estaba vedada antes, mientras se refería al mundo de manera sólo cognitiva; conoce su capacidad de producción práctica de objetos en el instante en que en la obra descubre un producto de su propia actividad. Es, en efecto, el modo del hacer práctico lo que le refleja el producto del trabajo como su propia operación; en el resultado de la actividad del trabajo el espíritu subjetivo se experimenta como un ser capaz de actuar por autodisciplina.⁴⁴

Como vemos, no es que el esclavo imite la autonomía del amo (por medio de la artimaña de proyección corporal) al trabajar, sino que el trabajo y su producto abren la posibilidad de un giro dialéctico porque, por medio de ellos, el esclavo puede empezar a darse cuenta de que el mundo no empieza y acaba en él, que es capaz de tomar distancia de sí mismo -y por tanto, que existen otras perspectivas- y también que la negación no es siempre absoluta, dicho en un modo muy llano, el siervo puede empezar a ver que el cambio no equivale a la destrucción. Asimismo, el esclavo descubre que él también puede ser amo pues tiene cierto poder sobre sí mismo y sobre los objetos: el poder de poner entre paréntesis su "yo", el poder de la contención, el poder de crear y transformar cosas, y el poder de la autodisciplina.

El elemento formativo del trabajo, entonces, consistiría en que puede hacer que el esclavo salga de sí mismo y encuentre otras perspectivas sobre él y la realidad en la que se ve envuelto. Cabe señalar que esta formación no siempre se adquiere, nosotros estamos describiendo el mejor escenario, pero tenemos que recordar que no hay reglas infalibles cuando hablamos de seres humanos. A diferencia de la naturaleza, nuestras acciones no son predecibles, por lo que no podríamos afirmar que todo individuo que trabaja *se forma*.

Ya hemos mencionado que, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler equipara el aspecto formativo del trabajo con la impresión de una firma:

⁴⁴ *La lucha por el reconocimiento*, p. 50.

Si vemos la formación del objeto como la inscripción de la firma del esclavo, si entendemos que el principio formativo del objeto *es* la formación de su firma, entonces la firma del esclavo remite a un ámbito de propiedad en disputa. Ésta es *su* señal, él puede leerla [...] y, por tanto, el objeto parece pertenecerle. Sin embargo, el objeto marcado por él, el objeto que lleva su marca, le pertenece al amo, al menos nominalmente.⁴⁵

Y también explicamos que, de acuerdo con su relectura, el esclavo se autorreconoce en la pérdida de la firma, en el miedo ante la amenaza que implica la expropiación del objeto firmado por parte del amo, quien borra la marca del esclavo y pone la propia al consumir la obra producto de su trabajo: "Este miedo es el miedo a una cierta pérdida de control, a una cierta transitoriedad y expropiabilidad producidas por la actividad del trabajo".⁴⁶

Encontramos problemas justificando esta interpretación de Butler porque el estatuto del trabajo queda totalmente fuera de quicio. En primer lugar, el carácter formativo (*bildet*), que nosotros vemos como inicio de sabiduría y base para la posibilidad de encuentro (reconocimiento), pasa a ser una marca identitaria, una marca de posesión y un nuevo territorio de disputa, es decir, un rasgo al que la autoconciencia servil se aferrará para contraponerse al amo; en segundo lugar, la actividad que interpretamos como capaz de dotar al sujeto de objetividad y subsistencia es aquella que provoca el miedo a la transitoriedad.

Como hemos tratado de señalar, el hecho de que el esclavo produzca, a raíz de su trabajo, una obra *independiente* a él dota de objetividad dicha actividad. Tanto el producto de su trabajo, como éste último, le muestran al siervo un ámbito de durabilidad, algo que va más allá de él mismo. Lo propio del siervo no es la cosa que consume el amo, sino la "capacidad de producción práctica de objetos". En este sentido, la marca, que como, incluso, señala Butler, "[...] no es simplemente propiedad del esclavo [... sino que] significa para él que él es un ser que marca las cosas [...]",⁴⁷ esta marca, le muestra que dicha capacidad de formar cosas es inalienable. La facultad del siervo no desaparece sólo porque alguien consuma el objeto de su trabajo, de

⁴⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 50.

⁴⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 51.

⁴⁷ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 50.

hecho, el esclavo continúa produciendo obras para el goce del amo, por lo que no vemos el brinco que da Butler del consumo del objeto a la amenaza de la existencia del esclavo. Por el contrario, darse cuenta de su capacidad de constituir la realidad, es lo que "salva" al siervo del miedo absoluto y lo lleva a encontrarse consigo mismo:

Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*.⁴⁸

Además, en un sentido muy práctico y considerando un mayor panorama social, podemos pensar que Hegel ve que el trabajo se transforma en una actividad social una vez que los sujetos se vuelven propietarios con verdadero interés de consumo y nace un mercado; de este modo, el uso del producto del trabajo es lo que le da sentido social a este último.

Por eso, nosotros entendemos -mucho más cerca de la Judith Butler de *Sujetos del deseo*- que el trabajo implica objetividad y que ésta es necesaria para que exista intersubjetividad, comunicación y, por tanto, reconocimiento:

El reconocimiento mutuo sólo deviene posible en el contexto de una orientación compartida hacia *el mundo material*. La autoconciencia no es mediada sólo a través de otra autoconciencia, sino que cada una de ellas reconoce a la otra en virtud de la forma que cada una le da al mundo. Por tanto no se nos reconoce meramente por la forma en que habitamos el mundo (nuestras corporeizaciones), sino por las formas que creamos a partir del mundo (nuestros trabajos) [...]⁴⁹

Respecto a la idea de que el carácter formativo del trabajo (*bildet*) coincida con una marca de apropiación y por tanto, convierta la obra como producto del trabajo en "un ámbito de propiedad en disputa", tenemos que considerar en primer lugar, que la relectura de Butler tiene muchos tintes marxistas que están más cerca de identificar trabajo con producción, que trabajo y conocimiento con transformación. En ese sentido, es distinto pensar en la firma de la que habla Butler como la marca que significa que la autoconciencia servil es "un ser que marca las cosas", a pensarla como

⁴⁸ *Fenomenología del Espíritu*, p. 120.

⁴⁹ *Sujetos del deseo*, p. 102.

una marca que significa que la autoconciencia es un ser que tiene la capacidad de formar y transformar la realidad.

En segundo lugar, apoyando nuestra noción del aspecto formativo del trabajo, tenemos que considerar, una vez más, a Hans-Georg Gadamer y su tratamiento del concepto hegeliano de formación (*Bildung*):

El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un 'poder', una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo. Lo que en la auto ignorancia de la conciencia como sierva parecía estarle vedado por hallarse sometido un sentido enteramente ajeno, se le participa en cuanto que deviene conciencia que trabaja. Como tal se encuentra a sí misma dentro de un sentido propio, y es completamente correcto afirmar que el trabajo forma. El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene todos los momentos de lo que constituye la formación práctica: distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad.⁵⁰

Siguiendo esta línea argumentativa, y siendo relativamente conciliadores con Butler, podríamos decir que la noción de *propiedad* para amo y esclavo son distintas: El amo posee material y nominalmente los objetos ya que están hechos específicamente para su consumo; el esclavo, en cambio, posee intrínsecamente las cosas que trabaja ya que en ellas descubre la capacidad que tiene de formar la realidad, obteniendo un sentimiento de sí que le es inalienable. De este modo, podemos aceptar que el esclavo imprime una marca de propiedad en las cosas que produce, pero no que esta propiedad se elimine con el consumo del amo o que dicha propiedad sea disputable.

Cabe señalar, asimismo, que la *formación* que se puede adquirir -en el mejor de los casos- a raíz del trabajo, es bastante modesta y no equivale al reconocimiento. En la formación del trabajo el esclavo logra distanciarse de sí mismo y atribuirse a una generalidad -cualidades constitutivas de la *Bildung*, como señala Gadamer-, sin embargo, este movimiento de apertura sólo se realiza respecto a la perspectiva que la autoconciencia tiene sobre ella misma y, a pesar de ser un paso de muchísima

⁵⁰ *Verdad y método*, pp. 41-42.

importancia, el reconocimiento que necesita tiene que venir de otra(s) autoconciencia(s). De este modo, la formación que el sujeto necesita implicará poder hacer este mismo movimiento de apertura respecto a otros sujetos en sus interacciones sociales.

Como hemos venido diciendo, nosotros creemos que, más que prescribir o resolver el problema de la intersubjetividad -mismo que implica el problema de la libertad subjetiva-, Hegel trata de describir las condiciones de posibilidad de la misma. La *Bildung* será una de estas condiciones ya que implica que, conforme el sujeto interactúa y se mueve en una cultura, va adquiriendo la capacidad de salir de sí mismo para ponerse en el lugar de otro. Como Gadamer señala:

[...] esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad.⁵¹

Una vez establecido esto, podemos pasar al tránsito efectivo de la autoconciencia servil a la autoconciencia desventurada.

1.3 El tránsito hacia una nueva figura de la autoconciencia.

Hegel nos deja muy claro, en las últimas líneas de la sección, que es totalmente necesario contar con los dos momentos -a saber, el miedo absoluto y el trabajo formativo- para que la autoconciencia pueda abrirse camino tanto hacia sí misma como hacia lo(s) otro(s), es decir, para que la *formación* del sujeto se lleve a cabo efectivamente:

Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no

⁵¹ *Verdad y método*, p. 46.

podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total.⁵²

Consideramos que este es un párrafo clave para comprender las intenciones de Hegel en esta sección ya que el *aufheben* está descrito pero no ocurre de hecho, se trata de una posibilidad. Y es que, como ya hemos dicho, el reconocimiento -y su condición de posibilidad: la formación- no tiene garantías, no depende de reglas estrictas, ni de mi voluntad, al contrario, está sujeto a la contingencia, es una posibilidad que depende del contexto y que, además, estará sujeto a una revisión constante.

A pesar de que ya hemos dedicado un espacio al tratamiento de la *Bildung* que puede dar el trabajo y a su relevancia, debemos añadir junto con Hegel que, sin esta actividad, el temor al que se enfrenta la autoconciencia -ese sentimiento que "ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo"- permanecerá incomunicable ("interior y mudo"), y por tanto, inexistente para los estándares hegelianos.

Por eso creemos muy importante, asimismo, subrayar la relevancia que el filósofo alemán parece darle al papel del miedo, tal vez con el fin de remarcar la necesidad de que dicha actividad venga acompañada de un sentimiento humano lo suficientemente fuerte como para cargarse de un simbolismo que le de sentido. Por un lado, Hegel nos dice que si la autoconciencia servil se forma sin pasar por éste, el sentimiento de sí que obtenga a raíz del trabajo formativo será vano, superficial; por el otro lado, si el miedo al que se sobrepuso la autoconciencia, no era un temor absoluto⁵³ sino "una angustia cualquiera", es decir, algo que no amenaza totalmente a la autoconciencia, algo que le provoca temor pero no hace que cada uno de sus

⁵² *Fenomenología del Espíritu*, p. 121.

⁵³ Ver 1.1 Temor, pp. 17-26.

contenidos se estremezca, entonces el sentimiento de sí que obtenga del trabajo se traducirá como obstinación (*eigensinnigkeit*), en ese caso, la formación no se lleva a cabo efectivamente y en vez de entrar en la posibilidad de conseguir reconocimiento obtendrá "una libertad que se sigue manteniendo dentro de la servidumbre".

Judith Butler nos dice, desde el inicio de su texto, que "la libertad se resuelve en autoesclavización al final del capítulo [... ya que] el esclavo de Hegel se libera del 'Amo' aparentemente externo sólo para verse inmerso en un mundo ético sujeto a diversas normas e ideales. O para expresarlo de manera más precisa, el sujeto emerge como conciencia desventurada mediante la aplicación reflexiva de las leyes éticas."⁵⁴

Dicha afirmación nos permite dar mayor sentido al hecho de que Butler invierta los momentos por los que pasa la autoconciencia servil, ya que, como veremos, ella deposita la condición de reflexividad del sujeto en una respuesta al miedo absoluto ante la muerte corporal y esto le permitirá establecer una conexión con el autosometimiento ético que ve en la conciencia desventurada y que, de acuerdo con ella, se dirige específicamente hacia (contra) el cuerpo: "El miedo absoluto amenazaría todas las cosas determinadas, incluyendo la coseidad determinada del esclavo. La huida de ese miedo, del miedo a la muerte, vacía el carácter de cosa del sujeto. Ello implica desalojar el cuerpo y aferrarse a lo que parece más incorpóreo: el pensamiento."⁵⁵

Nos atrevemos a decir, incluso, que para Butler la "conciencia desventurada" es prácticamente el mismo episodio de "señorío y servidumbre" pero al interior del sujeto.

Como mencionamos anteriormente, Butler sostiene que el miedo a la muerte corporal (ese que aparecía por primera vez en "La lucha de las autoconciencias contrapuestas") es reintroducido por el trabajo a través del borrado constante de la firma y la pérdida, también constante, del objeto⁵⁶. A pesar de que es el amo quien

⁵⁴ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 44.

⁵⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 55.

⁵⁶ Ver pp. 22-25 y pp. 29-30.

efectúa el borrado y la expropiación, la filósofa señala que, esta vez, la muerte no se vive como amenaza del otro sino como "[...] el destino inexorable de todo ser cuya conciencia esté determinada y encarnada [...]".⁵⁷

Este nuevo enfrentamiento con la muerte llevará al esclavo a evadir el miedo a través de la *obstinación*, a través de aferrarse a cualidades que parecen ser lo más firme en él; esto supondrá una dicotomización de la autoconciencia en la que psique y cuerpo quedarán separados y que se traducirá como un desdoblamiento interior de las figuras del amo y el esclavo:

Al reconocer su propia capacidad formativa, el esclavo ocupa el lugar del amo, pero, una vez que éste es desplazado, el esclavo se convierte en amo de sí mismo, más concretamente, en amo de su propio cuerpo. Esta forma de reflexividad marca el tránsito de la servidumbre a la conciencia desventurada. Supone desdoblar la psique en dos partes, generar un señorío y una servidumbre internos en una misma conciencia, de tal modo que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad [...] Reconstituido como un extraño interior, el cuerpo se sustenta mediante la negación, convirtiéndose en aquello que la conciencia debe seguir negando.⁵⁸

Como vemos, el miedo a la muerte corporal es el motor que, en la relectura de Butler, dota a la autoconciencia de reflexividad: El esclavo efectivamente se deshace del yugo del amo una vez que descubre su capacidad de formar la realidad; en primera instancia, parece que se libera, pero en realidad, sustituye al amo consigo mismo, con una parte suya, aquella que parece invulnerable a la muerte, la cual someterá a la parte totalmente vulnerable, el cuerpo.

A partir de este momento, Judith Butler hablará en clave de "autosometimiento", esto es, la capacidad reflexiva del sujeto estará permeada de una ética destinada a mortificar el cuerpo con el fin de huir del miedo absoluto que representa su muerte; de este modo:

El miedo es acallado legislando una norma ética. Por consiguiente, el imperativo de aferrarse a uno/a mismo/a está motivado por el miedo absoluto y la necesidad de rechazarlo. En la medida en que se trata de un mandato *ético*, dicho imperativo representa el rechazo desarticulado del miedo absoluto. La sección sobre la conciencia desventurada explica la génesis del ámbito de lo ético como una defensa contra el miedo absoluto.⁵⁹

⁵⁷ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 53.

⁵⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 53-54.

⁵⁹ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 54.

Esta formulación y autoimposición de normas éticas como respuesta al miedo sujetará a la autoconciencia de dos modos: por un lado, el sujeto se encuentra subordinado a las normas, por otro, "[...] éstas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente".⁶⁰

En la reflexividad de la autoconciencia que se traduce como autosometimiento, entonces, encontramos un amo interior que legisla y contiene a su esclavo mediante normas, mismas que, simultáneamente, *producen* un tipo determinado de "sujeto ético".

De un modo que recuerda mucho a la explicación que Sigmund Freud da en *El malestar en la cultura* sobre el funcionamiento del superyo⁶¹, Judith Butler nos describe el mecanismo de la norma ética generada a raíz del miedo absoluto:

Mientras más absoluto se vuelve el imperativo ético, mientras más obstinada o *eigensinnig* se vuelve la aplicación de su ley, con más fuerza se articula y a la vez se rechaza el carácter absoluto del miedo que lo motiva. El miedo absoluto es desplazado, pues, por la ley absoluta, la cual, paradójicamente, reconvierte el miedo en miedo *a* la ley.⁶²

Una vez que establece esto, Butler procede a explicar cada una de las formas de autosometimiento que Hegel desarrolla en "la conciencia desventurada", a saber, el estoicismo, el escepticismo y el cristianismo.

Antes de continuar, consideramos importante señalar dos grandes puntos en la interpretación de Butler que, de hecho, están interconectados y que nos plantean cuestiones interesantes:

En primer lugar, la autora parece olvidar que Hegel especifica que la obstinación (*eigensinnig*) es producto de tratar el miedo como una angustia cualquiera y no como un miedo absoluto: "Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio,

⁶⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 54.

⁶¹ Cfr. Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura", en *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979, pp. 123-125.

⁶² *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 54-55.

es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.";⁶³ asimismo, Butler reduce significativamente el importante papel del trabajo formativo y, particularmente, la necesidad de la presencia de ambos momentos en la autoconciencia. En segundo lugar, y como ya aclaramos anteriormente⁶⁴, equiparar el miedo absoluto al miedo a la muerte corporal no nos parece tan acertado. Por eso creemos que vale la pena preguntarnos: si lo que empuja al sujeto a la reflexividad interior, es decir, a la subjetivación ética no es el miedo a la muerte entonces ¿qué lo empuja y cuál es la división que se crea en la autoconciencia? Y si, efectivamente, en las prácticas éticas que Hegel describe, el mandato ético dicta controlar, regular e incluso mortificar el cuerpo, ¿cuál es la noción de corporalidad a la que nos enfrentamos?

Manteniendo esto presente, volvamos una vez más a la *Fenomenología del Espíritu*, no sin antes recordar que Hegel está describiendo la intersubjetividad y las condiciones de posibilidad del reconocimiento; recordemos también que el reconocimiento hace referencia a la posibilidad de reconocer mi identidad.

De modo muy esquemático, podemos decir que el filósofo alemán plantea tres escenarios distintos: uno -el ideal- en donde la autoconciencia pasa tanto por el momento del miedo absoluto como por el de la formación del trabajo⁶⁵; otro en donde pasa por el temor primigenio pero no obtiene *Bildung* de su labor⁶⁶; y otro en donde el sujeto se forma sin pasar por el miedo absoluto o pasa, solamente, por un temor que lo afecta parcialmente⁶⁷.

⁶³ *Fenomenología del Espíritu*, p. 121.

⁶⁴ Ver. pp. 11-16.

⁶⁵ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 120-121.

"Deviene, por tanto, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio* [...] Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal."

⁶⁶ *Fenomenología del Espíritu*, p. 121.

"Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia."

⁶⁷ *Fenomenología del Espíritu*, p. 121.

"Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido

En este último, la autoconciencia no permite que el miedo la invada totalmente, al evadirlo y hacer que se trate tan solo de una pequeña angustia, el sentimiento de sí, que obtiene a través del trabajo formativo, se traduce en obstinación. Como explicamos hace un momento, de acuerdo con Judith Butler el sujeto separa aquello que es incontrolable y vulnerable al miedo -que ella identifica con la corporalidad- y aquello que parece esencial, firme y controlable -el pensamiento- justamente como una defensa ante el carácter absoluto del temor.

Miremos ahora el escenario ideal, donde el sujeto comprende tanto el trabajo formativo como el miedo. En éste la autoconciencia es capaz de salir de ella misma y cambiar el enfoque que tenía acerca de sí. Asimismo, empieza a cambiar la forma en que la autoconciencia percibe lo diferente, pues “cada confrontación con una realidad externa constituye [...] una alienación para el sujeto; la diferencia amenaza con aniquilarlo, hasta que ese sujeto logra descubrir que tal diferencia es un momento esencial de sí mismo”.⁶⁸ Este será el primer paso para que el sujeto descubra que el otro también es esencial para su propia identidad. Sólo saliendo de sí mismo e identificándose en la diferencia, el sujeto puede empezar a tomar conciencia de que el reconocimiento y su identidad se realizan en un plano intersubjetivo.

Sin embargo, este caso es tan sólo una posibilidad, es un escenario cargado de contingencia que puede o no ocurrir. Sumado a esto, cuando releemos las últimas líneas de la sección de la *Fenomenología* “Señor y siervo”, nos encontramos con un recordatorio: la formación que obtiene la autoconciencia servil, a pesar de ser necesaria, no lo es todo⁶⁹. Hace falta, aún, pasar por otros momentos para que adquiera universalidad: “Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular,

propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.”

⁶⁸ *Sujetos del deseo*, p. 85.

⁶⁹ Ver p. 32.

puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total.”⁷⁰

Aunado al hecho de que el reconocimiento es contingente, nos encontramos otra vez con el recordatorio de que Hegel es un pensador que cree firmemente en un proyecto filosófico y político que logre compaginar la individualidad con la sociedad, y por lo tanto, nada que no pueda ser comunicado y compartido en un ámbito de creencias y prácticas públicas será aceptable para él.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler parece hacer caso omiso de este importantísimo rasgo de la filosofía hegeliana, no habla de la relevancia de la comunicación y la comunión de creencias que nos dan sentido en tanto sociedad. Sin embargo, en su tesis doctoral *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, le da peso a la noción de comunidad y cultura que, en último término, nos vinculan y nos conducen a tener una base de reconocimiento:

El deseo en cuanto transformación del mundo natural es, al mismo tiempo, la transformación de su propio yo natural en una libertad corporeizada. Sin embargo, tales transformaciones no pueden tener lugar fuera de una intersubjetividad constituida históricamente que medie la relación con la naturaleza y con el yo. Las verdaderas subjetividades alcanzan la plenitud, sólo en comunidades donde es posible el reconocimiento recíproco, puesto que no llegamos a nosotros mismos exclusivamente a través del trabajo, sino a través de la mirada de reconocimiento del Otro que nos ratifica.⁷¹

De acuerdo con Hegel, para pensar en la formación del sujeto, en la intersubjetividad, tenemos que fijar nuestra atención en las “intersubjetividades constituidas históricamente” de las que Butler habla. Esto implica que necesitamos añadir determinaciones a las relaciones que intersubjetivas de las que hemos venido hablando, necesitamos pensar en algo más concreto, esto es, tenemos que referirnos a las instituciones; sólo de este modo podremos entender lo que implica relacionarme con los otros. Por esta razón, Hegel desarrolla tres formas concretas en que hemos concebido la libertad, pero no nos adelantemos. Al inicio de “Libertad de la

⁷⁰ *Fenomenología del Espíritu*, p. 121.

⁷¹ *Sujetos del deseo*, p. 102.

autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada" Hegel hace un breve repaso a la situación de ambos lados de la relación entre autoconciencias: el amo se quedó enfrascado en sí mismo y esta abstracción zanja la posibilidad de obtener reconocimiento y una identidad; el siervo, en cambio, obtuvo un poco de formación y alcanza a intuir a otro individuo en su señor, lo que aún no logra ver es la relación, sigue viendo cada parte como dos momentos separados y, en ese sentido, la autoconciencia sólo se mira a ella misma:

Por el contrario, la conciencia repelida sobre sí, se convierte en la formación, como forma de la cosa plasmada, en objeto e intuye en el señor el ser para sí al mismo tiempo como conciencia. Pero ante la conciencia servidora en cuanto tal, estos dos momentos -el de *sí misma* como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia- se disocian. Ahora bien, en cuanto que *para nosotros* o *en sí la forma* y el *ser para sí* son lo mismo y en el concepto de la conciencia independiente el ser *en sí* es la conciencia, tenemos que el lado del ser *en sí* o de la *coseidad*, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia [...]⁷²

Como podemos ver, Hegel no vuelve a referirse al miedo, sí, en cambio, al trabajo formativo y con esta referencia nos recuerda por qué para él trabajar, conocer y transformar el mundo son equivalentes y además se corresponden totalmente con nuestra formación (inter)subjetiva. Para aclarar esto, refirámonos una vez más a Hans-George Gadamer y su aguda interpretación de la *Bildung* hegeliana: “[...] en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda.”⁷³

El proceso por el que pasa la autoconciencia servil, la formación que obtiene, puede no llevarla al reconocimiento, sin embargo, efectúa un cambio en ella. Esta vez, no sólo logra vislumbrar que la otra autoconciencia es parte de la relación, sino que -a pesar de que no es capaz de ver la interrelación-, ya no se mira a sí misma del mismo modo.

⁷² *Fenomenología del Espíritu*, pp. 121-122.

⁷³ *Verdad y método*, p. 40.

Es aquí donde surge una nueva figura de la autoconciencia, aquella que devendrá "la conciencia desventurada":

[...] y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que *piensa* o es una autoconciencia libre. Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es.⁷⁴

Llegados a este punto, Hegel nos muestra que, aquellos lugares de la relación que correspondían a la dependencia y la independencia, ahora se transforman en algo más universal: la libertad. Al verse a sí misma como una autoconciencia que piensa, ésta asume que es una autoconciencia libre, o mejor dicho, que la libertad es asequible por medio del pensamiento.

¿Por qué el sujeto depositaría la posibilidad de ser libre en el pensamiento? El razonamiento de la autoconciencia, *grosso modo*, es el siguiente: cada vez que no estoy bien, el malestar viene del exterior o de otro, entonces, para poder estar bien lo que tengo que hacer es controlar lo único que puedo, a mí mismo.

Podemos decir, junto con Judith Butler, que entre estos malestares que vienen del exterior pueden encontrarse el decaimiento del cuerpo y el miedo a la muerte, sin embargo, no se reduce a esto. La nueva figura de la autoconciencia pensante no sólo refiere al rechazo del cuerpo, sino también, a la negación del mundo y de los otros en general, es decir, de todo aquello que nos puede presentar resistencia.

Lo representado, lo configurado, lo que es como tal tienen la forma de ser algo otro que la conciencia [...] En el pensamiento *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.

Si seguimos esta línea argumentativa, podemos apreciar que el miedo efectivamente juega un papel importante para el sujeto en este volcarse sobre sí mismo -aunque debemos reiterar que Hegel no ha mencionado nada aún sobre

⁷⁴ *Fenomenología del Espíritu*, p. 122.

dicotomizar el cuerpo y la conciencia-; el miedo, entonces, nos remitiría a una angustia mucho más profunda, a un deseo de seguridad y control permanentes.

Esta pretensión de seguridad es justamente lo que busca erradicar la *Bildung*, en este sentido, la formación nos dota de una cierta madurez o sabiduría que nos muestra que el control absoluto no es posible, como tampoco lo es la independencia absoluta. De este modo, el sujeto formado es capaz de ver, por un lado, que no es posible tener reglas fijas e infalibles y, por otro, que su identidad no está primordialmente en sus manos ni primordialmente en las manos del otro, sino que depende de las dos partes.

De acuerdo con Hegel la autoconciencia pensante está unida a sí misma inmediatamente; este sujeto, de modo similar a la figura del amo, se deposita y encierra en sí mismo, más específicamente en la parte de él que corresponde a la razón, de esta forma, la libertad que supuestamente obtiene no es concreta, no funciona del todo:

Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata del ser en sí y del ser para sí*. La conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele deviene *elemento que es en sí*; pero es en este elemento primeramente sólo como esencia universal en general, y no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser.⁷⁵

A continuación, Hegel nos dice que la institución concreta de este sistema de creencias, es el estoicismo, y continuará describiendo tres formas en que hemos pensado la libertad. Creemos que una de las intenciones de Hegel al referirse a instituciones concretas es mostrar que los criterios -en este caso el criterio de la libertad- no dependen de la responsabilidad de un sujeto, sino de una comunidad. Por eso, Axel Honneth nos dice que el filósofo alemán

[...] observa los usos y costumbres que tienen curso en una comunidad social de comunicación. Además, ha elegido cuidadosamente el concepto de 'costumbres' (*Sitte*), para exponer con claridad que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino sólo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de la

⁷⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 122.

libertad aplicada; por ello, como se dice en el texto, el sistema de legislación pública sólo ha de expresar las costumbres que existen de hecho.⁷⁶

En el siguiente capítulo, analizaremos la descripción de dichas instituciones, de dichas costumbres, con el fin de tener una mejor idea de cómo concibe Hegel la libertad. Creemos que esto nos ayudará a entender mejor cuál es el estatuto de la reflexividad del sujeto y cuál es la noción de corporalidad que podemos encontrar en este autor.

Después de haber analizado el tránsito del episodio del señorío y la servidumbre a la conciencia desventurada, nos gustaría señalar que parece que lo que Hegel nos está mostrando en cada caso es que, si no somos capaces de ver más allá de nosotros mismos: en el conocimiento ("nadie me conoce mejor que yo"), en la muerte ("la muerte que importa es la mía") y en la libertad ("soy libre si me mantengo en mí"); si no somos capaces de tomar otras perspectivas, de aceptar que tenemos límites y que no podemos decidirlo todo como individuos, sólo vamos a encontrar desventura e infelicidad, además de nunca alcanzar la formación (*Bildung*).

⁷⁶ *La lucha por el reconocimiento*, p. 23.

Capítulo 2. ¿Algo fuera de este mundo?

Las flores delicadas son las primeras que perecen en una tormenta; el gigante se ve abatido por una honda. Por cada nueva altura que alcanzamos, nuevos y más desconcertantes peligros nos amenazan. Con frecuencia el cobarde queda sepultado bajo la propia pared contra la que se acurrucó con miedo y angustia. La cota de malla más perfecta puede ser penetrada por una hábil estocada. Las mayores armadas acaban hundiéndose, las líneas Maginot siempre son evitadas. El caballo de Troya siempre está esperando que lo hagan trotar. Entonces, ¿dónde está la seguridad? ¿Qué protección puedes inventar que no se haya imaginado ya? Es inútil pensar en la seguridad: no existe ni la más mínima. El hombre que busca seguridad, aunque sea mental, es como un hombre que se cortara las piernas para tener otras artificiales que no le provocasen dolor ni trastornos.

Henry Miller, *Sexus*

Como ya lo mencionamos, en un primer momento, la autoconciencia busca la libertad por medio del pensamiento; en este punto consideramos necesario señalar que Hegel, a lo largo de esta sección, está poniendo en la mira la moral kantiana, aquella donde la libertad, en tanto concepto de la razón, sólo puede ser pensada y, por tanto, se mantiene exclusivamente en el ámbito de una razón práctica pura:

[...] yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es,

su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.⁷⁷

Recordemos una vez más que Hegel apuesta por un conocimiento *razonable* que tome en cuenta el contexto o circunstancia en la que el sujeto está inscrito, Kant, por su parte, piensa en un conocimiento racional que sea capaz de formular juicios o normas que sean *siempre* verdaderos. Como Frederick Beiser nos explica:

Aunque tanto Kant como Hegel ven la libertad en términos de acción moral, y aunque ambos piensan que la libertad debe estar fundada en la razón, tienen concepciones muy distintas de lo que es la razón. La concepción de la razón de Kant es *formal* o *abstracta*: el poder de determinar y actuar conforme a principios universalizables; la concepción de Hegel es *material* o *concreta*: el *ethos* y forma de vida de una comunidad específica.⁷⁸

A diferencia de Kant para quien “libertad” y “deber” son conceptos que deberíamos tener presentes constantemente y para quien, en último término, la obligación moral resulta totalmente responsabilidad del sujeto, Hegel elige presentar visiones más concretas, enfocándose en tres de las formas en que hemos pensado y practicado la libertad. De este modo, tratará de mostrarnos que las instituciones nos dan formación y nos ofrecen criterios que van más allá de nuestra responsabilidad individual.

Para comprender lo que Hegel nos quiere decir, puede resultarnos útil valernos de una distinción que Robert Brandom presenta en los primeros apartados de su obra *Hacerlo explícito* y a la que recurriremos más adelante. Aquí, el autor esboza algunas diferencias entre la concepción que tiene Kant acerca de una regla y la que tiene Wittgenstein –este último hablando en términos muy generales-, marcando dichas distinciones con los conceptos de “implícito” y “explícito”.

⁷⁷ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tr. Manuel García Morente. San Juan, Puerto Rico. Ed. Pedro M. Rosario Barbosa, 2007, p. 61.

⁷⁸ Hegel, pp. 200-201.

“Though Kant and Hegel both see freedom in terms of moral action, and though both think that morality must be founded on reason, they have very different conceptions of reason. Kant’s conception of reason is *formal* or *abstract*: the power to determine and act on universalizable principles; Hegel’s conception of reason is *material* or *concrete*: the ethos and way of life of a specific community.” (La traducción es mía).

De acuerdo con Robert Brandom, las reglas, tal y como las concibe Kant, tienen la característica de aparecer de modo explícito: "Éstas se pueden entender como reglas o también como principios, leyes, órdenes, contratos o convenciones, que determinan en cada caso lo que uno puede o debe hacer *diciendo* lo que se puede o debe hacer."⁷⁹. Actuamos conforme a ellas porque son necesarias -como en el caso de las categorías- y por esto, al menos en un primer momento, se nos presentan como si contaran con un fundamento sólido.

Las reglas que Wittgenstein concibe -al menos en algunos de los casos-, son más bien reglas implícitas, refieren a lo que a lo largo del presente texto hemos llamado *creencias*. Éstas se presentan detrás de ciertas prácticas que realizamos, por ejemplo, la práctica de seguir ciertas reglas explícitas⁸⁰ como en el caso de la gramática o de algo tan simple como seguir las instrucciones de un manual; sobra mencionar que no necesariamente tenemos conciencia de ellas. En términos generales, podemos decir que las creencias funcionan como metarreglas, es decir, como actitudes que tomamos respecto a las reglas que seguimos en nuestras prácticas (si son correctas o incorrectas, apropiadas o no) y que, incluso, afectan las decisiones de actuar de tal o cual modo ante determinado caso.

2.1 Estoicismo

La primera figura de la libertad con la que nos encontramos es la autoconciencia estoica, de quien Hegel nos dice que "su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante."⁸¹

⁷⁹ Brandom, Robert. *Hacerlo Explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Trs. Ángela Ackermann Pilári y Joana Rosselló. Barcelona: Herder, 2005, p. 57.

⁸⁰ Debido a que "la regla dice cómo hacer correctamente una cosa sólo bajo la suposición de que uno puede hacer correctamente otra cosa, a saber, aplicar la regla", la idea de pedir un fundamento para cada regla resulta obsoleta, pues tendríamos un regreso al infinito. Esto resulta también una razón para comprender las reglas/creencias de modo pragmático. (cfr. Brandom, p. 61).

⁸¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 122.

Judith Butler dedica sólo un párrafo al tratamiento de la autoconciencia estoica, donde nos dice que:

Hegel presenta el estoicismo como una especie de vinculación defensiva que separa la actividad del pensamiento de cualquier contenido. Para Hegel el estoico se retira a una existencia subjetiva y racional que tiene como finalidad suprema la retirada absoluta de la existencia, incluyendo la suya propia. Esta tarea, por supuesto, lleva implícita una contradicción, puesto que incluso la contradicción con uno/a mismo/a exige un yo persistente que ponga en práctica la retirada de su propia existencia y de las demás. Puesto que el acto conceptual de negación presupone siempre una posición desde la cual se produce la negación, el estoicismo acaba subrayando la misma positividad del yo que pretendía negar.⁸²

Como vemos, la postura de Butler cambia ligeramente en este punto, pues la conciencia estoica no sólo pretende separar su vida corporal y su pensamiento, sino “cualquier contenido”, pretende negar toda existencia, la propia y la de lo ajeno. Sin embargo, no queda muy claro qué significa esta negación de la existencia, retomemos la *Fenomenología* para profundizar en esta actividad.

Hegel nos dice que el estoico va a simplificar su estar en el mundo en tanto deseo y trabajo, reduciéndolos a una diferencia simple y abstracta que se contrasta con el pensamiento:

La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo. Esta múltiple acción se ha condensado ahora en la simple diferencia que se da en el movimiento puro del pensamiento. No es la diferencia que se manifiesta como *cosa determinada* [...] sino solamente [...] una diferencia *pensada* o que no se distingue de mí de un modo inmediato.⁸³

Nos encontramos claramente con la actividad de un sujeto kantiano que piensa en ideas puras de la razón en vez de atender a cosas determinadas, a casos concretos, un sujeto que vacía de contenido la vida, el deseo y el trabajo, para quedarse sólo con una noción abstracta, vacía y simplificada de lo que éstos significan. Dicha actividad de

⁸² *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 55.

⁸³ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 122-123.

abstracción estoica, recuerda mucho a las teorías formales acerca del Derecho natural que los contemporáneos de Hegel –y particularmente Kant- trabajaban. Estas perspectivas formales pretenden eliminar toda inclinación natural de las actividades o elecciones morales de modo que podamos presentarlas como el resultado de una razón pura que, por así decirlo, está más allá de este mundo. Para Hegel esto representa un gran problema ya que, bajo este enfoque, el sujeto termina aislándose del mundo y, sobre todo, de los otros; a raíz de esto, nos encontraríamos ante un sujeto totalmente autorreferencial, una concepción que dificulta aún más la tarea de crear un sistema ético y político en donde la comunidad y la libertad sean posibles:

[... estas posturas] tienen su origen, en lugar de en determinaciones de la naturaleza humana, en un concepto trascendental de la razón práctica; en tales teorías, y ante todo en las representadas por Kant y Fichte, se reconocen las premisas atomísticas, en las que las acciones morales pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales, purgadas ya de toda inclinación o necesidad empírica de la naturaleza humana. Aquí también la naturaleza del hombre se representa, por un lado, como una acumulación de disposiciones referidas al yo o, como Hegel escribe, “anéticas” (*unsittlichen*), que el sujeto sólo debe aprender a someter en sí mismo, antes de poder eticizarlas, antes, pues, de conseguir una posición que reclame comunidad.⁸⁴

En este punto, consideramos necesario hacer una acotación a la interpretación butleriana, que hemos venido tratando, sobre la *obstinación* como respuesta al miedo absoluto y que provoca la implementación de imperativos éticos. Hegel nos recuerda, una vez más, que depositar todo resultado en un solo aspecto de las circunstancias, es un error:

La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene *dentro* de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la *pura universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.⁸⁵

El estoicismo no debe ser tratado únicamente como el carácter obstinado de una autoconciencia que se encierra en su individualidad negando todo lo que se le presenta ajeno, sino como una “forma universal del espíritu del mundo”, es decir,

⁸⁴ *La lucha por el reconocimiento*, pp. 21-22.

⁸⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 123.

como una institución que implica una serie de criterios para aquellos que están inscritos en ella y que involucra también una serie de creencias, en este caso, la creencia de que la libertad y la independencia sólo pueden ser posibles en el pensamiento.

Además de esto, nos referimos a una determinada forma de concebir el pensamiento –y es esta concepción la que Hegel critica duramente-, la conciencia estoica cree que el pensamiento es una abstracción del mundo, del deseo y de la vida, que funciona sólo al interior de los sujetos y que de hecho, determina su subjetividad, es decir que, la identidad de la autoconciencia estoica estará depositada en su “ser racional”. Este carácter vacío y abstracto del pensamiento será justamente el punto de quiebre de la autoconciencia estoica ya que la libertad que se desprenda de él estará, necesariamente, marcada por la misma vacuidad y abstracción:

La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento* en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma.⁸⁶

Y por ende, lo mismo sucederá con la idea de sí misma que la autoconciencia obtenga:

Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo, lo cierto es que esta esencia suya sólo es, al mismo tiempo, una esencia *abstracta*.⁸⁷

Como ya hemos apuntado, el tema del capítulo “Autoconciencia” de la *Fenomenología del Espíritu*, refiere a la búsqueda de la conciencia por la certeza sobre sí misma, es decir, nos refiere al problema de la identidad propia, la intersubjetividad y la libertad. En el camino que llevamos recorrido, nos hemos enfrentado con dos respuestas radicalmente distintas a la pregunta ¿dónde reside la identidad del sujeto?

⁸⁶ *Fenomenología del Espíritu*, p. 123.

⁸⁷ *Fenomenología del Espíritu*, p. 123.

De una forma esquemática, podemos decir que el amo decidió depositar su identidad en sus propias manos y la conciencia servil la depositó en la dependencia del otro.

Después de las determinaciones que se han ido agregando a la relación, el esclavo ya es capaz de ver que hay otros lugares en dicha relación y que su dependencia no era absoluta, sin embargo, no es capaz de ver la relación como un contexto completo. En ese sentido, la autoconciencia de la que ahora hablamos, la figura de la autoconciencia pensante, está atravesada por la idea de que el malestar que llega a sentir siempre viene del exterior o de los otros y su razonamiento la lleva a concluir que el único modo de estar bien es alcanzar un dominio total de sí misma, no depender para nada de los otros y el lugar en donde encuentra esa independencia absoluta posible es en la razón. La trampa estará en que, al quedarse con un pensamiento puramente formal y eliminar todo contenido (la vida, el trabajo, el deseo), todo lo que obtiene de vuelta, incluida su propia identidad, estará marcada con las mismas características.

Como vemos, el estoico falla, no sólo porque termine afirmando el “yo” que pretendía negar, como dice Butler:

Esta tarea, por supuesto, lleva implícita una contradicción, puesto que incluso la contradicción con uno/a mismo/a exige un yo persistente que ponga en práctica la retirada de su propia existencia y de las demás. Puesto que el acto conceptual de negación presupone siempre una posición desde la cual se produce la negación, el estoicismo acaba subrayando la misma positividad del yo que pretendía negar.⁸⁸

Además de esta persistencia del yo, el estoicismo falla porque, en realidad, la libertad e identidad del sujeto están basadas sólo en un orden mental, el proyecto de seguridad de la autoconciencia fracasa, el dominio absoluto de sí misma y la erradicación del padecimiento que provoca lo exterior se prueba como imposible ya que no se lleva a cabo efectivamente sino sólo al interior de la conciencia.

Como hemos venido diciendo, el estoicismo es una postura que sostiene que el sujeto es esencialmente pensamiento. La materialidad del exterior se abstrae y se niega a los otros con el fin de obtener libertad total, el problema es, justamente, que

⁸⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 55.

dicha libertad únicamente se encuentra en el pensamiento, de este modo, la autoconciencia sólo obtiene una negación incompleta del otro:

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que *replegarse* del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma.⁸⁹

La libertad como idea pura no ofrece criterios ¿cómo saber que soy realmente libre o que soy quien digo que soy si nadie más tiene la posibilidad de confirmarlo? Es decir, dado que el pensamiento es lo único que interesa, la conciencia ya no puede decir qué es verdadero y que no, su pensar se encarga de ordenarlo todo y sólo produce tautologías sin contenido. Por esto mismo, su criterio es subjetivo y, la seguridad que tanto deseaba es inalcanzable porque no la puede comprobar.

2.2 Escepticismo

La siguiente figura, la autoconciencia escéptica, será la que trate de continuar ese proyecto de seguridad y bienestar que el estoico no alcanzó, a saber, una libertad entendida como independencia absoluta: “El *escepticismo* es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto [...]”.⁹⁰

Como Judith Butler nos explica:

El escepticismo niega el ámbito de la otredad intentando demostrar que cualquier determinación de necesidad lógica se convierte en su opuesto y, por tanto, no es lo que es. El escéptico rastrea y enfoca la constante desaparición de las apariencias determinadas, sin tomar en cuenta la lógica dialéctica que instrumenta y unifica las diversas oposiciones. Por consiguiente, nada es lo que es y no existe ningún fundamento lógico o empírico accesible que permita al escéptico conocer el ámbito de la otredad de manera racional. El pensamiento del escéptico se convierte en un esfuerzo frenético por hacer que desaparezca toda determinación, convirtiéndose en otra, de tal modo que las constantes apariciones y desapariciones no siguen ningún orden o necesidad. [...] Hegel argumenta que esta producción de desorden (entendido

⁸⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 124.

⁹⁰ *Fenomenología del Espíritu*, p. 124.

como contradicción incesante) es placentera en la medida en que el escéptico se encuentra siempre en posición de minar la posición de sus oponentes filosóficos.⁹¹

El escéptico intentará *realizar* la negación incompleta del estoico, radicalizándola, desechando toda determinación, invalidando todo contenido de modo que sólo se quedará con una multiplicidad caótica de apariencias inesenciales ya que el escéptico piensa que, si no se aferra a ninguna verdad, puede ser totalmente libre.

Para el escéptico el “yo” es una actividad permanentemente negadora que obtiene placer de señalar a los demás sus constantes contradicciones y la ausencia de verdad, así como la inesencialidad, en todo lo que les rodea. Sin embargo, de acuerdo con Butler, en un punto u otro el sujeto escéptico se encontrará con alguien como él, que le haga verse a sí mismo en la misma posición en que veía a los blancos de sus burlas, de este modo, se da cuenta de que él también cae constantemente en contradicciones, que él también es una conciencia singular y mutable.

De esta forma, el placer se convierte en desventura y el sadismo con que el escéptico criticaba a sus oponentes se redirige sobre él mismo. El sujeto queda escindido en las dos figuras: una conciencia singular y empírica y otra que se mantiene igual a sí misma y puede dar cuenta de las contradicciones.

[...] la satisfacción obstinada y pueril que obtiene el escéptico al ver caer a otros, se convierte en profunda desventura cuando es obligado, por así decir, a contemplarse a sí mismo caer en interminables contradicciones [...] El yo que apuntalaba su identidad animando a otros a incurrir en la contradicción se ve repentinamente como uno de esos otros; esta visión de sí mismo a distancia no sólo inaugura la conciencia desventurada, sino que transmuta su placer en dolor. El sadismo dirigido contra el otro se vuelve ahora sobre la conciencia misma [...] Al ser una estructura dual, la conciencia desventurada se toma a sí misma como su propio objeto de desprecio.⁹²

Aunque la interpretación de Butler es muy cercana a la nuestra, creemos que es necesario tener presente que ella lee muchas más afectividades de las que Hegel parece poner en juego. En esta sección de la *Fenomenología* no leemos realmente un carácter sádico en el escéptico y, aunque Hegel sí hace mención a “una disputa entre

⁹¹ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 55-56.

⁹² *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 56-57.

muchachos testarudos”, también parece señalar que la contradicción que verdaderamente importa es la que cada uno de ellos mantiene consigo mismo.⁹³

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos dice que:

[...] en el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real [...] mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia [estoica], esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanza, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda [...] Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia.⁹⁴

Dado que la autoconciencia escéptica mantiene la idea de sí misma como conciencia pensante, también conserva la noción de libertad como un concepto puro - que se mantiene siempre verdadero-. Así, el ideal de seguridad que proveería al sujeto de una independencia absoluta, y por tanto, garantizaría la ausencia de malestar y la obtención de la verdad de la certeza de su identidad, este ideal de seguridad sigue siendo el proyecto del sujeto escéptico.

El estoicismo no me ofrecía un criterio de verdad debido a que su negación del mundo era sólo formal, por esta razón, la estrategia del escepticismo consiste en cargar de realidad dicha negación y volverla una actitud permanente. En este sentido, marcará cada contenido de la vida, el deseo y el trabajo con el carácter de una otredad inesencial y dependiente, esto implica desechar toda determinación y no admitir nada como válido, objetivo o verdadero:

[...] la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo [...] sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* con respecto a lo *desigual*.⁹⁵

⁹³ Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, p. 127.

⁹⁴ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 124-125.

⁹⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 126.

A raíz de esta negación radical, la conciencia escéptica encontrará, en un primer momento, la independencia, podrá vivir la experiencia de la libertad del pensamiento. Pero la ilusión desaparece pronto al darse cuenta de que su calidad de conciencia permanentemente negadora, la marca con el carácter de la mutabilidad y la contingencia que tanto critica:

Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de este desorden que se produce una y otra vez [...] Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente y singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad.⁹⁶

El sujeto escéptico *es* ese movimiento constante que va de un extremo a otro, a saber, el movimiento que va de la esencialidad y la igualdad, a la mutabilidad y la confusión; él encarna el desorden que señala en el mundo, “su acción y sus palabras se contradicen siempre”⁹⁷.

El escéptico falla porque cae en la incoherencia, dado que tiene que negarlo todo, no puede afirmar ni su libertad ni la seguridad de su identidad. El escéptico es la contradicción misma, y ella está conformada por las dos perspectivas, pero como las mantiene separadas sólo se dedica a mostrar el lado opuesto de cualquier afirmación. Una vez que se da cuenta de esto, lo único que le queda es la desolación de no contar con nada.

El estoico se sentía superior al ponerse más allá de la existencia, el escéptico se siente superior al negar todo lo que se le presenta y mostrarle a los demás los errores en lo que caen. El dolor viene cuando se hace patente que estas estrategias no son efectivas, que la existencia no se puede evadir en vida. El proyecto de seguridad de la autoconciencia, entendido como una independencia radical o absoluta, simplemente no es factible para Hegel, una libertad planteada en esos términos simplemente representa una ilusión:

⁹⁶ *Fenomenología del Espíritu*, p. 126.

⁹⁷ *Fenomenología del Espíritu*, p. 127.

Kant concibe la libertad como independencia de la causalidad de la naturaleza, de modo tal que el sujeto es la única causa de sus propias acciones y tiene el poder de actuar de un modo u otro. Hegel piensa que tal independencia es ilusoria: la libertad solamente se realiza en el ámbito de la naturaleza y requiere actuar de acuerdo a la necesidad de la naturaleza propia y del universo como un todo.⁹⁸

Una vez más, la Judith Butler de *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* se encuentra mucho más cerca de nuestra interpretación cuando señala que, desde la perspectiva hegeliana,

El proyecto o el deseo de vivir y el proyecto o el deseo de adquirir una identidad autónoma sólo pueden ser integrados en el deseo que contempla de manera explícita la necesidad [...] Mientras se considere que la necesidad es una contingencia o una instancia de facticidad afectiva, la autoconciencia permanecerá escindida de sí misma y, por lo tanto, la posibilidad de lograr un yo integrado quedará excluida.⁹⁹

Pero el sujeto aún se aferra a esa ilusión de independencia, es así como nacerá la tercera figura de la autoconciencia, la conciencia desventurada, aquella que se da cuenta de la unidad de los dos lados opuestos en ella y que tratará desesperadamente de unirlos:

En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo [...] En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien *se duplica* y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.¹⁰⁰

2.3 La conciencia desventurada

⁹⁸ Hegel, p. 201.

“Kant conceives of freedom [sic] as independence from the causality of nature, so that the self is the sole cause of its own actions and has the power to do otherwise. Hegel thinks such independence is illusory: freedom is realized only within the realm of nature and it requires acting according to the necessity of one’s own nature and the universe as a whole.” (La traducción es mía).

⁹⁹ *Sujetos del deseo*, p. 100.

¹⁰⁰ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 127-128.

Hegel nos explica que esta tercera figura pasa, a su vez, por tres momentos:

[...] este movimiento recorre los siguientes momentos: un primer momento, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general, un segundo momento, en el que lo inmutable, al convertirse por sí mismo en lo singular, se opone al resto de lo singular, y por último un tercer momento en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular.¹⁰¹

Con el fin de mantener la misma estructura que hemos trabajado hasta ahora, comenzaremos analizando la interpretación de Judith Butler anotando, sin embargo, que ella no rinde cuenta explícita de estos tres momentos.

Como mencionábamos anteriormente, Butler nos indica que la conciencia quedó escindida tras su enfrentamiento con las propias contradicciones y que, a raíz de esto, se toma a ella misma como “objeto de su desprecio”.

La elaboración filosófica de este desprecio adopta la siguiente forma: la conciencia se halla ahora dividida en dos partes, la 'esencial' e 'inmutable' por un lado, y la 'inesencial' y 'cambiante' por el otro. El yo que contempla, el cual se define como una especie de yo testigo despectivo, se diferencia del yo al que constantemente observa incurrir en la contradicción [...] se separa de sí mismo a fin de purgarse de la contradicción [...] Significativamente, la actividad que comenzó como sadismo pueril en el escepticismo se convierte en autojuiciamiento ético en el contexto de la conciencia desventurada: la conciencia inmutable 'emite juicio' sobre la conciencia cambiante, como lo haría un adulto sobre un niño [...] El niño que 'contempla' se transfigura en el juez que 'emite juicio', y el aspecto del yo sobre el cual emite juicio se halla inmerso en el mundo cambiante de las sensaciones corporales.¹⁰²

Así, de acuerdo con Butler, la conciencia desventurada inicia con el nacimiento de dos personajes internos: un niño que se encuentra instalado en la contingencia de las sensaciones corporales y un juez que, desde el mundo del pensamiento puro e inmutable, juzga al niño; podríamos incluso decir que, para Butler, es aquí donde se efectúa la tradicional dicotomía cuerpo-psique.

Ahora, la conciencia desventurada padece malestar porque intenta conciliar estos dos aspectos de su yo. Su primer intento de unificarlos consistirá en poner su cuerpo al servicio del pensamiento:

La conciencia desventurada busca superar la dualidad encontrando un cuerpo que encarne la pureza de su parte inmutable [...] este esfuerzo de subordinación y

¹⁰¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 130.

¹⁰² *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 57-58.

purificación es el recogimiento devoto (*Andacht*). Sin embargo [...] el esfuerzo por colocar el cuerpo al servicio del pensamiento de lo inmutable se revela infructuoso. El recogimiento devoto resulta ser puro sentir interior [...], se trata del sentir del cuerpo que ha sido obligado a significar lo trascendente e inmutable, pero que, pese a todo, permanece instalado en el sentir corporal que se propone trascender. De hecho, el sentir interior se refiere única e incesantemente a sí mismo (es una forma trascendente de *eigensinnigkeit*), y es por tanto incapaz de suministrar conocimiento de nada que no sea él mismo. Por consiguiente, el recogimiento devoto, que persigue instrumentalizar el cuerpo al servicio de lo inmutable, termina siendo [...] una inmersión que toma al cuerpo por lo inmutable y al hacerlo cae en la contradicción.¹⁰³

El sujeto asume que “elevando” y purificando su cuerpo a través de la devoción podrá establecer contacto entre la corporalidad cambiante y el pensamiento juicioso inmutable, sin embargo, se encontrará con que, una vez más, se ve atrapado en sí mismo, en un sentir que no puede comunicar y que termina negándole el acceso a la realidad.

Butler incluso nos dice que el recogimiento devoto “[...] termina, pues, tomando el cuerpo, es decir, el sentir interior, como objeto de culto, y dejando morir el espíritu inmutable”.¹⁰⁴ Esto es, al volcarse totalmente sobre sí mismo, el sujeto descubre que su propio cuerpo es más independiente y esencial que aquel ideal de inmutabilidad al que pretendía subyugarse.

Podríamos concluir que cierta forma de absorción en uno/a mismo/a, entendida como reformulación de una insuperable *eigensinnigkeit*, representa un narcisismo del sujeto que frustra el abnegado proyecto del recogimiento devoto. El sujeto que estaba dispuesto a subordinar el cuerpo a un ideal, a obligarlo a encarnar una idea, encuentra que es mucho más autónomo que ese ideal y que lo sobrevive por completo [...]¹⁰⁵

Como vemos, Butler hace referencia una vez más a la obstinación o *eigensinnigkeit*, esta vez, incluso redefinida como narcisismo, con esto, el corte psicoanalítico de su relectura se hace patente; por eso, más adelante, nos dirá que

Las referencias de Hegel a la *eigensinnigkeit* u obstinación pueden verse como ilustrativas del proceso de disociación y defensa que interviene en la formación de la neurosis. El hecho de que Hegel se refiera a la ‘desventura’ como una especie de vinculación obstinada sugiere que, al igual que ocurre en la neurosis, la regulación

¹⁰³ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 58-59.

¹⁰⁴ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 59.

¹⁰⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 59.

ética de los impulsos corporales se convierte en el centro de atención y la finalidad de los impulsos mismos.¹⁰⁶

A pesar de que no es descabellado adjudicar rasgos neuróticos a una autoconciencia que se empeña en controlar su entorno por medio del autocontrol y la negación de todo lo externo, consideramos necesario recordar que Hegel mismo menciona desde el inicio de la sección que en este punto ya no podemos hablar, como tal, de obstinación dado que esta última es una actitud singularizada y la sección de la conciencia desventurada nos remite a la libertad como un ideal de la razón y a una forma del espíritu universal, es decir, a una manifestación cultural.¹⁰⁷

En este sentido, podemos adjudicar un carácter narcisista a la conciencia desventurada, e incluso al sujeto moral kantiano, pero siempre recordando que, a diferencia de Freud, Hegel no intenta explicar el *origen* de nuestras actitudes éticas sino, como ya hemos venido diciendo, trata de reflexionar en torno a las creencias que se ponen en juego en determinados contextos éticos, o dicho de otro modo, trata de hacer explícitas las creencias que operan cuando seguimos ciertas reglas morales en ciertos contextos históricos. Esto resultará crucial para comprender la propuesta de Hegel en torno a la libertad, la razón y el sujeto, y también nos conduce a rechazar la conclusión que Butler nos presenta cuando afirma que “en concreto, tanto en Hegel como en Freud, la lógica del sometimiento implica que el instrumento de la supresión se convierte en la nueva estructura y finalidad del deseo, al menos cuando el sometimiento demuestra ser efectivo.”¹⁰⁸

Hegel no está presentando una explicación de la lógica del sometimiento, sino criticando la creencia en una libertad absoluta y en un sujeto sin determinaciones; Hegel trata de señalar que es justamente esta creencia la que, quizás paradójicamente, deviene sometimiento y autoesclavización. Esta es otra de las diferencias entre las perspectivas kantiana y hegeliana; a pesar de que ambos entienden la libertad como la capacidad de determinarse a uno mismo, Hegel

¹⁰⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 68-69.

¹⁰⁷ Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, p. 123.

¹⁰⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 71.

[...] entiende la autodeterminación como actuar de acuerdo a mi naturaleza completa, donde no hay conflicto entre la razón y la sensibilidad [...] Hegel rechaza la perspectiva kantiana de la autodeterminación, de corte más racionalista y dualista, porque si la libertad consiste en actuar de acuerdo, únicamente, a mi razón, ésta aún es compatible con un tipo de restricción: a saber, la represión de mis deseos y sentimientos. Él argumenta que la soberanía que Kant le otorga a la razón simplemente mueve las fuentes de dominación al interior del sujeto.¹⁰⁹

Por esta razón, Hegel nos ha mostrado cómo los intentos de la autoconciencia de localizar su liberación en un solo lugar fallan una y otra vez; también por esta razón, Hegel apela a la *Bildung*, a la razonabilidad y a la institución para resolver el conflicto que las perspectivas dualistas instalan en la subjetividad; pero llegaremos a esto más adelante.

Tras establecer la falla narcisista del sentimiento devoto, Judith Butler señala uno más de los aspectos de la filosofía kantiana con los que Hegel parece discutir:

Obligado, pues, a aceptar la premisa de la inexorabilidad del cuerpo, emerge un nuevo tipo de sujeto, claramente kantiano. Si hay un mundo de apariencias para el cual el cuerpo es esencial, entonces tiene que haber un mundo de noúmenos donde no tenga cabida el cuerpo; el mundo se dividirá en seres para-sí y seres en-sí.¹¹⁰

Como ya hemos dicho, nosotros creemos que el sujeto kantiano está presente desde el inicio, poniendo la libertad en un plano racional puro, a modo de un ideal normativo que, como tal, sólo es posible en el pensamiento. Sin embargo, no podemos profundizar mucho más en la discusión de este punto ya que Butler sólo dedica estas líneas a dicha observación.

La figura que surge a raíz de esta división entre el mundo de los noúmenos y el de las apariencias es la figura de Cristo, como encarnación del mundo inmutable y como ejemplo de vida basada en la gratitud:

¹⁰⁹ Hegel, p. 201.

“[...] understands self-determination as acting according to my whole nature, where there is no conflict between reason and sensibility [...] Hegel rejected Kant’s more rationalistic and dualistic account of self-determination, because if freedom were acting according to my rationality alone it would be still compatible with a form of constraint: namely, the repression of my desires and feelings. He argued that the sovereignty Kant gave to reason had simply moved the sources of domination inside the self.” (La traducción es mía).

¹¹⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 59.

En tanto que modelo de la vida sagrada, Cristo es concebido como una encarnación que constantemente da gracias. En su deseo y en sus obras, esta conciencia encarnada busca dar gracias por su propia vida, sus capacidades, facultades, habilidades. Éstas le son dadas; su vida es experimentada como un don; y vive toda su vida bajo la modalidad de la gratitud. Todos sus actos se los debe a otro; acaba concibiendo su vida como una especie de deuda eterna.¹¹¹

Butler iguala la vida cristiana con la del estoico, un modo de vida que pretende erradicar el yo, negarlo para, indirectamente, negar también el mundo y la existencia singular. Para el sujeto cristiano, su actividad remite siempre a las acciones de otro, un otro trascendente que lo fundamenta y a quien se le rinde constantemente un tributo de gratitud.

La gratitud del cristiano parece, en un inicio, un modo de renuncia al yo, misma que nunca se completa y por tanto tiene que reiterarse una y otra vez. La gratitud se da respecto a cada aspecto de la vida del sujeto (habilidades, capacidades y facultades), pero ya que la renuncia misma es una acción, lo único que logra el sujeto, paradójicamente, es la reiteración y engrandecimiento de ese “yo” que pretende negar, esto es lo que Hegel llama “el extremo de la singularidad”:

El yo se convierte en un intérprete constante de la renuncia, pero, al tratarse de una acción, su interpretación contradice la declaración de *inacción* que pretende significar. Paradójicamente, la interpretación se convierte en la *ocasión* de una acción grandiosa e interminable que efectivamente aumenta y otorga singularidad al yo que se propone negar.¹¹²

Butler nos explica que aquí es donde surge aquel sentimiento de desventura de la conciencia: una mezcla entre el dolor que provoca una renuncia a sí mismo que jamás puede ser efectuada y el placer que deriva de esa autoafirmación. Sin embargo, nos aclara, este ensimismamiento no se traducirá como simple narcisismo, “por el contrario, aparece como narcisismo negativo, como absorción en lo más degradado y corrupto de sí misma”.¹¹³ Judith Butler sostiene esto porque Hegel hace referencia a las funciones animales de la autoconciencia y al modo en que se relaciona con éstas, la autora identifica estas funciones, específicamente con la defecación.

¹¹¹ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 60.

¹¹² *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 60.

¹¹³ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 61.

Dichas funciones, nos dice Hegel, no se cumplen espontáneamente sino que son percibidas como acciones en las que se muestra un “enemigo”, mismo con el que la conciencia termina identificándose:

Aquí el yo al que se ha de renunciar es representado nuevamente como un yo corpóreo, como ‘este singular real’ en sus ‘funciones animales’. Hegel parece aludir a la defecación como objeto de la absorción del yo [...] Este “enemigo”, por así decir, es descrito como “lo más vil... y lo más singular”, y funciona, desafortunadamente, como objeto de identificación para la conciencia “caída”. Aquí, en su suprema abyección, la conciencia se ha convertido en semejante a mierda, perdida en una analidad autorreferencial, en un círculo de su propia creación.¹¹⁴

A raíz de esta identificación, y los sentimientos de desventura y disminución que provoca, el sujeto se apoyará en un “sacerdote”,¹¹⁵ una figura que funcionará como mediador. De acuerdo con Butler, la conciencia le ofrecerá al sacerdote todas sus acciones de vida, desde su deseo y trabajo, hasta sus funciones excrementicias, con el fin de restablecer una conexión con lo puro e inmutable. La conciencia, entonces, ofrecerá todas sus obras a modo de penitencia, y el sacerdote, por su parte, ofrece consejo y le da a la conciencia razón de lo que hace y debe hacer, instituyendo la mortificación del cuerpo y la abstinencia como rituales de autorrenuncia:

Significativamente, es aquí, en el esfuerzo por diferenciarse de sus funciones excretoras, de su misma identidad excretora, cuando la conciencia se apoya en un ‘mediador’, lo que Hegel llamará ‘el sacerdote’ [...] Esta instancia mediadora libera a la conciencia abyecta de la responsabilidad de sus propias acciones. A través de la institución de la consulta y el consejo, el sacerdote ofrece la razón de las acciones de la conciencia abyecta [...] El sacerdote instituye el autosacrificio corporal como precio de la santidad, elevando el gesto sacrificial del excremento a una práctica religiosa por la cual el cuerpo entero es purgado ritualmente.¹¹⁶

¹¹⁴ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 61.

¹¹⁵ Cabe mencionar que en la traducción al español que nosotros citamos se utiliza el término “consejero”. A pesar de que mantendremos el uso de “sacerdote” mientras continuamos exponiendo la relectura de Judith Butler, nosotros nos inclinamos más por la locución “consejero” debido a que tiene una connotación secularizada que nos ayuda a actualizar el pensamiento hegeliano. Asimismo, este vocablo encaja mejor con nuestra interpretación de que aquel “tercer término” es la institución; en este sentido, el “consejero” puede ser un profesional de la salud, un abogado o juez, una figura mediática, un terapeuta, un maestro, etc. La religión no es nuestra única institución.

¹¹⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 62.

A diferencia del estoico, que creía que el cuerpo (y el mundo) puede ser negado radicalmente, la conciencia desventurada, con la ayuda del sacerdote mediador, insta una renuncia ritual. Butler nos dice que la abstinencia y la mortificación del cuerpo tienen como fin frustrar el inevitable momento excrementicio y que estos sacrificios son acciones reflexivas que el cuerpo ejerce contra sí mismo en su intento de liberarse de la identidad excretora que se ha autoadjudicado.

Sin embargo, ella detecta una trampa más: al estar fundadas en el consejo del sacerdote, ocurriría lo mismo que ha pasado en cada uno de los momentos de la autoconciencia, a saber, sólo se ocultan los orígenes reflexivos de ese autocastigo.

En este punto, Butler critica la desviación argumental de Hegel, nos dice que, en vez de mostrar esta trampa como ha hecho en todos los episodios anteriores, Hegel opta por afirmar que en las acciones autosacrificiales del penitente, está operando la voluntad del otro.¹¹⁷ Dicha voluntad es la del sacerdote que, a su vez, está ligada a la voluntad de Dios, de este modo, “la conciencia abyecta ingresa en una comunidad de voluntades [... y] en esta unidad se vislumbra por primera vez la noción del Espíritu”¹¹⁸.

De acuerdo con Hegel, nos explica Butler, lo que aporta el sacerdote mediador es la inversión dialéctica que resignifica el dolor y la desventura como placer y felicidad eternas en un plano futuro. En un tono reconocidamente nietzscheano, Butler dice que la función del sacerdote es invertir los valores y establecer dicha inversión como un principio absoluto.

El principal problema con esta conclusión es que Butler parece descartar la postura que Hegel mantenía respecto al cristianismo de su tiempo: para él, esta religión podía representar una de las formas más extremas de alienación entre el sujeto y el mundo, y el capítulo sobre la conciencia desventurada también apunta una crítica a este enfoque religioso. Así como la libertad y la razón no pueden estar separados del mundo, tampoco la divinidad y la felicidad pueden encontrarse en una más allá, Hegel creía que “sería la religión la que reconciliaría al individuo con su

¹¹⁷ Cfr. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 62-63.

¹¹⁸ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 63.

mundo al mostrarle la inmanencia de lo divino en la naturaleza y la historia. Así que, si la solución a tal problema era negar un Dios trascendente, también la era afirmar uno inmanente”.¹¹⁹

De cualquier modo, para Judith Butler, el principal problema de esta solución religiosa es el modo en que se juega la relación entre placer y dolor que se ha venido tratando a lo largo del apartado:

[...] ¿cómo hemos de interpretar esta transición final, teniendo en cuenta la relación inmanente entre placer y dolor presentada en las transiciones precedentes? Antes de la instauración del “mediador” y el “sacerdote”, el capítulo sobre la conciencia desventurada parecía contener una crítica mordaz de los imperativos éticos y los ideales religiosos [...] Toda tentativa de reducirse a la inacción o la nada, de subordinar o mortificar el propio cuerpo, culminaba en la involuntaria *producción* de la autoconciencia como agente autoengrandecedor en busca de placer. Toda tentativa de vencer el cuerpo, el placer y la potencia demostraba no ser sino la afirmación de esos mismos rasgos del sujeto.¹²⁰

Esta relación entre placer y dolor es la que nosotros hemos traducido en términos de control y seguridad contra malestar y otredad; una vez más, debemos acotar la clase de crítica que Hegel está formulando en este apartado.

Como mencionábamos anteriormente, Hegel anuncia que la conciencia desventurada pasa, a su vez, por tres momentos. Aquella figura de la autoconciencia que, tras ver fracasar su proyecto de negación radical a través del escepticismo queda dividida en dos, ella misma es tanto una conciencia inmutable como una conciencia empírica y, por tanto, buscará unir esas dos partes suyas a toda costa:

[...] si bien *para sí* es solamente lo cambiante y lo inmutable es para ella algo ajeno, es *ella misma* simple y, por tanto, conciencia inmutable, consciente por tanto de ello como de *su* esencia, pero de tal modo que *ella misma* no es para sí, a su vez, la esencia. Por consiguiente, la posición que atribuye a las dos no puede ser la de una indiferencia mutua, es decir, la de la indiferencia de ella misma hacia lo inmutable,

¹¹⁹ Hegel, p. 137.

“It was religion that would reconcile the individual to his world by showing him the immanence of the divine in nature and history. So if the solution to the problem of alienation was to deny a transcendent God, it was also to affirm an immanent one.” (La traducción es mía).

¹²⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 64.

sino que es de un modo inmediato y ella misma ambas, y para ella *la relación entre ambas* es como una relación entre la esencia y la no-esencia [...]¹²¹

Recordemos que la conciencia escéptica se encuentra en una confusión radical en donde imperan el cambio y la incoherencia, es una conciencia que, ante cada afirmación que se le presenta, responde con el contrario, pero al mismo tiempo, en este movimiento ese sujeto experimenta “[...] *este surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél [sic...]*”.¹²²

Dicho de otro modo, se trata de un sujeto que pelea una batalla eterna desde los dos frentes y, en ese sentido, él ya tiene las dos perspectivas de la relación, él mismo es esa relación, pero en este punto esa relación se vive de modo doloroso. Aparece en él una especie de insatisfacción permanente al no conseguir lo que tanto busca: algo inmutable, algo que permanezca, que pueda controlar y que, así, le brinde tranquilidad.

El problema es que la conciencia ha puesto aquella idea pura en un “más allá” que parece inaccesible, ha idealizado aquello que no cambia hasta el punto en que parece algo concreto, tan distinto y lejano, que simplemente es imposible de alcanzar, es de ahí de donde viene el sentimiento de infelicidad que caracteriza a la conciencia desventurada:

[...] mediante la *configuración* de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta [...] Por la naturaleza de *lo uno que es*, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.¹²³

¹²¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 128.

¹²² *Fenomenología del Espíritu*, p. 129.

¹²³ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 130-131.

Lo inmutable es sólo una idea, está sólo en el ámbito del pensamiento, pero se trata de una creencia a la que se le ha depositado tanto que irremediadamente causa malestar al sujeto. El creyente ha puesto toda su esperanza en lo que cree, pero también puso la creencia en un “más allá” inasequible:

[...] como *conciencia pura*, [...] se limita, por así decirlo, a tender *hacia* el pensamiento y es *recogimiento devoto* [...] este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno. Es así como se da el movimiento interior del ánimo *puro*, que se siente a sí mismo, pero *se siente* dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita *nostalgia*, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un *pensamiento* puro que *se piensa como singularidad*, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya.¹²⁴

La conciencia se coloca como opuesta a lo múltiple. Lo inmutable es una esperanza que nunca se cumple y que se ha idealizado tanto que produce una nostalgia infinita en la conciencia. Aquí podemos acordar con Judith Butler que hay una fuerte carga afectiva en el modo en que la autoconciencia vive su existencia, el sujeto está auténticamente desgarrado y el enfrentamiento con esa escisión se padece en tanto dolor y angustia.

El “más allá” que provoca aquella nostalgia infinita en la conciencia, puede ser interpretado de dos modos: podemos leerlo en un sentido religioso, identificándolo con el paraíso del cristianismo, donde localizaríamos la crítica hegeliana a la religión como forma de alienación del individuo y su mundo, o podemos leerlo, como Butler intuye, relacionándolo con un *mundo suprasensible*, con la *cosa en sí* kantiana, es decir, puede ser entendido como la esperanza que persiguen la Conciencia y la Autoconciencia antes de entrar a la Razón, antes de darse cuenta de la presencia de la institución. En ambas interpretaciones, lo que vemos es que tal concepción trascendente impide una relación entre el sujeto y su entorno:

No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad *universal* pensada, no es *concepto*, sino un *singular* como objeto o

¹²⁴ *Fenomenología del Espíritu*, p. 132.

algo *real*; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido.¹²⁵

Hegel nos hace notar que esta imposibilidad de aprehender lo inmutable o “más allá” es la fuente de la infelicidad de la conciencia que, “[...] en vez de captar la esencia, no hace más que *sentirla* y recae en sí misma [...]”¹²⁶. En este punto, la conciencia no hace más que sentir ese malestar y esa nostalgia, y como hemos venido diciendo, para Hegel, el hecho de no poder comunicar y compartir algo hace que eso sea descartable en tanto no es objetivo. Algo con un estatuto tal de singularidad no le sirve a la conciencia, por eso el siguiente momento consistirá en tratar de relacionarse con aquello inmutable a través de su vida.

La conciencia desventurada ahora cree que la mejor manera de asumir lo inmutable es recobrando un significado para su existencia, para su quehacer en el mundo, es decir, su deseo y su trabajo. Sin embargo, la conciencia aún no entiende el significado real de este quehacer, no entiende que ahí reside la certeza de sí misma que tanto anhela¹²⁷ y continúa poniendo el estar en contacto con lo inmutable como su prioridad:

Si la conciencia fuese conciencia para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad. Sin embargo, siendo ésta para ella la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola [...]¹²⁸

El creyente había perdido el significado de su vida porque había depositado todo en el pensamiento, pero a la vez, se da cuenta de que la infelicidad ofrece un nuevo significado existencial si la asume en sus acciones, en su trabajo y en su deseo. Esto significa que, para la conciencia, cada una de sus obras no estará determinada por su voluntad individual, sino por aquello que no logra alcanzar.

Vale la pena mencionar que, a pesar de la validez de la interpretación de Butler que expusimos anteriormente, Hegel no hace una referencia explícita a la figura de

¹²⁵ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 133.

¹²⁶ *Fenomenología del Espíritu*, p. 132.

¹²⁷ Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, p. 133.

¹²⁸ *Fenomenología del Espíritu*, p. 134.

Cristo en este apartado, por esta razón y, con el fin de seguir nuestra línea argumentativa, apostaremos por una lectura secularizada de este momento de la conciencia desventurada.

De cualquier modo, admitimos que Hegel efectivamente está hablando del cristianismo, pero, como ya dijimos, nosotros sostenemos que lo hace en un modo más crítico que apologético. A Hegel le interesa presentar casos concretos del pensamiento humano para explicar lo que se pone en juego: nuestras creencias. En el capítulo “Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada” está exponiendo tres momentos históricos del Espíritu para criticar las creencias que se sostienen en torno a la libertad, específicamente, la noción de la libertad como algo que sólo se puede obtener en un ámbito privado, más allá de este mundo. Frederick Beiser nos dice que:

Desde la perspectiva de Hegel, el cristianismo, el estoicismo y el radicalismo francés eran estrategias fallidas para conseguir la libertad. Como se proponían escapar del mundo, no oponían ninguna lucha contra él, por lo que, en último término, sucumbían. El tratamiento de Hegel contiene una nota trágica: la necesidad de reconciliarnos con el mundo, de limitarnos y comprometernos a alguna situación en la vida. Pero esta enseñanza trágica siempre va de la mano con una lección acerca de la necesidad de luchar contra el mundo. Hegel veía que el principal problema para llevar a cabo la propia libertad en el mundo es que uno tiene que luchar tanto como tiene que ceder, tiene que limitarse y que desvincularse, tiene que comprometerse pero también mantenerse crítico; la verdadera libertad radica en encontrar el delicado balance entre esos dos extremos.¹²⁹

Como hemos tratado de señalar a lo largo de este texto, la filosofía de Hegel apunta a erradicar dualismos, a evitar permanecer en un solo lugar de una relación y, en cambio, encontrar balances y abrir perspectivas que contengan más y más puntos de vista sobre una situación. En este sentido, no debe sorprendernos que su noción de

¹²⁹ *Hegel*, pp. 199-200.

“In Hegel’s view, Christianity, stoicism and French radicalism were all failed strategies for achieving freedom. Since they attempted to escape the world, they did not struggle against it, and so ultimately succumbed to it. Hegel’s theme contains a tragic note: the need to reconcile ourselves with the world, to limit ourselves and to commit ourselves to some specific situation in life. Yet this tragic teaching always went hand-in-hand with a moral about the need to struggle against the world. Hegel saw that the main problem for realizing one’s freedom in the world is that one has both to struggle and to yield, both to limit oneself and to detach oneself, both to commit oneself yet to remain critical; true freedom lay in finding the delicate balance between these extremes.” (La traducción es mía).

libertad tienda a esa misma flexibilidad que, así como su concepto de razón se acerca más a la *frónesis* aristotélica, su concepto de libertad se trate más de una negociación con el mundo a partir de las determinaciones que tenemos, que de una independencia absoluta o radical.

Dicho esto, continuemos con la lectura de la *Fenomenología*. Como bien señala Butler, en este episodio de la autoconciencia ésta lleva a cabo un movimiento de “desapropiación” de su actividad en el mundo. Analicemos más profundamente dicho movimiento, comenzando por el estatuto de la realidad sobre la que actúa la conciencia:

La realidad contra la que se vuelven la apetencia y el trabajo no es ya, para esta conciencia, algo *nulo en sí*, algo que ella haya simplemente de superar y devorar, sino algo como ella misma es: una *realidad rota en dos*, que solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado; es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda la realidad.¹³⁰

Como vemos, no es sólo la autoconciencia la que está escindida y quebrada, sino que, en la realidad ya hay también un aspecto inmutable y, en cuanto tal, universal. Ya que la realidad misma toma esta forma doble de ser empírica e inmutable al mismo tiempo, la actividad de la conciencia adquiere estas mismas características:

Aquella actitud ante la realidad es el *alterar* o el *actuar*, el ser para sí, que corresponde a la conciencia *singular* como tal. Pero en ello es también *en sí*: este lado pertenece al más allá inmutable; está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo.¹³¹

El sujeto ya se había formado para saber que él tiene la capacidad de transformar el mundo, de crear, dicha capacidad lo dota de una identidad, pero esta idea no se había asentado en la conciencia porque anteriormente, su actividad estaba enfocada en entregar sus acciones a otro sujeto singular, a un amo.

Esta vez, el sujeto hace todo porque algo inmutable le da esa capacidad y por eso le está agradecido; esto inmutable puede ser representado como el dios

¹³⁰ *Fenomenología del Espíritu*, p. 134.

¹³¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 134.

judeocristiano, pero en tanto es retratado como algo trascendente, incluso podemos relacionarlo con el concepto kantiano de deber, donde, por un lado, la acción debe estar desvinculada de toda inclinación y, por otro, la máxima de la acción no tiene sentido por sí misma sino sólo en medida en que encuentre la formulación de la ley:

[...] una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues de la realidad del objeto de la acción sino meramente del *principio del querer*, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear [...] tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.¹³²

Recordemos una vez más que para Kant el que una acción sea moral no depende del objeto (material y a posteriori) que se alcance con la acción y, mucho menos, de si nos sentimos inclinados o no a realizar tal acción, sino de que su formulación, según la cual decidimos llevar a cabo la acción, sea formal y a priori, es decir, que esté basada en el “principio del querer”. Cuando la formulación es completamente formal, decimos que actuamos por deber.

En un modo que nos recuerda a la superación del estadio del amo y el esclavo a través del miedo y el trabajo, la conciencia se vale de un sentimiento humano lo suficientemente poderoso como para cargar de sentido sus acciones, su trabajo y su deseo. El sujeto encuentra un nuevo sentido para su existencia en el padecimiento y la infelicidad; por medio de sus acciones, la conciencia es capaz de *asumir la creencia* de lo inmutable en su propia singularidad, adquiere el sentido de lo inmutable, todo se hace por ello y gracias a ello.

Esta integración de la creencia de lo inmutable en el sujeto, también recuerda al principio kantiano que dicta que “[...] el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”.¹³³ Según Kant, solamente puedo tener respeto por aquello que prevalece como fundamento de mi voluntad, sin ser nunca efecto y sin subyugarse ante mi inclinación; este fundamento de la voluntad es la ley y, en tanto la respeto, es un mandato. La acción por deber consiste, como decíamos, en apartar todo lo

¹³² *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 13-14.

¹³³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 14.

relacionado con la inclinación y los objetos y conservar únicamente, por el lado objetivo, aquella ley y, por el lado subjetivo, el *respeto* que tengo hacia esa ley, sólo esto determina la voluntad.

La desventura que causaba la nostalgia infinita del puro sentimiento devoto, cuando se une al trabajo y al deseo, a la existencia en el mundo, consigue formar al sujeto en algo más grande que él mismo cuando renuncia a su quehacer:

La conciencia, aunque renuncie a la *apariencia* de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la *real* satisfacción de este sentimiento, ya que ella [...] ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*. Y su *gratitud*, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su *propia* acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción *igual*; si aquel extremo le cede algo *superficial* de sí mismo, la conciencia *da gracias* también y, con ello, al renunciar, a su propia acción, es decir, a su *esencia* misma, hace propiamente más que el otro, que se limita a ceder de sí algo superficial.¹³⁴

Es así como la conciencia singular empieza a identificarse con lo inmutable. La conciencia desventurada no es un simple espejo del momento estoico, no se trata de que el sujeto sólo termine afirmando el yo que pretendía negar, porque, dentro de la renuncia de la conciencia desventurada están las dos partes de su conciencia escindida, así que, junto con su yo empírico, también entrega esa parte inmutable que lo conforma.

Sin embargo, poder asumir la creencia, no es el final de la formación que debe recibir la autoconciencia. A final de cuentas, esas acciones, esa gratitud y esa renuncia se llevan a cabo de manera individual y completamente hueca, formal; por eso, hace falta un paso más hacia la superación de este momento.

Por tanto, no solamente en la apetencia, el trabajo y el goce reales, sino también incluso en la misma gratitud, en la que parece suceder lo contrario, y el movimiento en su totalidad se refleja en el *extremo de la singularidad*. La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado [...] ¹³⁵

En este “extremo de la singularidad” podemos localizar otra de las grandes diferencias entre Kant y Hegel, una de capital importancia para comprender el

¹³⁴ *Fenomenología del Espíritu*, p. 135.

¹³⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 135.

concepto hegeliano de libertad, así como su pensamiento en general. Tal y como señala Beiser

Aunque ambos postulan la libertad como la determinación de uno mismo, sostienen concepciones muy distintas de aquel “uno mismo”. Puesto que el sujeto racional de Kant se encuentra más allá de las esferas sociales e históricas, tiene una identidad *separada* de otros sujetos racionales como él [...] Hegel, en cambio, entiende el sujeto a través del otro [...] En la *Filosofía del derecho*, Hegel describe la autodeterminación como el proceso completo por medio del cual el sujeto se externaliza en otros para después internalizarlos en un concepto más amplio de sí mismo (§7). El verdadero sujeto de la libertad, entonces, es el *espíritu*, el sujeto intersubjetivo, el Yo que es un Nosotros y el Nosotros que es un Yo.¹³⁶

En este sentido, la afirmación de Butler acerca del narcisismo negativo de la autoconciencia no es completamente erróneo. El sujeto al que se refiere Hegel en este punto, a pesar de estar vinculado a una esfera trascendente y de haber llevado dicha esfera al ámbito de su vida cotidiana, sigue encerrando en sí mismo y, por tanto, sigue sintiendo una desvinculación total con el mundo.

¹³⁶ Hegel, p. 201.

“Though they both conceive freedom as self-determination, they have very different conceptions of the self. Since Kant’s rational self stands above the spheres of society and history, it has its identity *apart from* other rational selves like itself [...] Hegel, however, understands the self in and through the other [...] in the *Philosophy of Right*, Hegel describes self-determination as the entire process by which the self externalizes itself in others and then internalizes them in a wider concept of itself (§7). The proper subject of freedom is therefore *spirit*, the intersubjective self, the I that is a We and the We that is an I.” (La traducción es mía).

Capítulo 3. Zona de construcción

Nadie puede hacerlo por otro: es un asunto privado que como mejor se hace es colectivamente. Debemos morir como yoes y renacer en el enjambre, no separados y autohipnotizados, sino individuales y relacionados.

Henry Miller, *Sexus*

3.1 El *aufheben* de la conciencia desventurada

A raíz de este darse cuenta de que la autoconciencia sigue alienada, que sigue en el plano de la singularidad, se hace patente la razón de su desventura: a diferencia de los animales, los humanos no tenemos un mundo inmediato. No somos transparentes para nosotros mismos, no nos relacionamos directamente ni siquiera con nuestros propios cuerpos, necesitamos explicarnos y mediarnos, esa es la causa de que tengamos que trabajar, hablar e interactuar con los otros, en otras palabras, ya que los hombres no contamos con un mundo dado, tenemos que crear el nuestro.

En la especificidad de la conciencia, en el cuerpo, se vuelve clara la tensión que mantenemos con el aspecto de la realidad que escapa a nuestro control, se hace visible nuestra oposición con la naturaleza, lo que nos distingue de los animales:

En las funciones animales la conciencia es consciente de sí como *de este singular real*. Estas funciones, en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que el enemigo se manifiesta bajo su figura peculiar, constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante. Pero, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada, y, al mismo tiempo, este contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular, y así, vemos

nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre.¹³⁷

La conciencia se siente derrotada y se identifica con ese enemigo vil, no tanto porque se equipare con sus eses fecales¹³⁸, como asegura Butler, sino porque esa corporalidad, en su nivel más básico y animal, es algo que no puede controlar, pero, al mismo tiempo, es algo que tampoco se realiza naturalmente, y esto ocurre a pesar de que aparentan ser funciones pequeñas e insignificantes, así que ella misma se siente pequeña, limitada y pobre.

Mientras que los animales se relacionan directamente con el mundo, nosotros ni siquiera tenemos una relación de este tipo con nuestro propio cuerpo. Aquellas funciones que deberían “cumplirse espontáneamente” se vuelven algo sumamente importante, algo que tiene que ser significado, mediado, algo que también deberá estar atravesado por creencias.

Pensemos en esas “funciones animales” a las que nos remite Hegel, pensemos en lo que parecería lo más básico, simple y espontáneo en un cuerpo natural o animal: comer, orinar, defecar, tener sexo, parir, incluso dormir. Nosotros no realizamos ninguna de estas funciones de modo natural o espontáneo, al contrario, las hemos convertido en *rituales*, tenemos reglas claras al respecto de cada una de ellas y esas reglas están determinadas por creencias implícitas, creencias que hemos generado como la cultura que *somos*; en ese plural reside la clave para la liberación de la autoconciencia y el encuentro con su identidad.

Para que la conciencia infeliz pueda identificarse efectivamente con la parte inmutable es necesario que ponga a un tercero como mediador y, especialmente, que se dé cuenta de que los otros son la pieza más importante en la construcción del mundo (nuestro), que no es *su* mundo.

Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al *en sí*, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término [...] En él, la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de *lo suyo*: repudia de sí misma como extremo que es *para*

¹³⁷ *Fenomenología del Espíritu*, p. 136.

¹³⁸ Cfr. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 61-62.

sí la esencia de su *voluntad* y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión [...]¹³⁹

El término medio que la conciencia pone entre ella y lo inmutable, le ayuda a deshacerse del solipsismo, ya que le ayuda a involucrar a todos los demás en su hacer. La conciencia pone la unidad fuera de sí, renunciando así a la posibilidad de ser un individuo completo de forma aislada, con esto se da cuenta de que el único modo en que puede encontrar su y su libertad es por medio de la vinculación con los otros, compartiendo creencias a través de rituales o costumbres:

[...] la *autoridad* de estas reglas [creencias] resulta del hecho de que las *reconocemos como* vinculantes para nosotros [...] No tenemos la libertad de una elección total, ya que la elección de no estar sujeto a ningún tipo de regla significaría despedirnos por completo de nuestra racionalidad. Ahora bien, si algo pudiera ligarnos que no fueran nuestras propias actitudes y actividades, entonces no seríamos libres.¹⁴⁰

Como decíamos, nosotros no tenemos ni siquiera una relación directa con nuestro propio cuerpo; los humanos necesitamos *mediar* nuestra existencia en el mundo, tenemos que construirnos un mundo que podamos habitar, por eso usamos herramientas, por eso tenemos lenguaje, por eso necesitamos interactuar con los otros e intentar comunicarnos. La institución es ese “tercer término”, esa mediación en el silogismo, del que habla Hegel.

Para que una creencia sea objetiva y nos ayude a construir un mundo con sentido, es necesario que esté “avalada” por una institución, es decir, que sea reconocida públicamente. La ritualización de ciertas prácticas, o dicho más simplemente, la costumbre, hace que las creencias tomen el sentido y el poder de constituirnos.

Recordemos que la objetividad, para Hegel, implica la articulación de creencias y prácticas públicas, las cuales, en tanto reconocidas y asumidas por una sociedad, no son arbitrarias. Nuestro reconocimiento en la institución es lo que mantiene las creencias y lo que confirma que éstas son prácticas públicas, confirma que son un producto social; dicho reconocimiento también avala las creencias, es el origen mismo

¹³⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 137.

¹⁴⁰ *Hacerlo explícito*, p. 102.

de nuestro criterio de verdad por lo que “las aplicaciones de reglas [creencias] aceptadas comunitariamente o, dicho en nuestra terminología, los reconocimientos de una norma implícita en la práctica de una comunidad no pueden ser erróneos.”¹⁴¹.

Las creencias que se comparten llegan a convertirse en institución a través de la costumbre; la institución llega a constituir un sentido que nos identifica a todos, es una red de creencias que forma el contexto implícito a partir del cual creamos reglas explícitas y actuamos. Vemos que, con la renuncia a su individualidad, a su “libertad particular”, la conciencia gana vinculación con los demás, comparte su trabajo, puede entenderse con los otros y con esto, gana un mundo:

[...] el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su *ser para sí*; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su *yo*, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo.¹⁴²

Anteriormente, cuando la conciencia quería encontrarlo todo en ella misma, en su voluntad individual, todo era su responsabilidad y por eso sólo había culpa y malestar. A través de la institución, el sujeto puede liberarse de esa responsabilidad y culpa absolutas, porque será ella la que dé criterios y protocolos para actuar.

[...] la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su *concepto* o *en sí*, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la *voluntad* como otro y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal.¹⁴³

De este modo, no se trata precisamente, como interpreta Butler, de una conciencia que entrega su voluntad a un sacerdote para inscribirse, así, en una cadena de voluntades que lo vinculan al dios judeocristiano, en cambio, podemos pensar que se trata de que la conciencia logra salir de sí misma y deshacerse de la idea de que todo empieza y termina en ella al asumir la institucionalización de lo inmutable. Incluso, podríamos colocar el sistema de derecho en ese lugar de “lo inmutable”, es decir, una institución que regula las creencias y prácticas en torno a la libertad y el reconocimiento social de los individuos.

¹⁴¹ *Hacerlo explícito*, p. 106.

¹⁴² *Fenomenología del Espíritu*, p. 137.

¹⁴³ *Fenomenología del Espíritu*, p. 138.

En último término, lo que Hegel nos quiere decir es que, lo que va más allá de nosotros, lo que nos trasciende en tanto sujetos singulares, es una vinculación social que nos forma y nos da mundo.

Por esta razón, Hegel encuentra problemas en los principios atomistas de las teorías de su tiempo sobre el derecho natural:

Hegel ve que [...] tanto en el tratamiento “empirista” como en el “formal” del Derecho natural, el “ser del singular” se presupone categorialmente como “lo primero y lo más alto” [...] Ambos principios están por ello embarrados, en sus conceptos fundamentales, en el atomismo, que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural, ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como “algo otro y extraño”¹⁴⁴

De acuerdo con él, si partimos de la idea de un individuo cerrado en sí mismo para quien los otros y el mundo llegan en segundo término, desarrollar el aspecto ético e intersubjetivo de la comunidad resultará una tarea prácticamente imposible, la interacción social y los valores morales y normas de convivencia que ésta implica siempre serán algo añadido, cuando en realidad, están en el núcleo mismo de la formación de nuestra identidad.

Las conclusiones a las que Butler llega en su relectura de “la conciencia desventurada” resultan problemáticas, principalmente, porque parte de premisas erróneas: Sostiene un dualismo entre cuerpo y conciencia que Hegel procura erradicar; no toma en cuenta la perspectiva organicista de Hegel; su interpretación privilegia el temor por encima de la *formación*; se enfoca en las trampas lógicas que señala Hegel pero no ve que el error constante de la autoconciencia es siempre “cargar la balanza” en un solo aspecto de la relación –a saber, dependencia/independencia, esencial/inesencial, inmutable/contingente- y no toma nota de la importancia que le da Hegel a las determinaciones históricas y culturales. Todo esto la lleva a ignorar la crítica que Hegel está elaborando y, en cambio, asume que el filósofo alemán está describiendo el origen de los dictados morales en los individuos.

¹⁴⁴ *La lucha por el reconocimiento*, pp. 21-22.

Butler localiza dicho origen en una reacción ante el miedo absoluto que provoca la muerte y esto la lleva a creer que Hegel identifica el cuerpo con una amenaza y que, por tanto, debe ser mortificado y controlado bajo un régimen religioso que vincule al sujeto con un Dios trascendente:

[...] podríamos releer el miedo activador que es rechazado y a la vez desplazado mediante el imperativo ético en términos de la temida “expropiabilidad” del cuerpo [...] el cuerpo constituye un lugar de propiedad en disputa, que puede ser siempre poseído por otro mediante la dominación o la amenaza de muerte. El cuerpo parece no ser más que una amenaza al proyecto de seguridad y autosuficiencia que rige la trayectoria de la *Fenomenología*¹⁴⁵

3.2 Cuerpos empoderados, cuerpos institucionalizados

En el presente texto, hemos tratado de subrayar la postura que Hegel mantiene respecto a la libertad y a la condición intersubjetiva de la autoconciencia con el fin de mostrar que Hegel justamente critica estos intentos de huir del mundo y de nuestra naturaleza. De hecho, podemos sostener que la postura de Hegel se acerca bastante a la de Michel Foucault para quien, como Butler explica, “[...] la represión no opera sobre un campo preexistente de placer y deseo, sino que, más bien, constituye ese campo con todo aquello que debe ser regulado, aquello que está siempre potencial o realmente bajo la rúbrica de la regulación”¹⁴⁶

El poder en su aspecto productivo, como lo concibe Foucault, resulta muy cercano a la noción de institución de Hegel que interpretamos aquí, es decir, como un campo que constituye la realidad, que le da forma a los sujetos y a todo lo que puede ser sometido a una serie de reglas. Antes que pensar que estas reglas provienen de una fuente externa e incluso trascendente debemos mantener en mente que componen una red de sentido que nos da un mundo, un cuerpo, una cultura y una sociedad. Por eso, a partir de ahora, nos enfocaremos en esta cercanía para tratar de esclarecer cómo opera este proceso de constitución de la realidad y de sus sujetos, siempre teniendo en cuenta que, al usar los términos “poder”, “institución”,

¹⁴⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 65.

¹⁴⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 69.

“sometimientos”, “determinaciones”, “resistencia” y “libertad”¹⁴⁷ estamos apelando a los puntos de toque entre Hegel, Foucault y Butler.

Ahora, como mencionamos desde el inicio del texto, Hegel no habla del cuerpo como tal en ningún apartado de la *Fenomenología*, sin embargo, creemos que es posible esbozar, a partir de su pensamiento, una noción de corporalidad que, de hecho, es bastante cercana a la que proponen Michel Foucault y la misma Judith Butler en otros de sus textos, específicamente al hablar de la performatividad del género.

En el capítulo “Razón” de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel comienza hablando sobre la observación de lo orgánico. A pesar de que parece que su intención es mostrar que no existen criterios ahistóricos y fijos que se basen en conceptos -es decir, categorías puras- para encontrar la realidad, hay un capítulo acerca de la observación del sujeto en tanto objeto de estudio. En este apartado, titulado “Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognómica y frenología”, Hegel discute la posibilidad de reducir la personalidad de un individuo a un puñado de rasgos fisionómicos o formas craneales¹⁴⁸. Aunque este no es, específicamente, el tema que tratamos aquí, Hegel nos proporciona unas cuantas notas sobre su perspectiva sobre el cuerpo por lo que echaremos mano de ellas.

Si partimos de la idea de que tenemos un mundo y también generamos una identidad a partir de nuestras interacciones, cuando éstas se institucionalizan, es decir, cuando las creencias operan como normas vinculantes que dictan prácticas, protocolos y hasta criterios de verdad, podemos ver el cuerpo como un terreno donde las instituciones se llevan a cabo, y que por tanto, terminan moldeándolo, o más específicamente, formándolo:

¹⁴⁷ Vale la pena mencionar que nosotros preferimos la terminología hegeliana, simplemente, porque nos resulta más neutral, por decirlo de alguna manera, y también porque parecen comunicar mejor la idea de que no hablamos de una fuerza externa, que actúa sobre los cuerpos-sujetos al modo mecanicista, sino como una red de interacciones y relaciones orgánicas. Los términos como “sometimiento” y “resistencia”, en cambio, parecen estar cargados de un valor opresivo del cual es necesario liberarse.

¹⁴⁸ Temática que, por cierto, recuerda un tanto las actuales discusiones mente-cerebro en torno a si es suficiente explicar el cerebro para aclarar la identidad del sujeto o lo que hace la mente.

[...] al todo externo pertenece no sólo el *ser originario*, el cuerpo congénito, sino también la formación de este mismo, que pertenece a la actividad de lo interior; el cuerpo es la unidad del ser no formado y del ser formado y la realidad del individuo penetrada por el ser para sí [...] Por consiguiente, lo que aquí hay que considerar es la relación entre estos dos lados, para ver cómo puede determinarse y qué debe entenderse por esta *expresión* de lo *interior* en lo *exterior*.¹⁴⁹

El cuerpo-sujeto¹⁵⁰, entonces, estará atravesado por una serie de instituciones, por redes de creencias articuladas que reconocemos socialmente, que dan sentido a determinadas prácticas y que terminan dictando reglas. Las instituciones que atraviesan el cuerpo participan también en la construcción de nuestra identidad; sin embargo, debemos tener cuidado con la temporalidad que usamos y la posible connotación de causalidad que esta construcción implica.

La dimensión material del cuerpo nos hace interpretarlo como algo dado, algo previo que se nos da de manera inmediata, sin embargo, nosotros tratamos de sostener que se parece más a una producción que se lleva a cabo tanto a nivel psíquico como social.

Cabe aclarar que, al hablar de una “producción”, no pretendemos negar la materialidad del cuerpo sino que proponemos redefinir dicha materialidad como un efecto de las instituciones, o del “poder” si queremos hablar en términos foucaultianos:

La ‘materialidad’ designa cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos. En la medida en que el poder opere con éxito constituyendo el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primarios.¹⁵¹

En otras palabras, no hay materialidad que no esté atravesada por significados y moldeada por el poder; y en la medida en que este poder sea efectivo y sofisticado, más dará la ilusión de ser un hecho, de simplemente “estar ahí”, e incluso de ser algo que produce efectos y no ser un efecto mismo. Basta pensar en las proposiciones de la genética o en nociones como “instinto”, en éstas, la causalidad se revierte, es decir, los

¹⁴⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 186.

¹⁵⁰ Usamos el término “cuerpo-sujeto” con el fin de establecer que la subjetividad siempre implica corporalidad y viceversa.

¹⁵¹ *Cuerpos que importan*, p. 64.

genes, o el instinto, son causa de ciertos “hechos” y no efectos o productos mismos de un discurso científico.

Como el mismo Hegel señala, hay algo que se nos escapa constantemente cuando tratamos de señalar claramente una línea entre la exteriorización de algo interior y aquello que se expresa. Esto se debe a que las exteriorizaciones, en su materialidad –pensemos en la materialidad de una voz, un gesto, un órgano o un cuerpo-, se presentan de modo directo e inmediato y, al mismo tiempo, al estar puestas fuera se vuelven propensas a cualquier clase de interpretación y podemos cargarlas de cualquier sentido:

Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro. Por eso podemos decir tanto que estas exteriorizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado*, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquellas; no sólo *expresan* lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato; *demasiado poco*, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo.¹⁵²

Ahora, cuando decimos que los cuerpos son contruidos, inevitablemente pensamos que alguien o algo previo ejerce una acción sobre lo que será el cuerpo-sujeto. Esto, como señala Butler, se debe a una incapacidad de la gramática de traducir la idea de que dicha construcción es un proceso constante que se lleva a cabo “desde siempre”, por eso no debemos caer en la trampa de creer que hay un “antes” (temporal o espacial) de ser cuerpo-sujeto; dicho de otro modo, aquella exteriorización, sólo es tal mientras se le carga de sentido de forma constante, hasta que este sentido se sedimenta. Como veremos, la producción del cuerpo-sujeto, de la identidad corporal, es un proceso continuo, por eso nunca contamos con una identidad cerrada y perfecta.

Un ejemplo de las instituciones que forman cuerpos-sujetos es el género, como Judith Butler nos explica en su libro *Cuerpos que importan*:

¹⁵² *Fenomenología del Espíritu*, p. 186.

[...] si el género es algo construido, no lo es necesariamente por un “yo” o un “nosotros” que existan antes que la construcción, en ningún sentido espacial o temporal del término “antes”. En realidad, no está muy claro que pueda haber un “yo” o un “nosotros” que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por “generización” se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el “yo” no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas.¹⁵³

Las instituciones como el género atraviesan el cuerpo y al mismo tiempo nos dan un cuerpo, este proceso es bidireccional y está ocurriendo constantemente, es reiterativo.

Recordemos que partimos de la idea de que la subjetividad es interdependiente, es decir, que hablar de un sujeto es siempre hablar de intersubjetividad; lo que buscamos en la intersubjetividad es el reconocimiento de los otros y es sólo por medio de este reconocimiento que podemos hacernos de una identidad. Si asumimos esto, tenemos que asumir también que la encarnación de dicho sujeto, el cuerpo, toma parte en el mismo juego de determinación social y que no podemos desvincular la identidad de la identidad corporal. Las instituciones que permiten el reconocimiento mutuo entre individuos, que intervienen en la generación de una identidad, también intervendrán en el proceso de formación de la identidad corporal, en el proceso de la formación del cuerpo mismo.

Como señalábamos anteriormente, las instituciones cobran sentido porque una práctica se vuelve costumbre, se ritualiza. Las creencias operarían en el cuerpo del mismo modo, como hábitos o rituales que, a través de la repetición obtienen aceptación generalizada, reconocimiento social y, con esto, se “sedimentan”, como Butler señala: “[...] la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente.”¹⁵⁴

¹⁵³ *Cuerpos que importan*, p. 25.

¹⁵⁴ Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 17.

En los capítulos uno y tres de *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler retoma la teoría foucaultiana de la dominación de los cuerpos planteada en *Vigilar y castigar*. Dicha teoría consiste, básicamente, en la idea de que un mecanismo disciplinario actúa sobre un cuerpo obligándolo a aproximarse a un ideal normativo de conducta y, de este modo, produce un sujeto coherente y totalizado.

Foucault llama “alma” a aquel ideal normativo: “[...] el alma se convierte en un ideal normativo y normalizador conforme al cual el cuerpo es adiestrado, moldeado, cultivado e investido: es un ideal imaginario (*idéal speculatif*) históricamente específico conforme al cual se materializa el cuerpo.”¹⁵⁵ El alma que forma el cuerpo es ese esquema regulador social y simbólico del que Butler habla en *Cuerpos que importan* y que se parece, en términos operativos, a las instituciones de Hegel.

Siguiendo la formulación de Foucault, vemos que “[...] no existe ningún cuerpo fuera del poder, puesto que la materialidad del cuerpo -de hecho, la materialidad misma- es producida por y en relación directa con la investidura del poder.”¹⁵⁶ El poder, el Otro simbólico que todos compartimos, construye los cuerpos, los carga de sentido, los hace ser lo que son.

Como ya habíamos dicho, no estamos negando el plano material del cuerpo, sino resignificándolo como efecto del poder. En términos muy básicos: la materialidad implicada en ser mujer, digamos senos, genitales, útero, hormonas, etcétera; es producida por un determinado poder, norma o esquema y está íntimamente ligada a ese discurso que la crea, donde por ejemplo, útero corresponde a reproducción, hormonas a cambios de humor y así sucesivamente. El discurso atraviesa y produce la materialidad, creando un cuerpo-sujeto, una identidad coherente y totalizada que estructura y forma el cuerpo.

Cuando Butler nos dice que:

El sujeto surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo. El sujeto no sólo ocupa efectivamente el lugar del cuerpo, sino que actúa como el alma que lo enmarca y lo forma en cautividad. Aquí, la función formativa y enmarcadora del alma

¹⁵⁵ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 103.

¹⁵⁶ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 103.

exterior opera en contra del cuerpo: de hecho, puede verse como la sublimación del cuerpo realizada mediante el desplazamiento y la sustitución.

[...] para el sujeto, este residuo corporal pervive bajo la modalidad de haber sido ya, si no siempre, destruido, en una especie de pérdida constitutiva. El cuerpo no es un lugar en el que se lleve a cabo una construcción, sino una destrucción a raíz de la cual se forma el sujeto. La formación de éste es simultáneamente el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo, así como la modalidad bajo la cual la destrucción es preservada (en el sentido de sustentada y embalsamada) *en* la normalización.¹⁵⁷

Se refiere a que un estado “puro y primario” del cuerpo se “sacrifica” en aras de la subjetividad. Este sacrificio o desaparición, claro está, no es más que una metáfora: como ya dijimos, no hay un “antes” del cuerpo-sujeto. Podríamos, sin embargo, aventurarnos a interpretar dicho estado “perdido” como la barra en la S, la falta constitutiva del sujeto lacaniano, o la pérdida de la alucinación narcisista¹⁵⁸; es decir, la añoranza de un estadio en el que hay completud y autosuficiencia, aquel sistema cerrado de reglas conceptuales que están más allá de este mundo y que me entregan un control y seguridad absolutas, aquella forma de vida con la que sueña el estoico donde no hay deseo pues ni siquiera hay objetos que desear, donde no hay otro que me entrega un cuerpo ni es necesaria una identidad porque el “dentro” y el “afuera” no existen.

Ahora bien, insistamos una vez más en que el poder del que habla Foucault no se trata de un agente o una fuerza externa que viene a ejercerse sobre un cuerpo, el poder forma, funda y mantiene regulados los cuerpos, en este sentido, no actúa sobre ellos como un sujeto sobre un objeto. Igualmente, las instituciones no son algo que se nos impone sino algo que se va formando en la intersubjetividad, algo que vamos constituyendo mientras nos constituye. Justamente por esta interrelación, podemos decir que la materia es también un efecto del poder, que se constituye en él y, por eso, Hegel señala que cometemos un error al hacer una mera representación del cuerpo-sujeto y querer establecer leyes simples y causales sobre él:

El concepto de esta representación es que la razón es para ella misma *toda coseidad*, incluso la coseidad *puramente objetiva misma*; pero es esto *en el concepto*, o solamente el concepto es su verdad; y cuanto más puro sea el concepto mismo, más

¹⁵⁷ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 105.

¹⁵⁸ Ver nota 25.

desciende y se degrada para convertirse en una vana representación, si su contenido es como representación y no como concepto [...]”¹⁵⁹

El poder produce los cuerpos y, de este modo, no hay cuerpos-como-objetos previos al poder: “[...] para Foucault, el cuerpo que ha de ser regulado es reclutado al servicio de la supresión, pero en este caso el cuerpo no está constituido con anterioridad a esa regulación. Por el contrario, es producido *como* objeto de regulación y, para que ésta pueda incrementarse, es *multiplicado* como objeto de regulación.”¹⁶⁰

De acuerdo con Butler, esta multiplicación responde a la lógica de la prohibición, en donde esta última no busca deshacerse del deseo que veda sino, muy al contrario, busca reproducirlo; de este modo, se ve intensificada por cada renuncia que provoca. Esto porque, de hecho, la prohibición se sustenta en el deseo al que obliga al sujeto a renunciar; en pocas palabras: si se elimina el deseo, la prohibición pierde toda su fuerza, pierde sentido. Es por eso que, “[...] las restricciones impuestas *al* cuerpo no sólo *exigen y producen* el cuerpo al que se proponen restringir, sino que *multiplican* el ámbito de lo corporal más allá del objetivo de la restricción original.”¹⁶¹

Tal vez, si quisiéramos hacer una reflexión entre esta lógica reproductiva del deseo y la perspectiva de Hegel, podríamos decir que lo poderoso en el poder productivo consiste en hacernos creer que las cosas son así sin más, que se nos están explicando reglas absolutas que ya estaban ahí desde antes, como algo que simplemente se descubre y que, por tanto, el sentido dictado es inamovible; esto ocurre porque lo que se busca establecer y reproducir son criterios de verdad. Como el mismo Foucault señala, “hay que admitir [...] que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin

¹⁵⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 207.

¹⁶⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 70.

¹⁶¹ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 70.

constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder”.¹⁶²

Cuando tratamos de entender el impacto productivo y formativo de las instituciones, vemos que su estatuto epistemológico juega un papel extremadamente importante para mantener esta ilusión de realidad dada, esta disimulación del efecto productivo:

Esta disimulación opera a través de la constitución y la formación de un campo epistémico y un conjunto de “conocedores”; cuando este campo y estos sujetos se dan por sentados como fundamentos prediscursivos, se logra el efecto disimulador del poder. El discurso designa el sitio en el cual se instala el poder como poder formativo de las cosas, históricamente contingente, dentro de un campo epistémico dado. La producción de los efectos materiales es la labor formativa o constitutiva del poder, una producción que no puede construirse como un movimiento unilateral de causa a efecto [...] En este sentido, la materialización puede describirse como el efecto sedimentador de una reiteración regulada.¹⁶³

Necesitamos criterios y márgenes que nos ayuden a distinguir cada caso, que nos dicten protocolos y nos ayuden a deducir reglas, de hecho, echamos mano de ellos constantemente. Esos criterios, esas instituciones, son la parte que se va sedimentando dentro de la lucha que implica hacernos un mundo e interactuar con los otros. Quedarnos en un conflicto constante, sin parámetros ni normas, como señala Bandom, equivaldría a renunciar a nuestra racionalidad, sería simplemente impensable porque, como hemos venido diciendo, no hay un “antes” de esa normalización.

Sin embargo, Hegel también nos hace ver que la búsqueda por el reconocimiento y la conquista de la libertad son luchas en las que nos mantenemos constantemente, y que nuestra existencia, nuestro estar en el mundo, requiere mucho más de prudencia y razonabilidad, de evaluar cada caso por lo que es, que de reglas fijas derivadas de una razón pura y estática. En otras palabras, la *Bildung* sería la posibilidad de resistir a esa ilusión de realidad inmediata y terminada que tiene el poder, ahí radicaría la posibilidad de dejar de pensar abstractamente.

¹⁶² Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2008, p. 34.

¹⁶³ *Cuerpos que importan*, pp. 64-65, nota 12.

De cualquier modo, hay que subrayar que, a pesar de la sedimentación a la que nos referimos, la identidad de un individuo nunca estará completamente formada, nunca estará acabada porque la misma lucha por el reconocimiento, así como la construcción del mundo y la misma subjetivación, nunca termina, no se concreta, sino que es, en cambio, una producción constante que se lleva a cabo todo el tiempo:

En su condición imaginaria, el yo como objeto no es ni interior ni exterior al sujeto, sino que es el sitio permanentemente inestable donde se negocia perpetuamente esa distinción espacial; esa ambigüedad es lo que marca el yo como *imago*, es decir, como relación identificatoria. Por lo tanto, las identificaciones nunca se *hacen* o se *alcanzan* simple o definitivamente; se las constituye, se las combate y se las negocia insistentemente.¹⁶⁴

Cuando Hegel nos dice que la autoconciencia puede soltar su desventura a través de la institución, nos está señalando que sólo así el sujeto puede darse cuenta de que su identidad depende tanto de él como del Otro y esto significa que dicha identidad se está determinando constantemente. Por esto mismo, no podemos hablar de causalidad, no podemos decir que las creencias construyen un sujeto, como tampoco podemos decir que un sujeto previo detona un proceso de autoconstrucción.

Como ya dijimos, en el caso específico del cuerpo, su carácter material lo presta a tomarlo como un objeto dado sobre el cual se realizan acciones, pero como el mismo Hegel señala, tampoco en el caso del cuerpo podemos hablar de un sentido cerrado, concretado y unívoco, no podemos depositar una certeza o una regla en él o una parte de él:

Es, por ello, evidentemente, expresión, pero es también, al mismo tiempo, simplemente un *signo*, lo que hace que la constitución de aquello por lo que se expresa sea totalmente indiferente para el contenido expresado. Lo interior, en esta manifestación, es sin duda un invisible *visible*, pero sin hallarse vinculado a ella; lo mismo podría darse en otra manifestación, como en la misma manifestación otro interior.¹⁶⁵

El cuerpo aparenta ser una manera transparente de conocer a un sujeto, parece ser un todo material y cerrado pero debemos recordar que, así como la identidad no es algo a lo que yo accedo de modo privilegiado a través de la introspección, sino que

¹⁶⁴ *Cuerpos que importan*, pp. 121-122.

¹⁶⁵ *Fenomenología del Espíritu*, p. 190.

es algo que se juega constantemente en relación con los otros, del mismo modo, el cuerpo no es un objeto dado, íntimo y privado, sino que es *objetivo*, un espacio que también se juega en la institución o las relaciones de poder, que está atravesado por creencias y que está en el mismo proceso de construcción constante.

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza. Como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma¹⁶⁶

Similar a la institución hegeliana, el poder foucaultiano consiste en una serie de prácticas regulativas que se reiteran continuamente, que se ritualizan; en *Cuerpos que importan*, Butler, haciendo referencia al caso específico del sexo, nos dice:

[...] el sexo no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla. De modo tal que el ‘sexo’ es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas.¹⁶⁷

El discurso que atraviesa los cuerpos-sujetos es siempre un discurso práctico, o más específicamente, todo discurso está constituido de una serie de prácticas que se llevan a cabo repetidamente. De acuerdo con Butler: “que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización.”¹⁶⁸

En esta imposibilidad de acatar el discurso totalmente, reside la posibilidad de resistirse al Otro, al poder, es allí donde la grieta de la libertad se abre. El hecho de que no contemos con un sistema cerrado de reglas, ni con una subjetividad-corporalidad

¹⁶⁶ *Cuerpos que importan*, p. 29.

¹⁶⁷ *Cuerpos que importan*, p. 18.

¹⁶⁸ *Cuerpos que importan*, p. 18.

acabada, el hecho de que en la realidad las contradicciones coexistan, son cosas que permiten que tengamos posibilidades, ya sea de resistirnos, desobedecer o resignificar las normas que parecen someternos.

A pesar de que las instituciones o el poder marquen la pauta de regulación de la realidad (incluso nos dan criterios de verdad), su carácter productivo en juego con los individuos a los que normaliza -y que son los mismos agentes que entretejen las relaciones de poder-, abren un campo donde es posible moverse o balancearse entre la lucha y el acatamiento, entre el compromiso y la crítica, entre la rebeldía y la sumisión.

La libertad radical, absoluta y desvinculada del mundo y los otros, simplemente no es posible pero la libertad como autodeterminación, como elección y como creación sí lo es; la percibimos cada vez que nos enfrentamos a una decisión donde hay dos o más opciones “válidas”, como en las tragedias griegas se hace patente, la libertad es una grieta o un desgarre en una institución que no puede abarcarlo todo y le demanda al sujeto tomar una postura.

Tanto en la teoría psicoanalítica, como para Foucault, la posibilidad de resistencia u oposición a la norma, se encuentra en la misma fuente de ésta: el inconsciente y el poder mismo, respectivamente. En el caso de Hegel, la posibilidad de libertad está en ser capaces de ceder la idea de un control absoluto y apostar por una comprensión razonable de la realidad que evalúe cada caso por separado tomando la perspectiva más amplia y completa posible, sólo así podemos comprender que las instituciones y las reglas que dictan son flexibles y que tenemos posibilidades de actuar aún manteniéndonos en tensión con el mundo y los otros, negociando con ellos o disputándonos.

Butler nos dice que “la psique, [...] que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente.”¹⁶⁹ Y, respecto al trabajo de Foucault:

¹⁶⁹ *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 98.

[...] la mayor parte de las veces la posibilidad de subversión o resistencia aparece en su obra: *a)* en el curso de una subjetivación que desborda los fines normalizadores que la activan, por ejemplo, en el 'contradiscurso inverso', o *b)* por la convergencia con otros regímenes discursivos, cuando una complejidad discursiva involuntaria socava los fines teleológicos de la normalización. La resistencia es presentada, por tanto, como efecto del poder, como una parte del poder, con su autosubversión.¹⁷⁰

Esto se debe, en los tres casos, justamente, a que el cuerpo-sujeto no se produce de un golpe en su totalidad sino que siempre está en vías de ser producido. Por un lado, la repetición de las prácticas delata la imposibilidad de fijar, de una vez y por todas al cuerpo-sujeto; por el otro, el efecto multiplicador del poder, abre la posibilidad de que se produzca un contradiscurso que socave el efecto buscado por una determinada práctica normativa.

Hemos intentado mostrar que lo que Hegel nos dice es que, en general, realizamos este proceso en el mundo y en nosotros mismos, que justamente esto es lo que significa ser humanos, mediar nuestra existencia y hacernos un mundo que habitar. Efectivamente, las creencias que se sedimentan no se convierten en reglas inamovibles ni en garantías de seguridad y control. En la misma naturaleza de la institución y del poder vemos que las creencias y/o su articulación cambian, el hecho de que sean originadas socialmente a partir de costumbres iterativas hace que las creencias no sean necesarias, muy al contrario, son modificables, corregibles, son resignificables.

Necesitamos ser razonables y desarrollar *Bildung* porque nunca tendremos un mundo concretado, es imposible contar con seguridad o control absolutos, y también para entender el carácter flexible de las reglas con las que contamos.

La formación es la apuesta de Hegel para mantenernos flexibles ante el mismo carácter contingente y falible de nuestro mundo, nuestra identidad y nuestro cuerpo, y de nuestras perspectivas sobre ellos. De hecho, la misma *Bildung* tiene este carácter procesual: "[...] el resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos

¹⁷⁰ *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 105-106.

técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión."¹⁷¹

En oposición a buscar reglas fijas y conceptos absolutos que nos entreguen un mundo cerrado y acabado, debemos comprender que contamos con criterios que, aunque no son arbitrarios, son flexibles y gradados, son contingentes y están determinados social e históricamente, de hecho, lo único que parece ser totalmente necesario es que no podemos dejar de compartirlos.

El carácter procesal del discurso, del lenguaje entendido como comunicación e intersubjetividad, abre la posibilidad de la resignificación, tanto en el ámbito político como en el individual o psíquico e, incluso, en el epistemológico. Es posible no sólo romper las normas o ignorar las prácticas, sino cargarlas de un nuevo sentido, modificarlas con el fin de crear nuevos tipos de cuerpos-sujetos. A esto se refería Michel Foucault cuando, en *El sujeto y el poder*, nos decía que hay que mostrarle a la gente que somos más libres de lo que creemos¹⁷², y es que:

[...] el poder no consiste sólo en la reiterada elaboración de normas o exigencias interpeladoras, sino que es formativo o productivo, maleable, múltiple, multiplicador y conflictivo [...] mediante sus resignificaciones la misma ley se transmuta en algo que se opone a sus propósitos originales y los desborda.¹⁷³

¹⁷¹ *Verdad y método*, p. 40.

¹⁷² Cfr. Foucault, Michel. "El sujeto y el poder" en: Dreyfus, Hubert y Ravinov, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM. 1998.

¹⁷³ *Mecanismos psíquicos del poder*. op. cit. p. 112.

A modo de conclusión

El propósito de esta tesis era esbozar una teoría sobre cómo el cuerpo, en su materialidad, es un espacio objetivo que se forma, se produce y está atravesado por instituciones, es decir, por articulaciones de creencias públicas implícitas en nuestras prácticas rituales.

A lo largo del texto esperamos haber podido mostrar que la interpretación que Judith Butler realiza sobre el episodio de la conciencia desventurada de Hegel no alcanza a mostrar la relevancia y actualidad del pensamiento hegeliano así como la crítica que este autor elabora en torno a ciertas creencias sobre la libertad, la razón y la misma subjetividad. Como pudimos ver, Hegel no intenta dar una explicación al origen de nuestras actitudes morales, no está elaborando una lógica del sometimiento que muestre, al estilo freudiano, que “[...] el instrumento de la supresión se convierte en la nueva estructura y finalidad del deseo, al menos cuando el sometimiento demuestra ser efectivo.”¹⁷⁴

Butler descarta la importancia que Hegel da a las especificidades culturales, a los contextos socio-históricos, que es un rasgo que acerca a Michel Foucault al filósofo alemán: ambos apuestan por reflexionar sobre prácticas en contextos concretos (aún si éstos no tienen un sentido idéntico en ambos autores). Hegel trata de reflexionar en torno a las creencias que se ponen en juego en determinados contextos éticos, o dicho de otro modo, trata de hacer explícitas las creencias que operan cuando seguimos ciertas reglas morales en ciertos contextos históricos, y por lo que hemos visto, es muy probable que no apoyara la idea de que es posible establecer un único mecanismo o estructura de los mandatos éticos en los hombres en general.

¹⁷⁴ *Mecanismos psíquicos del poder*, p.71.

Al partir de la idea de que Hegel busca el origen de la moralidad, la interpretación de Butler termina reiterando el dualismo interior/exterior -que ella traduce como autoconciencia/cuerpo-, dualismo que Hegel intenta socavar para enmendar la brecha entre libertad y necesidad. De acuerdo con Hegel, esta dicotomía sólo se puede resolver si descartamos el pensamiento mecanicista (analítico y causal) y pensamos la realidad en términos de un organismo cuya materialidad no es inerte sino dinámica y poseedora de cualidades espirituales, esto es, una realidad donde lo objetivo y lo subjetivo corresponden a distintos grados de organización de una fuerza viviente.

De este modo, aunque Butler señala algunas trampas lógicas en las que cae la autoconciencia en su intento de escapar del mundo y ser libre, pierde de vista que lo crucial para Hegel es que aprendamos a balancearnos en esas aparentes dicotomías, esto es, que aprendamos a no privilegiar un solo lado de una relación (dependencia/independencia, esencial/inesencial, inmutable/contingente) pues, lo que parecen ser aspectos contrarios de la realidad, lo son únicamente dependiendo de la perspectiva que tomamos para hablar de ellos. Esto significa que las cosas no se concretan y definen de una vez y por todas, no hay una última palabra que sintetice y determine la realidad en su totalidad, por el contrario, estamos en un proceso de constante negociación y pugna a partir del cual vamos construyendo y sedimentando criterios, éstos son los que nos dan objetividad.

Hemos usado el término “objetividad” y no “objetos” porque el segundo, da la impresión de que podemos relacionarnos directa y puramente con el mundo, sin la mediación del lenguaje. Queda claro que, cuando hablamos de objetividad, no nos referimos a una realidad externa, sólida y dada de modo inmediato, sino a una articulación de creencias que tienen sentido porque las compartimos y que *nos dan* realidad. Por ejemplo, decimos que el tiempo es objetivo porque yo puedo hacer una cita a las cinco de la tarde y sé que la persona citada va a estar ahí a la misma hora que yo considero las cinco de la tarde (más aún, sé que en mi contexto socio-cultural una cita a las cinco de la tarde significa que nos reuniremos a las cinco y cuarto); poco importa la posición del sol o el principio especial de relatividad, el tiempo tiene

sentido porque implícitamente creemos que hay una sucesión de momentos que se pueden traducir a términos lineales en la carátula de un reloj.

Lo objetivo es tal debido a que descansa en una red de creencias y prácticas intersubjetivas que lo avala, y esta acreditación le da tal estatuto de verdad que la mayoría de las veces pensamos que funciona a la inversa, es decir, que pensamos y actuamos de cierto modo, que algo está avalado socialmente *porque* es verdadero, *porque* es un hecho.

Cuando ese algo tiene una dimensión material, esta inversión se vuelve aún más contundente, resulta muy difícil explicar cómo la materialidad puede ser atravesada por nuestras creencias, ya no digamos explicar el proceso por el cual la materialidad es un *producto* de éstas. Tal es el caso de la corporalidad, donde podemos hablar de un dualismo que nos refiere a la brecha que vemos entre lo social y lo biológico, entre lo cultural y lo natural.

Ahora, como vimos, uno de los primeros obstáculos con los que nos encontramos es el mismo lenguaje pues hablar de una producción nos puede llevar a pensar en clave de causalidad pero debemos mantener presente que estamos tratando de elaborar una explicación holística que no privilegie un aspecto por encima de otro y que no defina una única causa al modo de un agente o fuerza externa que actúa sobre un objeto. Justamente, uno de los argumentos más fuertes para mostrar que los cuerpos no se reducen a unos cuantos principios biológicos es la imposibilidad de señalar un límite claro entre aquello que es puramente físico o natural y aquello que proviene de la cultura o el entorno. Sin ir más lejos, los estudios que la ciencia hace para establecer tales principios biológicos están marcados por una agenda cultural en donde están implicados -además de intereses e ideologías personales- el paradigma científico imperante, los problemas que se consideran importantes y muchas veces, el resultado que se busca obtener a través del estudio.

Estos poderosísimos discursos del saber parecen darnos las pautas para comprender aquellos cuerpos dados pura e inmediatamente, por eso nos pueden dictar prácticas de cuidado y manutención o decirnos qué esperar, por ejemplo, en un nivel afectivo como en el caso de los discursos en torno a hormonas y

neurotransmisores. Por eso viene al caso preguntarnos si, efectivamente, estos discursos se dedican a *describir algo que se encuentra allí* o si, más bien, están produciendo ese algo y poniéndolo allí.

En este sentido no hablamos de causalidad, no estamos diciendo que un grupo de genios malvados controlen y prescriban los cuerpos desde un exterior, más bien apuntamos que no es fácil determinar algo como “puramente biológico” porque esos mismos discursos y prácticas que realizamos como sociedad constituyen, forman y hasta fundan nuestros cuerpos en un nivel biológico.

Insistamos, todo esto no implica descartar lo natural, sino que apunta a replantear la influencia que tiene y a evaluar de otro modo las formas que adopta. De hecho, tras plantear en un nivel filosófico el bosquejo de la producción corporal, creemos que el siguiente paso sería abordar aquel espectro de materialidad desde el cual se elaboran los discursos biológicos o naturalistas para ver si ahí podemos encontrar operaciones similares o pistas que respalden nuestros argumentos. Creemos, por ejemplo, que el caso de la neuroplasticidad cerebral podría sernos útil para esto: la capacidad de nuestros cerebros de fortalecer o descartar conexiones neuronales dependiendo de cuánto las usamos es una muestra de cómo *lo que hacemos*, es decir, las prácticas cotidianas que están dictadas por nuestro contexto social, cambian materialmente nuestros cerebros.

En esta tesis argumentamos desde el lugar donde la identidad individual y la identidad corporal se funden para hacer espejos entre ambos procesos de formación. Sin embargo, tratar de erradicar un dualismo como el de cultura/naturaleza implica un trabajo mucho más elaborado que incluye, entre muchas otras cosas, cargar lo cultural de la fuerza que en realidad tiene, ya que tendemos a descartar el poder de lo social como si cambiar las creencias de un grupo de gente fuera algo sencillo. Probablemente esto se debe a que concebimos el lenguaje como una herramienta referencial que nos ayuda a describir la realidad y no a construirla, por eso, también creemos que sería necesario realizar un análisis filosófico intensivo del aspecto pragmático del lenguaje.

Pero, más allá de eso, es necesario abordar el problema desde el otro lado de la dicotomía si lo que deseamos es socavar la idea de la inmediatez de los cuerpos, la creencia de que son objetos con los que nos relacionamos directa y transparentemente y que cuentan con una realidad pura y dura. Para esto es necesario analizar cuál es el estatuto ontológico de esa materialidad que aparenta estar dada con el propósito de redefinir lo que entendemos por natural o biológico y poder acotarlo en términos de *objetividad*. De hecho, hacer una distinción conceptual entre aquello que llamamos “natural” y lo que categorizamos como “biológico” también puede ayudarnos a localizar mejor la problemática de los cuerpos y su dicotomía.

Como hemos venido diciendo, no sostenemos que sea necesario renunciar a lo natural o descartarlo pero sí redefinirlo, especialmente si consideramos que varias de las ciencias que explican este aspecto de la corporalidad apelan a la posibilidad de su modificación tal es el caso de la genética o, para un ejemplo más literal, podemos mirar todas las tecnologías del cuerpo que la medicina ha desarrollado aproximadamente desde la década de los cincuenta en aras de la reasignación sexual. Dicho sea de paso, el género es una de las áreas en donde mejor podemos apreciar la ausencia de un límite claro entre lo biológico y lo social así como el carácter maleable de las distinciones que parecen imponerse con su pesada materialidad pues, aunque la creencia común es que las diferencias sexuales están dadas naturalmente y de ellas se siguen las distinciones de género, sabemos que ser mujer significa mucho más que tener una vagina, un útero y dos ovarios, que ser hombre significa mucho más que tener un pene y testículos y que, incluso aquellas diferencias sexuales “naturales” no cumplen el binomio hombre-mujer en todos los casos.

En términos generales, creemos que es relevante abordar este problema desde el aspecto biológico porque no estamos negando la existencia de éste para favorecer del todo la influencia de lo social; más bien, lo que buscaríamos sería explicar a profundidad de qué manera las diferencias o características corporales que consideramos naturales son sociales; asimismo, tendríamos que preguntarnos si, una vez desdibujada la dicotomía y redefinido lo “natural”, sería posible sostener que cambiar lo social equivale a cambiar lo natural y viceversa.

En último término, las preguntas que apuntan a este cambio de perspectiva, al desdibujamiento de la dicotomía, estas preguntas tienen la intención de esclarecer cuáles serían las implicaciones políticas de esto, al menos en dos sentidos: por una parte, si aceptamos que dichas prácticas, actitudes y creencias que nos forman cambian, que no son cerradas y concretas sino falibles y modificables, necesitamos pensar a qué clase de cambio estamos apelando; como tratamos de argumentar, en lo social el cambio es gradual, nunca se da de una vez y para siempre, pero en el caso de los cambios biológicos tendríamos que esclarecer el estatuto de esa temporalidad. Y por otra parte, si pensamos que las bases para la libertad como la hemos concebido aquí -esto es, en términos de una negociación en donde tenemos que luchar tanto como ceder, mantenernos en una postura crítica pero también hacer compromisos y consentir- si pensamos que estas bases sólo pueden darse a partir de las actitudes intersubjetivas que practicamos efectivamente ¿cómo cambiaría nuestra relación práctica con nuestra corporalidad-subjetividad, qué otras formas de intersubjetividad podrían surgir y, a partir de esto, qué nuevas grietas de libertad podrían abrirse?

Bibliografía

Beiser, Frederick. *Hegel*. Nueva York y Londres: Routledge, 2006.

Brandon, Robert. *Hacerlo Explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder, 2005.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

Foucault, Michel. "El sujeto y el poder" en: Dreyfus, Hubert y Ravinov, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM. 1998.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2008.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura", en *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu. 1979.

Gadamer, Hans-Gerg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1982.

Hegel, G.W.F. "¿Quién piensa abstractamente?", en:
[http://www.estudioshegelianos.org/obras/Hegel-
Quien_piensa_abstractamente.pdf](http://www.estudioshegelianos.org/obras/Hegel-Quien_piensa_abstractamente.pdf)

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tr. Manuel García Morente. San Juan, Puerto Rico: Ed. Pedro M. Rosario Barbosa, 2007.