



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Secretaría de Posgrado

**Las nociones de “existencia humana” y de “sujeto” en las filosofías de  
Simone de Beauvoir y Judith Butler a partir de sus recepciones de la  
*Phänomenologie des Geistes* (1807) de Hegel**

Tesis presentada con el fin de cumplir los requisitos finales para la  
obtención del título de Doctora en Filosofía

Aspirante: Lic. Pamela Abellón

Directora: Dra. María Luisa Femenías

Co-director: Dr. Oscar Daniel Brauer

**2017**

*A Mariana*

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	8
Lista de abreviaturas .....	9

### **Introducción**

I. Sobre la presente investigación .....	11
I. 1. Objeto de estudio y objetivos .....	11
I. 2. Delimitación del corpus bibliográfico .....	13
II. Estado de la cuestión .....	14
II. 1. Estudios sobre Beauvoir .....	14
II. 2. Estudios sobre Butler .....	18
III. Relevancia del presente estudio .....	25
IV. Tesis del presente trabajo .....	27
V. División del trabajo .....	28
VI. Presentación general de la <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	29
VI. 1. Sobre la escritura de la obra y su publicación .....	30
VI. 2. El propósito y el objeto de la <i>Phänomenologie</i> .....	33

### **Primera Parte**

#### **Simone de Beauvoir. La denegación existencialista del idealismo de Hegel.**

#### **Evasión y asunción de la existencia**

#### **Consideraciones preliminares**

I. La recepción francesa de Hegel .....	42
II. El vuelco de Beauvoir a la filosofía existencial .....	51
III. Sobre el objeto de estudio de <i>Pyrrhus et Cinéas</i> y <i>Pour une morale de l'ambiguïté</i> .....	58

### **Capítulo I**

<b>Conceptos fundamentales del existencialismo de Simone de Beauvoir</b> .....	66
I. Presentación del existencialismo de Beauvoir .....	68
I. 1. El problema del humanismo .....	68

I. 2. La concepción esencialista del hombre .....	73
I. 3. La concepción existencialista del ser del hombre .....	79
I. 3. 1. Formulación del principio existencialista .....	79
I. 3. 2. El ateísmo beauvoiriano .....	80
I. 3. 3. El hombre como carencia de ser .....	82
I. 3. 4. La gratuidad de la existencia .....	85
I. 3. 5. El proyecto .....	87
II. Principios gnoseológicos y ontológicos fundamentales .....	89
II. 1. La intencionalidad de la conciencia .....	91
II. 2. El <i>cogito</i> pre-reflexivo .....	95
II. 3. La concepción fenomenológica-existencial de la nada .....	99
II. 3. 1. La crítica de Sartre a la concepción hegeliana del ser y la nada .....	99
II. 3. 2. La nihilización del ser .....	103
II. 3. 2. 1. La realidad humana como origen de la nada .....	103
II. 3. 2. 2. El hombre como fundamento de su propia nada de ser .....	108
III. La concepción práctica de la subjetividad .....	111
III. 1. La subjetividad .....	111
III. 2. El psicoanálisis existencial .....	116
III. 3. La estructura de la acción .....	119
III. 4. El proyecto fundamental .....	121

## Capítulo II

<b>El esfuerzo por ser y el fracaso existencial .....</b>	<b>130</b>
I. Marco existencial general del esfuerzo por ser .....	134
I. 1. La crítica al “ser-para-la-muerte” de Heidegger .....	134
I. 2. El proyecto de ser como proyecto originario .....	136
II. Marco existencial específico del esfuerzo por ser .....	146
II. 1. La antinomia general de la acción o antinomia existencial .....	146
II. 2. “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” .....	153
II. 2. 1. Presentación de la problemática .....	153
II. 2. 1. 1. Breve recorrido sobre la filosofía kantiana .....	153
II. 2. 1. 2. Ubicación de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” dentro de la <i>Phänomenologie</i> .....	161
II. 2. 2. Desarrollo de “Die moralische Weltanschauung” y “Die .....	162

Verstellung” <i>Phänomenologie</i> .....	
II. 2. 2. 1. Los presupuestos de la visión moral del mundo y su contradicción fundamental .....	162
II. 2. 2. 2. El primer postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza objetual en la forma del en-sí .....	164
II. 2. 2. 3. El segundo postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza en la forma del para-sí .....	168
II. 2. 2. 4. El tercer postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza en y para-sí .....	171
II. 3. Propositiones 1 y 2 de la antinomia existencial .....	174
III. Las modalidades del esfuerzo por ser .....	176
III. 1. La identificación con el infinito .....	178
III. 2. El destinarse a o trascenderse en Dios .....	181
III. 3. El trascenderse en y para la Humanidad .....	186
III. 4. El sacrificio individual .....	196
III. 5. El sacrificio colectivo .....	203
IV. Desplazamiento existencial. Del fracaso de ser a la afirmación de la existencia .....	212

### Capítulo III

<b>El triunfo de la existencia. La libertad moral</b> .....	215
I. La libertad moral y la asunción auténtica de la existencia .....	216
I. 1. De la espontaneidad originaria a la libertad moral .....	216
I. 2. La justificación de la existencia .....	222
I. 3. La ambigüedad existencial .....	225
II. Las actitudes inauténticas .....	228
II. 1. Presentación .....	228
II. 2. Desarrollo de las actitudes inauténticas .....	230
II. 2. 1. El sub-hombre .....	230
II. 2. 2. El hombre serio.....	231
II. 2. 3. El nihilista .....	233
II. 2. 4. El aventurero .....	235
II. 2. 5. El apasionado .....	237
II. 2. 6. El esteta .....	237
III. Moralidad e intersubjetividad .....	238

III. 1. La necesidad moral de querer la libertad ajena .....	238
III. 2. Reconocimiento concreto: el llamado o la solicitud .....	243
III. 3. La antinomia de la acción moral .....	247

## Segunda parte

### Judith Butler. Ecos hegelianos contemporáneos. La formación dialéctica del sujeto erótico

#### Consideraciones preliminares

I. La recepción norteamericana de Hegel .....	254
II. Clasificación de los estudios butlerianos sobre Hegel .....	258

#### Capítulo I

##### Los lineamientos fundamentales de la lectura de Judith Butler de la *Phänomenologie des Geistes* .....

.....	261
I. El lineamiento retórico .....	263
I. 1. El lenguaje de la <i>Phänomenologie</i> .....	263
I. 2. La proposición especulativa .....	265
I. 3. La retórica especulativa .....	271
II. El lineamiento antropológico .....	277
II. 1. Sobre la perspectiva antropológica .....	277
II. 2. La metafísica hegeliana como reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza .....	278
III. El lineamiento erótico .....	281
III. 1. La emergencia del deseo en la <i>Phänomenologie</i> .....	281
III. 1. 1. El brotar de la autoconciencia en el Capítulo III .....	283
III. 1. 2. La explicitación del deseo en el Capítulo IV .....	290
III. 2. El deseo y el proyecto general de la <i>Phänomenologie</i> .....	293
III. 2. 1. El deseo como motor subjetivo del desarrollo fenomenológico .....	293
III. 2. 2. Caracterización general del deseo .....	295
III. 2. 2. 1. El deseo y el saber de sí .....	295
III. 2. 2. 2. El deseo como superación de las diferencias .....	297
III. 2. 2. 3. El deseo y la metafísica de las relaciones internas .....	301

IV. Lo Absoluto y la apertura de la metafísica hegeliana .....	304
IV. 1. Lo Absoluto desde un punto de vista nietzscheano .....	305
IV. 2. La noción temporal de lo Absoluto .....	308
IV. 3. Observación sobre la proposición especulativa y lo Absoluto .....	311

## Capítulo II

<b>La mediación vital y la mediación corporal e intersubjetiva del sujeto. Del deseo de la vida al deseo de reconocimiento .....</b>	<b>313</b>
I. Recapitulación de la emergencia de la autoconciencia erótica .....	315
II. La mediación vital de la autoconciencia .....	317
II. 1. Proto-momento o momento cero: el deseo de la vida .....	317
II. 2. Primer momento: el deseo devorador .....	320
III. La mediación corporal e intersubjetiva de la autoconciencia .....	325
III. 1. Sobre la presencia del deseo en la sección A del Capítulo IV de <i>Phänomenologie</i> .....	325
III. 2. La emergencia de otra autoconciencia .....	326
III. 2. 1. La aparición de otra autoconciencia al inicio de “Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst” .....	326
III. 2. 2. La duplicación de la autoconciencia .....	329
III. 3. Las autoconciencias como formas vitales o cuerpos vivos .....	334
III. 3. 1. Sobre la presencia del “cuerpo” en la <i>Phänomenologie</i> .....	334
III. 3. 2. Fundamentación del carácter corporal de la autoconciencia .....	336
III. 4. Segundo momento: la lucha a vida o muerte .....	345
III. 5. Tercer momento: la dominación y la servidumbre .....	352
III. 5. 1. Presentación: el imperativo de sustitución corporal .....	352
III. 5. 2. Las posiciones del señor y el siervo .....	356
III. 5. 3. El fracaso de la dominación y la servidumbre .....	358
III. 5. 4. El paso a la conciencia desventurada .....	365

## Capítulo III

<b>La mediación ético-normativa y la mediación social del sujeto. La sujeción y la formación del sujeto: el deseo de la existencia social .....</b>	<b>370</b>
I. La sujeción como formación del sujeto .....	372
II. La mediación ético-normativa: la conciencia desventurada .....	377

II. 1. Presentación general .....	377
II. 2. Estoicismo y escepticismo .....	380
II. 3. Los tres momentos específicos de la conciencia desventurada .....	386
II. 3. 1. La devoción .....	386
II. 3. 2. La gratitud .....	387
II. 3. 3. El mediador .....	391
III. La mediación social .....	393
III. 1. El modelo poshegeliano de reconocimiento .....	394
III. 1. 1. Las bases del modelo .....	394
III. 1. 1. 1. El carácter social y normativo del reconocimiento .....	394
III. 1. 1. 2. La <i>Sittlichkeit</i> hegeliana .....	396
III. 2. Formulación del modelo .....	401
III. 3. Agencia y transformación de las normas .....	412
III. 3. 1. El dilema de la agencia: planteo del problema .....	412
III. 3. 2. El posicionamiento de Judith Butler .....	413
<b>Sección crítica</b> .....	422
I. Críticas generales .....	424
II. Temas fundamentales .....	426
II. 1. El punto de vista absoluto y el método de ejecución .....	426
II. 2. Lo Absoluto como sustancia y sujeto .....	431
II. 3. Hombre individual y universal .....	435
II. 4. Cierre o apertura de la metafísica hegeliana: la temporalidad .....	439
III. Problemáticas particulares .....	446
III. 1. Erotismo .....	446
III. 2. Corporalidad .....	451
III. 3. Reconocimiento .....	456
Conclusiones .....	466
Referencias bibliográficas .....	472



## AGRADECIMIENTOS

La presente investigación fue realizada gracias a la Beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El apoyo de esta Institución ha sido fundamental para la ejecución de esta Tesis, radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde me he formado y especializado.

Quiero agradecer muy especialmente a la Dra. María Luisa Femenías y al Dr. Daniel Brauer por el compromiso y la dedicación con esta investigación doctoral. También quiero reconocer a Claudia Mársico y a Hernán Inverso, quienes con su generosidad me han acompañado en estos últimos años. Vaya una especial distinción a la Cátedra de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), donde me desempeño como docente. Asimismo, deseo agradecerle a los/as compañeros/as de los equipos de investigación de los que he formado parte durante el período de mi trabajo doctoral, particularmente a sus directores, Martín Sisto y Hugo Figueredo Núñez. Le doy las gracias a mi familia, por su apoyo y comprensión, y a Mariana, quien con su amor y fortaleza me ha ayudado a crecer. Finalmente, quiero agradecer a Simón y a Clara, mis gatos, porque su atenta e insistente compañía ha hecho de los meses de escritura de esta tesis un tiempo no tan solitario.

## Lista de abreviaturas

### Autores, obras y textos<sup>1</sup>

### Siglas

#### Beauvoir, Simone

<i>Pyrrhus et Cinéas</i>	Py.
<i>Pour une morale de l'ambiguïté</i>	PM
<i>L'existentialisme et la sagesse des nations</i>	LE
<i>Merleau-Ponty ou l'anti-sartrisme</i>	MPAS
<i>Mémoires d'une jeune fille rangée</i>	MFR
<i>La force de l'age</i>	FA
<i>La force des chocs</i>	FC
<i>Journal de guerre</i>	JG

#### Butler, Judith

"Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's CJF Laughter'"	
<i>Subjects of Desire</i>	SD
"Kierkegaard's speculative despair"	KSD
"Desire"	D
<i>The Psychic Life of Power</i>	PLP
<i>Contingency, Hegemony, Universality</i>	CHU
<i>Giving an Account of Oneself</i>	GA
"To Sense What Is Living in the Other: <i>Hegel's Early Love</i> "	TS
<i>Sois mon corps</i>	SC
"You Be My Body for Me"	YBM

<sup>1</sup> La lista de obras incluye los textos fuente primarios y secundarios, así como también algunos otros a los que hacemos referencia de manera recurrente. Los textos se consignan según la fecha de su publicación original. Las referencias de las obras de Beauvoir y Butler sigue la paginación de la traducción castellana correspondiente. En el caso de la *Ph.*, las referencias se realizan por la numeración canónica de la traducción castellana de Gómez Ramos (Abada, 2010), que sigue la edición de Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede (*Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, 1980). Para marcar la distinción entre la referencia por páginas y por número de edición canónica utilizamos ":" y "," respectivamente. Las obras que se dividen por párrafos, como *EPW*, serán citadas según esta modalidad de referencia. En los casos en que citamos en el idioma original, la paginación o numeración corresponde a la edición correspondiente consignada en la lista bibliográfica.

**Hegel, Georg**

*Differenz des Fichte'shen und Schelling'schen Systems der DFS Philosophie*

*Phänomenologie des Geistes (1807)* Ph.

*Wissenschaft der Logik* WL

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* EPW

*Grundlinien der Philosophie des Rechts* GPR

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* VGP

**Otros**

Heidegger, *Sein und Zeit* SZ

Heidegger, *Brief über den Humanismus* BH

Sartre, "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" UIF

Sartre, *L'être et le néant* EN

Sartre, *L'existencialisme est un humanisme* EH

# INTRODUCCIÓN

## I. Sobre la presente investigación

### I. 1. Objeto de estudio y objetivos

Nuestra investigación estudia, por un lado, dos filósofas contemporáneas (Beauvoir y Butler) y, por otro lado, un filósofo de los siglos XVIII y XIX (Hegel). La figura de Hegel representa un punto de inflexión dentro de la historia de la filosofía. Así como en la Antigüedad tardía la referencia a Platón y Aristóteles era casi un paso obligado, la filosofía de Hegel, puede decirse, es una estación obligada para el pensamiento contemporáneo. Con esto no queremos decir que todos los filósofos contemporáneos hagan referencia a Hegel, sino que una de las bases del pensamiento contemporáneo puede rastrearse en el posicionamiento que los filósofos de los siglos XX y XXI tienen respecto del idealismo hegeliano. Una gran cantidad de filósofos contemporáneos entablan diversos diálogos con Hegel; en muchos casos ello sucede a un punto tal que dicho diálogo se vuelve esencial para sus propias teorías, sea por acordar con las ideas de aquel o por rechazarlas. Dentro de este grupo de pensadores se destacan Marx, Heidegger, Sartre, Levinas, Derrida y Deleuze, entre otros. En este sentido, la misma relación entre los contemporáneos y Hegel se constituye en un tema de investigación específico dentro de la filosofía contemporánea.

La presente investigación tiene como *objeto* la herencia de Hegel en las filosofías de Simone de Beauvoir y Judith Butler. El *objetivo* fundamental de nuestro estudio es analizar la influencia de Hegel, particularmente de la *Ph.* (1807), en las concepciones de “existencia humana” (*existence humaine*) y “sujeto” (*subject*) en Beauvoir y Butler, respectivamente. Además, nos proponemos mostrar el modo en que tal influencia se pone en evidencia en los recorridos argumentativos que cada una realiza para alcanzar y fundamentar su propia concepción al respecto. Por otra parte, este trabajo se dedica a considerar, desde los propios propósitos de la *Ph.*, los límites y alcances de las lecturas que Beauvoir y Butler hacen de esa obra. En este sentido, el

problema que nos convoca implica dos lineamientos de abordaje. Por un lado, la hermenéutica interna a las propias recepciones y apropiaciones que Beauvoir y Butler hacen de Hegel. Por otro lado, el análisis externo de dichas lecturas desde un posicionamiento estrictamente hegeliano que toma en consideración el carácter especulativo y sistemático de la *Ph.*, y que permite realizar un distanciamiento crítico de aquellas interpretaciones.

Las filosofías de Beauvoir y Butler generalmente se asocian al Feminismo filosófico y la Filosofía de género. Sin dudas es en este ámbito donde sus ideas han cobrado mayor visibilidad. Gran parte de los estudios sobre estas autoras se concentran en su filosofía feminista y en las obras en las cuales ambas intelectuales presentan sus ideas al respecto. Un altísimo porcentaje de los estudios beauvoirianos es sobre *Le deuxième sexe* (1949) y de los butlerianos sobre *Gender Trouble* (1990), *Bodies that Matter* (1993) y *Undoing Gender* (2004). Dentro de este marco, los análisis sobre las nociones de “existencia” y “sujeto” se restringen generalmente al estudio del “sujeto generizado” o desembocan en él.

Cabe resaltar que tanto Beauvoir como Butler cuentan con una obra más amplia, que excede los textos que suelen estudiarse de ellas. Asimismo, sus reflexiones filosóficas sobrepasan las problemáticas de género. En este sentido, las investigaciones sobre Beauvoir y Butler tienen una deuda doble. Ésta radica, por una parte, en la realización de un estudio de la existencia y el sujeto que trascienda la perspectiva de género y, por otra parte, en un examen sobre aquellos textos que han sido dejados de lado. A propósito de esto, la originalidad de nuestra investigación estriba, por un lado, en que presentamos un abordaje de las nociones de “existencia humana” y “sujeto” en términos más bien tradicionales, es decir, que hacemos un estudio de éstas que no se circunscribe a la teoría de género ni toma una perspectiva de género.<sup>2</sup> Por otra parte, en que nos abocamos a aquellas obras descuidadas por la mayor parte de los estudios especializados sobre Beauvoir y Butler.

---

<sup>2</sup> El feminismo filosófico de Beauvoir y Butler fue el objeto de estudio de nuestra tesis de licenciatura, “Espectros beauvoirianos en la obra de Judith Butler”. Este trabajo fue publicado en 2015 por la Editorial de la Universidad Nacional de Villa María (EDUVIM), junto a la tesis de Magdalena de Santo (UNLP). El libro se titula *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler* y está prologado por María Luisa Femenías, directora de ambas tesis.

## I. 2. Delimitación del corpus bibliográfico

Nuestra investigación se divide en dos grupos los textos en los que se basa. El primero está formado por los textos fuente primarios que son aquellos que estructuran los contenidos principales que desarrollamos en nuestro trabajo. En el caso de Hegel, se trata de la *Ph.* (1807). De Simone de Beauvoir, tomamos en consideración *Py.* (1944) y *PM* (1947). La selección de las obras de Butler ha seguido el siguiente criterio: hemos decido escoger los textos más representativos en los que Butler se ocupa de la filosofía de Hegel y en los cuales trabaja el tema del sujeto o cuestiones que hacen a éste en forma directa desde la problematización de temáticas hegelianas. La lista de los textos fuente primarios de Butler se compone de: *SD* (1987), *PLP* (1997), *CHU* (2000), *GA* (2005) y *SC* (2010).<sup>3</sup>

El segundo grupo de obras primarias está formado por los textos de Beauvoir y Butler que utilizamos para enfatizar o aclarar alguno de los puntos que trabajamos. Respecto de Hegel, este segundo grupo de textos se compone de aquellas obras del autor a las que Beauvoir y Butler hacen referencia a propósito de cuestiones puntuales.

---

<sup>3</sup> No incluimos dentro de los textos fuente secundarios a *Frames of War. When Is Life Grievable?* (2009) y *Dispossession: The Performative in the Political* (2013) de Judith Butler porque recurrimos a ellos a propósito de temáticas muy específicas y en casos muy particulares. Por ello no les asignamos una sigla de referencia. A excepción de *SD*, los libros de Butler son o bien co-autorías, o bien obras que se componen de diversos artículos, de los cuales sólo algunos se ocupan de Hegel. Hemos decidido hacer referencia a estos textos directamente por el título del libro no sólo porque así suelen aparecer en la bibliografía especializada, sino también para facilitar la lectura. Este mismo criterio es utilizado en la lista de referencias bibliográficas que se encuentra al final del trabajo. En lo que sigue, señalamos las secciones y los artículos o capítulos de las obras mencionadas que analizamos en nuestra investigación. De *PLP* nos detenemos fundamentalmente en la “Introduction” (11-42) y “Stubborn Attachment, Bodily Subjection. Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness” (43-74). En el caso de *CHU*, abordamos principalmente “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism” (19-50). De *GA* nos interesa fundamentalmente el Capítulo I, “An Account of Oneself” (13-60). Finalmente, de *SC*, libro escrito en co-autoría con Catherine Malabou, nos concentramos en los dos textos de Butler: “Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?” (55-84) y “Un chiasme entre nous mais pas de schisme” (97-103). Esta última obra no cuenta aún con traducción castellana, aunque recientemente apareció una versión en español del primero de los artículos citados. La traducción es de A. Arroyave Muñoz y fue publicada en la revista *Ediciones* (Nº 11, 2017, pp. 206-222). Las citas de *SC* que se realizan en este trabajo son traducción nuestra. En el año 2011 aparece una versión en inglés de *SC* en *A Companion to Hegel*, editado por S. Houlgate y M. Baur (YBM). Esta versión no presenta grandes modificaciones respecto de su versión original en francés. Sin embargo, señalaremos los cambios correspondientes a pie de página cuando sea necesario y según corresponda.

## II. Estado de la cuestión

### II. 1. Estudios sobre Beauvoir

La mayoría de los estudios que investigan la influencia de Hegel en la filosofía de Beauvoir se concentran en *Le deuxième sexe*, especialmente en el vínculo que allí se establece entre la dialéctica del señorío (*Herrschaft*) y la servidumbre (*Knechtschaft*) de la *Ph.* (Capítulo IV, A) y las relaciones de dominación y servidumbre de las conciencias sexuadas, según las cuales el varón es lo esencial y el Sujeto (*Sujet*), y la mujer lo inesencial y lo Otro (*Autre*).<sup>4</sup> Hasta el momento no contamos con una investigación que se dedique exclusivamente a estudiar la centralidad de Hegel en la noción de “existencia humana” en la filosofía de Beauvoir y que trascienda, respecto de este tema, las reflexiones sobre los sexos. Hay dos obras actuales de cierta envergadura, las tesis de posgrado de Sims (2009) y de O’Brein (2013), que abordan las relaciones entre Beauvoir y Hegel, aunque ambas restringen sus análisis a la cuestión específica de la alteridad y el reconocimiento.

Sin embargo, respecto del problema y las obras de Beauvoir que nos interesan, sí contamos con una serie de artículos y capítulos de libro, a los que deben sumarse meras referencias a la cuestión en estudios cuyo eje central no es el problema de la existencia humana. Dos lineamientos generales se distinguen en este nuevo grupo de textos a propósito de la relación entre Beauvoir y Hegel: **(1)** aquel que enfatiza las críticas de Beauvoir a Hegel, y **(2)** aquel, menos predominante, que resalta la herencia hegeliana -en sentido positivo- en la filosofía de Beauvoir.

Respecto de **(1)**, los estudios presentan como factor común la crítica general de Beauvoir al idealismo hegeliano, la cual consiste en lo siguiente: principalmente mediante las nociones de “superar” (*aufheben*) y de “espíritu absoluto” (*absolute Geist / Esprit absolu*), Hegel suprime la ambigüedad (*ambiguïté*) fundamental que es condición de la existencia humana. Según O’Brein, por ejemplo, las objeciones beauvoirianas al Espíritu absoluto, a la universidad y al carácter abstracto del sistema hegeliano

---

<sup>4</sup> Abellón (2015a: 48-56; 2012: 59-65), Bauer (2001: 78-103, 172-199), Bergoffen (1997: 141-184), Björk (2008: 157-196), Evans (2009), Femenías, (2012: 19-21), James (2004: 71-89), López Pardina (1998: 125-176), Lloyd (1993: 87-103), Moser (2008: 26-31, 86-87, 99- 101, 140 y ss.), Mussett (2006: 276-194), Purvis (2003: 128-156), Schott (2003: 228-247), Veltman (2006: 113-131), Ward (2006: 153-153).

constituyen la base desde la cual la filósofa francesa formula sus conceptos de ambigüedad y libertad en situación, ideas cardinales de su propia filosofía (2013: 11).

Dentro de (1), podemos distinguir tres cuestiones o temas fundamentales que se destacan en estos estudios: **(1. a)** la relación entre el hombre particular -el individuo o la individualidad- y el Hombre universal; **(1. b)** el vínculo entre la Historia universal o la historia del Espíritu absoluto y los momentos históricos efectivos y singulares; y **(1. c)** la relación entre las conciencias contrapuestas.

A propósito de **(1. a)**, la bibliografía coincide en que Beauvoir objeta a Hegel el negar (*nier*) la individualidad al reducirla a un mero momento abstracto del devenir del Espíritu absoluto, comprendiendo a éste como el Hombre universal. Restringida a mero pasaje (*passage*) hacia lo universal, la individualidad sólo aparece en el plano natural y contingente (Moser, 2008: 68). En este sentido, para Beauvoir, la concepción hegeliana de la relación entre la individualidad y el Espíritu absoluto sólo retiene de la primera su facticidad (López Pardina, 1998: 44-45). Los comentaristas acuerdan en que Beauvoir opone al Espíritu absoluto la irreductibilidad de la individualidad. Para algunos, la francesa proclama en contra de Hegel la separación de las conciencias individuales a través de la noción de *cogito* cartesiano, que en su versión existencialista afirma la separación de los individuos sin negar su relacionalidad; se trata de una noción que permite la relación entre las conciencias sin suprimir la singularidad de las individualidades en cuanto que tales. La separación de los individuos, en este sentido, constituye el fundamento de la auténtica conexión entre ellos (Björk, 2008: 34, 38-39; Keltner, 2006: 203-204). Otros, por su parte, enfatizan la pluralidad de los hombres concretos y la irreductibilidad de sus situaciones singulares, lo que se corresponde con la irreductibilidad del ser individual (Altman, 2007: 71-74; López Pardina, 1998: 94-95; Moser, 2008: 65; Murphy: 2006: 270-271). Por su parte, López Pardina y O'Brein destacan también la imposibilidad lógica que representa para Beauvoir el devenir universal del hombre particular, puesto que el esfuerzo del individuo por identificarse con lo universal, al realizarse desde la individualidad, no hace más que confirmar esta última (1998: 44-45; 2013: 96-99). En este punto, se destaca también el sinsentido que tal devenir constituye para Beauvoir, en cuanto considera que Hegel, por un lado, afirma el devenir del *Geist* pero, por otro lado y desde la idea de la inquietud del Espíritu, no se atreve a afirmar el advenimiento de la totalidad en la que se superarían las



individualidades (López Pardina, 1998: 95-95).

A propósito de **(1. b)**, las investigaciones subrayan las críticas de Beauvoir sobre el carácter progresivo que conlleva la idea de la Historia del Espíritu absoluto, así como también el optimismo que le es concomitante. Resaltan que, para Beauvoir, la lógica de superaciones (*Aufhebungen*) progresivas que guía el desarrollo histórico supone una visión de indiferencia respecto de los momentos históricos particulares y los sacrificios presentes. Las contradicciones de los hechos históricos se revelan en su sentido positivo al hallar su significación necesaria en el estadio final de la historia, donde también encuentra su resolución y reconciliación la oposición de las libertades (Altman, 2007: 71; López Pardina, 1998: 44-45; O’Brein, 2013: 97-98, 109-112). López Pardina, por su parte, enfatiza el “mito del futuro” que representa, para Beauvoir, la idea de la Historia universal, según el cual el futuro aparece como la trascendencia e inmovilidad del ser, como lo infinito y la totalidad (1998: 98). Los estudios beauvoirianos coinciden en que, contra la idea de la Historia del Espíritu absoluto, Beauvoir opone, a partir fundamentalmente de la noción de “situación”, el carácter concreto y la particularidad irreductible de los hechos y momentos históricos (Altman, 2007: 71, 74). Para algunos, a la continuidad histórica que supone la concepción hegeliana, Beauvoir contrapone el carácter discontinuo de la trayectoria de las acciones humanas. El punto central aquí es que toda acción, una vez realizada, se transforma en un dato a ser trascendido por otros individuos, por lo que la serie de acciones humanas está mediada por las libertades particulares (López Pardina, 1998: 44-45). Asimismo, y contra el mito del futuro, subrayan que Beauvoir afirma la noción de hombre como negatividad y la concepción existencialista del futuro humano y finito. Éstas no anulan la inteligibilidad histórica, puesto que tales nociones no implican la inexistencia de encadenamientos históricos inteligibles (1998: 98). Otros estudios, en cambio, hacen hincapié en que la totalidad que supone la Historia del Espíritu absoluto, en la cual las oposiciones y contradicciones se resuelven representa, para Beauvoir, un absoluto extraño a la propia existencia, que dirige teleológicamente las acciones de los hombres concretos. Ante esto, estos estudios subrayan que Beauvoir objeta la “perspectiva de exterioridad” que conlleva tal concepción, al tiempo que contrapone la idea de “futuro indefinido” (Altman, 2007: 71, 74; O’Brein, 2013: 97-98, 109-112).

Respecto de **(1. c)**, la bibliografía acuerda en la crítica de Beauvoir al optimismo

hegeliano que implica su noción de “reconocimiento” (*Anerkennung*). Según Beauvoir – señalan– la base del optimismo radica en que aquello que se reconoce de la otra conciencia es solamente la forma abstracta del “yo” (influencia kojéviana), lo que lleva a que la singularidad aparezca como una mera contingencia. En contraposición, afirman que Beauvoir aboga por una idea de reconocimiento concreto y efectivo, según la cual lo que debe reconocerse del otro es su ser en el mundo tal como éste se realiza en sus actos y obras (Bauer, 2001: 145-154; Björk, 2008: 19-34; Tidd, 2006: 235). De este modo, resaltan también la imposibilidad de la superación de las individualidades a partir del énfasis beauvoiriano en el enfrentamiento de las conciencias (O’Brein, 2013: 100-101).

En el caso del ítem (2), la herencia positiva de Hegel en la filosofía de Beauvoir, los estudios especializados se concentran en dos puntos. Por un lado, reconocen la centralidad que tiene para Beauvoir el potencial emancipador de la filosofía práctica del idealismo alemán, sobre todo de Kant, Fichte y Hegel, y en especial la idea del pasaje de la naturaleza a la moralidad (Moser, 2008: 13, 93). Por otro lado, destacan el lugar central que tiene para Beauvoir el concepto hegeliano de reconocimiento recíproco. Respecto de este segundo punto, las investigaciones enfatizan que Beauvoir hereda de Hegel, por un lado, la idea según la cual la conciencia señorial se hace ella misma cosa al dominar a la servil; por otro lado, la idea de que la negación de la libertad del otro supone el reconocimiento indirecto de la libertad negada y que el conflicto entre las conciencias es la expresión de su interdependencia (Bauer, 2001: 154-156; O’Brein, 2013: 93-103, 108-109, 117; Schott, 2003: 232; Tidd, 2004: 19-20, 31, 41; 2006: 229-233).

Por último, considero que la *Hegelsforschung* dedicada a estudiar la recepción de Hegel en la filosofía contemporánea no presta suficiente atención al vínculo entre Beauvoir y el filósofo alemán. En este nuevo grupo de textos encontramos por lo general meras menciones de tal relación, mas no un análisis en sentido estricto. La única investigación desarrollada pertenece a Hutchings (2001: 21-31), quien aborda la influencia de Hegel en *Le deuxième sexe*, cuestión a la que hace referencia también Judith Butler (1987: 250, 322).<sup>5</sup> Dentro de los especialistas que sólo aluden a la relación entre Hegel y Beauvoir, se encuentra Baugh, quien incluye el abordaje beauvoiriano de

---

<sup>5</sup> Stern (2013b: 238, 241) también hace referencia a la recepción de Hegel en *Le deuxième sexe*, la cual sigue, según el autor, la línea interpretativa inicia por Kojève.

la filosofía hegeliana dentro del lineamiento antropológico y existencial de la recepción francesa de Hegel, y remite a *Py.* para explicar la lectura de Kojève sobre la transformación de lo objetivo por medio de la acción. Asimismo, el teórico mencionado repara en el doble carácter de cerramiento y apertura que caracteriza a la noción beauvoiriana de “conciencia” (2003: 14, 98, 183, 201). En la “Presentación” de su reciente traducción de la *Ph.*, Gómez Ramos también incluye a Beauvoir dentro del grupo de filósofos existenciales y existencialistas que, según sugiere, erigen sus propias teorías mediante el repudio de los seminarios de Kojève sobre la *Ph.*, dictados en la década de 1930 en la *École des Hautes Études* (2010a: 30-31). Por otro lado, Roth ubica a Beauvoir en la línea interpretativa de Koyré y Wahl, quienes desde una visión crítica a los abordajes neo-kantianos de la historia, objetan a Hegel el olvido del componente humano en el desarrollo histórico. Sin embargo, el autor no hace referencia a los ensayos filosóficos de Beauvoir, sino sólo a uno de sus textos autobiográficos, *MFR* (Roth, 1988: 9).<sup>6</sup>

## II. 2. Estudios sobre Butler

En el caso de Judith Butler, existe una mayor cantidad de trabajos que se ocupan de los vínculos de su filosofía con la de Hegel. Sin embargo, aún no contamos con una investigación que, a la luz de tales relaciones, se concentre específicamente en la noción de “sujeto”. Hasta el momento, sólo la obra de Roman-Lagerspetz (2009) está dedicada en forma exclusiva a evaluar el *background* hegeliano en la filosofía de Butler. Respecto del problema que nos ocupa, la estudiosa sostiene que Butler hereda de Hegel una noción de sujeto extático (2009: 5). Si bien debemos reconocer la originalidad de esta investigación, es menester reconocer que su estudio trasciende la problemática del sujeto hacia las cuestiones propiamente políticas del pensamiento de Butler, ajenas a nuestro planteo e investigación.

Asimismo, dentro de los estudios butlerianos hay una serie de artículos y capítulos de libros que abordan los vínculos entre Butler y Hegel, en particular respecto de la *Ph.* y a partir del tratamiento de las siguientes temáticas y problemáticas: **(1)** el

---

<sup>6</sup> Tanto en *FA* como en *JG*, Beauvoir admite haber leído la *Ph.* con la ayuda de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) de Jean Wahl (*FA*: 50; *JG*: 343).

lenguaje; **(2)** el deseo (*Begierde / desire*); **(3)** la dominación, la servidumbre y el reconocimiento, eje general en el que se inscriben también las cuestiones de la sujeción y la agencia; **(4)** la dialéctica en general.

Respecto de **(1)**, la bibliografía se concentra en *SD* y señala que, para Butler, Hegel apela a un estilo retórico en su propia escritura de la *Ph*. Las proposiciones que componen el texto de Hegel son oraciones que se niegan a sí mismas y que actúan (*enacts*) el movimiento mismo del contenido textual, por lo que el lector “experimenta” el desarrollo dialéctico de la experiencia de la conciencia. La idea según la cual las proposiciones ponen en acto aquello mismo que dicen, ha llevado a algunos estudiosos de Butler a ubicar aquí los orígenes de su concepción performativa del lenguaje (Abellón, 2015b; Casale y Femenías, 2009: 26; Burgos, 2008: 14-16; Salih, 2002: 13-14; Vicki, 2006: 5-6).<sup>7</sup>

A propósito de **(2)**, y a la luz de la “espiritualización” que Butler hace de la noción hegeliana de *Begierde* en *SD*, la bibliografía consultada presenta cierto consenso con respecto a que Butler entiende que el deseo (*desire*) constituye la fuente del desplazamiento (*displacement*) del sujeto emergente de la *Ph*. A propósito de ello, subrayan, por un lado, que según la interpretación butleriana, en su intento por superar (*aufheben*) las diferencias, el deseo no altera la diferencia ontológica y, por otro lado, que existe una permanente insatisfacción del deseo, puesto que las diferencias no son jamás totalmente superadas mediante aquel. En este sentido, para el sujeto deseante de la *Ph*., el momento de la superación de las diferencias no se distingue del momento de su dispersión (Abellón, 2015b: 18-21, Brady y Schirato, 2011: 14-20; Burgos, 2008: 33; Femenías, 2003: 61-62; Casale y Femenías, 2009: 22-23; Lloyd, 2008: 97-100; Salih, 2002: 25-26; Stoetzler, 2005: 355).

Respecto del punto **(3)**, y a propósito del abordaje que Butler hace en *SD* sobre la dialéctica del señorío y la servidumbre, algunos estudios enfatizan la imposibilidad del reconocimiento definitivo dada por la insatisfacción del deseo, que en este caso se presenta en la forma de deseo de reconocimiento (Burgos, 2008: 21-22; Femenías, 2013: 355; Roman-Lagerspetz, 2009: 15-17). Salih, sin pasar por alto lo anterior, subraya que Butler comprende la noción de “reconocimiento” (*recognition /*

---

<sup>7</sup> El estudio de Butler sobre el lenguaje hegeliano tiene como objeto la proposición especulativa, cuestión en la que ninguno de los estudios butlerianos ha reparado. Nosotros nos ocupamos de este tema en el primer capítulo de la Segunda parte. Cfr. infra, Segunda parte, Capítulo I, I.

*Anerkennung*) como un intercambio ambiguo en el que ambas conciencias se afirman a sí mismas en su autonomía y su alienación. Asimismo, la autora sostiene que para Butler existe una relación íntima entre la subjetividad y la comunidad (*community*) que no se pone de relieve tanto en el estudio butleriano sobre el señorío y la servidumbre, sino más bien en el reclamo que Butler hace al final de su análisis de tal sección, según el cual es preciso que exista una comunidad en la cual el reconocimiento diádico sea posible (2002: 28-29). Carvalho considera *CHU* y sostiene que a través del abordaje de la crítica de Hegel a la universidad abstracta kantiana, Butler afirma que no es posible una estructura de reconocimiento totalmente inclusiva, puesto que aquello que se niega es constitutivo de tal estructura (2008: 513-514).

Para Stark (2014: 89-90), tras los incidentes del 11 de septiembre del año 2001, la obra de Butler realiza un “giro ético” que hace explícito algo que siempre estuvo presente en sus textos anteriores: su vinculación con Hegel. Según la autora, en los textos del nuevo milenio Butler desarrolla el problema ético del reconocimiento desde un marco poshegeliano, que la inscribe dentro de la línea de los intereses contemporáneos de autores como Paul Ricoeur, Axel Honneth, Nancy Fraser y Charles Taylor. Por su parte, Mills (2015) también se centra en esta cuestión, aunque enfatiza la combinación entre Hegel y Foucault de la que Butler se sirve para pensar el reconocimiento desde una perspectiva contemporánea.

La bibliografía consultada repara también en el estudio que Butler hace de las secciones de la *Ph.* dedicadas al señorío y la servidumbre, y a la conciencia desventurada (*unglückliche Bewußstein*) en *PLP*. En este caso se subraya que, según la interpretación de Butler, la primera de las secciones no se resuelve en la liberación del esclavo, sino que la dominación del señor deviene realidad psíquica en el interior de la conciencia servil, que ahora se revela como una conciencia desventurada que se somete a los imperativos éticos que ella misma establece. De este modo, la sección de la conciencia desventurada pone de relieve la estructura de la sujeción (*subjection*) como apego obstinado (*stubborn Attachment/ Eigensinnigkeit*) al sometimiento (Burgos, 2008: 32-33; Carvalho, 2008: 157; Salih, 2002: 121-122; Schippers, 2015: 98-101). Tal sujeción, afirman estos autores, es la condición de la formación del sujeto, formación que se establece por el acto de “girar contra sí mismo” (Brady y Schirato, 2011: 20,22-29; Cadahia, 2017; Carvalho, 2008: 517; Chambers, 2015: 197). Según Salih, la

concepción butleriana de la formación del sujeto como un giro contra sí mismo no se distingue del movimiento de superación (*Aufhebung*) por el cual el sujeto deviene tal (2002: 119).

Sobre la noción de “sujeción” en *PLP* y en función de la relación que Butler entabla con la idea foucaultiana de poder (*pouvoir*), algunos textos también subrayan que la filósofa norteamericana encuentra en la noción de “sujeción” (*assujétissement*) de Foucault un potencial para la agencia y la subversión que no está presente en la *Ph*. En este sentido, Butler pasaría a abordar la problemática de la sujeción y la agencia desde una perspectiva foucaultiana, antes que hegeliana (Eyers, 2007: 13-14; Burgos, 2008: 320; Cadahia, 2017; Femenías, 2003: 90-92; Salih, 2002: 123, Tuhkanen, 2009).

Finalmente, a propósito de **(4)**, la bibliografía no acuerda sobre la posición de Butler respecto a la dialéctica hegeliana. Por un lado, sostiene que en *SD* Butler se hace eco de la dialéctica porque comprende que ésta no lleva a una síntesis final y definitiva (Abellón, 2014; Burgos, 2008: 22-23). Stoetzler (2005; 2003) afirma que en las obras posteriores a *SD* Butler se aleja de la dialéctica hegeliana y adhiere a la dialéctica negativa de Adorno, idea que también sugiere Femenías (2013: 353). Salih presenta una visión más ambigua al respecto. Por un lado, parece coincidir con Burgos y Stoetzler al sostener que la preeminencia que Butler le otorga al deseo hace a la apertura de la metafísica hegeliana y a una idea de movimiento dialéctico que no halla una figura final (2002: 4, 22-23, 30). Pero, por otro lado, afirma que en *CHU* Butler toma una posición contraria. A la unidad sintética final y definitiva, contrapone la idea paradójica de un esfuerzo infinito sin cierre que está dirigido a la emancipación total como ideal regulativo imposible de alcanzar, tesis con la que coincide Roman-Lagerspetz (Roman-Lagerspetz, 2009: 5, 13, 166-170; Salih, 2002: 4, 22-23, 30). Tuhkanen, por su parte, entiende que Butler adhiere a la “dialéctica tenue” de Foucault, tal como ella la denomina en *SD*, quien resalta también la complejidad que tiene esta cuestión dentro de la propia filosofía de Butler, si se toma en consideración que en *PLP* realiza una lectura hegeliana de Foucault y una foucaultiana de Hegel (2009: 4, 21, 27).

La *Hegelsforschung* dedicada a estudiar la recepción de Hegel en la filosofía contemporánea presta una mayor atención a la relación entre Butler y Hegel que al vínculo entre éste y Beauvoir. En este nuevo grupo de textos encontramos o bien meras menciones a Butler, o bien tratamientos de su filosofía en función de problemas

específicos.

El primer caso es el de Baugh (2003: 178, 200, 211), Bohm y Mudimbe (2010: 32), Harris (1997: 376) y Stern (2013b: 249), quienes indican a “*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*” (1985) y *SD* como textos de referencia sobre la recepción francesa de Hegel.<sup>8</sup> Por su parte, Honneth ([2010] 2012: 76) incluye la filosofía de Butler dentro de aquellas que siguen la apropiación de Hegel realizada por Althusser, según la cual la práctica del reconocimiento público es comprendida como un mecanismo común a todas las formas ideológicas.<sup>9</sup>

A propósito de los tratamientos específicos, podemos dividir el interés de estas investigaciones en tres ejes temáticos fundamentales: **(1)** el deseo; **(2)** la dimensión ética y práctica de la recepción contemporánea que de Hegel hace Butler, dentro de la cual se destaca el problema del reconocimiento, la autonomía y la dependencia; y **(3)** la temática de la corporalidad que involucra el problema del sometimiento en la recepción mencionada.

Respecto de **(1)**, contamos con los trabajos de Harris (1997) y Jenkins (2009), ambos centrados en *SD*. Si bien estos textos no desarrollan la lectura de Butler, sí hacen señalamientos específicos que exceden las meras menciones de sus obras. Para Harris (1997: 337), Butler sigue la interpretación de Redding (1991: 187), según la cual Hegel rechaza la idea de una conciencia teórica primera del mundo. Para Butler, entiende el autor, esta idea se despliega a partir de la noción de “deseo” (*Begierde / desire*), el cual

<sup>8</sup> Sólo Bohm y Mudimbe mencionan a “*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*”. El resto remite solamente a *SD*. “*Geist ist Zeit*” se publicó en el año 1985 en *Berkshire Review*, N° 20, pp. 66-80. Nos ha sido imposible acceder a este texto. En una comunicación directa con Butler, la autora nos confirmó que ella tampoco dispone de él. Suponemos que el artículo, que nunca fue digitalizado, lamentablemente se perdió. La tesis general de “*Geist ist Zeit*” se retoma en *SD*, obra sobre la que nos apoyamos para estudiar la interpretación de Butler sobre el concepto hegeliano de lo Absoluto (*Cfr. infra* Segunda parte, Capítulo 1, IV).

<sup>9</sup> El texto de Butler que Honneth toma como referencia es “‘Conscience Doth Make Subjects of Us All’ Althusser’s Subjection” (*PLP*: 119-146). Las relaciones entre Honneth y Butler comienzan en el año 2002, cuando ella presenta en las Conferencias Adorno del Instituto de investigación social de Frankfurt am Main de la Goethe-Universität una serie de trabajos originados en un seminario docente de la Universidad de Princeton, dictados en 2001 por el Consejo de Humanidades del que Butler formaba parte. Estos trabajos son los que componen *GA*. En marzo de 2005, Honneth brinda una serie de conferencias en la Universidad de California (Berkeley), a partir de lo cual genera un diálogo más cercano con Butler, centrado en el concepto de “reificación”. Las conferencias de Honneth fueron publicadas en su libro *Reification* (Oxford University Press, 2008), el cual contiene comentarios realizados por Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear, así como también las respuestas de Honneth a dichos comentarios. Los vínculos entre el pensamiento de Honneth y Butler comenzaron a ser estudiados recientemente. Al respecto, véase: Assalone (2015b), Ferrarese (2011), Ong-Van-Cung (2010), y el número temático de la revista *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, “Recognition, social invisibility, and disrespect” (Vol. 13), en el que se incluyen entrevistas a Butler y Honneth.

socava la actitud de indiferencia de la conciencia frente al mundo. Si bien Harris no objeta esta idea por sí misma, sí contesta a Butler que el deseo es sólo un aspecto de la autoconciencia, al cual ésta no debe reducirse.<sup>10</sup> Una crítica similar le realiza Jenkins (2009: 108), quien ubica la interpretación butleriana de la autoconciencia deseante dentro de lo que él denomina las “lecturas contextuales del deseo”, junto con las de Pippin (1989), McDowell (2006) y Pinkard (1994). El otro trabajo sobre esta temática es el de Sabot (2009), quien se ocupa de *SD* y se dedica a reconstruir el estudio que Butler realiza sobre la recepción francesa del concepto de “deseo” de la *Ph*. Sobre esta cuestión también se detiene Hardt (1990), para quien Butler muestra en *SD* cómo las filosofías francesas originadas en el rechazo de Hegel no hacen sino, y más allá de sus propias intenciones, quedar atadas al marco dialéctico hegeliano.

Respecto de (2), se destaca la investigación de Assalone (2014: VII 7.1.1), quien se ocupa de *PLP*. Según el autor, la mediación social y normativa del sujeto que Butler aborda a través de las nociones foucaultianas de “poder” y “norma” se hace eco de la mediación ética que Hegel formula en la *Ph*. a través de la idea de reconocimiento, cuestión que también retoma Bouton (2009: 35-67). Para Assalone, las problemáticas butlerianas de la sujeción y la agencia retoman el problema hegeliano de la determinación y la libertad. Su tesis es que a través de la complejidad de la idea de poder (que sujeta y es a la vez condición de la agencia) y desde la noción de “iterabilidad” (que implica el trastrocamiento las normas en el mismo proceso de su repetición), Butler presentaría una respuesta solvente a una objeción que se le suele hacer a Hegel respecto de la mediación ética de la autoconciencia en la *Ph*. y que radica en que no brinda, en el marco de la constitución social del sujeto, una solución clara al problema de la libertad y del cambio social. Kelm, quien también estudia el problema de la sujeción y de la agencia en *PLP* desde la noción de “poder”, sostiene la misma tesis que Assalone, según la cual, el poder, al tiempo que sujeta y determina al sujeto, constituye la condición del libre agenciamiento (inédito: 4-5). Por su parte, De la Maza (2010: 81-83) analiza el modelo post-hegeliano del reconocimiento que Butler presenta en *GA*, según la cual un marco normativo, impersonal y discursivo media los

---

<sup>10</sup> Harris (1997: 29) hace referencia a Butler en función de otras dos cuestiones. La primera es a propósito del carácter cómico de la *Ph*. que enfatiza la interpretación de Butler y que fue posteriormente retomado por Desmond (1992: 281-283). La segunda (1997: 380) concierne al paso de la dialéctica de la dominación y la servidumbre al estoicismo, respecto de lo cual Harris dirige una crítica específica a la interpretación de Butler que será retomada en la Segunda parte de esta investigación. *Cfr. infra* Segundo parte, Capítulo 2, III. 5. 3.



intercambios intersubjetivos y otorga inteligibilidad a los sujetos, los cuales no existen con anterioridad al discurso. A propósito de esto, el autor destaca tres ideas fundamentales e íntimamente relacionadas. En primer término, que en cuanto el intercambio subjetivo de reconocimiento se lleva a cabo mediante el acto de dar cuenta de uno mismo discursivamente, operación que conlleva la singularidad de cada individuo y la impersonalidad de las normas, el carácter insustituible de la singularidad no se distingue de su sustituibilidad. En segundo lugar, que sólo hay posibilidad de reconocimiento por la desposesión del sujeto, es decir, por el fracaso en la afirmación de su identidad. Por último, que el conocimiento de los límites del reconocimiento abre paso no sólo a la acción responsable, sino a la acción autónoma que contempla el carácter constitutivo de la alteridad. Malabou (2011b: 28) también toma en consideración *GA*, en particular el concepto de “dar cuenta de sí”, en el marco de la problematización de la confesión como logro del reconocimiento en la *Ph*.

Del punto (3), los estudios toman en consideración el tratamiento del cuerpo que Butler realiza en sus abordajes de la dialéctica de la dominación y la servidumbre en *PLP* y *SC*. De *PLP*, Fischbach analiza la desposesión de la conciencia servil que Butler ubica en el carácter expropiable del producto de su trabajo y en el imperativo de sustitución señorial “sé mi cuerpo” (2009: 115-128). Por su parte, Assalone sostiene que a partir del estudio de la dominación y la servidumbre, y de la conciencia desventurada, Butler pone de relieve la “mediación corporal de la conciencia” y muestra que el cuerpo es condición de la experiencia de la conciencia (2014: VII. 7.1.2; 2013). Para Malabou, el tratamiento que Butler hace del cuerpo en *PLP* a partir del imperativo de sustitución y del desapego mencionado, presenta una complejidad hermenéutica que toma los lineamientos interpretativos de Kojève y Derrida. Además, afirma que, en su estudio de la conciencia desventurada, Butler lleva a cabo una aproximación foucaultiana a Hegel (2010a: 13-48). Por otra parte, Malabou objeta la afirmación butleriana según la cual Hegel no realiza, en sentido estricto, un estudio del cuerpo en la *Ph.*, y pone de relieve que hay una tematización del cuerpo en el desarrollo hegeliano de la observación (*Beobachtung*) en el marco de la “Razón observante” (2010b: 88; 2011a: 633-634). A propósito de este señalamiento, Assalone agrega que la posición de Butler puede conciliarse con el señalamiento de Malabou, dado que el cuerpo, como mediación de la conciencia, no puede estar ausente en la sección del señorío y la servidumbre, aunque lo

esté de modo implícito, explicitándose sólo en el momento de la observación (2014: VII 7.1.2; 2013: 53-56). A propósito de *SC*, contamos con el trabajo de Sabot (2011), quien resalta que el análisis butleriano del cuerpo tiene como base el cuestionamiento de la idea hegeliana de las conciencias (señor y siervo) como formas vivientes. Según Sabot, Butler muestra allí que el intento del señor por desapegarse de la vida acaba problematizando el cuerpo, lo cual la lleva a interrogarse acerca de la posibilidad del desapego. Sabot concluye que a partir del análisis del señorío y la servidumbre, y de la conciencia desventurada, Butler sostiene una ontología relacional y corporal donde el desapego (*détachement*) y el apego (*attachement*) se revelan inseparables, al tiempo que marcan la vulnerabilidad de la conciencia viviente.

Finalmente contamos con otra serie de textos dentro de la *Hegelsforschung* que retoman a diversos análisis de Butler a propósito otras cuestiones. Entre éstos se destaca el de Hutchings (2006: 107, 121), quien retoma el análisis que Butler presenta en *CHU* (19-50) sobre la crítica de Hegel al formalismo kantiano que se expone en el “Vorbegriff” de la “Die Wissenschaft der Logik” en *EPW* (§§ 20-25). A partir de un aproximación propia a esta crítica, Butler invita a repensar lo universal en términos de “traducción cultural”, idea que, según Hutchings, constituye un claro ejemplo para pensar el juicio moral en términos hegelianos. Hull (2012: 151-169) retoma las referencias que Butler realiza en diversos textos sobre los vínculos entre Hegel y Spinoza, basados fundamentalmente en los conceptos de *conatus* y de deseo. A partir de esto, el autor intenta mostrar un lineamiento interpretativo que concilia las filosofías de Hegel y Spinoza, tradicionalmente contrapuestas. Por último, Achella (2017) ha problematizado recientemente la posible teología política de los textos tempranos de Hegel apoyándose en el estudio de Butler (2012) sobre el concepto hegeliano de amor.

### **III. Relevancia del presente estudio**

El estado de la cuestión muestra que en la actualidad contamos con una serie de trabajos que estudian, con mayor o menor profundidad y desde diversas problemáticas, los vínculos entre Hegel, Beauvoir y Butler. Sin embargo, tales investigaciones no suelen concentrarse de manera específica en la influencia que tiene la *Ph*. en la formulación de

las nociones de “existencia humana” y “sujeto” tanto en Beauvoir como en Butler. Si lo hacen, se trata o bien de meras menciones y análisis superficiales, o bien de anotaciones indirectas en función del abordaje específico de otros temas. Dentro de la *Hegelsforschung* interesada en la recepción contemporánea de Hegel, las figuras de Beauvoir y Butler, hasta el momento, no reciben suficiente atención. En el caso de Beauvoir contamos con meras menciones sobre su recepción de Hegel. Por su parte, Butler goza de un lugar más destacado en estas investigaciones, aunque son pocos los trabajos que la toman en consideración, al menos si tenemos en cuenta la cantidad de estudios sobre, por ejemplo, la recepción de Hegel en Heidegger, Sartre, Derrida, Levinas y Deleuze, por mencionar sólo algunos.

Teniendo esto en cuenta, la relevancia del presente trabajo se resume en dos puntos generales y fundamentales. El primero es que nuestro estudio se centra de modo exclusivo en el abordaje de la herencia hegeliana en las concepciones de “existencia humana” y “sujeto” en las filosofías de Beauvoir y de Butler, y pone de relieve la influencia que Hegel tiene en los propios recorridos argumentativos que las filósofas llevan a cabo sobre las nociones en cuestión. Para esto nos abocamos a aquella parte del corpus de ambas pensadoras menos explorado por la bibliografía especializada. El segundo foco de relevancia radica en que consideramos las filosofías de Beauvoir y de Butler dentro del marco de las recepciones y apropiaciones contemporáneas de Hegel, mostrando que ellas se inscriben en dos tipos paradigmáticos de la recepción contemporánea del pensamiento del filósofo alemán: (a) el que tiene respecto de la filosofía hegeliana un posicionamiento más bien crítico y negativo (Beauvoir), y (b) aquel en el que prevalece la herencia positiva y la apropiación de las ideas hegelianas (Butler). Por esta razón que nuestra tesis doctoral está dedicada a ambas filósofas y no se restringe al análisis de los vínculos de Hegel con una sola de ellas. Nuestro estudio cuenta con la originalidad de mostrar que dos de las mayores pensadoras asociadas tradicionalmente a la tradición de los estudios feministas constituyen también dos casos ejemplares de los lineamientos de la recepción contemporánea de Hegel.

#### IV. Tesis del presente trabajo

La *tesis general* que intentamos mostrar en este trabajo es que Beauvoir y Butler arriban a sus respectivas nociones de “existencia humana” (*existence humaine*) y “sujeto” (*subject*) a partir de lecturas no exegéticas y aproximaciones antropológicas de la filosofía de Hegel, especialmente de la *Ph*. Con esto no queremos decir que Hegel sea el único referente de estas filósofas, sino que constituye un eje central desde el cual ambas conceptualizan las nociones mencionadas. Sostenemos que la influencia hegeliana en el existencialismo beauvoiriano es negativa, en el sentido de que este último se desarrolla en oposición al idealismo de Hegel. En el caso de Butler sucede lo contrario. Ella retoma y se apropia de varias ideas del filósofo alemán, por lo que la herencia de Hegel en su pensamiento es positiva. A partir de esta tesis general, sostenemos las siguientes *tesis específicas*.

La *primera* es que la influencia hegeliana en la concepción de Beauvoir sobre la existencia humana se explica no sólo por el hecho de que ella retoma diversas ideas de Hegel, sino también y fundamentalmente por su oposición a la filosofía hegeliana. Afirmamos que, según la perspectiva de la intelectual francesa, Hegel evade el fracaso (*échec*) existencial que implica la existencia en tanto esfuerzo por ser (*effort pour être*), fracaso en el cual, paradójicamente, la existencia se afirma positivamente como tal. En este sentido, nuestro trabajo intenta mostrar que Beauvoir desarrolla su noción existencialista de la “existencia humana” desde el rechazo del idealismo hegeliano.

La *segunda* tesis específica es que, desde un marco hermenéutico contemporáneo que combina un posicionamiento neo-hegeliano y uno post-estructuralista, Butler realiza una lectura retórica y antropológica de la *Ph*., especialmente de la figura de la Autoconciencia (capítulo IV), a partir de la cual arriba a una noción dialéctica y erótica del sujeto.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Con esto no queremos decir que Butler sostenga esta concepción del sujeto en la totalidad de su obra. Esta última es sumamente basta, ecléctica y polifacética. Incluso existen tensiones, y a veces contradicciones, entre sus propios textos. Intentar hallar una coherencia rigurosa entre todos sus escritos sea quizá una empresa que vaya contra su propuesta filosófica general. Al respecto, en la entrevista que tuve la oportunidad de realizarle junto con María Luisa Femenías y Cecilia Chiacchio en el 2015, Butler sostiene: “Si tengo una filosofía, entonces la influencia es Hegel. No estoy segura de tener ‘una’ filosofía. Probablemente la forma en que trabajo con diferentes posiciones filosóficas acepta la insuficiencia y la promesa de cada una. Esto también es pertinente para mi propio trabajo. No busco desarrollar una filosofía completa o consistente. En ese sentido, tal vez mi trabajo se acerque más a la teoría crítica. Pero sí, cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel, especialmente por la *Fenomenología del espíritu*, aunque no exclusivamente” (2016: 186). En este

La *tercera* tesis que sostenemos es que las lecturas que Beauvoir y Butler realizan de la *Ph.* constituyen interpretaciones externas que sacan de su contexto específico las diversas problemáticas y conceptos que abordan. Aunque ninguna de las dos filósofas pretende hacer exégesis del texto de Hegel, ambas dejan como resultado una imagen fragmentaria del idealismo hegeliano, que no considera ni el carácter especulativo de la *Ph.* ni la particularidad que cada temática tiene dentro de ella.

## **V. División del trabajo**

La presente investigación consta de dos Partes generales, precedidas por la Sección crítica. La Primera parte, dedicada a la lectura que Beauvoir hace de Hegel y a la influencia que éste tiene en su filosofía existencialista, está destinada a probar la primera de las tesis específicas de nuestra investigación. La Segunda parte, que estudia la interpretación butleriana de Hegel y la herencia hegeliana en su noción de “sujeto”, se propone demostrar la segunda de nuestras tesis específicas. Estas dos partes constan de tres capítulos cada una. Para la división de estos últimos hemos tenido en cuenta la delimitación de los problemas y puntos argumentativos centrales que conlleva el despliegue de los temas específicos que abordamos y de las tesis que mostramos. En este sentido, los capítulos desarrollan nuestras argumentaciones de manera progresiva, buscando la mayor claridad posible en nuestra exposición.

La Sección crítica se dirige a probar la tercera de las tesis específicas que componen nuestra investigación. Desde un punto de vista hegeliano, se pretende tomar distancia crítica respecto de las interpretaciones que Beauvoir y Butler hacen de Hegel, especialmente de la *Ph.* Decidimos llevar a cabo esta tarea en la forma de sección final y no en una Parte o Capítulo específicos porque no formulamos tesis originales sobre la filosofía hegeliana, sino que nos hacemos eco de las lecturas tradicionales que diversos especialistas han fundamentado. Nuestro propósito tampoco es realizar un estudio totalmente exhaustivo de los diversos temas y problemas referidos a la obra de Hegel, los cuales bien pueden constituir cada uno de ellos el objeto de estudio de una

---

sentido, nuestra investigación se limita a demostrar la tesis mencionada en el conjunto de los textos específicos que hemos seleccionado, en los cuales Butler se ocupa de Hegel y lo retoma de manera explícita a la luz de problemáticas contemporáneas.

investigación doctoral particular. Nuestra finalidad es tomar distancia respecto de la imagen de la filosofía de Hegel que presentan las interpretaciones de Beauvoir y Butler. En este sentido, y a partir de las problemáticas que abren estas últimas, en la Sección crítica se reconstruyen posiciones generales y tradicionales sobre el idealismo hegeliano, especialmente sobre la *Ph.*, pero sin entrar en detalles en lo que concierne a la multiplicidad de problemas específicos que cada una de las temáticas conlleva.<sup>12</sup> Tras la Sección crítica, se exponen las Conclusiones de nuestro trabajo y se señalan las proyecciones futuras que abre esta investigación. Finalmente, consignamos las Referencias bibliográficas.

## **VI. Presentación general de la *Phänomenologie des Geistes***

Las consideraciones sobre la *Ph.* que realizamos en esta sección introductoria de nuestra investigación se proponen presentar de manera general la principal obra de Hegel de la que se apropian las filosofías de Simone de Beauvoir y de Judith Butler. En primer lugar, hacemos algunos señalamos sobre el proceso de escritura y publicación del texto. En segundo lugar, dejamos delimitado su propósito y su objeto de estudio específico, siguiendo principalmente la “Vorrede” y la “Einleitung”.

Tal como señalamos en VI. 1., la “Vorrede” se escribe con posterioridad al texto. En su origen, estaba destinada a ser el prólogo del “Sistema de la ciencia”, no de la *Ph.* Sin desconocer los cambios que Hegel realiza respecto del lugar que la *Ph.* ocupa dentro de su Sistema, basamos nuestra presentación del propósito y el objeto de esta obra no sólo en la “Einleitung” sino también la “Vorrede”, donde se ubica a la *Ph.* como la Primera parte del Sistema, por dos razones fundamentales. La primera, porque ésta era la idea que Hegel sostenía en 1807. La segunda, porque tomar esta perspectiva nos permite presentar mejor al “Hegel sistemático” de la *Ph.*, que Beauvoir y Butler interpretan de manera antropológica y fragmentaria. En este sentido, esta introducción funciona como base del distanciamiento conceptual que realizamos en la Sección crítica respecto de la “imagen de Hegel” que los tratamientos de las filósofas mencionadas

---

<sup>12</sup> Desde nuestra tesis de licenciatura, nos hemos centrado en el estudio de Beauvoir y Butler, no en Hegel. En este sentido, el tratamiento de Hegel que realizamos aquí es mas bien una primera aproximación a su filosofía, que esperamos profundizar en nuestra investigación posdoctoral.

dejan como resultado.

## VI. 1. Sobre la escritura de la obra y su publicación

La *Ph.* es una de las obras de Hegel que, quizá junto a *GPR*, más ha influido en el pensamiento contemporáneo, sobre todo en la antropología filosófica, la actualmente denominada “filosofía de la cultura”, la filosofía política, e incluso en la teoría del conocimiento estadounidense; por ejemplo, en el pragmatismo de Robert Brandom. Publicada en 1807, y antecedida por la aparición de *DFS* (1801), la *Ph.* constituye la segunda obra que Hegel publica en vida, al final de su período de Jena.<sup>13</sup> Nacido en Stuttgart en 1770 y tras haber sido formado en Filosofía y Teología en el *Stift* de Tubinga, entre 1788 y 1793, Hegel se desempeñó como preceptor privado en Berna desde 1793 a 1797 y luego en Frankfur am Main hasta el 1800. El llamado “período de Jena” comienza inmediatamente tras esta etapa, cuando Hegel se traslada a dicha ciudad en 1801.<sup>14</sup>

Existe una idea bastante difundida, basada en una carta que Hegel le escribe a Schelling en mayo de 1807<sup>15</sup>, según la cual la *Ph.* termina de escribirse en la medianoche del 13 de octubre de 1806, el día anterior al comienzo de la batalla de Jena. Gómez Ramos pone en cuestión tal opinión (2010: 17-18), en la presentación de la traducción de la *Ph.* que realiza para la editorial Abada. El día 13 de octubre, Hegel huye de su casa debido al saqueo de los soldados franceses, y se hospeda en la del comisario Hellfeld, en Bamberg. Desde allí le escribe a su amigo Niethammer, comentándole que ya había enviado al editor una parte del manuscrito, aunque temía que debido a las condiciones bélicas de entonces no pudiera publicarse (Rosenkranz,

---

<sup>13</sup> Antes y después de la aparición de *DFS*, Hegel trabaja sobre diversos textos que fueron publicados, en su mayoría, póstumamente; salvo algunos de los artículos incluidos en la revista que edita en 1802 junto con Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie*, donde aparece, entre otros trabajos, “Glauben und Wissen” (1802).

<sup>14</sup> En la actualidad existen varias biografías de Hegel. La clásica es la de Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, conocida comúnmente como *Hegels Leben*, publicada en Berlin por Duncker und Humblot en 1844 y aún no traducida al español. Una de las más actualizadas con la que contamos hoy es la de Terry Pinkard, *Hegel, A biography* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Este texto está traducido al español por Carmen García-Trevijano Forte y publicado por la editorial española Acento (Madrid, 2001). Otra de las biografías consideradas más completas es la de Jacques D'Hont, *Hegel* (Calman-Lévy, París, 1998), publicada al español por Tusquets en 2002 con la traducción de Carlos Pujol.

<sup>15</sup> *Briefe von und an Hegel*, Ed. Hofmeister, Hamburgo, 1952, Vol. 1, p. 161 y ss.

1844: 229). Los avatares políticos, sumados a los problemas económicos que Hegel atravesaba y los retrasos editoriales, hicieron de la redacción de la *Ph.* y de su publicación un proceso complejo y complicado.

La segunda parte del Capítulo V (“Gewißheit und Wahrheit der Vernunft”), y la totalidad de los Capítulos VI (“Der Geist”), VII (“Die Religion”) y VIII (“Das absolute Wissen”) se escribieron entre abril y octubre de 1806, y fueron enviados al editor el 18 de octubre. Según algunos especialistas, los Capítulos VI-VIII no estaban previstos en el plan original de Hegel, sino que fueron incorporados a medida que avanzaba la redacción de la obra. Pöggeler (1974: 329-331), por ejemplo, considera que este hecho explicaría ciertas incoherencias entre los primeros cinco capítulos y los tres restantes, así como también algunas debilidades respecto de su conexión. Según Haering (1963: 479-518), la *Ph.* concluiría en el Capítulo V y luego comenzaría la Filosofía del Espíritu. Förster (2008: 37-57) opina que la introducción de los últimos capítulos no surgió a último momento. Sea como fuere, lo cierto es que, en la imprenta, Hegel reestructura los ocho capítulos que componen la obra mediante el agregado de letras, dividiendo el texto en tres partes generales. La letra A designa la primer parte, compuesta por la primera figura de la conciencia, la Conciencia (*Bewußtsein*), que incluye los Capítulos I-III. La letra B designa la segunda figura, la Autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), que corresponde al Capítulo IV. La letra C delimita la tercera parte, e incluye la siguiente subdivisión. La tercera de las figuras de la conciencia, la Razón (*Vernunft*), expuesta en el Capítulo V, se incluye en C. AA. Las figuras del mundo del Espíritu y la Religión se exponen en las partes C. BB y C. CC respectivamente, y constituyen, en ese orden, los Capítulos VI y VII. Finalmente, en C. DD se expone el Saber absoluto del Capítulo VIII.

Por su parte, la “Vorrede” a la *Ph.*, como ya adelantamos, fue redactada con posterioridad al texto, entre diciembre y enero de 1807. En principio, no se presentó como prólogo de esta obra, sino como prólogo al “Sistema de la Ciencia” que Hegel había comenzado a formular desde sus primeros años en Jena, en el marco de los seminarios dictados en la Universidad de dicha ciudad. El Sistema, tal como Hegel lo pensó en aquel momento, quedó plasmado en los llamados *Jenaer Systementwürfe*, que fueron reconstruidos recién en 1970.<sup>16</sup> La *Ph.*, según los primeros planes que Hegel

---

<sup>16</sup> Estos Esbozos de Sistema están publicados en tres volúmenes. El primero de ellos, de 1803-1804, es *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie* (editado por Klaus Düsingy Heinz



tenía en mente, constituía la introducción al Sistema. Luego, tal como indica en la “Vorrede” (*Ph.*, 24-25), pasó a ser considerada directamente la Primera parte del “Sistema de la Ciencia”.

El título mismo de la *Ph.* no estuvo exento de las complejidades que acompañaron su publicación. El libro original, considerado en forma completa, llevaba el título “Sistema de la Ciencia. Primera parte, la Fenomenología del espíritu”. La “Vorrede”, que hoy nos llega como el prólogo a la *Ph.*, constituía el prólogo a la totalidad del libro, es decir, al Sistema. Antes de la Introducción, Hegel había interpuesto una página con el título de lo que correspondería a la primera parte del Sistema, es decir, a la Fenomenología. En algunos ejemplares, este título apareció como “Ciencia de la experiencia de la conciencia”; en otros, como “Ciencia de la fenomenología del Espíritu”. La controversia sobre el título original de la *Ph.* pudo ser resuelta recién en la década del 60, con la aparición de un ejemplar que contenía una indicación de Hegel al editor, en la que le pedía dejar solamente el segundo de los títulos en cuestión (Nicolin, 1967).

Sin embargo, el Hegel maduro no mantiene esta última idea. En 1831, cuando corrige el texto para su segunda edición, elimina las referencias de la *Ph.* como “primera parte del sistema”, y en 1832, cuando aparece la edición de sus obras, que sus discípulos realizan tras su muerte, el texto finalmente aparece con el título con el que hoy lo conocemos, *Phänomenologie des Geistes*.<sup>17</sup> Lo que en los años de juventud fue concebido como el “Sistema de la Ciencia”, fue reemplazado luego por la *EPW* y en ésta, la *Ph.* tiene designado otro lugar. Hegel ubica la *Ph.* en “Die Philosophie des Geistes”, tercera y última parte del Sistema. En ella, la *Ph.* ocupa el segundo momento

---

Kimmerle, Hamburgo, Felix Meiner, 1986; *GW*, 6). El segundo, de 1804-1805, es *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (editado por Rolf- Peter Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner, 1982; *GW*, 7). El tercero, de 1805-1806, es *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (editado por Rolf- Peter Horatmann, Hamburgo, Felix Meiner, 1976; *GW*, 8).

<sup>17</sup> Según López (2015) este cambio del título se debería a la evolución que el texto presenta respecto del elemento lógico. Sobre ello, sostiene: “Un elemento a tener en cuenta a la hora de evaluar esta evolución es lo que en el capítulo VII de la *Phä* aparece más adelante como una presentación, desde el punto de vista de la conciencia, de la lógica del fenómeno. El descubrimiento del rol decisivo que juega el fenómeno para la lógica será lo que conduce a modificar el título de su obra y a no llamarla ya ‘Ciencia de la experiencia de la conciencia’ sino ‘Fenomenología del espíritu’. En todo caso, esta mutación implica una profunda evolución de la lógica hegeliana en dirección del sentido absoluto que pronto asumirá en el período de su madurez. En realidad, esto que Hegel había descubierto plenamente sin duda durante la redacción de la *Phä* es el punto de vista absoluto del concepto” (2015: 51). Remitimos a este trabajo para una presentación de la *Ph.* en relación a los cursos que Hegel dicta en el período de Jena, presentación que, en el siguiente apartado, nosotros realizamos señalando algunas conexiones con *DFS*.

del Espíritu subjetivo (*subjektive Geist*), ubicándose entre la “Anthropologie” y la “Psychologie”. Cabe señalar que, además de dedicarle sólo unas pocas páginas, en la “Phänomenologie des Geistes” de la *EPW* sólo se retoman las figuras de la conciencia, aunque no el contenido de los Capítulos VI-VIII (*EPW*, §§ 413-439).

## VI. 2. El propósito y el objeto de la *Phänomenologie*

Consideramos que un buen modo de presentar el propósito y el objeto específicos de la *Ph.* es señalar algunas cuestiones que esta obra retoma de *DFS*, texto en el cual Hegel toma posición en el debate filosófico del idealismo alemán de la época.

En la primera parte de *DFS*, Hegel especifica que lo Absoluto (*das Absolute*), lo incondicionado, es el objeto de la filosofía y realiza algunas aclaraciones respecto de cómo acceder a él.<sup>18</sup> La filosofía, en el sentido especulativo que tiene para Hegel en tanto que Ciencia sistemática, surge de la propia formación del espíritu caracterizada por la escisión. Al respecto, sostiene:

Consideremos más de cerca la forma que una filosofía comporta; veremos cómo, por una parte, ha surgido de la viviente originalidad del espíritu que, en ella [en la filosofía], por su propio medio [el espíritu], ha restablecido y conformado en su autoactividad la armonía desgarrada; y veremos cómo, por otra, brota de la forma particular que la escisión comporta, de la cual brota el sistema. La escisión es la fuente *del estado de necesidad de la filosofía* (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*) y, en tanto formación cultural de la época (*als Bildung des Zeitalters*), el aspecto no libre, el aspecto dado de la figura. En la formación cultural se ha aislado del Absoluto aquello que es aparición fenoménica del Absoluto, y se ha fijado asimismo como cosa independiente (*in der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert*). Pero, al mismo tiempo, la aparición fenoménica no puede renegar de su origen y, partiendo de allí, tiene que afanarse por constituir la multiplicidad de sus limitaciones como un todo (*zu gleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verleugnen und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren*) (*DFS*, [12] 20-30; el subrayado es del original).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *DFS* se centra fundamentalmente en el diálogo de Hegel con Fichte y Schelling, aunque incluye también un apéndice sobre Reinhold.

<sup>19</sup> La numeración de la *DFS* que seguimos es la siguiente: entre corchetes consignamos la paginación de la edición castellana que utilizamos, a lo que sigue la numeración marginal que los traductores introducen en la página correspondiente.

El punto central que Hegel critica al estado de la filosofía de su época, y que es el mismo que constituye uno de los puntos centrales de emergencia la ciencia especulativa, es el dualismo que, desde la “cultura del entendimiento” (*Verstandeskultur*), cierra el acceso a lo Absoluto como tal. Para Hegel, el Entendimiento (*Verstand*), posicionamiento cognitivo que en cierto modo caracteriza toda forma de pensar no especulativa, no ha hecho otra cosa que interponer entre lo Absoluto y el hombre diversos conceptos, a los que considera como lo Absoluto, puesto que los comprende como los principios últimos del conocimiento a partir de los cuales se explica todo (*DFS*, [25 y ss.] 5 y ss.).

Hegel aborda esta cuestión de manera explícita en la “Einleitung” de la *Ph.* al problematizar las diversas concepciones del conocer como instrumento y medio de acceso a lo Absoluto.<sup>20</sup> Al respecto, sostiene:

La representación natural es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma, esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento (*Erkennen*), ya se considera éste como instrumento (*Werkzeug*) para apoderarse de lo absoluto (*des Absoluten*), ya como medio (*Mittel*) a través del cual se lo llega a divisar [...] Presupone [*sc.* tal representación del conocer] [...] una *diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento*; pero, sobre todo, presupone que lo absoluto (*das Absolute*) está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real; o bien, por lo tanto, presupone que el conocer -el cual, estando fuera de lo absoluto, estará seguramente también fuera de la verdad- tendrá, sin embargo, la cualidad de lo verdadero; suposición, ésta, por la que lo que se llamaba temor al error se da a conocer, más bien, como temor a la verdad. Esta consecuencia resulta de que sólo lo absoluto sea verdadero, o de que sólo lo verdadero sea absoluto (*daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist*) (*Ph.*, 53-54; el subrayado es del original).<sup>21</sup>

En contraposición al proceder de la cultura del entendimiento, Hegel no propone un acceso directo a lo Absoluto, al modo en que lo hacen, por ejemplo, Schleiermacher, mediante el sentimiento, o Jacobi, a través de la fe (*Ph.*, 12-13). Al decir que la escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía científica, Hegel sostiene que las oposiciones del entendimiento son parte de la vida de lo Absoluto, de su propio despliegue y desarrollo. Lo Absoluto no es un objeto separado del movimiento del saber, pero

<sup>20</sup> En la “Vorrede” también hay algunas alusiones al respecto. *Cfr. Ph.*, 19, 22.

<sup>21</sup> Para referirse al conocimiento como “medio”, Hegel no sólo utiliza “Mittel” sino también “Medium”.

tampoco es un producto subjetivo y unilateral de éste. Por el contrario, es la identidad mediada del pensar y el ser, del sujeto y el objeto, de la sustancia y el sujeto (*DFS*, [32] 20; *Ph.*, 22, 39). Esta identidad y unidad mediada entre el saber y el ser, es decir, el concepto (*Begriff*), no es una postulación de Hegel que surja por una comprensión exterior al propio movimiento del saber. Tal como sostiene en *DFS*, y repite en la *Ph.*, dicha identidad se alcanza en y por el propio movimiento del pensar, cuando la razón se libera en y por ella misma de las limitaciones del entendimiento, dando lugar a la manifestación del pensamiento especulativo que se sabe a sí mismo como tal (*DFS*, [16] 5-35, [32 y ss.] 30 y ss.). Precisamente en este sentido sostiene en la *Ph.*:

Así, pues, el *orden del entendimiento* (*Verständigkeit*) es su devenir, y en cuanto este devenir, es el *orden de la razón* (*Vernünftigkeit*). En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica* (*logische Notwendigkeit*); sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, sólo ella es lo *especulativo* (*das Spekulative*) (*Ph.*, 40; el subrayado es del original).

La Ciencia (*Wissenschaft*), en tanto que filosofía especulativa, se organiza a sí misma por la propia vida del concepto, por cuyo automovimiento se pone como otro de sí en determinaciones simples, se disuelve, y se sabe como identidad mediada en este automoverse. Este automovimiento es la necesidad interna del concepto y el conocimiento científico no es otra cosa que su exposición (*Darstellung*) (*Ph.*, 12, 38-39). Al respecto, Hegel sostiene en la “Vorrede” a la *Ph.*:

La verdadera figura en la que existe la verdad (*die Wahrheit*) sólo puede ser el sistema científico de la misma (*das wissenschaftliche System derselben*). Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real* -: eso es lo que yo me he propuesto (*daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme [...] ist es, was ich mir vorgesetzt*). La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación (*Erklärung*) satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma (*die Darstellung der Philosophie selbst*) (*Ph.*, 11; el subrayado es del original).

Ahora bien, esta elevación de la filosofía a la Ciencia es algo que ya ha llegado y esto muestra justamente la *Ph.*: el Espíritu (*Geist*) es consciente de sí y se sabe a sí mismo

mediante el recuerdo de las etapas de su formación (*Bildung*) (*Ph.*, 11-14, 22-26, 35, 49).<sup>22</sup>

Según sostiene Hegel en la “Vorrede”, la *Ph.* constituye la primera parte del Sistema en cuanto expone el llegar a ser de la Ciencia en tanto que tal (*Ph.*, 24, 29). Este “llegar a ser” (*werden*) del saber se comprende en esta obra como la aparición (*die Erscheinung*) de la Ciencia como tal. El texto de 1807 emprende, en este aspecto, “la exposición del saber que aparece (*die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden*)” (*Ph.*, 55). En otros términos, la *Ph.* aborda la aparición fenoménica de lo Absoluto que, como se señalaba ya en *DFS*, la cultura del entendimiento no ha tenido en consideración, indiferencia que la ha llevado a concebir lo Absoluto como un objeto separado del saber.

Pero para que la Ciencia, en el movimiento mismo de su aparición, llegue a ser sí misma, debe ser ejecutada en el movimiento efectivo de su verdad. Esto implica que la conciencia debe encontrarse a sí en el elemento espiritual del movimiento de lo absoluto. En otras palabras, que la autoconciencia debe elevarse al punto de vista de lo absoluto y hallarse a sí en él (*Ph.*, 22-23). A propósito de esta cuestión, afirma:

Ahora bien, como esta exposición (*Darstellung*) no tiene por objeto nada más que el saber que aparece, parece que ella misma no sea la ciencia libre moviéndose en su figura peculiar, sino que, desde este punto de vista, puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero (*der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden*); o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones (*Gestaltungen*) como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí [...] Este camino hasta la ciencia es él mismo ya *ciencia* (*Wissenschaft*), y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la *experiencia de la conciencia* (*Erfahrung des Bewußtseins*) (*Ph.*, 55, 61; el subrayado es del original).

La *Ph.* expone la formación cultural de la conciencia hasta llegar al Saber absoluto, en el que la Ciencia alcanza su propia figura (*Ph.*, 24, 56-57, 62). En esta línea interpretativa se ubica Düsing, para quien la *Ph.* desarrolla la historia sistemática de la autoconciencia como introducción al conocimiento absoluto de la filosofía especulativa

---

<sup>22</sup> La famosa tesis hegeliana de que la sustancia es también sujeto, la cual constituye otro modo de decir la verdad especulativa, se trabaja en la última parte de este trabajo. *Cfr. supra* Sección crítica, II. 2.

(1993, 2002).<sup>23</sup>

Lo que caracteriza a la conciencia como tal, al estar ahí inmediato del Espíritu -al que Hegel refiere en este contexto con el término “conciencia natural” (*natürliches Bewußtsein*)- es la oposición entre el saber y el objeto.<sup>24</sup> Se trata, en este punto de partida fenomenológico, del concepto del saber que no es aún saber real. El recorrido que la conciencia natural realiza hasta el saber absoluto se organiza en la serie de figuras de la conciencia (*Gestalten des Bewußtseins*): la Conciencia, la Autoconciencia y la Razón. Estas figuras constituyen sus momentos, el desarrollarse de la oposición mencionada, hasta su superación (*Aufhebung*) en el Saber absoluto, en el que tiene lugar el saber efectivo de la identidad entre el ser y el pensar (*Ph.*, 29, 56).<sup>25</sup>

Este camino que realiza la conciencia desde el saber no real al saber real (saber absoluto) -recorrido que la *Ph.* expone- es “la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia (*Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseins macht*)” (*Ph.*, 29; el

---

<sup>23</sup> Al respecto, el autor afirma: “Hegel se adhiere a este programa idealista de la historia de la autoconciencia, llevado a cabo de manera sistemática. Tras los intentos por realizarlo en diferentes partes de la filosofía en sus Esbozos de Sistema de la época de Jena (1801-1806), acabó por convertirse en el programa decisivo y fundamental de la *Fenomenología del espíritu* (1807) [...] Ella [sc. la Fenomenología] es ahora sobre todo algo que no era ni en Fichte ni en Schelling: introducción sistemática al conocimiento absoluto de la lógica especulativa y de la metafísica [...] De este modo la historia de la autoconciencia se convierte para él en una ‘historia de la *formación* de la conciencia misma como ciencia’. La meta de este despliegue genético no es, por consiguiente, la voluntad racional ni tampoco el genio, sino el ‘saber absoluto’ como medio intelectual dentro del cual pueden desarrollarse las categorías de la lógica especulativa” (2002: 115, 117; el subrayado es del original).

<sup>24</sup> Como bien señala Brauer en un texto reciente, el término “conciencia” tiene, en principio, diversos sentidos en la *Ph.* De hecho, es utilizado en aquellos momentos en los cuales la Conciencia, como la figura de la formación de la “falsa conciencia”, ha sido ya superada. “Conciencia”, en efecto, es un término que se va enriqueciendo en el recorrido fenomenológico que la obra expone. A propósito de esta cuestión, el autor afirma: “Lo que Hegel lleva a cabo en la *PhG.* es una crítica radical de formas posibles y comunes de auto-interpretación de esas funciones por parte del sujeto cognitivo, pero eso no significa que la percepción sensible o la comprensión categorial deban ser abandonados como tales. En otras palabras, *Hegel parece identificar en la PhG. a formas de falsa conciencia con la conciencia como tal.* Pero esto contrasta con otros usos de la noción que aparecen en sus propios escritos [...] En todos estos casos lo que Hegel critica es la falsa auto-comprensión que la conciencia tiene de sí misma. En otras palabras, la crítica parece estar dirigida no a la conciencia misma sino a la teoría elemental de que dispone acerca de su propio funcionamiento [...] A fin de poder diferenciar lo verdadero de lo falso toda conciencia debe disponer de algún criterio, es decir de alguna convicción o hipótesis acerca de la realidad misma. Ahora bien *lo que Hegel llama en la PhG. ‘experiencia de la conciencia’ consiste en un proceso de crítica inmanente de las teorías implícitas en lo que la conciencia toma por criterio de la verdad y su consiguiente revisión, pero no en la modificación de su estructura interna.* Así, lo que cambia en el pasaje de la ‘conciencia’ a la ‘autoconciencia’ es solamente aquello que la conciencia ‘declara’ *en su interior* como verdadero” (2014: 86, 90; el subrayado es del original).

<sup>25</sup> Entre la Razón y el Saber absoluto, se desarrollan, a partir del Espíritu, ya no las figuras de la conciencia, sino lo que Hegel llama las “figuras de un mundo” (*Gestalten einer Welt*). Cfr. *infra* Primera parte, Capítulo II, II. 2. 1. 2.

subrayado es del original).<sup>26</sup> Y la ciencia de la experiencia de la conciencia, consiste precisamente en el desarrollo radical del escepticismo (*Skeptizismus*) que se consume a sí mismo en el Saber absoluto. Al respecto, Hegel afirma:

La conciencia natural resultará ser sólo el concepto de saber, o saber no real (*nicht reales Wissen*). Pero, en tanto que, de modo inmediato, ella se tiene a sí misma más bien por el saber real (*reale Wissen*), este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí lo que, más bien, es la realización de su concepto; pues, en este camino, ella pierde su verdad. Puede ser visto, por eso, como un camino de *duda* (*der Weg des Zweifels*) o, dicho más propiamente, camino de la desesperación (*der Weg der Verzweiflung*); pues lo que en él ocurre no es lo que se suele entender por duda, la sacudida de esta o aquella verdad presunta, a lo que sigue el debido volver a desvanecerse de la duda y el retorno a dicha verdad [...] Sino que el camino es la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece, a cuyos ojos lo más real es más bien lo que, en verdad, no es más que el concepto no realizado (*Ph.*, 56; el subrayado es del original).

Desde el punto de vista de la ciencia, el saber que la conciencia natural tiene en sus diferentes figuras no es el saber real, puesto que no es aún saber absoluto. La irrealidad de este saber se fundamenta en el propio punto de vista de la conciencia, que mantiene la distinción entre ella misma y su saber, por un lado, y su objeto, por otro lado. Sin embargo, de modo inmediato, el saber de la conciencia natural es *para ella* un saber real. Por esta razón, el camino que la conciencia recorre a través de sus diferentes figuras -que para el filósofo especulativo representan la realización de su concepto- tiene para ella una significación negativa. En cada una de sus configuraciones, la

---

<sup>26</sup> Hegel brinda dos definiciones explícitas de “Erfahrung”, una en la “Vorrede” y la otra en la “Einleitung”, las cuales, en cuanto al contenido, son equivalentes. La primera de ellas es la siguiente: “El estar ahí inmediato del espíritu, la *conciencia*, tiene estos dos momentos: el del saber y el de la objetualidad negativa para el saber. Al desarrollarse el espíritu en el seno de este elemento y exhibir sus momentos, a éstos últimos les corresponde esa oposición, y todos ellos entran en escena como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual. Y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-se otro, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia” (*Ph.*, 29; el subrayado es del original). La segunda definición, sostiene: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce sobre ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*” (*Ph.*, 60; el subrayado es del original). Nos ocupamos del método de ejecución, llamado por parte de la bibliografía “método fenomenológico”, en la Sección crítica de la presente investigación. *Cfr. infra* Sección crítica, II. 1.

conciencia está cierta de su saber y cree poseer la verdad respecto del objeto. Sin embargo, cuando el saber ya no satisface las exigencias de correspondencia con el objeto, la configuración de la conciencia en cuestión deja paso a la siguiente, que contiene la solución de las diferencias irreconciliables en la figura anterior. Para la conciencia natural, esta reconfiguración implica la pérdida de sí misma, de su verdad; es decir, de su saber anterior y de la concepción del objeto correspondiente. En este sentido, el camino de la conciencia natural es el de la desesperación o “la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece”.

El desarrollo de esta intelección consciente a través de la serie total de las configuraciones de la conciencia natural no es otra cosa que la exposición inmanente y progresiva del escepticismo que se consume a sí mismo (*sich vollbringende Skeptizismus*); desarrollo en el que radica la historia de la cultura de la formación de la conciencia.<sup>27</sup> En efecto, la *Ph.* no ofrece una prueba positiva y externa contra el escepticismo, sino una prueba “*ex negativo*”: integra la duda radical ínsita en la comprensión del saber de la conciencia natural y expone su autosuperación en el Saber absoluto. Este último no constituye una meta-teoría, ni representa la imposibilidad de toda teoría. El Saber absoluto, como consumación interna del escepticismo, puede entenderse como la refutación completa del punto de vista de la conciencia natural. Es decir, como el punto de vista absoluto (*absolute Standpunkt*) en el que la distinción entre el saber y el objeto propio de la perspectiva de la conciencia se supera. De este modo, la conciencia se ha purificado y ha llegado a ser Espíritu (*Geist*) que se sabe a sí en su elemento (*Ph.*, 56-57; Siep [2000] 2015: 13, 75-78).

La consumación escéptica de la *Ph.* puede entenderse como la liberación de la propia razón, señalada ya por Hegel en *DFS*. Se trataría -según lo comprendemos- del movimiento en el cual ella se purifica a sí misma de las limitaciones propias de la cultura del entendimiento y de su punto de vista natural. Esta liberación, que implica la emergencia de la ciencia como tal, no rechaza los saberes implicados en la formación de la conciencia, sino que precisamente los considera como parte de este emerger; es decir, en su propio despliegue científico. De aquí que la ejecución de la consumación del escepticismo pueda comprenderse como la ejecución de la aparición de la Ciencia o del conocimiento especulativo de lo Absoluto en su verdad. Una idea similar parece

---

<sup>27</sup> Para una lectura del escepticismo que Hegel presenta en la “*Einleitung*” en su relación específica con Schulze, véase Sisto (2007: 6-12, 125-245).



proponer Siep, cuando sostiene que la *Ph.* puede entenderse como una introducción a la filosofía científica en tanto que conocimiento especulativo de lo Absoluto, puesto que demuestra el carácter unilateral y la función limitante de las categorías y representaciones naturales (no especulativas) del saber, y, a su vez, expone esas categorías y representaciones como manifestación de lo Absoluto ([2000] 2015: 37).

Con la mediación absoluta entre el ser y el pensar, entre la sustancia y el sujeto que implica la llegada al Saber absoluto, culmina la Fenomenología del Espíritu. Al respecto, Hegel sostiene:

Lo que el espíritu se depara en ella [sc. en la Fenomenología del espíritu], es el elemento del saber. En éste se expanden ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica (Logik) o filosofía especulativa (spekulative Philosophie)* (*Ph.*, 30; el subrayado es del original).

La *WL*, que expone las determinaciones puras del pensamiento, de la subjetividad que se piensa a sí misma o del concepto, comienza precisamente en la conclusión de la *Ph.*. Dicho de otro modo, su punto de partida es la identidad mediada entre el ser y el pensar “demostrada” en la *Ph.*<sup>28</sup> Es en este sentido, creemos que Hegel en 1807, pudo entender esta obra como la introducción e incluso la primera parte del Sistema. Más tarde, en 1931, al corregir el prólogo a la segunda edición de la *WL*, dicho lugar no le es ya mantenido.

---

<sup>28</sup> Al respecto, afirma Hegel en el prólogo a la *WL* de 1812: “Afirmo que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada. Así es como, en la *Fenomenología del espíritu*, he intentado exponer la conciencia. La conciencia es el espíritu en cuanto *objeto* concreto; pero su movimiento progresivo descansa únicamente -como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual- en la naturaleza de las esencialidades puras, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia en cuanto espíritu que aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que *tiene* por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es la vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición. Con ello queda aquí indicada la relación de la ciencia que denomino *Fenomenología del espíritu* con la Lógica” (*WL*, 8; el subrayado es del original).

## **PRIMERA PARTE**

**Simone de Beauvoir**

**La denegación existencialista del idealismo de Hegel**

**Evasión y asunción de la existencia**

# Consideraciones preliminares

## I. La recepción francesa de Hegel

La recepción francesa de Hegel es un fenómeno complejo que involucra diversas etapas. Nuestra intención no es agotar esta cuestión, sino más bien presentar un mapa general en el que pueda ubicarse la recepción beauvoiriana de Hegel. En este sentido, no tomamos en consideración las recepciones ubicadas en el período que va de 1950-1960 a la actualidad.<sup>29</sup> Aclarado nuestro foco de interés, podemos dividir la recepción francesa de Hegel en dos grandes períodos. El primero de ellos se ubica entre las primeras décadas del siglo XIX hasta 1930. El segundo período va desde 1930 hasta 1950.<sup>30</sup>

El primer contacto de la filosofía francesa con el pensamiento de Hegel se realiza a través de Victor Cousin, político y filósofo francés que entre 1830 y 1850 fue profesor de la Sorbonne y de la École Normale Supérieure. Cousin, representante del espiritualismo dialéctico, que se calificaba a sí mismo como “ecléctico”, se encuentra con Hegel en Heidelberg en 1816. El encuentro fue tan fructífero que Cousin queda fascinado con la figura del filósofo alemán, a quien consideraba su amigo personal. Empero, su admiración, como comenta en “Souvenirs d’Allemagne” (1857), no le impidió guardar cierta distancia crítica respecto de la perspectiva política de Hegel y de su idealismo especulativo-sistemático (1857: 78-80).

Dentro de este primer período, la primera publicación de cierta envergadura es la de Charles Bénard, quien realiza, entre otras, una adaptación de las *Vorlesungen über die Ästhetik* para un curso que dictó a mediados de la década del 40 del siglo XIX.<sup>31</sup> Entre las adaptaciones que se hacen por entonces se destaca también la de “Die subjektive Logik” de Sloman y Wallon, realizada en 1854. Sin embargo, en lo que respecta a las traducciones y publicaciones, la figura más importante de este momento inicial de la recepción francesa de Hegel es Augusto Vera. Este último traduce una parte

<sup>29</sup> Para este período de la recepción francesa de Hegel, *cfr.* Descombes (1988: 147-245), Roth (1988: 189-224) y Rockmore (1993: 135-174).

<sup>30</sup> Para la reconstrucción de estos períodos seguimos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a Bohn y Mudimbe (2010) y Jarczyk y Labarrière (1996).

<sup>31</sup> La edición se publica en 1875 bajo el título *Esthétique* por la editorial Germer-Baillière, París.

considerable del corpus de Hegel y sus traducciones siguen siendo de referencia para los estudios especializados. Entre ellas se destacan las de la *WL* (1859), la *EPW* (1863, 1867) y las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1876, 1878).<sup>32</sup> Estas traducciones reflejan el interés que los filósofos franceses de este período tenían por la obra de Hegel, especialmente por el aspecto especulativo del Sistema. Esta perspectiva se pone de relieve también en *Le Hégélianisme et la philosophie*, texto introductorio al idealismo de Hegel que Vera publica en 1861 (París, Ladrance) y que funcionó como obra de referencia para los estudios de la época.

La tendencia del espiritualismo dialéctico heredada de Cousin es reemplazada en Francia alrededor de 1879 por el espiritualismo positivista y el neo-kantismo. Los intelectuales más destacados de este período son Renouvier, Ravaisson, Lacherlier, Brehier, Basch, Brunschvicg, Boutroux, Delbos y Berthelot. Los tres últimos participan de la histórica reunión de la Société française de Philosophie realizada el 31 de enero de 1907, en la que un grupo selecto de intelectuales discutieron la filosofía de Hegel. Delbos, especialista en filosofía alemana en general y especialmente en el criticismo de Kant, fue una figura importante en lo que respecta a la introducción del idealismo de Hegel en el ambiente universitario. Entre 1922 y 1929, dicta diversos cursos sobre Hegel en la Sorbonne.<sup>33</sup> Fue Léon Brunschvicg, sin embargo, uno de los filósofos más influyentes de este período, cuyo famoso libro *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (París, Alcan, 1927) era de lectura obligatoria en sus cursos de filosofía de la Sorbonne.<sup>34</sup> Brunschvicg era un defensor acérrimo del idealismo crítico que, a su manera, se presentaba como una continuación de las filosofías de Kant y Fichte. En términos generales, el idealismo crítico es una corriente fundamentalmente racionalista que, centrándose en el juicio como expresión de la razón por excelencia, permite compatibilizar el racionalismo con la filosofía de la naturaleza y la moral.

A los cursos de Brunschvicg asistió, entre otros, Simone de Beauvoir, a quien él le dirigió su tesis de estudios superiores en Filosofía dedicada a Leibniz. Al respecto,

---

<sup>32</sup> La *WL* se publica bajo el título *Logique* por la editorial Germer, París. De *EPW* se traducen solamente “Die Naturphilosophie” (*La philosophie de la nature*, Vols. I-II. París, Ladrance, 1863-1864) y “Die Philosophie des Geistes” (*La philosophie de l’esprit*, Vols. I-II, París, Germer-Baillièrre, 1867-1869). *La philosophie de la religion* se publica también en dos volúmenes por la editorial Germer-Baillièrre.

<sup>33</sup> Entre los cursos del período pueden mencionarse también el dictado por Alain en 1923, que se publica en 1932 bajo el título *Idées: Platon, Descartes, Hegel* (Ed. Paul Hartmann). Por su parte Ch. Andler da dos cursos de Hegel en el Collège de France entre 1928 y 1929 que no fueron publicados.

<sup>34</sup> A causa de la ocupación nazi, Brunschvicg, de origen judío, tuvo que abandonar el cargo como profesor de la Sorbonne que había obtenido en 1909.

Beauvoir sostiene en el primer volumen de su autobiografía:

La filosofía ni me había abierto el cielo ni me había anclado a la tierra; sin embargo, en enero [del año 1926], vencidas las primeras dificultades, empecé a interesarme seriamente en ella [...] No tenía una doctrina fija; [...] al menos sabía que desechaba [...] a todos los empirismos y el materialismo. En conjunto, me adhería al idealismo crítico, tal como nos los exponía Brunschvicg, aunque en muchos puntos me dejara en ayunas [...] Empezó una nueva primavera [sc. la del año 1927]. Pasé mis certificados de moral y psicología [...] Mi último trimestre quedaba vancante: ¿por qué no empezar a preparar en seguida mi diploma? En aquel tiempo [sc. año 1928] no estaba prohibido presentarlo en el mismo año de la agregación; si adelantaba bastante, nada me impediría, a la entrada de las clases, preparar el concurso mientras lo terminaba: ¡ganaría un año! Así, de aquí a dieciocho meses habría terminado con la Sorbona, con mi casa, sería libre y empezaría otra cosa. No vacilé. Fui a consultar a Brunschvicg, que no encontró ningún obstáculo para ese proyecto, puesto que yo tenía un certificado de ciencias y conocimiento convincentes de griego y de latín. Me aconsejó que tratara “el concepto en Leibniz” y acepté (MFR: 237, 269).

Los intelectuales franceses de esta época tuvieron, en líneas generales, una visión negativa respecto de la filosofía hegeliana. En un texto de 1930, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”<sup>35</sup>, Koyré explica que el rechazo de Hegel tenía tres razones fundamentales, que oponían el hegelianismo con el espíritu científicista de época. La primera de ellas radica en las reservas de Hegel sobre la matemática y en su concepción de la filosofía de la naturaleza, que llevarían al carácter absurdo a la ciencia. La segunda consiste en la visión hegeliana de la historia, que se contraponía a la teoría de la historia de Fustel de Coulanges, quien seguía el método cartesiano. La tercera razón, según Koyré, es el protestantismo de Hegel, opuesto al catolicismo francés. Las débiles bases científicas (en términos positivistas) y el anti-cartesianismo de Hegel fueron dos puntos destacados también por Brunschvicg (1927: § 172). A esto debe agregarse las dificultades de comprensión dadas por la peculiar escritura de Hegel, cuestión que también subraya Koyré en “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes” (1931), texto incluido en el número dedicado al centenario de la muerte de Hegel en la prestigiosa *Revue de Metaphysique et de Morale*, fundada en 1893 por

---

<sup>35</sup> Este texto se publicó primero en *Verhandlungen des Ersten Hegel-Congresses*, vom 22. bis 25. April 1930 im Haag. Ed. B. Wigersma. Tübingen: J.e.B. MohrlHaarlem: N/V H.D. Tjeenk Willink & Zn, 1931, SO.105. Ese mismo año aparece también en *Revue d'Histoire de la Philosophie* (5. 2) y en *Revue de Metaphysique et de Morale*. Posteriormente el texto se reimprime en: Koyré, A., *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961, pp. 205-230.

Brunschvicg.

El segundo período de la recepción francesa de Hegel es considerado como “el gran período del hegelianismo francés” y tiene su máxima expresión entre 1939 y los primeros años posteriores a la Segunda guerra mundial. Esta nueva etapa presenta un posicionamiento más positivo que la anterior respecto de la filosofía de Hegel y se caracteriza por dos tendencias fundamentales. La primera es la solidificación y la maduración de los estudios hegelianos, cuyo lineamiento general es fenomenológico y existencial, a diferencia del sistemático y especulativo de la etapa precedente. La segunda es la rearticulación de las traducciones. Mientras en el primer período la atención estuvo puesta en la *WL* y la *EPW*, en el segundo período el interés de los intelectuales franceses se centra especialmente en la *Ph*.<sup>36</sup> En 1939, Kojève publica en la revista *Mesures* una traducción comentada del capítulo IV de la *Ph*., obra que no había sido considerada en las traducciones realizadas hasta entonces.<sup>37</sup> Pero la traducción más importante e influyente de este nuevo período es la traducción completa de la *Ph*. que realiza Hyppolite para la editorial Aubier. El primer tomo se publica en 1939 y contiene hasta el capítulo V, dedicado a la Razón. El segundo aparece en 1941 y se compone del resto de los capítulos (VI. El Espíritu, VII. La Religión y VIII. El Saber absoluto).

Dentro de esta etapa de la recepción francesa de Hegel se destacan cuatro intelectuales que funcionan como puente entre los *scholars* del período anterior y los Existencialistas como Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Tales intelectuales han sido centrales no sólo en lo que respecta al establecimiento de Hegel en Francia, sino también en lo que hace a los nuevos lineamientos hermenéuticos que se generan por entonces.

El primero de dichos pensadores es Alexandre Koyré, quien fue introducido en la filosofía hegeliana por Alexandre Kojève a mediados de la década del 20 en el marco de un encuentro que tuvieron en Berlín. La línea interpretativa de Koyré es antropológica y su interés se centra en la teología filosófica. Según él, Hegel sostiene una teología sin religión, al mismo tiempo que una religión sin teología. Entre sus textos

---

<sup>36</sup> Como bien señalan Jarczyk y Labarrière (1996: 25), el contexto favorable para este “giro existencial” estuvo marcado por la aparición de los escritos de juventud de Hegel, especialmente los *Hegels theologische Jugenschriften*, editados en 1907 por Hermann Nohl. El “joven Hegel” tematiza conceptos que se acercan más a una sensibilidad existencial, como por ejemplo la vida, la muerte y el amor.

<sup>37</sup> Hegel, G.W.F. “Autonomie et dependance de la conscience de soi”, traducción y comentarios de A. Kojève, *Mesures*, Vol. 5.1, 1939, pp. 109-139.

más importantes, además de los que ya hemos mencionado, se destaca “Hegel à Iéna“, publicado en 1934 en *Revue d’Histoire et de la Philosophie Religieuse*, en el cual toma en consideración no sólo la *Ph.* sino también el *Systemfragment* de Frankfurt (1800).<sup>38</sup>

La segunda figura de este momento es Jean Wahl, representante de la lectura existencial, e incluso existencialista, de Hegel. Su texto más destacado es *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, publicado por la editorial Rieder en 1929. El autor toma como concepto central del pensamiento de Hegel la noción de “conciencia desventurada” (*unglückliche Bewußtsein*) de la *Ph.*, la cual señala el fracaso (*échec*) o separación dolorosa entre el hombre y la divinidad, así como también el desgarramiento implicado en las mediaciones del desarrollo histórico. Entre sus estudios posteriores mas revelantes pueden mencionarse “La lutte contre le hégélianisme”, publicado en 1938 en su libro *Études kierkegaardienes* (París, Aubier, pp. 86-171) y *La logique de Hegel comme Phénoménologie*, publicado por el Centre de Documentation Universitaire en 1965 (París).

El tercero de los intelectuales es Alexandre Kojève, de origen ruso al igual que Koyré. La lectura que Kojève hace de la filosofía de Hegel es quizá la más influyente para la filosofía francesa que se elabora durante la Segunda guerra mundial y en la posguerra, así como también para otras disciplinas humanísticas, cuyo impacto persiste hasta nuestro días.

La interpretación kojéviana de Hegel se instala en Francia a través de los cursos sobre la *Ph.* que dicta entre 1933 y 1939 en la École des Hautes Études, los cuales publica en 1947 ediciones Gallimard bajo el título *Introduction à la lecture de Hegel*, gracias a la reunión de los cursos realizada por Raymond Queneau.<sup>39</sup> El auditorio de los cursos de Kojève se componía de figuras importantes de la filosofía de la época y de la filosofía contemporánea, en general, así como también de representantes ineludibles de otras disciplinas científicas. Algunos de los asistentes más destacados son Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan, Georges Gurvitch, Raymond Queneau y Jean Hyppolite.

En términos generales, Kojève realiza una lectura antropológica y materialista-

---

<sup>38</sup> Este artículo aparece posteriormente en *Études d’Histoire de la Pensée Philosophique*, París, Armand Colin, 1961, pp. 135-173.

<sup>39</sup> Otro de los textos relevantes de Kojève, posterior a los cursos de la École pero anterior a la publicación de éstos, es “Hegel, Marx et le christianisme”, artículo que aparece en la revista *Critique* (Nº 3-4, 1946: 339-366).

marxista de la filosofía de Hegel, que toma como clave hermenéutica central la dialéctica del amo y el siervo que se desarrolla en la sección A del capítulo IV de la *Ph*. Como señalan Jarczyk y Labarrière (1996: 29-30), Kojève realiza una antropologización del sistema hegeliano, que consta de dos puntos fundamentales. El primero de ellos es que el hombre (*homme*) toma el lugar del espíritu (*Geist*), especialmente cuando se trata de la realización de la libertad. El segundo es el gesto antropológico que da origen al movimiento histórico: la lucha a vida o muerte de las conciencias y la sumisión del siervo ante el amo, es decir, la lucha de clases, según los términos en los que él la plantea. El desarrollo de los diversos momentos históricos se resuelve en el triunfo del siervo, que da lugar al “fin de la historia”. En esa fase se detiene el movimiento dialéctico y se cancelan todos los cambios históricos. Es precisamente esta tesis la que inaugura la idea del carácter cerrado del sistema de Hegel, que persiste aún en la actualidad.

La cuarta y última figura preponderante de este período es Jean Hyppolite. Además de traducir la *Ph*., contribuyó al establecimiento de Hegel en Francia con su famoso libro *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946).<sup>40</sup> Si bien Hyppolite tiene su propia interpretación del idealismo hegeliano, sus investigaciones, y fundamentalmente aquella que realiza en el libro mencionado, suelen entenderse como las que más se ajustan al propio texto de Hegel en comparación con los otros estudios de la época. Al igual que Kojève y otros intelectuales, Hyppolite también dictó diversos cursos sobre Hegel, primero en la École des Hautes Études y luego en el Collège de France.

En este segundo período, Hyppolite es quien más ha escrito sobre Hegel. Sus publicaciones, quizá las más serias de esta etapa de la recepción francesa, son muchas y abarcan una gran cantidad de temas. Entre el cúmulo de trabajos previos a *Genèse et structure*, se destacan “Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 42, 1935: 399-426) y “Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 45, 1938: 45-61). En el mismo año en que aparece *Genèse et structure*, Hyppolite publica en *Études germaniques* “L'existence dans la phénoménologie de Hegel” (Vol. 2, N° 2, 1946: 132-141). Al año siguiente aparece en *Les Temps Modernes*,

---

<sup>40</sup> Roger Caillois hizo una reseña de este libro para *Les Temps Modernes* en 1948 (pp. 898-904).



revista fundada en 1945 por Beauvoir, Sartre y Merleau-Ponty, “Situation de l’homme dans la phénoménologie hégélienne” (Nº 2, 1947: 1276-1289).<sup>41</sup> En 1948 se publica su libro *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel* (París, Seuil). A mediados de la década siguiente, se imprime otro de sus libros más importantes, *Études sur Marx et Hegel* (1955), en el cual se incluyen artículos de los años 30 y 40 que reflejan la agenda de la discusión francesa sobre la filosofía hegeliana de la época. Entre estos últimos, cabe señalar los siguientes “La signification de la révolution française dans la *Phénoménologie* de Hegel” (*Revue Philosophique de la France et de L’etranger*, 1939) y “La conception hégélienne de l’état et sa critique par Karl Marx” (*Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nº 2, 1946: 142-161). Por último, no podemos dejar de mencionar *Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel*, obra que se publica en 1953 (Paris, Presses Universitaires de France), y que pone de relieve la amplitud del interés de Hyppolite por la filosofía hegeliana, el cual no se restringe a la *Ph*.

La recepción beauvoiriana de Hegel se ubica dentro del segundo periodo recién descrito. Su interés está centrado, como el del resto de los intelectuales de esta época, fundamentalmente en la *Ph*. y su lineamiento hermenéutico es el antropológico-existencial (Baugh: 2003: 14, 98, 183, 201). De este lineamiento interpretativo se destaca la descripción general de la *Ph*. que Kojève impartió en sus cursos, la cual no podía sino atraer la mirada de los fenomenólogos y existencialistas sobre la obra en cuestión:

La *Fenomenología* es una descripción fenomenológica (en el sentido husserliano del término); su “objeto”, es el hombre en tanto que “fenómeno existencial”: el hombre tal como aparece ante sí mismo (*erscheint*) en su existencia y por ella. Y la misma Fenomenología es su última “aparición“ [...] El método de Hegel es una *abstracción idealisante* (Husserl). Considera un hombre concreto, una época concreta; pero para describir allí la posibilidad (es decir, la “esencia”, el “concepto”, la “idea”, etc.) que así se realiza [...] Para Hegel la esencia no es independiente de la existencia. De este modo el hombre no existe fuera de la historia [...] Independientemente de lo que piensa Hegel, la *Fenomenología* es una antropología filosófica. Su tema es el hombre en tanto que humano, el ser real de la historia [...] Esa antropología [...] quiere describir la “esencia” integral del hombre, es decir, todas las posibilidades humanas [...] Experiencia [*Erfahrung*]: es el camino que sigue la Conciencia (*Bewußtsein*) para llegar a la autoconciencia (*Selbsbewußtsein*), es decir, a comprender que ella es su propia realidad. Ese

<sup>41</sup> Este artículo y el anterior se reimprimen en: Hyppolite, J., *Figures de la pensée philosophique, écrites de Jean Hyppolite (1931-1968)*, París, Presses Universitaires de France, 1971.

camino es el llamado de la historicidad del hombre, el “recuerdo interiorizante” (*Er-innerung*) de la Historia universal acabada ([1947] 2006: 39-41; el subrayado es del original).

Los primeros contactos de Beauvoir con el pensamiento de Hegel datan de 1926, mientras realizaba los cursos en Désir, y 1927, en el marco de los cursos de la Sorbonne (O’Brein, 2013: 7-8). En la década del 20, período en el que realiza sus estudios universitarios, Beauvoir asistía, según declara en su autobiografía, a todos los cursos que por entonces se dictaban en la Sorbonne y la École Normale Supérieure (*MFR*: 239). Sin embargo, como hemos mencionado, la filosofía hegeliana se instala en Francia a partir sobre todo en la década del 30. Esto explica, en parte, que su estudio de Hegel haya estado caracterizado más bien por un acercamiento individual a sus textos, así como también por diversos intercambios con intelectuales de la época, sea partir de charlas personales como de las distintas publicaciones que circulaban por entonces.<sup>42</sup> Según sus propios testimonios autobiográficos, Beauvoir comienza a leer seriamente a Hegel, especialmente la *Ph.*, en la Biblioteca Nacional a principios de julio de 1940, en el contexto de la ocupación alemana y con la guía de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Wahl (*FA*: 50, 480).

El estudio que la filósofa realiza de la obra hegeliana, a diferencia de los intelectuales de los dos períodos que hemos descripto anteriormente, no constituye un tipo de investigación destinada a contribuir a la *Hegelsforschung*. Como bien señala Gómez Ramos en su “Presentación” a la traducción castellana de la *Ph.*, Beauvoir se ubica dentro del grupo de filósofos existenciales y existencialistas que erigen sus propias teorías mediante el repudio del idealismo hegeliano (2010: 30-31). Ésta constituye una de las razones fundamentales de que la lectura beauvoiriana de la *Ph.* no sea exegética. Su abordaje está atravesado desde el comienzo tanto por las interpretaciones existenciales de Hegel, como también por los usos que diversos intelectuales comprometidos de la época hacían de las ideas hegelianas a propósito de

---

<sup>42</sup> Recordemos que *Les Temps Modernes* fue una de las revistas en la que se publicaron varios de los trabajos sobre Hegel más destacados del período. Respecto de los intercambios con otros intelectuales, Beauvoir comenta en *FC* la siguiente conversación con Queneau en 1945: “Hacia el fin de la tarde, sentada en el pasto al lado de Queneau, discutía con él sobre ‘el fin de la historia’. El tema aparecía a menudo en las conversaciones. Habíamos descubierto la realidad de la historia y su peso: nos preguntábamos por su sentido. Queneau, iniciado en Hegel por Kojève, pensaba que un día todos los individuos se reconciliarían en la unidad triunfante del espíritu. ‘¿Pero si me duele un pie?’, le decía. ‘Se sentirá dolor en su pie’, me respondía Queneau” (*FC*: 50; el subrayado es del original).

cuestiones políticas, especialmente los marxistas y los comunistas. Entendemos que la manera en la que la filósofa francesa se acerca a Hegel se refleja en sus ensayos filosóficos, *Py.* y *PM.* En éstos, por lo general, Beauvoir no especifica las secciones particulares de las obras de Hegel a las que alude. Esta ausencia de referencias dificulta establecer relaciones textuales específicas y rigurosas entre ambos pensadores. Sin embargo, nuestra investigación intentará suplir dicha carencia retomando las secciones específicas de la *Ph.* en las que Hegel aborda de manera directa los puntos e ideas que Beauvoir discute.

De la perspectiva antropológica y existencial que caracteriza de manera general este momento de la recepción de Hegel en Francia, Beauvoir está influenciada particularmente por Koyré y Wahl, quienes, desde una visión crítica a los abordajes neokantianos de la historia que imperaban en el primer período, objetan a Hegel el olvido del componente humano en el desarrollo histórico (Roth: 1988: 9). A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

En la Sorbona, mis profesores ignoraban sistemáticamente a Engels y a Marx; en su grueso libro sobre “El progreso de la conciencia en Occidente“, apenas si Brunschvicg había dedicado tres páginas a Marx, al que ponía al mismo nivel que un pensador reaccionario de los más oscuros. Nos enseñaba la historia del pensamiento científico, pero nadie nos contaba la aventura humana. La farsa sin pies ni cabeza que los hombres representaban sobre la tierra podía intrigar a los especialistas: no era digna de ocupar al filósofo [...] El idealismo subjetivista en el que yo creía privaba al mundo de su espesor y de su singularidad: no era de extrañar que, ni siquiera en imaginación, no encontrara nada sólido a qué aferrarme (*MFR*: 232-233).

Beauvoir estuvo influenciada también por los intelectuales pertenecientes al grupo *Philosophies*, entre cuyos miembros más importantes se encontraban Paul Nizan (amigo personal de Beauvoir), Henri Lefebvre (enemigo de Beauvoir y de Sartre luego de la Segunda guerra mundial), Pierre Nodier (quien introdujo a Beauvoir en el marxismo), Bud Burkhard, Norbert Guterman y Georges Politzer, Mohrange y Friedmann (Altman, 2007). El grupo *Philosophies* estaba asociado al círculo francés de artistas surrealistas y *avant-garde*, entre cuyos representantes se destacaba Louis Aragon, de quien Beauvoir admite haber sido seguidora (*MRF*: 237). Tanto los *Philosophies* como los surrealistas componían un circuito intelectual opuesto a las enseñanzas de la Sorbonne. Tenían una inclinación marxista y mística. A principios de los años 20, los *Philosophies* fundan un

periódico propio que primero lleva el nombre del grupo y luego, entre 1926 y 1927, se publica como *L'Espírit*, al que Beauvoir leía con regularidad, así como también la *Nouvelle Revue Française (NRF)*, fundada en 1909 por André Gide y sus amigos (*MRF*: 232).<sup>43</sup> En *L'Espírit* se publica la primera traducción francesa, realizada por Wahl, de la sección B del capítulo IV de la *Ph.*, dedicada la conciencia desventurada. Posteriormente a *L'Espírit*, el grupo *Philosophies* funda *La Revue Marxiste*, en la que se traducen los manuscritos económicos y filosóficos de Marx.

## II. El vuelco de Beauvoir a la filosofía existencial

El posicionamiento de Beauvoir respecto de la filosofía de Hegel tiene dos momentos. El primero de ellos, sumamente breve, transcurre entre julio de 1940 y enero de 1941, y consiste en su aceptación del hegelianismo, especialmente en lo que respecta a lo que Beauvoir comprende como el “optimismo“ (*optimisme*) de Hegel, basado en el carácter sistemático y la perspectiva universal de su filosofía idealista.

Sobre esta aprobación contamos con dos testimonios específicos. Uno de ellos se encuentra en *JG* (343, 353), donde Beauvoir sostiene que la idea hegeliana de la

---

<sup>43</sup> “Pierre Nodier estaba vinculado al grupo ‘Philosophies’ al que pertenecían Mohrange, Friedmann, Henri Lefebvre, Politzer; gracias a los subsidios proporcionados por el padre de uno de ellos, rico banquero, habían fundado una revista [sc. *Philosophies*]; pero su protector, indignado por un artículo contra la guerra de Marruecos, les había cortado los víveres. Poco después, la revista había resucitado bajo otro título: *L'Espírit*. Pierre Nodier me trajo dos números: era la primera vez que yo tomaba contacto con los intelectuales de izquierda. Sin embargo, no me sentía perdida: reconocía el lenguaje al que me había habituado la literatura de la época. También esos jóvenes hablaban de alma, de salvación, de alegría, de eternidad; decían que el pensamiento debía ser ‘carnal y concreto’, pero lo decían en términos abstractos. Según ellos, la filosofía no se distinguía de la revolución. En ésta residía la única esperanza de la humanidad. Pero en aquella época Politzer estimaba que ‘en el plano de la verdad, el materialismo histórico no es inseparable de la revolución’; creía en el valor de la Idea idealista, a condición de poder asirla en su totalidad concreta, sin detenerse en el estadio de la abstracción. Se interesaban ante todo en los avatares del espíritu; la economía y la política sólo tenían a sus ojos un papel accesorio. Condenaban el capitalismo porque había destruido en el hombre ‘el sentido del ser’. Friedmann deshacía la ideología de los jóvenes burgueses, su gusto por la inquietud y la disponibilidad; pero era para sustituirle una mística. Se trataba de restituir a los hombres ‘la parte eterna de ellos mismos’. No encaraban la vida bajo el ángulo de la necesidad ni del trabajo, hacían de ella un valor romántico [...] No estaban lejos de los surrealistas, muchos de los cuales estaban precisamente convirtiéndose a la revolución. A mí también me sedujo, pero únicamente bajo su aspecto negativo; me puse a desear que transformaran radicalmente la sociedad; pero no la comprendí mejor que antes. Y permanecí indiferente a los acontecimientos que se desarrollaban en el mundo [...] Sin embargo, mis conversaciones con Nodier empezaron a abrirme el espíritu [...] Lamenté mucho cuando a fines de mayo se despidió de mí en la Sorbona. Se iba a Australia donde había conseguido un cargo y adonde la morenita lo siguió. Dándome un apretón de manos me dijo con aire compenetrado: ‘Le deseo muchas cosas buenas’” (*MRF*: 239-240)

Historia humana, según la cual el presente es sólo un momento a ser superado en favor de una síntesis conciliadora, le resulta consoladora ante la situación política que Francia padecía por entonces. El otro testimonio aparece en el segundo de sus textos autobiográficos:

Los uniformes verdes y grises, la cruz svástica flotando sobre el Senado, se me habían vuelto familiares. Daba mis cursos en Duruy, leía a Hegel en la Nacional, que ahora abría desde la mañana. Hegel me calmaba un poco. Así como a los veinte años, con el corazón sangando a causa de mi primo Jacques [de quien Beauvoir se había enamorado], había leído a Homero “para poner a toda la humanidad entre yo y mi dolor particular”, trataba de confundir en “el curso del mundo” el momento que estaba atravesando. A mi alrededor, embalsamado en millares de volúmenes, el pasado dormitaba y el presente se me aparecía como un pasado a venir. Yo me abolía (*m’abolissais*). De ninguna manera, sin embargo, esas ensoñaciones me incitaban a aceptar el fascismo; se podía, si uno era optimista, considerarlo como una necesaria antítesis del liberalismo burgués, por lo tanto, una etapa hacia la síntesis a la que aspirábamos: el socialismo; pero para esperar superarlo algún día, había que empezar por rechazarlo (*FA*: 482).<sup>44</sup>

La idea del socialismo, o “Estado socialista” -según los términos de *PM*-, como síntesis conciliadora de los momentos de la Historia de la humanidad es una prueba de la manera en que el acercamiento de Beauvoir a Hegel está atravesado por las apropiaciones intelectuales y políticas que imperaban por entonces en Francia, las cuales hallan sus raíces en la lectura que Kojève presenta de la *Ph.* en sus cursos de la década del 30. En ellos sostiene que la Historia humana, que tiene su orgien en el señorío y la servidumbre, no es otra cosa que la lucha por el reconocimiento entre los dos actos históricos, el amo y el siervo. Lo que él denomina el “fin de la historia” adviene con el reconocimiento recíproco entre las conciencias (*sc.* satisfacción del deseo de reconocimiento), que representa la liberación del esclavo pero también la supresión del amo en tanto que tal. En otros términos, el fin de la historia implica la abolición de las diferencias de “clase”, la cual tiene lugar en el marco de un Estado universal y homogéneo en el que las diferencias específicas entre los hombres son superadas y ellos son reconocidos como ciudadanos del Estado en su particularidad ([1947] 2006: 13, 15,

---

<sup>44</sup> “Curso del mundo” (*cours du monde / Weltlauf*) es un término que aparece en la *Ph.*, en particular en “Die Tugend und der Weltlauf” (*Ph.*, 208-214), momento que constituye el tercer movimiento de la segunda sección de la *Vernunft*, “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich Selbst”. El concepto adquiere diversos sentidos en el trascurso del apartado en cuestión. En términos generales, “curso del mundo” refiere al aspecto universal del movimiento de la historia del espíritu, en contraposición a la individualidad, con la cual debe unificarse.

82, 184-185, 194, 198. 210 y s.; De la Maza, 2012: 85-87).<sup>45</sup>

La segunda etapa, la definitiva, se inicia en enero de 1941 y consiste en el rechazo de Hegel y el concomitante vuelco de Beauvoir a la filosofía Existencial. Un primer testimonio se encuentra en el séptimo cuaderno del diario personal que Beauvoir escribe en los primeros años de la Segunda guerra mundial. En el día 9 de enero de 1941, anota: “Estoy lejos del punto de vista hegeliano que en agosto [sc. de 1940] me resultaba tan convincente. He recuperado conciencia de mi individualidad y del ser metafísico opuesto a ese infinito histórico en el que Hegel lo diluyó todo con su optimismo” (JG: 363).

El infinito histórico en el que todo se diluye aparece conceptualizado en sus ensayos filosóficos, en especial en *PM*, bajo el concepto de “Espíritu absoluto” (*esprit absolu*), Totalidad espiritual en la cual, según Beauvoir, Hegel concilia todas las dimensiones de la existencia. A propósito de esta cuestión, sostiene:

Desde el momento en que hay hombres que, de consuno, viven, todos han experimentado esta trágica ambigüedad de su condición; pero desde el instante en que hay filósofos que, al mismo tiempo, piensan, la mayoría ha procurado encubrirla. Se han visto forzados a reducir el espíritu a la materia, o de reabsorber la materia en el espíritu, o de confundir a ambos en el seno de una substancia única [...] Más ingeniosamente, Hegel ha pretendido no rehusar ninguno de los aspectos de la condición del hombre, conciliándolos (*tous les concilier*); según su sistema, el instante se conserva en el desarrollo del tiempo, la Naturaleza se afirma frente al Espíritu, que la niega afirmándola, el individuo se reencuentra en la colectividad, en el seno de la cual se pierde, y la muerte de cada hombre se realiza anulándose (*s’annulant*) en la Vida de la Humanidad. Así se puede descansar en medio de un maravilloso optimismo en el cual las guerras sangrientas no hacen más que expresar la fecunda inquietud del Espíritu (*PM*: 10-11).

En el mismo ensayo, Beauvoir define al Existencialismo como una filosofía de la ambigüedad (*philosophie de l’ambigüité*) contrapuesta al idealismo sistemático de Hegel. La ambigüedad, esto es, la tensión constante y la falta de síntesis entre todas las dimensiones de la realidad del hombre, así como también la ausencia de un sentido último y definitivo de la existencia humana, es la condición fundamental de esta última y su aceptación es la condición de la autenticidad (*PM*: 124). Es precisamente mediante

---

<sup>45</sup> La apropiación específica que Beauvoir realiza de la idea del Estado se desarrolla en el Capítulo II de la Primera parte de la presente investigación. En la Sección crítica volvemos sobre la idea de un supuesto Estado universal en la filosofía hegeliana. *Cfr. infra* Primera parte, Capítulo II, III. 5; Sección crítica, III. 3.

la afirmación del carácter irreductible de la ambigüedad humana, entiende Beauvoir, el modo a partir del cual Kierkegaard logró oponerse a Hegel, lineamiento que continúa Sartre en *EN* y que ella pretende ampliar en sus ensayos morales.

El alejamiento de Hegel y su giro hacia la filosofía existencial es declarado de manera explícita por Beauvoir en *FA* en los siguientes términos:

Seguí leyendo a Hegel, al que empecé a comprender mejor; en detalle, su riqueza me deslumbraba; el conjunto del sistema de daba vértigo. Sí, era tentador abolirse en provecho de lo universal, de considerar su propia vida en la perspectiva del fin de la Historia, con el desapego que implica también el punto de vista de la muerte: así ¡qué irrisorio parecía ese ínfimo momento del curso del mundo, un individuo, yo (*moi*)! ¿Por qué inquietarme de lo que me ocurría, de lo que me rodeaba, justo aquí, ahora? Pero el menor movimiento de mi corazón desmentía esas especulaciones: la esperanza, la ira, la espera, la angustia, se afirmaban contra todas las superaciones (*dépassements*); la huida en lo universal no era sino un episodio de mi aventura personal. Volvía a Kierkegaard, al que había vuelto a leer con pasión; la verdad que reivindicaba desafiaba la duda tan victoriosamente como la evidencia cartesiana; el Sistema, la Historia, no podían mejor que el Genio Maligno quebrar la incertidumbre vivida (*faire échec à la certitude vécue*): “Soy, existo, en este momento, en este lugar, yo” (*Je suis, j’existe, en ce moment, à cet endroit, moi*) [...] Ahora había aprendido filosofías que se pegaban a la existencia, que daban su valor a mi presencia sobre la tierra y que podía adoptarlas sin reticencia (*FA*: 492-493).

La aceptación de la verdad irrefutable de la experiencia vivida, la evidencia de la individualidad, es el fundamento de la asunción auténtica de la existencia que Beauvoir desarrollada en sus ensayos filosóficos desde una perspectiva moral, cuestiones de las que nos ocuparemos en los capítulos II y III de la Primera parte de esta investigación.<sup>46</sup>

Es interesante señalar, a modo de contextualización, las referencias de Hyppolite sobre la discusión que el Existencialismo mantiene con Hegel. En “L’existence dans la phénoménologie de Hegel” (1946), la aborda a partir de la idea de “existencia humana”.<sup>47</sup> El autor parte de la crítica de Kierkegaard a Hegel, según la cual su Sistema

---

<sup>46</sup> Además de la referencia a Kierkegaard, la evidencia de la individualidad viene dada, para Beauvoir, por el propio *cogito*, esto es, por la noción sartreana de “conciencia pre-reflexiva”, cuestión que abordamos en el primer capítulo de esta Primera parte [II. 2.]. A propósito de la preeminencia de la individualidad, Beauvoir anota en su diario de 1926-1927 una frase de la conclusión de *Le Paysan de Paris* del surrealista Aragon, según la cual toda metafísica es en la primera persona del singular, incluso si se pronuncia en segunda persona, pues ésta no es sino también la primera persona (Altman, 2007: 74).

<sup>47</sup> La paginación de este artículo corresponde a la edición inglesa (1969) de *Études sur Marx et Hegel* (1955), libro en el que fue reeditado.

no deja lugar a la existencia humana, e intenta mostrar los límites de dicha objeción, poniendo de relieve que el pensamiento de Hegel está más cerca del Existencialismo de lo que parece a primera vista. Para ello, hace un recorrido por el capítulo IV de la *Ph.*, donde se expone la figura de la autoconciencia, la cual, según su lectura, representa la concepción hegeliana de la “existencia humana”. Lo que realiza Hyppolite, antes que tratar el problema mismo de la existencia, es mostrar que en dicho lugar de la *Ph.* aparecen determinados temas comunes con la filosofía Existencialista.

El argumento más importante que Hyppolite brinda respecto del tema que a nosotros nos interesa en este lugar es el siguiente: la conciencia de sí emerge en la conciencia de la vida universal, la cual constituye la negación de toda forma determinada, *sc.* de toda “individualidad”. Aquí se pondría de relieve el conflicto existencial señalado por los Existencialistas entre la afirmación de la individualidad y la universalidad: o bien la autoconciencia es conocimiento de sí en tanto que ser individual, o bien la autoconciencia es conciencia universal, que niega toda individualidad. El problema interesante que subraya Hyppolite es que, desde el punto de vista hegeliano, no hay conciencia de sí sin conciencia de lo universal. En este sentido, el capítulo IV de *Ph.* y su continuación en la conciencia desventura, se “dramatizaría” el conflicto existencial señalado por los Existencialistas. Sin embargo, en contra de cierta tendencia existencialista, la realización de la autoconciencia requiere superar la ruptura entre lo individual y lo universal, y esto tiene lugar cuando el individuo se reencuentra en lo universal, descubriéndose en su verdadera singularidad, es decir, como universal concreto ([1946a] 1969: 24, 30-31).

En *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, cuya publicación data del mismo año que el artículo recién mencionado, se encuentra una argumentación más articulada al respecto.<sup>48</sup> Para Hyppolite, el Existencialismo se limita a la experiencia (*Erfahrung*) de la conciencia individual y su visión particular del mundo. Por el contrario, Hegel presenta en *Ph.* una ampliación especulativa del concepto de experiencia, que es precisamente la que los existencialistas rechazan. La

---

<sup>48</sup> Cabe indicar que Hyppolite vuelve sobre el problema de la existencia en *Logique et existence: essai sur la Logique de Hegel*. Pero aquí el tema de la existencia se analiza fundamentalmente desde la Lógica de Hegel y, en particular, desde la temática del lenguaje, en el que tendría lugar el reconocimiento recíproco. En este texto “de madurez”, donde parecen matizarse ciertos rasgos antropológicos de sus primeras obras, Hyppolite sostiene también que la filosofía de Hegel no conduce a una reificación de la Humanidad, sino al saber de sí de lo Absoluto a través del hombre ([1961] 1987: 220).



experiencia a la que alude el Existencialismo es contemplada por Hegel, según Hyppolite, pero sólo como un momento a ser superado para alcanzar lo Absoluto. La conciencia filosófica del Saber absoluto es aquella que tiene el saber del que carece la conciencia empírica y fenomenológica: la superación necesaria de la perspectiva de la conciencia individual ([1946b] 1974: 4-5, 14-16, 26).

Hyppolite define a la *Ph.* como la exposición de la formación (*Bildung*) de la conciencia individual hacia la autoconciencia universal y absoluta, subjetividad que abarca en sí todo el desarrollo del Espíritu. Esta formación es un momento esencial del Todo, de lo Absoluto, a través del cual, y por medio del recuerdo de sus etapas de formación, el Espíritu se sabe a sí como es en-sí. Al respecto, brinda una caracterización antropológica que es, al igual que la de Kojève, representativa de las lecturas de la época:

[S]i lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia, constituye [sc. la formación del individuo en tanto que momento de lo Absoluto] su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como conciencia del espíritu, de manera que cuando la conciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplía su horizonte, el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de sí misma. El espíritu se convierte en la conciencia de sí del espíritu ([1946b] 1974: 26-27).

Lo que se alcanza con el Saber absoluto es la individualidad universal. La conciencia individual como tal, argumenta Hyppolite, es una abstracción que se opone a sí y se presenta como conciencia universal. Esta última, a la vez, en su abstracción también se opone a sí como conciencia particular. La verdadera individualidad es la singularidad, el universal concreto que es, a la vez, conciencia particular y universal; es decir, particularidad mediada por lo universal. La *Ph.* es el devenir de esta singularidad auténtica en sus fases de desarrollo, que culmina precisamente en la autoconciencia universal del Saber absoluto ([1946b] 1974: 21-32). En este sentido, sostiene:

Hegel no quiere elegir entre un existencialismo que para él sería abstracto -y que luego será representado por Kierkegaard-, en el cual la individualidad es lo único a negarse a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad y un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Al contrario, la verdad reside en la unidad de ambos, una verdad que es también la vida, de la misma manera que la vida del espíritu es la verdad. Para comprender el sentido del desarrollo

fenomenológico, su relación con la historia del mundo, hay que pensar, por tanto, esta dialéctica de la individualidad universal, que es el pensamiento de la universalidad a través de la particularidad, así como de la particularidad a través de la universalidad. ¿Acaso no es la conciencia unidad de estos dos momentos? [...] No hay duda de que Hegel no se queda en una “dilucidación de la existencia”, sino que pretende superar lo existente, que no puede salir de su concepción única y original del mundo, para constituir una totalidad infinita, una verdad absoluta que, por lo demás, está *exigida* por cada existencia particular ([1946b] 1974: 31-32, 317; el subrayado es del original).

Lo que nos gustaría señalar ya en este apartado introductorio a la Primera parte de nuestro trabajo es que la preeminencia de lo individual no implica en el Existencialismo de Beauvoir ni un solipsismo metafísico, ni un egoísmo ético, ni la anulación u olvido de toda dimensión universal de la existencia. En sus notas personales del día 21 de enero de 1941, Beauvoir plantea el problema entre lo individual y lo universal. Por un lado, sostiene, “la visión universal [de la Historia] de Hegel-Marx”, parecen privar de sentido a la individualidad y al momento histórico del presente, puesto que éstos se superarían en una síntesis conciliadora por venir, negándose ambos en su propia particularidad (*JG*: 364). Por otro lado, sin embargo, la individualidad como tal no tiene sentido si lo universal, al que Beauvoir entiende en términos históricos, no lo tiene (*JG*: 364). Como veremos en transcurso de esta investigación, especialmente en el capítulo II, lo que Beauvoir rechaza es la idea hegeliana de la superación (*Aufhebung* / *dépassement*) de la individualidad en lo universal, superación que comprende en términos de negación y abolición de lo individual como tal.

En contraposición a dicha superación, Beauvoir propone la integración moral entre la individualidad y la universalidad. Esta integración, que veremos en el capítulo III, es realizada, paradójicamente, a través de ciertas ideas hegelianas. En efecto, a pesar de rechazar la perspectiva universal y el carácter sistemático del idealismo de Hegel, Beauvoir acepta determinados conceptos de su filosofía. Hay fundamentalmente dos ideas que se exponen en el capítulo IV de la *Ph.* que Beauvoir defiende y mantiene en sus ensayos filosóficos. La primera de ellas es la lucha entre las conciencias, que la filósofa francesa considera como un hecho evidente y un paso necesario para alcanzar la libertad (*FA*: 330; *JG*: 301). La segunda es la necesidad de reconocimiento recíproco entre las conciencias, único medio desde el que es posible alcanzar la verdadera realización de las libertades y afirmar la dependencia intersubjetiva de manera auténtica

(FA: 569; JG: 363, 367).<sup>49</sup> A partir de una reelaboración existencialista de estas ideas, Beauvoir propone una noción de reconocimiento que denomina “llamado” o “apelación” (*appel*), según la cual cada individuo, cada libertad particular, es responsable de *todas* las otras libertades, las cuales se afirman o deniegan según se proyecte cada uno a sí mismo y a los otros hacia la esclavitud o la libertad por venir (FA: 493-494).

### III. Sobre el objeto de estudio de *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté*

Los dos ensayos filosóficos de Simone de Beauvoir que analizamos en este trabajo, *Py* y *PM*, están escritos y publicados en lo que la autora califica como su “período moral” (*période morale*) literario. Éste se inicia en 1939 junto al comienzo de la Segunda guerra mundial y dura hasta fines de la década del 40 (FA: 574). La etapa moral del pensamiento de Beauvoir está marcada por su interés en temas éticos, cuyo tratamiento se estructura en función tres problemáticas generales: (1) la pregunta sobre los fines de la existencia humana y (2) las relaciones intersubjetivas; cuestiones que Beauvoir interroga desde una tercera problemática fundamental: (3) la relación entre la individualidad y la realidad universal, esto es, la Historia humana.

Beauvoir escribe *Py* en sólo tres semanas por pedido de Jean Grenier, quien la invitó a participar de una colección sobre las ideologías de la época, de la cual Beauvoir formaría parte como representante del Existencialismo. Cabe señalar que “Existencialismo” no es término acuñado por ni Beauvoir ni por Sartre, sino un nombre con el que, en los primeros años de la década del 40, Gabriel Marcel comienza a designar a determinadas filosofías existenciales de la época. A propósito de esta cuestión, Beauvoir sostiene:

[A] principios de 1943, Sartre me presentó en el “Flore” a Jean Grenier, al que él acabada de conocer [...] Conversaron y Grenier se volvió hacia mí: “¿Y usted, señora -me preguntó- es existencialista?” Recuerdo todavía mi confusión. Yo había leído a Kierkegaard; a propósito de Heidegger, se hablaba desde hacía tiempo de

---

<sup>49</sup> Beauvoir reconoce haber sido convencida de la dependencia intersubjetiva no sólo por Hegel sino también por la noción de “ser-con” (*Mitsein*) de Heidegger (FA: 493).

filosofía “existencial”, pero yo ignoraba el sentido de la palabra “existencialista” que acababa de lanzar Gabriel Marcel. Y luego la pregunta de Grenier chocaba con mi modestia y mi orgullo: yo no tenía bastante importancia objetiva para merecer una etiqueta; en cuanto a mis ideas, estaba convencida de que reflejaban la verdad y no un partido doctrinal (FA: 574-575).

El ensayo *Py.*, que queda terminado en julio de 1943 y finalmente Gallimard lo publica en 1944, es una de la primeras obras que se publican en Francia tras la liberación (FC: 25; FA: 575, 577).

En FA, Beauvoir señala que *Py.* se ocupa especialmente de dos temáticas generales e íntimamente vinculadas: las relaciones con los otros (relaciones intersubjetivas) y la “relación de la experiencia individual con la realidad universal” (FA: 575, 638). En una primera parte de *Py.* aborda, según sus propias palabras, “la dimensión de las empresas humanas (*entreprises humaines*)” (FC: 86). Aceptando la concepción que Heidegger expone en *SZ* del hombre como proyecto (*projet / Entwurf*), Beauvoir se pregunta sobre el fin último de las acciones del hombre. Sobre esto, sostiene:

Si el hombre es un “ser de las lejanías (*lointains*)” ¿por qué se trasciende hasta ahí y no más lejos? ¿Cómo se definen los límites de su proyecto? [...] Recusé la moral del instante y también todas las que plantean la eternidad; ningún hombre singular puede estar realmente en relación con el infinito, lo llamen Dios o Humanidad; mostré la moral y la importancia de la idea de “situación”, introducida por Sartre en *El ser y la nada*. Condenaba todas las enajenaciones, prohibía que se usara al prójimo como pretexto. Había comprendido también que, en el seno de un mundo en lucha, todo proyecto es una opción y que es necesario [...] aceptar la violencia (FA: 575-576).

La segunda parte de *Py.* se destina a hallar las bases positivas de la moral existencialista. En este lugar, y como también sucede en *PM*, Beauvoir intenta mostrar que la libertad (*liberté*) es el único fin capaz de justificar las acciones de los hombres y el fundamento no sólo de todo valor particular, sino también de la existencia humana misma. En lo que respecta a las relaciones intersubjetivas, el ensayo pone de relieve que los hombres están vinculados unos a otros por una dependencia fundamental. Cada uno interviene en el destino ajeno y el reverso de esta interdependencia es la responsabilidad moral, la cual debe tener como mira última la libertad de todos los hombres (FA: 576, 638).

El período moral de Beauvoir se enmarca en un contexto más amplio, que es el debate francés acerca del humanismo. Este último emerge en Francia en las postrimerías de la Segunda guerra mundial y se extiende por varios años, ocupando una de las temáticas centrales por la que se interesan los intelectuales franceses en la década del 40.<sup>50</sup>

Una de las razones que da origen al debate humanista, además del natural interés que la guerra desata por dicha cuestión, radica en las fuertes críticas dirigidas al Existencialismo que se inician a partir de 1943-1944. Los principales blancos de estos cuestionamientos son, por un lado, la concepción del hombre como pasión inútil y vano deseo de ser que Sartre expone en *EN*, la cual, según sus objetores, condena al hombre a un fracaso existencial. Por otro lado, la centralidad que el existencialismo otorga a la filosofía de Heidegger (Kleinberg, 2005: 169).

La recepción francesa de Heidegger comienza entre 1920 y 1930. La primera traducción de sus textos es la que Henry Corbin realiza de *Was ist Metaphysik?* en 1929, la cual, tras haber sido rechazada por *NRF*, se publicó en *Bifur* en el año 1931. Tanto Beauvoir como Sartre tuvieron acceso a este texto en el mismo año de su publicación (*FA*: 82). En el año 1938, Corbin ofrece un volumen más amplio de traducciones que incluye una nueva versión del texto mencionado y la traducción de algunos párrafos de *SZ*.<sup>51</sup> Es en esta época, específicamente en el año 1939, cuando Beauvoir comienza un estudio serio de la filosofía heideggeriana, cuando, según sus propias declaraciones, toma conciencia del problema del humanismo (*FC*: 370, 375).

El trabajo de Corbin es fundamental para comprender la recepción francesa de Heidegger y, en particular, su primer período. Un punto central, al respecto, son sus traducciones del término heideggeriano “*Dasein*”. En la primera versión de *Was ist Metaphysik?*, Corbin lo traduce por “*existence*”, término que se ajusta en mayor o menor medida al sentido de la palabra alemana. Sin embargo, en el tomo de 1938 traduce “*Dasein*” por “*réalité humaine*”, marcando desde la propia terminología utilizada el “sesgo antropológico” de las lecturas francesas de la época. A esto debe agregarse que en el prefacio de dicho ejemplar, a cargo de Koyré, se califica a la

---

<sup>50</sup> Retomamos el problema del humanismo en el capítulo I de la Primera parte. *Cfr. infra* Primera parte, Capítulo I, I. 1.

<sup>51</sup> La primera mitad de *SZ* se traduce al francés en 1964. Una versión no autorizada del libro completo aparece en 1985 y al año siguiente se publica la traducción oficial, realizada por François Vezin (París: Gallimard, 1986).

filosofía de Heidegger como una “filosofía de la existencia”. Estas primeras aproximaciones al pensamiento del filósofo alemán traen aparejadas dos cuestiones esencialmente relacionadas. Por un lado, la interpretación antropológica, existencial y humanística que conforma el primer momento de la recepción francesa de Heidegger, liderado por el Existencialismo y representado por Sartre. Por otro lado, la gran influencia que tiene esta lectura para la conformación del Existencialismo ateo francés como tal (Rockmore, 2003: 70-73).<sup>52</sup>

Los vínculos que Heidegger mantuvo con el Nacional Socialismo durante la Segunda guerra mundial constituyeron un punto clave para desacreditar a la nueva corriente filosófica francesa inspirada en su pensamiento (*FC*: 20). Las objeciones al Existencialismo fueron muchas y hasta contrarias entre sí, según han sido sus opositores. Desde diversos círculos intelectuales, tanto de derecha como de izquierda, y fundamentalmente de la mano de cristianos y comunistas, el Existencialismo fue catalogado como una filosofía anti-humanista, formal, frívola y burguesa. Se le ha criticado al Existencialismo su subjetivismo, el solipsismo en que se cerraría su teoría de la realidad humana, el quietismo político al que llevarían sus concepciones prácticas; se lo ha tildado, incluso, como una doctrina del absurdo y la desesperación, un nihilismo y “miserabilismo” que no permite ninguna construcción positiva de lo humano (*PM*: 12, 18, 71, 76; *LE*: 25-26; *FC*: 20, 60-62, 87; *EH*: 11, 21-23, 82-86).

Estas objeciones dan lugar, a mediados de 1940, a la “ofensiva existencialista” - como la llama Beauvoir-. Esto es, a la defensa explícita del Existencialismo que emprende junto a Sartre, a partir de la cual comienzan a hacer propio el epíteto “existencialismo” que primero rechazaron (*FC*: 54). En este contexto, Sartre brinda en

<sup>52</sup> A propósito de este último punto, baste recordar la afirmación de Sartre en *EH* (27), según la cual Heidegger pertenece a la corriente filosófica del existencialismo ateo que él mismo representa. El propio Heidegger entra en contacto con la lectura francesa de sus textos y con parte del debate humanista que por entonces se desarrollaba en Francia por medio de Towarnicki, joven perteneciente a la armada francesa. En sus viajes a Alemania por tareas militares, Towarnicki localiza a Heidegger y le entrega algunas secciones de “A propos de l’existentialisme” de Beaufret y *L’être et le néant* de Sartre. En este contexto, en el año 1946, Beaufret le envía Heidegger una carta por medio de otro militar francés, Jean-Michel Palmier. La epístola, cuya pregunta principal es cómo devolver un sentido a la palabra “humanismo”, se publica al año siguiente como *Brief über den Humanismus*. Este texto es de vital importancia para el recorrido intelectual de Heidegger, puesto que allí se opone abiertamente a la interpretación existencialista de su filosofía y sienta las bases para el segundo período de la recepción francesa de su pensamiento, caracterizado por una lectura post-metafísica de su obra (Rockmore, 2003: 91, 104 y ss.). La primera traducción francesa de *BH*, aunque parcial, aparece en 1947 en *Fontaine*, N° 23. La versión francesa del texto completo es publicada en 1953 en *Cahiers du sud*, N° XX 319-320. Las referencias de *BH* que hacemos en el presente trabajo se realizan teniendo en cuenta la numeración canónica del Vol. 9 de la *Gesamtausgabe* que sigue la edición de la editorial Alianza que utilizamos.

1945 su famosa conferencia *EN*, que se publica al año siguiente. “L’existentialisme et la sagesse des nations”<sup>53</sup> de Beauvoir surge como una reacción directa contra los ataques recibidos, enfrentamiento que continúa en *PM*, obra en la que la filósofa responde a las críticas mencionadas (*FC*: 65, 87).<sup>54</sup>

Pero el objetivo central de *PM*, donde retoma el análisis de las temáticas estudiadas en *Py*. es mucho más esencial y primordial de lo que a primera vista puede parecer. Las investigaciones tradicionales sobre *Py*. y *PM* sólo ven en estos ensayos la defensa beauvoiriana del Existencialismo frente a las críticas de la época y el tratamiento de temas éticos medianamente aislados.<sup>55</sup> En contraposición, nosotros sostenemos que ambos ensayos tienen un objeto general más fundamental, la existencia humana, a la que Beauvoir estudia desde una perspectiva moral y a partir de una problemática particular: el esfuerzo por ser (*effort pour être*). En lo que respecta a *PM*, consideramos que esta tesis encuentra un sólido apoyo en la siguiente declaración autobiográfica:

Al volver de Túnez había comenzado un ensayo en el que abordaba las mismas cuestiones [sc. que en *Py*.]. Se me había ocurrido un año antes. En febrero de 1945 había dado una conferencia en lo de Gabriel Marcel ante estudiantes, en su mayoría católicos; había llevado conmigo a un ex alumno de Sartre, Misrahi, existencialista y sionista: pertenecía al grupo Stern [...] Al salir de allí conversé con él en el primer piso del “Flore”; le dije que en mi opinión se podía fundamentar una moral en *El*

<sup>53</sup> “L’existentialisme et la sagesse des nations” es uno de los cuatro artículos reunidos por la editorial Nagel (París) en 1948 en el libro que lleva su mismo nombre, *LE*. El artículo en cuestión apareció por primera vez en el tercer número de *Les Temps Modernes*, en el año 1945. La obra contiene además otros tres textos que Beauvoir publica en esa revista entre 1945 y 1946.

<sup>54</sup> El debate francés sobre el existencialismo, como señala Beauvoir en sus textos autobiográficos (*FA*: 61 y ss.; *FC*: 54 y ss), fue mucho más amplio e incluyó la participación de diversos intelectuales, así como también diversas reflexiones sobre los vínculos entre el Existencialismo, Heidegger y el Nacional Socialismo. En el año 1944, Sartre publica “Existentialisme: Mise au point” en *Action*, donde distingue entre las figuras de Heidegger como hombre y filósofo. En 1945, además de su famosa conferencia *EH* —publicada al año siguiente—, aparece en *Confluences* “A propos de l’existentialisme” de Jean Beaufret, uno de los mayores intérpretes franceses de Heidegger de la época, quien además brinda en 1946 una conferencia en Vieux Colombier titulada “L’existentialisme”, la cual no fue publicada. Este mismo año, Towarnicki, Maurice de Gandillac y Karl Löwith publican una serie de artículos sobre el tema en *Les Temps Modernes*. El trabajo de este último recibe respuestas en la misma revista en 1947 por parte de Eric Weil y Alphonse de Waelhens. Finalmente, la discusión concluye con un conjunto de cartas entre Löwith y Waelhens en las que ambos intercambian sus puntos de vista. Lo que caracteriza a los trabajos que componen el debate es que todos ellos, cada uno a su manera, siguen la interpretación existencialista de Heidegger iniciada por Sartre. Para una reconstrucción de este debate, *cfr.* Kleinberg (2005: 170-171 y ss.).

<sup>55</sup> Bauer (2001: 141-142), Bergoffen (1997: 80), Mahon (1997: 35), Moser (2008: 37-38), O’Brein (2013: 109, 118 y ss.), Sims (2009: 114-115 y ss.) Tidd (2004: 38), Weiss (2004: 283-284). López Pardina (1998: 33-37, 61-62) sostiene que tanto *Py*. como *PM* presentan los fundamentos de la moral existencialista, pero no destaca una temática o problemática común a ambos ensayos.

*ser y la nada* si se convertía el vano deseo de ser (*vain désir d'être*) [sc. el “esfuerzo por ser”, en términos beauvoirianos] en una asunción de la existencia (*assomption de l'existence*). “¡Escriba eso!”, me había dicho. Ese invierno Camus me había pedido un estudio sobre la acción para una colección que ya no recuerdo; la acogida que tuvo *Pyrrhus et Cinéas* me daba valor para volver a la filosofía. Por otra parte, cuando leía a Lefebvre, Naville, Mounin, tenía ganas de contestarles. Empecé pues, en parte contra ellos, *Para una moral de la ambigüedad* (FC: 86-87).

El “deseo de ser” es un concepto sartreano que se encuadra dentro de lo que se tematiza en el *EN* como el “psicoanálisis existencial”, cuestión de la que nos ocupamos en los dos primeros capítulos de este trabajo [III. 2, III. 4; I. 2]. En líneas generales, el deseo de ser constituye el proyecto originario del hombre, que consiste realizarse como el fundamento de su propio ser; en otras palabras, dicho deseo es el esfuerzo de la realidad humana por alcanzar la síntesis imposible del ser-en-sí y el ser-para-sí.

Simone de Beauvoir retoma en ambos ensayos filosóficos, y desde su propio posicionamiento, la noción sartreana de “deseo de ser” bajo el concepto de “esfuerzo por ser”.<sup>56</sup> Tal como demostraremos en la Primera parte de este estudio, existe una continuidad y complementariedad entre *PM* y *Py*. en lo que respecta al tema del “esfuerzo por ser”. En el capítulo II, mostraremos que Beauvoir desarrolla el esfuerzo por ser desde la antinomia general de la acción que presenta en *Py*., la cual se apoya en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph*. (*Ph.*, 323-340). Pero además, como mostraremos a lo largo de nuestra exposición, la filósofa francesa tematiza el esfuerzo por ser desde su rechazo de la filosofía de Hegel, la cual, según ella, evade el fracaso existencial de tal esfuerzo mediante la unidad sintética del Espíritu

---

<sup>56</sup> La cuestión del deseo de ser aparece también en otro filósofo de la época, Jean Nabert, representante de la filosofía reflexiva francesa, al igual que Brunschvicg, y de la tradición fichteana imperante por entonces. Nabert publica tres obras en vida, de las cuales sólo dos de ellas son anteriores o contemporáneas los ensayos de Beauvoir. La primera es *L'expérience intérieure de la liberté*, publicada en 1923 en PUF. La segunda, *Éléments pour une éthique*, que aparece en la misma editorial en 1943. En la primera de las obras mencionadas sostiene sobre el deseo de ser: “El pensamiento infinito está envuelto en el Yo pienso cartesiano y lo funda en su verdad, pero con un acento más conmovedor: es el ser que es inmanente a una posesión, a una intermediación originaria que nosotros debemos solamente reconocer admitiendo la vanidad de todos los deseos que no son el deseo profundo de ser (*le désir profond de l'Être*). El deseo de Dios (*le désir de Dieu*) sólo hace uno con el de la comprensión de sí, que surge y no puede dejar de surgir en una conciencia que aspira a retomarse sobre aquello que ella es y que ha sido, en la impaciencia de una liberación (*délivrance*) y de una justificación de sí. El sonido de Dios, para una comprensión de sí, es solidario con el descubrimiento que ella hace de una suerte de alieanación fundamental que le impide igualarse a sí” ([1923] 1994: 418; la traducción es nuestra). Simone de Beauvoir, sin embargo, no menciona a Nabert en ningún momento, ni en sus ni ensayos ni en sus textos autobiográficos; tampoco lo hace Sartre en *EN*.



absoluto. La perspectiva universal y sistemática del idealismo hegeliano, el punto de vista de lo Absoluto que Beauvoir rechaza en 1941 en favor del Existencialismo, representa el paradigma filosófico-existencial del esfuerzo por ser, en cuyo fracaso el Existencialismo encuentra la afirmación auténtica de la existencia humana. A propósito de esto, sostiene en sus textos autobiográficos:

El tema dominante que retorna, tal vez con demasiada obstinación [...] es el conflicto del punto de vista de la muerte, del absoluto [...] con el de la vida, del individuo, de la tierra; ya a los veinte años, en mis cuadernos íntimos vacilaba entre uno y otro; los había expuesto en *Pyrrhus et Cinéas* (FC: 82).

[Y]o había deseado demasiado lo absoluto y sufrido demasiado por su ausencia para no renocer en mí ese inútil proyecto hacia el ser (*inutile projet vers l'être*) que describe *El ser y la nada*; ¡pero qué triste engaño esa búsqueda indefinidamente vana, indefinidamente renovada, donde se consume la existencia! [...] Este diálogo de *Pirro y Cineas* recuerda al que se desarrolló de mí misma a mí misma y que anoté sobre mi cuaderno íntimo el día que cumplí veinte años; en ambos casos una voz preguntaba: “¿Para qué?” En 1927, había denunciado la vanidad de las ocupaciones terrenales en nombre de lo absoluto y de la eternidad; en 1943, invocaba la Historia universal contra la finitud de los proyectos singulares: siempre invitaba a la indiferencia y a la abstención. Hoy como ayer la respuesta era la misma: yo oponía a la razón inerte, a la nada, al todo, la ineluctable evidencia de una afirmación viviente. Si me pareció tan natural plegarme al pensamiento de Kierkegaard, al de Sartre, y volverme “existencialista” es porque toda mi historia me preparaba a ello [...] Estaba convencida de que corresponde al hombre, sólo a él, darle un sentido a su vida y bastarse en esto a sí mismo (FA: 456-457, 577).

En el capítulo III pondremos de manifiesto que Beauvoir reemplaza la Totalidad espiritual por medio de la cual Hegel intenta encubrir la ambigüedad y el fracaso existenciales por la existencia misma, único absoluto que su filosofía reconoce como tal.<sup>57</sup> Su fundamento consiste en la ambigüedad, que se resume en el desgarramiento originario y definitivo del ser-en-sí y el ser-para-sí, y que se afirma en y a través de la

---

<sup>57</sup> Según Altman, la búsqueda de un nuevo absoluto, en contraposición al Absoluto sistemático de Hegel, era una aspiración compartida por el grupo *Philosophies* y por el surrealista Aragon. Para este último, lo absoluto consistía en lo particular y concreto. En lo que respecta a los *Philosophies*, en *Critique de la vie quotidienne* (1947), Lefebvre toma distancia de la posición que el grupo mantuvo en los años 20, particularmente de la imagen mística de Hegel que aquel sostenía y que fue malentendida por algunos. En este nuevo momento, Lefebvre critica la aspiración burguesa a un “absoluto abstracto e inalcanzable”, aspiración que no es otra cosa que la proyección del deseo humano y aquello que constituye la desdicha de la conciencia (2007: 74). La idea sobre la búsqueda humana de un absoluto inalcanzable se encuentra también en Sartre, bajo la noción de “deseo de ser”, y en Beauvoir bajo el concepto de “esfuerzo por ser”.

libertad humana.

La visión que Beauvoir tiene de *Py.* y *PM* en la década del 60, época en la que escribe algunas de sus secuencias autobiográficas, es bastante negativa. Si bien reconoce como válidas las temáticas abordadas, considera que su tratamiento y las soluciones que brindó a las diversas problemáticas sucumbieron ante el individualismo, el subjetivismo y el idealismo propios de una moral abstracta (*FA*: 576-577, 638; *FC*: 87). Sin embargo, estos ensayos, consideramos nosotros, son de suma importancia no sólo en lo que respecta a la elaboración de una “moral existencialista”, introducida sumaria e incipientemente por Sartre al final de *EN*; sino también para la concepción existencialista de la existencia humana en general. En el presente trabajo intentaremos mostrar que el tratamiento moral que Beauvoir hace de la existencia humana en *Py.* y *PM* no se reduce a tomar sobre ella una perspectiva moral, sino que es en la dimensión moral donde la existencia humana se asume verdaderamente. En este sentido, el existencialismo beauvoiriano puede ser calificado de “existencialismo moral”.

# CAPÍTULO I

## Conceptos fundamentales del existencialismo de Simone de Beauvoir

El objetivo de este capítulo es presentar el Existencialismo de Beauvoir a partir del tratamiento de algunos de sus conceptos fundamentales. Las consideraciones de este capítulo no pretenden ser conclusivas, sino más bien introductorias. El desarrollo conceptual que realizamos en este lugar tiene su continuación en los siguientes dos capítulos de esta Primera parte, en los cuales se complejizan varias nociones aquí expuestas, fundamentalmente la de “existencia”, cuyo sentido se completa en el Capítulo III, donde se desarrolla su carácter moral.

La idea general que sostenemos en este capítulo es que el Existencialismo de Beauvoir es un Existencialismo práctico, para el cual la ausencia de todo tipo de determinación esencial es lo que define al hombre como ser que carece de ser.<sup>58</sup> Este último -mostramos- se determina en su ser a través de la acción, es decir, mediante los diversos proyectos empíricos y particulares por medio de los cuales se pone a sí mismo como posibilidad de ser. En este sentido, para la concepción existencialista de la realidad humana, la existencia consiste en la manera de ser en la que el hombre es su propia falta de ser.<sup>59</sup>

Para ello, en primer lugar, realizamos una presentación general del existencialismo de Beauvoir [apartado I]. Primero retomamos el problema del humanismo como contexto general en el que se desarrolla el Existencialismo

---

<sup>58</sup> Decimos “existencialismo práctico” y no “existencialismo moral” porque la preeminencia de la dimensión moral de la existencia humana se desarrolla en el Capítulo III de la Primera parte del presente trabajo.

<sup>59</sup> Hablamos aquí de “determinación de ser” siguiendo la idea heideggeriana de la existencia como *Seinsbestimmung* del *Dasein*, que el existencialismo retoma para caracterizar el ser de la realidad humana. *Cfr. infra* Primera parte, Capítulo I, I. 3. Hablar de “determinación de ser” no conlleva, según mostramos, ningún tipo de esencialismo. Como exponemos en el apartado al que remitimos, decir que la determinación del ser de la realidad humana es la existencia equivale a decir que el hombre no es o que no tiene una esencia dada de antemano y de una vez y para siempre. Se trata precisamente de la concepción anti-esencialista o existencialista de la condición humana.

beauvoiriano y cuya preocupación fundamental -afirmamos- es la determinación del ser del hombre. Luego exponemos el principio elemental de la concepción esencialista del hombre (sc. “la esencia precede a la existencia”), que constituye la base común de todos los humanismos tradicionales. Finalmente nos ocupamos del principio fundamental de la concepción existencialista del hombre (sc. “la existencia precede a la esencia”), el cual se opone de manera directa a la posición esencialista antes mencionada. Vinculada a esta posición, abordamos la formulación beauvoiriana de la tesis básica del existencialismo que aparece en *Py*. Tras hacer algunas observaciones sobre el ateísmo de Beauvoir, nos detenemos en el análisis de la definición del “hombre” como carencia de ser (*manque d'être*), la idea del carácter gratuito e injustificado de la existencia humana, y la noción de “proyecto” (*projet*) como estructura existencial de la realidad humana.

En segundo lugar, desarrollamos algunos principios gnoseológicos y ontológicos de la fenomenología existencial de Sartre que el Existencialismo de Beauvoir supone y retoma desde una perspectiva práctica [apartado II].<sup>60</sup> El objetivo de esta reconstrucción es presentar las bases ontológicas de la posición existencialista de Beauvoir, las cuales son meramente mencionadas en *Py*. y *PM*, pero no desarrolladas. El hecho de que la filósofa no exponga determinadas nociones fundamentales de su Existencialismo y las dé directamente por supuestas genera dificultades de comprensión. Esto, sumado al carácter ensayístico de sus escritos, trae aparejadas -además- serias complicaciones para esquematizar sus contenidos. En efecto, tanto en *Py*. como en *PM* muchos conceptos ontológicos son aludidos aleatoriamente y de manera fragmentaria en la medida en que lo requiere el tratamiento de temáticas éticas. Por estas razones, hemos decidido dedicar un apartado específico al desarrollo de ciertas nociones de la fenomenología de Sartre que Beauvoir retoma. Esto nos permite, por un lado, lograr una comprensión más sólida de la complejidad del Existencialismo de Beauvoir. Por otro lado, nos evita tener que volver sobre dichos conceptos al exponer su abordaje de los problemas éticos. Para ello, entonces, nos centramos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en *EN* y *UIF*. Expondremos varias nociones vinculadas a: la intencionalidad de la conciencia, el *cogito* pre-reflexivo o conciencia refleja, y la concepción existencialista de la nada. Este

---

<sup>60</sup> Dentro de los estudios beauvoirianos, existe un gran debate acerca de la influencia sartreana en el existencialismo de Beauvoir. Hacemos mención de esta cuestión más adelante. *Cfr. infra* Primera Parte, Capítulo I, II.

último punto incluye, por un lado, la reconstrucción de la crítica de Sartre a la concepción hegeliana del ser y la nada, a luz de su contraposición con la idea existencial de la nihilización del ser; y, por otro lado, el tratamiento de la problemática de la realidad humana como fundamento de su propia nada de ser.

En tercer lugar, nos ocupamos de la concepción práctica de la subjetividad de Beauvoir. Nuestra intención no es agotar aquí la profundidad y complejidad de este concepto, sino más bien establecer su sentido básico, puesto que lo retomaremos en los capítulos siguientes. El punto central que queremos poner de relieve es que el Existencialismo de Beauvoir, a diferencia del de Sartre, no se ocupa de problemáticas gnoseológicas, sino que profundiza el aspecto práctico de la filosofía existencial, principalmente a través la noción de “proyecto” (*projet*) y, específicamente, de la idea del hombre como “proyecto de sí mismo” (*projet de lui-même*) [apartado III]. Para ello, primero exponemos la noción beauvoiriana de la “subjetividad” (*subjectivité*). Sostenemos que en ella se identifican la idea de trascendencia, como carácter esencial de la concepción sartreana de la conciencia intencional, y la noción heideggeriana de “proyecto” (*Entwurf*), tal como la retoma el Existencialismo y de la cual hace uno de sus pilares prácticos. Esto nos permite mostrar la compatibilidad entre dos lineamientos de lectura contrapuestos sobre la filosofía de Beauvoir, el cartesiano y el anti-cartesiano. Luego presentamos el psicoanálisis existencial, marco específico en el que se ubica la idea del hombre como proyecto de sí mismo. Este último, que constituye lo que el Existencialismo llama el “proyecto fundamental” (*projet fondamental*), es desarrollado al final de este capítulo a la luz de las dos partes estructurales de la que se compone la estructura intencional de la acción.

## **I. Presentación del existencialismo de Beauvoir**

### **I. 1. El problema del humanismo**

Simone de Beauvoir escribe y publica sus textos de existencialismo moral en el marco del debate francés acerca del humanismo que se inicia en las postrimerías de la Segunda guerra mundial. Éste tiene como preocupación elemental la determinación esencial de lo

humano, es decir, que gira en torno a la pregunta fundamental “¿qué es el hombre (*homme*)?” (Bjørnsnøs y Pettersen, 2015: 2-3; Frutos, 1949).<sup>61</sup> La centralidad de este interrogante, que como veremos más adelante se refleja en el tratamiento que el Existencialismo hace de esta cuestión, es señalado expresamente por Heidegger en *BH*, texto en el cual el filósofo alemán se hace partícipe del debate humanista y toma distancia de las lecturas antropológicas que los intelectuales franceses de la época, liderados por Sartre, realizaron de *SZ*.<sup>62</sup>

Heidegger señala en *BH* que “*humanum*”, primer término que compone “*Humanismus*”, remite a la esencia del hombre, la *humanitas*, mientras que la terminación “*ismus*” indica que la *humanitas* es considerada como algo esencial. Éste es también el punto de coincidencia de todos los humanismos históricos, más allá de las diferentes formulaciones que cada uno presenta. Ellos se ocupan de determinar aquello que hace del *homo* un *homo humanus*, es decir, de determinar su esencia, la *humanitas*, como aquello en lo que radica su humanidad (*Menschlichkeit*) (*BH*: 319-322, 344-345).<sup>63</sup>

Tal como hemos apuntado en nuestras Consideraciones preliminares, una de las causas que da origen al debate humanista reside en las críticas que por entonces diversos círculos intelectuales, políticos y religiosos dirigían contra el Existencialismo. Entre estas últimas se destaca aquella que entiende que el Existencialismo afirma el desprecio por el hombre y que, por lo tanto, es una filosofía anti-humanista: “El reproche esencial que se nos hace, como se sabe, es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana [...] Se me ha reprochado el preguntar si el existencialismo era un humanismo. Se me ha dicho: ha escrito usted en *La náusea* que los humanistas estaban equivocados” (*EH*: 23, 82-83). En “L’existentialisme et la sagesse des nations”, artículo que se publica en 1945 en el tercer número de *Les Temps Modernes*, Beauvoir sostiene a propósito de las críticas dirigidas contra el existencialismo:

---

<sup>61</sup> Con esto no queremos decir que este interrogante sea el único en torno al cual se desarrolla el debate humanista. La cuestión del humanismo, al menos tal como se desarrolla en la Francia de posguerra, se compone de varios ejes problemáticos e involucra desde temáticas propiamente ontológicas y antropológicas hasta éticas y políticas, como se pone de manifiesto no sólo en los textos que diversos intelectuales franceses escribieron a propósito de este debate, sino también en las respuestas a las críticas dirigidas contra el existencialismo que tanto Sartre como Beauvoir formularon en este contexto. *Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, III.

<sup>62</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, III.

<sup>63</sup> Las referencias de *BH* se realizan a partir de la numeración canónica del Vol. 9 de la *Gesamtausgabe* que sigue la edición castellana de la editorial Alianza (2006).

Poca gente conoce esta filosofía que, más o menos al azar, ha sido bautizada “existencialismo”; muchos la atacan. Entre otras cosas se le reprocha proponer al hombre una imagen de sí mismo y de su condición apta para hundirlo en la desesperación. El existencialismo -justificado o no, mantendremos este nombre para simplificar las cosas- desconocería la grandeza del hombre y preferiría describir únicamente su miseria; incluso se lo acusa, según un neologismo reciente, de “miserabilismo”; es, dicen, una doctrina que niega la amistad, la fraternidad y todas las formas del amor; encierra al individuo en una soledad egoísta; lo aparta del mundo real y lo condena a permanecer parapetado en su pura subjetividad, pues niega toda justificación objetiva de las empresas humanas, a los valores postulados por el hombre, a los fines que éste persigue. ¿Se ajusta verdaderamente el existencialismo a esta imagen? Los críticos no profundizan en este interrogante y sus lectores aceptan, dócilmente, su interpretación; nada hay en esto que nos asombre. Es más sorprendente que esta imagen, verdadera o falsa, suscite tanto escándalo. En todos los tiempos hubo escuelas y autores poco inclinados a mostrar ternura por el hombre: a menudo se los recibió de manera favorable. ¿A qué se deben las resistencias muy particulares con que tropezamos en este caso? (LE: 25-27).

En dos de sus libros autobiográficos, Beauvoir hace referencia al debate humanista y a los esfuerzos que tanto ella como Sartre hacían por aclarar su posición. En *FA* admite que ambos odiaban (*nous haïssions*) a todos los humanismos (*FA*: 266). Pero en 1939, en plena guerra mundial, se produjo un punto de inflexión en su posicionamiento al respecto y renunció a su anti-humanismo (*FA*: 375). Significativamente, este es el año en el que comienza a interesarse seriamente por Heidegger, especialmente por *SZ*, y al año siguiente emprende sus estudios de Hegel, en particular de la *Ph*. (*FA*: 370, 479-480).

La renuncia de Beauvoir al anti-humanismo debe leerse con ciertas reservas. En efecto, sus ensayos filosóficos de la década del 40, así como también en los artículos que publica por ese entonces, que se inscriben dentro de lo que Beauvoir califica como su “período moral”, contienen fuertes críticas a las filosofías humanistas. Entendemos que este hecho, lejos de tratarse de una contradicción, ilumina que “Humanismo” y la noción de “hombre” concomitante representaban por aquella época términos ambiguos en disputa que era preciso clarificar. Sobre este punto, en otro de sus volúmenes autobiográficos, Beauvoir aclara la posición de Sartre respecto del humanismo, postura con la que admite coincidir:

Sartre [...] se burlaba de todos los humanismos; imposible, pensaba, querer ni aborrecer a esa entidad: “el Hombre (*l’Homme*)” [...] Sartre sentía horror por ciertas categorías sociales, pero nunca se las tomó contra la especie humana en general: su severidad apuntaba únicamente a los que hacen profesión de adularla. Hace unos años, una señora que mantenía una decena de gatos le preguntó a Jean Genet con reproche: “¿No le gustan los animales?” “No me gusta la gente a la que le gustan los animales”, contestó. Era exactamente la actitud de Sartre respecto a la humanidad [...] Sin que lo supiéramos [sc. Sartre y Beauvoir] fuimos sin duda humanistas encarnizados (*humanistes forcenés*), pues [...] si uno compromete su corazón, manifiesta que quiere a los hombres, no tales como deben ser, sino tales como son (*FA*: 155-156, 279).

Beauvoir subraya que el anti-humanismo que ella y Sartre defendían nunca se rebeló contra los hombres en general sino contra aquellas posiciones humanistas que rinden honor a “la naturaleza humana en el hombre”<sup>64</sup> y que, de diversas maneras, hacen culto de la Humanidad (*culte de l’Humanité*) (*FC*: 17; *Py.*: 44). Esta misma idea se repite en una entrevista que Margaret Simons le realiza a Beauvoir en París en 1985: “Nunca he creído -tampoco Sartre, y en este punto soy su discípula-, nunca hemos creído en la naturaleza humana (*human nature*)” (Simons, 1999b: 94; la traducción es nuestra).

El Humanismo al que Beauvoir se opone coincide con el sentido clásico de “humanismo” que Sartre especifica en *EH*. Se trata de aquel posicionamiento que afirma la existencia de una esencia o naturaleza humana y que toma al hombre como fin y valor supremo, perspectiva antropológica a la que Beauvoir se opone de manera radical en sus ensayos filosóficos. En la conferencia en cuestión, Sartre expresa el desacuerdo del Existencialismo con aquellas concepciones que, a la manera positivista de Auguste Comte, construyen una idea uniforme de la Humanidad sobre la base de casos particulares y múltiples. Afirma la disconformidad de su posición con aquellos posicionamientos que, a partir de algunos actos destacados de determinados hombres particulares, valorizan al Hombre en general.

Sartre ejemplifica esta idea con una escena de los escritos de Cocteau, en la cual, al ver volar un avión sobre las montañas, un personaje dice: “El hombre es asombroso” (*EH*: 83-84). Unos años antes, Beauvoir expresaba esto mismo en *Py.* con un ejemplo muy similar. Un hombre sentado junto al fuego de su hogar y leyendo la historia sobre una ascensión al Himalaya, exclama: “¡He aquí lo que puede hacer un hombre!”, como

---

<sup>64</sup> Seguimos aquí la traducción castellana realizada por E. de Olaso porque creemos que refleja la idea que Beauvoir intenta expresar. En el texto original, Beauvoir no utiliza el término “rendir honor”, sino que sostiene que ella se oponía al humanismo “qui révere dans l’homme une nature” (*FC*: 16).



si él mismo, comenta Beauvoir, hubiese subido la cordillera asiática (*Py.*: 13). Esta clase de juicios suponen, tanto para Beauvoir como para Sartre, un posicionamiento de exterioridad de quien los emite respecto del hombre mismo. Como sostiene Sartre, con una cuota de humor, sólo un perro o un caballo podrían realizar afirmaciones de este tipo. Sólo desde una posición externa a la propia humanidad es posible realizar juicios de conjunto sobre el hombre (*Py.*: 45; *EH*: 83-84). Beauvoir sostiene al respecto:

[N]o tenemos ningún medio de considerarla [*sc.* a la condición humana] desde afuera para juzgarla. Sólo ella hace posible la palabra. Es con ella que se definen el bien y el mal; las palabras utilidad, progreso, miedo, no tienen sentido más que en un mundo donde el proyecto ha hecho aparecer puntos de vista y fines; suponen ese proyecto y no podrían aplicarse sin él. El hombre no conoce nada fuera de sí mismo y no puede aun soñar sino lo humano: ¿a quién pues compararlo? ¿Qué hombre puede juzgar al hombre? ¿En nombre de quién hablaría? (*Py.*: 124-125; traducción modificada).<sup>65</sup>

La posición humanista que acabamos de tematizar se apoya, según el Existencialismo ateo de Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, entre otros, en una concepción esencialista del hombre, a la cual aquel se opone en forma directa.<sup>66</sup> Por esta razón, y en vistas a una mejor comprensión de esta posición Existencialista, en el siguiente apartado

---

<sup>65</sup> Lo que nosotros traducimos por “considerarla” corresponde a “l’*envisager*”, que Sebrelí traduce por “examinarla”.

<sup>66</sup> En *EH*, Sartre contrapone al humanismo clásico el humanismo existencialista. Tras especificar el primer sentido de “humanismo”, el del humanismo clásico que expusimos en el cuerpo de texto, Sartre sostiene: “Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre -no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento-, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano” (*EH*: 84-86). En *Py.*, texto anterior a *EH*, y en *PM*, ensayo posterior a la conferencia sartreana, Beauvoir sostiene la misma idea general que Sartre respecto de la posición humanista del existencialismo. Nos hemos ocupado del humanismo existencialista de Beauvoir en Abellón (2017a). De aquí en adelante nuestras consideraciones no se centran en el problema del humanismo como tal, cuestión de la que hicimos mención sólo a modo de contextualización del existencialismo beauvoiriano. Sin embargo, puesto que nuestro trabajo se propone dilucidar la noción de Beauvoir de “existencia humana”, las tesis e ideas que sostenemos en esta investigación no escapan al marco problemático del humanismo, sino que contribuyen a él desde otro ángulo de análisis.

describimos la tesis básica de la concepción esencialista del ser del hombre, tal como la entiende y critica el Existencialismo que nos ocupa.

## I. 2. La concepción esencialista del hombre

Para el Existencialismo, la tradición ha mantenido de diversos modos una concepción esencialista del ser del hombre, cuya tesis básica o principio fundamental sostiene que “la esencia (*essence*) precede a la existencia (*existence*)”.<sup>67</sup> Mediante esta fórmula, el Existencialismo refiere al principio fundamental de las concepciones esencialistas del hombre, las cuales, aunque se presenten mediante diversas formulaciones, comparten dicho principio común. Lo que éste último afirma es que hay una esencia humana que antecede a la existencia efectiva de los hombres concretos. La esencia, entendida como la Idea o Forma del hombre, o como la Naturaleza humana, es lo que determina el ser del hombre y esta determinación esencial constituye la respuesta a la pregunta *¿qué es el hombre?* (*Py.*: 83; *PM*: 140; *LE*: 25-29; *FA*: 155-156, 266).

Consideremos la explicación ilustrativa que Sartre realiza de la tesis fundamental del esencialismo en *EH*. El autor presenta la idea general de la concepción esencialista del hombre mediante el clásico modelo platónico del artesano y toma como ejemplo la producción de un abrecartas. Para fabricar este objeto, el artesano sigue el concepto del abrecartas que tiene en su mente, el cual incluye las cualidades del objeto, su técnica y fórmula de producción, y su utilidad (*sc.* servir para abrir sobres o separar las páginas de un libro). En este caso, dice Sartre, “la esencia [*sc.* del abrecartas] -es decir, el conjunto de formulas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo- precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí de tal o cual abrecartas, de tal o cual libro” (*EH*: 28).

---

<sup>67</sup> Esta formulación pertenece a *EH* de Sartre. Consignamos el principio esencialista según la formulación sartreana por dos razones. La primera es que la tradición y la bibliografía especializada la consideran como la fórmula canónica que expresa la tesis esencialista según el existencialismo. La segunda consiste en que ni en *Py.* ni en *PM* aparece la fórmula con cuestión. Con esto no queremos decir que el principio esencialista esté ausente de las consideraciones beauvoirianas. Ambos ensayos, como también *LE*, lo tematizan y critican. Sin embargo, Beauvoir utiliza otro tipo de expresiones y afirmaciones para mentar el principio esencialista, entre las que se destaca, por ejemplo: “Nosotros [*sc.* los existencialistas] repudiamos todos los idealismos, misticismos, etc., que prefieren una Forma al hombre mismo” (*PM*: 140). Otras referencias semejantes se encuentran en las obras y páginas incorporadas en el cuerpo de texto.

La concepción religiosa del hombre como creación divina sigue el modelo productivo recién mencionado o, como lo denomina Sartre, la “visión técnica del mundo”. En este caso, donde el autor destaca las filosofías de Descartes y Leibniz como paradigmáticas, Dios es asimilable a un artesano superior que crea al hombre voluntariamente según el concepto que de éste tiene en su entendimiento. Así como el abrecartas producido posee la utilidad definida según la cual fue fabricado, el hombre como creación divina realiza en su existencia la esencia o concepto de sí presente en el entendimiento de Dios y que antecede a su propia realidad efectiva (*EH*: 28-29).

El abandono filosófico de Dios que tiene lugar en el siglo XVIII no hecha por tierra la concepción esencialista, sino que la reconfigura en términos de Naturaleza humana, tal como se puede observar, según Sartre, en Diderot, Voltaire y Kant. La “naturaleza humana” constituye el concepto universal del hombre, es decir, la esencia humana común a todos los hombres particulares, los cuales son meros ejemplares del concepto universal. En este sentido, “también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza” (*EH*: 30).

Beauvoir destaca principalmente dos puntos de la tesis esencialista, que se encuentran en una relación íntima. El primero de ellos, al que ya nos referimos, es que la esencia determina el ser del hombre, constituyendo aquello que responde al *qué es*. El segundo consiste en que la esencia determina al mismo tiempo su *para qué*, es decir, la finalidad de la existencia humana, los límites o fines de las acciones del hombre, dando como resultado una concepción determinista de lo humano (Tidd, 2004: 14). Desde el esencialismo, la existencia de los hombres concretos y particulares consiste en la realización de su ser esencial. Su realidad efectiva no es más que cumplir la esencia que la antecede. A propósito de esto, Beauvoir sostiene en *LE* que si el naturalismo es tan bien recibido por ciertos hombres es porque “tiene un carácter blando y cómodo, supone un determinismo que alivia al hombre de la carga de su libertad [...] Si el hombre no puede modificar su esencia, si no tiene influjo sobre su destino, no le queda más que aceptarse con indulgencia: esta actitud le ahorra las fatigas de la lucha” (*LE*: 50-51).

La condición de posibilidad de la concepción esencialista de lo humano, no en el sentido de condición trascendental de posibilidad sino en cuanto aquello que le subyace y la hace posible, es una visión de exterioridad respecto del hombre mismo, tal como ya hemos indicado. Sólo desde esta perspectiva es posible definirlo como “ese dato fijado

en la plenitud de su ser (*ce donné figé dans la plénitude de son être*)” (Py.: 45). La idea de plenitud es importante para comprender no sólo la posición esencialista sino también el punto fundamental en el que el Existencialismo se diferencia de ella. Lo que Beauvoir pone de relieve con tal afirmación es que la tradición ha comprendido el ser del hombre en términos de pura positividad (*pure positivité*), adjudicándose la densidad del ser-en-sí (*être-en-soi*).

El “ser-en-sí” es una noción que Beauvoir retoma de *EN* de Sartre, aunque desde una indagación antropológica y práctica que no toma en consideración las problemáticas gnoseológicas que el filósofo aborda en la obra mencionada. El punto de partida de las reflexiones de Sartre en *EN* es el ser del parecer (*paraître*) o de la apariencia (*apparence*), esto es, el ser del fenómeno (*l'être du phénomène*), de aquello que aparece a la conciencia (*conscience*). Sartre aborda “el ser del aparecer” desde la disolución de la distinción kantiana entre el fenómeno y el noúmeno propia de la fenomenología de Husserl; distinción que para Sartre es característica de la tradición en general (*EN*: 14). La crítica fundamental que Sartre dirige contra Husserl y, por esta vía, contra la tradición en su conjunto, es el esencialismo: la des-realización de los fenómenos que trae aparejada la búsqueda de las esencias, entendiendo que la esencia, ubicada detrás de los fenómenos, constituye el ser de la realidad de lo que aparece. A propósito de esto, en “L'idée de phénomène”, primer apartado de la introducción de *EN*, sostiene:

El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir al existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan [...] Pero, si nos hemos desprendido una vez de lo que Nietzsche llama “la ilusión de los trasmundos”, y si ya no creemos en el ser-detrás-de-la-aparición (*l'être-de-dérrière-l'apparition*), ésta se torna, al contrario, plena de positividad, y su esencia es un “parecer” que no se opone ya al ser (*son essence est un paraître qui ne s'oppose plus à l'être*), sino que, al contrario, es su medida (*mesure*). Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece* (*l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît*). Así llegamos a la idea de *fenómeno* (*phénomène*), tal como puede encontrarse, por ejemplo, en la “fenomenología” de Husserl o de Heidegger: el fenómeno o lo relativo absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el “parecer” supone por esencia alguien a quien parecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. El fenómeno no indica, como apuntando sobre su hombro, un ser verdadero que tenga, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es* (*il se dévoile comme il est*). El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo* (*absolument indicatif de lui-même*)” (*EN*: 11-

12; el subrayado es del original).

La idea de fenómeno como absolutamente indicativo de sí, esto es, como un existente que se designa a sí mismo como un conjunto organizado de cualidades que no remite a un ser más allá de sí (*EN*: 16), permite echar por tierra el dualismo entre ser (*être*) y parecer (*paraître*), entre el ser y la apariencia (*apparence*).<sup>68</sup> El fenómeno se revela a la conciencia tal como es, puesto que lo que el existente parece es lo que el existente es. A esto llama Sartre “el fenómeno de ser” (*le phénomène d'être*). Este último, objeto de la ontología, es la aparición del ser (*apparition d'être*), es decir, el existente o el ser en tanto que conocido, tal como aparece a la conciencia y, por lo tanto, tal como es en sí mismo (*EN*: 15).

Sin embargo, para que el ser aparezca a la conciencia es necesario admitir la existencia de un ser transfenoménico (*transphénoménal*) que es condición de posibilidad de toda manifestación. Este ser es “el ser del fenómeno” (*l'être du phénomène*). El ser del aparecer o de la aparición no constituye una esencia detrás de los fenómenos sino que es constitutivo de ellos y, por esto mismo, hace posible que el fenómeno se de a la conciencia tal como es (*EN*: 17). El ser transfenoménico, que conforma el monismo ontológico de la fenomenología sartreana, puede ser dividido abstractamente en dos regiones (Barnes, 1999). La primera, su “cara” subjetiva, es el ser-para-sí (*être-pour-soi*), que en *EN* queda asociado a la existencia humana en tanto que comprende la noción de *cogito* pre-reflexivo (*cogito préreflexif*). La segunda, la “cara” objetiva del ser del fenómeno, es el ser-en-sí (*être-en-soi*), el cual, en tanto que es co-extensivo a los existentes mundanos, constituye el ser propio de las cosas o la sustancia idéntica a sí misma.

Del estudio que Sartre realiza del ser-en-sí, lo que interesa a nuestros propósitos son dos descripciones que establece respecto de esta “región” del ser en “L'être en soi”,

---

<sup>68</sup> Cada aparición o apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a la esencia como una realidad oculta que, detrás de la apariencia, constituiría el ser de aquello que aparece. La apariencia, dice Sartre, “no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia” (*ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence*) (*EN*: 12). Dada la herencia sartreana en lo que respecta a los supuestos ontológicos de Beauvoir, es llamativo que en *Py.*, cuando la autora hace mención de la noción de “apariciencia”, refiera a Hegel antes que a Sartre. Al respecto, sostiene: “Hegel ha mostrado que lo real (*réel*) no debe ser jamás concebido como una interioridad oculta en el fondo de la apariencia. La apariencia no oculta nada, expresa (*l'apparence en cache rien, elle exprime*); la interioridad no es distinta de la exterioridad, la apariencia es en sí misma la realidad (*l'apparence est elle-même la réalité*)” (*Py.*: 23). Beauvoir estaría haciendo referencia al tercer momento de la apariencia (*der Schein*) que Hegel establece en “Die Lehre vom Wesen” (1813): la reflexión (*Reflexion*) (*WL*: 447-455).

las cuales Beauvoir retoma en sus consideraciones sobre la visión esencialista del hombre y desde sus propios intereses.<sup>69</sup>

La primera de las descripciones del ser-en-sí es la identidad (*identité*), que se expresa en las proposiciones “el ser es sí” (*l’être est soi*) y “el ser es en-sí” (*l’être est en soi*). Al respecto, Sartre sostiene: “Y precisamente esto es el ser [...], la inherencia a sí (*l’inhérence à soi*), sin la menor distancia [...] El ser no es relación a sí; él es sí (*il est soi*) [...] porque el ser está empastado de sí mismo (*empâté de soi-même*)” (EN: 35-36; el subrayado es del original). Esta descripción refiere a la unidad absoluta que las cosas tienen consigo mismas. La realidad de las cosas, su existencia bruta y objetiva, no está constituida por la relación, sino por la identidad. El ser-en-sí no puede remitir ni siquiera a sí mismo, puesto que al no contener negatividad no le es posible ningún tipo de relación. De ahí que el ser sea una unidad absoluta consigo mismo o, como dice Sartre, que sea “sí” o “en-sí”.

La segunda descripción es la opacidad (*opacité*) y queda expresada en la proposición “el ser es lo que es” (*l’être est ce qu’il est*). El ser es lo que es él mismo. A propósito de esto, Sartre afirma:

El ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo (*rempli de lui-même*) [...] El hecho de ser lo que se es [...] designa la opacidad del ser-en-sí [...] El en-sí no tiene secreto: es macizo [...] Resulta, evidentemente, que el ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él [...], está más allá del devenir. Es lo que es; esto significa que, por sí mismo, no podría ni aun no ser lo que no es; hemos visto, en efecto, que no implicaba ninguna negación. Es plena positividad. No conoce, pues, *alteridad*: no se pone jamás como *otro* que otro ser; no puede mantener relación ninguna con lo otro (EN: 36-37; el subrayado es del original).

Sartre concibe la opacidad del ser-en-sí en íntima relación con la primera de las descripciones. Las cosas, en efecto, son pura positividad de ser, no contienen la negación y, por lo tanto, tampoco pueden establecer ni siquiera una relación con ellas

---

<sup>69</sup> En su sentido fenomenológico, la “descripción” -a diferencia del “definir”- no busca clasificar un objeto sino conocerlo más específicamente. En “L’être en soi”, Sartre habla de “el ser”. Sin embargo, la descripción fenomenológica que allí se lleva a cabo no compete al ser en general, sino a una de las regiones del ser, el ser-en-sí. La descripción del ser-en-sí que no consideramos aquí es la de la contingencia (*contingence*), que se expresa en la proposición “el ser-en-sí es” (*l’être-en-soi est*). Esto indica la falta de justificación de la existencia de las cosas, es decir, el hecho de que éstas existen sin razón de ser (EN: 36-37). Retomamos esta descripción más adelante. Cfr. *infra* Primera parte, Capítulo I, II. 3. 2. 2.

mismas. En términos hegelianos, pero sin considerar el movimiento dialéctico, esto podría expresarse diciendo que el ser-en-sí es pura inmediatez; debido a la carencia de reflexividad, el en-sí no puede establecer una relación de sí a sí, puesto que este tipo de relación supone la mediación del ser otro. Lo en-sí es un ser pleno y completo, sin fisuras y para el cual no es posible establecer *ningún* tipo de relación.

Estas descripciones del ser-en-sí conforman, según Beauvoir, el fundamento y el corazón de la concepción esencialista del ser del hombre, que afirma el carácter cósmico de este último. En el marco de sus críticas al esencialismo de los humanismos tradicionales, Beauvoir sostiene que en ellos “el hombre que es definido como pleno (*plein*) en un mundo pleno (*monde plein*)” (*PM*: 34; traducción modificada).<sup>70</sup> En efecto, desde este punto de vista, el ser del hombre es pura positividad de ser, absoluta coincidencia consigo mismo. Él es lo que es, su ser esencial. No puede ser de otra manera, ya que no está constituido por ningún tipo de negatividad. Por este motivo, tampoco puede establecer ningún tipo de relación con lo que él no es. A propósito de este tema, Beauvoir agrega en *Py.*:

Si yo no fuera sino una cosa, nada en efecto me concerniría; [...] la existencia inerte de las cosas es separación y soledad. No existe entre el mundo y yo ninguna relación (*attache*). En tanto que soy en el seno de la naturaleza un simple dato (*donné*), nada es mío [...] Pero es definir al hombre en términos de exterioridad; para ocupar en el mundo un lugar determinado, sería necesario que él mismo estuviera determinado: una pura pasividad. No se pondría en tela de juicio la finalidad (*but*) de sus actos (*actes*): no actuaría (*il n'agirait pas*) (*Py.*: 12, 45).

Hemos dicho ya que el esencialismo conforma un determinismo. Desde esta perspectiva, la existencia humana consiste en llevar a término finalidades preestablecidas y determinadas por la esencia del hombre, al igual que el abrecartas efectivo del que habla Sartre en *EH*, el cual no hace sino realizar la función para la que fue fabricado. En este sentido, desde una posición esencialista no es posible hablar de “acción” y “elección” propiamente dichas. El esencialismo y el determinismo concomitante se ubican dentro de lo que Beauvoir califica en *LE* como “filosofía de la inmanencia”, que comprende que el punto de consumación de los actos humanos, el fin

---

<sup>70</sup> En la versión castellana de este ensayo, Solero traduce “l’homme étant défini comme plein dans un monde plein” (*PM*: 48) de la siguiente manera: “el hombre es considerado y definido como pleno en un mundo donde reina la plenitud”. Nuestra traducción, a diferencia de la de Solero, intenta mantener la literalidad del texto francés.

de la acción, está dado de antemano (LE: 48). Se trata de un naturalismo o inmanentismo de los fines que suprime toda negatividad de la existencia humana; negatividad que, como veremos, es la fuente misma de la libertad del hombre.

### **I. 3. La concepción existencialista del ser del hombre**

#### **I. 3. 1. Formulación del principio existencialista**

La tesis básica del existencialismo está en oposición directa con el principio esencialista y consiste, según la fórmula sartreana, en que “la existencia precede a la esencia” (EH: 28). La inversión de la relación entre la esencia y la existencia constituye el punto fundamental de la contraposición entre la concepción esencialista del hombre y la existencialista. Para esta última, el ser del hombre no se define por una esencia que antecede a su existencia. Por el contrario, la existencia humana es lo que determina la esencia del hombre, es decir, aquello que responde al *qué es*.

En el primero de sus ensayos filosóficos, *Py.*, Beauvoir presenta el principio existencialista mediante una leyenda celta narrada por Dumézil en *Les Horaces et les Curiaces* (1942). Según el relato, a una madre se le predijo que si su niño nacía esa misma noche, sería un druida; pero si lo hacía a la mañana siguiente, sería un rey. La mujer permaneció sentada toda la noche y el niño nació a la mañana siguiente. Tenía la cabeza aplastada pero fue un rey (*Py.*: 82).

Ironizando la leyenda, Beauvoir sostiene que al elegir la existencia de un rey, la madre rechazó la de un druida, como si el “ser” del niño preexistiera a su existencia. Y agrega que en cualquier caso, es decir, independientemente de la elección de la madre, el niño hubiera realizado su destino, porque “un hombre (*homme*) es siempre todo lo que tiene que ser (*a à être*), puesto que, como lo muestra Heidegger, es su existencia lo que define su esencia (*c’est son existence qui définit son essence*)” (*Py.*: 83).



### I. 3. 2. El ateísmo beauvoiriano

Una primera cuestión que es menester resaltar respecto de la presentación beauvoiriana del principio existencialista es que no lo deriva de la inexistencia de Dios; al menos, no al modo en que Sartre lo hace en *EH*. En este texto, el filósofo presenta la tesis existencialista de la siguiente manera:

El existencialismo ateo que yo represento [...] declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Que significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad (*EH*: 30-31).

La meta del Existencialismo, aclara Sartre unas páginas más adelante, es extraer las conclusiones de una posición atea coherente. Si bien no apoya la idea de la existencia de Dios, el Existencialismo sartreano -y el beauvoiriano- no busca tampoco probar su inexistencia. Se orienta más bien a mostrar que, aunque Dios existiese, nada cambiaría para el hombre (*EH*: 86-87).

El hecho de que Beauvoir no haga mención de la inexistencia de Dios en su presentación de la tesis existencialista no quiere decir que el ateísmo carezca de relevancia en su concepción del ser del hombre (Tidd, 2004: 13). El Existencialismo moral de Beauvoir se inscribe dentro de una de las dos escuelas existencialistas distinguidas por Sartre *EH*, la escuela existencialista atea, en la que el autor ubica también la filosofía existencial de Heidegger (*EH*: 27).<sup>71</sup>

Educada en el Cristianismo, que practica durante toda su infancia, Beauvoir abandona su creencia en la existencia de Dios promediando su adolescencia, cuestión que admite haber reforzado luego gracias al idealismo crítico enseñado por Brunschvicg

<sup>71</sup> Heidegger rechaza abiertamente la calificación de “existencialista” (*BH*: 329). La otra de las escuelas existencialistas que Sartre distingue es la cristiana, en la que destaca las figuras de Jaspers y Gabriel Marcel (*EH*: 27).

en la Sorbonne, y del cual se apasionó gracias a un estudio sobre Kant del que no menciona el título (*MFR*: 211). En el primer libro de sus autobiografías, relata su historia personal con la religión. Allí sostiene:

La naturaleza me hablaba de Dios. Pero a fin de cuentas parecía completamente extraño al mundo en el que se agitaban los hombres [...] Dios, en el infinito del cielo, no tenía que interesarse en los detalles de las aventuras terrenales [...] En verdad, mientras intelectualmente me elevaba día a día hacia el saber, nunca tenía la impresión de haberme acercado a Dios [...] Una noche, en Meyrignac, me asomé, como tantas otras noches, a mi ventana [...] “Ya no creo en Dios”, me dije, sin gran asombro. Era una evidencia: de haber creído en él no hubiera aceptado alegremente ofenderlo. Siempre había pensado que frente al peso de la eternidad este mundo no contaba para nada; sí contaba, puesto que yo lo quería y de pronto el que no pesaba en la balanza era Dios [...] Desde hacía tiempo la idea que me hacía de él se había depurado, sublimado, hasta el punto que había perdido todo rostro, todo lazo concreto con la tierra, y poco a poco incluso el ser mismo. Su perfección excluía su realidad [...] Por poco que le negáramos, era demasiado si Dios existía; por poco que le concediéramos, era demasiado si no existía [...] En cuanto la luz se hizo en mí, corté de un golpe [...] Sin embargo, la faz del universo cambió [...] Sentí angustiada el vacío del cielo. Ataño me sentía en el centro de un cuadro vivo cuyos colores y luces Dios mismo había elegido; todas las cosas tataban dulcemente su gloria. De pronto todo callaba. ¡Qué silencio!. La tierra giraba en un espacio que ninguna mirada atravesaba, y perdida sobre su superficie inmensa, en medio del éter ciego, yo estaba sola. Sola: por primera vez comprendía el sentido terrible de esa palabra. Sola: sin testigo, sin interlocutor, sin recurso. Mi respiración en mi pecho, mi sangre en mis venas, y ese barullo en mi cabeza, todo eso no existía para nadie [...] Y en mi impaciencia universalizaba mi caso particular: “Nada me necesita, nada necesita de nadie, porque nada tiene necesidad de ser” (*MFR*: 137-138, 140-141, 231).

Las consecuencias existenciales del ateísmo disponen a Beauvoir desde temprana edad para su posterior adhesión al Existencialismo ateo (*FA*: 456-457). En *Py.* dedica el capítulo completo “Dieu” a la relación entre el hombre y la divinidad (*Py.*: 35-42).<sup>72</sup> Aquí muestra mediante diversos argumentos dos ideas relevantes para la cuestión que estamos abordando. La primera, que Sartre retoma en *EH*, es que aún admitiendo que Dios existiese, éste no podría tener ningún tipo de incidencia en los asuntos humanos (*Py.*: 42). La segunda, que tiende a reforzar el ateísmo de manera positiva, es que el hombre crea (*fonde*) a Dios, por lo cual este último no es más que una creación humana

---

<sup>72</sup> Nos ocupamos en forma íntegra de este capítulo de *Py.* en segundo capítulo de la presente investigación [III. 2], puesto que en él Beauvoir tematiza la segunda de las modalidades del esfuerzo por ser.

o, como sostiene López Pardina, una “proyección del hombre” (López Pardina, 1998: 42; *Py.*: 36, 38).

### I. 3. 3. El hombre como carencia de ser

La presentación beauvoiriana del principio existencialista que reconstruimos en [I. 3. 1] remite directamente a Heidegger. Sin distinguir entre “hombre” (*homme*) y “ser ahí” (*Dasein*), la filósofa francesa retoma la tesis que Heidegger presenta en *SZ* en el marco de la analítica existencial del *Dasein*: “La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia (Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz)” (*SZ*: § 9; el subrayado es del original).<sup>73</sup>

La analítica existencial del *Dasein*, sostiene Heidegger al final del § 9, es previa a toda ciencia particular, por ejemplo, a toda antropología, psicología, biología, etc. Desde esta dimensión pre-ontológica de las ciencias, la analítica existencial aborda una cuestión que es casi de la misma envergadura que la pregunta por el ser y que consiste en descubrir el *a priori* que hace posible la elucidación filosófica del ser del hombre (*Mensch*) (*EN*: 57).<sup>74</sup>

Uno de los primeros puntos que Heidegger señala al respecto es que la determinación de la esencia (*Wesensbestimmung*) del *Dasein* no puede darse mediante el señalamiento de un “qué” de contenido material o cósmico (*sachhaltigen Was vollzogen*). Los caracteres del ser-ahí no son atributos presentes “a la mano” (*vorhandene Eigenschaften*). Estos últimos, que determinan el “qué es” de un ente, su esencia, corresponden a aquellos entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí. Esta forma de ser es la existencia (*existentia*) entendida como presencia o “ser a la mano” (*Vorhandensein*).<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Para la indistinción entre “homme” y “Dasein”, *cf. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, III.

<sup>74</sup> En el § 1 de la “Einleitung” de *SZ*, Heidegger sostiene que las ciencias, en cuanto modos de conducirse del hombre (*Verhaltungen des Menschen*), tienen la forma de ser (*Seinsart*) de este ente, que se designa con el término “ser ahí” (*Dasein*). El supuesto carácter antropológico de estas afirmaciones, que otorgan cierto sustento a las lecturas de *SZ* del primer período de la recepción francesa de Heidegger, es -tal como ya hemos indicado- negado por el propio Heidegger en *BH*.

<sup>75</sup> Heidegger distingue aquí entre *existentia* y *Existenz*. El primero de los términos corresponde a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* (*Vorhandensein*), mientras el segundo es el modo de ser propio del ser-ahí.

El ser-ahí es un ente óntica y ontológicamente destacado respecto de los otros entes, puesto que de lo que se trata en su ser mismo es de su ser: el ser-ahí es “relativamente a” (*Zu-sein*) su ser (*sein Sein*).<sup>76</sup> El *Zu-sein* constituye la esencia del ser-ahí en tanto que el ser relativamente al cual él se conduce es la existencia (*Existenz*) (SZ: §§ 4,9). Por esta razón, el “qué es” del ser-ahí debe concebirse desde la *Existenz* y no a partir de las *vorhandene Eigenschaften*. El ser-ahí es determinado en su ser por la existencia, que designa el ser de dicho ente y constituye su determinación de ser (*Seinsbestimmung*). En este sentido, “*Dasein*” no indica el “qué es” del ser-ahí, sino su ser en cuanto determinado por la existencia.

La existencia como determinación de ser de *Dasein* implica que éste tiene una comprensión (*Verstehen*) pre-ontológica de su propio ser, debido a que es abierto (*erschlossen ist*) a sí mismo. Esta relación de ser con el propio ser se contrapone a aquella que caracteriza a los entes cuya forma de ser es *Vorhandensein*. A estos entes les es indiferente (*gleichgültig*) su ser. Encontramos en este punto cierta similitud con la descripción sartreana de la identidad del ser-en-sí, según la cual el en-sí no tiene relación a sí. Sobre esta cuestión, Heidegger sostiene: “A estos entes les es indiferente su ser, o vista la cosa exactamente, ‘son’ de tal forma que su ser no puede serles ni indiferente ni lo contrario” (SZ: § 9; el subrayado es del original).

Desde este posicionamiento existencial, Heidegger define los atributos del ser-ahí como “modos de ser posibles para él” (*ihm mögliche Weisen zu sein*). El *Dasein*, afirma: “se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad (*Möglichkeit*) que él *es* y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido

<sup>76</sup> El texto original dice: “Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht” (SZ: § 4; el subrayado es del original). Gaos traduce esta oración de la siguiente manera: “Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser” (SZ: § 4; el subrayado es del original). Creemos que la expresión “le va” que Gaos escoge para traducir “es geht” es confusa en español y no repara en el otro sentido de la expresión “es geht (um)”: “se trata”. Consideramos que esta última acepción es más clara y se ajusta mejor a lo que Heidegger sostiene. Lo mismo sucede en el § 9. En este lugar, Heidegger dice: “Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht” (SZ: § 9; el subrayado es del original). Gaos traduce: “El *ser* mismo es lo que le va a este ente en cada caso” (SZ: § 9; el subrayado es del original). Gaos parece no tener en cuenta “darum” y, como en el caso anterior, se limita al sentido ordinario y cotidiano de “es geht”. La expresión “es geht darum” significa “se trata de [que]”. En este sentido, la oración en cuestión podría traducirse: “El *ser* es de lo que se trata este ente mismo en cada caso”. El carácter propio y personal del ser al que se conduce relativamente el *Dasein* es afirmado por Heidegger en varias ocasiones. En el § 9 sostiene: “El ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío (*meines*) [...] La mención del ‘ser ahí’ tiene que ajustarse al carácter del ‘ser, en cada caso, mío’ (*Jemeinigkeit*), que es peculiar de este ente, mentando o sobreentendiendo a la vez siempre el pronombre *personal* (*Personalpronomen*): ‘yo soy’, ‘tú eres’ (SZ: § 9; el subrayado es del original). Cabe recordar, nuevamente, que en *BH* Heidegger rechaza toda posible interpretación antropológica al respecto.

formal del tener el ‘ser ahí’ por constitución la existencia” (SZ: § 9; el subrayado es del original). El ser-ahí no tiene (*hat*) la posibilidad como una propiedad o atributo del “a la mano”; no se trata de algo que se “tenga”, sino de lo que se *es*. En este sentido, “por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo (*kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‘wählen’*)” (SZ: § 9; el subrayado es del original).<sup>77</sup>

Simone de Beauvoir retoma esta concepción existencial desde una lectura antropológica de SZ. Como bien ha observado Gothlin (2003: 52-53), la noción beauvoiriana de “tener que ser” (*avoir à être*), que aparece en su formulación de la tesis existencialista que citamos en [I. 3. 1], está basada en la idea heideggeriana de *Zu-sein*. Para Beauvoir, el hombre no es (*n’est pas*) -sc. no tiene una esencia dada de antemano-, sino que tiene que ser su ser (*a à être son être*) y en esto consiste precisamente la existencia (Py.: 47, 62-63; PM: 54).<sup>78</sup> Al respecto afirma: “Su ser [sc. el ser del hombre] es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia (*son être est manque d’être, mais il y a une manière d’être de ce manque qui est précisément l’existence*)” (PM: 15).

La carencia de ser (*manque d’être*), entendida aquí como falta de determinación esencial, constituye la noción ontológica de “libertad” (*liberté*) del existencialismo beauvoiriano (Pettersen, 2015: 71).<sup>79</sup> Retomando la comparación entre la concepción esencialista del ser del hombre y la existencialista, podemos afirmar que ésta se diferencia de aquella en dos puntos fundamentales. El primero consiste en que el existencialismo niega la existencia de atributos esenciales que respondan por sí mismos al *qué es* del hombre. La segunda, derivada de la anterior, es la negación de todo tipo de determinismo. Si no hay esencia humana, entonces el hacer efectivo el hombre en el

---

<sup>77</sup> La posibilidad propia (*eigenste Möglichkeit*) del ser-ahí a la que éste se conduce es la muerte (*Tod*), por cuya asunción auténtica se define la propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Retomamos esta cuestión al exponer la crítica de Beauvoir al “ser para la muerte” heideggeriano. Cfr. *infra* Primera parte, Capítulo II, I. 1.

<sup>78</sup> “Los hombres [...] de antemano no *son* (*ne sont pas*): tienen que ser (*ils ont à être*) [...] El ser del hombre no es el ser fijo de las cosas: el hombre tiene que ser su ser (*a à être son son être*)” (Py.: 47, 62-63). En el texto francés sólo el “sont” de la primera línea de la cita está en cursiva, mientras que en la versión castellana lo está también el “no”. En nuestra transcripción de la cita quitamos la cursiva a la proposición negativa, para no perder el énfasis en el “ser” que tiene la versión original. En *LE* Beauvoir repite la idea según la cual el ser del hombre no es: “El hombre [...] en principio, no es nada” (*LE*: 49). Y en *PM* agrega: “[S]i es cierto que el hombre no es (*n’est pas*), también es cierto que el hombre existe (existe)” (*PM*: 54).

<sup>79</sup> De la misma manera es definida la libertad en el *EN*: “la libertad se identifica con esa falta, pues es el modo de ser concreto de la falta de ser” (*EN*: 762).

mundo no responde a causas objetivas, ni se reduce a cumplir un ser esencial. Al no haber esencia, no hay fines predeterminados de la acción. En este sentido, el Existencialismo no admite la existencia de finalidades preestablecidas, niega que haya un *para qué* de la existencia humana, es decir, que ésta tenga finalidades preestablecidas.

Beauvoir hace referencia a aquellos que otorgan al fin de los actos una existencia dada mediante la figura del “espíritu de seriedad” (*esprit de sérieux*), que constituye una modalidad del naturalismo o del inmanentismo de los fines de la concepción esencialista y determinista de lo humano. El espíritu de seriedad separa el fin del proyecto que lo define como tal y le reconoce un valor en sí mismo; lo considera una objetividad inhumana al que el hombre se trascendería en el cumplimiento de su ser esencial. La acción queda así reducida a la consecución de un movimiento predeterminado. Pero esta concepción, entiende Beauvoir, no es más que una “ilusión de falsa objetividad”, que niega la trascendencia y la libertad humanas (Py.: 27). A propósito de esto y en contraposición a la filosofía de la inmanencia, sostiene:

[E]xisto como sujeto auténtico, en un surgimiento incesantemente renovado que se opone a la realidad fija de las cosas; me arrojo sin ayuda, sin guía a un mundo donde no me he instalado de antemano para esperarme: soy libre, mis proyectos no se definen en virtud de intereses preexistentes; postulan por sí mismos sus propios fines [...] En la filosofía de la trascendencia [sc. el existencialismo], el sujeto sólo existe como punto de partida, no puedo enmascarar su presencia, no puedo disimularme que todos mis actos tienen su origen en mi subjetividad. A decir verdad, cuando se recrimina al existencialismo su subjetividad, lo que se le reprocha es el hecho de asimilar subjetividad y libertad (LE: 48).

La libertad como ausencia de todo tipo de determinación preestablecida es identificada por el existencialismo beauvoiriano con la falta de razón de ser (*raison d'être*) del existente humano, carencia que constituye el carácter gratuito e injustificado de la existencia.

#### **I. 3. 4. La gratuidad de la existencia**

El brote original del hombre en el mundo es pura contingencia. Esto quiere decir que no

deriva de nada, ni se explica por nada: carece de fundamento y justificación. En este sentido, para el Existencialismo de Beauvoir, hombre es un ser sin razón, sin fin: es *por* nada y *para* nada. Este carácter injustificado de la existencia humana se manifiesta en la angustia (*angoisse*), disposición existencial que revela la gratuidad de la existencia y que, al mismo tiempo, es captación reflexiva de la libertad originaria (*Py.*: 61-62, 96-98; *PM*: 16-17, 24-26)

Beauvoir explica esta cuestión refiriéndose al pasaje de la niñez a la adolescencia. El infante vive en un universo infantil que es similar al mundo de la seriedad, un mundo al que ha sido arrojado y que no ha contribuido a construir.<sup>80</sup> El mundo aparece al niño como un absoluto al que debe someterse. Todas las invenciones humanas, entre las que se destacan los valores (*valeurs*) como principios de estimación de la existencia, se le presentan como hechos dados, cosas definitivas. Para el infante existen “fines en sí, como existen, igualmente, un sol y una luna; en este universo de cosas definitivas y plenas, él también cree *ser* de manera definitiva y plena” (*PM*: 37; el subrayado es del original). Debido a esta plenitud que lo rodea, el niño escapa de la angustia de la libertad. Y esto no porque esté más allá de ella, sino porque existe en un mundo en el que su libertad le es encubierta (*PM*: 36-38).

La libertad se revela al hombre en la adolescencia, cuando se derrumba la seriedad del mundo infantil. Al respecto, Beauvoir sostiene:

¿Por qué es *necesario* obrar de esta manera? ¿A quién esto le es útil? ¿Y si yo actuase de otra manera, qué sucedería? Descubre su subjetividad, descubre la de los otros [...] y, al mismo tiempo, descubre el carácter humano de las realidades que lo rodean: el lenguaje, la indumentaria, la moral, los valores tienen su fuente en esas inciertas criaturas; ha llegado el momento en que va a ser llamado a particular en su operación; sus actos pesan sobre la tierra tanto como los de otros hombres, debe elegir y decidir (*PM*: 39-40; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>81</sup>

La caída del mundo infantil es una liberación. Pero su contrapartida es la angustia, la conciencia de la libertad y de la gratuidad de la existencia. El hombre descubre en este momento de su vida que está arrojado a un mundo provisional, que su existencia es

<sup>80</sup> El mundo infantil es similar al de la seriedad pero no idéntico porque mientras el primero es impuesto al niño, el segundo es libremente elegido.

<sup>81</sup> La tercera de las preguntas con la que comienza la cita y que nosotros traducimos por “¿Y si yo actuase de otra manera, qué sucedería?” corresponde a “et si moi j’agissais autrement, qu’arriverait-il?” (*PM*: 56). Solero cambia el primero de los verbos y traduce “¿Y si yo fuese de otro modo, qué sucedería?”.

injustificada y que debe decidir en el absoluto desamparo, puesto que no es llamado ni exigido por nada, está ahí, en el mundo, sin razón de ser.

### I. 3. 5. El proyecto

Comprender al hombre como falta de ser y sostener el carácter injustificado de la existencia que le es concomitante no es -como creían los críticos del existencialismo- condenar al hombre, sino afirmar el fundamento de su poder de auto-determinación. La determinación del ser del hombre en cuanto ser que carece de ser viene dada por las posibilidades que él mismo *es*. Para comprender este último punto es preciso considerar brevemente la idea heideggeriana de proyecto (*Entwurf*) que el existencialismo retoma a propósito de esta cuestión.<sup>82</sup>

El proyecto, sostiene Heidegger en el § 31 de *SZ*, consiste en la estructura existencial de la comprensión (*Verstand*) que el *Dasein* tiene de su propio ser; comprensión que, como hemos indicado, tiene lugar a partir de las posibilidades que él es. El ser-ahí, en efecto, es una posibilidad yecta. Esto quiere decir que en cuanto *Dasein* es un ente arrojado en el mundo, un ser-yecto-ahí. Sin embargo, en tanto que la posibilidad es lo que determina la esencia de este ente destacado y no los atributos presentes “a la mano”, al *Dasein* le es inherente el proyectarse, el lanzarse a sus posibles en cuanto su “poder ser”. Al respecto, Heidegger sostiene:

[E]l “ser ahí” es “ser posible” (*Möglichsein*) entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* (*geworfene Möglichkeit*) de un cabo al otro. El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre *para* (*Freiseins für*) el más peculiar “poder ser” (*Seinkönnen*). El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles [...] En cuanto yecto, es el “ser ahí” yecto en la forma de ser del proyectar (*in die Seinsart des Entwerfens geworfen*) [...] El “ser ahí” se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades [...] En la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del “ser ahí” en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades (*SZ*: § 31; el subrayado es del original).

El proyecto no consiste en un plan racionalizado que busca alcanzar un fin concreto

---

<sup>82</sup> Este tema es retomado al final de este capítulo y al comienzo del siguiente. *Cfr. infra* Primera parte, Capítulo I, III; Capítulo II, I.



tematizado. Como estructura existencial de la comprensión, el proyecto no se asimila a un plan sistemático que responda a una racionalidad instrumental. Se trata más bien de abrir el juego de las posibilidades como posibilidades o poder-ser, lo cual funciona como condición y fundamento de los planes racionalizados particulares.

El Existencialismo retoma esta idea desde un posicionamiento antropológico y práctico. Para aquel, la subjetividad se define como proyecto ek-stático (*pro-jet ek-statique*) de las propias posibilidades que el hombre es (*EN*: 129-130, 161; *Py.*: 14, 16, 23-26, 63). En términos generales, el proyecto es la estructura de la condición humana por la que el hombre existe en el mundo en el modo del no-ser; o, en otros términos, aquella estructura por la que el hombre es en el mundo como carencia de ser. En efecto, a través de la acción, el hombre se *pro-yecta* libremente y de modo electivo hacia su *ser posible*.<sup>83</sup> Por medio de sus actos, se lanza a sí mismo al porvenir como un ser que efectivamente no es. Este ser-posible está puesto en la dimensión del no-ser por los fines de la acción, mediante los cuales el existente se arroja a sí mismo en una configuración del mundo posible, determinando su sentido de ser en el presente y en el pasado.

El existencialismo señala esta concepción existencial del ser del hombre mediante los términos “condición humana” (*condition humaine*) y “realidad humana” (*réalité humaine*), y es en este sentido en que debe entenderse “*homme*” en los textos beauvorianos. En una entrevista que Simons le realiza a Beauvoir en París en 1985, la filósofa francesa sostiene:

Es un grave error hablar de “naturaleza humana” en lugar de “realidad humana” (*human reality*), el cual es un término heideggeriano. Yo fui influenciada por la filosofía de Heidegger, y cuando hablo de realidad humana, esto es, acerca de la presencia del hombre en el mundo, no estoy hablando de la naturaleza humana, se trata de algo completamente diferente (Simons, 1999: 94; la traducción es nuestra).<sup>84</sup>

A continuación, exponemos los principios gnoseológicos y ontológicos fundamentales

---

<sup>83</sup> “[S]i es verdad que el posible es una opción sobre el ser, y si es verdad que el posible no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello implica para la realidad humana la necesidad de ser su ser en forma de opción de sobre su ser (*la nécessité d’être son être sous forme d’option sur son être*)” (*EN*: 161).

<sup>84</sup> Beauvoir sostenía unos años antes: “Heidegger me había convencido de que en cada ser se cumple y se expresa la ‘realidad humana’ (*réalité humaine*): inversamente, cada uno la asume y la compromete por entero” (*FA*: 493).

de las ideas que aquí fueron esbozadas de manera introductoria.

## II. Principios gnoseológicos y ontológicos fundamentales

En el presente apartado nos ocupamos de ciertos conceptos de la fenomenología de Sartre que constituyen la base ontológica de las consideraciones existencialistas de Beauvoir. Nuestro objetivo no es realizar un estudio por sí mismo de las herencias de Sartre en el existencialismo beauvoiriano, lo cual bien podría constituir una investigación independiente. Nuestro propósito se limita a reponer aquellas ideas básicas y centrales que los ensayos filosóficos de Beauvoir presuponen y a las que aluden de manera permanente y fragmentaria, pero que no explican ni desarrollan.

El problema de la influencia que Sartre ha ejercido en la filosofía de Beauvoir constituye una de las cuestiones que han ocupado de manera específica a los estudios beauvoirianos. Los textos más representativos sobre este debate son Daigle y Golomb (2009), Fullbrook y Fullbrook (1994, 1988), Gothlin (2002, 2006), Kruks (1990) y Simons (1999a). La tesis general que la bibliografía presenta al respecto es que Beauvoir no es una “mera epígona de Sartre” (Femenías, 2012: 18). Si bien las diferencias que las investigaciones señalan entre los dos filósofos competen a varias cuestiones, la temática que más destacan es la de la corporalidad, respecto de la cual afirman la herencia merleau-pontiana (no sartreana) de Beauvoir, que se pondría de relieve fundamentalmente en *Le deuxième sexe* (Heinämaa, 2003; López Pardina, 2001). El problema de la corporalidad no se presenta todavía en *Py.* y *PM* como un tema relevante de la filosofía de Beauvoir. Por lo tanto, no está incluido en nuestro trabajo.

Nosotros coincidimos con la tesis según la cual Beauvoir no es una mera epígona de Sartre. Beauvoir deja testimonio explícito de esta cuestión en uno de sus textos autobiográficos:

Discutíamos siempre juntos [sc. con Sartre] [...] y a veces yo influía en él. Pero en su urgencia y sus matices, los problemas se planteaban a través de él [...] Mientras nuestros pensamientos se han criticado, corregido, sostenido con tanta asiduidad que no nos son totalmente comunes [...] Nuestros temperamentos, orientaciones, nuestras opciones anteriores siguen siendo diferentes y nuestras obras se parecen poco. Pero crecen en un mismo terreno [...] Algunos han contado que Sartre

escribía mis libros [...] Sólo queda que filosóficamente, políticamente, las iniciativas han provenído de él [...] He salvaguardado mi independencia pero nunca que descargado en Sartre mis responsabilidades: no he adherido a ninguna idea, a ninguna resolución sin haberla criticado y retomado por mi cuenta. Él me ha ayudado, yo también lo que ayudado. No he vivido a través de él. En realidad, esa acusación forma parte del arsenal que han usado mis adversarios contra mí (FC: 15, 731-733).

El caso de la influencia inversa, la de Beauvoir en Sartre, es registrado también en *FA* (150). En el transcurso del recorrido argumentativo de esta investigación, señalaremos aquellas ideas específicas que, según afirma Beauvoir en sus textos autobiográficos y ensayos filosóficos, hereda de Sartre y también aquellas con las que disiente.

La reconstrucción que realizamos a continuación de algunos principios y conceptos básicos de la ontología existencialista de Sartre no pretende negar las diferencias entre ambos filósofos. Lo que intentemos hacer principalmente es aclarar el contexto ontológico general que funciona de base de las reflexiones éticas de Beauvoir. Como veremos en el apartado siguiente [III] y en los próximos capítulos de esta Primera parte, Beauvoir se reapropia de manera peculiar de los conceptos sartrianos, construyendo un pensamiento propio. Sin embargo, con el fin de poder vislumbrar la profundidad del pensamiento de Beauvoir, así como también su originalidad, creemos menester aclarar aquellos principios ontológicos sobre los que se apoyan sus consideraciones éticas y morales. En esta línea, los conceptos que se sistematizan a continuación permiten, por un lado, alcanzar una mayor comprensión del existencialismo beauvoiriano y, por otro lado, apreciar su complejidad y sus propios aportes.

La exposición de la intencionalidad de la conciencia nos ayudará a un mejor entendimiento de la idea del hombre como trascendencia, de la que Beauvoir, como exponemos luego, se apropia desde una perspectiva práctica [III]. Incluimos algunas consideraciones de la noción de “*cogito* pre-reflexivo” no sólo porque es un concepto fundamental del existencialismo, sino también porque constituye la base de los movimientos reflexivos a los que Beauvoir alude en su concepción moral del hombre, que exponemos en el Capítulo III de esta Primera parte. Finalmente, la concepción fenomenológica y existencial de la nada es importante para lograr atender la complejidad de la concepción beauvoiriana del hombre como carencia de ser y de lo que ella denomina el “develamiento del ser”, que se corresponde con lo que Sartre llama en

*EN* la “nihilización del ser”.

## II. 1. La intencionalidad de la conciencia

El primer texto en el que Sartre desarrolla su concepción de la conciencia como intencionalidad es UIF, artículo escrito en 1937 y publicado en 1939 en *NRF*.<sup>85</sup> Cuando Sartre escribe este artículo, se encontraba formulando la ontología fenomenológica de *EN*, desde la cual aborda el concepto de intencionalidad de Husserl en aquel texto temprano, sentando una de las bases fundamentales de *EN*.

En términos generales, la “intencionalidad” de la conciencia, noción que Husserl retoma de Brentano, significa que la conciencia es siempre “conciencia de algo”. Una de las mayores promesas filosóficas de este concepto es que permitiría la superación del solipsismo. En efecto, decir que la conciencia es intencional es afirmar que está dirigida siempre hacia un objeto, idea que el autor de *EN* expresa al sostener que la conciencia es “conciencia posicional *del mundo* (*conscience positionnelle du monde*)” ([1943] 2008: 19; el subrayado es del original).

El contexto general en el Sartre enmarca sus consideraciones en UIF es la relación entre el realismo y el idealismo. La discusión entre el empirio-criticismo, el neo-kantismo y el psicologismo interesaba por entonces a los intelectuales franceses, especialmente a aquellos que asistían a los cursos de la Sorbonne, muchos de los cuales estaban gobernados por el neokantismo de época. Precisamente, Sartre comienza su artículo de la siguiente manera:

“Él comía con los ojos”. Esta frase y otros muchos signos indican bastante la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa, tras cien años de academicismo, está todavía en eso. Todos hemos leído a Brunschwig, Lalande y Meyerson, todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía a las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y las deglutía lentamente, las reducía a su propia substancia (UIF: 26).

Beauvoir comenta en una de sus obras autobiográficas que en 1933 se acercan con Sartre a la fenomenología y, en especial, a las obras de Husserl. Raymond Aron, quien

---

<sup>85</sup> El texto se reimprime en 1947 en *Situations I*. Las referencias corresponden a la traducción castellana de Echévarri, Losada, 1960.

preparaba su tesis en Historia, se encontraba ese año realizando una pasantía en el Instituto francés de Berlín y estudiando Husserl. En un viaje a París, Aron les hace conocer la fenomenología y les dice que ésta supera la oposición entre el idealismo y el realismo puesto que afirma la soberanía de la conciencia y, al mismo tiempo, la presencia del mundo tal como se da a ella (FA: 141).

De la concepción sartreana de la intencionalidad de la conciencia, lo que nos interesa retomar son tres de sus descripciones o características que sientan las bases ontológicas de la perspectiva práctica del existencialismo de Beauvoir, y que son útiles para su mejor comprensión.

La primera de tales caracterizaciones consiste en la identificación de la intencionalidad con la trascendencia (*transcendance*) y la nihilización (*néantisation*) (Flajoliet, 2008: 273, 543-590). A propósito de esto, Sartre sostiene:

Conocer es “estallar hacia” (*s'éclater vers*), arrancarse (*s'arracher*) de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo (*par delà soi*), hacia lo que no es uno mismo (*vers ce qui n'est pas soi*) [...] Imaginaos ahora una serie ligada de estallidos que nos arrancan a nosotros mismos, que no dejan ni siquiera a un “nosotros mismos” (*nous-mêmes*) el tiempo necesario para formarse detrás de ellos, sino que nos lanzan, al contrario, más allá de ellos, al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas; imaginaos que somos rechazados y abandonados así por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reactivo; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: “Toda conciencia es conciencia *de* algo (*Toute conscience est conscience de quelque chose*)” (UIF: 27).<sup>86</sup>

La intencionalidad se identifica, en primer lugar, con el *acto* de la conciencia de estar lanzada *fuera de sí misma*. Este acto de arrancamiento de sí, de “estallar hacia”, constituye la trascendencia de la conciencia, que en el *EN* queda establecida como su estructura constitutiva y fundamental (*EN*: 31, 69). Por su parte, la intencionalidad como nihilización radica en que la conciencia se dirige hacia *lo que ella no es*, es decir, hacia el objeto que intenciona o hacia su no-ser.

La segunda de las descripciones de la conciencia intencional que nos interesa resaltar es su *vacuidad y no-sustancialidad* (Fargers, 2010: 251-252). Al respecto, Sartre sostiene en UIF: “Si por un imposible entráseis ‘en’ una conciencia, seríais presa de un

---

<sup>86</sup> La traducción castellana quita la cursiva de “de” de la frase “toda conciencia es conciencia *de* algo” que se encuentra en el texto original.

torbellino que os arrojaría afuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de ‘interior’ (*dedans*)” (UIF: 27). Y en *EN* agrega:

Toda conciencia, como ha mostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente (*position d’un objet transcendant*), o, si se prefiere, que la conciencia no tiene “contenido” (*contenu*) [...] El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, [...] restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo (*conscience positionnelle du monde*). Toda conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar (*atteindre*) un objeto, y se agota en esa posición misma (*elle s’épuise dans cette position même*): todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden (*se transcendent*), apuntan a la mesa y en ella se absorben (*EN*: 18-19; el subrayado es del original).

El dirigirse de la conciencia hacia lo que ella no es no debe comprenderse como el “movimiento de *algo* hacia algo”, como si la conciencia fuese una cosa que se abre y lanza a otra cosa, al objeto. Que la conciencia sea siempre conciencia *de* algo significa que ella es posición de un objeto trascendente y que como tal no es más que este movimiento de trascenderse hacia un objeto. Esto equivale a afirmar que la conciencia carece de interior, pues no se trata de un receptáculo de representaciones que, como una materia que llenase un recipiente vacío, le otorgara sustancialidad y contenido. Todos los “contenidos” de conciencia son objetos trascendentes a la conciencia misma, es decir, objetos que ésta intenciona. En este aspecto, la conciencia no es ni una cosa ni una forma vacía que alberga entidades como a sus materias, sino el acto mismo de salir fuera de sí, el movimiento trascendente hacia un objeto trascendente.<sup>87</sup>

La intencionalidad y vacuidad de la conciencia, en el sentido mencionado, equivalen a su “negativa de ser sustancia (*ce refus d’être substance*)”, siendo esta denegación misma aquello que constituye a la conciencia como tal (UIF: 27). En una de sus obras autobiográficas, Beauvoir resume esta descripción, así como también la identificación entre la intencionalidad, la trascendencia y la nihilización, de la siguiente manera:

Sartre vino a París en sus vacaciones de Pascuas. Me expuso en sus grandes rasgos el sistema de Husserl y la idea de *intencionalidad*; esa noción le traía exactamente

---

<sup>87</sup> La “trascendencia” referida a los objetos mienta la cualidad de éstos de estar fuera de la conciencia.

lo que había esperado: la posibilidad de superar las contradicciones que lo tironeaban en esa época [...]; siempre había tenido horror de ‘la vida interior’ (*la vie intérieure*): se encontraba radicalmente suprimida desde el momento en que la conciencia se hacía existir por una perpetua superación de sí misma hacia un objeto (*perpétuel dépassement d’elle-même vers un objet*); todo se situaba afuera (*dehors*), las cosas, las verdades, los sentimientos, los significados y el mismo yo; ningún factor subjetivo alteraba por lo tanto la verdad del mundo tal como se da a nosotros. La conciencia conservaba la soberanía y el universo la presencia real que Sartre siempre había pretendido garantizarles [...] Sartre había redactado la primera crítica del libro *La imaginación* que le había pedido el profesor Delacroix, para Alcan. Había iniciado una segunda parte mucho más original, donde tomaba en sus raíces el problema de la imagen utilizando las nociones fenomenológicas de intencionalidad y de materia; fue entonces cuando puso a puntos las primeras ideas claves de su filosofía: la absoluta vacuidad de la conciencia y su poder de nihilización (*l’absolue vacuité de la conscience, et son pouvoir de néantisation*) (*FA*: 195, 218; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>88</sup>

La tercera y última de las descripciones sartreanas de la intencionalidad que queremos retomar es la *despersonalización* de la conciencia (Edie, 1994). Esta característica estaba expresada ya en la primera de las referencias que hicimos a UIF, en la que Sartre sostenía que el movimiento trascendente de la conciencia no dejaba siquiera un “nosotros mismos” (*nous-mêmes*) para formarse detrás de él. Esto quiere decir que los actos intencionales no emanan de un Ego ni se identifican con él. El Ego, como demuestra en *La Transcendence de l’Ego* (1936), es un objeto trascendente a la conciencia y, por lo tanto, no es ni el sujeto de la experiencia ni la sustancia psicofísica. Se trata, más bien, de un constructo que es resultado de la reflexión sobre actos intencionales no reflexivos, en los cuales la conciencia se identifica como siendo ella misma.<sup>89</sup> La conciencia, por lo tanto, no puede concebirse como Ego, puesto que de ser el caso se la comprendería de un modo objetual y no como el acto trascendente que es (UIF: 27; EN: 18-19). A propósito de esta cuestión, Beauvoir sostiene:

Sartre [...] leía Husserl; escribía el *Ensayo sobre la trascendencia del Ego*, que apareció en 1936 en *Recherches Philosophiques*. Describía en una perspectiva husserliana, pero en oposición con algunas de las teorías más recientes de Husserl, la relación del Yo (*Moi*) con la conciencia; entre la *conciencia* y la *psiquis*

<sup>88</sup> En la versión castellana de *FA*, Bullrich traduce “pouvoir de néantisation” por “poder de alcanzar la nada”, mientras que nosotros, para mantener el carácter técnico de “néantisation” y siguiendo la traducción castellana de *EN*, lo hacemos por “poder de nihilización”.

<sup>89</sup> Para la problemática de la trascendencia del ego, véase el clásico trabajo de Gurwitsch (1941), así como también los de Kounkou (1998) y Sutton Morris (1985).

establecía una distinción que mantuvo siempre; mientras la conciencia es una inmediata y evidente presencia a sí (*immédiate et évidente présence a soi*), la psiquis es un conjunto de objetos que sólo se aprehenden por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, sólo se dan por perfiles: el odio, por ejemplo, es una trascendencia que se aprehende a través de las *Erlebnissen* [sc. vivencias] y cuya existencia es solamente probable. Mi Ego es en sí mismo un ser de otro mundo, así como el ego ajeno. Así Sartre funda una de sus creencias antiguas y más tercas: hay una autonomía de la conciencia irreflexiva (*conscience irréléchie*); la relación al Yo (*Moi*), que, según La Rochefoucauld y la tradición psicológica francesa, pervertía nuestros movimientos más espontáneos, sólo aparece en ciertas circunstancias particulares. Lo que más le importaba era que esta teoría y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Abolviendo el solipsismo, se evitan las trampas del idealismo y Sartre, en su conclusión, insistía sobre el carácter práctico (moral y político) de su tesis (*FA*: 190-191; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>90</sup>

Este resumen presenta una de las ideas centrales de la gnoseología y ontología existenciales sartreanas presentes ya en la *La Transcendance de l'Ego* y mantenidas en *EN*: existe un estrato originario del *cogito* cartesiano y husserliano (“Yo pienso”), el *cogito* pre-reflexivo, que no es una conciencia personal pero que es la condición de posibilidad del sujeto cognoscente.

## II. 2. El *cogito* pre-reflexivo

El *cogito* es, para Sartre, una operación reflexiva, un acto de segundo grado. En el “Yo pienso”, la conciencia se pone como objeto de conocimiento. En términos sartreanos esto se expresa diciendo que la conciencia es “conciencia posicional de sí misma” y esta operación es precisamente la “reflexión”: “la conciencia posicional de la conciencia o, mejor aún, el *conocimiento* de la conciencia” (*EN*: 19; el subrayado es del original).

Ahora bien, para que este conocimiento tenga lugar es preciso, primero, que la

---

<sup>90</sup> Modificamos dos puntos de la traducción castellana de *FA* realizada por Bullrich. El primero se ubica en las líneas 5 y 6 de la cita y corresponde a la definición de la conciencia como una “*immédiate et évidente présence a soi*”, que nosotros traducimos por “inmediata y evidente presencia a sí” y Bullrich lo hace por “inmediata y evidente presencia de uno”. El segundo punto está en la afirmación siguiente, según la cual la psiquis es un conjunto de objetos “qui ne se saisissent que par une opération réflexive”. Bullrich traduce esta frase por “que no se aprehenden por una operación reflexiva”, cometiendo el error de traducir “ne que” como si se tratase de “ne pas”. Nuestra traducción, “que sólo se aprehenden por una operación reflexiva”, corrige el error en cuestión.



conciencia se percate a sí misma en su actividad reflexiva, esto es, que se aprehenda a sí en el acto de intencionarse a sí misma. Si esto no sucediese, entiende Sartre, habría una regresión al infinito, puesto que sería preciso un tercer término que torne al cognoscente conocido y así sucesivamente: el par cognoscente-conocido debería ser fundamentado de manera indefinida.

La regresión al infinito se evita si se comprende que la conciencia reflexiva es, a la vez, capitación *inmediata* de sí, es decir, conciencia pre-reflexiva de sí misma. A esta presencia a sí espontánea e inmediata llama Sartre “*cogito pre-reflexivo*” (*cogito pré-réflexif*) o “conciencia refleja” (*conscience réfléchie*), la cual constituye el denominado “*cogito existencialista*”.<sup>91</sup>

La estructura pre-reflexiva no se limita a la conciencia que se pone a sí misma por objeto, sino que es propia de todo acto intencional, puesto que constituye la esencia misma de la conciencia. Para que la conciencia sea conocimiento de objeto es condición necesaria y suficiente que sea, a la vez, conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Si este no fuese el caso, se caería en el absurdo de una conciencia inconsciente de objeto y, de este modo, no podría haber conocimiento verdadero, puesto que el sujeto cognoscente no se sabría a sí mismo como aquel que conoce el objeto que intenciona (Sommerlatte, 2007: 2-3 y ss.). En este sentido: “toda conciencia posicional de objeto [sc. conciencia reflexiva] es a la vez conciencia no posicional de sí misma [sc. conciencia irreflexiva]” (*EN*: 20).<sup>92</sup>

Tomemos como ejemplo de lo expuesto el acto de leer un libro. En el momento en que el lector se encuentra inmerso en su actividad no tiene un conocimiento de sí mismo como “sujeto-lector” o “yo que está leyendo”. Lo que se da es una captación inmediata de sí que no es conocimiento, sino más bien un “saberse” en el modo del “estar presente a sí mismo” de manera espontánea. En esta dimensión del acto intencional entran en juego dos posiciones de la conciencia. Por un lado, hay una

---

<sup>91</sup> Para evitar la confusión con la conciencia reflexiva, Sartre agrega un paréntesis al referirse a la conciencia refleja: conciencia (de) sí (*EN*: 21). En *EH*, sostiene al respecto: “En el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: *pienso, luego existo*; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (*EH*: 62; el subrayado es del original).

<sup>92</sup> La insistencia en la irreflexividad de la conciencia no implica que, para Sartre, no haya *cogito reflexivo*. El ponerse a sí misma como objeto intencional es siempre una posibilidad de la conciencia. Lo que el filósofo quiere señalar no es la imposibilidad de ese hecho, sino más bien enfatizar que todo acto intencional, incluso el reflexivo, tiene como estrato originario a la conciencia refleja. De lo contrario, el sujeto cognoscente no podría ser consciente de sí como siendo conciencia del objeto o de sí mismo.

conciencia posicional del objeto-libro: el libro es tematizado como objeto intencionado. Por otro lado, el lector tiene una conciencia no posicional de sí mismo, es decir, una captación inmediata de sí como aquel que lee, pero por medio de la cual él mismo no se tematiza como objeto de intención. Para que el lector pueda conocerse como “sujeto-lector”, para que pueda decir “yo estoy leyendo”, es necesario que se ejecute un acto de segundo grado u operación reflexiva: la conciencia que intenciona el libro-objeto debe ahora intencionarse a sí en el acto de lectura.

Este “giro reflexivo” de la intencionalidad pone de relieve dos cuestiones íntimamente relacionadas. La primera es que la conciencia refleja, que es una conciencia no egológica, es condición de la conciencia reflexiva. La segunda consiste en que la conciencia se objetiviza por medio de la reflexión, dando lugar al advenimiento del Ego. Este último es precisamente un constructo de la actividad reflexiva sobre los actos pre-reflexivos. En este sentido, la conciencia refleja es el ser transfenoménico del sujeto cognoscente.<sup>93</sup> A propósito de esta cuestión, Simone de Beauvoir sostiene:

La filosofía de Sartre no ha sido jamás filosofía del *sujeto*, y rara vez emplea la palabra, con la cual Merleau-Ponty designa indistintamente la conciencia, el Mí, el hombre. Para Sartre la conciencia, en sí misma pura presencia, no es sujeto: “Somos sujetos en la medida en que somos Ego”; y: “el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente”. Sartre ha construido sobre esta base toda su teoría del capó psíquico: “Hemos demostrado, por el contrario, que por principio el sí no puede habitar la conciencia” [...] Merleau-Ponty demuestra que confunde la conciencia, presencia inmediata en sí, y el sujeto cuya develación exige una

---

<sup>93</sup> Es interesante la siguiente referencia implícita de Düsing a Sartre, donde abre la posibilidad a hallar ciertas similitudes entre éste y Kant a propósito del problema de la autoconciencia: “La suprema certeza de Descartes es, pues, dividida por Kant en un principio del yo puro pensante, que no conoce ni concibe su existencia por medio del mero pensar, y en un yo (*Selbst*) empírico percibido de manera indeterminada, que existe, pero que debe determinarse ulteriormente. Esta solución diferenciada desapareció luego en la fenomenología francesa, que se dirigió contra el autoconocimiento intelectual cartesiano del *cogito-sum* y sentó la premisa de que el existir del yo (*Selbst*) es su pensar prerreflexivo. Según Kant, el ‘Yo pienso’ puro está a la base de este yo empírico. Ahora bien, se plantea, no obstante, la cuestión de qué modelos de autopresencia tuvo Kant a la vista para el ‘Yo pienso’ puro. Kant no ha negado la posibilidad de que el yo puro pensante se piense y se determine a sí mismo, ciertamente sin conocimiento de su existencia. Su teoría del conocimiento trata, sin duda, de mostrar sólo cómo este ‘Yo pienso’ de la apercepción constituye la objetividad [...] Cabe añadir que Kant, sin dar más explicaciones, tiene en mente un determinado modelo de autoconciencia, a saber, el que yo quisiera designar como ‘modelo de horizonte fenomenológico’. En éste el yo - en el caso de Kant el puro ‘Yo pienso algo’ - está referido temáticamente al objeto en general que él constituye; mas con ello él se hace a la vez presente a sí mismo y es consciente de sí de algún modo, ciertamente no de manera expresa pero sí atemática, incidental y horizontalmente. Mediante el uso de estas distinciones fenomenológicas puede precisarse mejor el tipo de autoconciencia que Kant tuvo aquí a la vista, como ya se ha indicado” (2002: 102-103). Cfr. Weimin y Wei (2007).

mediación (MPAS: 11-13; el subrayado es del original).<sup>94</sup>

Sartre llama la atención sobre el hecho de que la presencia inmediata a sí que caracteriza a la conciencia refleja implica ella misma la dualidad y la separación, y, por lo tanto, la negatividad. Al ocuparnos de las descripciones del ser-en-sí [I. 2], hemos visto que dicha dimensión del ser *es sí* en sentido pleno, pues al carecer de negatividad no permite ningún tipo de relación, ni siquiera la relación a sí. En el caso de la captación inmediata de sí de la conciencia pre-reflexiva sucede lo contrario. El “sí”, argumenta Sartre, es un reflexivo (*réfléchi*) que remite al sujeto indicando una relación de éste consigo mismo. Esta relación, precisamente por ser relación, implica la dualidad. A respecto, Sartre afirma:

De hecho, el sí no puede ser captado como un existente real: el sujeto (*sujet*) no puede *ser sí*, pues la coincidencia consigo mismo hace, según hemos visto, que el sí desaparezca. Pero tampoco puede *no ser sí*, ya que el sí es indicación del sujeto mismo. El sí (*soi*) representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la *presencia a sí* (*présence à soi*). La ley de ser del *para-sí* (*pour-soi*), como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí (EN: 133; el subrayado es del original).

La presencia a sí de la conciencia refleja consiste en una degradación de la coincidencia en el seno del ser. La identidad del ser-en-sí implica que esta dimensión del ser es pura coincidencia, la verdadera plenitud de ser carente de todo tipo de negatividad (*négativité*). Esta unidad e identidad absoluta es, como ya hemos mencionado, la imposibilidad de toda relación. La presencia a sí, por el contrario, supone una “fisura impalpable” en el ser: “Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, ya que supone la separación. Pero, si nos preguntamos ahora: *¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo?*, nos vemos obligados a confesar que no es *nada* (*n'est rien*)” (EN: 134; el subrayado es del original).

Lo que de ordinario separa, argumenta Sartre, es una realidad cualificada. Por

---

<sup>94</sup> Las referencias que contiene la cita pertenecen a EN (166, 236).

ejemplo, un lapso temporal, una distancia en el espacio, la individualidad de dos co-presentes, etc. Pero en el caso de la conciencia (de) sí, nada puede separar a la conciencia de sí misma puesto que ella es presencia inmediata a sí y como tal se agota en dicha immediatez. Por esta razón, aquello que separa a la conciencia de sí misma en la conciencia refleja no puede ser captado ni concebido allende la conciencia misma. Se trata más bien de una fisura intraconsciencial (*fissure intraconscientielle*), una negación interna que es lo negativo puro (*le négatif pur*). En este sentido, Sartre sostiene:

Eso negativo que es nada de ser (*néant d'être*) y poder nihilizador (*pouvoir néantisant*) conjuntamente, es la *nada* (*le néant*) [...] El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* (*à distance de soi*) como presencia a sí y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada (*le Néant*). Luego, para que exista un *sí*, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización (*néantisation*) de lo idéntico. Pues la nada que se desliza [...] es *su nada* [...] El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto no puede coincidir consigo mismo (*coïncider avec lui-même*) (*EN*: 135; el subrayado es del original).<sup>95</sup>

Este acto de nihilización es lo que desarrollaremos con mayor detalle en el próximo apartado, lo cual permitirá mostrar que la no-identidad del ser-para-sí constituye el ser transfenoménico de la conciencia refleja.

## **II. 3. La concepción fenomenológica-existencial de la nada**

### **II. 3. 1. La crítica de Sartre a la concepción hegeliana del ser y la nada**

La primera cuestión que debemos tomar en consideración respecto del tema de la nihilización es la crítica que Sartre dirige contra la concepción dialéctica del ser y la nada que Hegel expone en su *Logik*. En “La conception dialectique du néant”, apartado de la primera parte de *EN* en el que se encuentra el desarrollo de la objeción en cuestión, Sartre aclara que no discute la posición de Hegel en forma acabada y que la contraposición con su propia concepción del ser y la nada se pone de relieve una vez

---

<sup>95</sup> Sartre aclara que la presencia a sí que supone la remisión del reflejo al reflejante y de este a aquel no implica una regresión al infinito puesto que no remite a otra cosa más allá de esta relación. En este sentido, la remisión mencionada y la presencia a sí que supone se dan en una unidad en el mismo acto intencional (*EN*: 135-136).

desarrollada ésta, de la cual nosotros nos ocuparemos en el siguiente apartado (*EN*: 54). A esta aclaración del autor nos gustaría agregar que la reconstrucción sartreana de la posición de Hegel es confusa e imprecisa. En este lugar, nuestro propósito no es realizar un examen de sus insuficiencias, lo cual nos llevaría a apartarnos de nuestros objetivos específicos.<sup>96</sup> Nuestra interés está puesto en reconstruir aquellos puntos particulares de la crítica sartreana que permiten, a la luz de su comparación con Hegel, esclarecer su propia concepción del ser y la nada, particularmente el concepto de nihilización del ser. En este sentido, dejaremos de lado aquellas consideraciones que versan sobre la esencia y el existente, las cuales tienen por objeto más bien cuestiones gnoseológicas propias de la esfera temática del fenómeno de ser, mas no así el problema de la nihilización.

La crítica general que el filósofo francés dirige contra Hegel consiste en haber puesto el ser y la nada en el mismo nivel lógico-ontológico, al concebirlos como conceptos de igual contenido (*EN*: 55; López Domínguez, 1996: 159-161). En vistas a la claridad expositiva, podemos dividir el desarrollo de esta objeción en cuatro momentos argumentativos generales.

El primero de ellos consiste en la interpretación sartreana según la cual el ser y la nada son, para Hegel, determinaciones puras del pensamiento, cuyo contenido no es otro que el del pensamiento puro. Esta idea está basada en la propia concepción hegeliana de la *Logik* como el sistema de las determinaciones puras del pensamiento (*EN*: 53; *WL*, 21).

El segundo movimiento argumentativo consiste en la interpretación del ser -en cuanto determinación específica del pensamiento y separado de la esencia- como simple inmediatez vacía que es negación absoluta de toda determinación y que, por lo tanto, se descubre igual a la nada (*EN*: 53-54). En este caso, Sartre se apoya en la exposición que Hegel realiza al comienzo del libro primero de la *objective Logik* acerca del inicio (*Anfang*) de la ciencia.

En los primeros párrafos de “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?” (*WL*, 33-40), Hegel sostiene que la *Logik* parte del resultado de la *Ph.* en cuanto ciencia de la conciencia o del espíritu que aparece. Este resultado es el saber puro (*reine Wissen*), el saber de sí que ya no está contrapuesto al saber del objeto o, en otros términos, la certeza que forma con la verdad una unidad. La *Logik*, comprendida

---

<sup>96</sup> Para la concepción hegeliana del ser, de la nada y de la negatividad, véase Brauer (1986, 1993).

desde dicho resultado, es la ciencia pura (*reine Wissenschaft*), es decir, el saber puro tanto en lo que se refiere a su extensión como a su propio despliegue. Este saber puro, especifica Hegel, es la inmediatez simple (*einfache Unmittelbarkeit*) puesto que en dicho saber está ya superada toda la referencia otro y la mediación. Sin embargo, aclara, tal inmediatez es, a la vez, la expresión de la reflexión, puesto que es resultado de la reflexión expuesta en la *Ph*. Y a propósito de esto, agrega: “En su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro (*reine Sein*), o el ser en general (*Sein überhaupt*); ser, nada más, sin ninguna determinación (*Bestimmung*) ni plenificación (*Erfüllung*) ulteriores” (*WL*, 33; el subrayado es del original).

La tercera instancia argumentativa se refiere la relación específica del ser y la nada. Sartre se ocupa aquí del momento en el cual el ser “pasa a” (*passé en*) la nada. La idea fundamental que está en juego en este punto de su interpretación es que el ser, como indeterminación que antecede a toda posible determinación o como inmediatez vacía que es negación de toda determinación, “pasa a” o “se identifica con” su contrario, el no-ser o la nada. En este caso, Sartre no remite a la *WL*, sino la *Logik* de la *EPW* (*EN*: 54). En el § 87, Hegel sostiene:

Ahora bien, este ser puro es la *pura abstracción* y por tanto lo *absolutamente negativo* (*Absolut-Negative*), que, tomado igualmente de manera inmediata, es la *nada* (Nichts) [...] Solamente en y por esta pura inmediatez es [el ser] nada, un inefable; su distinción respecto de la nada es una mera *opinión* [o mención] (*Meinung*) (*EPW*: § 87; el subrayado es del original).

Esto lleva a Sartre a sostener que para Hegel no hay una diferencia real entre ambos conceptos, sino identidad en cuanto a su contenido, que consiste en la indeterminación o negación absoluta de toda determinación (*EN*: 54).

Finalmente, en el cuarto momento argumentativo, se desarrollan las conclusiones críticas de esta lectura. Al respecto, Sartre sostiene:

Oponer el ser y la nada como la tesis a la antítesis, al modo del entendimiento hegeliano, es suponer entre ambos una contemporaneidad lógica. Así, dos contrarios (*contraires*) surgen al mismo tiempo como dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí ha de hacerse la prevención de que sólo los contrarios pueden gozar de esa simultaneidad porque son igualmente positivos (o igualmente negativos). Empero, el no-ser no es el contrario del ser: es su contradictorio (*contradictoire*). Esto implica una posterioridad lógica de la nada respecto del ser,

ya que el ser es primero puesto y negado luego. No es posible, pues, que el ser y el no-ser sean conceptos de igual contenido, ya que, al contrario, el no-ser supone un trámite (*démarche*) irreductible del espíritu: cualquiera que sea la indiferenciación primitiva del ser, el no-ser es esa misma indiferenciación *negada* (niée) (*EN*: 55-56; el subrayado es del original).

Para Sartre, es el propio Hegel quien, mediante un juego de palabras sobre la noción misma de “negación” (*négation*) y habiéndola introducido en la definición del ser desde el principio, identifica el ser y la nada. En otros términos, aquello que le permite a Hegel “hacer pasar” (*faire passer*) el ser a la nada es una reflexión externa respecto del ser mismo (*EN*: 56).

Uno de los errores fundamentales que Hegel ha cometido, según Sartre, es haber considerado que el ser no es por el mero hecho de ser negación de toda determinación. Que el ser no sea ninguna determinación específica no implica que él, en su ser, no sea o que sea igual a la nada. A propósito de esto e introduciendo ya su propia concepción de la nada, Sartre sostiene:

La negación no puede alcanzar el núcleo de ser del ser, que es plenitud absoluta y entera positividad. Al contrario, el no-ser es una negación que toca a ese núcleo de densidad plenaria [...] Cuando Hegel escribe: “(El ser y la nada) son abstracciones vacías y la una es tan vacía como la otra” [*EPW*: § 87], olvida que vacío es vacío *de* algo. Y el ser es vacío *de* toda determinación otra que la identidad consigo mismo; pero el no-ser es vacío *de ser*. En una palabra, lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser *es* y la nada *no es* (*EN*: 56; el subrayado es del original).

El ser y la nada, en consecuencia, no pertenecen ni pueden pertenecer a un mismo nivel lógico-ontológico. El ser como plena positividad es anterior a la nada y ésta no puede concebirse sino con relación a él como negación del ser (*négation de l'être*) o nada de ser (*néant d'être*), esto es, como negación de la identidad del ser (*EN*: 47, 57-58; Álvarez González, 2008: 17-19).<sup>97</sup>

<sup>97</sup> La diferencia lógica y ontológica entre el ser y la nada es fundamental para la contraposición entre la concepción fenomenológica existencial de dichos conceptos y la hegeliana. Sartre, en cierto sentido, basa su concepción del ser y la nada en esta diferenciación. Por lo tanto, si bien la problematización sartreana de estas nociones tiene una influencia hegeliana, señalada por Verstraeten (1991), ésta debe entenderse en términos negativos y no positivos. Jean Wahl sostiene en uno de sus cursos sobre la lógica de Hegel dictados en la Sorbonne en 1959: “¿Hay preguntas sobre lo que acabo de decir? *Un oyente*: En *El Ser y la Nada*, Sartre se inspira mucho en esta lógica de Hegel. *Wahl*: Sí, me parece. *Oyente*: ¿Qué es lo que agrega entonces? *Wahl*: Agrega mucho, porque a pesar de todo es muy diferente. Usted dijo que se inspira mucho en la lógica de Hegel. Es exacto, pero como se inspira mucho en cierta cantidad de otras cosas, y hace con ello un todo original, sería un poco extenso

Ahora bien, la negación en cuanto tal, enfatiza Sartre, no debe concebirse como una categoría, puesto que ello le quita “todo asomo de negatividad” y abre la posibilidad de caer en el mismo “error” de Hegel. La nada como negación del ser constituye más bien un acto (*acte*) y específicamente el acto de infestar (*hanter*) el ser y quebrar su identidad sustancial (*EN*: 51, 60).

## II. 3. 2. La nihilización del ser

### II. 3. 2. 1. La realidad humana como origen de la nada

La cuestión sobre la que reflexiona Sartre tras mostrar la no identidad del ser y la nada es de dónde viene la nada que infesta el ser. Esta última no puede venir del ser mismo, al menos no en los términos en los que se lo comprende aquí, esto es, como ser-en-sí, debido a que él es plena positividad de ser que carece de negatividad. La nada debe llegarle al ser por un ser que sea él mismo su propia nada, que sea negación del ser a raíz de su ser: “El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, es cuestión de la Nada de su Ser” (*EN*: 66).<sup>98</sup> La comprensión de la nada como característica ontológica del ser mismo por el cual la nada llega al ser hace posible que éste no deba, a la vez, ser fundado como tal, evita la necesidad de un tercer término para dar cuenta del acto original de nihilización del ser, eludiendo toda posible regresión al infinito.

El ser en virtud del cual la nada infesta el ser es el hombre, puesto que él es el ser que es su propia nada de ser (*EN*, 67-68, 73). A propósito de esto, Sartre sostiene: “La negación emana aquí de una conciencia [...] La nada, siendo nada de ser [...] viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana [...] La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser” (*EN*: 57, 136).

Un claro ejemplo de la introducción de la nada en el ser es la interrogación.

---

responderle, pero no pido más que se me permita esbozar la respuesta. Él se refiere al en sí, pero no es igual. Utiliza el para sí, pero tampoco es lo mismo. El para sí de Sartre se halla muy próximo del de Hegel, mas el en sí de Sartre no coincide con el en sí de Hegel” (Wahl [1965] 1973 : 38-39; el subrayado es del original)

<sup>98</sup> “L’être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est question du néant de son être” (*EN*: 57).



Siguiendo a Heidegger (SZ), Sartre entiende que esta conducta humana, cuya base es el modo de ser del hombre como un “ser-en-el-mundo”, manifiesta la comprensión preontológica de la realidad humana del ser y la nada (EN: 42, 58).<sup>99</sup>

Toda interrogación se compone de tres elementos constitutivos. El primero de ellos es el interrogador, es decir, quien pregunta: el hombre. El segundo es el interrogado, aquel al que se pregunta: el ser. El tercero es aquello por lo que se pregunta: el hombre pregunta al ser sobre su ser o maneras de ser.

La interrogación como tal, sostiene Sartre, es un modo de ser de la espera. El interrogador espera una respuesta del interrogado. Esta última puede ser o bien positiva, “sí”, o bien negativa, “no”. La respuesta negativa es una posibilidad permanente de toda pregunta y, por esto, la posibilidad de la negación o del no-ser está en el corazón mismo de la interrogación (EN: 43). Al respecto, Sartre distingue tres “no-ser” (*non-être*) involucrados en la interrogación misma. Pero antes de indicarlos es importante señalar que la presencia de la negación tiene lugar como nihilización (*néantisation*) incluso antes de que el posible no-ser de la respuesta negativa se haga realmente efectivo. Sobre esto, Sartre afirma:

Esto significa que, por un doble movimiento de nihilización (*néantisation*), [el interrogador] nihiliza respecto de sí al interrogado [sc. al ser], colocándolo en un estado *neutro*, entre el ser y el no-ser [sc. antes de la obtención de la respuesta]; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la Nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas. Pero, a la vez, la interrogación, emana de un interrogador que se mueve en su propio ser como preguntante, despegándose del ser. La interrogación es pues, por definición, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser (EN: 66-67; el subrayado es del original).

Los tres “no-ser” implicados en el acto de toda interrogación, y fundamentalmente en la pregunta metafísica, son los siguientes. El primero es el no-ser del saber del interrogador. Al preguntar, el hombre se pone “en estado de no determinación” respecto de la respuesta: no sabe si ésta será positiva o negativa. La segunda negatividad consiste

<sup>99</sup> “Sabido es que, para Heidegger, el ser de la realidad humana se define como ‘ser-en-el-mundo’ (*être-dans-le-monde*). Y el mundo es el complejo sintético de las realidades amanales en tanto que mutuamente indicativas según círculos, de más en más amplios, y en tanto que el hombre, a partir de este complejo, se hace anunciar lo que él mismo es” (EN: 59).

en la “posibilidad de no-ser en el ser trascendente”, es decir, en la respuesta negativa: el que el ser interrogado no sea esto o aquello. La tercera negatividad es “el no-ser de limitación”. En este último caso entra en juego un elemento que hasta ahora no se había mencionado: la verdad que resulta del acto interrogativo. Esta última no es otra cosa que la respuesta objetiva por “sí” o por “no” que permite al interrogador determinar al ser interrogado, esto es, afirmar que éste es de tal o cual manera. En este sentido, Sartre sostiene:

La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Y el mismo no-ser circunscribirá la respuesta: lo que el ser *será* se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser *no es*. Cualquiera que sea esta respuesta, podrá formularse así: “El ser es *eso* y, fuera de eso, *nada*” (EN: 44; el subrayado es del original).

El problema que deja el análisis del acto interrogativo es el del ser mismo de la negación. Del estudio de la interrogación podría desprenderse que el no-ser se limita a los juicios negativos del tipo “X no es Y”. Es cierto, dice Sartre, que la nada no aparece allende el hombre y su relación con el mundo, pues no se manifiesta por fuera de la realidad humana: “el mundo no descubre sus no-seres a quien no los ha puesto previamente como posibilidades” (EN: 46). Sin embargo esto no implica que la nada se reduzca a la subjetividad, que el no-ser descubierto por la realidad humana sea un producto de sus actividades. La nada, para Sartre, es origen y fundamento de la negación en tanto que es una estructura de lo real (Jeanson, [1965] 1968: 157-158). El no-ser, como veremos a continuación, no es un constructo de la conciencia sino un sentido objetivo del ser que el hombre *descubre* o *devela* y que, no obstante, no está en el mismo plano lógico-ontológico que el ser.

Lo primero que se debe poner de relieve al respecto es que la revelación del no-ser no se limita a las conductas judicativas, sino que se extiende a toda actividad y proyecto humano. El ejemplo que brinda Sartre es el de la destrucción. Esta última es una actividad propiamente humana que se distingue esencialmente de los eventos o catástrofes naturales. Un pliegue geológico, por ejemplo, no destruye sino que modifica la distribución de las placas tectónicas. Lo mismo sucede con una tempestad, luego de la cual, aún habiendo desaparecido un pueblo entero, “no hay *menos* que antes, sino *otra cosa*” (EN: 47; el subrayado es del original). Pero incluso, aclara el autor, este modo

expresivo no es propio de los eventos naturales. Para poder captar las modificaciones producidas, que como tales suponen la alteridad, es necesario un testigo, una conciencia que compare el estado de cosas pasado y presente, y pueda aprehender a este último bajo la modalidad del “ya no”, es decir, como un negativo respecto del estado pasado. En este sentido, afirma: “En ausencia de este testigo, hay ser, antes como después de la tempestad: eso es todo” (EN: 47).

Por lo tanto, no puede haber destrucción sin una conciencia que aprehenda el no-ser. Para que haya destrucción es necesaria la trascendencia humana que implica la relación del hombre con el mundo y es preciso que la conciencia capte *un ser determinado como destructible*. Esto supone ya la nihilización del ser. En efecto, además de la direccionalidad y la perspectiva, captar un ser como destructible conlleva un recorte limitativo de un ser en el seno de la totalidad del ser, es decir, un acto de determinación y, por lo tanto, de negación y aislamiento de una entidad respecto del todo (Barnes, 1999: 18-19).

A modo de ilustración, tomemos como ejemplo un vaso de vidrio, del cual tenemos la certeza de que se destruye, deja de ser, si lo arrojamos contra una superficie sólida y maciza como el piso o una pared. El carácter destructible o la fragilidad del vaso es una posibilidad de no-ser propia del vaso de vidrio en circunstancias específicas, como cuando es arrojado contra una superficie del tipo mencionada. Esta fragilidad, que el hombre capta y que no puede aparecer sino por medio de él, es una posibilidad propia que el ser en cuestión, el vaso, tiene en su ser. Si éste no portase esta posibilidad en su ser mismo, el hombre no podría *descubrirlo* como frágil o destructible. En este sentido, entiende Sartre, existe una transfenomenalidad del no-ser que es condición del descubrimiento de los no-seres, respecto de los cuales es co-extensivo, mas no una esencia oculta detrás del fenómeno (EN: 48).

Simone de Beauvoir se ocupa en *MPAS* de aclarar, entre otras cosas, la posición de Sartre respecto de los sentidos de las cosas frente a las acusaciones que Merleau-Ponty le formula en *Les aventures de la dialectique* (1955). La tesis general de Merleau-Ponty, señala Beauvoir, es que para Sartre los sentidos o las significaciones de las cosas vienen dados por la conciencia (*MPAS*: 16). Este modo de entender la posición sartreana sólo pone de relieve, a su juicio -con el cual coincidimos-, la falta de comprensión de Merleau-Ponty respecto de su filosofía. Los sentidos de las cosas no provienen de la

conciencia, sino que pertenecen realmente a ellas mismas. Al propósito de esto, Beauvoir sostiene:

Así, lejos de ser dados por la conciencia [...] los significados son reales, objetivos [...] Sartre se ha pronunciado explícitamente contra esta teoría de la conciencia creadora [...] En realidad, equivale a abrir puertas ya abiertas recordar la existencia en Sartre de un sentido objetivo de las cosas; reléase, entre otras obras, *Saint-Genet*: se verá cómo el niño Genet surge en un mundo cargado de sentidos que se le imponen [...] Ya lo hemos dicho: el Para-sí es necesario para que haya un mundo -también Merleau-Ponty acepta esta idea- pero está muy lejos de *constituir* los sentidos, las técnicas, una realidad a la que proyectaría fuera de sí, a la manera del Espíritu hegeliano, y en la que la conciencia volvería a hallar exactamente lo que puso (*MPAS*: 17, 21, 28-29; el subrayado es del original).<sup>100</sup>

Decíamos que la captación de significaciones objetivas supone la nihilización del ser, puesto que la determinación o limitación individualizadora de “un ser como” implica un recorte en el ser que es condición de la captación del sentido. Lo frágil o destructible es el vaso de vidrio pero no la totalidad del ser. La nihilización señala un aspecto del ser y no debe confundirse con la aniquilación, sino que debe considerarse como la segregación de una nada que aísla un ser del ser total, permitiendo su delimitación y el descubrimiento de su sentido (*EN*: 67-68).

Pero, a la vez, para que la fragilidad o destructibilidad exista es preciso que el hombre se determine de manera positiva o negativa frente al no-ser descubierto. O bien se decide a arrojar el vaso contra el piso y destruirlo, determinándose a sí mismo como destructor; o bien elige no arrojarlo y mantiene el no-ser del vaso como posibilidad, absteniéndose de determinarse como destructor. En este sentido, el acto nihilizador implica tanto el descubrimiento del mundo como la surrección del hombre en él.

Al comenzar este apartado dijimos que la relación entre el hombre y el mundo estaba a la base de la interrogación, a la que ahora ya podemos comprender, como a las otras actividades humanas, como un acto nihilizador. Para que el conjunto de entes devenga en mundo, esto es, para que las realidades se organicen en un complejo sintético de entidades que remitan al hombre al modo, por ejemplo, de utensilios (seres “para”), es menester que la negación surja primero como una “rúbrica categorial” ontológica que anteceda a la organización de las entidades, ordenándolas de una forma

---

<sup>100</sup> Otras referencias sobre el develamiento del sentido objetivo de las cosas se encuentran en *FA* (547) y *FC* (16).

determinada y en relación al ser que revela sus sentidos al tiempo que se determina a sí en este develamiento. En este aspecto, la nihilización es condición de la utensilidad. A propósito de esto, Sartre afirma:

Por cierto, no puede negarse que la aprehensión del mundo como mundo es nihilizadora. Desde que el mundo aparece como mundo, se da como *no siendo sino eso*. La contraparte necesaria de esta aprehensión es, pues, en efecto, la emergencia de la “realidad humana” en la nada [...] Así, la surrección del hombre en medio del ser que “lo inviste” hace que se descubra un mundo. Pero el momento esencial y primordial de esa surrección es la negación. Así, hemos alcanzado el término primero de este estudio: el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo (EN: 60, 67-68; el subrayado es del original).

### II. 3. 2. 2. El hombre como fundamento de su propia nada de ser

Las nihilizaciones que hemos descrito a propósito de la interrogación y la destrucción como conductas humanas específicas suponen, como hemos señalado, la transfenomenalidad del no-ser, una nada original que es revelada por el acto ontológico original de nihilización del ser-en-sí (EN: 136). Al respecto, Sartre sostiene:

Es menester, evidentemente, encontrar el fundamento de toda negación en una nihilización que se ejerza *en el seno mismo de la inmanencia*; en la inmanencia absoluta, en la subjetividad pura del *cogito* instantáneo debemos descubrir el acto original por el cual el hombre es para sí mismo su propia nada. ¿Qué ha de ser la conciencia en su ser para que el hombre en ella y a partir de ella surja en el mundo como el ser que es su propia nada y por quien la nada viene al mundo? (EN: 93; el subrayado es del original).

La nihilización que se ejerce en el seno de la inmanencia y que es el fundamento de toda negación es la degradación del en-sí en para-sí: la caída del ser-en-sí hacia el sí que constituye al para-sí o presencia a sí (*cogito* pre-reflexivo). Este acto ontológico fundamental es aquel por el cual el ser se pone en cuestión en su ser y quiebra su coincidencia consigo mismo, su identidad, dando lugar al ser-para-sí o conciencia refleja (EN: 136).

La tercera de las descripciones sartreanas del ser-en-sí que no hemos abordado al desarrollar el principio esencialista [I. 2] es la contingencia, que se expresa en la

proposición “el ser-en-sí es”. Que el ser en tanto en-sí sea contingente significa que no tiene razón de ser: no es un ser creado por ningún otro existente, no es derivado de lo posible ni reducible a lo necesario. No es derivado de lo posible porque lo posible pertenece a la otra región del ser, al para-sí. Pero tampoco el ser-en-sí puede reducirse a lo necesario porque lo necesario no compete a los existentes sino a las conexiones de proposiciones ideales. En este sentido es un ser gratuito: no tiene justificación, carece de razón de ser (EN: 37-38).

Por su parte, el ser-para-sí, en tanto que es una de las regiones del ser en que puede dividirse analíticamente el monismo ontológico, es. En el mismo sentido antedicho, esta dimensión del ser también es pura contingencia (Barnes, 1999: 15). Ahora bien, el modo peculiar de ser del para-sí es ser captación inmediata de sí como no siendo el fundamento de su ser (EN: 136-137). A propósito de esta cuestión, Sartre sostiene:

Esta captación del ser por sí mismo como no siendo su propio fundamento está en el fondo de todo *cogito*. Es notable, a este respecto, que ella se descubra inmediatamente en el *cogito reflexivo* de Descartes. En efecto: cuando Descartes quiere sacar provecho de su descubrimiento, se capta a sí mismo como un ser imperfecto, “ya que duda”. Pero, en este ser imperfecto, comprueba la presencia de la idea de perfección. Aprehede, pues, un desnivel entre el tipo de ser al que puede concebir y el ser que él es. Este desnivel o falta de ser está en el origen de la segunda prueba de la existencia de Dios. Si se descarta, en efecto, la terminología escolástica, ¿qué queda de esta prueba? El sentido muy neto de que el ser que posee en sí la idea de perfección no puede ser su propio fundamento, pues, si no, se habría producido a sí mismo conforme con esa idea. En otros términos, un ser que fuera su propio fundamento, no podría consentir el menor desnivel entre lo que él es y lo que concibe, pues se produciría a sí mismo conforme a su comprensión del ser y no podría concebir sino lo que él es. Pero esta aprehensión del ser como falta de ser frente al ser es ante todo una captación por el *cogito* de su propia contingencia. Pienso, luego soy. ¿Qué soy? Un ser que no es su propio fundamento; que, en tanto que ser, podría ser otro que el que es, en la medida en que no explica su ser (EN: 137; el subrayado es del original).

Para que un ser pueda fundar su propio ser es preciso que establezca una relación consigo mismo, en este caso, la de ser-fundado y ser-fundante. Pero esta relación de sí a sí implica ya la dualidad y, por lo tanto, la nihilización del ser que lleva al para-sí. En este sentido, Sartre llama la atención sobre la imposibilidad de todo ser de fundar su propio ser: cuando intenta fundar su ser, descubre su contingencia originaria. De ahí que

Sartre sostenga que incluso la idea de Dios como *causa sui* supone ya la nihilización, la reflexividad: el reasumirse de dicho ser por sí mismo. Esta relación de sí a sí originaria que se establece en el esfuerzo de un ser por ser su propio fundamento desemboca en la revelación de la contingencia originaria, incluso en el caso de Dios, que se devela como el ser que “*es para ser causa de sí*”, esto es, como un ser-para-sí (EN: 138, 142).

Concomitante a la imposibilidad del ser de ser el fundamento de su ser es el hecho de ser el fundamento de su propia nada de ser. El ser-para-sí es precisamente el ser que existe por y para sí como siendo el fundamento de su propia nada, puesto que es la nihilización de su propio ser en-sí (EN: 137-138). Sobre esta cuestión, Sartre sostiene:

[S]i el ser en sí es contingente, se reasume a sí mismo degradándose en para-sí. Está para perderse en para-sí. En una palabra, el ser *es* y no puede sino ser. Pero la posibilidad propia del ser -la que revela el acto nihilizador- es ser fundamento de sí como conciencia por el acto sacrificial que lo nihíla (*néantit*); el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia. Así, la conciencia obtiene de sí misma su ser-consciente y no puede remitir sino a sí misma en tanto que es su propia nihilización; pero lo que se aniquila (*anéantit*) en conciencia, sin poder llamárselo fundamento de la conciencia, es el en-sí contingente. El en-sí no puede fundar nada; se funda a sí mismo al darse la modificación del para-sí. Es fundamento de sí mismo en tanto que *no es ya en-sí*; y encontramos aquí el origen de todo fundamento. Si el ser en-sí no puede ser ni su propio fundamento ni el de los demás seres, el fundamento en general viene al mundo por medio del para-sí. No sólo el para-sí, como en-sí nihilizado se funda a sí mismo, sino que con él aparece el fundamento por primera vez (EN: 139-140; el subrayado es del original).

Este acto original de fundamentar la propia nada de ser explica que el hecho de que la nada *sea* sida. La nada “*es sida*” (*est été*) en tanto que es el ser que (ya) no es, el ser sido. En otras palabras: la nada no es, o es lo que fue en-sí pero no es ya (EN: 65, 135).

De estas consideraciones, surge una cuestión de no menor importancia. Desde el momento en que hay ser-para-sí o conciencia de ser, la unidad del en-sí y el para-sí se revela inalcanzable. En tanto hay para-sí, hay remisión a sí y, por lo tanto, imposibilidad de coincidencia consigo mismo. Esto equivale a decir que en tanto hay conciencia de ser, hay ya presencia del ser a sí como siendo el fundamento de su propia nada.<sup>101</sup>

Lo que resta del en-sí en el para-sí, la contingencia original del en-sí que queda en tanto que tal fuera del alcance del para-sí, es precisamente la facticidad de este

---

<sup>101</sup> La búsqueda de la síntesis del en-sí y el para-sí es lo que define el “esfuerzo por ser”, tema del que nos ocupamos en el próximo capítulo.

último (EN: 143). Sartre define a la facticidad también en estos términos:

Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la *facticidad* del para-sí. Esta facticidad es lo que permite decir que él *es, existe*, aunque no podamos nunca *realizarla* (la *réaliser*) y la capturemos siempre a través del para-sí (EN: 141; el subrayado es del original).

Esta relación entre el para-sí que es el fundamento de su nada de ser y su facticidad es definida por Sartre como una “necesidad de hecho”. Esta última se pone de manifiesto en el mismo acaecimiento del para-sí, esto es, en el acto ontológico fundamental de nihilización por el que el en-sí se degrada en conciencia de sí. En efecto, es contingente el hecho de que haya conciencia. La presencia de la conciencia en el mundo es una contingencia de hecho. Sin embargo, en tanto que el ser funda su propia nada de ser en el mismo intento de fundar su ser y eliminar su contingencia originaria, esto es, en cuanto deviene ser-para-sí, el ser conciencia de sí es una necesidad de hecho, puesto que se trata de la evidencia del *cogito* pre-reflexivo (EN: 142-143).

### **III. La concepción práctica de la subjetividad**

#### **III. 1. La subjetividad**

En los ensayos filosóficos de Simone de Beauvoir el término “conciencia” aparece muy pocas veces, excepto en *MPAS*, texto en el que aclara la posición filosófica de Sartre frente al “pseudo-sartrismo” de Merleau-Ponty. Según Gotlhin (2003: 45), esto se explicaría por el hecho de que Beauvoir rompe con el cartesianismo de las fenomenologías de Sartre y de Husserl, y se acerca al anti-cartesianismo de Heidegger. Björk (2008) discute esta interpretación. Ella sostiene que el Existencialismo de Beauvoir se ubica en la tradición moderna de la subjetividad, aunque sin afirmar sus dualismos característicos. En respuesta a Gotlhin, Björk afirma que términos beauvoirianos como “hombre” y “sujeto” no tienen como base una interpretación antropológica de la filosofía existencial de Heidegger, particularmente de la noción de *Dasein*, sino que deben entenderse en el marco de la afirmación existencial del *cogito*



cartesiano (en su versión existencialista) y de la concepción de la subjetividad de Kierkegaard, así como también en referencia a las descripciones trascendentales de la subjetividad que tienen su origen en la fenomenología de Husserl (2008: 52-53).

Nosotros coincidimos en parte con la interpretación de Björk. En primer lugar, no acordamos con la idea de que ciertas nociones beauvoirianas como la de “hombre” carezcan de herencia heideggeriana. Como hemos indicado anteriormente, Beauvoir admite explícitamente la influencia que la filosofía de Heidegger, particularmente la analítica existencialista del *Dasein*, tiene en su posicionamiento existencialista respecto del ser la realidad humana.<sup>102</sup> En segundo lugar, acordamos con Björk en que la idea de *cogito*, específicamente la de “*cogito* existencialista” o conciencia pre-reflexiva, sí tiene un papel relevante en la filosofía de Beauvoir, aún cuando en sus textos no haya menciones recurrentes a la noción de “conciencia”. A propósito de esto, Beauvoir afirma:

[S]e sabe que el hecho de ser un sujeto (*sujet*) es un hecho universal y que el *Cogito* cartesiano expresa a la vez la experiencia más singular y la verdad más objetiva [...] La nada (*néant*) que está en el corazón del hombre es también la conciencia que posee de sí mismo (*la conscience qu'il a de lui-même*)” (*PM*: 18, 44; traducción modificada).<sup>103</sup>

En una de sus obras autobiográficas, Beauvoir declara nunca se sintió tan cerca de la verdad como cuando se inició, junto a Sartre, en la fenomenología de Husserl (*FA*: 210). Y en *PM*, haciendo referencia explícita a la reducción husserliana, afirma que la condición verdadera de la conciencia es la trascendencia, esto es, el acto subjetivo de intencionar objetos (*PM*: 15-16). A esto debe sumarse la equiparación que la autora realiza entre el hombre y el ser-para-sí (*Py.*: 54; *PM*: 108).

Consideramos que las dos líneas interpretativas en conflicto sobre las influencias beauvoirianas, aquella que afirma su herencia heideggeriana, el anti-cartesianismo, y aquella que defiende la herencia de la fenomenología del *cogito*, se compatibilizan en una tercera posición. Esta última, señalada por Moser (2008: 74) y defendida por nosotros en esta investigación, es aquella que afirma la herencia sartreana de la filosofía de Beauvoir respecto de la cuestión que aquí nos compete. En efecto, es precisamente la

<sup>102</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, I. 1, I. 3.

<sup>103</sup> Lo que nosotros traducimos por “la nada que está en el corazón el hombre” corresponde a “le néant qui est au cœur de l’homme”. Solero traduce el “qui est” por “que alienta”, mientras nosotros lo hacemos por “que está”, manteniendo la literalidad del texto original.

fenomenología existencial de Sartre la que combina los otros dos posicionamientos. El pensamiento de Simone de Beauvoir está centrado esencialmente en cuestiones de filosofía práctica y sus reflexiones trascienden las problemáticas gnoseológicas de la fenomenología sartreana. Sin embargo, los principios ontológicos básicos de esta última están supuestos en el existencialismo de Beauvoir, aunque retomados desde su propio posicionamiento.

La compatibilidad entre los dos lineamientos interpretativos de la filosofía de Beauvoir se pone de relieve en su concepto de subjetividad. Esta última es definida en *Py.* de la siguiente manera:

[M]i subjetividad (*subjectivité*) no es inercia, repliegue sobre sí, separación, sino por el contrario movimiento hacia lo otro (*mouvement vers l'autre*) [...] No soy una cosa sino un proyecto de mí hacia lo otro, una trascendencia (*un projet de moi vers l'autre, une transcendence*) [...] espontaneidad (*spontanéité*) que desea, que ama, que anhela, que actúa (*qui agit*) [...] No soy jamás alcanzado (*atteint*) sino por mis propias posibilidades (*mes propres possibilités*) [...] Si [el hombre] es consciencia de desear, de temer, el hombre desea, teme [...] El hombre [...], dice Heidegger, está siempre *en otra parte* (*ailleurs*) [...] Está constitutivamente orientado hacia otra cosa que sí mismo (*il est constitutivement orienté vers autre chose que lui-même*); no es él mismo sino por relación a otra cosa que él mismo (*il n'est soi que par relation avec autre chose que soi*) (*Py.*: 14, 23-24; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>104</sup>

La concepción beauvoiriana de la subjetividad retoma, por un lado, la idea de intencionalidad que hemos visto a propósito de la concepción sartreana de la conciencia [II. 1] y, por otro lado, la noción de “proyecto” (*Entwurf*) que Heidegger expone en el marco de la analítica existencial del *Dasein* en *SZ*, que nosotros repusimos en [I. 3. 5] Esto implica, como bien ha observado Moser (2008: 41-44), la identificación entre la “trascendencia” y el “proyecto” en la idea beauvoiriana de la subjetividad. Nosotros entendemos que esta equiparación, al menos en términos prácticos, también está

---

<sup>104</sup> Sebreli traduce “vers l'autre” por “hacia el otro”. “Autre” puede referir tanto a una cosa como a una persona. En este sentido, consideramos que la elección de Sebreli es correcta Sin embargo, nosotros preferimos traducir la expresión en cuestión por “hacia lo otro” para evitar una posible confusión que la otra traducción podría deparar y que consiste en limitar el movimiento de la trascendencia a un movimiento que se dirige siempre o únicamente sobre otra persona y no sobre las cosas, acepción que Beauvoir no admitiría. La segunda modificación que realizamos consiste en “ailleurs”, que Sebreli traduce por “más allá” y nosotros por “en otra parte”, intentando mantener la acepción espacial que esta expresión tiene en el contexto en que se ubica la cita. Sin embargo, como veremos luego, para Beauvoir el hombre en cuanto proyecto y trascendencia no sólo está *en otra parte* sino también *más allá* en sentido temporal, es decir, en el porvenir.

presente en la filosofía existencial de Sartre.

Siguiendo la identificación sartreana entre la intencionalidad y la trascendencia, Beauvoir no concibe a la realidad humana en términos sustanciales sino como *acto*: el movimiento de ir fuera de sí hacia lo otro. La trascendencia, al igual que en el caso de la conciencia, no caracteriza ciertas conductas específicas del hombre, sino que lo define como tal en tanto que él es un ser dirigido siempre sobre otra cosa que sí mismo. Toda acción, pensamiento, tendencia, etc. es trascendencia, “nos lanza más allá [...] fuera de nosotros mismos (*nous jette par delà [...] hors de nous-même*)” (Py.: 21-22).

La condición de la trascendencia radica en la no-identidad de la realidad humana, en su falta de plenitud de ser o carácter sustancial. A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

Desde que suprimo esa distancia que, separándome del objeto, me permite lanzarme hacia él (*me permet de me jeter vers lui*), ser movimiento y trascendencia, esa unión fija del objeto conmigo no existe ya sino a la manera de una cosa [...] Como me distingo de mi pura presencia tendiendo hacia algo distinto de mí (*en tendant vers autre chose que moi*), me distingo también de ese otro hacia el cual tiendo, por el hecho mismo de tender hacia él (Py.: 20, 33).

La diferencia y separación entre el hombre y el objeto al que éste se lanza son la base fundamental para la existencia de la trascendencia. Si la diferencia en cuestión se suprimiese, el hombre y el objeto conformarían una unidad cósmica que no permitiría el movimiento de “salir fuera de sí hacia”, puesto que ninguna negación tendría lugar. Por el mismo hecho de que el hombre es lanzándose hacia un objeto del mundo, hacia lo que él *no es*, se afirma la diferencia entre aquel y aquello otro a lo que se trasciende. El hombre y el objeto no conforman una unidad de dos términos indiferenciados o indiferentes. De ser este último el caso, la trascendencia se anularía y con ello el hombre como tal dejaría de existir.

Esta misma idea, y estableciendo un vínculo similar entre la teoría de la conciencia y la perspectiva existencial de Heidegger, sostiene Sartre en *EN*:

Toda conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura cognitiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* (*portée sur*) un ser que no es ella misma [...] Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es

un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo* (la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui) (EN: 31-32; el subrayado es del original).

La idea de proyecto que el existencialismo de Beauvoir retoma para caracterizar el ser de la condición humana se encuentra también entre los conceptos heideggerianos de los que se apropia la fenomenología de Sartre.<sup>105</sup> Para este último, el “proyecto”, en tanto que estructura de la realidad humana por la que el hombre se lanza fuera de sí hacia las posibilidades de ser que él mismo es, pone de relieve que éste es negatividad, mas no un ser-en-sí. El proyecto es trascendencia como acto (“estallar hacia”), lo cual implica que, a diferencia del ser pleno e idéntico, el hombre no está a una proximidad inmediata de sí, sino que trasciende una determinada organización dada del mundo hacia sus posibles, hacia el no-ser, y en este mismo acto se pone a sí mismo como no siendo en-sí (EN: 60-61, 143).

Ahora bien, tanto para Sartre como para Beauvoir, la comprensión de sí a través de los posibles requiere de la conciencia refleja. En el EN, Sartre objeta a Heidegger su “anti-cartesianismo”:

Heidegger [...] aborda la analítica existencial sin pasar por el *cogito*. Pero el *Dasein*, por haber sido privado desde el origen de la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión. Heidegger dota a la realidad humana de una comprensión de sí a la que define como “pro-yecto ek-stático” de sus propias posibilidades (“*pro-jet ek-statique*” de ses propres possibilités). Y no entra en nuestras intenciones negar la existencia de este proyecto. Pero, ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) ser comprensión? Este carácter ek-stático de la realidad humana racae en un en-sí cosista y ciego si no surge de la conciencia de ék-stasis. A decir verdad, es menester partir del *cogito*, pero de éste cabe decir, parodiando una fórmula célebre, que conduce a todo con tal que se salga de él (EN: 129-130).

Para que el hombre pueda comprenderse a partir de sus posibles (*ses possibles*) tiene que ser consciente de que los posibles a los que se lanza son *suyos*. De no ser el caso, el sistema de posibilidades caería en una dimensión inconsciente, lo que llevaría a la imposibilidad de la comprensión. En este sentido, Beauvoir y Sartre se hacen eco, desde

---

<sup>105</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, I. 3. 5.

una lectura antropológica de SZ, de la idea heideggeriana de proyecto, aunque añadiéndole a ésta la de conciencia pre-reflexiva de las propias posibilidades.

### III. 2. El psicoanálisis existencial

La concepción existencialista del proyecto como estructura existencial por la que el hombre se comprende y determina a sí mismo lanzándose hacia sus posibles se enmarca dentro del psicoanálisis existencial (*psychanalyse existentielle*). Éste es desarrollado por Sartre en el primer apartado del segundo capítulo del *EN* (752-776) y retomado por Beauvoir tanto en *Py.* como en *PM*, particularmente en el contexto de sus consideraciones del hombre como “proyecto de sí mismo” (*projet de lui-même*) (*Py.*: 30).

Sartre define el “psicoanálisis existencial” como el método fenomenológico que busca revelar, de una manera objetiva, la elección subjetiva (*choix subjectif*) por medio de la cual “cada persona (*personne*) se hace (*se fait*) persona”, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es a través de sus posibilidades de ser (*EN*: 775).

El principio del psicoanálisis existencial es el hombre como totalidad expresiva. Esto quiere decir que cada uno de sus actos revela lo que él es (*PM*: 42). El psicoanálisis existencial tiene su punto de partida en la experiencia y trabaja con los comportamientos empíricos del hombre. Sin embargo, su punto de apoyo es la comprensión pre-ontológica que el hombre tiene de la persona humana, y su objeto consiste en descifrar y conceptualizar las revelaciones de cada conducta y del conjunto de los actos particulares. En este sentido, el método del psicoanálisis existencial es comparativo. A partir de la comparación de los comportamientos singulares, se los reduce a las relaciones de ser que ellos expresan, de manera tal de poder llegar a la elección fundamental que el hombre hace de sí mismo (*EN*: 761, 765-766; *Py.*: 63).

Desde el psicoanálisis existencial se distinguen tres niveles o dimensiones fenomenológicas del proyecto humano.

El primero de ellos consiste en la multiplicidad de los *proyectos empíricos particulares*. Se trata de las conductas y los actos ordinarios que están estructurados por el deseo empírico y la elección concreta de diversos objetos particulares (*EN*: 760-761,

763; Py.: 63).

En el segundo nivel se ubica el *proyecto fundamental* (*projet fondamental*), que se manifiesta en y a través de los proyectos empíricos. Al proyecto fundamental corresponde un deseo no empírico, que radica en la elección fundamental (*choix fondamental*) que el hombre hace de sí mismo y por la cual se constituye como persona o plenitud individual. Consiste en la manera en la que el existente humano elige su *modo de ser específico*, dándose una personalidad peculiar. La persona es precisamente la totalidad expresiva que mencionábamos hace un momento, que se revela entera en cada una de sus conductas particulares (EN: 760-761). El campo de aplicación del psicoanálisis existencial es esta dimensión fenomenología del hombre en tanto que proyecto, es decir, la persona. En una de sus autobiografías, Beauvoir sostiene: “Si el individuo (*individu*) [sc. la persona] es una totalidad sintética e indivisible sus conductas sólo pueden ser juzgadas globalmente” (FA: 45).

El tercer nivel es el *proyecto original* (*projet originel*) o *proyecto de ser* (*projet d'être*). Éste, al que corresponde la elección original (*choix originel*), radica en el deseo de ser (*désir d'être*) que el hombre es en cuanto ser que es falta de ser. El proyecto de ser es el modo existencial propio de la realidad humana, por el que el hombre busca la identidad consigo mismo de la que originariamente carece, la síntesis del en-sí y el para-sí, aspirando de este modo a realizarse como el ser que es el fundamento de su propio ser (EN: 762-764; Py.: 62-63, 112; PM: 13-16).

Del proyecto original nos vamos a ocupar en el próximo capítulo [I. 2]. En lo que sigue desarrollaremos el proyecto fundamental [III. 4], para lo cual previamente deberemos señalar la estructura intencional de la acción [III. 3]. Pero antes de pasar ello, creemos necesario hacer algunos señalamientos sobre dos cuestiones.

La primera de ellas consiste en la relación entre el proyecto original y los otros dos niveles fenomenológicos del proyecto señalados. Así como los proyectos empíricos manifiestan el proyecto fundamental, éste es la manifestación del proyecto originario. No hay un acceso directo al proyecto fundamental ni al originario. El único modo de acceder a ambos es a través de los proyectos empíricos y particulares. Pero esta “cadena de manifestaciones” no consiste en una relación de anterioridad y posterioridad, según la cual el proyecto de ser se da *primero* y luego es revelado por los restantes. Las dimensiones fenomenológicas mencionadas guardan entre sí una relación de expresión o

significación que no supone la anterioridad y la posterioridad lógica, como tampoco la ontológica ni la temporal. El proyecto fundamental expresa el originario y dota de sentido a los diversos proyectos empíricos.<sup>106</sup> A propósito de esto, Beauvoir sostiene que es precisamente a partir de los proyectos singulares que el hombre busca hacerse ser (*cherche à se faire être*), es decir, realizar su proyecto originario, aunque también el fundamental (Py.: 62-63).

La segunda de las cuestiones que queremos indicar es la naturaleza de la elección. No nos referimos aquí a la elección deliberada que se da en el plano de los proyectos empíricos y concretos, sino a la elección original y, por lo tanto, también a la fundamental. Lo que el Existencialismo de Sartre y Beauvoir entiende por “elección original” es el acto mismo de la libertad, aquel que el hombre realiza sobre su determinación de ser. Al respecto, Sartre afirma:

Hemos encontrado el acto fundamental de libertad: y este acto da su sentido a la acción particular que puedo considerar en un momento dado; ese acto, constantemente renovado no se distingue de mi ser (*mon être*); es elección de mí mismo (*choix de moi-même*) en el mundo y, al mismo tiempo, descubrimiento del mundo (*découverte du monde*) [...] En lo que concierne a esta última [sc. la elección original], ha de insistirse en el hecho de que no se trata, en modo alguno, de una elección deliberada (*choix délibéré*). Y ello no porque sea *menos* consciente

---

<sup>106</sup> “La cuestión se plantea, pues, más o menos en estos términos: si admitimos que la persona es una totalidad, no podemos esperar recomponerla por una adición o una organización de las diversas tendencias que hemos descubierto empíricamente en ella. Al contrario, en cada inclinación o tendencia se expresa la persona toda entera, aunque según una perspectiva diferente [...] Siendo así, hemos de descubrir en cada tendencia, en cada conducta del sujeto, una significación que la trasciende. Estos celos *datados* y singulares en que el sujeto se historializa con respecto a determinada mujer *significan*, para quien sabe leerlos, la relación global con el mundo por la cual el sujeto se constituye como un sí-mismo. Dicho de otro modo, esa actitud *empírica* es de por sí la expresión de la ‘elección de un carácter inteligible’. Y no hay misterio en que sea así, ni tampoco hay un plano inteligible que podamos sólo pensar, mientras captaríamos y conceptualizaríamos únicamente el plano de existencia empírica del sujeto; si la actitud empírica *significa* la elección del carácter inteligible, se debe a que *ella misma es* esa elección. En efecto, el carácter singular de la elección inteligible [...] consiste en que no podrá existir sino como la significación trascendente de cada elección concreta y empírica: no se efectúa primero en algún inconsciente o en el plano numérico para expresarse *después* en tal o cual actitud observable; ni siquiera tiene preeminencia *ontológica* sobre la elección empírica, sino que es, por principio, aquello que debe siempre desprenderse de la elección empírica como su *más allá* y como la infinidad de su trascendencia. Así, si remo por el río, no soy nada más -ni aquí ni en otro mundo- que este pro-yecto concreto de remar. Pero este proyecto mismo, en tanto que totalidad de mi ser, expresa mi elección original en condiciones particulares; no es sino la elección de mí mismo como totalidad en esas circunstancias [...] El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues, el *proyecto de ser*; o, si se prefiere, cada tendencia empírica está con el proyecto original de ser en una relación de expresión y de satisfacción simbólicas [...] Por lo demás, no se trata de que el deseo de ser sea *primero* para hacerse expresar *después* por los deseos a *posteriori*, sino que nada hay fuera de la expresión simbólica que ese deseo encuentra en los deseos concretos” (EN: 760-761, 763; el subrayado es del original).

o *menos* explícita que una deliberación; sino, al contrario, porque es el fundamento de toda deliberación (*délibération*) [...] Pero esto no significa que la elección profunda sea inconsciente; se identifica con la conciencia que tenemos de nosotros mismos. Esta conciencia, como es sabido, sólo puede ser no-posicional: es conciencia-nosotros, puesto que no se distingue de nuestro ser. Y, como nuestro ser es precisamente nuestra elección originaria, la conciencia (de) elección [sc. conciencia pre-reflexiva de elección] es idéntica a la conciencia que tenemos (de) nosotros mismos [sc. conciencia pre-reflexiva de nosotros mismos] [*et comme notre être est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est identique à la conscience que nous avons (de) nous*]. Es menester ser consciente para elegir y es menester elegir para ser consciente. Elección y conciencia son una y la misma cosa (EN: 628; el subrayado es del original).

Beauvoir insiste en el carácter originario y necesario de la elección libre. Originaria es la elección porque es previa a toda razón de ser. Hemos visto que el existencialismo es una filosofía de la trascendencia, para la cual los fines de los actos y los valores no existen con independencia del libre proyecto que los pone como tales. Por otra parte, la elección es necesaria porque es la contrapartida de la ausencia de todo tipo de determinación que caracteriza a la condición humana. Porque el hombre es libre, no puede sino elegir (Py.: 29-30, 90; PM: 36-41, 68-69).

### III. 3. La estructura de la acción

El concepto existencialista de acción consiste, en términos generales, en el movimiento por el cual el hombre se lanza fuera de sí hacia lo que *no es*, hacia *sus posibles* (*ses possibles*), modificando la organización mundana (Jeanson [1965] 1968: 231). Un posible es algo que no está presente y esto que no es presente en su realidad efectiva es el *fin* (*fin*) de los actos: un deseable aún no realizado que constituye el límite del acto, haciendo del proyecto un “movimiento *hacia*” o un “acto *para*”.<sup>107</sup> En este aspecto, el fin, que radica siempre en objetivos definidos, es aquello que define el sentido del movimiento de la acción (EN: 591, 594). Sobre esta cuestión, Beauvoir sostiene:

Un fin (*but*) es siempre el sentido (*sens*) y la conclusión (*aboutissement*) de un esfuerzo (*effort*); separado de ese esfuerzo, ninguna realidad es un fin, sino

<sup>107</sup> En muchos casos, Beauvoir usa indistintamente “fin” (fin) y “but” (objetivo, meta). En francés, este último término funciona como sinónimo del primero, aunque su uso es más coloquial.



solamente un dato (*donné*) hecho para ser superado (*dépassé*). Eso no significa, como se dice a veces, que sólo cuenta la lucha, que la meta (*enjeu*) es indiferente; pues la lucha es lucha por una meta (*enjeu*); si ésta desaparece, aquella pierde todo sentido y toda verdad; no es ya una lucha, sino un empeñamiento estúpido (*Py.*: 26; traducción modificada).<sup>108</sup>

La acción, tal como señala Sartre en el primer capítulo de la última parte de *EN*, es intencional. La “intencionalidad” tiene aquí el mismo sentido que desarrollamos en el caso de la conciencia [II. 1]. De modo general, podemos decir que la acción es en el dominio práctico, lo que la intencionalidad como trascendencia y nihilización es en el plano gnoseológico. Aquello en desde la gnoseología es el objeto intencionado de conocimiento, es el fin de los actos en el campo de la praxis.

Sartre distingue tres elementos constitutivos de la estructura intencional de la acción: (1) el motivo (*motif*) y el móvil (*mobile*), (2) el acto como tal y (3) el fin (*EN*: 591, 596). El acto en cuanto tal es la acción comprendida como “movimiento hacia”. El fin es aquello a lo el movimiento se dirige, el límite del cual ya hemos hablado. El motivo es la razón del acto, aquello que lo justifica. Consiste en la captación objetiva, a la luz de un fin propuesto, de una situación particular como medio para alcanzar dicho fin. El móvil, por su parte, es un hecho subjetivo. Es el conjunto de emociones, deseos, pasiones que mueven al hombre a cumplir un acto determinado (*EN*: 607-608).

Esta estructura intencional de la acción se corresponde con los tres éxtasis temporales de la realidad humana, a los cuales la acción como un todo involucra en su unidad. El fin se ubica en el porvenir (*avenir*), a partir del cual se determinan los motivos y móviles del tiempo pasado, lo que hace surgir al acto en el presente (*EN*: 595; *Py.*: 24, 78, 129; *PM*: 28).

La temporalidad, según la ontología sartreana, también se divide en dos niveles fenomenológicos. El primero de ellos es la temporalidad original, que es la duración del para-sí en la forma de la conciencia no-tética de durar. Se trata de la conciencia refleja o vivencia pre-reflexiva que el hombre tiene de la temporalidad. Por su carácter irreflexivo, la temporalidad original constituye la existencia temporal del para-sí. El segundo nivel está conformado por la temporalidad psíquica, la cual es la objetivación de la temporalidad original y requiere de la conciencia reflexiva. La temporalidad

---

<sup>108</sup> Sebrelí traduce “enjeu” por “empresa” (en el sentido de “emprendimiento”), mientras nosotros lo hacemos por “meta” no sólo porque esta última es una acepción más acertada que la primera, sino también porque se ajusta mejor al sentido de la idea que Beauvoir está expresando.

psíquica es la conciencia tética de la duración, la captación del para-sí como unidad de los sucesos temporales. La tematización de la duración temporal por parte del hombre, esto es, la reflexión sobre la conciencia no-tética de durar, hace que aquel se capte a sí mismo, en su singularidad, como una unidad temporal, como un “objeto” que da en el tiempo. De aquí que este nivel o dimensión fenomenológica sea el que pone en juego en el psicoanálisis existencial (EN: 221-222, 245; Suárez Tomé, 2017: 12).

En el apartado siguiente, abordamos el proyecto fundamental a la luz de la estructura intencional de la acción que acabamos de esbozar y de la serie de nihilizaciones implicadas en ella.

### III. 4. El proyecto fundamental

Desde la perspectiva práctica del existencialismo, el ser del hombre en cuanto proyecto se determina en su ser por el fin de sus actos, es decir, por el ser posible al que se lanza a través la acción (Py.: 109, 129; EN: 605). Al arrojarse sobre diversos fines, aquel no sólo proyecta una configuración del mundo distinta a la presente sino que se proyecta también a sí mismo en el porvenir. Proyectándose hacia sus posibles, el hombre se pone a sí mismo en el porvenir como un *ser posible*, es decir, como un ser que *no es*. A propósito de esta cuestión, Sartre sostiene:

[E]stoy, por cierto, allí en el porvenir; por cierto, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en ese sentido, hay una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no soy el que seré [...] Sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *soy el que seré, en el modo de no serlo* [...] La conciencia está frente a su pasado y porvenir como frente a un sí-mismo (*soi*) que ella es en el modo del no-ser. Esto nos remite a una estructura nihilizadora de la temporalidad (EN, 77; subrayado es del original; traducción modificada).<sup>109</sup>

Se da respecto del fin y el porvenir el mismo movimiento de nihilización que hemos

<sup>109</sup> En el original, las dos últimas oraciones son: “la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d’un soi qu’elle est sur le mode du n’être-pas. Cela nous renvoie à une structure néantisante de la temporalité” (EN: 69). La traducción de Valmar es: “la conciencia está frente a un sí-mismo que ella es en el modo del no serlo, y esto nos remite a una estructura nihilizadora de la temporalidad” (EN: 81).

visto a propósito de la trascendencia de la conciencia intencional: el ir fuera de sí hacia el no-ser. De ahí que, en cuanto proyecto de sí, el hombre sea “un ser que, según la definición existencialista, se pone en cuestión en su ser, un ser que se encuentra a distancia de sí mismo y que tiene que ser su ser” (*PM*: 13; traducción modificada).<sup>110</sup> A modo ilustrativo, tomemos el ejemplo del conquistador helénico Pirro de Epiro (318-272 a. C.) que Beauvoir utiliza en la introducción de *Py.* y al que volveremos en el capítulo siguiente (*Py.*: 5-8). La objetivo de conquista de Pirro, anexar a su reino, en contra de la República romana, la mayor cantidad de territorios por entonces en disputa, no sólo consiste en proyectar una nueva organización de los territorios helénicos, sino también en ponerse a sí mismo en el porvenir como “el gran rey o conquistador”, es decir, como un ser posible y futuro que no es.

Ahora bien, el que el hombre sea proyecto *de sí* no quiere decir que el hombre “se destine a sí mismo”. Al respecto, Beauvoir aclara:

[N]o me capto jamás como un objeto pleno, experimento (*éprouve*) en mí ese vacío que soy yo mismo (*moi-même*), siento (*éprouve*) que no soy. Y es por eso que todo culto al yo (*moi*) es, en verdad, imposible; no puedo destinarme a mí mismo [...] Así no es *para* otro que cada uno se trasciende [...], no es tampoco *para sí* (*soi*) pues “sí” (*soi*) no existe sino por el proyecto que lo lanza en el mundo (*Py.*: 67, 97; el subrayado es del original).

El proyecto de sí mismo no es un egoísmo. Al lanzarse a sí en el porvenir, el hombre no se arroja a un sí-mismo o a un “yo” que existiera allí y al que iría a su encuentro. Al proyectarse hacia sus posibles, el hombre se arroja hacia su ser-posible como hacia su no-ser, a un sí-mismo que aún no tiene realidad efectiva y que sólo es ser-posible por el proyecto que lo pone en el mundo porvenir (*Py.*: 112). Pero para que el no-ser al que el hombre se proyecta constituya *su* posible, es necesario -como ya hemos mencionado- reconocer la existencia de la conciencia pre-reflexiva de sí en la conciencia posicional del fin propuesto. En efecto, el hombre no se lanza hacia cualquier fin sino hacia sus propios fines (*Py.*: 129; *EN*: 83).

Estas descripciones del fin competen también a la dimensión temporal del proyecto: “[e]s ‘en el tiempo’ donde el para-sí es sus propios posibles en el modo del

<sup>110</sup> “[U]n être qui, selon la définition existentialiste, se met en question dans son être, un être qui est à distance de soi-même et qui a à être son être” (*PM*: 15). En la edición de Schapiro, Solero traduce el “a à être son être” por “tiene por ser a su ser”, mientras nosotros lo hacemos por “tiene que ser su ser”, puesto que se trata de expresión “avoir à + infinitivo”, que denota obligatoriedad.

‘no-ser’” (EN: 168). Esta idea contiene los dos puntos centrales que hemos señalado a propósito del fin.

El primero es que, a través de su proyecto, el hombre se lanza hacia una dimensión temporal que no es: el porvenir. Para Beauvoir, este último es tanto condición de la acción, como también su sentido y sustancia. En efecto, este éxtasis temporal de la realidad humana es lo que determina a todo proyecto como un “movimiento *hacia*”, temporalizando la libertad en el seno del no-ser (PM: 111).

El segundo de los puntos consiste en que en cuanto el hombre se arroja hacia *sus propios posibles*, debe captar este no-ser temporal como *suyo*. Aquel se lanza hacia su porvenir porque este conlleva una configuración del mundo aún ausente pero organizada en función de sus propias posibilidades (Py.: 15). En este sentido, el mundo es tanto el correlato de las posibilidades humanas como también, desde el punto de vista temporal del proyecto, “la imagen fija del porvenir” (Py.: 21). Al respecto, Beauvoir agrega:

La palabra *porvenir* (avenir) posee dos sentidos, correspondientes a los dos aspectos de la condición ambigua del hombre, que es carencia de ser y es existencia; como ser y como existencia, a la vez, debe ser tenido en cuenta. Cuando enfrente mi porvenir, considero aquel movimiento que, prolongando mi existencia actual, realizará mis proyectos presentes y los sobrepasará en procura de nuevos fines: el porvenir es el significado definido de una trascendencia singular y se halla tan estrechamente ligado al presente que integra con él una sola forma temporal; este es el porvenir que Heidegger considera como una realidad dada a cada instante (PM: 111; el subrayado es del original).

El proyecto de sí no sólo supone la conciencia pre-reflexiva, sino que implica también la conciencia reflexiva, porque involucra la existencia *personal*. Lo que define la conciencia personal (*conscience personnelle*) es “el hecho de existir para sí como presencia a sí” (EN: 166). Esto conlleva dos movimientos reflexivos. El primero radica en aquel que mediatiza la presencia a sí, que hace de ella un hecho para-sí. La conciencia personal, en efecto, no es la presencia inmediata a sí del *cogito* pre-reflexivo, sino más bien la conciencia reflexiva de dicha presencia. El segundo movimiento reflexivo es el que Sartre llama “ipseidad” (*ipséité*) y que es aquel que está presente en el proyecto fundamental. Sobre este segundo movimiento, Sartre sostiene:

En la ipseidad, mi posible se refleja sobre mi conciencia y la determina como lo que ella es. La ipseidad representa un grado de nihilización más avanzado que la pura presencia a sí del *cogito* prereflexivo, en el sentido de que el posible que soy no es pura presencia al para-sí como el reflejo al reflejante, sino que es *presencia-ausente*. Pero, por esto mismo, la existencia de la *remisión* (*renvoi*) como estructura de ser del para-sí queda más netamente señalada todavía. El para-sí es sí mismo (*soi*) *allá*, fuera de alcance, en las lejanías de sus posibilidades. Y esta libre necesidad de ser allá lo que se es en la forma de falta constituye la ipseidad o segundo aspecto esencial de la persona (*personne*). ¿Cómo definir, en efecto, la persona sino como libre relación consigo mismo? (*EN*: 166-167; el subrayado es del original).

Cuando el hombre se proyecta a sí mismo, se pone en el porvenir como un ser que es para-sí cierta presencia a sí específica, pero una presencia que no-es todavía o que es la forma de la ausencia.

La negatividad tiene un papel fundamental no sólo en la dimensión de la acción que respecta al fin y al porvenir, sino también en aquella que confirma las otras partes estructurales del acto: al pasado y al presente, donde se ubican los motivos y móviles de la acción.

El proyecto, señala Beauvoir, no es una separación del mundo, sino que supone la existencia particular del hombre en el mundo, así como también su pasado. El hombre se lanza hacia el porvenir desde una organización o configuración determinada del mundo presente, es decir, desde una situación singular. La situación, sostiene Beauvoir, es el fundamento de la acción y constituye la facticidad en la que el hombre se encuentra arrojado, esto es, el conjunto de condiciones materiales desde las cuales elige y actúa (*Py.*: 95).<sup>111</sup> Pero la situación no debe confundirse con un cúmulo de motivos objetivos que funcionasen como causas del actuar, al modo en que lo haría desde una concepción determinista. Respecto de esta cuestión, Beauvoir afirma:

Se sabe que este es el punto esencial en el cual la ontología existencialista se opone al materialismo dialéctico: pensamos que el sentido de la situación no se impone a la conciencia de un sujeto pasivo, que sólo emerge por medio del develamiento que

---

<sup>111</sup> En *EN*, Sartre define la "situación" en los siguientes términos: "Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican" (*EN*: 662; el subrayado es del original). En lo que sigue, se mostrará que para Beauvoir la situación es también un dato significado siempre a partir del fin propuesto, el cual la descubre como motivo de la acción.

opera en su proyecto un sujeto libre (PM: 21).<sup>112</sup>

El estado de cosas futuro no está dado por la objetividad de la situación presente. Los motivos y móviles del actuar se revelan por el movimiento inverso: es porque se concibe otro estado de cosas posible que los motivos y móviles se descubren como tales. El fin no está determinado por motivos dados de antemano, sino que es a partir del fin propuesto que la situación actual se ilumina y se revelan los motivos y móviles de la acción dirigida al cumplimiento de dicho fin. En otros términos, es proyectándose hacia un fin que el hombre descubre un significado y las razones del obrar. Así como el hombre se nihiliza al lanzarse hacia sus posibles, el descubrimiento de los motivos y móviles supone un acto nihilizador del estado de cosas actual a la luz del fin propuesto, del ser-posible (PM: 72-73, 76, 78, 92; EN: 593). Sobre esta cuestión, Sartre brinda un ejemplo:

El emperador Constantino no preveía, al establecerse en Bizancio, que crearía una ciudad de cultura y lengua griegas cuya aparición provocaría ulteriormente un cisma en la Iglesia cristiana y contribuiría a debilitar al imperio romano; empero, ha ejecutado un acto en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores [...] La intención de suscitar a Roma una rival no puede venir a Constantino sino por la captación de una falta objetiva (*manque objectif*): a Roma le falta un contrapeso; a esa ciudad todavía profundamente pagana era preciso oponer una ciudad cristiana que, por el momento, *faltaba* (*fait défaut*). Crear Constantinopla no puede comprenderse como acto a menos que la concepción de una nueva ciudad haya precedido a la acción misma, o que, por lo menos, esa concepción haya servido de tema organizador a todos los trámites ulteriores (EN: 591-592; el subrayado es del original).

---

<sup>112</sup> Simone de Beauvoir encuentra una contradicción en el corazón del marxismo. *Por un lado*, éste se presenta, sostiene, como una “apoteosis de la subjetividad”. De manera similar a Kant y Hegel, Marx rechaza las “objetividades inhumanas”. Toda situación adquiere su sentido por los fines a los que se dirigen los actos humanos: “Marx no considera que ciertas situaciones humanas sean en sí preferibles a otras: son las necesidades de un pueblo, las revoluciones de una clase las que definen los objetivos y los fines; es del seno de una situación negada, a la luz de esta repulsa, que un estado nuevo aparece como deseable: sólo decide la voluntad de los hombres; y es a partir de cierto arraigamiento singular en el mundo histórico y económico que esa voluntad se lanza hacia el porvenir, escogiendo entonces una perspectiva donde palabras como meta, progreso, eficacia, triunfo, fracaso, acción, adversarios, instrumentos, obstáculos, etc., poseen un sentido; entonces, ciertas acciones pueden ser contempladas como buenas y otras como malas. Para que surja el universo de los valores revolucionarios, es necesario que un movimiento subjetivo los cree en la revolución y en la esperanza” (PM: 20). Sin embargo, *por otro lado*, el marxismo parece caer en un determinismo. Las voluntades humanas no aparecen en él como libres en sentido estricto. Son el reflejo de condiciones objetivas. En el estado actual de la humanidad, el proletariado no puede querer otra cosa que la superación de sí mismo como clase, puesto que eso es lo que determina la objetividad de su situación (PM: 21-23).

Se pone de relieve aquí una doble nihilización. A la primera ya nos referimos: se trata de aquella según la cual el movimiento hacia el no-ser implica “poner el estado de cosas ideal como una nada *presente*” (EN: 594; el subrayado es del original). La segunda consiste en aquella según la cual la situación presente aparece como “una nada con respecto a ese estado de cosas ideal”, es decir, como una falta o negatividad (EN: 594). A partir del no-ser (ser-posible) se nihiliza el estado de cosas presente y se lo revela como un no-ser respecto del posible-futuro (Py.: 46; FC: 160). Esto vale no sólo para los motivos, sino también para los móviles. Por ejemplo, señala Sartre, cuando un trabajador concibe una situación laboral futura mejor que la presente, descubre la insatisfacción de su estado afectivo actual y declara “yo no soy feliz”. La revelación de este estado negativo personal, de la carencia de, en este caso, felicidad, requiere de la conciencia reflexiva. El hombre tematiza sus vivencias en función del posible, descubriéndolas como móviles de la acción.

Ahora bien, la nihilización de la situación presente a la luz del porvenir conlleva también y de modo esencial la nihilización del pasado, tanto en lo que respecta al “pasado personal” como a la configuración del mundo pasada abierta por él. Sobre esto último, Beauvoir sostiene que es a partir del fin que el pasado aparece como una apelación al porvenir (PM: 28, 92). En efecto, desde la situación presente iluminada por el fin propuesto, el hombre proyecta tras de sí, en el pasado, una necesidad que el acto vendría a satisfacer, un “llamado retrospectivo” -como ella lo llama- que la acción atendería. La técnica funciona para Beauvoir como un claro ejemplo de esta cuestión. Es a partir de la existencia actual de los aviones que el hombre del presente concibe su inexistencia en el pasado como una necesidad. El avión es algo que debía fabricarse. Pero esta necesidad se revela solamente por las empresas humanas del presente dirigidas al porvenir, en las cuales el avión sigue siendo útil *para* el cumplimiento de determinados objetivos (Py.: 92-93, 96, 102-103).

La nihilización del “pasado personal” requiere de la objetivación reflexiva del “sí-mismo pasado”. En este plano, así como también en el marco de las vivencias presentes, se da lo que Sartre llama la “reflexión impura o cómplice”. La reflexión en general, recordemos, es la conciencia de la conciencia (de) sí; esto es, la conciencia de la conciencia refleja (EN: 222). La reflexión impura o cómplice es aquella que tematiza lo reflexo haciendo de éste un en-sí. Este tipo de reflexión provee el conocimiento de las

vivencias por medio de su objetivación reflexiva. Es mediante esta objetivación trascendente de lo reflexo que el hombre puede hallar en sus estados psíquicos pasados los móviles de su acción presente. Desde la dimensión de la temporalidad, la reflexión cómplice es la conciencia tética de la duración psíquica en cuanto sucesión de formas temporales. Esto hace aparecer al Yo como polo unificador de las vivencias, por medio del cual el individuo puede reconocerse a sí mismo como un ser con determinado modo de ser unificado en los tres ék-stasis temporales (EN: 222-227, 233; Suárez Tomé, 2017: 10, 13). Sartre sostiene sobre reflexión impura:

[E]s el mismo para-sí que se hace existir en el modo reflexivo-reflexo en vez de ser simplemente en el modo reflejo-reflejante [...] Quien reflexiona sobre mí [...] soy yo, yo que duro, comprometido en el circuito de mi ipseidad, en peligro en el mundo, con mi historicidad. Simplemente, esta historicidad y ese ser en el mundo y aquel circuito de ipseidad son vividos en el modo del desdoblamiento reflexivo por el para-sí que soy yo [...] Y el acto por el cual la reflexión se determina a tomar lo reflexo como objeto es, en sí mismo: 1° posición de lo reflexivo como *no siendo* lo reflexo; 2° adopción de un punto de vista con respecto a lo reflexo [...] La reflexión impura es un esfuerzo abortado del para-sí, para *ser otro permaneciendo sí mismo*. El objeto trascendente que ha aparecido detrás del para-sí reflexo es el único ser del cual lo reflexo pueda, en este sentido, decir que *él no lo es*. Pero es una sombra de ser: es sido, y lo reflexivo tiene de serlo para no serlo. Esta sombra de ser, correlato necesario y constante de la reflexión impura es lo que el psicólogo estudia con el nombre de *hecho psíquico*. El hecho psíquico es la sombra de lo reflexo en tanto que lo reflexivo tiene de serlo ek-státicamente en el modo del no serlo. Así, la reflexión impura es cuando se da como “intuición del para-sí en el en-sí”; lo que se revela [...] es, allende este reflexo, la sustancialidad misma de formas organizadas de fluencia. La unidad de estos seres virtuales se llama *vida psíquica* o *psique* [...] Por Psique entendemos el *Ego*, sus estados, cualidades y sus actos. El Ego, bajo la doble forma gramatical del Yo y del Mí, representa nuestra persona en tanto que unidad psíquica trascendente (EN: 225, 235-236; el subrayado es del original).

La nihilización del ser, que vimos aquí ponerse en marcha a la luz del proyecto fundamental, es retomada por Beauvoir bajo el término “develamiento del ser” (*dévoilement de l'être*). El develamiento del ser es un movimiento nihilizador de negación significante. Beauvoir especifica, por un lado, que develar el ser no equivale a aniquilarlo ni a aprehenderlo, sino a negarlo en el sentido de darle forma, determinarlo. Tal como hemos indicado al exponer la concepción fenomenológica y existencial de la nada [II. 3. 2], la nihilización implica un recorte limitativo en el seno del ser que



introduce la nada en la plenitud del en-sí. Por otro lado, esta negación determinante conlleva la significación del ser en tanto que abre su significatividad al señalar aspectos del ser que manifiestan sus sentidos objetivos (PM: 30, 76). A propósito de esta cuestión, Beauvoir sostiene:

No se sabría negar el ser: el en-sí es, y en este ser pleno, en esta pura positividad, la negación no tiene lugar; no se escapa de esta plenitud: una casa destruida es una ruina, una cadena rota es una chatarra: sólo se alcanza la significación y, a través de ella, el para-sí que allí se proyectaba; el para-sí lleva la nada en su corazón y puede ser anonadado ya sea en el brote mismo de su existencia, ya sea a través del mundo en el que se existe [...] Todo hombre se arroja en el mundo haciéndose carencia de ser; por ello contribuye a revestirlo de significación humana, lo devela [...] Existir es *hacerse* carencia de ser, es *arrojarse* en el mundo (PM: 32, 42-43; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).<sup>113</sup>

El mundo, como conjunto de entidades organizadas en función de las posibilidades y acciones humanas, no constituye una objetividad inhumana; es, por el contrario, una organización humanamente significativa que remite al hombre como ser que devela el ser, esto es, que descubre sus sentidos. De ahí que, Beauvoir afirme que el mundo humano es un mundo parlante (*monde parlant*), es decir, un mundo dotado de sentidos revelados por los proyectos humanos (PM: 72-73; Gothlin, 2003: 50).

Concomitante a la nihilización del ser es la emergencia misma del hombre en el mundo. En efecto, tal como ya hemos indicado [II. 3. 2], el hombre se determina a sí mismo frente al no-ser descubierto, el cual sólo puede venir al mundo por su remisión a la realidad humana. La nihilización del ser trae aparejada la determinación del hombre frente al sentido o aspecto del ser descubierto, esto es, frente al mundo. Es por medio de esta determinación significativa, entiende Beauvoir, que el hombre se hace presente a sí mismo en el mundo que configura a partir de su propio proyecto, mundo que, por esta

---

<sup>113</sup> “On ne saurait nier l’être: l’en-soi est, et sur cet être plein, cette pure positivité, la négation n’a pas de prise; on n’échappe pas à cette plénitude: une maison détruite est une ruine, une chaîne brisée est une ferraille: on n’atteint que la signification et à travers elle le pour-soi qui s’y projetait; le pour-soi porte le néant en son cœur et peut être anéanti soit dans le jaillissement même de son existence, soit à travers le monde dans lequel il s’existe [...] Tout homme se jette dans le monde en se faisant manque d’être; par là il contribue à le revêtir de signification humaine, il le dévoile [...] Exister, c’est *se faire* manque d’être, c’est *se jeter* dans le monde” (PM: 44, 60-61). La traducción de Solero es: “No se puede negar el ser; el en-sí es, y en este ser pleno, en esta pura positividad, la negación no es tomada en cuenta; no se huye de esta plenitud: una casa destruida es una ruina, una cadena rota es hierro viejo: así se arriba a la significación y, a través de ella, al para-sí que proyecta; el para-sí lleva en su corazón la nada y, acaso, nihiliza, ya en la verticalidad misma de su existencia, ya a través del mundo en el que se vive [...] Todo hombre rueda en el mundo haciéndose carencia de ser; merced a ello contribuye a revestirlo de significación humana, lo devela (PM: 32, 42-43).

razón, constituye el reflejo fijo (*reflet figé*) de su trascendencia. Al respecto, Beauvoir sostiene:

El hombre [...] no puede surgir al mundo en la pura *ipseidad* de su ser sin que el mundo surja frente a él [...] Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa [...] Es por un mismo proyecto que definiendo los objetos que crea (*fonde*), me defino yo mismo (*je me définis moi-même*) (Py.: 24, 47, 108).

El hombre sólo alcanza su determinación de ser proyectándose a sí mismo. No tiene otro modo de existir que como proyecto de sí. Para ser, para adquirir una forma y sentido definido, el hombre se ve obligado a elegirse de tal o cual manera de ser, autodeterminación a partir de la cual, a la vez, hace emerger un mundo frente a él, su mundo.

## Capítulo II

### El esfuerzo por ser y el fracaso existencial

El presente capítulo se ocupa del tratamiento beauvoiriano del esfuerzo por ser (*effort pour être*) y está estructurado en función de dos objetivos generales. El primero de ellos es introducir la problemática del esfuerzo por ser y situarla dentro del Existencialismo beauvoiriano. El segundo consiste en exponer el abordaje que Beauvoir hace del esfuerzo por ser desde sus modalidades fundamentales.

En vistas al cumplimiento del primer objetivo, primero nos ocupamos de delimitar el marco general del esfuerzo por ser [apartado I]. Tras retomar la crítica de Beauvoir al “ser-para-la-muerte” de Heidegger como proyecto auténtico, mostramos que, siguiendo los desarrollos la psicología existencial que Sartre expone en *EN*, la filósofa considera el proyecto de ser como el proyecto originario del hombre.

Luego, probamos que el marco existencial específico en el que se desarrolla el esfuerzo por ser es la antinomia de la acción (*antinomie de l'action*) que Beauvoir presenta en *Py.*, antinomia que, por caracterizar el proyecto de ser como tal, constituye la “antinomia existencial” [apartado II]. Mostramos que ésta está inspirada en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph.* (*Ph.*, 323-340). Sostenemos que mientras las secciones de la *Ph.* mencionadas desarrollan las contradicciones en las que cae la conciencia moral al intentar lograr la unidad del en-sí y el para-sí natural y moral, la antinomia de la acción beauvoiriana muestra las contradicciones y los fracasos en los que cae el hombre en su esfuerzo por ser.

En el marco del segundo objetivo general de este capítulo, mostramos que Beauvoir distingue cinco modalidades del esfuerzo por ser (maneras en que éste se manifiesta), cuyas imposibilidades de cumplimiento constituyen el fracaso de la existencia humana en tanto que esfuerzo por ser [apartado III]. Por otro lado, mostramos nuestra tesis según la cual, para Beauvoir, la filosofía hegeliana evade el fracaso existencial que conlleva el esfuerzo por ser. A nuestro modo de ver, según Beauvoir, esta evasión se manifiesta principalmente en la noción hegeliana de “Espíritu absoluto”

(*absolute Geist / esprit absolu*) y tiene su fundamento en la negación hegeliana de la individualidad (*individualité*) o el individuo (*individu*) que implica la tesis según la cual la individualidad es un momento del devenir universal del *Geist*.

Asimismo sostenemos que la primera modalidad del esfuerzo por ser radica en el empeño del hombre por identificarse (*s'identifier*) con el infinito, intento mediante el cual aquel no hace sino afirmar el carácter singular y finito de su presencia en el mundo. Ponemos de relieve que Beauvoir objeta aquí la idea de Hegel sobre el tránsito de lo finito a lo infinito y su concepción de la individualidad como momento del devenir universal del Espíritu mediante la crítica al carácter universal del “aquí”, el “ahora” y el “yo” que Hegel establece en el capítulo I de la *Ph*.

La segunda modalidad consiste en el esfuerzo del hombre por destinarse a (*se destiner*) o trascenderse (*se transcender*) en Dios (fin absoluto trascendente a la Humanidad). Para Beauvoir -sostenemos- este empeño, que conlleva una serie de contradicciones, revela al hombre como el ser finito que desde la inmanencia terrenal funda al ser infinito con el cual no puede establecer ninguna relación verdadera. De este modo, Beauvoir se hace eco de manera explícita de la noción de “mala infinitud” (*schlechte Unendlichkeit / faux infini*) que Hegel expone en la *WL* para objetar la idea de un Dios trascendente (*WL* [I]: 78-85). Entendemos que en el desarrollo de esta modalidad y desde sus propios intereses conceptuales, Beauvoir sigue implícitamente algunos de los puntos desarrollados por Hegel en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” a propósito del tercer postulado de la concepción moral del mundo, y también retoma algunas ideas que aparecen en el capítulo IV de la *Ph*. sobre la conciencia desventurada (*unglückliche Bewußstein*).

La tercera de las modalidades se enmarca en la “vuelta hacia los hombres” que inicia el fracaso anterior y radica en el empeño del hombre por identificarse con y trascenderse en y para la Humanidad (fin absoluto inmanente). Este intento acaba afirmando la inexistencia del Hombre universal y la irreductibilidad de la individualidad, así como también el concomitante carácter singular y finito de todo proyecto humano. Ponemos de relieve que desde una aproximación antropológica y existencial de la *Ph*., Beauvoir identifica a la Humanidad con el Espíritu absoluto hegeliano y a su devenir o despliegue con la “Historia del hombre universal”. La Humanidad se conceptualiza aquí como la Totalidad que a través de cada hombre

particular busca indefinidamente alcanzar (*rejoindre*) su ser. Se trata de un universal concreto que, proyectándose hacia el porvenir, es perpetua superación (*dépassement*) de sí, siendo su ser este mismo movimiento progresivo en el que los individuos se recuperan. Mostramos que, para Beauvoir, este optimismo encubre el fracaso del esfuerzo por ser, encubrimiento que viene dado fundamentalmente por la negación del carácter irreductible de la individualidad que representa el comprenderla como momento del devenir universal del Espíritu absoluto. En términos más específicos, Beauvoir ubica las fuentes de tal encubrimiento principalmente en: (a) el punto de vista hegeliano de lo absoluto (“actitud de contemplación”, según Beauvoir), que lleva a la indiferencia de las diferencias y particularidades; (b) la noción hegeliana de “superar” (*aufheben*) que, confundiendo los dos momentos radicalmente diferentes que implica toda superación (*dépassement*), el aceptar (*accepter*) y el negar (*refuser*) lo dado, establece falsas reconciliaciones, conservaciones y continuidades; y (c) la idea de progreso que oculta la división y separación temporal.

La cuarta modalidad del esfuerzo por ser es el sacrificio (*dévouement*) individual como intento del hombre por alcanzar el ser mediante su entrega al otro, quien toma aquí el lugar de fin absoluto en cuanto se presenta con un valor absoluto (*valeur absolue*) para quien se sacrifica. Inspirándose en las figuras del señor y el siervo de “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” (*Ph.*, 109-128), la exposición crítica de Beauvoir de la lógica del sacrificio muestra que esta manera del esfuerzo por ser acaba en la afirmación de la separación radical de las libertades (sin negar su interdependencia fundamental) y de la imposibilidad de hallar en el otro la justificación de sí mismo.

La quinta modalidad tiene lugar en el marco problemático de la opresión, particularmente en la antinomia de la acción específica que rige las relaciones intersubjetivas. Esta antinomia consiste en que, en pos de conquistar la libertad de sí y de otros, el hombre se ve forzado a oprimir a las otras libertades. La última de las modalidades del esfuerzo por ser toma como base la idea según la cual la individualidad se afirma en su sobrepasamiento (*dépassement*) y radica en el sacrificio (*sacrifice*) colectivo de las individualidades en pos de su realización en el porvenir (*avenir*), donde aquellas hallarían la recuperación plena de su trascendencia. A propósito de esta última modalidad probamos tres puntos fundamentales.

El primero es que el pensamiento hegeliano, al que Beauvoir califica de solución cómoda y elegante de la antinomia, aparece como el modelo de esta modalidad del esfuerzo por ser, el cual no hace sino evadir el fracaso existencial al encubrir el fracaso que comporta toda empresa y toda relación concreta con otras libertades. Beauvoir comprende al Espíritu absoluto como la totalidad de lo real recuperándose a sí misma, en la que los individuos se reconciliarían y los sacrificios reencontrarían su figura positiva y justificación con la aparición del Estado. En este caso, la evasión del fracaso existencial que comporta el optimismo hegeliano comparte las fuentes de aquellas consignadas a propósito de la tercera modalidad, a las que deben sumarse otras dos íntimamente relacionadas: (a) el carácter abstracto de la noción hegeliana de “reconocimiento” (*Anerkennung / reconnaissance*), por el cual la individualidad es negada y relegada a un plano natural y contingente; y (b) la idea de reconciliación futura de las libertades, que ubica a los hombres del presente como sustancia de lo real y no como sujetos.

El segundo punto que intentamos mostrar es que -para Beauvoir- la propuesta o solución hegeliana a la antinomia específica de la acción se invalida a sí misma por dos razones principales que ponen de manifiesto la ambigüedad del pensamiento de Hegel. La primera es la abolición de la negatividad que -según la filósofa- traería aparejada la recuperación plena de las transcendencias. Esta abolición implicaría la negación de la existencia humana, puesto que ésta es en sí misma negatividad. La segunda razón es la imposibilidad de recuperación que implica la inquietud (*Unruhe / inquiétude*) del Espíritu y que hace del porvenir un estado de guerra indefinido donde las libertades no se reconcilian y, por lo tanto, los individuos no se recuperan.

El tercero de los puntos es que del fracaso que representa la propuesta hegeliana, Beauvoir deriva uno de los principios fundamentales de su Existencialismo: aquel según el cual ningún sujeto u objeto extraño a la propia existencia puede ser el fundamento de esta última, sino tan sólo el existente mismo.

Finalmente, introducimos la concepción positiva de Beauvoir sobre la existencia, que será desarrollada en el capítulo siguiente [apartado IV]. Por el momento, nos restringimos mostrar que aquella guarda un vínculo esencial con el rechazo de Beauvoir al idealismo hegeliano, en tanto que sitúa su noción positiva de la existencia en el mismo fracaso que ésta conlleva en tanto que esfuerzo por ser.

## I. Marco existencial general del esfuerzo por ser

### I. 1 La crítica al “ser-para-la-muerte” de Heidegger

En el marco de su elucidación del proyecto originario del hombre, Beauvoir se detiene en la noción de “ser-para-la-muerte”, que Heidegger expone en la segunda parte de SZ, fundamentalmente en los §§ 46-60. El examen que Beauvoir realiza de este concepto es breve. Le dedica solamente unas pocas páginas del capítulo “La situation” de *Py.* (60-62). Sin embargo, su análisis es relevante porque funciona como introducción a su propia concepción del proyecto originario.<sup>114</sup>

El interés de Beauvoir se centra en lo que, desde su lectura antropológica y existencialista de SZ, es la idea central de Heidegger respecto del “ser-para-la-muerte”. Según su propia interpretación, consiste en que el “ser para la muerte”, o “ser para morir” (*être pour mourir*) -como le dice Beauvoir-, constituye el proyecto originario y auténtico del hombre.

Al respecto, Beauvoir puntualiza principalmente dos cuestiones. La primera es que la muerte en tanto que posibilidad última es el fin esencial (*fin essentielle*) del hombre, un fin supremo (*fin suprême*) que, a diferencia de otros fines, no es definido por ningún acto (*Py.*: 60-61). La segunda radica en la concepción heideggeriana de la autenticidad y de la inautenticidad. Según la reconstrucción que Beauvoir hace del pensamiento de Heidegger, la decisión resuelta que lanza al hombre hacia su muerte lo conduce a vivir “frente a” y “en presencia de” la muerte. Dicha presencia se revela en la angustia, que la presentifica, la revela y la manifiesta a la conciencia. Asimismo, prosigue la autora, la presencia de la muerte sólo se realiza o cumple (*se réalise*) mediante la creación de lazos y conductas concretas de dos clases, según den o no cuenta de la presencia de esa posibilidad última ante la conciencia. Las conductas son auténticas si se desarrollan frente a la muerte y son inauténticas si aparecen como una fuga ante la muerte (*Py.*: 61-62).

La crítica general que Beauvoir dirige contra Heidegger apunta a lo que comprende como su tesis principal respecto del “ser-para-la-muerte”. Al respecto,

---

<sup>114</sup> El objeto de este apartado es situar el esfuerzo por ser a través de la introducción del proyecto de ser. Por esta razón no realizamos un distanciamiento crítico de la interpretación que Beauvoir realiza del “ser-para-la-muerte” de Heidegger. Lo que nos interesa de ella es que funciona como presentación general del proyecto de ser, mas no constituye, para nosotros, un objeto de interés por sí mismo.

sostiene:

No se debe, por lo tanto, decir con Heidegger que el proyecto auténtico del hombre (*projet authentique de l'homme*) es ser para morir (*être pour mourir*), que la muerte es nuestro fin esencial (*fin essentielle*), que no hay para el hombre otra elección que la fuga o la asunción de esa posibilidad última (Py.: 60-61; traducción modificada).<sup>115</sup>

Esta crítica se compone de dos objeciones que se corresponden con las cuestiones puntualizadas anteriormente. La primera, y la más importante en lo que hace a la propia concepción de Beauvoir del proyecto originario del hombre -que estudiaremos en el próximo apartado- problematiza el “para” incluido en la noción de “ser-para-la-muerte”. Esta crítica se orienta a mostrar el sinsentido que conlleva sostener que el hombre es un ser “para” morir. Beauvoir realiza al respecto lo que se puede calificar como una crítica interna al pensamiento de Heidegger, siempre dentro del escenario de su propia interpretación. Según la filósofa, el propio Heidegger sostiene que todo fin al que el hombre se dirige es definido por medio de un proyecto (*projet / Entwurf*). Es decir, es el propio proyecto el que funda o pone el fin al cual el hombre se lanza a través de la acción. Sin embargo, la muerte como término de la vida, como límite que marca la finitud humana, no es puesta por ningún acto. El hombre “no hace su muerte”, sino que simplemente “es mortal (*il est mortel*)” (Py.: 61). En este sentido, Beauvoir entiende que la muerte no puede ser considerada estrictamente como un “fin” (*fin*), sino más bien como “un hecho”. Por esta misma razón, el “para” (*pour*) que señala el ser relativo a la muerte como posibilidad última de la realidad humana, pierde todo sentido. A propósito de esto, Beauvoir afirma: “Heidegger no tiene derecho a decir que ese ser [*sc. das Dasein / l'homme*] es precisamente *para* morir (*pour mourir*); el hecho de ser es gratuito; se es *para nada* (*pour rien*), o más aún, la palabra *para* (*pour*) no tiene aquí

---

<sup>115</sup> Modificamos dos expresiones de la traducción castellana que realiza J. J. Sebrelli. La primera corresponde a la frase “il ne faut donc pas dire avec Heidegger”, que nosotros traducimos por “no se debe, por lo tanto, decir con Heidegger” y que Sebrelli lo hace por “no podemos pues, decir con Heidegger”. Las razones de esta modificación son dos. Por un lado, mantener el sentido de obligación que tiene “il faut [+ infinitif]” que, según la forma negativa en la que aparece, bien podría haber sido traducido por “no hay que” o “no es necesario”. Por otro lado, quisimos mantener el carácter impersonal de la expresión francesa, ausente en la traducción de Sebrelli por la introducción de la primera persona del plural. La segunda expresión de la traducción de Leviatán que modificamos corresponde a “être pour mourir”, que nosotros traducimos por “ser para morir” y Sebrelli por “ser para la muerte”. Optamos por mantener la literalidad del texto francés, dado que dicha expresión juega un papel importante en el modo en que Beauvoir entiende el “ser-para-la-muerte” heideggeriano y en las críticas que le realiza.



ningún sentido” (Py.: 61).

La segunda de las objeciones se centra en el tema de la autenticidad e inautenticidad, y acaba reafirmando la primera de las objeciones a la que acabamos de referirnos. Beauvoir sostiene que mientras el hombre está vivo, la muerte no está ahí (*là*), frente a él (*en face de*). La “conversión” que Heidegger plantea a partir de la asunción auténtica de la posibilidad última no se diferencia, para Beauvoir, de la posición estoica respecto de la libertad. Se trata de un cambio interno e ineficaz. Se puede considerar una misma conducta auténtica o inauténtica según se realice frente a la muerte o como una fuga ante ella. Pero quién -se pregunta Beauvoir- puede calificar una acción como una conducta de fuga, si, para quien actúa, se trata de un acto que realiza bajo la libre elección de un fin. Es sólo el proyecto de fuga el que define la acción en esos términos, el que establece el sentido del acto en cuestión. La perplejidad e irresolución heideggeriana respecto de la existencia auténtica e inauténtica se apoya en este sofisma (*sophisme*) que sostiene respecto de la muerte y que radica precisamente en plantearla como un fin, aún admitiendo que no es puesta por ningún acto particular (Py.: 61-62). En este sentido, Beauvoir agrega que “la nada (*néant*) que me revela la angustia no es la nada de mi muerte; es, en el corazón de mi vida, la negatividad (*négativité*) que me permite trascender (*transcender*) sin cesar toda trascendencia” (Py.: 62). La conciencia de este poder negativo que caracteriza la realidad humana no se manifiesta por la asunción de la muerte. En efecto, tal como supo ver Kierkegaard al hablar de la ironía existencial, aún si el hombre fuese inmortal, todo fin particular seguiría siendo el punto de partida de proyectos particulares subsiguientes. Por lo tanto, concluye, el hombre no es un ser para la muerte, sino un ser sin razón, esto es, sin fin esencial.

## **I. 2. El proyecto de ser como proyecto originario**

Inmediatamente después de su crítica a Heidegger, Simone de Beauvoir afirma que el proyecto de ser (*projet d'être*) es el proyecto originario del hombre. Su explicación se realiza en los siguientes términos:

Así, no se es *para* morir: se es sin razón, sin fin. Pero como Jean Paul Sartre ha

mostrado en *El ser y la nada*, el ser del hombre no es el ser fijo de las cosas: el hombre tiene que ser su ser; a cada instante busca hacerse ser, y ése es el proyecto. El ser humano existe bajo la forma de proyectos que no son proyectos hacia la muerte, sino proyectos hacia fines singulares. Caza, pesca, construye instrumentos, escribe libros: éstas no son diversiones, fugas, sino movimiento hacia el ser; el hombre hace para ser. Es necesario que se trascienda, puesto que *no es*, pero es necesario también que se recupere como una plenitud, puesto que quiere ser (*Py.*: 62-63; traducción modificada).<sup>116</sup>

La filósofa retoma aquí las consideraciones sartreanas que hemos señalado en el capítulo anterior a propósito del psicoanálisis existencial [III. 2]. El proyecto de ser es el proyecto original (*projet originel*) del hombre en tanto que tal (Moser, 1994: 51-59, 103-105). Este proyecto corresponde al deseo de ser (*désir d'être*) que el hombre *es* en cuanto ser que es falta de ser (*manque d'être*); deseo que Beauvoir tematiza bajo el término “esfuerzo por ser” (*effort pour être*) (Gothlin, 2003: 49). Se trata del modo de ser propio de la realidad humana, por el cual el hombre quiere y busca la identidad de ser de la que carece por ser una conciencia desventurada (*conscience malheureuse*), identidad que no es otra cosa que la síntesis del ser-en-sí y el ser-para-sí.<sup>117</sup> En otros términos, el proyecto de ser constituye la aspiración del hombre a fundar y justificar su ser (*Py.*: 101, 112; *PM.*: 13-14, 16; *EN.*: 145-150, 762-764).

Habíamos dicho también que el proyecto de ser no es dable de manifestación directa, puesto que el deseo de ser o esfuerzo por ser es existencial y ontológico, no empírico, ni psíquico, ni óntico. Que tal deseo o esfuerzo sea existencial y ontológico quiere decir que se identifica con la condición humana misma (*PM.*: 12-13). No se trata de un deseo o esfuerzo cualquiera, sino del que caracteriza al ser del hombre en tanto

---

<sup>116</sup> Lo que en la tercera línea de la cita nosotros traducimos por “y ése es *el* proyecto” corresponde a “et c'est cela *le* projet”, que Sebrelí traduce como “ése es *su* proyecto”. El subrayado del “para” en la primera oración de la cita es un agregado nuestro que no está en la traducción castellana de Sebrelí pero que sí aparece en el original. A continuación copiamos la cita del original: “Ainsi on n'est pas *pour* mourir; on est, sans raison, sans fin. Mais comme J.-P. Sartre l'a montré dans *L'Être et le Néant*, l'être de l'homme n'est pas l'être figé des choses: l'homme a à être son être; à chaque instant il cherche à faire être, et c'est cela le projet. L'être humain existe sous forme de projets qui son non projets vers la mort, mais projets vers des fins singulières. Il chasse, il pêche, el façonne des instruments, il écrit des livres: ce ne sont pas là des divertissements, des fuites, mais un mouvement vers l'être; l'homme fait pour être. Il faut qu'il se transcende, puisqu'il n'est pas, mais il faut aussi que sa transcendance se ressaisisse comme une plénitude, puisqu'il veut être” (*Py.*: 63-64; el subrayado es del original). Otra formulación beauvoriana del proyecto de ser se encuentra al final de *Py.*: “Mi fin es alcanzar el ser (*mon but, c'est d'atteindre l'être*) [...] Buscar ser es buscar *el ser* (*chercher à être, c'est chercher l'être*)” (*Py.*: 112; el subrayado es del original).

<sup>117</sup> Siguiendo la tesis general de Wahl (1929), Sartre define de la manera explícita a la conciencia humana como una “conciencia desventurada”, es decir, como una conciencia que carece de la unidad entre el ser-en-sí y el ser-para-sí (*EN.*: 150). Beauvoir retoma esta descripción.

que ser que es necesariamente su propia nada de ser (*néant d'être*). La carencia de ser, que se descubre en la descripción a priori del para-sí que lleva a cabo la fenomenología existencial<sup>118</sup>, constituye el deseo o esfuerzo por ser. A propósito de esta cuestión, Sartre sostiene:

Este proyecto fundamental no debe remitir, en efecto, a ningún otro, y debe ser conocido por sí. No puede, pues, atañer [...] a ningún carácter peculiar de la condición humana: el proyecto original de un para-sí *no puede apuntar sino a su propio ser*; el proyecto de ser o deseo de ser o tendencia a ser no proviene, en efecto, de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica; no se distingue del ser del para-sí. El para-sí, en efecto, es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en forma de proyecto de ser (*EN: 762; el subrayado es del original*).

La manifestación o expresión del proyecto originario se realiza en y a través de los proyectos singulares, constituidos por deseos empíricos y particulares.<sup>119</sup> Precisamente a este punto se refiere Beauvoir en la cita que transcribimos al comenzar este apartado. Los diversos y múltiples proyectos empíricos por los cuales el hombre se lanza hacia diversos fines singulares, posibles y particulares, son la manifestación de la búsqueda del ser. A propósito de esto, Beauvoir afirma:

Un análisis existencial (*analyse existentielle*) permitirá extraer (*dégager*) el sentido global de las diferentes elecciones (*choix*) de un hombre, comprender el desarrollo y la unidad; pero deberá detenerse frente al hecho irreductible de esa opción singular por la cual cada hombre *se lanza (se jette)* libremente en el mundo. No es el contenido del proyecto (*projet*) lo que queremos examinar aquí, sino que habiendo establecido su carácter original (*caractère original*), libre (*libre*), tratamos solamente de definir las condiciones generales y formales de su existencia (*Py.: 63; el subrayado es del original; traducción modificada*).<sup>120</sup>

La manifestación del proyecto original en las diversas actitudes y empresas humanas se pone de relieve en el estudio que Beauvoir realiza de las modalidades del esfuerzo por ser, cuestión que desarrollamos en el tercer apartado de este capítulo.

---

<sup>118</sup> Hemos desarrollado esta descripción en el capítulo precedente. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II. 3. 2. 2.

<sup>119</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, III. 2.

<sup>120</sup> En la segunda línea de la cita, lo que nosotros traducimos como “*de un hombre*” corresponde a “*d'un homme*”, que Sebrelí traduce por “*del hombre*”. En la cuarta línea, agregamos el subrayado al “*se*”, que no figura en la edición castellana de *Leviatán* pero sí en el original.

Sartre explica la estructura de la falta de ser de la realidad humana y su movimiento proyectivo hacia la totalidad sintética del en-sí y el para-sí en el primer capítulo de la segunda parte de *EN*. En el apartado III, “Le pour-soi et l’être de la valeur” (143-156), el autor parte de una idea que nosotros desarrollamos en el capítulo I [II. 3. 2.] cuando expusimos la tesis que afirma que el hombre es el fundamento de su propia nada de ser. Dicha idea consiste en que el hombre se determina como defecto de ser (*défaut d’être*) en el mismo acto ontológico originario de nihilización del en-sí que implica el acaecimiento del *cogito* pre-reflexivo. El para-sí se determina en su mismo surgimiento a no ser el en-sí, esto es, como ser que no es en-sí. La relación negativa entre el para-sí y el en-sí que se establece en el acto originario de la conciencia por el que el en-sí se degrada en para-sí es una negación interna (*négation interne*), a la cual Sartre define como “falta” (*le manque*). A propósito de esto, sostiene:

A este tipo de negación pertenece la oposición hegeliana. Pero esta oposición misma debe fundarse sobre la negación interna primitiva, es decir, sobre la falta. Por ejemplo, si lo inesencial deviene a su vez lo esencial, ello se debe a que se lo experimenta como una falta en el seno de lo esencial (*EN*: 145; traducción modificada).<sup>121</sup>

La falta es la negación interna primitiva, puesto que aparece con el acaecimiento mismo de la realidad humana. Aquella no puede, en efecto, pertenecer al en-sí debido a que la naturaleza de éste es pura positividad de ser.

La falta implica, especifica Sartre, una trinidad. En primer lugar, lo faltante (*manquant*): aquello que falta. En segundo lugar, aquel a quien le falta o el existente (*existant*): aquel que está falto de aquello que falta. En tercer lugar, lo fallido (*le manqué*): “una totalidad que ha sido desagregada por la falta y que sería restaurada por la síntesis de lo faltante y el existente” (*EN*: 145).

Para explicar estos tres elementos constitutivos del concepto de falta, Sartre recurre a un ejemplo astronómico. Cuando digo que a la luna le falta un cuarto, es decir, que no es luna llena, este juicio se formula sobre la intuición plena de un cuarto creciente o menguante. Este último, que es aquello que se da a la intuición, es un en-sí que en sí mismo y como tal no tiene relación con otros seres. Para que el cuarto creciente o menguante pueda captarse como aquello a lo que le falta un cuarto es

---

<sup>121</sup> Lo que nosotros traducimos como “deviene” corresponde a “devient”, que Valmar traduce por “se hace”. Para el verbo “ressentir” usamos “experimentar”, mientras Valmar recurre a “sentir”.

necesario que la realidad humana, en primer lugar, trascienda el en-sí que se le da a la intuición (cuarto menguante o creciente) hacia la luna llena, la totalidad realizada; en segundo lugar, es preciso que la realidad humana vuelva desde esa totalidad realizada (luna llena) hacia lo dado (cuarto creciente o menguante) y lo constituya como tal (luna creciente o menguante), es decir, como aquello a lo que le falta un cuarto.<sup>122</sup> Lo que falta al cuarto de luna es aquello que junto al existente (cuarto creciente o menguante) reconstruye la luna llena, la totalidad realizada o lo fallido. Lo faltante como complemento del existente está determinado en su ser por un no-ser, la totalidad sintética de lo fallido, aquello que no es ni lo faltante ni aquello a lo que le falta lo faltante. En este sentido, y presentando el paralelo de este ejemplo con la condición humana, Sartre sostiene:

La realidad humana por la cual la falta aparece en el mundo, debe ser a su vez una falta (*manque*). Pues la falta no puede venir al ser sino por la falta; el en-sí no puede ser ocasión de falta para el en-sí. En otros términos, para que el ser sea lo faltante o lo fallido, es menester que un ser se constituya en su propia falta; sólo un ser falto puede trascender el ser hacia lo fallido. Que la realidad humana sea falta, bastaría para probarlo la existencia del deseo (*désir*) como un hecho humano (*EN*: 146).

El deseo, como hemos mencionado, no es un hecho psíquico ni fisiológico. Si lo fuese, su estatus sería el de un en-sí, algo que la condición humana no es. El deseo se equipara al ser de la realidad humana y consiste en ser una falta que se trasciende hacia el objeto deseado como aquello que completaría lo que falta: “el deseo es falta de ser (*le désir est manque d'être*)” (*EN*: 147).

Los tres elementos constitutivos de la falta que se expusieron mediante el ejemplo del cuarto creciente o menguante se dan también a propósito de la realidad humana en tanto que ésta es falta de ser. Lo faltante, aquello que le falta a la realidad humana, es el en-sí. El existente, aquello a lo que le falta el en-sí, es el para-sí, la realidad humana en tanto que para-sí. Lo fallido, la totalidad hacia la que el hombre se trasciende para completar aquello que le falta, es la síntesis del en-sí y el para-sí.

Ahora bien, el en-sí que falta al para-sí no es cualquier en-sí, sino el sí-como-en-sí que el para-sí nihiliza en su acto ontológico fundamental por el que la realidad

---

<sup>122</sup> La necesidad de una trascendencia testigo que significa al en-sí la hemos visto también con el ejemplo de la destrucción. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II. 3. 2. 1.

humana se funda a sí misma como su propia nada de ser.<sup>123</sup> A propósito de esta cuestión, que hemos desarrollado en el capítulo precedente [II. 3. 2. 2], Sartre agrega en este lugar:

El para-sí, como fundamento de sí, es el surgimiento de la negación. Se funda en tanto que niega *de sí* cierto ser o manera de ser. Lo que él niega o nihiliza es, como lo sabemos, el ser-en-sí. Pero no cualquier ser-en-sí: la realidad humana es, ante todo, su propia nada. Lo que ella niega o nihiliza de sí como para-sí no puede ser sino el sí (*soi*) [...] El sentido de la realidad humana está constituido por el sí *como ser-en-sí* fallido (*le soi-comme-être-en-soi manqué*) [...] Lo que falta al para-sí es el sí (*le soi*), o el sí-mismo como en-sí (*soi-même comme en-soi*) (*EN*: 148; el subrayado es del original).<sup>124</sup>

Lo que le falta a la realidad humana es el sí-en-sí que se degrada en para-sí en el acaecimiento mismo de la conciencia, en el acto ontológico fundamental. En este sentido, el en-sí al que se proyecta no es el en-sí puro y simple. Esto equivaldría a la muerte de la conciencia misma, puesto que ella, lejos de ser la pura positividad del en-sí, es negatividad y diferencia consigo misma. Lo fallido a lo que se trasciende el hombre y por el cual se constituye como ser que es falta de ser es el para-sí-en-sí: la síntesis imposible del en-sí y el para-sí, el en-sí que es el fundamento de su ser, no de su nada de ser. Este ser, que es unidad absoluta de las dos dimensiones del ser y que es coincidencia consigo en tanto que síntesis del ser sustancial y de la conciencia, se denomina Dios. El hombre se trasciende hacia Dios, busca hacerse Dios, ese ser que, en términos beauvoirianos, es capaz de fundarse totalmente a sí mismo y retomar por su propia cuenta lo fundado (*Py.*: 101; *PM*: 13-14; *EN*: 148-150). En términos existenciales, lo que el hombre busca al proyectarse en la unidad absoluta, en Dios, es cambiar su existencia por ser: escapar de su existencia contingente y gratuita hacia una existencia necesario y justificada (*PM*: 16; *EN*: 763).

En el siguiente apartado del Capítulo I de la Segunda parte del *EN*, “Le pour-soi et l’être des possibles”, Sartre brinda una explicación complementaria de esta cuestión, la cual establece las bases del tratamiento práctico y moral del deseo o esfuerzo por ser. El autor sostiene que lo que le falta al para-sí para integrarse a sí, para ser sí-mismo en

<sup>123</sup> A diferencia del en-sí de la facticidad, este sí como en-sí que constituye la falta es pura ausencia. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II. 3. 2. 2.

<sup>124</sup> El subrayado de “de sí” de la segunda línea es una introducción nuestra, que realizamos siguiendo el original. En la edición castellana de *EN*, Valmar sólo subraya el “de”.

la unidad del ser, es el posible (*le possible*) o lo faltante propio (*le manquant propre*). Esto último es algo que el para-sí es en el modo de *no serlo*, pues es un para-sí ausente y que le falta. Lo que falta al para-sí es la presencia a sí que él no es. Esta presencia es aquello que en el apartado anterior Sartre designaba como el “sí-mismo como en-sí”. En efecto, aquello que le falta al para-sí es el sí-mismo como presencia a sí que es en-sí para-sí (EN: 156-165, 762).

Esta presencia a sí que le falta al para-sí constituye también aquello a lo que el existente se trasciende, es decir, el valor (*valeur*) del proyecto de ser: el en-sí-para-sí. El valor es lo fallido, aquello que constituye el *para* de la trascendencia humana. Se trata, dice Sartre, de un existente normativo que es de manera incondicional. Tal como han visto los moralistas, la contingencia del valor lo destruye en tanto que valor; en este sentido, debe admitirse su ser incondicional. Sin embargo, el valor no es, puesto que no tiene realidad efectiva.<sup>125</sup> El ser del valor es no ser, pero se trata de un no ser que, como unidad de todos los trascenderes particulares, dota a estos últimos de sentido, aunque él mismo, en tanto que valor, permanezca inalcanzable debido a la propia naturaleza del para-sí (EN: 153-54, 762, 764).

En la última parte de EN, donde se desarrolla el psicoanálisis existencial y se indican los primeros esbozos de una moral existencialista, Sartre afirma que la libertad (*liberté*) se identifica con la misma falta de ser que define a la realidad humana, es el modo de ser concreto de la falta de ser (EN: 762). En este sentido, y retomando las anteriores consideraciones de Sartre que hemos expuesto, Beauvoir sostiene: “el valor, ese es el ser frustrado (*être manqué*) del cual la libertad *se hace* carencia (se fait *manque*); y porque ésta *se hace* carencia el valor aparece” (PM: 16; el subrayado es del original).

La síntesis del en-sí y el para-sí es una unidad irrealizable para la realidad humana. Esta imposibilidad viene dada por su propia naturaleza, puesto que el hombre emerge en el mundo como conciencia (de) sí en el núcleo mismo del desgarramiento de

---

<sup>125</sup> En términos ontológicos, Barbaras sostiene al respecto: “La conciencia sólo puede existir como intuición revelante de su ente (*étant*) trascendente si aquello a lo que apunta (*vise*) es constitutivo de su ser en el modo de la falta (*défaut*) o de la ausencia de relación, o si la ausencia de relación con lo otro sólo tiene sentido como cumplimiento (*accomplissement*) de sí. En la medida en que el para-sí es primero falta de ser (*défaut d'être*), es originariamente en relación con un otro; pero en tanto que falta de ser es constitutivo de su ser que el otro con el cual se relaciona permanezca otro en dicha relación. El deseo designa una relación constitutiva no temática al objeto, tal que la trascendencia de este objeto se encuentra preservada en esta relación y, en ella, él libera (*délivre*) un sentido del sujeto conforme al *a priori* universal de la correlación” (Barbaras, 2005: 115; la traducción es nuestra).

las dos dimensiones del ser. Pero no se trata solamente de un momento que se reduce al advenimiento de la realidad humana, como si este advenimiento se tratase de una instancia inaugural superable. La falta de unidad entre el en-sí y el para-sí es lo que define al ser del hombre y aquello que lo condena a permanecer siempre como una conciencia desdichada (Coorebyter, 2005: 96-103). En efecto, en cuanto el hombre intenta realizar la síntesis en cuestión, no hace sino degradar el en-sí en para-sí y, por lo tanto, afirmarse como conciencia desdichada y fundar su propia nada de ser. En este sentido, el fracaso (*échec*) de proyecto de ser constituye el ser mismo de la condición humana (*EN*: 148-150, 164, 225; *PM*: 13-14).<sup>126</sup>

Este fracaso es el que, desde el punto de vista existencialista, niega el idealismo de Hegel, para el cual, la unidad dialéctica del en-sí y el para-sí caracteriza, dicho en términos muy generales, a la subjetividad en tanto que Espíritu absoluto o Totalidad espiritual especulativa que es fundamento de sí y que se sabe a sí misma como tal (Baugh, 2003: 93-118; Descombes, 1988: 73-80). A propósito de esto, Sartre sostiene:

Encontramos aquí [sc. en el intento de la conciencia por ser el fundamento de su ser] esa “escisión del igual a sí mismo” que Hegel considera propia de la conciencia. Pero esta escisión, en lugar de conducir, como en la *Fenomenología del espíritu*, a una integración más alta, no hace sino cavar más profunda e irremediamente la nada que separa la conciencia de sí (*EN*: 227).

Desde la perspectiva antropológica y existencialista, dicha unidad sintética del en-sí y el para-sí, abogada por Hegel, no hace otra cosa que totalizar la realidad humana: ésta, que es conciencia, ser-para-sí y nada de ser, quedaría identificada con el ser sustancial, que es en-sí y plenitud de ser. De esta manera, Hegel suprimiría el núcleo fundamental de la ambigüedad de la condición humana: el desgarramiento originario y definitivo entre el en-sí y el para-sí. Por lo tanto, el hombre en tanto que conciencia desventurada que es

---

<sup>126</sup> A propósito de este tema, Beauvoir reconstruye en el primer volumen de su autobiografía un extracto de un texto que Sartre escribió para una encuesta titulada “Encuesta para los estudiantes de hoy” realizada por *Les nouvelles littéraires* al momento en que ambos cursaban sus estudios universitarios; extracto que pone de relieve no sólo que el problema del deseo de ser interesaba a Sartre desde el comienzo de su formación, sino también la continuidad con la primera etapa de su recorrido intelectual: “Es la paradoja del espíritu que el hombre, cuyo papel es crear lo necesario, no pueda elevarse por sí mismo hasta el nivel del ser [...] Por eso, en el fondo del ser humano [...] veo tristeza y hastío. No es que el hombre no se piense a sí mismo como un *ser*. Pone al contrario todo su esfuerzo en ello. De allí el bien y el mal, ideas del hombre trabajando sobre el hombre. Ideas vanas. Idea vana también ese determinismo que intenta curiosamente hacer la síntesis de la existencia y del ser. Somos tan libres como se quiera, pero impotentes” (*MFR*: 348; el subrayado es del original).



sería cancelado y con ello el mundo del cual es conciencia (De la Maza, 2012: 93-94; López Domínguez: 1996). A propósito de esta cuestión, y en el marco de las comparaciones que establece entre el pensamiento hegeliano y existencialismo, Hyppolite sostiene:

Así, pues, todo el desarrollo de la conciencia desgraciada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en-sí-para-sí o el para-sí-en-sí; una sustancia que es al mismo tiempo sujeto, que se pone a sí misma como y lo que es. Que esta reconciliación, que esta síntesis del en-sí y del para-sí sea posible es justamente lo que no admiten la mayoría de nuestros contemporáneos, y ahí reside la crítica que dirigen al sistema hegeliano como sistema. En general, prefieren lo que Hegel llama conciencia desgraciada a lo que llama espíritu; aceptan gustosamente la descripción de la certeza de sí que no llega a ser en-sí y que, sin embargo, sólo es a partir de su rebasarse en dirección al en-sí, pero abandonan el hegelianismo cuando la autoconciencia singular -la subjetividad- se convierte en autoconciencia universal -o coseidad- gracias a lo cual el ser es puesto como sujeto y el sujeto como ser. Lo que rechazan es la ontología hegeliana, no la fenomenología ([1946b] 1974: 127-128).<sup>127</sup>

Simone de Beauvoir retoma esta cuestión desde la moral existencialista, que Sartre presentó de manera muy breve en el último apartado *EN*.<sup>128</sup> Al respecto, la filósofa sostiene:

El existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad; afirmando el carácter irreductible de la ambigüedad es como Kierkegaard se opuso a Hegel; y en nuestros días, en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo [...] ¿No declara Sartre, en efecto, que el hombre es “una pasión inútil”, que procura en vano efectuar la síntesis del para-sí y del en-sí, con el objeto de hacerse Dios? [...] Sea, se dirá. Pero todavía es preciso que el fracaso sea superado (*surmonté*); y la ontología existencialista no permite esa esperanza; la pasión del hombre es inútil. Para él no hay ningún medio de devenir ese ser que no es. Esto es

---

<sup>127</sup> Los guiones en los términos “en-sí” y “para-sí” son agregados nuestros realizados con el fin de facilitar la lectura.

<sup>128</sup> La obra sobre moral existencialista que Sartre promete al final del *EN* nunca fue escrita. Tras su muerte, la editorial Gallimard publicó *Cahiers pour une morale* (1983), libro que reúne diversas reflexiones del autor sobre la cuestión. Para la relación entre la ontología y la moral sartrianas, véase: Jeanson (1965) y Jopling (1999). Sobre el interés de Sartre acerca de la moral, Beauvoir sostiene: “Aunque adhería a la idea de *praxis*, [Sartre] no había renunciado a su muy antiguo y constante proyecto de escribir una moral: todavía aspiraba al *ser*, vivir moralmente era para él alcanzar un modo de existencia absolutamente significante” (*FC*: 18; el subrayado es del original).

verdadero. Y también es verdadero que en *L'Être et le Néant*, Sartre ha insistido sobre todo, en el aspecto fallido (*le côté manqué*) de la aventura humana; solamente en las últimas páginas abre las perspectivas de una moral. No obstante ello, si se medita en sus descripciones de la existencia, se advierte que están lejos de condenar al hombre sin recursos (*PM*: 11-12, 13; traducción modificada).<sup>129</sup>

La moral existencialista, considera Beauvoir, parte de un punto en común con lo que llama las “morales optimistas”, entre las que ubica de manera paradigmática a las desarrolladas por el idealismo alemán clásico, entre cuyas figuras destaca a Kant y Hegel (*PM*: 18).<sup>130</sup> Al respecto, sostiene:

Pero también es cierto que todas las morales optimistas han comenzado por subrayar el fracaso (*échec*) que implica la condición humana; sin fracaso, no hay moral; para un ser que se hallase de golpe en exacta coincidencia consigo mismo y en plenitud perfecta, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno. A un Dios no se le propone una moral; es imposible proponérsela al hombre si se define a éste como naturaleza, como lo dado (*PM*: 12).

Las morales optimistas son aquellas que, al igual que el Existencialismo, parten del reconocimiento de la existencia de “una falla (*faillie*) en el seno del hombre”. Esta falla es la separación entre el en-sí y el para-sí, que en términos morales se traduce como la escisión entre la naturaleza y la moralidad (libertad), tal como veremos en el próximo apartado al desarrollar la apropiación existencial que Beauvoir hace del momento de la *Moralität* de la *Ph*. Pero mientras que para las morales optimistas la escisión debe ser superada a fin de que el hombre coincida consigo mismo en la unidad del en-sí y el para-sí, para la moral existencialista el hombre sólo se alcanza a sí mismo en cuanto asume su desgarramiento fundamental, es decir, en tanto que acepta permanecer a distancia de sí (*PM*: 14-15, 34). Tal como hemos advertido en las “Consideraciones preliminares” [III], el Existencialismo de Beauvoir puede considerarse, y así lo hacemos nosotros, como un Existencialismo moral. No se trata solamente de abordar el esfuerzo por ser desde una perspectiva moral, sino de mostrar que es en el plano moral donde el fracaso del esfuerzo por ser, encubierto y negado por Hegel bajo la idea del Espíritu

<sup>129</sup> Lo que nosotros traducimos por “devenir” corresponde a “devenir”, que Solero traduce por “convertirse en”. “Abre”, al final de la cita, es la traducción que elegimos para “[il] ouvre”, que Solero traduce por “brinda”.

<sup>130</sup> Tal como mencionamos en el Estado de la cuestión [II. 1], Beauvoir hereda del idealismo alemán, en líneas generales, la preeminencia de la libertad y su poder emancipador, en especial la idea del pasaje de la naturaleza a la moralidad elaborada sobre todo por Kant, Fichte y Hegel (Moser, 2008: 13, 93). La temática de la libertad moral en el existencialismo de Beauvoir es tema del tercer capítulo de esta Primera parte.

absoluto, aparece como el triunfo auténtico existencia humana.<sup>131</sup>

## II. Marco existencial específico del esfuerzo por ser

### II. 1. La antinomia general de la acción o antinomia existencial

El marco existencial específico del tratamiento beauvoiriano del esfuerzo por ser es la antinomia de la acción (*antinomie de l'action*) formulada en *Py*. No se trata de una antinomia cualquiera, sino de aquella que caracteriza al proyecto de ser. Por esta razón, nos referimos a ella como la “antinomia existencial”.<sup>132</sup>

Beauvoir presenta esta antinomia en la introducción de *Py*. a través de un diálogo entre el conquistador helénico Pirro de Epiro (318-272 a. C.) y su consejero, Cineas (*Py*.: 5-8).<sup>133</sup> Ante la aspiración de Pirro de conquistar diferentes y vastos territorios, Cineas le pregunta qué hará después de sus conquistas. Pirro responde que descansará. Pero Cineas, que parece sabio, lo interpela cuestionándole por qué entonces no descansar inmediatamente (*Py*.: 5).

La réplica de Cineas pone de relieve el carácter absurdo (*absurde*) que el proyecto humano tiene desde el punto de vista reflexivo. Parece no tener sentido partir si es para regresar; tampoco parece tenerlo si se actúa para luego detenerse. Sin embargo, si la acción no se detiene en ningún momento o punto específicos, la partida misma parece vana. Si no hay un límite, para qué actuar. Si los límites del proyecto se extienden infinitamente, el proyecto mismo sería insensato puesto que el esfuerzo no se realizaría en ningún fin. Todo acto arroja a un nuevo acto, pero si no hay un límite, la acción misma parece vana. Al respecto, Beauvoir sostiene:

---

<sup>131</sup> Describimos la visión general de Beauvoir sobre la filosofía de Hegel en las “Consideraciones preliminares” [II]. La afirmación de la existencia en el plano moral constituye el tema del capítulo III de esta primera parte.

<sup>132</sup> Decimos “antinomia *general* de la acción” por la razón recién mencionada y a efectos también de distinguirla de una antinomia específica que se da en el contexto de la quinta modalidad del esfuerzo por ser que desarrollamos en III. 5. En el capítulo que McCumber (2011: 302) dedica a Simone de Beauvoir, y en el que se detiene especialmente en *PM*, califica a la antinomia específica de la acción como “la antinomia de la acción”, sin reparar en que se trata sólo de un conflicto antinómico específico.

<sup>133</sup> Como texto de referencia del diálogo entre Pirro y Cineas, Beauvoir toma *Vidas paralelas* de Plutarco. El volumen dedicado a Pirro es el IV (Ed. Gredos, 2007).

A la luz de la reflexión, todo proyecto humano parece, por lo tanto, absurdo, pues no existe sino asignándose límites, y esos límites, se los puede siempre franquear preguntándose con desdén: “¿Por qué precisamente aquí? ¿Por qué no más allá? ¿Para qué?” [...] ¿Cuál es pues la medida de un hombre? ¿Qué fines puede proponerse y qué esperanzas le están permitidas? (Py.: 6-7; traducción modificada).<sup>134</sup>

La reflexión que Beauvoir introduce aquí mediante la figura de Cineas es un tipo de reflexión particular: la reflexión pura (*réflexion pure*) que Sartre desarrolla en *La Transcendence de l'Ego* y *EN*, la cual, según especifica en la última de las obras mencionadas, es la reflexión propia del ámbito moral (*EN*: 842).<sup>135</sup> Los actos reflexivos puros son aquellos por los cuales se accede a las vivencias de manera no-tética; por ello, la reflexión pura constata la presencia del para-sí a sí mismo, es decir, permite al para-sí asirse en su vacuidad. Desde la dimensión temporal del para-sí, la reflexión pura revela su temporalidad originaria, pues es la conciencia no-tética (de) *fluir* que descubre las posibilidades del para-sí en tanto que posibilidades. En este sentido, mediante esta modalidad de la reflexión, el para-sí se descubre como el ser que es sí mismo a distancia de sí, es decir, que es su propia falta de ser (Suárez Tomé, 2017: 157-162).<sup>136</sup>

Este tipo de reflexión, que cuestiona los fines de los proyectos, descubre el poder de la condición humana para franquear todos los límites de la acción. Lo que se le revela es que todo fin, una vez alcanzado, se transforma en el punto de partida de un nuevo acto. En otros términos, aquello que se hace manifiesto mediante la reflexión es el carácter indefinido del proyecto, lo que trae aparejada la angustia existencial concomitante al descubrimiento de la libertad. Ésta es la razón por la que, para Cineas, ni el proyecto de Pirro ni el de ningún otro merece ningún esfuerzo: al no haber un fin

<sup>134</sup> Lo que nosotros traducimos por “¿para qué?” corresponde a la expresión “a quoi bon?”. Sebrelí la traduce como “¿por qué razón?”. Nosotros preferimos “¿para qué?” porque contiene el “para”, fundamental en lo que respecta a la problemática de los fines. En la edición original de *Py.*, dice: “Au regard de la réflexion, tout projet humaine semble donc absurde car il n'existe qu'en s'assignant des limites, et ces limites, on peut toujours les franchir, se damandant avec dérision: 'Pourquoi jusque-là? Pourquoi pas plus loin? A quoi bon?' [...] Quelle est donc la mesure d'un homme? Quels buts peut-il se proposer, et quels espoirs lui sont permis?” (*Py.*: 10, 12).

<sup>135</sup> Retomaremos la reflexión pura en el siguiente capítulo, dado que en ella se basa lo que Beauvoir llama la “conversión existencialista” en la que consiste la asunción auténtica de la existencia. Al hacer mención de la reflexión en la Introducción de *Py.*, Beauvoir prepara el terreno argumentativo para la comprensión de la conversión mencionada. Sin embargo, en este lugar, aún está presente lo que ella define como “el sofisma” de la noción fin, que funciona como fundamento del carácter absurdo del proyecto humano. Será, en parte, mediante la aclaración de este sofisma, como Beauvoir llega a la conclusión de que el proyecto no es, en rigor, absurdo. Este tema será expuesto en el siguiente capítulo. *Cfr. infra* Primera Parte, Capítulo III, I. 1, I. 3.

<sup>136</sup> La reflexión pura se contrapone a la reflexión impura o cómplice que fue descrita en el capítulo precedente. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, III. 4.

último, los proyectos se reducen, desde su perspectiva reflexiva, a vanas ocupaciones (Py.: 6, 26).

A diferencia de Cineas -dice Beauvoir- Pirro representa la espontaneidad (*spontanéité*). Se parece al niño que vive en un mundo infantil, y no se cuestiona los fines de sus actos. Todo lo que realiza lleva en sí mismo su razón de ser. Sus acciones y aquello a lo que se proyecta están justificados por el estado de cosas del mundo. Para él, no se revela el carácter absurdo de sus proyectos. Sea que descanse o vuelva a partir, su empresa está justificada (Py.: 6).<sup>137</sup>

La espontaneidad de la acción, aclara Beauvoir, no puede ser detenida por el acto reflexivo. La reflexión, en cierto sentido, también es espontánea, pues siempre hay una acción tras un acto determinado. La posibilidad del “¿para qué?”, entonces, es permanente y el diálogo entre Pirro y su consejero vuelva a comenzar indefinidamente. Por esta razón, es preciso que Pirro decida si quedarse o partir. Si se queda, debe decidir lo que hará; si parte, a dónde irá. En cualquier caso, la acción y la decisión tienen un carácter necesario: el hombre no puede no actuar y tampoco puede no elegir (Py.: 7).

El criterio decisional que se formula en este contexto es seguir el consejo de Cándido: “cultivar nuestro jardín”, esto es, limitarme a aquello que es “mío” (*mien*) (Py.: 7-8). Lo propio funcionaría como límite y medida del proyecto. Sin embargo, este consejo no parece ser la solución a la paradoja de la acción. Beauvoir se ocupa de esta cuestión en el Capítulo I de la Primera parte de *Py.*, al que titula precisamente “Le jardin de Candide” (Py.: 11-18). Lo que plantea allí es que ninguna posesión, ninguna relación con el mundo, le está dada al hombre de manera *a priori*. A propósito de esto, sostiene:

Es mío (*mien*) solamente aquello en lo que reconozco mi ser (*ce en quoi je reconnais mon être*) y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido (*engagé*); para que un objeto me pertenezca (*m'appartienne*), es preciso que haya sido fundado (*fondé*) por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto (*mon acte*) [...] Lo que es mío, en primer lugar, es el cumplimiento de mi proyecto (*l'accomplissement de mon projet*) (Py.: 13-14).

El acto y el cumplimiento del propio proyecto es lo que pertenece al hombre de manera absoluta porque, tal como hemos desarrollado en el Capítulo I, el proyecto no se

---

<sup>137</sup> Para la similitud entre Pirro y la figura del niño, y Cineas y la posición del adolescente, *cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, I. 3. 4.

distingue de su ser.<sup>138</sup> Lo que es una posesión de manera sólo parcial es la obra, el objeto que el hombre funda por medio de su acto. Se trata, en este último caso, de aquello en lo que el hombre se refleja al nihilizar el ser a partir de su libre proyecto. Tal como expusimos en el capítulo anterior, cuando el hombre se proyecta sobre diversos fines, realiza un recorte limitativo en el seno del en-sí. Este recorte es una determinación nihilizadora que particulariza la totalidad del ser-en-sí, abriendo las significaciones. En otros términos, la nihilización es una limitación individualizadora a partir de la cual se capta “un ser como”, esto es, un ser determinado con un sentido específico. Entendemos que es precisamente a este “ser determinado como” al que Beauvoir se refiere cuando habla del objeto en el que el hombre se refleja a sí mismo al fundarlo. La parcialidad de la posesión de la obra humana consiste fundamentalmente en que, una vez realizada, se separa de su hacedor y deviene un dato a ser trascendido y nihilizado por conciencias extrañas (Py.: 14-15).<sup>139</sup>

Algunos han visto en este aspecto de la concepción beauvoiriana de la nihilización una herencia kojéviana (Gothlin, 2003: 50; Baugh, 2003: 96, 201). Nos referimos específicamente a la idea de Beauvoir según la cual el hombre se halla a sí mismo reflejado en el objeto que funda. En *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève sostiene que el hombre en tanto que nada que nihiliza el ser es una “negatividad negatriz”. La acción como aquello que caracteriza el ser del hombre es negación de lo dado. Mas esta negación no es solamente destrucción de la cosa, sino más bien su transformación en una realidad humana; es decir, en un ser subjetivo que supera la mera naturalidad de la cosa al adquirir la forma y el sentido humanos ([1947] 2006: 10-11, 57, 67-68, 99-100).<sup>140</sup> Entendemos que, en líneas generales, Beauvoir –y, podría decirse,

---

<sup>138</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, I. 3. 5, III.

<sup>139</sup> Beauvoir repite la tesis general sobre la posesión en el Capítulo V de la Primera parte de Py.: “Cada uno de los objetos que manejo (*manie*) me remite a todos los objetos que constituyen el mundo y mi existencia a la de todos los hombres; pero esto no basta para que el universo sea mío. Lo que es mío, es lo que he fundado, es el cumplimiento de mi propio proyecto” (Py.: 55; traducción modificada). El pronombre “la” de la primera oración corresponde a “celle”, que directamente no es traducido por Sebrelí. Por otra parte, para el verbo “fonder” que Beauvoir usa en la expresión de la segunda oración, “lo que he fundado”, preferimos el verbo castellano “fundar” y no “crear”, que es el que usa Sebrelí, puesto que consideramos que evita, o al menos disminuye, las confusiones que “crear” puede traer aparejadas.

<sup>140</sup> “Así, toda acción es ‘negatriz’. Lejos de dejar lo dado tal como es, la acción lo destruye si no en su ser, por lo menos en su forma dada. Y toda ‘negatividad negatriz’ por relación a lo dado es necesariamente activa. Mas la acción negatriz no es puramente destructiva. Porque si la acción que nace del deseo destruye una realidad objetiva para satisfacerlo, crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva [...] por la transformación de una realidad en otra realidad suya [...] El Hombre, presencia real de la nada en el ser (tiempo), es acción, es decir, lucha y trabajo:

que también Sartre- adhiere a esta tesis general. Sin embargo, a la base de la idea de nihilización hay una diferencia importante entre el planteo de Kojève y el del Existencialismo: para el primero, el ser real está oculto y es revelado por la realidad humana -herencia heideggeriana- ([1947] 2006: 47-48); el Existencialismo, por el contrario, niega que exista un ser oculto a ser revelado.<sup>141</sup>

Sea como fuere, lo que pone de relieve la consideración de Beauvoir sobre la propiedad es que el consejo de Cándido es superfluo y cae en un círculo vicioso. Siempre es su propio jardín el que el hombre cultiva, porque lo hace propio sólo al cultivarlo; es el hombre quien funda los lazos que lo unen al mundo y quien decide los límites y el emplazamiento de su libre proyecto (*Py.*: 14-15, 17). Se recae, por lo tanto, en la misma paradoja que mencionábamos al comienzo: todo límite puede ser franqueado, todo fin, superado; pero, sin embargo, es el proyecto el que define al fin como tal (*Py.*: 59). En este sentido, Beauvoir formula la antinomia general de la acción de la siguiente manera:

Se encuentra en el orden de la acción la misma antinomia (*antinomie*) que en el orden de la especulación: toda detención es imposible puesto que la trascendencia es una perpetua superación (*dépassement*) [proposición 1]; pero un proyecto indefinido es absurdo puesto que no conduce a nada [proposición 2]. El hombre sueña aquí con un ideal simétrico del Dios incondicionado que llama el pensamiento especulativo, reclama un fin incondicionado (*fin inconditionnée*) de sus actos que no pueda ser superado (*dépassée*), un término a la vez infinito y acabado en el que su trascendencia se recupere sin limitarse [proposición 3] (*Py.*: 34; traducción modificada).<sup>142</sup>

---

no otra cosa. El Hombre que se *sabe* nada [...] es una nada anihilante en el *ser* [...] El Hombre es Acción [...] La acción se revela por la conciencia y la conciencia se realiza por la acción; las dos forman un bloque” (Kojève [1947] 2006: 10-11, 100; el subrayado es del original).

<sup>141</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, I. 2.

<sup>142</sup> El “aquí” (*ici*) que figura en la quinta línea de la cita no aparece en la traducción de Sebreli. El “del” de la expresión “un ideal simétrico del Dios incondicionado” corresponde a “du”, que Sebreli traduce por “al”. Lo que nosotros traducimos por “Dios incondicionado *que llama* el pensamiento especulativo” corresponde a “Dieu inconditionné *qu’appelle* la pensée spéculative”. Sebreli introduce un reflexivo que no está en el texto original, traduciendo la expresión de la siguiente manera: “Dios incondicionado que *se llama* el pensamiento especulativo”. Mientras nosotros traducimos “qu’elle [*sc.* la fin inconditionnée] en puisse être dépassée” por “que no pueda ser superado”, Sebreli lo hace por “de modo que no pueda ser superado”. Finalmente, el “en el que” de la penúltima línea de la cita corresponde con “dans lequel”, que Sebreli traduce por “en el cual”. En este último caso, se trata solamente de una modificación estilística. La cita del original es la siguiente: “On retrouve dans l’ordre de l’action la même antinomie que dans l’ordre de la spéculation: tout arrêt est impossible puisque la transcendance est un perpétuel dépassement; mais un projet indéfini est absurde puisqu’il n’aboutit à rien. L’homme rêve ici d’un idéal symétrique du Dieu inconditionné qu’appelle la pensée spéculative, il réclame une fin inconditionnée de ses actes, telle qu’elle ne puisse être dépassée, un terme à la fois infini et achevé dans lequel sa transcendance se ressaisirait sans se limiter” (*Py.*: 35).

La tercera de las proposiciones, en la cual se resuelven las dos primeras, constituye la formulación beauvoiriana del esfuerzo por ser, el empeño del hombre por ser Dios, por realizar la síntesis del en-sí y el para-sí a través de un fin absoluto que constituye el valor del proyecto de ser.

La antinomia existencial de Beauvoir se inspira en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph.* (*Ph.*, 323-340). Estas secciones constituyen los dos primeros momentos de “Der seiner selbst gewiße Geist. Die Moralität” que, a la vez, es el tercer momento del *Geist* (*Ph.*, 384-624). En los apartados en cuestión, Hegel objeta la moralidad kantiana, en especial, la teoría de los postulados y la noción del sumo bien que Kant desarrolla en sus Críticas, fundamentalmente en *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, así como también la continuación de la moral kantiana que Fichte expone en *Die Bestimmung des Menschen* (1800).<sup>143</sup>

El tema central en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” es la relación entre la moralidad y la naturaleza. Lo que Hegel pone de relieve a través de la exposición del movimiento de la conciencia moral es que, en su intento por realizar la unidad del en-sí y el para-sí moral y natural, la conciencia cae en una serie de desplazamientos que muestran la imposibilidad de lograr tal unidad.

Las referencias explícitas de Beauvoir a dichas secciones de la *Ph.* se encuentran en *PM*, donde admite su influencia directa. La filósofa francesa sostiene que su análisis de la existencia humana se apoya, en todo momento, en la noción hegeliana de “desplazamiento” (*Verstellung / déplacement*) (*PM*: 19, 25).<sup>144</sup> A propósito de esto y retomando casi textualmente una expresión que Hegel utiliza en “Die Verstellung”, afirma:

---

<sup>143</sup> La *Hegelsforschung* no acuerda sobre si en estas secciones de la *Ph.* Hegel discute con Kant y Fichte o sólo con el primero de ellos. De la primera opinión son Beiser (2009: 209-219), Harris (1997: 414-456) y Siep ([2000] 2015: 204-206). De la segunda, Quentin Lauer (1993: 241-249) y Westphal (1991: 133-176).

<sup>144</sup> En la traducción de Hyppolite de la *Ph.*, la que tenía disponible Beauvoir al momento de elaborar sus ensayos filosóficos, el término hegeliano “Verstellung” aparece traducido como “déplacement”. Del mismo modo se traduce el término alemán en cuestión en la traducción de la *Ph.* de B. Bourgeois (París, Vrin, 2006). Al respecto, sostiene Hyppolite en una nota a su traducción: “*Verstellung*. Es imposible dar cuenta de esta expresión, que significa tanto *desplazar* (*déplacer*) como *disimular* (*dissimuler*). La conciencia *pone* (*place*) un momento de *desplaza* (*déplace*) de inmediato. Nosotros decimos ‘un *desplazamiento* de la cuestión’ (*un déplacement de la question*)’ (1941 [tomo II]: 156, nota 31; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).



En la última parte de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos dice que la conciencia moral sólo puede subsistir en la medida en que hay desacuerdo entre la naturaleza y la moralidad; desaparecería si la ley de la moralidad se transformase en ley de la naturaleza. De tal modo que por un “desplazamiento” paradójico, si la acción moral es el objetivo absoluto, el objetivo absoluto consiste también en que la acción moral no se halle presente. Es decir, que sólo sabría haber deber-ser (*devoir être*) para un ser que, según la definición existencialista, se pone en cuestión en su ser (*se met en question dans son être*), un ser que se encuentra a distancia de sí mismo y que tiene que ser su ser (*PM*: 12-13; traducción modificada).<sup>145</sup>

Si bien Beauvoir no realiza una “apropiación” en sentido estricto de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung”, sí establece cierto paralelo entre el movimiento de la conciencia moral y el del esfuerzo por ser. La base de este paralelo reside en una identificación entre el objetivo absoluto de la acción moral, alcanzar o llevar a la existencia la moral realizada, y la síntesis imposible del en-sí y el para-sí. Sostenemos que mientras las secciones de la *Ph.* mencionadas desarrollan las contradicciones en las que cae la conciencia moral al intentar lograr la unidad del en-sí y el para-sí natural y moral, la antinomia de la acción beauvoiriana muestra las contradicciones y los fracasos en los que cae el hombre en su esfuerzo por ser.

Por lo tanto, Hegel tiene un doble lugar destacado en el tratamiento beauvoiriano de la existencia humana en tanto que esfuerzo por ser. Por un lado, para Beauvoir, la filosofía hegeliana evade el fracaso existencial que conlleva el esfuerzo por ser. Mostraremos que, según la filósofa existencialista, esta evasión se manifiesta

---

<sup>145</sup> “Que sólo sabría haber deber-ser” corresponde a “qu’il ne saurait y avoir de devoir être que”, que Sebrelí traduce como “sólo hay posibilidad de deber ser”. Por otra parte, la última expresión de la cita “que tiene que ser su ser”, corresponde a “qui a à être son être”, que Sebrelí traduce por “que tiene por ser a su ser”. La cita completa del original dice: “La conscience morale en peut subsister, nous dit Hegel dans la dernière partie de la *Phénoménologie de l’Esprit*, que dans la mesure où il y a désaccord entre la nature et la moralité; elle disparaîtrait si la loi de la morale devenait la loi de la nature. Si bien que par un ‘déplacement’ paradoxal, si l’action morale est le but absolu, le but absolu est aussi que l’action morale en soit pas présente. C’est dire qu’il en saurait y avoir de devoir être que pour un être qui, selon la définition existencialiste, se met en question dans son être, un être qui est à distance de soi-même et qui a à être son être” (*PM*: 14-15). El pasaje que Beauvoir retoma de “Die Verstellung” es la siguiente: “El postulado de la armonía de moralidad y realidad efectiva, una armonía puesta por el concepto de acción moral (*moralischen Handelns*), que consiste en poner ambas en concordancia, ese postulado, entonces, se expresa también de este lado así: puesto que la acción moral es el fin absoluto, el fin absoluto es que la acción moral no se dé de ninguna manera (*weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei*)” (*Ph.*, 334). La traducción de Hyppolite de este pasaje es: “Le postulat de l’harmonie de la moralité et de l’effectivité - une harmonie qui est posée par le concept de l’action morale, concept qui consiste à amener les deux termes en accord - s’exprime de ce point de vue ainsi: l’action morale étant le but absolu, le but absolu est que l’action morale ne soit pas du tout présente” (1941 [tomo II]: 159).

principalmente en la noción hegeliana de “Espíritu absoluto” (*absolute Geist / esprit absolu*) y tiene su fundamento en la negación hegeliana de la individualidad (*individualité*) o del individuo (*individu*) que implica la tesis según la cual la individualidad es un momento del devenir del *Geist*. Por otro lado, Beauvoir demuestra el fracaso del esfuerzo por ser mediante el paralelo entre el movimiento existencial del proyecto de ser y el tratamiento de la moralidad que Hegel expone en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung”.

En lo que sigue, presentamos estas secciones de la *Ph*. Nuestro propósito no es realizar un estudio por sí mismo de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung”, sino más bien dejar asentado el problema que Hegel aborda allí, así como también los desplazamientos que manifiestan el fracaso de la conciencia moral.<sup>146</sup> En este sentido, nuestro interés se centra solamente en delimitar el marco general desde el cual Beauvoir elabora su desarrollo del esfuerzo por ser, de manera tal de poder lograr una comprensión más acabada de éste último.

## **II. 2. “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung”**

### **II. 2. 1. Presentación de la problemática**

#### **II. 2. 1. 1. Breve recorrido sobre la filosofía kantiana**

La antinomia especulativa a la que Beauvoir hace referencia cuando presenta la antinomia existencial es la antinomia (*Antinomie*) de la razón pura que Kant formula en la “Die transzendente Dialektik” en la *Kritik der reinen Vernunft (KrV; A406-567/ B432-595)*, y que constituye el marco general que funciona como base teórico-problemática de la antinomia que tiene lugar en el uso práctico de la razón. La antinomia de la razón pura se ubica dentro de la Cosmología racional, metafísica especial que busca determinar la totalidad de los fenómenos espacio-temporales, es decir, del mundo, a partir del hallazgo de la causa incondicionada que remita a la serie causal condicionada (causas-efectos) del mundo fenoménico. En términos generales, la

---

<sup>146</sup> La presentación del problema de la concepción del mundo que realizamos a continuación se desarrolla desde Kant. No tomamos en consideración a Fichte por varias razones. En primer lugar, porque nuestro propósito es sólo propedéutico y para ello, entendemos, basta con sentar las tesis centrales a partir de Kant. En segundo lugar, porque Beauvoir hace referencia a Kant, no a Fichte.

“antinomía” es el estado que caracteriza a la razón en sus inferencias dialécticas y consiste en presentar argumentos igualmente válidos de proposiciones contradictorias (Torretti, 1967: 135).<sup>147</sup> La antinomía de la razón pura está constituida por cuatro conflictos cosmológicos. El tercero de ellos, que aborda el problema de la causalidad incondicionada o por libertad, establece ya ciertos vínculos con cuestiones prácticas.<sup>148</sup> Las tesis que están en conflicto en este caso particular son: 1. Tesis: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad” (A444/ B472); 2. Antítesis: “No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece según leyes de la naturaleza” (A445-B473).<sup>149</sup>

En el tercer capítulo del Libro segundo de la Analítica trascendental, Kant formula la distinción entre el fenómeno (*Phaenomena*) y el noumeno (*Noumen*), esencial para su crítica a la metafísica dogmática. Allí, establece el límite entre lo cognoscible y lo incognoscible y, de ese modo, permite responder a la pregunta correspondiente al uso especulativo de la razón: “¿qué puedo saber?” (A805/B833).<sup>150</sup> El fenómeno constituye el ámbito de lo cognoscible en sentido estricto, esto es, los objetos de toda experiencia posible, que no son otros que aquellos dados a la sensibilidad y sintetizados por el entendimiento a través de sus categorías puras *a priori*. El noumeno marca el límite de lo cognoscible, es lo incondicionado que está por fuera del ámbito del conocimiento. La facultad de lo incondicionado es la razón (*Vernunft*) y la dialéctica (*Dialektik*), en la que se encuentra la antinomía especulativa, se ocupa precisamente de aquello que está más allá del límite de lo cognoscible (A236-260/B295-315).

<sup>147</sup> Kant define la antinomía de la razón pura en estos términos: “La *segunda* clase de inferencias sofisticas apunta al concepto trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un fenómeno dado en general; y, de [el hecho de] que tengo siempre un concepto contradictorio de la unidad sintética incondicionada de la serie por un lado, infiero que es acertada la unidad opuesta, de la que, sin embargo, tampoco tengo concepto alguno. Al estado de la razón en estas inferencias dialécticas lo llamaré *antinomía* de la razón pura” (*KrV*: B398; el subrayado es del original).

<sup>148</sup> El primer conflicto versa sobre los límites espacio-temporales del mundo (A426-427/ B454-555); el segundo, sobre la simplicidad y composición de la sustancia (A434-435/B462-463); el cuarto, sobre la contingencia y necesidad del mundo, y más específicamente sobre la existencia de un ente absolutamente necesario que sea causa del mundo (A452-453/B480-481).

<sup>149</sup> Para el carácter práctico de la tercera antinomía, *cfr.* Allison ([1983] 1992: 469-496), Herszenbaum (2015) y Kemp Smith (2003: 478-521).

<sup>150</sup> El problema del límite y la limitación de la razón, y el de la posibilidad de algún tipo de conocimiento de aquello que está más allá del límite, se tematizan de manera específica en la conclusión de *Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (§§ 57-60).

La razón es la facultad que busca la unidad de los conocimientos y las reglas del entendimiento. Aquella procede por silogismo (inferencia inmediata) y se dirige a alcanzar la premisa incondicionada que permita reducir los conocimientos y reglas del entendimiento a unos pocos principios, de los que se pueda deducir todo lo condicionado. El concepto de la unidad buscada son las Ideas de la razón pura (Alma, Mundo y Dios), conceptos racionales puros que constituyen, cada uno de ellos, la primera premisa incondicionada de los tres tipos de silogismos admitidos por la lógica y con los cuales procede la razón.<sup>151</sup> La premisa incondicionada de cada silogismo, cuya búsqueda procede por retroceso prosilogístico, nunca se encuentra.<sup>152</sup> Por esta razón, las Ideas tienen una función regulativa: son aquello que dirige el accionar de la razón, organizando el esfuerzo cognitivo en sistemas (A293-704/B350-732).

El acceso a lo incondicionado, que el pensamiento especulativo no alcanza por su propia naturaleza, se logra por el uso práctico de la razón pura, es decir, en el plano de la moral. Esta cuestión aparece ya en la *KrV*, específicamente en el “Der Kanon der reinen Vernunft” (A796-831/B824-859) de la “Transzendente Methodenlehre”, lugar donde se examinan las posibilidades del uso positivo de la razón. Al respecto, Kant sostiene:

La razón pura contiene, pues, no en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, [principios] de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *historia* de la humanidad. Pues como ella manda que tales [acciones] deben acontecer, ellas deben acontecer; y debe ser posible, por consiguiente, una particular especie de unidad sintética, a saber, la [unidad sintética] moral, mientras que la unidad sintética de la naturaleza *según principios especulativos de la razón* no pudo ser demostrada, porque la razón tiene, sí, causalidad con respecto a la libertad en general, pero no [la tiene] con respecto a toda la naturaleza, y los principios morales de la razón pueden producir, ciertamente, acciones libres, pero no [pueden producir] leyes de la naturaleza. En

---

<sup>151</sup> La idea de Alma corresponde al silogismo categórico, cuya premisa mayor es “Todo S es P”. La idea de Mundo, al silogismo hipotético (“Si P, entonces Q”); y la de Dios, al disyuntivo (“O bien P, o bien Q”). Las Ideas de la razón constituyen un error de la razón, puesto que surgen por hipostasiar o cosificar la premisa incondicionada.

<sup>152</sup> El “prosilogismo” es el modo de proceder de la razón que retrocede hacia las condiciones de las premisas del silogismo. Así, por ejemplo, se encuentra que la premisa mayor del silogismo categórico, “Todo S es P”, es ella está condicionada por un silogismo previo: “Todo A es P; todo S es A; luego, todo S es P”. Pero la premisa mayor de este silogismo, que es condición de la primera premisa del categórico, también está condicionada por uno previo, y así indefinidamente. Aquella primera premisa incondicionada de todas las condiciones, que permitiría derivar de ella los demás silogismos de su tipo, es aquello a lo que la razón se dirige pero nunca encuentra (Caimi, 2007: LI).

consecuencia, los principios de la razón pura en su uso práctico -precisamente, empero, en su uso moral- tienen realidad objetiva (A807-808/B835-836; el subrayado es del original).

Inmediatamente, el filósofo presenta la idea de “mundo moral” (*moralische Welt*), en el cual, y por la vinculación que establece con el mundo sensible, se alcanzaría la satisfacción moral del interés especulativo de la razón:

Llamo al mundo, en la medida en que sea conforme a las leyes morales (como *puede* serlo, de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales, y como debe serlo, de acuerdo con las leyes necesarias de la *moralidad*), un *mundo moral*. Así entendido, se lo piensa solamente como un mundo inteligible, porque allí se hace abstracción de todas las condiciones (fines) de la moralidad y aun de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). En esa medida, él es, pues, una mera idea, pero idea práctica, que puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible. La idea de un mundo moral tiene, por eso, realidad objetiva, no como si ella se refiriera a un objeto de una intuición inteligible (que no podemos concebir), sino [como si se refiriera] al mundo sensible, pero [entendido] como un objeto de la razón pura en su uso práctico de ella, y [como si se refiriera] a un *corpus mysticum* de los seres racionales en él, en la medida en que el libre albedrío de ellos, bajo leyes morales, tiene en sí mismo integral unidad sistemática, tanto consigo mismo, como con la libertad de cualquier otro (A808/B836; el subrayado es del original).

El interés especulativo y práctico de la razón se resume en otras dos preguntas, además de la anteriormente mencionada. Una de ellas -solamente práctica- es “¿qué debo hacer?” (A805/B833). La respuesta a este interrogante también se encuentra en el ámbito del uso práctico de la razón y consiste en hacer aquello por lo cual se devenga digno de ser feliz; en otros términos, actuar conforme y por mor del deber, o sea, según la ley moral (A809/B837; *KpV*, A211). El otro interrogante, que combina el interés especulativo y el práctico de la razón, es “¿qué puedo esperar?” (A805/B833). Nótese que al presentar la antinomia existencial, Beauvoir retoma, desde su propio marco filosófico, esta pregunta kantiana al interrogar cuáles son los fines que el hombre puede proponerse y las esperanzas que le están permitidas (*Py.*: 7).<sup>153</sup> La respuesta kantiana a esta pregunta práctico-especulativa consiste en que aquello que el ser racional puede esperar en una vida futura es la felicidad proporcional a sus merecimientos morales,

---

<sup>153</sup> Cfr. *supra* Primera Parte, Capítulo II, II. 1.

alcanzar el sumo bien (*summum-höchtes Gut*), consistente en la suma de la felicidad (*Glückseligkeit*) -entendida como la satisfacción de todas las inclinaciones- y la voluntad (*Wille*) moral perfecta -comprendida como buena voluntad, intención determinada por la ley moral- (A805-806, 810-811/B833-834, 838-839).

En la *KpV*, especialmente en “Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt”, Kant especifica que aquello que busca la razón pura en su uso práctico es la totalidad incondicionada del sumo bien que es su objeto, es decir, aquello que no descansa sobre las inclinaciones y necesidades naturales. La ley moral, por ser pura, tiene una necesidad incondicionada y, por lo tanto, es el único absoluto asequible para el hombre como ser racional. La ley moral determina la voluntad pura, pero no se trata sólo de una cuestión formal, puesto que determina también la realización o promoción del sumo bien como la suma de la virtud (dignidad de ser feliz) y la felicidad en tanto que bien consumado. En este sentido, dicha realización requiere un tipo de vínculo especial entre el mundo moral, como mera idea, y el mundo sensible en tanto que determinado por la moralidad (*KpV*, 192-199 [107-111]).<sup>154</sup>

En la parte introductoria del Capítulo segundo del Libro II, Kant anticipa la antinomia de la razón en su uso práctico a partir de la especificación de las dos maneras existentes de vinculación entre la virtud y la felicidad en tanto que elementos que integran el sumo bien. La primera de estas maneras, que se encuentra en las éticas helenistas de Epicuro y los estoicos, es considerar a la virtud y la felicidad bajo la relación de identidad, es decir, como elementos idénticos. Desde este punto de vista, la aspiración racional a la felicidad y el afán del carácter virtuoso son una y la misma cosa. La segunda de las maneras es entender los elementos constitutivos del sumo bien como elementos diferentes y bajo una relación de causalidad. En este caso, la virtud funciona como causa de la felicidad: la virtud produce la felicidad como su efecto. Kant rechaza de pleno el primero de los modos mencionados, puesto que entiende que la virtud y la felicidad son elementos diversos del sumo bien que descansan en máximas distintas, siendo su unidad sintética *a priori* (*KpV*, 198-203 [110-113]).<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Seguimos la numeración canónica de la *KpV* que toma en consideración la traducción castellana de Granja Castro de Probert (Colihue, 2013). La numeración pertenece a la primera edición de la *KpV*, publicada por Hartknoch en 1788; la numeración que consignamos entre corchetes corresponde a la edición de P. Natorp de la Real academia Prusiana de Ciencias.

<sup>155</sup> La heterogeneidad de las máximas de la virtud y la felicidad es probada en la Analítica (*KpV*, 35-71 [19-41]) y la unión sintética *a priori* entre estos dos elementos en la Deducción trascendental del sumo bien (*KpV*, 72-87 [42-50]).

Ahora bien, el modo de considerar la cuestión del bien supremo no está exento de conflictos. En el primer apartado del Segundo capítulo del Libro II, Kant formula la antinomia de la razón práctica (*KpV*, 204-205 [113-114]). La base de la antinomia consiste en la idea según la cual la conexión entre la virtud y la felicidad es una relación de causa y efecto; y la posibilidad del sumo bien, en cuanto se trata de un bien práctico, radica en la acción. El conflicto antinómico está dado por las siguientes tesis en conflicto. La primera de ellas consiste en que el deseo de felicidad es el motivo (causa) de las máximas de la virtud (efecto). Dicho en otros términos, el afán de felicidad es el fundamento de la intención virtuosa o buena voluntad. La segunda tesis es contraria a la primera y radica en que las máximas de la virtud son la causa eficiente de la felicidad; en otras palabras, de la intención virtuosa se seguiría necesariamente la felicidad.

Las dos tesis antinómicas son imposibles, según Kant. La imposibilidad de la primera consiste en el carácter no-moral de las máximas que determinan la voluntad en tanto que anhelo de felicidad; en efecto, tal como muestra en la *Analytik*, las máximas son morales en tanto que determinan la autonomía de la voluntad según la ley moral, es decir, la intención en la que consiste la dignidad de la felicidad. La segunda de las tesis es imposible porque la observancia de la ley moral no es condición necesaria y suficiente de la conexión práctica de las causas y los efectos en el mundo que requiere la realización del bien supremo. Sería necesario, en todo caso, el conocimiento de las leyes naturales que rigen el mundo y poder emplear dicho conocimiento para los propósitos en cuestión; pero no basta con seguir el mandato moral para lograr la unidad entre la virtud y la felicidad.

Sin embargo, explica Kant, la antinomia de la razón práctica se disuelve si se comprende que mientras la imposibilidad de la primera de las tesis es absoluta, la imposibilidad o falsedad de la segunda lo es sólo de manera condicionada. Esta última es falsa de manera absoluta si por ella se entiende la intención moral como forma de la causalidad en el mundo sensible y si se restringe la existencia del ser racional sólo al mundo sensible. Pero la tesis en cuestión es falsa de manera condicionada si se entiende que el ser racional, además de ser un ser sensible que existe en el mundo regido por leyes naturales, es un noúmeno que existe en un mundo inteligible; y si, además, se comprende que la ley moral, cuya necesidad es incondicionada, es el único fundamento puramente intelectual para determinar la voluntad del ser racional en el mundo sensible.

En este sentido, Kant concluye que no es imposible la causalidad moral, esto es, que la buena intención (lo incondicionado) sea la causa de la felicidad en tanto que bien consumado (efecto; lo condicionado). En otros términos, es posible la conexión necesaria entre la moralidad y el mundo sensible (*KpV*, 205 -215 [114-119]).

Pero esta conexión necesaria es una conexión mediata, no inmediata. El principio de la moralidad implica una serie de postulados que son condición del cumplimiento de su precepto y, por lo tanto, de la posibilidad de la realización del sumo bien. Al respecto, sostiene:

Estos postulados no son dogmas teóricos sino *presuposiciones* emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en *general* (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad (*KpV*, 238 [132]; el subrayado es del original).

El primero de los postulados es la libertad tomada en su sentido positivo, esto es, como la independencia del ser racional respecto del mundo de los sentidos – y, por lo tanto, de las inclinaciones- y la independencia de la facultad racional en lo que se refiere a la determinación de la voluntad según la ley moral. El segundo de los postulados es la existencia de Dios. Es preciso admitir, no porque tengamos conocimiento de él, sino más bien por consideraciones prácticas y en base a la fe, la existencia de Dios como el bien supremo autónomo, es decir, como aquel ser que reúne en sí la suma de la felicidad y la voluntad perfecta.<sup>156</sup> Según este presupuesto, Dios es el creador del mundo natural pero también quien rige el mundo moral y quien, por su sabiduría y bondad, brinda al hombre la felicidad proporcional a sus merecimientos morales en una vida futura. El tercer postulado es la inmortalidad del alma, condición necesaria, en términos prácticos, de la duración del ser racional para el cumplimiento completo del precepto moral en una vida futura (*KpV*, 213, 219-241 [118, 134]).

El uso práctico de la razón conduce, por medio de la determinación del concepto de sumo bien y sus postulados, a una ampliación del conocimiento especulativo en

---

<sup>156</sup> En la idea que Beauvoir expresa el presentar la antinomia existencial, según la cual a Dios no se le plantea una moral (sc. la problemática del deber moral) es una clara referencia a la noción kantiana de Dios como suma de la felicidad y la voluntad perfecta, que luego es retomada por Hegel en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph*. Para la referencia de Beauvoir mencionada, *cfr. supra* Primera parte, Capítulo II, II. 1.



sentido práctico.<sup>157</sup> Kant resume el vínculo entre los dos usos de la razón en los siguientes términos:

Para no resultar muy abstractos, vamos a responder esta pregunta [sc. cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura en sentido práctico sin que por ello, al mismo tiempo, se amplíe su conocimiento como especulativo] aplicándola directamente al caso presente. Para extender *prácticamente* un conocimiento puro debe darse *a priori* un *propósito*, i. e., un fin como objeto (de la voluntad) que independientemente de todos los principios fundamentales teóricos sea representado como prácticamente necesario mediante un imperativo (categórico) que determine inmediatamente la voluntad; este fin es aquí el *bien supremo*. Empero, esto no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales, puesto que son meros conceptos puros de la razón, no se puede encontrar ninguna intuición correspondiente y, por lo tanto, ninguna realidad objetiva por la vía teórica), a saber, la libertad, la inmortalidad y Dios. Por lo tanto, mediante la práctica, la cual ordena la existencia del bien supremo posible en un mundo, la posibilidad de aquellos objetos de la razón pura especulativa postula la realidad que esta razón no podía asegurarles; por lo cual el conocimiento teórico de la razón pura recibe un incremento, pero que sólo consiste en que aquellos conceptos que antes eran para ella problemáticos (únicamente pensables) ahora son declarados asertóricamente como conceptos a los cuales corresponden realmente objetos, porque la razón práctica requiere inevitablemente de su existencia para la posibilidad de su objeto, el bien supremo, el cual es absolutamente necesario en sentido práctico y por lo tanto, la razón teórica queda autorizada para presuponerlos (*KpV*, 241-242 [134]; el subrayado es del original).

El uso práctico de razón permite ir más allá de la metafísica en sentido teórico y fundamentarla. Ya en la *KrV*, específicamente en “Die Architectonik der reinen Vernunft”, Kant definía la filosofía como “la ciencia de referir todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana” (A839/B867). Estos fines se ubican en el plano moral. Por esta razón, la filosofía de la razón pura culmina en la sabiduría: la idea de unidad de todos los fines posibles (A328/B385). La filosofía, por lo tanto, en términos de la *KpV*, es una “doctrina de la sabiduría”, la cual debe comprenderse como el conocimiento de la destinación del hombre, de sus fines esenciales en tanto que ser racional (194-197, 263-266, 292 [108-110, 146-148, 163]). En este sentido, la filosofía crítica, la metafísica práctica-especulativa que es obra de la razón pura, halla su fundamento en la moralidad (Caimi, 2007: LXII).

---

<sup>157</sup> Kant especifica que el uso práctico de la razón retoma los problemas que la razón especulativa y que la dialéctica no podría resolver satisfactoriamente en *KpV* (239-240 [132-133]).

## II. 2. 1. 2. Ubicación de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” dentro de la *Phänomenologie*

“Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” (*Ph.*, 323-340), como hemos mencionado, son los dos primeros momentos de “Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität”. La moralidad tiene un lugar destacado dentro de la *Ph.*, puesto que constituye nada menos que el tercer y último momento del *Geist* (*Ph.*, 384-624). En la introducción del Capítulo IV, Hegel define al Espíritu de la siguiente manera:

La razón es espíritu (*Geist*) en cuanto que la certeza de ser toda la realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella (*sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist*) [...] El *ser-para-sí* del yo (*das Fürsichsein des Ich*) [...] se sabe como el *sí-mismo* (*als das Selbst weiß*) [...] Pero esta determinación de la categoría como ser-para-sí contrapuesto al ser-en-sí es exactamente igual de unilateral, un momento que se cancela a sí mismo (*ein sich selbst aufhebendes Moment*). Por eso, la categoría viene determinada para la conciencia tal como ella es en su verdad universal, como esencia que es *en y para sí* (*anundfürsichseiendes Wesen*) [...] Considerándolo desde el lado de la sustancia, ésta es la esencia espiritual que es *en y para sí* [...] La esencia *en y para sí*, que a la vez se representa efectivamente como conciencia y se representa ante sí misma, es *el espíritu* (*der Geist*) [...] Él, el espíritu, es el *fundamento* (*Grund*) y *punto de partida* (*Ausgangspunkt*), no quebrantado ni disuelto, de la actividad de todos (*des Tuns Aller*), así como su *fin* (*Zweck*) y *meta* (*Ziel*) en cuanto lo *en-sí* pensado de toda la autoconciencia [...] El espíritu es, por consiguiente, la esencia real y absoluta que se sustenta a sí misma (*Ph.*, 238; el subrayado es del original).

Los tres momentos del espíritu en los que éste se desarrolla son “figuras de un mundo” (*Gestalten einer Welt*). A diferencia de las figuras de la conciencia (Conciencia, Autoconciencia y Razón), que a esta instancia del desarrollo de la *Ph.* se manifiestan como abstracciones, las figuras del espíritu son realidades efectivas. Las figuras en cuestión son tres. La primera de ellas es el mundo ético vivo y verdadero, expuesto en “Der Wahre Geist, die Sittlichkeit” (*Ph.*, 240- 264). Se trata del espíritu en su verdad inmediata, el cual, por su propio desarrollo, alcanza la universalidad formal del derecho, dando lugar a la segunda figura, tematizada en “Der sich Entfremdete Geist; die Bildung” (*Ph.*, 264-323). La segunda figura es el espíritu extrañado de sí; consistente en una figura del mundo dividida en dos, el reino de la cultura y el reino de la fe. La

moralidad es la tercera figura, el espíritu que está cierto de sí mismo. Esta figura se presenta como la superación de la escisión de la precedente. El más acá del reino de la cultura y el más allá del de la fe retorna, en la moralidad, a la autoconciencia, que ahora se sabe como esencia que es sí-mismo efectivamente real, en “cuya meta y resultado se destacará la autoconciencia efectivamente real del espíritu absoluto (*des absoluten Geistes*)” (*Ph.*, 240).<sup>158</sup>

## **II. 2. 2. Desarrollo de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” *Phänomenologie***

### **II. 2. 2. 1. Los presupuestos de la visión moral del mundo y su contradicción fundamental**

El tema central en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung”, tal como hemos adelantado, es la relación entre la moralidad y la naturaleza, cuyo marco problemático general está dado por la concepción kantiana del sumo bien, con su respectivo orden moral del mundo, y los postulados de la razón práctica.

El principio o punto de partida de la consideración hegeliana de la visión moral del mundo es que el deber (*Pflicht*) es la esencia absoluta de la autoconciencia moral. Esta última se sabe a sí misma en el deber, el cual constituye el objeto esencial y el fin de la conciencia moral. Sin embargo, en cuanto la autoconciencia es mediación y negatividad, está referida a un ser-otro y, por lo tanto, es conciencia. Para la conciencia moral, que halla su esencia en el puro deber, el ser-otro es “una realidad efectiva *carente por completo de significado*” (*Ph.*, 325; el subrayado es del original). Esta última no es otra cosa que la naturaleza o el mundo natural que se rige por sus propias leyes (naturales) y, por lo tanto, guarda con la autoconciencia moral, y ésta con aquella, una relación negativa de libertad e indiferencia.

Pero también hemos visto al presentar el problema desde la filosofía kantiana,

---

<sup>158</sup> El tercer momento específico de la moralidad es “Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung” (*Ph.*, 340-362), el cual no será tomado en consideración en la presente investigación puesto que excede los límites de nuestros objetivos. Sí es preciso recordar que la moralidad no es la última palabra en la *Ph.* La abstracción en la que ella se resuelve da paso a la religión y ésta al saber absoluto en el que el Espíritu halla su realización en y para sí.

que de lo que se trata en el uso práctico de la razón es de la realización del sumo bien, es decir, de un orden moral del mundo en el que las leyes de la moralidad tengan injerencia sobre el mundo sensible, de manera tal que la conciencia moral pueda, en otra vida y por gracia divina, llegar al cumplimiento de su fin último, el bien supremo, que es precisamente la unidad entre la moralidad y la naturaleza (virtud y felicidad, en términos kantianos).

En este sentido, Hegel sostiene que la visión moral del mundo está basada y articulada en función de dos presupuestos fundamentales enfrentados (*widerstreitender Voraussetzungen*). Al respecto, sostiene:

[La] *visión moral del mundo* [...] consiste en la *referencia* entre ser-en-y-para-sí *moral* y del ser-en-y-para-sí *natural*. A esta referencia le subyace [primer presupuesto] tanto la plena y recíproca *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) y *autonomía* (*Selbständigkeit*) propia de la *naturaleza* (*Natur*) frente a los fines *morales* (*moralischen Zwecke*), y la actividad (*Tätigkeit*), cuanto, por otro lado, [segundo presupuesto] la conciencia de la esencialidad sola y única del deber y de la completa falta de autonomía e inesencialidad de la naturaleza (*Ph.*, 325; el subrayado es del original).

La sección “a” de “Der seiner selbst gewiße Geist. Die Moralität”, “Die moralische Weltanschauung”, desarrolla estos presupuestos y sus postulados (*Postulaten*) correspondientes. La sección “b”, “Die Verstellung”, expone los diversos desplazamientos que realiza la conciencia moral en la visión moral del mundo, la cual constituye, dice Hegel retomando una expresión kantiana, “*todo un nido de contradicciones*” sin pensamiento (*Ph.*, 332; el subrayado es del original). Sobre la idea general de “Verstellung”, Hegel sostiene al comienzo de esta sección:

En este desarrollo, la conciencia se comporta de tal manera que sienta firmemente un momento y pasa desde él inmediatamente a otro, cancelando el primero; pero según *emplaza* este segundo momento, lo vuelve a *disimular desplazándolo* y hace lo contrario de la esencia. A la vez, es también consciente de su contradicción y de su *disimular* (*Verstellens*), ya que pasa *inmediatamente*, de un momento al que está *referida*, a su contrario; *puesto que* un momento no tiene realidad ninguna para ella, ella, justamente, lo pone como *real*, o lo que es lo mismo, para afirmar *un momento* como siendo en sí, afirma el momento opuesto como lo que es-en-sí. Con ello confiesa que, de hecho, no se toma en serio ninguno de los dos. Lo que hay en los momentos de este movimiento de prestidigitación (*schwindelnde Bewegung*) es lo que ha de examinarse ahora (*Ph.*, 332-333; el subrayado es del original).

Para Hegel, la concepción moral del mundo no es sino la elaboración de su propia contradicción fundamental. La base de esta última es que la conciencia engendra (*erzeugen*) ella misma su propio objeto, el bien supremo, la unidad del en-sí y para-sí moral y natural. En tanto que engendrado por la autoconciencia, el sumo bien no es extraño a ella y, por lo tanto, ni ella está más allá de aquel, ni su objeto está más allá de ella. Sin embargo, como se pondrá de relieve, la conciencia pone también su objeto fuera de sí misma, en un más allá: en el ente supremo autónomo, Dios (Hyppolite, [1946b] 1974: 308-309). Pero este último, que reúne en sí el en-sí y el para-sí, y que brindaría al hombre la felicidad proporcional a sus merecimientos morales, no parece, en efecto, ser un ser realmente autónomo, pues es para los fines de la autoconciencia moral y por ella (*Ph.*, 325, 332).

El desarrollo que Hegel realiza en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” es sumamente detallado y algo repetitivo respecto de ciertos puntos. Nuestra exposición considera de manera conjunta ambas secciones e intenta esquematizar las argumentaciones hegelianas a partir de los tres postulados fundamentales de la visión moral del mundo. Nuestro propósito es poner de relieve el movimiento confuso y los desplazamientos que Hegel observa en estos momentos específicos de la moralidad, así como también sentar las cuestiones principales que luego son retomadas por Beauvoir desde su propio marco teórico-problemático.<sup>159</sup>

## **II. 2. 2. 2. El primer postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza objetual en la forma del en-sí**

El primer postulado (*Postulat*) de la concepción moral del mundo, según Hegel, es la armonía entre la moralidad y la naturaleza objetual en la forma del en-sí, o sea, la armonía como fin último del mundo (*Ph.*, 328). Este postulado, exigido y puesto por la razón práctica, intentaría salvar, desde la propia perspectiva de la visión moral del mundo, uno de sus conflictos centrales: la relación contingente entre la moralidad y la felicidad. La argumentación que Hegel presenta al respecto en “Die moralische

---

<sup>159</sup> Para esto, seguimos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a Beiser (2009) e Hyppolite ([1946b] 1974: 298-312).

Weltanschauung” puede esquematizarse en tres movimientos o momentos generales.

El *primero* de ellos consiste en poner de relieve que el fin absoluto de la moralidad es su realización efectiva, esto es, el cumplimiento del deber en la naturaleza por parte de la autoconciencia singular activa. A propósito de esto, Hegel señala que lo que está presupuesto inicialmente en la concepción moral del mundo es la conciencia moral misma, la realidad efectiva de la conciencia moral activa. Para esta última, su esencia es el deber puro, y la acción moral, en cuanto se trata de una conciencia que es real y activa, es el cumplimiento del deber. Por “cumplimiento del deber”, Hegel comprende no solamente lo que él llama la “convicción individual” (*individuelle Überzeugung*) -sc. la buena intención, en términos kantianos-, sino también y fundamentalmente su realización efectiva (*Verwirklichung*), mediante la cual y en la cual tiene lugar la unidad entre la moralidad y la naturaleza. Hegel se refiere a ésta unidad en este contexto cuando habla del momento del goce (*Genuß*), en el que se da la felicidad de la ejecución (*das Glück der Ausführung*). Al respecto, sostiene:

El fin que se enuncia como *deber puro* conlleva, esencialmente, esto: contener a esta autoconciencia *singular*; la *convicción individual* y el saber acerca de ella constituyen un momento absoluto de la moralidad. Este momento en el que el *fin* ha llegado a ser *objetual*, en el deber cumplido (*erfüllten Pflicht*), es la conciencia *singular* que se contempla a sí como efectivamente realizada, o el *goce* [...] El fin enunciado como el todo junto con la conciencia de sus momentos, es, entonces, éste: que el deber cumplido sea tanto acción puramente moral como *individualidad* realizada, y que la naturaleza, en cuanto lado de la *singularidad* frente al fin abstracto, sea *una* con éste (*Ph.*, 326; el subrayado es del original).

Sin embargo, y esto constituye el *segundo* momento argumentativo de Hegel, para la conciencia moral también está presupuesta la libertad o independencia de la naturaleza y, por lo tanto, la falta de unidad entre esta última y la realidad efectiva de la conciencia. El deber es lo único esencial porque precisamente la naturaleza, en tanto se rige por sus propias leyes, es independiente de la moralidad.<sup>160</sup> En este sentido, Hegel entiende que la relación entre la moralidad y la felicidad es contingente. La conciencia experimenta que la naturaleza, antes que garantizarle la satisfacción de sus inclinaciones en sentido moral, es solamente la ocasión para la acción moral tendiente a realizar la unidad que no

---

<sup>160</sup> Esto mismo, aunque en otros términos, sostiene Hegel al presentar la contracción fundamental de la concepción moral del mundo: “cuando más libre llega a ser la autoconciencia, tanto más libre llega a ser también el objeto negativo de su conciencia [sc. la naturaleza]” (*Ph.*, 325).

está presente y que no debe estarlo tampoco si precisamente es aquello que debe alcanzarse (*Ph.*, 325-326).

Por lo tanto, concluye Hegel (*tercer* momento argumentativo), se postula la armonía entre la moralidad y la naturaleza, en tanto que fin de moral del mundo. Esto quiere decir que se piensa como algo necesariamente existente pero que aún no está presente, que no tiene todavía realidad efectiva. Como bien lo ha señalado Beiser (2009: 214), la base de este postulado es normativa: la unidad en cuestión debe darse, debe haber un orden moral del mundo en que tal unidad tenga lugar. Para Hegel, se trata precisamente del pensamiento (*Denken*) de la realidad efectiva: la unidad se pone como existente pero no es real (*Ph.*, 326).

En la parte “b” de la *Moralität*, “Die Verstellung”, Hegel muestra que la visión moral del mundo no se toma en serio su primer postulado ni el actuar mismo (*Ph.*, 334). La idea general que se expone al respecto es la siguiente:

Y en tanto que se hace un postulado por mor de la armonía -a saber, que lo que debe llegar a ser *efectivamente real* por medio del actuar, tiene que ser *en sí*; si no, la realidad efectiva no sería *posible*-, entonces, la conexión del actuar y del postulado tiene que estar hecha de tal manera que, en virtud del actuar, esto es, en virtud de la armonía *efectivamente real* del fin y de la realidad efectiva, esa armonía se pone como no efectiva, como *más allá* (*Ph.*, 333; el subrayado es del original).

La argumentación de Hegel puede dividirse, en este caso, en cuatro momentos generales. El *primero* consiste en poner de relieve la contradicción entre el postulado, que pone la unidad entre la moralidad y la realidad efectiva de la conciencia moral como lo que no está presente, y el actuar mismo. Hegel señala, al igual que en el primer momento argumentativo de la sección “a”, que la acción moral es el cumplimiento del deber: la realización efectiva del fin moral interno, “o en otros términos, producir la armonía entre el fin moral y la realidad efectiva misma” (*Ph.*, 333). Para la conciencia actuante, dicha armonía o unidad es lo que tiene lugar y está presente en el actuar mismo, en el cual y por medio del cual ella alcanza el placer (*Genuß*) y la felicidad (*Glückseligkeit*). Esto es, “se realiza efectivamente como este singular, o contempla la existencia retornada a ella”. En este sentido, el actuar realiza aquello que por el primer postulado no debía estar presente. Por lo tanto, la inadecuación del fin y la realidad efectiva del primer postulado no parece tomarse seriamente desde la ejecución del

acción moral (*Ph.*, 333).

En el *segundo* paso argumentativo, se expone el conflicto entre la contingencia de la unidad alcanzada por la acción moral y el carácter absoluto del fin moral. La contingencia radica en que la acción efectivamente real es de una conciencia singular. El carácter absoluto del fin moral consiste en que se trata precisamente del fin último del mundo que va más allá de la obra o de la armonía contingente realizada por la conciencia singular; en este sentido, dicho fin está más allá de toda acción moral efectiva. Por lo tanto, dado que lo real es el fin último y total, la conciencia no realiza buenas acciones; éstas son nulas a la luz del fin que debe realizarse (*Ph.*, 334).

Sin embargo, anota Hegel en un *tercer* movimiento argumentativo, la tensión recién descrita es un desplazamiento de la cuestión. En efecto, puesto que el deber puro es la esencia de la conciencia, lo que ella realiza en la acción no puede ser otra cosa que el fin absoluto que manda su esencia, el sumo bien: lograr que la ley moral llegue a ser ley de la naturaleza (*Ph.*, 334).

Hegel indica la contradicción fundamental de estos desplazamientos en un *cuarto* momento argumentativo que es conclusivo y que se dirige directamente a la noción de “sumo bien” (*höchste Gut*). Si es cierto que éste es la esencia de la autoconciencia moral, entonces las leyes de la moralidad son efectivamente las leyes de la naturaleza. Lo que no se toma en serio en la visión moral del mundo es la moralidad misma, la acción moral, pues su propio concepto presupone la inadecuación entre el fin del deber moral y la naturaleza objetiva, la cual debe adecuarse a la ley moral por la acción. Si, por otro lado, esta adecuación se diese desde un principio, entonces, al superar la mera naturalidad de la naturaleza, la acción se superaría a sí misma, ya que no haría sino infligir una unidad originaria. Por lo tanto, la acción moral no tiene sentido. El postulado de la armonía entre la moralidad y la realidad efectiva puesta por la acción moral no hace otra cosa que cancelar el actuar mismo. Ésta es la tesis de Hegel que retoma Beauvoir (*PM*: 12-13)<sup>161</sup>: “puesto que la acción moral es el fin absoluto, el fin absoluto es que la acción moral no se de de ninguna manera” (*Ph.*, 334).

---

<sup>161</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo II, II. 1.



## II. 2. 2. 3. El segundo postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza en la forma del para-sí

El segundo postulado de la concepción moral del mundo es la armonía entre la moralidad y la naturaleza en la forma del para-sí. Mientras en el primero se trataba del fin último del mundo, aquí se trata del fin último de la autoconciencia. La naturaleza, en el marco de este nuevo postulado, no está conceptualizada en tanto que naturaleza objetiva más allá de la autoconciencia, sino como la sensibilidad (inclinaciones) de la conciencia singular, esto es, como voluntad sensible (*Ph.*, 328). El conflicto que, desde la visión moral del mundo, se intenta salvar mediante el segundo postulado es el que se establece entre la razón (voluntad pura) y la sensibilidad, cuya unidad requiere y a la vez prohíbe la moralidad. Hegel presenta este conflicto en “Die moralische Weltanschauung” en los siguientes términos:

La naturaleza, en efecto, no es solamente este modo *exterior* totalmente libre, en el que, como en un puro objeto, la conciencia tuviera que realizar su fin. Esta última, *en ella misma*, es esencialmente una conciencia de tal género que esto otro efectivo y libre es *para ella*, esto es, ella misma es una conciencia contingente y natural. Esta naturaleza, que es suya a sus ojos, es la *sensibilidad o sensualidad* (*Sinnlichkeit*), que, en la *figura* del querer (*Wollens*), como *pulsión* (*Triebe*) e *inclinaciones* (*Neigungen*), tiene para sí esencialidad propia y *determinada*, o *finest singulares* (*einzelne Zwecke*), y está, pues, contrapuesta a la voluntad pura (*reinen Willen*) y a sus fines puros (*reinen Zwecke*). Pero, frente a esta oposición, a los ojos de la conciencia pura, la esencia es, más bien, la referencia de la sensibilidad a ella, su unidad absoluta con ella. Ambos, el pensar puro y la sensibilidad de la conciencia, son, *en sí, una única conciencia*, y el pensar puro (*reine Denken*) es justamente esto para lo cual y en lo cual es esta unidad pura; para él, sin embargo, en cuanto conciencia, la oposición es la de él mismo y las pulsiones (*Ph.*, 326-327; el subrayado es del original).

Encontramos respecto de este conflicto, al igual que en los casos anteriores, tres pasos centrales en la argumentación de Hegel.

El *primero* de ellos señala la exigencia de la razón práctica de que dicho conflicto se resuelva en la unidad de ambas partes, el pensar puro del deber y la sensibilidad. Esta unidad se alcanzaría no cancelando absolutamente la sensibilidad; no se la puede llevar a la nulidad, puesto que es parte de la realidad efectiva, sin la cual no habría sí mismo moral-natural. La unidad se plantea aquí en términos de conformidad.

De lo que se trata, en este caso, es de que la sensibilidad se adecue a la moralidad.<sup>162</sup> En otros términos, la unidad es la correspondencia efectiva entre los fines de la sensibilidad y los fines puros de la moralidad.

El *segundo* paso argumentativo consiste en poner de relieve que la unidad en cuestión es sólo un postulado. En efecto, lo que está presente es la inadecuación entre la sensibilidad y la moralidad. Pero esta inadecuación, a diferencia de aquella que se daba entre la naturaleza objetiva y la moralidad en el primer postulado, no es en-sí. Se trata de la inadecuación de la conciencia misma en tanto que ella es sensibilidad, con sus propias inclinaciones, y conciencia pura, es decir, pensamiento del deber.

El *tercer* paso de la argumentación hegeliana versa sobre la solución frustrada que desde dicho postulado se plantea para salvar el conflicto en cuestión. La unidad por conformidad no está dada; lo que está dado es la disconformidad. Sin embargo, tal unidad sería posible por el ideal de la perfección moral. Según éste, la conciencia debería hacer progresiones morales continuas hasta alcanzar la conformidad demandada por el deber moral, conformidad por la que lograría la unidad consigo misma. Sin embargo, señala Hegel agudamente, este logro se aplaza indefinidamente; y debe aplazarse de tal manera porque en caso de darse efectivamente la conciencia se cancelaría como tal. Al respecto, afirma:

Pero la *compleción* de ésta [sc. de la moralidad] ha de *aplazarse hasta el infinito* (*die Vollendung derselben aber ist ins Unendliche hinauszuschieben*); porque si realmente llegara a tener lugar, la conciencia moral quedaría cancelada (*denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtsein auf*). Pues la *moralidad* sólo es *conciencia* moral como la esencia negativa, para cuyo deber puro la sensibilidad es sólo un significado *negativo*, es sólo *no adecuada* (*nur nicht gemäß ist*). En la armonía, sin embargo, la *moralidad* desaparece en cuanto *conciencia*, o en cuanto su *realidad efectiva*, igual que en la conciencia moral, o en la realidad efectiva, desaparece su *armonía*. Por eso, no puede llegar a completarse efectivamente, sino que ha de pensarse sólo como *tarea absoluta* (*absolute Aufgabe*), esto es, como una tarea tal que se quede en tarea sin más. A la vez, sin embargo, su contenido ha de pensarse como un contenido tal que tiene que *ser* sin más, que no se quede en tarea; ya se represente, o no, a la conciencia como completamente cancelada en esa meta (*Ph.*, 327-328; el subrayado es del original).

---

<sup>162</sup> “[H]abría que darse por satisfechos, de momento, para esta unidad, con la expresión de que la sensibilidad sea *adecuada* a la moralidad (*so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrücke begnügen müssen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß sei*)” (*Ph.*, 327; el subrayado es del original).

Este conflicto es fundamental en la concepción moral del mundo y no parece tener solución desde el planteo de la idea de perfección moral, que aplaza la realización de la unidad al infinito. Lo que se desprende finalmente del desarrollo del segundo postulado es su contradicción fundamental: la demanda de una tarea que debe ser indefinida pero a la vez cumplida.

En “Die Verstellung”, se pone de relieve que, en el marco del segundo postulado, se cancela nuevamente la acción moral, así como también la moralidad y la conciencia moral mismas. En este caso particular, los pasos argumentativos de Hegel son cinco.

El *primero* de ellos consiste en señalar que la conciencia moral activa, cuyo fin esencial es el deber puro, erradica dentro de sí los fines de la sensibilidad por medio de la acción moral, la cual, en tanto tal, realiza la adecuación entre aquella y la moralidad; de lo contrario, no sería una acción moral (*Ph.*, 333).

Pero la cancelación de los fines sensibles, señala Hegel en *segundo* lugar, se desplaza o disimula. No se trata de una verdadera erradicación de aquellos. Las inclinaciones no podrían cancelarse puesto que son requeridas por la moralidad; constituyen, según Hegel, el instrumento de la conciencia pura, son “*la autoconciencia que se está realizando efectivamente*” (*Ph.*, 335; el subrayado es del original). En el actuar moral, la sensibilidad se adecúa a la moralidad, puesto que en el actuar de este tipo se da la armonía y conformidad entre la pulsión y la moralidad.

Pero en rigor, afirma Hegel en un *tercer* momento, tal armonía o conformidad tampoco podría darse efectivamente, puesto que la sensibilidad es una naturaleza que se rige por sus propias leyes y, por lo tanto, las inclinaciones no pueden estar impulsadas por la ley pura de la moralidad. En este sentido, la armonía entre la sensibilidad y la moralidad es, en sí, un postulado.

Por lo tanto, se indica en un *cuarto* paso argumentativo, la unidad dada en la acción moral se desplaza y se pone en un más allá, hacia el cual la conciencia moral debe progresar. Pero este progreso hacia la unidad no debe completarse, puesto que de darse, como se señaló anteriormente, la conciencia moral y la moralidad se anularían como tales (*Ph.*, 336).<sup>163</sup>

<sup>163</sup> En este sentido, el progresar (*Fortschreiten*), argumenta Hegel, sería más bien un disminuir, un andar hacia su propia disolución. Empero, no puede hablarse de “progreso”, puesto que éste supone grados y magnitudes, cosa que es imposible en la moralidad cuyo carácter es absoluto. La muerte de la conciencia moral y de la moralidad que implicaría la realización de la unidad entre ésta y la sensibilidad es formulada en esta sección “b” en los siguientes términos: “Dentro de esto en-sí, sin embargo, la conciencia se abandona. Esto en-sí es su compleción y acabamiento moral, en donde ha

De esta manera, se concluye en *quinto* lugar, que lo que se toma en serio en la visión moral del mundo es la no-moralidad. En otros términos, la concepción moral del mundo parte de que hay conciencia moral efectiva; pero el desarrollo de sus postulados muestra que no hay conciencia moral efectiva. Lo que hay es una moralidad siempre inacabada, es decir, la inmoralidad (*Ph.*, 336).

#### **II. 2. 2. 4. El tercer postulado: la armonía entre la moralidad y la naturaleza en y para-sí**

El tercer postulado de la concepción moral del mundo es la armonía entre la moralidad y la naturaleza en la forma del en-sí y para-sí, es decir, la unidad de los dos extremos representados por los postulados anteriores (*Ph.*, 328). El conflicto sobre el que versa este postulado es la unidad entre la forma de la moralidad, la ley moral en general o el deber puro, y el contenido de la moralidad, la pluralidad de deberes específicos. De manera similar a los casos anteriores, el tratamiento del tercer postulado que Hegel expone en “Die moralische Weltanschauung” también puede esquematizarse en tres momentos fundamentales.

En el *primero* de ellos, vuelve sobre una idea ya señalada en el planteo general de la concepción moral del mundo y sus dos primeros postulados, pero ahora lo hace a la luz del nuevo conflicto mencionado y sobre la base de la imperfección de la conciencia moral. La conciencia moral tiene por esencia el deber puro y formal que es indiferente al contenido de los deberes determinados y múltiples, los cuales, por dicha razón, no tienen un carácter sagrado (*Ph.*, 328-329).

Sin embargo, como indica Hegel en un *segundo* momento, por el concepto mismo de acción moral los deberes plurales y determinados deben ser necesarios en y para sí, puesto que el actuar efectivamente real es un obrar determinado que tiene una referencia moral a la realidad efectiva múltiple (*Ph.*, 329).

---

cesado la lucha de la moralidad y de la sensibilidad, y la última es adecuada a la primera de una manera imposible de aprehender. Por eso, esa compleción, a su vez, es sólo la disimulación de la Cosa, pues, de hecho, con él, la *moralidad* más bien se abandonaría a sí misma, ya que ella no es más que conciencia del fin absoluto en cuanto fin *puro*, esto es, en *oposición* a los otros fines; es la *actividad* de este fin puro tanto cuanto sea consciente de la elevación por encima de la sensibilidad, de la mezcla de ésta y de su contrario y de la lucha con ella. Que lo de acabarse y completarse no va en serio, la conciencia lo enuncia ella misma inmediatamente al sacarlo fuera y emplazarlo en la infinitud, es decir, al afirmar de él que no se acaba nunca” (*Ph.*, 336; el subrayado es del original).

Esta necesidad, que se revela en un *tercer* momento, cae fuera de la conciencia moral realmente efectiva y es puesta en otra conciencia para la cual vale de igual modo el deber puro y el contenido de los deberes determinados múltiples. Esta otra conciencia, dueña y señora del mundo (Dios), en y para la cual es la unidad del en-sí y para-sí moral y natural, media los dos extremos contrapuestos de la conciencia moral realmente efectiva en cuanto produce la armonía entre la moralidad y la felicidad a través de la consagración y santidad de los deberes determinados plurales. En efecto, a causa de su imperfección moral, de su indignidad, la felicidad es para la conciencia moral algo contingente, que sólo puede esperarse por la gracia divina. La conciencia moral perfecta (Dios), en la que cae la necesidad de la unidad entre el deber y la realidad efectiva, es un más allá de conciencia realmente efectiva, pero que, sin embargo, debe ser efectivo puesto que ella es en y para-sí dicha unidad. Esta conciencia perfecta y divina media el deber determinado y puro de la moralidad, fundamentando la santidad de los deberes múltiples al repartir de manera arbitraria la felicidad a la conciencia moral singular en forma proporcional a su dignidad (*Ph.*, 329-331; 336-337).

La contradicción fundamental de poner en otra conciencia la moralidad de la que carece la conciencia inmoral es desarrollada en “Die Verstellung” a partir de cuatro momentos argumentativos generales.

En el *primero* de ellos, Hegel vuelve sobre la idea según la cual, para la conciencia realmente efectiva, que tiene por esencia el deber puro, los deberes múltiples son inesenciales. La verdad de éstos está en otra conciencia, en la del legislador moral del mundo, para el cual es sagrado lo que no lo es para la conciencia realmente efectiva (*Ph.*, 337).

Pero este movimiento, que se pone de relieve en un *segundo* paso, es un desplazamiento o disimulo. En efecto, la conciencia moral es a sí lo absoluto, esto es, lo que ella sabe como el deber puro que es su esencia. Lo que para ella en tanto que conciencia moral es inesencial, lo es en-sí y, por lo tanto, lo no sagrado como en-sí no puede ser consagrado por otro (*Ph.*, 337-338).

Sin embargo, Hegel señala en un *tercer* momento, que los deberes determinados deben ser sagrados y tener esencialidad, puesto que lo que en ellos manda es el deber puro, la esencia absoluta. Pero la conciencia realmente efectiva no es sólo conciencia pura y universal, es también, por su referencia a la sensibilidad (naturaleza), una

conciencia natural y, por lo tanto, conciencia contingente. Por esta razón, el deber puro como tal no tiene en ella total esencialidad y vigencia, sino que la tiene en otra conciencia, aquella que representa la moralidad pura y acabada.

Pero este ser moralmente perfecto que mediatizaría el conflicto de la conciencia efectiva no parece ser tal. En un *cuarto* paso argumento, Hegel señala lo siguiente al respecto:

Si este ser, entonces, es aquí la moralidad pura, acabada y completa, es porque esta última no tiene dentro de ella referencia a la naturaleza y la sensibilidad. Sólo que la *realidad* del deber puro es su *realización efectiva* en la naturaleza y la sensibilidad. La conciencia moral pone su imperfección en que, dentro de ella, la moralidad tiene una referencia positiva a la naturaleza y la sensibilidad, puesto que ella considera como un momento esencial de la moralidad el que su referencia a tales sea sólo negativa. El ser moral puro, en cambio, por estar elevado por encima de la *lucha* con la naturaleza y la sensibilidad, no está en una referencia *negativa* con ellas. Sólo queda, entonces, de hecho, la referencia *positiva*, esto es, justamente aquello que recién valía como lo inacabado, lo inmoral. Pero la *moralidad pura*, completamente separada de la realidad efectiva, de manera que fuera igualmente sin referencia positiva a ésta, sería una abstracción sin conciencia, sin realidad efectiva, en la que el concepto de moralidad, que consiste en ser un pensar del deber puro y una voluntad y una actividad, quedaría simple y llanamente cancelado. Por eso, este ser tan puramente moral vuelve a ser un desplazar disimuladamente la Cosa, y ha de ser abandonado [...] Los momentos de la contradicción por los que va dando vueltas este representar sintético [...] se acercan hasta el punto que la conciencia tiene que abandonar aquí su visión moral del mundo (*Ph.*, 338-339; el subrayado es del original).

Se pone aquí de relieve la contradicción central de la visión moral del mundo por la que ésta se cancela a sí misma. Según Siep ([2000] 2015: 206) dicha contradicción puede plantearse en los siguientes términos. Por un lado, se trataría de la moralidad como aspiración. Por otro, de la moralidad cumplida en su totalidad. Pero este cumplimiento es imposible para el hombre, puesto que, de alcanzarla, la conciencia moral se anularía como tal. Para salvar este conflicto fundamental se postula la unidad del deber y la realidad como algo más allá de la realidad efectiva que, a la vez, debe ser real. Esto último, que no es otra cosa que poner la unidad como lo real y, empero, como lo que está fuera de la conciencia, constituiría el desplazamiento principal que tiene lugar en la visión moral del mundo. Precisamente sobre este punto, Hegel sostiene al final del tratamiento del tercer postulado en “Die Verstellung”, que el ser moralmente perfecto en

el que se pone la unidad del en-sí y para-sí moral y natural es, por un lado, una pura abstracción y la ineffectividad de la moralidad; pero, por otro lado, en tanto que es unidad perfecta, debe tener también realidad efectiva (*Ph.*, 339). En este sentido, como señala Siep, la unidad entre la moralidad y la naturaleza se pone en una falsa conciencia y ésta es la posición de la deformación o el desplazamiento fundamental de la concepción moral del mundo, cuyo no reconocimiento no hace otra que llevar a la conciencia moral a la hipocresía (*Heuchelei*) (*Ph.*, 340).

### II. 3. Proposiciones 1 y 2 de la antinomia existencial

El tratamiento que Beauvoir realiza de las dos primeras proposiciones de la antinomia general de la acción está inspirado en el abordaje que Hegel lleva a cabo de los dos primeros postulados de la concepción moral del mundo en “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” [II. 2. 2. 2, II. 2. 2. 3]. Como hemos advertido, la filósofa francesa no hace una apropiación directa de estas secciones de la *Ph.*, pero sí toma la estructura general del conflicto de la conciencia moral que allí se plantea, así como también ciertas ideas específicas e independientes de dichas secciones de la *Ph.* y de otras partes de la obra hegeliana. Entendemos que en el caso de la primera proposición de la antinomia existencial lo que está en juego es la idea de “goce” (*Genuss*) o “moralidad realizada o ejecutada” del primer postulado de la visión moral del mundo, momento en el cual la subjetividad lograría la unidad con naturaleza. La segunda proposición de la antinomia remite al segundo postulado de la visión moral del mundo; en particular, al conflicto que se genera entre la necesidad de la realización de la compleción de la moralidad y su aplazamiento al infinito.

Recordemos que la primera proposición de la antinomia existencial sostiene: “toda detención (*tout arrêt*) [sc. de la acción] es imposible puesto que la trascendencia es una perpetua superación (*perpétuel dépassement*)” (*Py.*: 34). Esta proposición es la implicación de la concepción del hombre como proyecto, y en el marco específico del desarrollo de la antinomia existencial constituye el resultado del tratamiento de la idea de goce (*jouissance*) que se ubica en el segundo capítulo de la Primera parte de *Py.*: “L’instant” (19-30).

Beauvoir presenta al goce, en principio, como el momento de reposo o quietud

del movimiento de la trascendencia en el que se realiza la unidad entre el hombre (para-sí) y el objeto (en-sí).<sup>164</sup> En otras palabras, la filósofa se refiere aquí al instante de plenitud en el que el hombre se encuentra colmado al hallar el reflejo de sí en el objeto al que se arroja y funda, es decir, al encontrarse a sí mismo en su obra (*Py.*: 18-19). Esta última idea, aparece formula en términos similares en el comentario a la *Ph.* de Hyppolite:

[L]a felicidad [es] definida aquí por Hegel como el goce de la consumación, la plenitud de la realización [...] La conciencia moral, al reclamar la felicidad, reclama por tanto la intuición de sí misma en la realidad. Al deber le falta la *Erfüllung*, la realidad que daría al individuo actuante el sentimiento de su actualidad [...] Dicho momento [*sc.* el momento del goce] no se encuentra inmediatamente en la moralidad entendida sólo como disposición para obrar, sino que se encuentra únicamente en el concepto de la realización de la moralidad ([1946b] 1974: 303-304).

La imposibilidad de alcanzar el goce en el sentido mencionado radica, según Beauvoir, en la propia imposibilidad de suprimir la trascendencia humana. Beauvoir introduce su argumentación en los siguientes términos: “Es que el goce es presencia de un objeto al cual me siento presente: es presencia del objeto y de mí mismo en el seno de su diferencia” (*Py.*: 20). Para que el hombre pueda verse reflejado en el objeto, es condición mantener la distancia y separación entre él mismo y el objeto en cuestión. En efecto, si la unidad entre el sujeto y el objeto se diese efectivamente, de manera tal que ambos acaben confundiéndose en una unidad, entonces dicha unidad existiría a la manera de una cosa. Pero el hombre no puede formar con el mundo una unidad cósmica que sea carente de todo tipo de negatividad, puesto que él mismo es la nada que introduce la negatividad en el mundo. La conciencia personal es presencia a sí en tanto que conciencia del mundo. En otros términos, la emergencia y realización del sí-mismo en el mundo implica que el sí-mismo surge *frente al* mundo, y no puede, por su propia naturaleza intencional, confundirse con él. Lo mismo vale en el plano temporal. La dimensión de la temporalidad implicada en la unidad fija de la primera noción de goce es el instante; pero la dimensión propiamente humana es el futuro, puesto que el hombre

---

<sup>164</sup> Beauvoir hace referencia explícita al epicureísmo y al estoicismo, particularmente a la noción de “placer catástemático” (*Py.*: 22, 29). Recordemos que estas dos corrientes filosóficas helénicas son aquellas con las que Kant introduce en *KpV* el conflicto antinómico de la razón pura en su uso práctico [II. 2. 1. 1]. Por su parte, Hyppolite también hace referencia a ellas en su estudio sobre la crítica de Hegel a la concepción del mundo ([1946b] 1974: 301-303).



es proyecto que se lanza hacia el porvenir y, por lo tanto, no puede mantenerse en el instante (Py.: 19-30). En este sentido, Beauvoir sostiene:

Todo goce es proyecto (*toute jouissance est projet*) [...] La literatura ha descrito frecuentemente la decepción del hombre que acaba de alcanzar el fin (*but*) ardientemente deseado, ¿y después? No se puede colmar a un hombre, no es un vacío que se deja llenar con docilidad; su condición es superar todo lo dado (*sa condition, c'est dépasser tout donné*); no bien alcanzada, su plenitud cae en el pasado, dejado abierto “ese hueco siempre futuro” (*aussitôt atteinte, sa plénitude tombe dans le passé, laissant béant ce ‘creux toujours futur’*) [...] Puesto que el hombre es proyecto, su felicidad (*bonheur*) como sus placeres no pueden ser sino proyectos (Py.: 21, 25-26; traducción modificada).<sup>165</sup>

El carácter necesario de la trascendencia lleva directamente a la segunda proposición de la antinomia existencial, según la cual “un proyecto indefinido es absurdo puesto que no conduce a nada (*un projet indéfini est absurde puisqu’il n’aboutit à rien*)” (Py.: 34). Así como en la concepción moral del mundo el carácter indefinido de la progresión moral de la conciencia entra en conflicto con la demanda de la realización efectiva de la moralidad, así también, dentro de la antinomia existencial, el carácter indefinido de los proyectos entra en tensión con el proyecto de ser. Si no hay un término, si la trascendencia no se recupera en ningún fin, entonces todo proyecto parece vano, puesto que es “para nada”.

En este sentido, y para escapar de la inquietud y la angustia que trae aparejado esta gratuidad existencial, el hombre reclama un fin incondicionado de la acción, un fin absoluto que no limite el movimiento de la trascendencia pero que tampoco pueda superarse. Ésta constituye la tercera proposición de la antinomia general de la acción, de la que nos ocuparemos a continuación.

### **III. Las modalidades del esfuerzo por ser**

La tercera proposición de la antinomia existencial, en la que se resuelven las dos primeras, constituye la formulación beauvoiriana del esfuerzo por ser, esto es, el empeño de la realidad humana por realizar la síntesis del en-sí y el para-sí a través de un

---

<sup>165</sup> Lo que nosotros traducimos como “su plenitud”, que corresponde a “sa plénitude”, aparece en la traducción de Sebrelí como “la plenitud”.

fin absoluto que constituye el valor del proyecto de ser. Dicha proposición, recordemos, consiste en lo siguiente:

El hombre sueña aquí con un ideal simétrico del Dios incondicionado (*Dieu inconditionné*) que llama el pensamiento especulativo, reclama un fin incondicionado (*fin inconditionnée*) de sus actos que no pueda ser superado (*ne puisse être dépassée*), un término a la vez infinito (*infini*) y acabado (*achevé*) en el que su trascendencia se recupere sin limitarse (*dans lequel sa transcendance se ressaisirait sans se limiter*) (Py.: 34).

Esta proposición está inspirada en el tercer postulado de la concepción moral del mundo de “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph*. Lo que interesa a Beauvoir, en este caso, es la idea de la unidad del en-sí y el para-sí implicada por la noción de sumo bien, a la que ella reinterpreta desde el marco existencialista del esfuerzo o deseo de ser.<sup>166</sup> Lo que Beauvoir toma del tratamiento que Hegel hace del tercer postulado es fundamentalmente el movimiento contradictorio en el que la conciencia moral se ve implicada al intentar realizar el fin moral absoluto. Sostenemos que mientras las secciones de la *Ph*. mencionadas desarrollan las contradicciones en las que cae la conciencia moral al intentar lograr la unidad del en-sí y el para-sí natural y moral, la antinomia de la acción beauvoiriana muestra las contradicciones y los fracasos en los que el hombre cae en su esfuerzo por ser.

En este apartado expondremos las cinco modalidades del esfuerzo por ser, cuyas imposibilidades de cumplimiento constituyen el fracaso de la existencia humana en tanto que esfuerzo por ser, por alcanzar la recuperación plena y definitiva de la trascendencia.<sup>167</sup> Además, probamos nuestra tesis según la cual, para Beauvoir, la filosofía hegeliana evade el fracaso existencial que conlleva el esfuerzo por ser. Mostramos que, según Beauvoir, esta evasión se manifiesta principalmente en la noción hegeliana de “Espíritu absoluto” (*absolute Geist / esprit absolu*) y tiene su fundamento en la negación hegeliana de la individualidad (*individualité*) o del individuo (*individu*) que implica la tesis según la cual la individualidad es un momento del devenir universal

---

<sup>166</sup> Con esto queremos decir, también, que Beauvoir no se restringe a la idea de Dios en los términos metafísicos y religiosos que tiene en la moralidad kantiana y en la crítica de Hegel. Ella toma la idea de Dios en los términos existencialistas que ya hemos mencionado, es decir, como el ser que es el fundamento de su propio ser o, lo que es lo mismo, la unidad sintética del en-sí y el para-sí.

<sup>167</sup> En términos de “recuperación” es planteado también por Sartre el deseo de ser: “Este proyecto originario de recuperación es, pues, cierta elección que el Para-sí hace de sí mismo en presencia del problema del ser [...], del problema del Absoluto (del En-sí-para-sí)” (*EN*: 621).

del *Geist*.

### III. 1. La identificación con el infinito

La primera modalidad del esfuerzo por ser consiste en el empeño del hombre por identificarse (*s'identifier*) con el infinito (*infini*) o “lo universal” (*l'universel*). Esta modalidad se encuentra tematizada en el tercer capítulo de la Primera parte de *Py.*, “L'infini” (31-34).<sup>168</sup> La filosofía de Hegel, a la que Beauvoir refiere de manera explícita, tiene aquí un papel fundamental.<sup>169</sup> La idea hegeliana del tránsito de lo finito a lo infinito y aquella según la cual la individualidad (*individualité*) es sólo un momento del devenir universal [del Espíritu] funcionan para Beauvoir como paradigmas de esta modalidad del esfuerzo por ser, en la que el Todo (*le tout*) toma el lugar del valor del proyecto de ser (*Py.*: 32-33).<sup>170</sup> En este sentido, la argumentación de Beauvoir sobre dicha imposibilidad interna se desarrolla a partir de y en contra de las concepciones hegelianas. La tesis principal que la filósofa francesa muestra al respecto es que todo intento del hombre por identificarse con lo universal no hace sino confirmar lo contrario: su individualidad y el carácter singular y finito de su presencia en el mundo.

La argumentación de Beauvoir parte de la conclusión de la primera proposición de la antinomia existencial, *sc.* el carácter necesario de la trascendencia humana. Ahora bien, si el hombre en tanto que trascendencia y proyecto está siempre más allá y en otra parte (*ailleurs*), entonces -según el punto de vista de esta primera modalidad- el hombre está en todas partes (*partout*) (*Py.*: 31). Pero esta omnipresencia, señala Beauvoir, no haría sino cancelar el movimiento de la trascendencia a través del cual el hombre se hace presente en el mundo y éste surge frente a él. La multiplicación al infinito de los lazos que unen al hombre y al mundo suprime los lazos particulares y específicos que

---

<sup>168</sup> Para cada modalidad del esfuerzo por ser tomamos en consideración no sólo aquellos capítulos de *Py.* y *PM* en los que Beauvoir expone cada temática en cuestión de manera específica, sino también otras referencias que aparecen en otras partes de sus ensayos y en su autobiografía.

<sup>169</sup> En “L'infini” Beauvoir refiere a Hegel en forma directa pero no especifica ninguna sección particular de la *Ph.* Los vínculos con el Capítulo I de la *Ph.* es parte de lo que nosotros ponemos de relieve. La interpretación beauvoiriana sobre la relación entre la individualidad y la universalidad es cuestionada en la Sección crítica de la presente investigación [II. 3]. Para la relación entre la finitud e infinitud, *cfr.* *WL* ([I]: 78-85, 139-178).

<sup>170</sup> Cabe aclarar que Beauvoir no hace una distinción tajante entre “particular” (*particulier*) y “singular” (*singulier*), diferencia que sí es importante en la filosofía de Hegel.

unen al hombre con el mundo. En este sentido, la omnipresencia, la universalización de la individualidad por la cual cada hombre particular se haría presente en el mundo todo, conlleva la absoluta ausencia del hombre en el mundo, puesto que se borran las formas singulares que resultan del acto nihilizador de la trascendencia (Py.: 32). Al respecto, Beauvoir agrega en una clara referencia a Hegel:

[P]or la idea de infinitud impersonal (*infinité impersonnelle*) de este mundo: una aguja, una ficha de subterráneo le hacen soñar con todas las agujas, con todas las fichas de subterráneos sobre la tierra [...] Se confunde de un mismo golpe con la armonía universal (*harmonie universelle*) [...] Mi propio yo es abolido en el seno de lo universal (*mon propre moi s'abolit au sein de l'universel*) (Py.: 32).

El ejemplo de la aguja y la ficha retoma de manera implícita la crítica de Hegel al saber inmediato de la certeza sensible, la forma más baja de saber, que se formula en el primer capítulo de la *Ph.*, específicamente en “Die sinnliche Gewißheit oder Das Diese und Das Meinen” (*Ph.*, 63-70). En este primer movimiento de la conciencia, el yo, a través de expresiones indexales, afirma del objeto singular de su certeza sólo que él es, es decir, que existe y que existe en un espacio y tiempo determinados. Por ejemplo, “yo, esto, es aquí y ahora”. Sin embargo, los mismos términos demostrativos por los cuales la conciencia cree captar el objeto en su singularidad son términos universales y, por lo tanto, el objeto mismo es algo universal. En efecto, todo “esto” es en un “aquí” y en un “ahora”, así como este “aquí” y este “ahora” son todos los “aquís” y los “ahoras”.<sup>171</sup> En este sentido, cuando la conciencia trata de asir el objeto en su particularidad, no hace sino saberlo en su universalidad. Sobre esto, Hegel sostiene:

Y como un universal *pronunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal* [...] *El éste* se vuelve a mostrar, entonces, como *simplicidad mediada*, o como *universalidad* [...] El yo es sólo algo universal, como el *ahora, aquí o esto* en general; sin duda, yo quiero decir íntimamente un *yo singular*, pero igual que no puedo decir lo que quiero íntimamente decir con *ahora*, o *aquí*, lo mismo pasa con el “yo”. Al decir: *este aquí, ahora* o un singular, digo TODOS *estos*, todos los *aquís, horas, singulares*; asimismo, al decir *yo, este o singular*, estoy diciendo, en general, TODOS *los yos*; cada uno de ellos es lo que yo digo; *yo, éste, singular, yo* (*Ph.*, 65-66; el subrayado es del original).<sup>172</sup>

<sup>171</sup> Sobre este punto específico, Beauvoir afirma en *PM* (117) que “con Hegel, se niega la densidad concreta del aquí y del ahora en beneficio del espacio-tiempo universales”.

<sup>172</sup> “Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, ist: *Dieses*, d.h. das *allgemeine Diese* [...] Das *Dieses* zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit* oder als

A esta idea hegeliana, Beauvoir responde que la identificación de lo particular, la individualidad, con lo universal se desmiente de manera inmediata. Su argumento se basa en que la afirmación de la existencia de lo universal es imposible, puesto que tal afirmación la realiza un individuo particular (López Pardina, 1998: 44-45; O’Brein, 2013: 96-99). Al afirmar el universal, el individuo confirma su particularidad, y la existencia de sí en tanto que ser singular, mas no lo universal (Py.: 32-33). A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

En vano Hegel declara que la individualidad no es sino un momento del devenir universal; si en tanto que no superado, ese momento no tiene ninguna realidad, no debería ni siquiera existir en apariencia, no debería ni siquiera ser nombrado. Si es problematizado, la problematización le da una verdad que se afirma contra toda superación (Py.: 33).<sup>173</sup>

La individualidad no puede, pues, universalizarse en el sentido de confundirse con el todo universal, puesto que la trascendencia misma supone la negatividad. La trascendencia humana no sólo distingue al hombre de su pura presencia, sino que también lo diferencia del no ser al que se arroja. El hombre existe en el mundo en tanto el mundo existe *frente a él*, dado que dicha existencia sólo es a través de la nihilización que devela figuras específicas.<sup>174</sup> En este sentido, la negatividad propia de la realidad humana rompe la supuesta unidad y continuidad de la “masa indiferenciada” en la cual se pretende reabsorber la individualidad. Por lo tanto, concluye Beauvoir, el esfuerzo del hombre por identificarse con lo infinito o universal se cancela a mí mismo, puesto que la misma idea trascendencia confirma la particularidad del hombre y la presencia singular de éste en el mundo.

---

*Allgemeinheit* [...] Ich ist nur allgemeines, wie *Jetzt, Hier oder Dieses* überhaupt; ich meine wohl einen *einzelnen Ich*, aber sowenig ich das, was ich bei *Jetzt, Hier* meine, sagen kann, sowenig bei *Ich*. Indem ich sage: *dieses Hier, Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich: *alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne*; ebenso, indem ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt: *alle Ich*; jeder ist das, was ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*” (Ph., 26-27, 29; el subrayado es del original).

<sup>173</sup> “En vain Hegel déclare-t-il que l’individualité n’est qu’un moment du devenir universel; si en tant que non dépassé ce moment n’avait aucune réalité, il en devrait pas même exister en apparence, il en devrait pas même être nommé; s’il en est question, la question lui donne une vérité qui s’affirme contre tout dépassement” (Py.: 34).

<sup>174</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, II, III. 1.

### III. 2. El destinarse a o trascenderse en Dios

El esfuerzo humano por destinarse a (*se destiner*) o trascenderse (*se transcender*) en Dios, fin absoluto trascendente a la humanidad, constituye la segunda de las modalidades del esfuerzo por ser, la cual se desarrolla en el cuarto capítulo de la Primera parte de *Py.* titulado “Dieu” (35-42). En este contexto particular, la única referencia explícita de Beauvoir a Hegel corresponde a la noción de “mala infinitud” (*schlechte Unendlichkeit / faux infini*) (*WL* [I]: 78-85; *Py.*: 39). Sin embargo, creemos que en el desarrollo de este capítulo Beauvoir realiza una serie de referencias implícitas a Hegel, particularmente, como veremos, al tercer postulado de la concepción moral del mundo y a algunas ideas que aparecen “Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein” (*Ph.*, 116-161).<sup>175</sup>

La segunda modalidad del esfuerzo por ser parte de la conclusión de la primera: la imposibilidad del hombre particular de identificarse con lo infinito. Ante esta imposibilidad, la segunda modalidad consiste en el intento humano por destinarse a o trascenderse en lo universal (Dios) desde su situación singular (*Py.*: 34). La tesis general que la filósofa intenta demostrar, a partir de la puesta en relieve de las diversas contradicciones de este esfuerzo, es que el intento humano por alcanzar la unidad con el infinito divino no hace sino confirmarlo como ser singular que funda al ser infinito desde la inmanencia terrenal y que, por lo tanto, no puede establecer con él ninguna relación verdadera. La argumentación que Beauvoir desarrolla sobre la presente modalidad del esfuerzo por ser se realiza a través del tratamiento de tres formas específicas que ésta adquiere.

En la *primera* de ellas, Beauvoir parte de la idea de que la necesidad de los proyectos humanos viene dada por la necesidad del ser divino, por la voluntad de Dios, quien consagra los actos de los hombres. Aquí, entendemos, hay una referencia implícita o indirecta al tercer postulado de la concepción moral del mundo que Hegel desarrolla en la *Ph.*, particularmente a la idea de la santificación de los deberes determinados y la gracia [II. 2. 2. 4]. Al respecto, Beauvoir sostiene: “No se supera la

---

<sup>175</sup> De aquí en adelante, “Freiheit des Selbstbewußtseins”. Las referencias implícitas de Beauvoir a Hegel, fundamentalmente aquellas que conciernen a la conciencia desventurada, no llegan a constituir una apropiación en sentido estricto, pues la correspondencia de temáticas e ideas son débiles. Sin embargo, al señalarlas, intentamos mostrar la influencia que varias ideas hegelianas tienen en el tratamiento que Beauvoir hace del esfuerzo por ser.

voluntad de Dios; en Él, el hombre encuentra un fin absoluto de sus esfuerzos, puesto que no hay nada fuera de Él. La necesidad del ser divino recae sobre los actos que concluyen en Él y son salvados para la eternidad” (Py.: 35).<sup>176</sup>

Pero la voluntad divina, señala Beauvoir, es una voluntad peculiar. En tanto que Dios constituye, según este primer momento, la infinitud o plenitud de ser, no hay distancia en y para este ser absoluto entre su realidad y su voluntad. Dios es lo que quiere y quiere lo que es: es el fundamento absoluto de su propio ser. Por esta razón, el deber moral o, en términos existencialistas, la unidad del en-sí y el para-sí, es algo que el hombre debe alcanzar, mas no así el ser divino.

Si Dios es la universalidad absoluta, entonces -argumenta Beauvoir- el hombre no puede trascenderse en él. La perfección y completitud de Dios no dejan espacio para las acciones humanas, puesto que su ser absoluto no contempla la negatividad. La trascendencia no sólo la implica, sino que “trascenderse en un objeto, es fundarlo” (Py.: 36; traducción modificada).<sup>177</sup> Pero si Dios es lo que está absolutamente dado tal como es en y para-sí, y por sí, entonces, el proyecto humano es imposible. De lo que se desprende la contingencia de la existencia humana (sc. falta de fundamento) y de las acciones de los hombres. La contingencia de los actos humanos se explica por la misma plenitud del ser divino antes señalada: “lo universal es silencio. No reclama nada, no promete nada, no exige ningún sacrificio, no dispensa castigo ni recompensa, no puede justificar nada ni condenar nada [...] Él es, no se puede decir nada más” (Py.: 35-36). Por esta razón, la necesidad divina no puede recaer sobre los actos de los hombres, tal como se creyó al principio.

La *segunda* forma específica de esta modalidad del esfuerzo por ser consiste en lo que Beauvoir denomina el “naturalismo católico” (Py.: 36). Según éste, todo lo mundano, en tanto que viene de Dios, está santificado. Por lo tanto, nada hay en el mundo que sea ajeno a la salvación del hombre. Aquí Beauvoir parece hacer referencia indirecta a la figura de la conciencia desventurada (*unglückliche Bewußtsein*) que se desarrolla en la sección B del Capítulo IV de la *Ph.*, lugar en el que se exponen algunas ideas que son retomadas en el momento espiritual de la *Moralität*.

---

<sup>176</sup> “On en dépasse pas la volonté de Dieu; en lui l’homme rencontre un fin absolue de ses efforts, puisqu’il n’y a rien hors de lui. La nécessité de l’être divin rejaillit sur ces actes qui viennent aboutir à lui et sauve pour l’éternité” (Py.: 36).

<sup>177</sup> En el original dice “[s]e transcender en un objet, c’est le fonder” (Py.: 36). La traducción de Sebrelí no toma en consideración el reflexivo y para el verbo “fonder” elige “crear. Su traducción es: “trascender en un objeto es crearlo”.

Sin lugar a dudas, el problema que Hegel aborda allí no es el mismo que Beauvoir examina en “Dieu”. En “Freiheit des Selbstbewußtseins” (*Ph.*, 116-161) se expone, en términos generales, la obstinación (*Eigensinn*) de la conciencia en la que se resuelve la libertad alcanzada por la conciencia servil en la dialéctica del señorío y la servidumbre.<sup>178</sup> La libertad que el siervo adquiere a través del trabajo se revela ya al final de la sección A del Capítulo IV sólo como una libertad de pensamiento, mas no como una libertad efectivamente real. La conciencia desventurada es aquella figura en la que el señorío y la servidumbre son internos a la conciencia misma. En términos más específicos, en “Freiheit des Selbstbewußtseins”, Hegel expone los movimientos mediante los cuales la autoconciencia pensante se da realidad y objetividad. En el transcurso de este desarrollo, Dios, la esencia absoluta y autoconstituyente, aparece como la conciencia universal con la que la conciencia singular religiosa (conciencia humana) debe unificarse. En este contexto, Hegel realiza diversas referencias a las religiones de la salvación, para las cuales el hombre procede de Dios y está determinado, por la misma voluntad divina, a la unidad con el ser supremo. En este sentido, la unidad entre la universalidad y la singularidad se realiza a través de la superación de la escisión entre Dios y el hombre. En este marco general, uno de los movimientos de la conciencia singular para unificarse con Dios consiste en el servicio divino, el cual no es totalmente nulo por ser realizado por la conciencia humana, dado que el mundo está santificado por ser creación divina y es expresión de la voluntad de Dios, y los bienes y capacidades humanas son sus dones.

Para Beauvoir, el naturalismo católico encierra una contradicción. Por un lado, todo es bueno puesto que procede de Dios. Pero, por otro lado, el hombre se sirve de los bienes terrenales donados por Dios para obtener la redención o perderla. En este sentido, la obra de Dios no constituye un fin en sí mismo con el cual la unificación vale por sí, sino más bien el medio que sólo se justifica por el uso que el hombre le da y decide darle. En este sentido, la obra divina adquiere, nuevamente, un carácter humano y pierde la santidad presupuesta (*Py.*: 37-38).

La *tercera* forma particular en la que el hombre intenta identificarse con Dios se

---

<sup>178</sup> La noción de “conciencia desventurada” y su desarrollo es retomado en el Capítulo II de la Segunda parte de este trabajo [II]. La general y la breve reconstrucción que hacemos en este apartado sigue a Siep ([2000] 2015: 107, 110-118), para quien, en esta sección de la *Ph.*, Hegel desarrolla el espíritu del judaísmo y el cristianismo antiguo y medieval, así como también retoma, desde su propia posición luterana, la crítica calvinista al catolicismo de Hobbes y Rousseau.



enmarca dentro de la renuncia al naturalismo católico. Aquí, la santidad del mundo y las acciones humanas (presupuestas en la forma anterior) no está dada. A diferencia del naturalismo católico, en esta nueva figura del esfuerzo por ser nada es bueno por sí salvo la virtud, la cual consiste en la sumisión a las exigencias divinas. Lo que tiene que ser, la unidad del hombre con Dios, se realiza mediante la conformidad de las acciones a la voluntad de Dios (*Py.*: 38). El tema de la conformidad aparecía, recordemos, en el segundo postulado de la concepción moral del mundo, mientras que la prioridad moral de la virtud es un eje transversal a los tres postulados. En este sentido, entendemos que Beauvoir mantiene referencias indirectas a “Die moralische Weltanschauung” y “Die Verstellung” de la *Ph.* A propósito de esta forma específica de destinarse a Dios, Beauvoir sostiene:

Hay pues en Dios exigencias; espera que el hombre se destine a él; ha creado al hombre para que exista un ser que no sea un ser dado, sino que cumpla su ser según el deseo de su creador. La voluntad de Dios aparece entonces como un llamado a la libertad del hombre; reclama algo que tiene que ser, que no es aún: es pues [sc. la voluntad de Dios], proyecto, es la trascendencia de un ser que tiene que ser su ser, que no es (*Py.*: 38; traducción modificada).<sup>179</sup>

Parece haber aquí, nuevamente, otra referencia indirecta de Beauvoir al tratamiento hegeliano de la conciencia desventurada. En efecto, la unidad entre Dios y la conciencia singular no sólo requiere de la elevación de la conciencia finita a la infinita, sino también de la finitización de ésta última; y es en este momento en el que Dios deviene una conciencia personal, encarnada en la figura de Cristo (*Ph.*, 124-125, 217-128). Beauvoir también considera que en este intento de unidad del hombre con Dios, este último deviene un ser personal y viviente. Pero lo que ella quiere señalar es lo siguiente:

Entonces es concebible una relación entre Dios y el hombre, en tanto que Dios no

---

<sup>179</sup> En la primera línea, lo que traducimos como “[Dios] espera que el hombre se destine a él” corresponde a “il attend que l’homme se destine à lui”. La traducción de Sebreli es sumamente ambigua y genera una confusión importante. Él parece entender que “lui” se refiere al hombre y traduce la expresión en cuestión de la siguiente manera: “[Dios] espera que el hombre se destine a sí mismo”. Lo que Beauvoir está queriendo marcar, por el contrario, es que la voluntad divina manda que el hombre se destine a Dios, con el cual realizaría la unidad buscada. La cita completa del original dice: “Il y a donc en Dieu des exigences; il attend que l’homme se destine à lui; il a créé l’homme pour qu’il existe un être qui en soit pas un donné mais qui accomplit son être selon de désir de son créateur. La volonté de Dieu apparaît alors comme un appel à la liberté de l’homme; elle réclame quelque chose qui a à être, qui n’est pas encore: elle est donc projet, elle est la transcendance d’un être qui a à être son être, qui n’est pas” (*Py.*: 39).

es todo lo que tiene que ser (*en tant que Dieu n'est pas tout ce qu'il a à être*), el hombre puede fundarlo (*l'homme peut le fonder*); encuentra su lugar en el mundo, está en situación con relación a Dios: he aquí que Dios aparece entonces en situación con respecto al hombre [...] El cristiano se encuentra entonces frente a un Dios personal y viviente *para* quien puede obrar (*devant un Dieu personnel et vivant pour qui il peut agir*). Pero en este caso, Dios no es ya lo absoluto, lo universal (*Dieu n'est plus l'absolu, l'universel*); es ese falso infinito (*faux infini*) del que habla Hegel que deja subsistir lo finito frente a sí como separado de él. Dios es para el hombre como un prójimo (*Py.*: 39; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>180</sup>

Además de esta tesis principal, *sc.* que Dios no es lo universal, Beauvoir señala, respecto de esta tercera forma del intento humano por destinarse a Dios, que el mismo concepto de “querer la voluntad de Dios” carece de sentido. Se trataría de un querer o una mera decisión formal, puesto que la voluntad del Dios singular, al no ser voluntad de lo que es sino de lo que tiene que ser, no está inscrita en el mundo. Se trata, al igual que la voluntad humana, de una voluntad singular y, por esto no puede mandar de manera necesaria ningún acto (*Py.*: 40).

La cuarta y última forma específica de esta modalidad del esfuerzo por ser parte de una idea que se confirma por el desarrollo de las anteriores: todo intento del hombre por trascenderse en Dios tiene lugar desde el seno de la inmanencia terrenal y sólo en el mundo del más acá es donde puede cumplir su salvación. Surge el problema, entonces, de cómo determinar los actos humanos y terrestres por medio de los cuales se alcanzaría el objetivo en cuestión.

Uno de los criterios es “escuchar la voz de Dios”, la cual diría aquello que el ser supremo espera del hombre. Esto es, lo que el hombre debe hacer para lograr la

---

<sup>180</sup> Nuevamente, para “fonder” elegimos el verbo castellano “fundar”, que Sebrelí traduce por “crear”. Lo que Beauvoir llama “falso infinito” es, en rigor, la “mala infinitud” (*schlechte Unendlichkeit*), tematizada por Hegel la *WL* ([I]: 78-85). Al respecto, Hegel sostiene: “*La infinitud es la determinación de lo finito, pero esta determinación es lo determinado mismo. La infinitud está pues ella misma determinada, es referencia a otro. Pero lo otro a lo que se refiere lo infinito es lo finito. Ellos no son empero solamente otros en general, el uno frente al otro, sino que ambos son negaciones [...] Según ésta su determinidad frente a lo infinito, lo finito es la negación en cuanto determinidad en el estar; no la negación de la negación, sino la primera negación, o sea aquella que ciertamente ha asumido dentro de sí al ser, pero conservado dentro de sí: solamente la negación inmediata. Por consiguiente, lo finito está, como estar real, enfrentado a lo infinito como a su negación. Ambos se limitan a estar en referencia mutua; lo finito no está aún de verdad asumido, sino que sigue estando enfrentado al mismo: de igual manera, lo infinito, inmediatamente, no ha asumido de verdad en sí a lo finito, sino que lo tiene fuera de sí. Puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, o sea el infinito del entendimiento. No la negación de la negación, sino lo depuesto a simple, primera negación. Es la nada de lo finito, que es lo real; es el vacío, el más allá del estar, carente de determinación*” (*WL* [I]: 79-80; el subrayado es del original).

salvación buscada (Py.: 40). Beauvoir retoma implícitamente en este punto, por un lado, la figura del mediador (*Vermittler*) o servidor (*Diener*) que aparece en “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”, el cual media la relación entre la conciencia divina y la humana al transmitirle a esta última los preceptos de Dios (*Ph.*, 129-130). También, creemos, Beauvoir está influenciada en este punto por la noción alma bella (*schöne Seele*) que aparece en el tercer momento de la *Moralität*, “*Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*” (*Ph.*, 340-365). Lo importante aquí, a propósito de la influencia, no es la inactividad que caracteriza al alma bella, sino la idea de su voz interior como voz divina (Hyppolite, [1946b] 1974: 327-328).

Para Beauvoir, revelar la voluntad divina a partir de “la voz del corazón” como pretende el catolicismo, y fundamentalmente el protestantismo, la escucha interna de la voz de Dios, es una postura ingenua. Siguiendo el caso de la angustia de Abraham descrita por Kierkegaard en *Crainte et Tremblement*, Beauvoir sostiene que no es posible para el hombre alcanzar la certeza de quien es el emisor. La voz de Dios sólo podría manifestarse en y a través de una voz terrestre, la única que el hombre es capaz de escuchar. En este sentido, Beauvoir va un poco más lejos: toda voz que el hombre escuche es una voz humana; por lo tanto, es él quien habla, no Dios (Py.: 41-42).

El otro criterio propuesto para alcanzar la voluntad divina consiste en reconocer lo divino en las obras de Dios. Pero ya se ha mostrado anteriormente que este reconocimiento se realiza desde la perspectiva humana. En este sentido, todos los bienes que se califiquen de divinos son, en rigor, bienes humanos.

Se concluye, entonces, que sólo el punto de vista humano hace aparecer en el mundo un orden moral en términos divinos. El hombre no puede destinarse ni trascenderse en Dios, pues él mismo es quien lo pone como fin supremo a alcanzar (Py.: 42).

### **III. 3. El trascenderse en y para la Humanidad**

La tercera modalidad general del esfuerzo por ser consiste en el intento humano por identificarse con y trascenderse en y para la Humanidad, fin absoluto inmanente a esta última. Esta modalidad parte de la “vuelta hacia los hombres” en la que concluye la

modalidad anterior al poner de relieve que el hombre está en situación frente a otros hombres, no ante Dios (*Py.*: 42-43).

El tratamiento de esta forma del esfuerzo por ser se desarrolla en el quinto capítulo de la Primera parte de *Py.*, “L’Humanité” (43-58). Desde una aproximación antropológica y existencial de la *Ph.*, e influenciada por las aproximaciones marxistas y comunistas de la época, Beauvoir identifica la Humanidad con el Espíritu absoluto de Hegel y a su devenir con la Historia del Hombre universal, en cuyo término las individualidades recuperarían de manera plena y definitiva su trascendencia, alcanzando la unidad del en-sí y el para-sí.<sup>181</sup> Beauvoir define esta recuperación como el “optimismo hegeliano”, porque encubre el fracaso del esfuerzo por ser. La base de tal optimismo radica -según Beauvoir- en la negación del carácter irreductible de la individualidad que conlleva comprenderla como un momento del despliegue del Espíritu absoluto.

A partir de la refutación de esta tesis general y de otras ideas hegelianas que hacen al optimismo en cuestión, Beauvoir intenta demostrar que el mismo movimiento por el cual el hombre pretende identificarse con y trascenderse en la Humanidad confirma la inexistencia del Hombre universal y la irreductibilidad de la individualidad, así como también el carácter finito y singular del proyecto humano.

La exposición beauvoiriana de esta modalidad del esfuerzo por ser establece una “forma madre” o general de este esfuerzo, de la que se desprenden otras dos como especificaciones de sus aspectos; por ello, denominamos a estas últimas “subespecies”.<sup>182</sup>

Según dicha *forma general*, la Humanidad es la Totalidad a través de la cual cada hombre particular busca alcanzar su ser. Se trata de un universal concreto que,

---

<sup>181</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II-III. Sobre los usos comunistas de Hegel, Beauvoir afirma en uno de sus textos autobiográficos lo siguiente: “Los comunistas, después de Hegel, hablan de la Humanidad y de su porvenir como de una individualidad monolítica [...] Los desvíos, los retrocesos, las desgracias de la Historia, sus crímenes son demasiado difíciles de tragar como para que una conciencia pueda a lo largo de los siglos conservar su recuerdo sin ceder a la desesperación; felizmente la vida recomienza, de padres a hijos, indefinidamente. Pero esta novedad implica también el dolor de la separación: si se cumplen en el siglo XX los deseos que animaron a los hombres del siglo XVIII, los muertos no recogen sus frutos [...] [El hombre] no puede crear un lazo viviente entre los siglos porque éstos sólo se superan negándose; indiferente a las personas que lo habitan nada lo uniría a sus proyectos” (*FC*: 84-85). Este pasaje, como se verá de inmediato, es representativo del tratamiento que Beauvoir hace de la presente modalidad del esfuerzo por ser. Debemos aclarar que en este desarrollo, la filósofa se refiere de manera directa Hegel, pero no especifica ninguna sección particular de la *Ph.*

<sup>182</sup> Tanto “forma madre” como “subespecies” son términos nuestros y tienen solamente el objetivo de hacer más clara la exposición conceptual.

proyectándose hacia el porvenir, es perpetua superación de sí, siendo su ser mismo este movimiento progresivo en el que los individuos se recuperan. A propósito de esta concepción del fin absoluto, Beauvoir sostiene:

¿No podremos encontrar en la propia humanidad ese fin absoluto que, en primer término, buscábamos en el cielo? [...] Sabemos que cada hombre es mortal, pero no que la humanidad deba morir. Y si no muere, no se detendrá jamás en ningún rellano, no dejará de ser perpetua superación de sí misma. No obstante, si consideramos el carácter indefinido de esa carrera donde una generación sucede a la otra para desaparecer a su turno, nos parecerá bien vano tomar parte. Nuestra trascendencia se disiparía en la fuga inalcanzable del tiempo. Pero la humanidad no es sólo esa dispersión sin fin: está hecha de hombres de carne y hueso; tiene una historia singular, una figura definida. Para que podamos trascendernos hacia ella con seguridad, es necesario que se presente ante nosotros bajo esos dos aspectos a la vez: como abierta y como cerrada. Es necesario que esté separada de su ser a fin de que tenga que realizarlo a través de nosotros y que, no obstante, sea [...] Ella no está jamás acabada, se proyecta sin cesar hacia el porvenir, es una perpetua superación de sí misma. Sin cesar emana de ella un llamado al cual hay que responder, sin cesar se forma en ella un vacío que hay que llenar: a través de cada hombre, la humanidad busca indefinidamente alcanzar su ser, y es en eso que consiste su ser mismo. Nuestra trascendencia no podrá jamás superarla sino sólo acompañarla, y no obstante, ella es enteramente recuperada en cada instante puesto que, en cada instante, la Humanidad es (Py.: 43-44; traducción modificada).<sup>183</sup>

Para Beauvoir, esta visión de la humanidad es sostenida por aquellos que proponen su culto. Lo primero que la filósofa cuestiona al respecto versa sobre el ser mismo de la

---

<sup>183</sup> En la línea 8 de la cita, “*tiene una historia singular*” aparece en la traducción de Sebrelí como “*es una historia singular*”. Beauvoir utiliza el verbo “*avoir*”, que mantenemos en nuestra traducción. El reflexivo que aparece en la línea 9 de la cita, “*para que podamos trascendernos*”, se encuentra en el original y no es mantenido por Sebrelí, quien traduce “*para que podamos trascender*”. La cita en el idioma original es la siguiente: “*Ne pourrions-nous pas trouver dans l’humanité elle-même cette fin absolue que nous cherchions d’abord au ciel? [...] Nous savons que chaque homme est mortel, mais non que l’humanité doit mourir. Et si elle ne meurt pas, elle ne s’arrêtera jamais en aucun palier, elle ne cessera d’être un perpétuel dépassement d’elle-même. Cependant, si nous n’envisageons que le caractère indéfini de cette course où une génération ne succède à une autre que pour disparaître à son tour, il nous semblera bien vain d’y prendre part; notre transcendance se dissiperait dans la fuite insaisissable du temps. Mais l’humanité n’est pas seulement cette dispersion sans fin: elle faite d’hommes de chair et d’os; elle a une histoire singulière, une figure définie. Pour que nous puissions nous transcender vers elle avec sécurité, il faut qu’elle se présente à nous sous ces deux aspects à la fois: comme ouverte et comme fermée; il faut qu’elle soit séparée de son être afin qu’elle ait à le réaliser à travers nous, et que cependant elle soit [...] Elle n’est jamais achevée, elle se projette sans cesse vers l’avenir, elle est un perpétuel dépassement d’elle-même; sans cesse émane d’elle un appel auquel il faut répondre, sans cesse se creuse en elle un vide qu’il faut combler: à travers chaque homme, l’humanité cherche indéfiniment à rejoindre son être, et c’est en cela que consiste son être même; notre transcendance ne pourra jamais la dépasser mais seulement l’accompagner; et cependant elle sera tout entière ressaisie en chaque instant puisque en chaque instant l’Humanité est*” (Py.: 44-45).

Humanidad. Hablar de “la Humanidad” -señala- no es otra cosa que designar al conjunto de hombres particulares mediante un nombre colectivo. Pero este modo de proceder implica una perspectiva de exterioridad respecto de los hombres mismos y conlleva tomarlos como objetos unificados por el tiempo y espacio que ocupan. En este sentido, el conjunto de hombres se reduciría a una plenitud de ser, cosa que ellos no son (Py.: 44-45).

Sin embargo, la “forma madre” de esta modalidad general del esfuerzo por ser no propone exactamente o solamente dicha visión de la Humanidad. Para aquella forma general, la Humanidad implica la negatividad. En efecto, la condición para que los hombres particulares puedan obrar para (*pour*) la humanidad es que se la conciba en un doble aspecto. Por un lado, como Totalidad que posee unidad consigo misma y que, en tanto que tal, es. Por otro lado, como Totalidad que no es y que busca realizar su ser a través de los hombres particulares, a quienes llama y reclama tal realización (Py.: 45).

El mito de la solidaridad es el que rige esta concepción de la Humanidad, en la que ésta toma la figura de un organismo. Desde la perspectiva organicista, la Humanidad es el organismo, la totalidad formada por partes o miembros, los hombres particulares. El lugar de cada miembro, según la economía naturalista del organicismo, está determinado por el lugar de todos los otros. Por lo tanto, el trabajo de cada uno de ellos, de cada hombre particular, es un trabajo dirigido al todo, a la Humanidad.

Este modo de concebir a la Humanidad y a los hombres es también una visión externa a los hombres mismos. En efecto, entender a los hombres particulares como partes de un todo determinado orgánicamente es una manera de asignarles un cierto lugar determinado y, por lo tanto, comprenderlos como seres pasivos, cuyos fines no se ponen en cuestión. Si el hombre tuviese un lugar determinado en el mundo y en la historia universal, entonces no actuaría; sería mera plenitud de ser que se vincularía con los otros hombres por una suerte de armonía preestablecida (Py.: 46-47).

Para el Existencialismo, como hemos visto en el capítulo anterior, el hombre es falta de ser, trascendencia que, proyectándose hacia el porvenir, introduce la nada en la plenitud de ser, definiendo al presente como falta y situándose a sí mismo y a los otros a su alrededor según las finalidades que pone por su libre proyecto. Las libertades humanas son originariamente separadas y no están vinculadas por una armonía o solidaridad preestablecida. Cada hombre aparece como un instrumento o un obstáculo,

según contribuya o no a la realización de los fines propuestos por los proyectos ajenos.<sup>184</sup> Cada proyecto define solidaridades y enemistades específicas. Por lo tanto, ningún hombre particular puede servir a todos los hombres y, en consecuencia, tampoco actuar por la Humanidad ni trascenderse en ella.

En este contexto Beauvoir formula una crítica implícita a Kojève y a lo que considera los “usos comunistas de Hegel”, como los que imperaban en el ambiente intelectual francés de la época:

No se puede trascendiéndose hacia el proletariado, trascenderse al mismo tiempo hacia toda la humanidad, pues la única manera de trascenderse hacia él, es trascenderse con él contra el resto de la humanidad. ¿Se dirá que con él nos trascendemos hacia una humanidad futura donde la separación de clases será abolida? Pero, en primer término, habrá que expropiar a una o más generaciones de capitalistas, sacrificar a los proletariados de hoy. Se trabaja siempre para ciertos hombres contra otros (Py.: 48).

Esta objeción lleva a la “*primera subespecie*” de la tercera modalidad del esfuerzo por ser. Se trata del “mito de la evolución” (*le mythe de l'évolution*) que, a través de las oposiciones, conlleva los sacrificios singulares que encuentran su lugar necesario en la historia de la humanidad en una reconciliación más elevada en el porvenir, donde tiene cumplimiento la unidad de las individualidades (Py.: 48-49). Desde esta perspectiva, la trascendencia humana se comprende como progreso (*progrès*), cuyo supuesto consiste en la existencia de una continuidad humana a través del tiempo. En cada instante, en cada hombre particular y en cada uno de sus actos, las acciones se superan hacia el porvenir conservándose. En este sentido, cada momento de la historia de la humanidad recupera la trascendencia humana (Py.: 49).

La crítica de Beauvoir a esta forma específica se dirige contra la continuidad temporal del proyecto que supone la idea de progreso. La prolongación y conservación de todo acto particular implica, sostiene Beauvoir nuevamente, comprender a la humanidad desde un visión de exterioridad en términos de pasividad (Altman, 2007: 71, 74; O'Brein, 2013: 97-98, 109-112). Sólo un espectador externo al devenir concreto y subjetivo de la historia puede afirmar una continuidad entre los diversos y múltiples los proyectos humanos. La realidad particular que funda cada proyecto singular constituye

---

<sup>184</sup> Este punto ha sido señalado por Altman (2007: 71-74), Bauer (2001: 161-162), López Pardina (1998: 94-95), Moser (2008: 65) y Murphy (2006: 270-271).

un dato a ser trascendido por las conciencias ajenas, quienes pueden o no continuar con el proyecto que superan libremente. En este sentido, lo que cada acción crea no conforma un engranaje que une los instantes separados y las libertades en juego. A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

La humanidad es una serie discontinua de hombres libres aislados irremediamente por su subjetividad [...] Los momentos de una vida no se conservan en su superación, están separados; para el individuo como para la humanidad, el tiempo no es progreso, sino división [...] No se puede actuar jamás para la humanidad entera [...] No se puede superar un proyecto sino realizando otro proyecto. Trascender una trascendencia, no es efectuar un progreso, pues esos proyectos diferentes están separados [...] Ningún instante me une a lo eterno [...] La vida del hombre no se presenta como un progreso [...] Entre [...] dos momentos, ¿quién juzgará? No existen juntos sino por un tercer momento que sería necesario juzgar a su vez [...] Somos libres de trascender toda trascendencia, podemos siempre escapar hacia un “más allá”, pero aún ese más allá está siempre en alguna parte, en el seno de nuestra condición humana; no le escapamos jamás y no tenemos ningún medio de examinarla desde afuera para juzgarla. Sólo ella hace posible la palabra. Es con ella que se definen el bien y el mal; la palabra utilidad, progreso, miedo, no tienen sentido más que en un mundo donde el proyecto ha hecho aparecer puntos de vista y fines; suponen ese proyecto y no podrían aplicarse sin él. El hombre no conoce nada fuera de sí mismo y no puede aun soñar sino lo humano: ¿a quién pues compararlo? ¿Qué hombre puede juzgar al hombre? ¿En nombre de quién hablaría? (Py.: 78, 123-125).

La vinculación de las dimensiones de la temporalidad está dada por los proyectos singulares de cada hombre particular. Cada uno se proyecta hacia su porvenir superando su propio pasado, no el supuesto pasado de la humanidad, y funda, de esta manera, su propio ser como una falta de ser. Así como no existe una unidad preestablecida entre las libertades, tampoco la hay en lo que respecta a la temporalidad. El tiempo es división y sólo adquiere unidad en el marco de los proyectos singulares (López Pardina, 1998: 44-45).

La “*segunda subespecie*” de la tercera modalidad del esfuerzo por ser consiste en concebir el mismo devenir sin fin de la Historia de la humanidad como el cumplimiento de ésta. A propósito de ello, Beauvoir afirma:

La humanidad no se acerca a un fin fijado de antemano; pero si en cada una de esas etapas sucesivas, la precedente se conserva (*se conserve*) y reviste una forma más elevada (*une forme plus haute*), ¿no nos estaría permitido hablar de progreso? No



percibimos en ella sino contradicciones, nos dice Hegel, porque nos detenemos en algunas de sus transformaciones; pero si consideramos la totalidad de su historia, vemos desvanecerse la aparente separación de acontecimientos y de hombres, todos los momentos se concilian (*tous les moments se concilient*). El obstáculo forma parte de la lucha que lo destruye (*Py.*: 53).

Lo positivo de esta visión, entiende Beauvoir, es que permite concebir los casos en los cuales un acto cumplido deviene otra cosa distinta de lo que el proyecto singular había propuesto. Sin embargo, su punto negativo es que juzga este hecho nuevamente desde una perspectiva de exterioridad. El devenir de la realidad creada por el proyecto particular no es, desde la perspectiva de esta segunda subespecie, algo impuesto desde afuera sino parte del devenir mismo del acto y de la realidad que éste funda. En este sentido, cada proyecto se cumple verdaderamente en y a través de las transformaciones internas de la historia universal de la humanidad. La idea de progreso, cuya crítica beauvoiriana expusimos en la primera de las subespecies de esta modalidad del esfuerzo por ser, es también parte esencial de la segunda subespecie, y constituye una de las fuentes del encubrimiento hegeliano del fracaso del esfuerzo por ser. Sobre esto último, Beauvoir agrega:

Para sucumbir al optimismo hegeliano, habría que establecer que la síntesis conserva efectivamente la tesis y la antítesis que supera (*dépasse*). Sería necesario que cada hombre pudiese reconocerse en lo universal que lo envuelve. Debe reconocerse ahí, dice Hegel, puesto que lo universal concreto es singular y es a través de las individualidades singulares que encuentra su figura: no sería lo que es si cada uno de sus momentos no hubiera sido lo que fue. Admitamos pues que la presencia de cada hombre se inscribe para la eternidad en el mundo (*Py.*: 54; traducción modificada).<sup>185</sup>

Según Beauvoir, otra de las fuentes del optimismo de Hegel que lleva al encubrimiento del fracaso del esfuerzo por ser es la noción de “*aufheben*”, central a su idealismo especulativo. A propósito de ella, sostiene en *PM*:

Hay, pues, dos maneras de superar lo dado (*dépasser le donné*): es muy diferente proseguir (*poursuivre*) un viaje, que evadirse (*s'évader*) de una prisión. En los dos casos, lo dado está presente en su superación (*dépassement*); pero en un caso, presente en tanto que aceptado (*accepté*); en el otro, en tanto que negado (*refusé*). Y ello constituye una diferencia radical. Hegel confundió esos dos movimientos en

---

<sup>185</sup> El “ahí” de la línea 4 no aparece en la traducción de Sebreli, pero sí en el original: “Il doit s’y reconnaître” (*Py.*: 55; el subrayado es nuestro).

el vocablo ambiguo “aufheben”; y sobre esta ambigüedad reposa todo el edificio de un optimismo que niega el fracaso (*qui nie l'échec*) y la muerte; esto es lo que permite contemplar el futuro (*avenir*) del mundo como un desarrollo continuo y armonioso; esta confusión es la raíz y también la consecuencia [...] de esa blandura idealista (*mollesse idéaliste*) (*PM*: 81-82; traducción modificada).<sup>186</sup>

Al confundir la afirmación y la negación, la “superación” hegeliana -entiende Beauvoir- establece falsas continuidades, conservaciones y reconciliaciones. Lo que se conserva en la realización progresiva de la dialéctica hegeliana es sólo el aspecto abstracto de los momentos que se superan. Por lo tanto, desde el punto de vista beauvoiriano, las síntesis superadoras son también abstractas (*PM*: 15). En este sentido, es absurdo pretender que el presente e incluso el porvenir conserven dialécticamente los momentos pasados superados de manera negativa:

Es bien cierto que la superación (*dépassement*) del pasado hacia el porvenir exige siempre sacrificios; pretender que destruyendo un viejo barrio para construir sobre sus ruinas casas nuevas, se lo conserva dialécticamente, esto no es más que un juego de palabras; ninguna dialéctica podría resucitar el viejo puerto de Marsella; el pasado, mientras no ha sido superado (*dépassé*) en su presencia de carne y hueso, se esfuma absolutamente (*PM*: 88-89; traducción modificada).<sup>187</sup>

Por lo tanto, igual de absurdo resulta para Beauvoir pretender que la victoria del enemigo conserve en sí la derrota del vencido. Tal victoria no es del vencido sólo porque su derrota fue necesaria para el triunfo del enemigo. Beauvoir retoma aquí la tesis sobre la propiedad (lo “mío”) que expusimos al introducir la antinomia existencial [II. 1]. Lo que pertenece a cada hombre es sólo el cumplimiento de su proyecto singular; la realidad que crea a partir de él le pertenece sólo de manera parcial, puesto que lo que los otros crean sobre dicha realidad sólo pertenece a ellos. En este sentido, Beauvoir sostiene que la dialéctica progresiva de Hegel conserva del hombre sólo su facticidad,

---

<sup>186</sup> Con el objetivo de mantener cierta “continuidad conceptual”, preferimos usar “superar” y “superación” para las apariciones de “dépasser” y “dépassement”. En la traducción de Sebrelí esto términos aparecen como “sobrepasar” y “sobrepasamiento”, respectivamente. Además, “poursuivre”, que nosotros traducimos como “proseguir”, él lo hace por “llevar a cabo”. En la traducción de la *Ph.* al francés realizada por Hyppolite, “aufheben” se traduce por “supprimer”. Según el traductor francés, “dépasser” no contiene explícitamente el “trabajo de lo negativo” que denota “aufheben” (1941 [tomo 1]: 20, n. 34). Sin embargo, en *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, el autor sí usa “dépasser” como un sinónimo posible de “aufheben” ([1946b]1974: 87).

<sup>187</sup> Como en la cita anterior, traducimos “dépasser” y “dépassement” por “superar” y “superación”, mientras que Sebrelí lo hace por “sobrepasar” y “sobrepasamiento”, respectivamente. Además, en la expresión “de carne y hueso” quitamos un segundo “de” que Sebrelí introduce siguiendo el texto francés (“de carne y de hueso”), pero que, a nuestro parecer, no se ajusta a la expresión en castellano.

puesto que en lugar de considerar la “subjetividad viviente” que elige sus fines por su libre proyecto singular, situándose a sí en una configuración determinada del mundo, sólo atiende al hecho fijo de la acción y la elección, es decir, a su aspecto formal y vacío (Py.: 54; Moser: 2008: 68). Desde el punto de vista hegeliano, admite Beauvoir, se puede responder a esta objeción en los siguientes términos:

También, dirá Hegel, es el cumplimiento de su proyecto lo que el hombre recuperará en el devenir universal (*c'est en effet l'accomplissement de son projet que l'homme retrouvera dans le devenir universel*) si ha sabido extender su proyecto lo suficientemente lejos. No habrá decepción sino para el empecinamiento estúpido que se obstina en un designio finito; pero si el hombre adopta el punto de vista de lo universal (*le point de vue de l'universel*), aun en la apariencia de la derrota reconocerá su victoria (Py.: 55-56).

Desde la perspectiva de esta objeción, el cumplimiento del proyecto humano se daría si el hombre fuera capaz de querer el todo (*vouloir le tout*), lo cual sería posible si se posiciona no desde el punto de vista de su ser singular, sino desde el punto de vista del devenir universal de la Humanidad, es decir, de la Historia del hombre universal.

Beauvoir responde que el punto de vista de lo absoluto, de lo universal, cancela toda posibilidad de elección al no permitir ninguna preferencia. El querer y la elección no tienen lugar sino dentro del marco de un proyecto que pone fines determinados por los que se actúa, buscando aquello que falta al ser que se proyecta. Si el hombre tomase el punto de vista de lo absoluto, el todo sería propiedad de todos los individuos particulares y, por lo tanto, se anularía toda falta, toda carencia y con ello, toda trascendencia. En este sentido, si el hombre toma el punto de vista de lo universal, “querer el todo” no es más un absurdo (Py.: 56, 58).

El punto de vista de lo absoluto hegeliano es otra de las fuentes de encubrimiento del fracaso del esfuerzo por ser. Beauvoir lo define en Py. como una “actitud de contemplación”. Se trata del punto de vista universal que es externo a los hombres mismos y que lleva a la indiferencia de las diferencias y particularidades y, por lo tanto, a la imposibilidad de elección.<sup>188</sup> Al respecto, sostiene:

Ya lo hemos visto, si me borro del mundo, si tengo la pretensión contradictoria de juzgar las situaciones humanas sin adoptar sobre ellas ningún punto de vista

<sup>188</sup> Este punto de la argumentación beauvoiriana ha sido señalado por Altman (2007: 71), López Pardina (1998:44-45) y O'Brein (2013: 97-98, 109-112).

humano, se me aparecen como incomparables entre sí, y yo no puedo querer nada (*je ne peux rien vouloir*). Una actitud de contemplación (*attitude de contemplation*) no permite jamás ninguna preferencia; muestra lo que es con indiferencia. No hay preferencia sino cuando el sujeto trasciende al objeto: se prefiere para un fin, desde un punto de vista definido (*Py.*: 92-93).

Beauvoir entiende que el idealismo hegeliano propone al hombre particular renunciar al carácter singular de su proyecto en función del punto de vista de lo absoluto, único capaz de revelar la verdad especulativa. Sin embargo, anota la filósofa, renunciar a la singularidad del proyecto es suprimir el proyecto como tal e inscribir al hombre en un mundo de cosas plenas que son lo que son y que no se hacen ser por la realidad humana (*Py.*: 57-58). Desde el punto de vista de lo absoluto, los momentos heterogéneos de la historia aparecen como datos idénticos, puesto que reflejan, todos ellos, la trascendencia y el devenir universal del Espíritu absoluto. Esta identidad no permite al Hombre espectador establecer ningún tipo de jerarquía entre las situaciones, del mismo modo que tampoco estaría habilitado para hacerlo si concibiesen los momentos de la historia universal en su absoluta separación. Es sólo el punto de vista singular el que permite establecer jerarquías y dotar de sentido el devenir histórico; es sólo desde el punto de vista humano y particular que es posible hablar de progreso. Beauvoir no niega que pueda comprenderse un movimiento progresivo en la historia, pero pone de relieve que el “progreso” sólo lo es en relación a fines determinados fijados por los proyectos particulares y libres. En este sentido, el progreso se da en el marco de los proyectos singulares, más no en el marco de un supuesto devenir universal del Hombre que cancela todo punto de vista humano y toda falta (*Py.*: 92-93).<sup>189</sup> Por lo tanto, el punto de vista de lo universal es una “posición falsa” (*position de repli*): no hay proyecto que sea contemplativo, porque todo proyecto es acción, movimiento trascendente y nihilizante hacia fines específicos. En este sentido, la posición del punto de vista de lo universal puede verse como una manera inauténtica de vivir subjetivamente el proyecto, un modo existencial que intenta escapar de la responsabilidad y de la angustia que implica la

<sup>189</sup> Sobre este punto, agrega al final de *Py.*: “Encontramos aquí el punto de vista de lo universal que no permite alabanza ni vituperio, puesto que en él, ningún vacío podría solamente ser supuesto. El éxito (*résussite*) no aparece sino como un proyecto definido que establece un fin y moldea detrás suyo en hueco un llamado retrospectivo [...] Un objeto es captado como debiendo ser lo que fue, sólo si una elección singular refluye del porvenir hacia él. Esa realidad misma que lanzamos en el mundo no será salvada si otro no funda un porvenir que la envuelva superándola, si objetos nuevos no la eligen como pasado para el porvenir” (*Py.*: 102-103; traducción modificada). Lo que traducimos en la cuarta línea de la cita como “lo que fue” corresponde a “qu’il [sc. l’objet] a été”, que Sebrel traduce como “lo que es”.

acción y la elección, es decir, que intenta evadir la libertad y la carencia de ser que define a la condición humana (PM: 73-74). Por estas razones, Beauvoir concluye:

Y, en efecto, si planeamos en el éter hegeliano, ni la vida ni la muerte de esos hombres particulares [sc. los hombres del pasado y el presente que se sacrifican por y para la realización del ser de la Humanidad] nos parecen importantes; pero ¿por qué el equilibrio económico mantiene aún importancia? No es el espíritu universal (*esprit universel*) el que se regocija aquí de ese mecanicismo: es un economista burgués. El espíritu universal no tiene voz, y todo hombre que pretende hablar en su nombre no hace sino prestarle su propia voz. ¿Cómo podrá tomar él, el punto de vista de lo universal, puesto que *no es lo universal?* (*comment pourrait-il prendre le point de vue de l'universel, puisqu'il n'est pas l'universel?*) No se podría tener otro punto de vista que el suyo (*on en saurait avoir d'autre point de vue que le sien*) (Py.: 56-57; el subrayado es del original).

De las tres modalidades generales del esfuerzo por ser se concluye que el hombre individual no puede establecer una relación con lo universal, alcanzar la unidad con él; en otros términos, no puede universalizarse. En tanto el hombre particular pretende identificarse con el infinito, confirma su carácter finito y singular; cuando pretende destinarse a Dios, no alcanza sino a la Humanidad y dentro de ésta sólo llega a entrar en relación con ciertos hombres a partir de sus proyectos singulares. La individualidad, por lo tanto, no puede suprimirse. En su mismo esfuerzo por trascenderse a lo universal, el hombre confirma su individualidad y el carácter singular de sus proyectos (Py.: 58).

### III. 4. El sacrificio individual

El punto de partida de la cuarta modalidad general del esfuerzo por ser, el sacrificio (*dévouement*) individual, radica en la imposibilidad del hombre singular de identificarse con o destinarse a lo universal de manera directa. El sacrificio individual es el modo en el que el hombre busca alcanzar el ser mediante su entrega a otro sujeto individual, quien toma el lugar del fin absoluto en cuanto se presenta con un valor absoluto (*valeur absolue*) para quien se sacrifica. La tesis general que muestra Beauvoir a partir del desarrollo de esta modalidad del esfuerzo por ser es que ésta última acaba, contra sus pretensiones, afirmando la separación radical de las libertades (sin negar su interdependencia fundamental) y la imposibilidad de hallar en el otro la justificación de

sí mismo.

El tratamiento beauvoiriano del sacrificio individual se expone en los dos primeros capítulos de la Segunda parte de *Py.*, “Les autres” (67-70) y “Le dévouement” (71-90), respectivamente. En cada uno de ellos se desarrolla una forma específica de la cuarta modalidad general del esfuerzo por ser.

La *primera* forma específica del sacrificio individual consiste en el intento del hombre singular por realizar su ser, por alcanzar lo universal, destinando sus propios actos al otro, del cual espera que dar a aquellos una dimensión infinita que justifique su ser. A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

El otro (*autrui*) reviste fácilmente ese carácter maravilloso e inaccesible, porque él solo prueba para sí ese vacío que está en su corazón (*car lui seul éprouve pour soi ce vide qui est en son cœur*). Para mí, es en el mundo un objeto, una plenitud: yo que no soy nada, creo en su ser (*moi qui en suis rien, je crois en son être*); y, no obstante, es él también otra cosa que un objeto: tiene la infinitud de su trascendencia que puede sin cesar extender el horizonte hacia el cual se arroja. No sé si Dios existe y ninguna experiencia puede hacérmelo presente; la humanidad no se realiza jamás. Pero el otro está ahí, frente a mí, cerrado sobre sí, abierto al infinito. Si yo le destinara mis actos (*si je lui destinais mes actes*), ¿no revestirían éstos también una dimensión infinita (*dimension infinie*)? (*Py.*: 67-68; traducción modificada).<sup>190</sup>

Las pretensiones de esta forma del sacrificio no pueden ser satisfechas. La razón de esto radica en algo que ya ha aparecido en varias ocasiones. Toda acción propia deviene un dato a ser transcendido por el otro. Ningún proyecto, ni el propio ni el ajeno, puede prolongarse hasta el infinito, puesto que los actos no se conservan a través de los vínculos subjetivos. Todo acto destinado al otro, en tanto que realizado, es un mero dato

---

<sup>190</sup> Realizamos varias modificaciones a la traducción de Sebrelí. En primer lugar, el “autrui” que figura en la primera línea de la cita y que nosotros traducimos como “el otro”, Sebrelí lo hace por “el otro, como otro”. En segundo lugar, Sebrelí traduce “car lui seul éprouve pour soi” por “pero él a solas consigo experimenta” (*cf.* nuestra traducción en el cuerpo de texto). En tercer lugar, el término “trascendencia” de la sexta línea de la cita corresponde a “transcendance”, que Sebrelí traduce por “existencia”. Finalmente, en la séptima línea de la cita, Sebrelí pone “:” donde en el original hay “;”. Al sostener que el otro se me aparece en el mundo como un objeto, Beauvoir retoma las consideraciones fenomenológicas del “ser-para-otro” que Sartre expone en *EN* (313-590). El existente humano es, en tanto que tal y en su propia “individualidad”, un “ser-para-sí”; sin embargo, su “ser-para-otro”, es decir, la manera en que aparece al otro sujeto, es objetual. Para nosotros mismos somos sujeto; para otros, objeto. Sin embargo, el otro, objeto para mí, no es como los demás objetos del mundo, sino un “objeto destacado”, puesto que él, al igual que yo, es un ser-para-sí, es decir, un sujeto. En este sentido, cada hombre singular es tanto sujeto (para-sí) como objeto (para-otro). En el próximo capítulo volveremos sobre esta cuestión al ocuparnos de la teoría beauvoiriana sobre el reconocimiento recíproco.

que él superará libremente. Por lo tanto, lo que otro haga a partir de mis actos no me pertenece. No es mi ser el que se prolonga en los actos ajenos: mi trascendencia no se refleja en los actos y obras del otro, sino la suya (Py.: 69).

El otro, en este sentido, funciona como un límite de mi pretensión de universalidad. La finitud del hombre, entiende Beauvoir, no se reduce a la mortalidad física. Hay otro modo de entender existencialmente la finitud que consiste en la dimensión temporal de los proyectos singulares. Al respecto, Beauvoir sostiene en el marco del último capítulo de la Primera parte de Py.:

La finitud (*finitude*) del hombre no es sufrida, es querida (*voulue*): la muerte no tiene aquí esa importancia con la que frecuentemente se la reviste. No es porque el hombre muere, que es finito. Nuestra trascendencia se define siempre concretamente más acá de la muerte o más allá [...] El límite de nuestra empresa está en su corazón mismo, no fuera [...] Es en el objeto finito que funda, donde el hombre, encontrará un reflejo fijo de su trascendencia (*c'est dans l'objet fini qu'il fonde que l'homme trouvera un reflet figé de sa transcendance*) [...] Hemos llegado a la conclusión de que el proyecto (*projet*) es singular (*singulier*), por lo tanto finito (*fini*): la dimensión temporal de la trascendencia no es querida por sí misma; depende de la naturaleza del objeto fundado (*elle dépend de la nature de l'objet fondé*). Un hombre puede querer construir un edificio que resista a los siglos; puede también esforzarse por lograr un salto peligroso; el tiempo no es tenido en cuenta para él; no es sino una cualidad particular del objeto. De todos modos, que pase en un instante o que atravesase los siglos, el objeto tiene siempre una duración. La plenitud de ser es la eternidad; ese objeto que un día se hundirá (*s'écroulera*) no es verdaderamente. “¿Y después?”. El hombre busca recuperar su ser pero puede siempre trascender de nuevo ese objeto en el cual su trascendencia está comprometida. Aunque indestructible, el objeto no aparece sino como contingente, finito y un simple dato que hay aún que superar (*dépasser*) (Py.: 59-61, 63-64; traducción modificada).<sup>191</sup>

El carácter necesario de la superación (*dépassement*) y la finitud de la trascendencia hacen imposible que el otro pueda dar a mi ser una dimensión infinita. Sin embargo, esto no detiene el impulso humano de dar con un fin no pueda ser superado, un fin absoluto (Py.: 69).

Esto da lugar a la *segunda* forma específica del sacrificio individual, que Beauvoir tematiza en “Le dévouement”. La filósofa retoma las figuras del señor (*Herr*) y el siervo (*Knecht*) del Capítulo IV de *Ph.* para pensar las relaciones intersubjetivas

---

<sup>191</sup> Como en otros casos, elegimos traducir “fonder” por “fundar” y no por “crear” como lo hace Sebrelí.

bajo la lógica del don y el sacrificio.<sup>192</sup> A respecto, sostiene:

Supongamos que otro tenga necesidad de mí (*besoin de moi*); supongamos que su existencia posea un valor absoluto (*valeur absolue*); he aquí justificado mi ser, puesto que soy para un ser cuya existencia está justificada (*me voilà justifié d'être puisque je suis pour un être dont l'existence est justifiée*). Estoy libertado del riesgo, de la angustia; estableciendo delante de mí un fin absoluto (*fin absolue*), he abdicado de mi libertad (*j'ai abdiqué ma liberté*); ningún problema de plantea ya. No quiero ser sino una respuesta a ese llamado (*appel*) que me exige. El amo (*maître*) tiene hambre y sed; el esclavo sacrificado (*l'esclave dévoué*) no quiere ser sino el plato que prepara, el vaso de agua que lleva para apagar el hambre y la sed; hace de sí mismo un instrumento dócil (*instrument docile*). Si su amo lo exige, se matará y hasta lo matará, pues no existe nada más allá de la voluntad del amo (*volonté du maître*), ni aun lo que podría parecer su bien. Para alcanzar su ser el esclavo se quiere cosa frente a aquel que detenta el ser (*pour atteindre son être, l'esclave se veut chose devant celui qui détient l'être*). Muchos hombres [...] desean tal reposo (*souhaitent un tel repos*): sacrificuémonos (*dévouons-nous*) [...] Sacrificarse es obrar *para* otro (*se dévouer, c'est agir pour autrui*), dando a la palabra *para* el sentido que traduce la expresión alemana “warum willen”, responder al llamado que emana de su voluntad (*Py.*: 71, 75; el subrayado es del original).

El sacrificio se presenta en un doble aspecto. Por un lado, es la manera en la cual y a partir de la cual el hombre intenta alcanzar el ser. Por otro lado, tiene el carácter de una acción realizada totalmente a favor de otro, en función de *su* bien. Según este segundo aspecto, los actos de quien se sacrifica constituyen un don que se da al otro en respuesta al llamado de su voluntad (*Py.*: 72).

Beauvoir distingue o establece tres condiciones del sacrificio. La primera de ellas es que el otro posea para el sacrificado un valor absoluto y que éste quiera la existencia de aquel de manera incondicionada. La segunda de las condiciones es que el sacrificado quiera el bien (*bien*) del otro. La tercera condición es que el otro exija algo del sacrificado y que éste pueda dárselo (*Py.*: 71-72, 74-76).

La primera de las condiciones es, en rigor, parte de la descripción del punto nuclear del sacrificio. En efecto, en tanto el otro tiene para el sacrificado un valor absoluto, éste no puede quererlo sino de modo incondicionado.

<sup>192</sup> “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” (*Ph.*, 109-128) se desarrolla en el Capítulo II de la Segunda parte de la presente investigación [III]. No realizamos aquí especificaciones sobre esta sección de la *Ph.* porque las referencias de Beauvoir al respecto son sumamente generales y breves, y apelan a una idea muy básica y conocida: la del servicio del siervo en pos de mantener la vida del amo, relación en la que el primero queda en la posición de término medio entre el amo y el mundo natural.



Sobre las otras dos condiciones, Beauvoir parte de la idea según la cual, para que sea posible decir que efectivamente aquello que se quiere es el bien del otro, es preciso que el sacrificado tome como su propio fin el fin definido por el otro. Si los actos de quien se entrega al otro de dirigen a un fin propio, entonces no se actúa por ni para el otro; no habría sacrificio sino tan sólo acción o proyecto personal. Si el fin propio se hace pasar por el fin ajeno o se impone al otro como si fuese su propio fin, entonces, tampoco hay sacrificio, sino tiranía. Para que haya sacrificio verdadero, es necesario, entonces, que el otro necesite de mi acción para alcanzar su bien, para realizar el fin determinado por su propia voluntad, y que mi acto sacrificial le entregue el bien buscado (tercera condición) (*Py.*: 73-74, 76-77).

Para concebir un sacrificio que no sea una tiranía sería menester, prosigue Beauvoir, conocer la voluntad del otro desde la cual determina su bien (segunda condición). Sin embargo, esta condición trae aparejados problemas irresolubles. El primer argumento de Beauvoir sobre este punto concierne a la imposibilidad de acceder a la voluntad ajena. Toda vida humana individual, como hemos indicado en el Capítulo anterior [III. 2, III. 4], se desarrolla a partir de un proyecto fundamental o personal, y éste involucra diversos y múltiples proyectos empíricos particulares. Para conocer la voluntad del otro, lo que él quiere (su bien), sería menester acceder al proyecto fundamental. Una vez dado este acceso, sería necesario compararlo con los proyectos empíricos particulares y evaluar cuáles de éstos contribuyen a aquel o lo contradicen; en otros términos, habría que “distinguir aquí la voluntad del otro de sus caprichos” (*Py.*: 76).

Este proceder es imposible según la perspectiva beauvoiriana. En primer lugar, señala en el marco de su primer argumento, sería necesario interrogar la totalidad de la vida ajena, lo cual no parece posible. En segundo lugar, en cuanto los deseos del otro son conocidos, se transforman en datos a ser trascendidos por la conciencia que los conoce. Es esta última quien decide qué actos acuerdan o no con la voluntad ajena y, por lo tanto, qué proyectos y fines específicos determinan su bien. La voluntad del otro, en consecuencia, es incognoscible. Por lo tanto, obrar por el bien del otro toma una forma tiránica (*Py.*: 76-77).<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Estos argumentos beauvoirianos indicarían, si no la imposibilidad, sí al menos ciertas dificultades o complicaciones respecto de la relación exitosa entre el terapeuta y el analizado que Sartre afirma a propósito del psicoanálisis existencial.

El segundo argumento que Beauvoir sostiene al respecto se dirige a la idea de que efectivamente existe *una* voluntad ajena que determina un bien único. Aparece aquí nuevamente el argumento sobre la temporalidad que desarrollamos a propósito de la tercera modalidad general del esfuerzo por ser. Dado que el tiempo es división, que los momentos sucesivos de la vida de todo hombre están separados y no se conservan en los momentos subsiguientes, la voluntad no puede permanecer idéntica a sí misma en el transcurso del tiempo: “del mismo modo que no se puede actuar jamás para la humanidad entera, no se actúa jamás para el hombre entero” (Py.: 78).<sup>194</sup> Lo que sugiere Beauvoir es que el proyecto fundamental puede modificarse en el transcurso de la vida. Por lo tanto, no hay un bien único y definitivo que constituya la voluntad del otro. En consecuencia, no es posible actuar por el bien del otro (Py.: 92, 103).

En un tercer argumento, Beauvoir invita a suponer que, aún cuando el sacrificado sepa de la intervención de su libertad en el acto sacrificial, no obstante, decida responder al llamado que el otro le dirige, dándole aquello que le exige. Pero en este caso, como en todo acto realizado, siempre hay un “después”. Beauvoir apela aquí a un ejemplo ilustrativo: la madre concede al niño lo que éste le pide, le entrega el juego que le exige; pero una vez realizada la entrega, el niño pide otra cosa y la demanda no se acaba nunca.

El error fundamental del sacrificio, sostiene Beauvoir, es suponer que el otro posee un vacío, una falta, que es posible llenar hasta colmarlo, y que tal vacío es condición de la acción del sacrificado. Pero como ya se ha dicho en varias ocasiones, la falta es lo que define el ser de la condición humana: “un hombre no llega jamás a ninguna parte [...] Recordemos que el hombre es trascendencia; lo que reclama, no lo reclama sino para superarlo (*pour le dépasser*)” (Py.: 79-80). Los actos del sacrificado no tocan la intimidad del otro. Sólo fundan para él “puntos de partida”, es decir, configuran una situación, una configuración fáctica del mundo, que supera luego por su propio proyecto (Py.: 79, 81). En este sentido, “[y]o no soy quien fundamenta a otro (*qui fonde autrui*); soy sólo el instrumento sobre el cual el otro se fundamenta. Sólo él se hace ser trascendiendo mis dones (*se fait être en transcendant mes dons*)” (Py.: 80; traducción modificada).<sup>195</sup> La falta de ser de los otros, por otra parte, no es la causa o

<sup>194</sup> Beauvoir repite esta idea en FC (83).

<sup>195</sup> Lo que nosotros traducimos por “sobre el cual” corresponde a “sur lequel”, que Sebrelí traduce por “por el cual”. Preferimos mantener la acepción “sobre” de “sur” y no “por” para evitar confusiones en torno a posibles relaciones de causalidad. La idea de que el yo se reduce a una mera condición de la

condición de nuestra acción: puesto que el hombre es trascendencia, no puede sino actuar, es decir, proyectarse a hacia un porvenir que no está prefigurado de antemano (Py.: 83). En consecuencia, el sacrificio como tal es imposible. Al respecto, la filósofa afirma:

No se quiere para otro, ni para sí; se quiere *para nada*: y esto es la libertad (*on ne veut ni pour autrui, ni pour soi; on veut pour rien: et c'est cela la liberté*) [...] No podemos engañarnos con la esperanza de que podamos hacer nada *para* otro (*qu'on puisse rien faire pour autrui*). Eso es lo que nos enseña, para terminar, este examen del sacrificio: sus pretensiones no pueden ser justificadas, el fin (*but*) que se propone es imposible. No sólo no podemos abdicar (*abdiquer*) nuestra libertad en favor del otro, ni obrar jamás para un hombre íntegro, sino que ni aun podemos hacer nada para ningún hombre. Pues no existe para él ninguna felicidad inmóvil con la que podamos gratificarle, ningún paraíso donde podamos hacerlo entrar; su bien verdadero es esa libertad que no le pertenece sino a él y que lo impulsa más allá de todo dato. Esta libertad está fuera de nuestro alcance. Dios mismo no puede nada con ella (Py.: 83, 85-86).

La separación radical de las libertades es la base fundamental de la imposibilidad del sacrificio: no se puede obrar para otro porque la libertad del otro nunca se alcanza (Py.: 99, 103; PM: 19). Aparece al respecto un cuarto argumento que se dirige contra el núcleo mismo de la idea de sacrificio: la abdicación de la propia libertad en favor del bien ajeno. Beauvoir se refiere aquí a la libertad (*liberté*) como falta de ser, es decir, como aquello que caracteriza el ser de la realidad humana en general y de cada hombre particular. Puesto que la libertad es aquello que define el ser la condición humana, ningún hombre puede renunciar a ella.<sup>196</sup> Toda intención o acto de renuncia de la propia libertad es en sí mismo un acto de libertad. Por lo tanto, la auto-esclavización que supone el sacrificio es contradictoria e imposible, puesto que se trata de un acto elegido que se cancela a sí mismo en la libertad que supone (Py.: 73).

---

auto-fundamentación del otro es expresada por Beauvoir una páginas después mediante una referencia a Kant: “No somos para otro sino un instrumento, aun cuando somos un obstáculo, como el aire que soporta a la paloma de Kant al resistirla” (Py.: 87).

<sup>196</sup> Esta cuestión es retomada en el próximo apartado y en el capítulo siguiente.

### III. 5. El sacrificio colectivo

La quinta modalidad general del esfuerzo por ser se tematiza fundamentalmente en la tercera parte de *PM*, especialmente en “Liberté et libération” (76-92) y “Les antinomies de l’action” (93-110). Esta modalidad consiste en el sacrificio (*sacrifice*) de los individuos en pos de su realización en el porvenir, donde hallarían la recuperación plena de su trascendencia gracias a la reconciliación de las libertades en el marco del Estado.

El contexto problemático general en el que se desarrolla esta modalidad del esfuerzo por ser es el de la opresión (*oppression*). Para comprender la concepción beauvoiriana de la opresión es menester señalar, en primer término, los diversos aspectos que la libertad tiene en el pensamiento de la filósofa. Beauvoir distingue dos sentidos de “libertad”. Uno es la libertad (*liberté*) como falta de ser, es decir, como aquello que caracteriza el ser de la realidad humana. Este tipo de libertad es universal y compartida por todos los hombres en tanto que tales, tal como hemos indicado en el apartado anterior. El otro sentido es el poder o la potencia (*puissance*) de la libertad, esto es, las condiciones fácticas de su ejercicio. La libertad como *puissance* no es compartida por todos los hombres: los oprimidos no gozan de ella (*Py.*: 86-87; *PM*: 29).

La opresión es el modo negativo en el que algunos hombres intentan justificar y realizar su ser; se trata de una modalidad negativa porque radica fundamente en la negación de la libertad ajena (*PM*: 79). Al respecto, Beauvoir sostiene:

[H]ay hombres que no pueden justificar su vida más que por medio de una acción negativa. Ya lo hemos visto: todo hombre se trasciende. Mas sucede que esta trascendencia está condenada a rodar inútilmente sobre sí misma porque se la separa de sus objetivos (*buts*). Esto es lo que define la situación de opresión (*PM*: 79).

Pero como hemos dicho en el apartado anterior, la libertad, en el primero de los sentidos mencionados, no puede suprimirse. Lo que se cancela efectivamente con la opresión son las posibilidades concretas de la libertad, el poder de ejercerla: la *puissance*. En este doble aspecto, Beauvoir aboga por una noción concreta de libertad, la “libertad en situación”, que distingue de la concepción abstracta de la libertad, sostenida por el estoicismo. Este concepto de libertad es el que, en su análisis, Pettersen define como “libertad concreta” (*concrete freedom*) (2015: 71) y que entre nosotros remite a la

facticidad de la libertad. Por lo tanto, y modificando la posición sartreana, la filósofa entiende que no todos los hombres son libres, en el sentido de que no todos pueden ejercer el movimiento efectivo de la trascendencia, precisamente porque la situación concreta no se los permite (*PM*: 78-81).<sup>197</sup>

La conclusión del desarrollo del sacrificio individual adquiere un estatus más complejo a partir de estas consideraciones. Las libertades humanas están radicalmente separadas y, por esta razón, ni la acción generosa ni la opresiva tocan la libertad ajena, entendiendo aquí por “libertad” el primero de los sentidos mencionados. Desde esta dimensión originaria de la libertad, no sólo no se puede “obrar para otro”, sino que tampoco se puede hacer nada “contra el otro”, puesto que ninguna acción alcanza al otro en tanto que tal. Sin embargo, insiste Beauvoir, esto no lleva a la indiferencia ni a irresponsabilidad moral (Björk, 2008: 34, 38-39; Keltner, 2006: 203-204). Además de estar separadas, las libertades están ligadas por una interdependencia (*interdépendance*) fundamental. Lo que cada uno hace incide sobre el otro; pero no incide sobre su libertad originaria sino sobre la *puissance* o la libertad fáctica. Las acciones, sean generosas u opresivas, tocan la exterioridad del otro en cuanto amplían o niegan las posibilidades concretas para el ejercicio de su libertad. Por lo tanto, desde esta segunda dimensión de la libertad, sí es posible hacer algo para o contra el otro (*Py.*: 80, 86-87).

Esta interdependencia explica la posibilidad misma de la opresión. Las libertades ajenas, dijimos en otro lugar [III. 3], devienen aliadas o enemigas según contribuyan o no a la realización de los fines que cada hombre propone mediante su libre proyecto. Dicho en otros términos: cada hombre singular proyecta la realización de su ser en fines que representan el valor de su proyecto de ser; las libertades ajenas se transforman en

<sup>197</sup> Este último punto es enfatizado por Femenías (2012: 18-19). Al respecto, Beauvoir especifica en una de sus obras autobiográficas: “Los días siguientes discutimos [sc. Sartre y ella] ciertos problemas particulares y sobre todo la relación entre la situación y la libertad. Yo sostenía que, desde el punto de vista de la libertad tal como Sartre la definía -no resignación estoica, sino superación activa de lo dado-, las situaciones no son equivalentes: ¿qué superación es posible para la mujer encerrada en un harén? Aun ese encierro puede ser vivido de distintas maneras, me decía Sartre. Yo me obstinaba y sólo cedía de labios para afuera. En el fondo, yo tenía razón. Pero, para defender mi posición, habría tenido que abandonar el terreno de la moral individualista, por lo tanto idealista, sobre el cual nos colocábamos [...] En la segunda parte [sc. de *Py.*], se trataba de encontrar a la moral bases positivas [...] Distinguí dos aspectos de la libertad: es la modalidad misma de la existencia que, a las buenas o a las malas, de una u otra manera, retoma por su cuenta todo lo que le viene de afuera; ese movimiento interior es indivisible, por lo tanto, total en cada uno. En cambio, las posibilidades concretas que se abren a la gente son desiguales; algunos tienen acceso solamente a una mínima parte de las que dispone el conjunto de la humanidad [...] Así traté de conciliar con las ideas de Sartre la tendencia que, en largas discusiones, yo había establecido con él; restablecía una jerarquía de las situaciones” (*FA*: 457, 576; traducción modificada). El término que traducimos como “dado” en la expresión “superación activa de lo dado” corresponde a “*donné*”, que Bullrich traduce como “premisa”.

instrumentos u obstáculos según sean favorables u hostiles a la realización de las acciones particulares dirigidas a alcanzar dichos fines. Es precisamente cuando los otros se presentan como un obstáculo, cuando ciertos hombres oprimen a otros (Bauer, 2001: 146, 150, 153). La libertad ajena, en estos casos, aparece como un límite al proyecto personal de totalización de sí mismo.<sup>198</sup> Negando las libertades que se oponen a la realización del propio proyecto, es como los opresores creen poder realizar y justificar su ser (*PM*: 79-80, 135).

Para Beauvoir, existen dos tipos de opresión y la quinta modalidad del esfuerzo por ser se refiere principalmente a la segunda de ellas. La primera forma es la “opresión consentida”, en la que el oprimido acepta la opresión ejercida por otro, o bien se pone a sí mismo en una situación opresiva. Este tipo de opresión es contradictoria, puesto que consentir la abdicación de la propia libertad (*puissance*) es un acto libremente elegido (*PM*: 38-39). El otro tipo es la “opresión infligida”. Ésta consiste en la negación de la libertad (*puissance*) impuesta de manera externa (por otro, no por uno mismo) y en la cual el oprimido o bien no es consciente de su opresión, o bien no tiene los medios concretos para liberarse (*PM*: 39, 82-84).

Al oprimir a otros, el opresor niega realizar su ser mediante el libre reconocimiento (*PM*: 81). Por su parte, al oprimido sólo le queda rebelarse; es mediante la rebeldía que puede afirmar y realizar su libertad, puesto que su acción se dirigirá precisamente contra aquello que le impiden el desarrollo positivo de su libertad (*PM*: 84).<sup>199</sup> Desde la perspectiva beauvoiriana, toda libertad que niegue la libertad debe ser negada (*PM*: 88).

Esto trae aparejadas determinadas dificultades a la hora de pensar la libertad en el marco de las situaciones de opresión. La liberación moral de los oprimidos tendría lugar, en rigor, a partir de la conversión de los opresores. Sin embargo, esta última constituye, para Beauvoir, una utopía, puesto que una conversión colectiva no es

---

<sup>198</sup> “[C]ada individuo quiere ser Todo (*chaque individu veut être Tout*); en cualquier hombre (*en tout autre homme*), y en particular en aquellos cuya existencia se afirma con más esplendidez, advierte un límite, una condenación de sí mismo (*une condamnation de soi-même*). ‘Cada conciencia busca la muerte de la otra’ (*chaque conscience poursuit la mort d’autre*), ha dicho Hegel. Y, en efecto, el otro me sustrae del mundo totalmente a cada momento (*autrui me dérobe à chaque instant le monde tout entier*); el primer movimiento consiste en odiarlo” (*PM*: 69).

<sup>199</sup> Para Beauvoir, en los casos en los que el oprimido ignora su situación de opresión, el germen de su liberación debe otorgarse desde afuera. No se trata de imponer al oprimido una configuración del mundo no elegida por él, sino de proveerle los medios para disipar su ignorancia, de la manera tal que pueda tomar conciencia de su servidumbre y rebelarse libremente contra sus opresores (*PM*: 82-84).

efectivamente posible (PM: 93). Esto conforma una antinomia (*antinomie*) específica de la acción que consiste en lo siguiente: el hombre se ve forzado a oprimir a ciertos hombres para conquistar la libertad para sí y para otros (PM: 94).

En el próximo capítulo, veremos que la resolución existencialista de esta antinomia es ambigua y más que solucionarla, invita a asumirla. Lo que nos interesa ahora es que la antinomia recién mencionada constituye el marco específico en el que tiene lugar la quinta modalidad general del esfuerzo por ser.

Beauvoir desarrolla esta modalidad desde el lado del opresor. Para evitar la rebelión de los oprimidos, aquel recurre a un artificio: plantea la situación de opresión como un hecho necesario (PM: 81). En lugar de reivindicar la libertad de opresión con el escándalo que esto traería aparejado, intenta justificar su acción negativa invocando la realización futura de los individuos a los que oprime. Es decir, habla -dice Beauvoir- en nombre de un porvenir en el que finalmente triunfará la libertad de los oprimidos del presente y sus sacrificios actuales hallarán su figura positiva en el futuro (PM: 88, 92). Mediante este artilugio, el opresor basa su acción en un sofisma: priva a los otros del ejercicio de su libertad actual so pretexto de la realización futura de la libertad (PM: 87; Mccumber, 2011: 302-310).

Base de este sofisma es la tesis que Beauvoir entiende como hegeliana y que, en rigor y como mostraremos en el capítulo siguiente, constituye una verdad que es el anverso de la que de ella desprende el opresor. La tesis en cuestión es que “el valor del individuo no se afirma más que en su superación (*le valeur de l'individu ne s'affirme que dans son dépassement*)” (PM: 99; traducción modificada).<sup>200</sup> Los usos dictatoriales de la filosofía de Hegel se apoyan, entre otras cosas, en esta idea para justificar la opresión; de ella se sirven, determina Beauvoir, el fascismo y ciertas corrientes de la ideología marxista.

La filosofía de Hegel se presenta nuevamente como el paradigma del esfuerzo por ser, que evade el fracaso existencial, en este caso, al encubrir el fracaso que comporta toda empresa en sus relaciones concretas con las otras subjetividades. Beauvoir se refiere aquí particularmente a ciertas apropiaciones totalitarias de Hegel, comunistas y marxistas, inspiradas en la lectura de Kojève, que se presentan como una solución cómoda y elegante a la antinomia específica de la acción. Según aquellos, el

---

<sup>200</sup> En la traducción de Solero, “*dépassement*” aparece como “sobrepasamiento”.

Espíritu absoluto constituye la totalidad de lo real que se recupera a sí mismo en el Estado socialista por venir, donde los sacrificios individuales presentes hallarán su figura positiva y los individuos se confirmarán al reconciliarse.<sup>201</sup> Al respecto, Beauvoir sostiene:

Una doctrina que se propone la liberación del hombre [...] puede no proponerse otra salvación que su subordinación [*sc.* la del individuo] a la colectividad (*sa subordination à la collectivité*). Lo finito no es nada, sino su pasaje (*passage*) en lo infinito; la muerte de un individuo no es un fracaso si está integrada en un proyecto que sobrepasa (*dépasse*) los límites de la vida, la substancia (*substance*) de esa vida que se encuentra fuera del individuo mismo (*hors de l'individu même*), en la clase, en el Estado socialista (*dans l'État socialiste*) [...] Se sabe cuántos edificantes discursos ha inspirado esta filosofía: perdiéndose es como uno se encuentra, muriendo uno ha realizado su vida, aceptando la servidumbre es como se realiza la libertad; tal predicán todos los conductores de los hombres [...] El hombre valeroso muere alegremente porque ha consentido; aquel que rehúsa la muerte, sólo merece morir. He aquí el problema resuelto con toda elegancia [...] Es preciso admitir que habrá una recuperación de lo real y que todos los sacrificios encontrarán su figura positiva en el seno del Espíritu absoluto (*il faut admettre qu'il y aura une récupération du réel et que tous les sacrifices trouveront leur figure positive au sein de l'Esprit absolu*) [...] El Espíritu es sujeto, mas, ¿quién es sujeto? [...] El sujeto será los hombres del porvenir reconciliados (*l'Esprit est sujet; mais qui est sujet?*) [...] *Le sujet sera les hommes de l'avenir réconciliés*) (PM: 99-101; traducción modificada).<sup>202</sup>

Para Beauvoir, esta solución hegeliana a la antinomia específica de la acción, que intenta justificar la opresión, se invalida a sí misma. La autora elabora tres argumentos al respecto.

El primero se dirige a mostrar que lo que se recuperaría con el advenimiento de la reconciliación de las libertades en el Estado no son precisamente los individuos como tales. Beauvoir vuelve aquí sobre la idea de que “[e]n Hegel, el individuo es sólo un momento abstracto en la Historia del Espíritu absoluto (*chez Hegel, l'individu n'est qu'un moment abstrait de l'Histoire de l'Esprit absolu*)” (PM: 100). La abstracción viene dada, según la filósofa, por la base misma del Sistema: la identificación entre lo real y lo racional, que quita al mundo su espesor sensible. Sobre esta base, Hegel puede afirmar que la verdad del aquí y el ahora no es sino el Espacio y el Tiempo universales,

<sup>201</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II. Tomamos distancia de esta visión del Estado hegeliano en la Sección crítica de la presente investigación [III. 3].

<sup>202</sup> Solero traduce el “qui” de la pregunta “qui est sujet?” por “qué”: “¿qué es sujeto?”.



y que la verdad del individuo particular como conciencia separada sólo se realiza en su pasaje hacia el otro en beneficio del Espíritu. Se rechaza, de esta manera, todo tipo de adhesión a la sustancia individual; o en otros términos, tal adhesión se revela como inadecuada a la verdad absoluta (PM: 100, 117). Por esta razón, la noción hegeliana de reconocimiento (*Anerkennung / reconnaissance*) es abstracta. En el momento del reconocimiento recíproco, al cual Beauvoir califica como “el momento esencial de la moral hegeliana”<sup>203</sup>, lo único que se reconoce del otro es la forma abstracta del yo, lo que permite concebir la identidad entre las autoconciencias y su carácter universal (herencia kojéviana) (Py.: 96-98). Para Beauvoir, esta concepción colectivista y abstracta del hombre, en la que la individualidad se relega a un plano natural y contingente, representa la negación de la singularidad, así como también el encubrimiento del escándalo de la muerte individual. En efecto, si cada una de las conciencias es también la otra, entonces “nadie muere jamás” (PM: 117, Bauer, 2001: 145-154; Björk, 2008: 19-34; Tidd, 2006: 235).

El segundo argumento de Beauvoir se dirige contra la idea de la reconciliación y unidad futuras de los individuos. Lo primero que la filósofa señala al respecto es la contradicción en los términos que conlleva la idea según la cual *el* Espíritu absoluto que es sujeto son *los* individuos reconciliados. Lo que está en juego aquí nuevamente es la visión colectivista del individuo, que subsume la pluralidad de hombres singulares en una identidad subjetiva y colectiva que niega la particularidad de cada hombre individual. Lo segundo en lo que Beauvoir repara -lo más importante en el marco de esta segunda crítica- es que la reconciliación de los hombres singulares en el porvenir ubica a los individuos del presente como mera sustancia de lo real y no como sujetos. Al respecto sostiene:

¿Cómo ignorar, después de Descartes, que subjetividad significa radicalmente separación? Y si se admite, a costa de una contradicción, que *el* sujeto será *los* hombres del porvenir reconciliados, hay que reconocer que se hallan excluidos para siempre de esta reconciliación los hombres actuales, que descubren haber sido la *substancia* de lo real (*substance du réel*) y no *sujetos* (sujets) (PM: 101; el subrayado es del original).

El efecto, como ya hemos visto, el hombre se encuentra a sí en el cumplimiento de su proyecto singular y en la realidad fundada por él. Lo que otra conciencia hace a partir de

<sup>203</sup> En el texto original, Beauvoir dice “morale hégélienne”, que Solero traduce por “ética hegeliana”.

lo que otro hace, no pertenece a éste, sino a aquel. Desde esta perspectiva, los hombres del presente sacrificados en pos de la realización futura son un mero dato trascendido que no se conserva en la realidad por venir fundada por las libertades ajenas.

El tercer argumento de Beauvoir se destina a poner de relieve la ambigüedad del pensamiento hegeliano, el cual, a causa de sus contradicciones, invalida la solución planteada a la antinomia específica de la acción. Beauvoir distingue dos ideas que se encontrarían en contradicción en la propuesta hegeliana.<sup>204</sup> La primera de ellas se refiere a la recuperación de lo real en el seno de la realización el Espíritu absoluto mientras que la segunda —según de Beauvoir— se contradice con la anterior y consiste en la inquietud (*Unruhe / inquiétude*) del Espíritu. Respecto de la primera idea, Beauvoir considera que la recuperación se presenta como una necesidad del Sistema del idealismo especulativo de Hegel. Al propósito esto, sostiene:

El propio Hegel reconoce que si ese tránsito (*passage*) [sc. el de los individuos en la Historia universal] se continúa indefinidamente, jamás se realizaría (*s'accomplirait*) la Totalidad y lo real se disiparía: no se podría, sin mantener un absurdo, sacrificar (*sacrifier*) infinitamente cada generación a la siguiente; entonces, la historia humana no sería más que una interminable sucesión de negaciones que nunca se convertirían (*reviendraient*) en algo positivo; toda acción sería destrucción y la vida una fuga estéril (*PM*: 101).

Sin embargo, la recuperación plena de las trascendencias, objeto Beauvoir, significa la abolición de la negatividad, y por lo tanto, de la existencia humana, que es en sí misma negatividad.

En “Le présent et l’avenir”, cuarto capítulo de la Tercera parte de *PM* (111-123), Beauvoir señala que el porvenir al que el hegelianismo apelaría en el marco de la tesis de la recuperación futura de las libertades tiene un doble aspecto. Por un lado, aparece como el sentido de la trascendencia humana; y, por el otro, como la “inmovilidad del ser”, en la que lo negativo es superado en tanto que tal (López Pardina, 1998: 98). En

---

<sup>204</sup> Las tesis en tensión que mencionaremos a continuación fueron señas, aunque desde su propia propuesta hermenéutica, por Koyré. Ya desde su artículo “Hegel à Jena” (1934), reeditado posteriormente en *Études d’histoire de la pensée philosophique* (1971), el autor presenta una humanización del Absoluto hegeliano, al que comprende como la síntesis de la historia (la temporalidad dialéctica del hombre) y la teleología, del movimiento y el eterno cumplimiento. De este marco interpretativo general, Koyré señala la siguiente “paradoja” del pensamiento hegeliano: (1) Si el tiempo humano llega a su realización y cumplimiento, entonces se anula el futuro, es decir, se cancela el movimiento histórico; pero (2) si la temporalidad humana no se realiza, entonces el pensamiento filosófico verdadero de la historia carece de sentido (De la Maza, 2012: 80-81).

este doble aspecto mientan el porvenir los discursos franceses y políticos de la época, que invitaban al sacrificio en pos del cumplimiento futuro del Estado socialista. Desde este punto de vista, el presente es lo nulo: la dimensión temporal de la substancia de lo real que como tal será superada y que se reduce a un mero dato transitorio que sería abolido con el advenimiento de la permanencia del ser futuro, en el que la subjetividad alcanzaría su verdadera realización. Pero esto, para Beauvoir, cosificar el porvenir es apelar a un “Porvenir-Cosa” (*Avenir-Chose*) que se presenta, según su propia perspectiva, como un fin necesario de la Historia de la Humanidad, el cual, una vez realizado, implicaría paradójicamente la muerte del hombre, puesto que suprimiría la negatividad (*PM*: 112-113).<sup>205</sup>

La segunda idea hegeliana, por su parte, se contradice con la recién expuesta. Consiste, como hemos dicho, en la inquietud (*Unruhe / inquiétude*) del Espíritu que Hegel afirma y a partir de la cual se retrocede ante una visión inmóvil del porvenir.<sup>206</sup> A partir de la inquietud del Espíritu, Beauvoir comprende la lucha de las conciencias, la que cobra un carácter indefinido. Como la reconciliación de las libertades no se realiza nunca, el porvenir se concibe como un perpetuo estado de guerra. Por lo tanto, al no haber recuperación plena de las trascendencias, los individuos no se reconcilian ni se recuperan. A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

[E]sta guerra no aparecerá como un mal del instante, donde cada individuo tendrá que hacer don de sí mismo al Estado; pero, justamente, es aquí donde se efectúa otra vuelta de tuerca; pues, ¿por qué consentirá en hacer ese don, ya que el Estado no podrá ser el cumplimiento (*achèvement*) de lo real, la Totalidad recuperándose a sí misma? Todo el sistema [sc. hegeliano] surge como una vana mistificación, puesto que subordina todos sus momentos a un término del cual no se atreve a precisar su advenimiento; el individuo practica una renuncia de sí mismo; pero ninguna realidad en favor de la cual él pueda practicar esta auto-renuncia, sería nunca ni afirmada ni recuperada. A través de toda esta sabia dialéctica, se vuelve al sofisma que denunciábamos: si el individuo no es nada, la sociedad sería cualquier cosa. Príveselo de su sustancia y le Estado no poseerá más sustancia; si no tiene nada para sacrificar, ante él no hay nada a qué sacrificarse (*PM*: 101-102; traducción modificada).<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> A este “mito del futuro” se refiere Mccumber como el “futuro mesiánico” que Beauvoir rechaza (2011: 305-310).

<sup>206</sup> La contradicción entre estas dos ideas fue señalada, pero no desarrollada como tal, por López Pardina (1998: 95).

<sup>207</sup> “*Achèvement*”, que traducimos por “cumplimiento”, Sebrel lo hace por “remate”.

Parte de este argumento es reforzado en “Le présent et l’avenir”, lugar en el que Beauvoir advierte que incluso el propio Marx admitiría que el advenimiento del Estado socialista no es una realización absoluta, sino el fin de la prehistoria a partir de la cual comienza la verdadera historia de la humanidad. Sin embargo, esta progresión precisa del supuesto del desarrollo armonioso de la humanidad. La reconciliación que da paso a la verdadera historia constituye la figura positiva de la realización de los hombres y, por lo tanto, suprime también la negatividad originaria de la realidad humana.

A partir de estas críticas a la solución hegeliana de la antinomia en cuestión, Beauvoir intenta mostrar que del fracaso de la propuesta hegeliana se deriva uno de los principios fundamentales del existencialismo: la individualidad como único fundamento de la existencia humana. Al respecto, sostiene:

Bien pronto, la plenitud hegeliana se hunde en la nada de la ausencia (*la plénitude hégélienne passe aussitôt dans le néant de l’absence*). Y la misma grandeza de este fracaso hace surgir la verdad: ningún sujeto extraño, ningún objeto podría, desde afuera, aportarle la salvación (*et la grandeur même de cet échec fait éclater la vérité: il n’y a que le sujet qui puisse justifier sa propre existence; aucun sujet étranger, aucun objet ne saurait lui apporter de dehors le salut*). No se le puede contemplar como una nada, puesto que la conciencia de todas las cosas yace en él [sc. en el hombre individual] [...] Ningún trastorno (*bouleversement*) social, ninguna conversión moral puede suprimir esa carencia (*manque*) que yace en su corazón; ya que haciéndose carencia de ser es como el hombre existe (*c’est en se faisant manque d’être que l’homme existe*), y la existencia positiva es esa carencia asumida, pero no abolida (*et l’existence positive, c’est ce manque assumé, mais non aboli*); no puede fundarse sobre la existencia una sabiduría abstracta que, apartándose del ser, no vislumbre más que la armonía de los existentes, ya que, entonces, el silencio absoluto del en-sí sería lo que se cerraría sobre (*se refermerait sur*) esta negación de la negatividad; sin este movimiento singular que lo lanza (*jette*) hacia el ser, el hombre no existiría [...] La ambigüedad (*ambiguïté*) fundamental de la condición humana abrirá siempre a los hombres opciones opuestas; siempre alentará en ellos el deseo de ser ese ser del cual se hacen carencia (*le désir d’être cet être dont ils se font manque*); siempre existirá en ellos la fuga ante la angustia de la libertad; el plano del infierno, de la lucha, nunca será abolido; la libertad no será dada siempre, sino siempre a conquistar (*à conquérir*) (PM: 102, 113-114; traducción modificada).<sup>208</sup>

La reconciliación de las libertades en el supuesto advenimiento del Estado por venir implica una unidad totalizante imposible para el hombre, puesto que negaría la

---

<sup>208</sup> Solero traduce “se refermerait sur” como “tornaría a encerrar” y “à conquérir” por “conquistada”.

trascendencia y, con ello, la negatividad que define al ser del hombre en tanto que tal. Sólo compete al hombre individual, en la finitud de existencia en tanto que conciencia singular, darse las razones de ser y bastarse a sí mismo. Ninguna realización presente ni futura puede otorgarle la unidad con el en-sí al que se proyecta, puesto que la existencia humana se consume a sí misma en esta misma proyección.

#### **IV. Desplazamiento existencial. Del fracaso de ser a la afirmación de la existencia**

El desarrollo de las cinco modalidades del esfuerzo por ser mostró que el hombre fracasa en su intento por recuperar de manera definitiva su trascendencia. En tanto que proyecto singular, aquel no puede alcanzar el fin absoluto que representa el valor de su proyecto de ser. Proyecte donde proyecte el fin incondicionado, el esfuerzo por ser está condenado al fracaso desde el principio. Beauvoir ubica este fracaso en la negatividad humana, así como en la individualidad y en la separación de las subjetividades que es concomitante con la singularidad de los individuos particulares. Ni la negatividad, ni la individualidad ni la separación radical entre los hombres puede suprimirse ni evadirse. Esto es lo que ha enseñado el desarrollo de las modalidades del esfuerzo por ser. En su intento por realizar su ser de manera plena y definitiva, el hombre no hace sino afirmar las bases que confirman el fracaso de tal realización.

Precisamente estas bases son aquello que, según Beauvoir, intenta encubrir el idealismo hegeliano. Hemos visto que Hegel es una figura central en el tratamiento que Beauvoir hace del esfuerzo por ser. El Espíritu absoluto representa para ella la unidad sintética del en-sí y el para-sí a la que el hombre se proyecta en su esfuerzo por ser. Por esta razón, el fracaso hegeliano representa también el fracaso del esfuerzo por ser. La individualidad, verdad irrefutable de la experiencia vivida de la que hablamos en las “Consideraciones preliminares” a esta Primera parte de nuestro trabajo [II] y que constituye el principio básico del existencialismo beauvoiriano, se confirma por el propio fracaso del hegelianismo. Hegel niega el fracaso -ya afirmaba Beauvoir en *Py.* (118)-, porque niega la individualidad. La unidad del en-sí y el para-sí, que el idealismo de Hegel afirma mediante la idea del Espíritu absoluto, es imposible. La negatividad humana no puede ser suprimida, puesto que su negación cancelaría la existencia misma.

La Totalidad abogada por la filosofía hegeliana es un imposible para el hombre.

Pero la importancia de Hegel en lo que respecta a la noción beauvoiriana de la “existencia” no se reduce a ello. Al presentar la antinomia existencial, dijimos que Beauvoir admite apoyarse, en todo momento, en la noción hegeliana de “desplazamiento” para abordar el esfuerzo por ser. Y, en efecto, lo que se desprende del desarrollo de las modalidades del esfuerzo por ser es que, por un desplazamiento paradójico, en el mismo fracaso de su esfuerzo por ser, el hombre triunfa existencialmente como hombre, puesto que en dicho fracaso se afirma en su existencia humana. Al respecto, sostiene: “en su vana tentativa por *ser* Dios, el hombre se hace *existir* como hombre, y si se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo” (*PM*: 14; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>209</sup> En este sentido, la realización de la existencia humana se ubica en el mismo desgarramiento del para-sí y el en-sí, es decir, en la imposibilidad de satisfacer el deseo de ser.

Desde aquí puede comprenderse más profundamente, entonces, la definición beauvoiriana de la existencia que presentamos en el primer capítulo [I. 3. 3], según la cual ésta radica en la manera de ser de la falta de ser que es el hombre (*PM*: 15). La afirmación de la existencia en el propio fracaso del esfuerzo por ser podría entenderse, dice Beauvoir como una negación de la negación en términos hegelianos. Sin embargo, el movimiento negativo de la existencia -en su sentido existencialista- y el movimiento dialéctico que implica la noción hegeliana de *aufheben* no pueden equipararse. A propósito de esto, afirma:

En términos hegelianos podría expresarse que hay aquí una negación de la negación por la cual lo positivo es restablecido: el hombre se hace carencia, pero puede negar la carencia como carencia y afirmarse como existencia positiva. Por tanto, asume el fracaso (*il assume l'échec*). Y la acción condenada en tanto que esfuerzo por ser, reencuentra su validez en tanto que manifestación de la existencia. No obstante, más que de una superación hegeliana (*dépassement hégélien*), se trata aquí de una conversión; pues en Hegel los términos superados (*dépassés*) sólo se conservan en calidad de momentos abstractos, mientras que nosotros [sc. los existencialistas] consideramos que la existencia es todavía negatividad en la afirmación positiva de sí misma; y, a su vez, no aparece como el término de una síntesis ulterior: el fracaso

---

<sup>209</sup> Solero no repara en el condicional que parece en el original “s’il se satisfait” (si se satisface) y traduce directamente “se satisface”. Como veremos en el siguiente Capítulo, dicho condicional es central en la conceptualización beauvoiriana de la asunción de existencia. La cita del original, dice: “C’est dire que, dans sa vaine tentative pour être Dieu, l’homme se fait *exister* comme homme, et s’il se satisfait de cette existence, il coïncide exactement avec soi” (*PM*: 17; el subrayado es del original).

no ha sido superado (*dépassé*), sino asumido (*assumé*); la existencia se afirma como un absoluto (*absolu*) que debe buscar en sí mismo su justificación y no suprimirse (*se supprimer*). Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo se alcanza en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo (*PM*: 15; traducción modificada).<sup>210</sup>

La afirmación de la negatividad de la conversión existencialista no asimila, aclara Beauvoir, la libertad humana con la libertad abstracta predicada por el estoicismo, esto es, como una libertad puramente interior. La existencia auténtica no implica rechazar el movimiento trascendente por el cual el hombre se lanza sobre diversos fines y objetos particulares en los que encuentra el reflejo finito de sí mismo. En otros términos, no se rechaza la concreción de la espontaneidad libre del existente. Lo que rehúsa el existencialismo es tomar como absoluto todo fin proyectado. En este sentido, Beauvoir entiende que la conversión existencialista se asemeja más bien a la *epoché* husserliana. Así como ésta no niega la existencia de las cosas al evitar afirmar, en contra del dogmatismo, todo lo referido a la realidad del mundo exterior, el existencialismo no niega los fines a los que el hombre se trasciende, sino que impide considerarlos como absolutos al retrotraerlos a la libertad humana que los proyecta (*PM*: 15-16).

---

<sup>210</sup> El término “negación de la negación” de la primera línea de cita corresponde a “*négation de la négation*”, que Solero traduce simplemente por “negación”. “*Dépassement hégélien*”, que aparece en la sexta línea de la cita, es traducido por Solero como “realización progresiva hegeliana”. Lo nosotros traducimos como “términos superados” en la séptima línea corresponde a “*termes dépassés*”, que en la edición castellana de Schapiro aparece como “términos progresivos”. En la novena línea, la palabra “positiva” de “la afirmación positiva” es obviada por Solero. Tampoco da cuenta en la décima línea de la negación en la frase “no aparece como el término de una síntesis ulterior”, que sí está en el original. Lo que nosotros traducimos por “aceptar realizarla” corresponde a “*accepter de la réaliser*”, que Solero traduce por “intentar realizarla”. Finalmente, “*il ne se rejoint que*”, que nosotros traducimos por “sólo se alcanza”, Solero lo hace por “sólo vuelve a encontrarse”. La cita completa del texto original es la siguiente: “*En termes hégéliens on pourrait dire qu’il y a ici une négation de la négation par quoi le positif est rétabli: l’homme se fait manque, mais il peut nier le manque comme manque et s’affirmer comme existence positive. Alors il assume l’échec. Et l’action condamnée en tant qu’effort pour être retrouve sa validité en tant que manifestation de l’existence. Cependant, plutôt que d’un dépassement hégélien, il s’agit ici d’une conversion; car chez Hegel les termes dépassés ne sont conservés que comme des moments abstraits, tandis que nous considérons que l’existence demeure encore négativité dans l’affirmation positive d’elle-même; et elle n’apparaît pas à son tour comme le terme d’une synthèse ultérieure: l’échec n’est pas dépassé, mais assumé; l’existence s’affirme comme un absolu qui doit chercher en soi sa justification et non pas se supprimer, fût-ce en se conservant. Pour atteindre sa vérité, l’homme ne doit pas tenter de dissiper l’ambiguïté de son être, mais au contraire accepter de la réaliser: il ne se rejoint que dans la mesure où il consent à demeurer à distance de soi-même*” (*PM*: 17-18).

## CAPÍTULO III

### El triunfo de la existencia

#### La libertad moral

En el presente capítulo desarrollamos el existencialismo moral de Beauvoir o, más específicamente, el aspecto moral de su concepción de la existencia humana. Tal como hemos tenido oportunidad de indicar, el tratamiento que Beauvoir hace de la existencia humana en *Py.* y *PM* no se reduce a tomar sobre ésta una perspectiva moral. Entendemos que, por el contrario, es en la dimensión moral donde la existencia humana se asume verdaderamente y donde el fracaso del esfuerzo por ser se revela como un triunfo existencial. En este sentido, el existencialismo de la filósofa puede ser calificado de “existencialismo moral”.

Para ello, en primer lugar, mostramos que la asunción auténtica de la existencia requiere la elevación del hombre desde la libertad originaria y espontánea a la libertad moral, en la cual el fracaso del esfuerzo por ser se afirma como un triunfo existencial [apartado I]. Por una parte, nos ocupamos de presentar la idea de libertad moral. Sostenemos que consiste en un querer reflexivo puro que pone como fin del proyecto humano a la libertad misma. Se trata de un querer que tiene como base la idea de “querer el develamiento del ser” (equivalente a “querer del develamiento del mundo”) y que determina como objetivo (*but*) entrevisto en todo proyecto singular el desgarramiento de la existencia, del ser en-sí y el para-sí, que resulta del esfuerzo por ser. Por esta razón, “querer el develamiento del ser” equivale también a “querer la libertad” y “quererse libre”. Por otra parte, abordamos el tema de la justificación de la existencia, y que es posible sólo en el plano de la moralidad. Por último, volvemos sobre la cuestión de la ambigüedad existencial. A la luz de los contenidos de los apartados precedentes, sostenemos que desde la perspectiva del existencialismo moral de Beauvoir la existencia no es absurda sino ambigua, y especificamos el sentido de esta tesis.



En segundo lugar, exponemos el problema de la inautenticidad [apartado II]. Por una parte, elucidamos este concepto. Sostenemos que la inautenticidad consiste en la mala voluntad. Ésta es el querer no-moral mediante el cual el hombre de mala fe pretende rehusar su libertad originaria. Por otra parte, desarrollamos los seis tipos específicos de actitudes inauténticas que Beauvoir presenta en *PM*, algunos de los cuales están inspirados en Hegel.

En tercer lugar, exponemos el vínculo entre la moralidad y la intersubjetividad [apartado III]. Por un lado, nos ocupamos de mostrar que, para Beauvoir, la asunción auténtica de la existencia requiere también “querer a los otros libres”, es decir, querer la libertad ajena y no solamente la propia. Por otro lado, abordamos el problema del reconocimiento de las libertades. Mostramos que, en contra de la noción abstracta del reconocimiento de Hegel -así la entiende Beauvoir-, la filósofa propone una concepción concreta del reconocimiento, el “llamado” o la “solicitud”, que consiste en que la libertad concreta del otro (la *puissance*) debe ser tomada como fin de las acciones. Por último, desarrollamos la antinomia de la acción moral. Ésta radica en que el hombre se ve obligado a tratar a otros como objetos en función de la liberación de otros hombres. En este marco hacemos referencia también al “método de la moral existencialista” mediante el cual se deja en claro que Beauvoir brinda algunas indicaciones respecto de esta antinomia pero no una “solución”. En lugar de abogar por una salida definitiva, invita a aceptar la antinomia como parte de la ambigüedad constitutiva de las relaciones intersubjetivas en el plano moral.

## **I. La libertad moral y la asunción auténtica de la existencia**

### **I. 1. De la espontaneidad originaria a la libertad moral**

El fundamento del fracaso del esfuerzo por ser, como se argumentó en el capítulo anterior, se basa en el carácter nihilizante de la trascendencia humana. Para Beauvoir, el acto de nihilización que devela el ser, aquel por el que el hombre existe en el mundo y por el que le es imposible realizar la síntesis del en-sí y el para-sí, es un movimiento espontáneo. No se trata de una posibilidad que el hombre pueda ejecutar, sino de su ser

mismo, de su libertad en cuanto él es el fundamento de su propia falta de ser (Py.: 108).

La idea de libertad implicada en esta dimensión existencial es la “libertad ontológica”, la cual se confunde con el movimiento mismo de la existencia humana que es haciéndose carencia de ser (PM: 26; Pettersen, 2015: 71). Por esta razón, la espontaneidad (*spontanéité*) originaria confirma la existencia humana como falta de ser en el mismo movimiento efectivo del esfuerzo por ser. En otros términos, la satisfacción del deseo de ser, en cualquiera de sus modalidades de manifestación, es imposible por el propio movimiento espontáneo de nihilización que define la condición humana como tal.

Sin embargo, según Beauvoir, la afirmación espontánea de existencia humana no es lo mismo que su asunción auténtica. El develamiento espontáneo del ser constituye el “tránsito del ser a la existencia (*le passage d’être à l’existence*)” (PM: 31). Pero para que el fracaso del esfuerzo por ser se afirme como el triunfo mismo de la existencia humana es preciso la elevación del hombre a un querer reflexivo que tenga por fin el desgarramiento del en-sí y el para-sí que confirma la espontaneidad. A propósito de esta cuestión, Beauvoir sostiene:

El fracaso (*échec*) descrito en *L’Être et le Néant* es definitivo, pero es también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es “un ser que *se hace* carencia de ser, *a fin de que haya ser*” (“*un être qui se fait manque d’être, afin qu’il y ait de l’être*”) [...] El término “a fin de que” (“*afin que*”) indica claramente una intencionalidad; no en vano el hombre nihiliza el ser (*ce n’est pas en vain que l’homme néantise l’être*): gracias a él el ser se devela y él [sc. el hombre] quiere ese develamiento (*grâce à lui l’être se dévoile et il veut ce dévoilement*). Hay un tipo original de relación íntima con el ser (*type originel d’attachement à l’être*) que no es, precisamente, querer ser (*vouloir être*), sino más bien: querer develar el ser (*vouloir dévoiler l’être*). Ahora bien, aquí no hay fracaso (*échec*), sino por el contrario, triunfo (*succés*). En efecto, ese fin que el hombre se propone cuando se torna carencia de ser, se realiza a través de sí mismo. Por su arrancamiento del mundo, el hombre se vuelve presente en el mundo, y el mundo se torna presente [...] El propósito original (*dessein original*) del hombre es ambiguo: quiere ser (*il veut être*), y en la medida en que coincide con esa voluntad, fracasa (*il échoue*); todos los proyectos a través de los cuales se actualiza ese querer son condenados, y los fines circunscritos por esos proyectos permanecen como espejismos. En esas tentativas fracasadas, la trascendencia humana se hunde vanamente. Pero el hombre se quiere también develamiento del ser (*l’homme se veut aussi dévoilement d’être*), y si coincide con esa voluntad, gana, pues por su presencia en el mundo, el mundo se torna presente. Pero el develamiento implica una tensión perpetua para mantener el ser a distancia, para arrancarlo al mundo y afirmarse como libertad;

querer el develamiento del mundo (*vouloir le dévoilement du monde*), quererse libre (*se vouloir libre*), es un sólo e idéntico movimiento (*PM*: 13-14, 24-25; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>211</sup>

La noción “querer el develamiento del ser” es propia del existencialismo de Simone de Beauvoir. Si bien se podría rastrear *avant la lettre* en las breves consideraciones morales que Sartre expone en la última parte del *EN*, dicho concepto es un aporte netamente beauvoiriano y constituye el núcleo del existencialismo moral.

Según Mccumber (2011), Beauvoir se diferencia de Sartre al sostener que la nihilización tiene un objeto (*has a point*): develar el ser. Esto es lo que indicaría “*afin que*” (*in order to*). El develamiento del ser, según el autor, es además algo que puede hacerse bien (*well*) o mal (*badly*), y el triunfo de la existencia radicaría en querer bien dicho develamiento (2011: 288-291). Nosotros nos diferenciamos de esta interpretación. Por un lado, como mostramos en el primer capítulo de esta investigación, entendemos que Beauvoir llama “develamiento del ser” a aquello que en *EN* aparece como “nihilización del ser”.<sup>212</sup> En este sentido, para nosotros, la nihilización no “tiene un objetivo” sino que la nihilización es el develamiento del ser. Por otro lado, comprendemos que este último no es algo que pueda hacerse bien o mal, ya que se trata del movimiento espontáneo de la trascendencia. Lo que ocurre, más bien, es que hay

---

<sup>211</sup> Sebrelí traduce “*afin qu’il y ait de l’être*” por “a fin de que tenga ser”. Creemos que confunde la expresión “*qu’il y ait*”, “que haya”, con la conjugación de “*avoir*” (haber) en la tercera persona del singular, en el modo subjuntivo. Se trata de un error importante de traducción, puesto que la nihilización del ser o el “develamiento del ser” -como lo llama Beauvoir- no hace que el hombre tenga ser, sino que confirma al hombre como ser que es carencia de ser, es decir, como un ser que mantiene y conserva la distancia ontológica con el ser que devela. En la sexta línea, el segundo “él” de “*gracias a él el ser se devela y él [sc. el hombre] quiere ese develamiento*” es una introducción nuestra, con el objetivo de hacer más clara la lectura. Finalmente, en la penúltima línea de la cita, lo que nosotros traducimos por “arrancamiento” corresponde a “*arranchement*”, que Sebrelí traduce por “desgajamiento”. Solero traduce “*dessein*” por “designio”. “*Il échoue*”, que nosotros traducimos por “fracasa”, Solero lo hace por “naufraga”. El término “proyectos” que aparece la oración siguiente, “*todos los proyectos a través de los cuales se actualiza ese querer*”, corresponde a “*projets*”, que Solero traduce por “fines”. La oración “[e]n esas tentativas fracasadas, la trascendencia humana se hunde vanamente” es nuestra traducción de “[d]ans ces tentatives avortées, la transcendance humaine s’engloutit vainement”. En la versión castellana de Schapiro se traduce como “[l]a trascendencia humana se hunde en vano en tentativas inútiles”. En la oración siguiente, “se quiere también develamiento del ser”, Solero introduce un “como” antes de “develamiento del ser” que no está en el original: “*l’homme se veut aussi dévoilement d’être*”. En las dos últimas oraciones de la cita, Solero traduce “*devoilement*” por “descubrimiento”, mientras nosotros optamos, como en las otras apariciones del término, por la palabra castellana “develamiento”. Por último, lo que nosotros traducimos como “afirmarse como libertad” corresponde a “*s’affirmer comme liberté*”. Solero no toma en cuenta el reflexivo y traduce la expresión como “afirmarlo como libertad”, lo que lleva a entender, en el marco de la cita, que el hombre afirma el mundo como libertad y no que él se afirma como libertad, que es lo que Beauvoir expresa.

<sup>212</sup> *Cfr. supra* Primera Parte, Capítulo 1, II. 3. 2, III. 4.

quienes tratan de huir de dicho movimiento espontáneo y quienes, por el contrario, lo quieren y asumen. Esto es, como veremos luego, lo que distingue para Beauvoir la buena de la mala voluntad.<sup>213</sup>

Según nuestra lectura, el querer el develamiento del ser, a diferencia del mero develamiento del ser, conlleva un movimiento reflexivo por medio del cual el hombre pone como fin de su querer la libertad misma, es decir, el desgarramiento existencial implicado en la nihilización espontánea del ser, gracias a la que el hombre existe como tal. Beauvoir sostiene que la espontaneidad humana no puede juzgarse en sentido estricto en nombre de la libertad (*PM*: 41). Si el hombre no elige el develamiento del ser, el movimiento espontáneo de nihilización permanece como una pura contingencia, una “vana palpitación viviente” que no justifica la subjetividad y que hace aparecer a la existencia como un fracaso absoluto. Para que este último se manifieste como un triunfo existencial es necesario que el hombre lo asuma positivamente, adhiriendo al movimiento concreto y nihilizador de los proyectos singulares que ponen el valor del proyecto de ser en diversos fines determinados (*PM*: 26-17, 88; Moser, 2008: 135). En otros términos: “si el hombre quiere salvar su existencia [...] es necesario que su espontaneidad original se eleve a la altura de una libertad moral (*liberté morale*), concibiéndose a sí misma como fin a través del develamiento de un contenido singular” (*PM*: 33).<sup>214</sup> En este sentido, agrega:

No hay para el hombre ningún medio que le permita evadirse de este mundo; es en este mundo donde le es forzoso [...] realizarse moralmente (*se réaliser moralement*). Necesita que la libertad se proyecte hacia su propia realidad a través de un contenido en el cual funda el valor (*il faut que la liberté se projette vers sa propre réalité, á travers un contenu dont elle fonde la valeur*); un fin sólo es válido

---

<sup>213</sup> El concepto de “querer el develamiento del ser” no recibió mucha atención por parte de la bibliografía especializada, aun siendo una noción fundamental de la ética beauvoiriana. El análisis de Mccumber es quizá el más representativo, al menos para el tipo de análisis que nosotros estamos realizando. Otra lectura de dicha noción es la que presenta Bergoffen (1997: 46, 93-101), quien asocia el develamiento con la *epoché* husserliana. A esta línea interpretativa se suma Moser (2008: 103-109). Para Gothlin (2003), en cambio, el concepto beauvoiriano del develamiento del ser es deudor la noción de “Erschlossenheit” que Heidegger presenta en *SZ*. Según Björk (2008: 51), “el deseo de develar el ser” (*desire to disclose being*) representa un querer más originario que el “querer ser” y consiste en la aspiración a realizar la libertad ontológica. Como se pondrá de relieve inmediatamente en el cuerpo del texto, estamos de acuerdo con el último de los puntos mencionados de la interpretación de Björk, idea que aparece con anterioridad en Weiss (2004: 286). Sin embargo, entendemos que el “querer develamiento del ser” implica un movimiento reflexivo sobre la espontaneidad originaria.

<sup>214</sup> “Si l’homme veut sauver son existence, [...] il faut que sa spontanéité originelle s’élève à la hauteur d’ une liberté morale en se prenant elle-même pour fin à travers le dévoilement d’un contenu singulier” (*PM*: 46).

por un retorno a la libertad que lo ha situado y que se quiere a través de ésta (*une fin n'est valable que par un retour à la liberté qui l'a posée et qui se veut à travers elle*). Pero esta voluntad (*volonté*) implica que la libertad no se hunde (*s'engloutisse*) en ningún objetivo (*but*) y que no se disipara tampoco vanamente sin entrever antes dicho objetivo; no es necesario que el sujeto trate de ser (*que le sujet cherche à être*), sino, por el contrario, él debe desear que *haya* ser (*il doit souhaité qu'il y ait de l'être*); quererse libre (*se vouloir libre*) y querer que haya ser (*vouloir qu'il y ait de l'être*) es una sola e idéntica elección (*choix*): la elección que el hombre hace de sí mismo como presencia en el mundo. No puede expresarse ni que el hombre libre quiere la libertad para develar el ser, ni el develamiento del ser para la libertad; son por cierto, dos aspectos de una sola realidad (*PM*: 68; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>215</sup>

La moralidad -insistimos- es el plano existencial de la existencia auténtica y aquel en el que el fracaso del esfuerzo por ser se revela al hombre como el triunfo existencial (López Pardina, 1998: 69-73).<sup>216</sup> En los capítulos anteriores hemos visto que la libertad se identifica, en primer lugar, con la falta de ser que caracteriza la condición humana. En segundo lugar, con la *puissance*, la potencia concreta del ejercicio de la libertad. Ahora la libertad aparece en su aspecto netamente moral.<sup>217</sup> Desde un punto de vista moral, la libertad no sólo es el fundamento de la existencia, sino también el fin del querer auténtico, el objetivo al que debe proyectarse la trascendencia del hombre para que el fracaso del esfuerzo por ser se asuma como la confirmación del ser de la condición humana -sc. como carencia de ser-. Desde esta perspectiva existencialista, para ser moral el hombre debe:

[Q]uerer universalmente la libertad en un movimiento indefinido; [...] reconocer que por sí [...] constituye libremente el valor del fin que por sí mismo pone [...] La

<sup>215</sup> En la cuarta y quinta línea, “la valeur”, que nosotros traducimos por “el valor”, aparece en la edición de Schapiro como “su valor” En la décima línea, lo que traducimos por “no es necesario” corresponde a “il ne faut pas que”, que Solero traduce por “no necesita”. La expresión “il doit souhaité qu'il y ait de l'être”, que nosotros traducimos como “él debe desear que *haya* ser”, Solero lo hace por debe aspirar a que *tenga* ser”. Además de introducir el sujeto (“il”, “él”) con el fin de facilitar la lectura, mantenemos el verbo “desear” del original. Por otra parte, como ya se mencionó en otra aparición de la misma expresión, Solero comete un error al traducir “qu'il y ait de l'être” porque, a nuestro entender, confunde la expresión “qu'il y ait”, “que haya”, con la conjugación de “avoir” (haber) en la tercera persona del singular, en el modo subjuntivo. En la última oración de la cita, el adjetivo de “el hombre libre” aparece en el original pero no figura en la traducción de Sebrelí. Por último, el verbo “quiere” (veut), Solero lo traduce por “desea”.

<sup>216</sup> Precisamente en dos volúmenes de su autobiografía, Beauvoir sostiene que luego de la guerra intentó formular una “moral de la autenticidad” (*FA*: 234; *FC*: 16).

<sup>217</sup> Al respecto, Moser afirma: “Beauvoir excede aquí el concepto ontológico de libertad de Sartre y desarrolla la noción de ‘libertad moral’ en términos de la propia decisión deliberada de ‘querer ser libre’” (2008: 135; la traducción es nuestra).

libertad humana es el último, el único fin al cual el hombre debe destinarse [...] La libertad exige, a la vez, el recuperarse a sí misma como un absoluto y prolongar indefinidamente su movimiento: a través de este movimiento indefinido es que aspira a volver sobre sí misma y confirmarse (*PM*: 48, 103).<sup>218</sup>

Beauvoir plantea la noción de “libertad moral” en términos normativos (Pettersen, 2015: 72). En efecto, a diferencia de la libertad ontológica y espontánea que es originariamente dada, la libertad moral implica un compromiso activo del individuo que existe auténticamente. Entendemos que la libertad moral sólo se alcanza mediante una conversión existencial que tiene lugar en el plano reflexivo y, más específicamente, en el dominio de la reflexión pura (*réflexion pure*). Este último concepto, al que ya hemos hecho referencia, no es problematizado por Beauvoir, sino que lo retoma de *EN* de Sartre.<sup>219</sup> La reflexión pura o purificante, recordemos, es aquella modalidad reflexiva por la cual el para-sí se pone como cuasi-objeto y se descubre en su desgarramiento originario como el ser que es falta de ser. Al respecto, Sartre sostiene:

La conciencia reflexiva, en efecto, pone la vivencia refleja en su naturaleza de falta y desentraña al mismo tiempo el valor como el sentido inalcanzable de lo fallido. Así, la conciencia reflexiva puede ser llamada, propiamente hablando, conciencia moral, ya que no puede surgir sin develar al mismo tiempo los valores [...] Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser-que-no es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es, que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es. Escoge, pues, no *recuperarse* sino huirse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí (*EN*: 156, 842; el subrayado es del original).

La conciencia moral, no sólo para Sartre sino también para Beauvoir, es una conciencia reflexiva pura.<sup>220</sup> Esto es: una conciencia que no sólo retrotrae los valores a la libertad que los funda, sino también aquella que pone la libertad como fin último y absoluto. Al respecto, Beauvoir afirma:

[E]l fin supremo (*fin suprême*) que el hombre debe entrever (*doit viser*) es el de su libertad, único capaz de fundar el valor de todo fin; se subordinará[n] [...] todos los bienes relativos que definen los proyectos humanos a esta condición absoluta de

<sup>218</sup> “[V]ouloir universellement la liberté dans un mouvement indéfini; [...] reconnaître qu’il constitue librement la valeur de la fin qu’il pose [...] La liberté humaine est l’ultime, l’unique fin à laquelle l’homme doit se destiner [...] La liberté exige à la fois de se récupérer elle-même comme un absolu et de prolonger indéfiniment son mouvement: c’est à travers ce mouvement indéfini qu’elle souhaite de revenir sur elle-même et de se confirmer” (*PM*: 70; 155).

<sup>219</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo II, II. 1.

<sup>220</sup> Esta tesis es sugerida por Suárez Tomé (2017: 155, 165).

realización (*condition absolue de réalisation*) (PM: 108-109).

La conversión existencial en la que se funda la conciencia moral pura, como hemos mencionado al final del Capítulo precedente [IV], no equivale a rechazar los fines particulares a los que el hombre se proyecta. Por el contrario, aquella “impide toda posibilidad de fracaso al rehusar como absolutos los fines a los que se vuelva mi trascendencia, considerándolos en su relación con la libertad que los proyecta” (PM: 15). Lo propio del hombre moral no se reduce a que retrotrae los fines particulares de los proyectos singulares y empíricos a la libertad que los funda. Involucra también el hecho de que, a través de ellos, quiere la libertad en sí misma. La libertad moral, en este sentido, equivale al “quererse libre” (*se vouloir libre*) del hombre. Este último tipo de querer no sólo se explica porque, mediante dicha asunción, se rechaza todo valor absoluto que pretenda justificar de manera externa la existencia. El hombre moral se quiere libre también porque quiere la libertad, se quiere a sí mismo a distancia de sí, en el desgarramiento existencial en el que define su condición de hombre. En otros términos, el hombre moral se quiere como carencia de ser y es en este plano de la autenticidad donde el hombre halla “su alegría (*joie*) en el desgarramiento (*déchirement*) que lo separa del ser del cual se hace carencia”, afirmándose existencialmente en el mismo fracaso existencial que conlleva el querer ser (PM: 65).

## **I. 2. La justificación de la existencia**

La libertad originaria, como se puso de relieve en el primer capítulo de este trabajo [I. 3. 4], hace al carácter gratuito e injustificado de la existencia humana. El existencialismo no admite ningún valor *a priori* que determine el sentido de la existencia con anterioridad a los proyectos singulares por los cuales el hombre se lanza al mundo. Sin embargo, desde el existencialismo moral de Beauvoir, la gratuidad originaria no condena al hombre a permanecer en una existencia absolutamente injustificada. Por el contrario, en el plano de la moralidad es donde el hombre se da las razones de ser de las que originariamente carece. A propósito de esta cuestión, Beauvoir sostiene:

[D]eclara Sartre, en efecto, que el hombre es “una pasión inútil” (*une passion*

*inutile*) [...] El hombre, nos dice Sartre, es “un ser que se hace carencia de ser, a fin de que haya ser” (“*un être qui se fait manque d’être, afin qu’il y ait de l’être*”). Es decir, en primer término, que su pasión no le es infligida desde afuera; al contrario, él la elige (*la choisit*), ella es su ser mismo (*elle est son être même*) y como tal no implica la idea de infelicidad (*malheur*). Si esta elección es calificada de inútil, ello significa que no existe ante la pasión del hombre, fuera de ella, ningún valor absoluto (*aucune valeur absolue*) con relación al cual se podría definir lo inútil y lo útil; en el nivel descriptivo donde se sitúa *L’Être et le Néant*, la palabra útil aún carece de significado: no se la puede definir más que en el mundo humano, constituido por los proyectos del hombre y por los fines que él mismo establece. En el desamparo original (*délaissement originel*) donde el hombre surge, nada es útil ni inútil. Es preciso, pues, comprender que la pasión consentida por el hombre no encuentra ninguna justificación exterior (*justification extérieure*); ningún llamado procede de afuera, ninguna necesidad objetiva permite calificarla de útil; ella no tiene ninguna razón para quererse (*elle n’a aucune raison de se vouloir*). Mas esto no quiere decir que no pueda justificarse (*se justifier elle-même*), darse las razones de ser que ella no tiene (se donner *les raisons d’être qu’elle n’a pas*) (PM: 12-14; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>221</sup>

Afirmar que la existencia no tiene en sí misma ningún tipo de justificación le ha valido al existencialismo la crítica de pesimismo. Sin embargo, declarar la gratuidad originaria, lejos de condenar la existencia humana, es declararla, pues con ello se afirma la posibilidad del hombre de justificarse a sí mismo, es decir, de darse sus propias razones de ser (PM: 17).<sup>222</sup>

La justificación de la existencia se realiza en el plano moral por medio de los valores (*valeurs*) que el hombre funda libremente mediante sus proyectos singulares. El valor del proyecto de ser, representado por los diversos fines determinados a los que el hombre se proyecta, le otorgan a éste las razones de ser que no tiene originariamente (Py.: 96-98; PM: 72-73, 76-78, 109, 152). Los valores, recordemos, son los principios de estimación de la existencia: aquello que define el “para qué” de la realidad humana. En otros términos, son aquello que determina el “para” al que el hombre se trasciende, puesto que constituyen los patrones de medida desde los cuales el hombre juzga su existencia. Si no hay valores dados, entonces la existencia no tiene razón de ser o carece

<sup>221</sup> Lo que nosotros traducimos en la línea doce de la cita como “nada es útil ni inútil” corresponde a “rien n’est utile, rien n’est inutile”, que Sebrelí traduce como “nada no es útil, nada no es inútil”. Además de la ambigüedad de sentido, nos encontramos nuevamente ante un error de traducción. La partícula negativa “ne” sola, sin el complemento negativo, es un uso sostenido del lenguaje literario francés que no significa negación.

<sup>222</sup> En efecto, como hemos explicado en el primer capítulo de esta investigación, si la existencia tuviese un sentido definido de antemano, entonces se trataría de un determinismo existencial que negaría la libertad humana y ante el cual el hombre no tendría nada que hacer. Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, I. 2., I. 3.



de sentido dado de antemano. Pero el valor es también lo fallido, esa totalidad de ser de la cual el hombre carece y hacia la cual se trasciende. La libertad es precisamente la falta que aparece cuando el hombre se hace carencia del valor, y necesariamente se hace esta carencia porque él es negatividad nihilizante (*PM*: 16). Este movimiento originario por medio del cual el hombre se constituye en fundamento de su propia nada de ser es lo que explica la gratuidad de la existencia. Pero también la posibilidad de su justificación. En efecto, el hombre es quien pone los valores mediante los cuales estima su existencia y quien se hace carencia de dichos valores en su mismo movimiento existencial, afirmándose como ser libre.

Ahora bien, la asunción auténtica de la existencia y, por lo tanto también su justificación, requiere que la libertad comparezca ante la reflexión como fundamento de los valores. Pero, además, que sea ella lo que se quiere a través de los fines específicos de cada proyecto singular. Al respecto, Beauvoir sostiene:

La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación (*justification*) de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y absolutamente la libertad por sí misma (*doit vouloir avant tout et absolument la liberté elle-même*): al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente. No es un valor constituido que se propondría desde afuera a mi adhesión abstracta, sino que aparece (no sobre el plano de la facticidad, sino sobre el plano moral) como causa de sí (*cause de soi*): es solicitada necesariamente por los valores que sitúa por sí misma y a través de los cuales se sitúa; no puede fundar una repulsa (*un refus*) de sí misma, pues al negarse, negaría la posibilidad de todo fundamento. Quererse moral (*se vouloir moral*) y quererse libre (*se vouloir libre*) es una y la misma decisión (*PM*: 25; traducción modificada).<sup>223</sup>

La equivalencia entre “quererse libre” y “quererse moral” señala el carácter reflexivo de la justificación de la existencia, que sólo tiene lugar en el plano de la libertad moral, más no en el de la mera libertad espontánea. A propósito de esto, Beauvoir afirma:

Todo hombre es originariamente libre en el sentido en que se vuelca de modo espontáneo (*se jette spontanément*) en el mundo; mas esta espontaneidad, si la consideramos en su facticidad, no se nos aparece más que como una pura contingencia, un surgimiento (*jaillissement*) tan estúpido como el clinamen del

---

<sup>223</sup> En la última línea de la cita, nosotros traducimos “*même*” por “misma” y Solero lo hace por “idéntica”.

átomo epicúreo, que se desplaza en cualquier momento y en cualquier dirección; por cierto que el átomo podría arribar a alguna parte, pero su movimiento no se justificaba por ese límite (*aboutissement*) que no había elegido; permanecía en el campo de lo absurdo. De igual modo, la espontaneidad humana se proyecta siempre sobre alguna cosa [y] descubre un sentido (*sens*); pero para que este sentido (*sens*) justifique la trascendencia que lo devela, es necesario que él mismo sea fundado: no lo será si no elijo fundarlo por mí mismo [...] Para convertir [...] mi fuga en libertad, es preciso que yo asuma mi proyecto positivamente; no se trata de replegarse sobre el movimiento interior y por otra parte abstracto de la espontaneidad dada, sino de adherir al movimiento concreto y singular por el cual esa espontaneidad se define al volcarse (*en se jetant*) sobre un fin; es a través de este fin que ella admite que mi espontaneidad se confirma al ponerse a reflexionar sobre sí misma (*se confirme en se réfléchissant sur elle-même*). Por tanto, por medio de un solo movimiento, mi voluntad, al fundar el contenido del acto, se legitima por (*par*) aquel (*PM*: 26-27; traducción modificada).<sup>224</sup>

La justificación existencial sólo se establece, entonces, cuando el hombre se quiere libre en y a través de los valores que él mismo pone y hacia los cuales se lanza mediante sus proyectos empíricos. Ningún fin que el hombre defina como límite de su trascendencia podría constituir un fin último. Hemos visto ya que todo fin, una vez alcanzado, deviene el punto de partida de nuevas empresas. El valor de todo proyecto es siempre trascendido (*dépassée*). Asumir este hecho fundamental de la condición humana implica que la justificación nunca es definitiva, sino que está constantemente realizándose (Bauer, 2001: 144). En este aspecto, desde el punto de vista del existencialismo moral, las razones de ser son una conquista permanente que el hombre moral realiza sobre sí mismo. Esta es la confianza y el poder que el moral beauvoiriana hace recaer sobre aquellos que se elevan al plano de la moralidad.

### I. 3. La ambigüedad existencial

La concepción de la justificación de la existencia recién expuesta explica que, para Beauvoir, la existencia sea ambigua pero no absurda.<sup>225</sup> Al respecto, sostiene en el

<sup>224</sup> Solero traduce “jaillissement” por “anhelo”, “sens” por “significado y el “par” de la última línea por “para”.

<sup>225</sup> En esta tesis podría encontrarse una diferencia importante entre Sartre y Beauvoir, al menos en lo que respecta a *EN*. En su libro sobre la moralidad en el pensamiento sartreano, Jeanson (1965) refiere en varias ocasiones al carácter ambiguo que la existencia tendría para el filósofo francés. No negamos que esta concepción puede rastrearse en *EN* y sobre todo en *Cahiers pour une morale* (1983). Sin embargo, lo cierto es que, en su obra de 1943, al momento de abordar esta cuestión, Sartre afirma el

quinto capítulo de la tercera parte de *PM* titulado precisamente “L’ambigüité” (124-149):

No hay que confundir la noción de ambigüedad (*ambigüité*) con la de absurdidad (*absurdité*). Declarar absurda la existencia es negar que pueda darse un sentido; decir que es ambigua, es proponer que el sentido no está fijado, que debe ser conquistado incesantemente. La absurdidad recusa toda moral; pero también la racionalización conclusa de lo real no dejaría sitio a la moral. Por la circunstancia de que la condición del hombre es ambigua sólo a través del fracaso y del escándalo, es que procura salvar su existencia (*PM*: 124).

A la luz de la noción de ambigüedad, puede comprenderse que el carácter absurdo del proyecto humano, representado por la posición de Cineas en *Py.*, no es tal.<sup>226</sup> Para

---

carácter absurdo de la existencia, no el ambiguo. Al respecto, sostiene: “Tal elección, que se hace sin punto de apoyo y se dicta a sí misma sus motivos, puede parecer *absurda* (*absurde*) y, en efecto, lo es. Pues la libertad es *elección* de su ser, pero no *fundamento* de su ser [...] La realidad-humana puede elegirse como bien lo entienda, pero no puede no elegirse; ni siquiera puede negarse a ser: [...] es elección y afirmación de ser. Por este ser que le es *dado*, la libertad participa de la contingencia universal del ser y, por eso mismo, de lo que llamamos absurdidad (*absurdité*). La elección es absurda no porque carezca de razón sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse. Cualquiera que fuere, la elección es fundada y reasumida por el ser, pues es la elección que él es. Pero ha de advertirse que esa elección no es absurda en el sentido en que, en un universo racional, surgiera un fenómeno que no estuviera en conexión de *razones* con los demás; sino que es absurda en el sentido de que es aquello por lo cual todos los fundamentos y razones vienen al ser, aquello por lo cual la misma razón de absurdo recibe un sentido. Es absurda en cuanto está allende todas las razones” (*EN*: 651-652; el subrayado es del original).

<sup>226</sup> Nos ocupamos de la tesis del carácter absurdo de todo proyecto humano al presentar la antinomia general de la acción en el capítulo precedente. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo II, II. 1. La idea de ambigüedad, por su parte, fue presentada en las Consideraciones preliminares. *Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II. La literatura especializa en la filosofía de Beauvoir, en líneas generales, ha abordado el concepto de ambigüedad mediante la especificación de la tensión de las dimensiones de la existencia que la filósofa francesa detalla al comienzo de *PM*, y que nosotros hemos repuesto en las Consideraciones preliminares. Un estudio original sobre el tema es el que realiza Moser (2008), quien distingue seis sentidos de la “ambigüedad”, los cuales involucran tanto las dimensiones ontológica, epistemológica y ética de la filosofía beauvoiriana. El primer sentido es la no-identidad de la condición humana, resultado de las bases ontológicas plantadas por la fenomenología sartreana, cuestión de la que nos ocupamos en primer capítulo (*Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II). El segundo es la ambigüedad como posibilidad de escapar de la libertad. Abordamos este tema en el siguiente apartado. El tercero es la no-coincidencia del hombre consigo mismo, que se explica por la idea del hombre como negatividad (*Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II). El cuarto es la ambigüedad como falta de ser que el hombre es en tanto que vano deseo de ser, idea que ya hemos desarrollado suficientemente (*Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, II; Capítulo II). El quinto consiste en la temporalidad del hombre en su hacerse a sí mismo (*Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, III. 3, III. 4). El sexto es la ambigüedad como irreductibilidad de la existencia humana (*Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II). Entendemos que esta clasificación, considerable por su exhaustividad, tiene como contrapartida negativa el no fijar de manera específica el concepto en cuestión. Otro de los trabajos de referencia sobre este tema es el de Keltner (2006), que se dedica a elucidar esta noción sobre todo en lo que respecta a las consideraciones de Beauvoir sobre lo social. A diferencia de Moser, Keltner hace un análisis muy general de la idea de ambigüedad. Según ella, la ambigüedad refiere a nuestro ser social y temporal y se define fundamentalmente por la tensión existencial entre la facticidad y la trascendencia (2006: 201-202).

Beauvoir, la tesis de la absurdidad de todo proyecto está asentada en un sofisma sobre la noción de fin (*fin - but*). Dicho sofisma consiste en que todo fin, además de fin, es un punto de partida. Sin embargo, aclara Beauvoir, “esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre” (*Py.*: 27).<sup>227</sup>

Quienes consideran absurda la existencia, como Cineas, no advierten el último punto señalado por Beauvoir. Por el contrario, en base a la ambigüedad fundamental de todo fin, afirman la vanidad de todas las empresas humanas. Desde este posicionamiento, no tiene sentido que Pirro emprenda la conquista si es para volver a su tierra, tampoco lo tiene que el esquiador suba la montaña, puesto que descenderá. En otros términos, no hay fines, sino tan sólo vanas ocupaciones que carecen de sentido. Al respecto, Beauvoir sostiene:

No sólo el fin (*but*) se sustrae, sino los fines (*buts*) sucesivos se contradicen y la empresa no se acaba (*s'achève*) sino destruyéndose. Pero el humorista usa aquí un sofisma (*sophisme*). Descompone toda actividad humana en actos elementales cuya yuxtaposición aparece como contradictoria [...] Pero trampea, mantiene en el centro del conjunto, del cual rechaza el sentido global, la existencia de sentidos parciales que se oponen los unos a los otros [...] Se acuerda, pues, la existencia de significaciones sintéticas hacia las cuales todo elemento se trasciende, pero entonces es una pura decisión arbitraria rechazar la idea de un conjunto más vasto donde el ascenso y el descenso [*sc.* del esquiador] se traspasan (*se dépassent*) hacia un paseo, o ejercicio. No es el humorista el que decide, es el esquiador. Sería absurdo si Pirro partiera para regresar, pero es el humorista quien introduce aquí esa finalidad: él no tiene derecho de prolongar el proyecto de Pirro más allá de donde éste lo ha detenido. Pirro no parte para volver, parte para conquistar, y esa empresa no es contradictoria. Un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene el sentido que se le da: no se lo puede definir desde afuera. No es contradictorio, es posible y coherente puesto que existe, y existe puesto que el hombre lo hace existir (*Py.*: 27-29).

Por lo tanto, es por sus propios proyectos libres que el hombre dota de sentido a su existencia, respondiendo al “para qué” en el movimiento mismo por el que se lanza moralmente sobre diversos fines. Aceptar esta tarea constante de dotar de sentido a la existencia es lo que propone la moral existencialista beauvoiriana al hombre que decide vivir en la asunción auténtica de la ambigüedad. Asumir esta ambigüedad fundamental es “quererse libre”, es decir, realizar el tránsito del ser a la moralidad en la que la existencia se revela como único fundamento de sí misma (*PM*: 26, 76-77, 103).

<sup>227</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo I, III. 3.

## II. Las actitudes inauténticas

### II. 1. Presentación

Simone de Beauvoir distingue seis tipos específicos de actitudes inauténticas: el subhombre, el hombre serio, el nihilista, el aventurero, el apasionado y el esteta (Björk, 2008: 191). Las cinco primeras las desarrolla en la Segunda parte de *PM* y la sexta, en la Tercera parte.

El problema general, que constituye el marco que encuadra las consideraciones de Beauvoir sobre la inauténticidad, radica en la posibilidad de la mala voluntad (*mauvaise volonté*). El hombre, se ha dicho, es libre y no puede no serlo, puesto que la libertad es la carencia de ser que define la condición humana. Todo intento por huir de la libertad es un acto de libertad. Por lo tanto, no es posible para el hombre optar por la negación o aceptación de la libertad originaria (*PM*: 25, 33-34). En este sentido, emerge la siguiente pregunta:

¿Esta presencia de una libertad, por así decir, natural, no contradice la noción de libertad moral? ¿Qué sentido pueden guardar las palabras: *quererse* libre, puesto que primero *somos* libres? Es contradictorio situar la libertad como una conquista si es primero algo dado (*PM*: 25; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>228</sup>

En las consideraciones precedentes ya se ha respondido parte de ese interrogante. El hombre no puede positivamente no ser libre, puesto que una voluntad de este tipo se destruiría a sí misma (*PM*: 33-34). Sin embargo, sí puede intentar huir de su libertad y en esta posibilidad se fundamenta la distinción entre la buena y la mala voluntad. Al respecto, Beauvoir sostiene: “Sería contradictorio *quererse* deliberadamente no libre, pero se puede no *quererse* libre” (*PM*: 26; traducción modificada).<sup>229</sup> La buena voluntad (*bonne volonté*) es el querer moral, es decir, aquel que quiere la libertad. La mala voluntad es el querer que huye de la libertad, que no se quiere libre. Se trata, en este último caso, de un querer no-moral (López Pardina, 1998: 69-77).

<sup>228</sup> En la primera oración de la cita, Solero omite la primera aparición del término “libertad” que figura en el original.

<sup>229</sup> La cita del original dice: “il serait contradictoire de se vouloir délibérément non libre; mais on peut ne pas se vouloir libre” (*PM*: 36). Solero traduce esta oración de la siguiente manera: “sería contradictorio *quererse* no libre en forma deliberada, pero se puede desear el no *quererse* libre”.

La inautenticidad consiste en la mala voluntad, que Beauvoir identifica con la actitud de mala fe motivada por la angustia ante la libertad (*mauvaise foi*) (*PM*: 35, 47, 49).<sup>230</sup> La mala fe, a la vez, se define como una falta moral (*faute morale*), pero no porque se ubique dentro del plano positivo de la moralidad propiamente dicha, sino porque implica un querer espontáneo que no se eleva al querer moral.<sup>231</sup> En este sentido, la inautenticidad consiste en la actitud existencial por la cual la libertad espontánea se esfuerza en renunciar a sí misma. En este intento fallido de escapar de sí, la libertad ciertamente se confirma a sí misma. Sin embargo, por su movimiento negativo de huida la libertad no llega, dentro del plano de la inautenticidad, a afirmarse como libertad moral (*PM*: 27, 37; Moser, 2008: 90).

En el apartado que sigue, exponemos la formulación beauvoiriana de las actitudes inauténticas, que aborda mediante los “tipos de hombre” que las representan. Tres de las figuras mencionadas -el nihilista, el aventurero y el esteta-, están inspiradas en Hegel, según lo aclara en una de sus autobiografías (*FC*: 87). Su cuidadoso desarrollo de las seis actitudes inauténticas consiste en una descripción de su forma abstracta.<sup>232</sup> Lo que la filósofa quiere mostrar no es tanto su contenido concreto sino

---

<sup>230</sup> Para Beauvoir, como hemos expuesto en el primer capítulo, la angustia existencial tiene lugar cuando se derrumba el mundo infantil en el que los valores aparecen como dados y se revela el carácter humano de la realidad. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo I, 1. 3. 4. Al respecto, sostiene: “Se comprende que [sc. el adolescente] sufra al vivir este momento de su historia, y aquí mora, sin lugar a dudas, la causa más profunda de la crisis de la adolescencia: cuando el individuo debe asumir por fin su subjetividad [...] Es con una gran confusión en el espíritu que el adolescente se encuentra arrojado en un mundo provisional (*une monde qui n’est pas plus tout fait*), que es preciso crear (*qui est à faire*), arrastrado a una libertad plena de desamparo, injustificada. Frente a esta situación, ¿qué hacer? En este instante es cuando se decide [...] La adolescencia es la que aparece como el momento de la elección moral (*choix moral*): es entonces cuando se revela la libertad, cuando es necesario decidir una actitud frente a ella. Esta decisión, sin duda, puede ser puesta siempre en cuestión; pero, en verdad, las conversiones son difíciles, porque el mundo nos retorna el reflejo de nuestra elección, que se confirma a través de ese mundo que por sí mismo ha creado [...] La desdicha que adviene al hombre por el hecho de haber sido niño, reside, por consiguiente, en la circunstancia de que su libertad le ha sido, en principio, encubierta, y de que conservará a lo largo de su vida la nostalgia del tiempo en el cual ignoraba las exigencias [...] Es en este momento de la justificación -momento que el adulto dilata a través de su vida entera- cuando la actitud del hombre se sitúa en un plano moral; la espontaneidad contingente no podría ser juzgada en nombre de la libertad” (*PM*: 40-41; traducción modificada). Lo que nosotros traducimos como “el individuo debe asumir por fin su subjetividad” corresponde a “l’individu doit enfin assumer sa subjectivité”, que Solero traduce por “el individuo asume su subjetividad”.

<sup>231</sup> La identificación entre mala fe y falta moral se afirma de manera explícita en Beauvoir ([1949] 2005: 63).

<sup>232</sup> Este carácter formal y abstracto es el que Beauvoir critica en 1960. Según anota en *FC*, el estudio que llevó a cabo de las actitudes inauténticas en *PM* es arbitrario “porque ni siquiera hay entre ellas el lazo de un desarrollo histórico; las actitudes que examino se explican por condiciones objetivas; yo me limité a extraer las significaciones morales, de modo que mis relatos no se sitúan en ningún nivel de la realidad” (*FC*: 87).

más bien la incoherencia interna de tales actitudes. En efecto, en todas ellas el movimiento subjetivo de la libertad se confirma, pero no se asume como tal, no se eleva al plano del querer y de la libertad morales (*PM*: 35).

## II. 2. Desarrollo de las actitudes inauténticas

### II. 2. 1. El sub-hombre

La figura del sub-hombre (*sous-homme*), según nuestra interpretación, es la forma básica y fundamental de las actitudes inauténticas.<sup>233</sup> Consiste en aquella actitud existencial que intenta impedir el movimiento original de la existencia por el cual el hombre se proyecta en el mundo haciéndose carencia de ser. Al respecto, Beauvoir afirma: “el sub-hombre rehúsa esa ‘pasión’ que es su condición de hombre, el desgarramiento y el fracaso de ese impulso hacia el ser que siempre torna carencia su objetivo (*manque son but*), mas en este aspecto niega la existencia” (*PM*: 43).

Los sub-hombres reducen a la nada el sentido de la superación (*dépassement*) que conlleva la trascendencia nihilizante de su condición humana. Por esta razón, entiende Beauvoir, guardan con el mundo una relación de indiferencia, por la que les resulta insignificante. Al negar el carácter positivo de la trascendencia, por el que se lanza sobre diversos fines y funda un mundo humanamente significativo, las elecciones del sub-hombre carecen de positividad y sus actos, antes que acciones propiamente dichas, constituyen más bien vías de escape o de fuga.

Sin embargo, esta conducta que busca eludir lo positivo del movimiento espontáneo de la realidad humana, se contradice en su propia ejecución. Puesto que la libertad originaria no puede negarse, el sub-hombre es responsable de su conducta de huida. El acto de querer no moral, en efecto, es un acto libremente elegido ya que “la negación de la existencia es aun una manera de existir” (*PM*: 44; traducción modificada).<sup>234</sup> Esta contradicción interna a la actitud del sub-hombre es lo que

---

<sup>233</sup> López Padina entiende algo similar al sostener que el sub-hombre encarna la “peor” forma de la voluntad (1998: 77).

<sup>234</sup> Lo que nosotros traducimos como “la negación” corresponde a “le refus”, que Solero traduce como “la repulsa”. “Manera de existir” es nuestra traducción para “manière d’exister”, término que aparece en la edición de Schapiro como “manera de vivir”.

constituye su propio fracaso y lo que hace de los movimientos de los restantes tipos de conductas inauténticas, movimientos fallidos de negación de la libertad.

## II. 2. 2. El hombre serio

La figura del sub-hombre desemboca, en muchos casos, en la del hombre serio (*homme sérieux*). Esta última es la actitud más difundida de las conductas inauténticas (*PM*: 46-47).<sup>235</sup> Lo que caracteriza al hombre serio es que pretende rehusar su libertad subordinándola a valores que considera incondicionados, los cuales le otorgarían de manera transitiva una existencia absolutamente justificada. Se trata de una actitud de mala fe que rechaza la libertad que funda todo valor, desfigurando la subjetividad a través de la incondicionalidad del objeto al que se proyecta (*PM*: 46, 49). El sub-hombre puede devenir hombre serio porque elude asumir el retorno positivo de su trascendencia nihilizante, refugiándose en valores dados que oculten su indiferencia del mundo y su huida de la existencia (*PM*: 44). A propósito de esto, Beauvoir sostiene:

Esta actitud ha sido descrita con tanta frecuencia, que no será necesario considerarla *in extenso*. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel le consagró páginas irónicas; mostró cómo el hombre serio se ponía como lo inesencial frente al objeto considerado como esencial; se anula en beneficio de la Cosa que, santificada por el respeto, aparece bajo la figura de Causa: ciencia, filosofía, revolución, etc.... Pero, en verdad, esta astucia fracasa, pues la Causa no podría salvar al individuo como existencia concreta y separada. Tras Hegel, Kierkegaard y Nietzsche también se burlaron de la torpeza engañosa del espíritu serio. Y en gran parte, *L'Être et le Néant* es una descripción del hombre serio y su universo (*PM*: 46; traducción modificada).<sup>236</sup>

Simone de Beauvoir retoma aquí algunas cuestiones sobre la teoría de la acción que Hegel expone en “Die Individualität, welche sich an und für sich Selbst reell ist”, tercer momento de la *Vernunft*, y en especial aquellas que se encuentran en el primer movimiento de este momento, “Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache

<sup>235</sup> En la traducción castellana de Schapiro, “homme sérieux” se traduce siempre como “hombre formal”. En todas las citas, nosotros traducimos este término por “hombre serio”.

<sup>236</sup> En la traducción de Solero, “esprit sérieux” aparece como “espíritu formal”. Lo que nosotros traducimos como “se ponía como lo inesencial” corresponde a “se posait comme l’inessentiel”, que Solero traduce “se consideraba como lo inesencial”. Finalmente, la expresión “cette ruse échoue” la traducimos por “esta astucia fracasa” y Solero lo hace por “esta astucia es inútil”



selbst” (*Ph.*, 216-228).<sup>237</sup> La referencia de Beauvoir a esta sección de la *Ph.* debe entenderse como una mera alusión superficial, puesto que las consideraciones que Hegel realiza allí están alejadas del uso del texto que hace la filósofa francesa.

En principio, cabe destacar que la individualidad real en y para sí de la que se trata en dicha sección de la *Ph.* es la autoconciencia que se capta en el concepto de sí misma y se sabe a sí en la unidad efectiva de la universalidad y la individualidad (*Ph.*, 214). “Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst” expone un momento de tal realización, aquel en el que el individuo racional se afirma a sí mismo en su fin o concepto, es decir, en lo que Hegel llama la “Cosa” (*Sache*), en el sentido de “causa” o “asunto” o, en sus propias palabras, de “aquello de lo que se trata” (*Ph.*, 223). Al respecto, Hegel afirma:

En *la Cosa misma*, en cuanto compenetración objetualizada de la individualidad y de la objetualidad mismas, es donde le ha advenido a la autoconciencia su concepto verdadero de sí, o dicho de otro modo, donde ella ha llegado a la conciencia de su substancia (*Ph.*, 223; el subrayado es del original).

Según Siep, se puede pensar aquí, entre otras cosas, en el fenómeno de la acción en tanto que compromiso con diversas ideas o tareas, sean éstas de índole política, artística o científica. Estas ideas o tareas, que se ubican en el plano de la realidad social, son aquello donde la individualidad singular y efectiva podría realizarse a sí misma ([2000] 2015: 161-163).

Ahora bien, para Hegel, este movimiento de la autoconciencia racional y activa fracasa. Según él, la Cosa misma se revela, en el transcurso de este momento, como algo abstracto, como una universalidad que cualquier individuo puede hacer suya en cualquier momento. En este sentido y por esta razón, la Cosa se revela en su independencia respecto del obrar contingente del individuo (*Ph.*, 216-228).

Sea como fuere, para Beauvoir, lo que el hombre serio hace al subordinarse a la Cosa -a los valores dados que cobran para él un carácter absoluto- es autoesclavizarse porque se niega a reconocerse como libertad que pone el valor del fin al que se trasciende (*PM*: 47). Este movimiento negativo, que rehúsa el verdadero fundamento de todo valor, es lo que hace fracasar este tipo de actitud. Sobre esto, Beauvoir sostiene:

<sup>237</sup> Beauvoir no hace ninguna especificación sobre la parte de la *Ph.* a la que se refiere, por lo que el vínculo con la sección es una consideración nuestra. Por otra parte, el hombre serio no se encuentra entre las actitudes inauténticas que, según admite en *FC* (87), están inspiradas en Hegel.

Lo que importa al hombre serio no es tanto la naturaleza del objeto que prefiere a él mismo, sino el hecho de poder perderse en él; aunque el movimiento hacia el objeto es, en verdad, por su sentido arbitrario, la afirmación más radical de la subjetividad [...] La mala fe del hombre serio proviene de que está obligado sin cesar a renovar la negación de esa libertad (*PM*: 47; traducción modificada).<sup>238</sup>

Beauvoir, según entendemos, quiere señalar que la actitud misma de huida de la existencia no hace sino confirmarla, afirmando la libertad que se pretende negar. Así, todo intento de renuncia de la libertad está condenado al fracaso, puesto que el mismo acto de renuncia es un acto de libertad (*PM*: 46, 50-51).

### II. 2. 3. El nihilista

El derrumbe de la seriedad que define al tipo de hombre recién desarrollado resulta, en muchos casos, en una actitud nihilista (*nihiliste*). De este modo, el nihilismo representa, para Beauvoir, la tercera de las actitudes inauténticas. El hombre nihilista es aquel que intenta huir de la inquietud de la libertad originaria mediante la negación del mundo y de sí mismo. De alguna manera, esta nueva figura se parece a la del sub-hombre, pero a diferencia de éste, el retroceso existencial del nihilismo no es originario. El nihilista tiene certeza de su existencia y hasta suele aceptarla con gratitud, como cuando el adolescente vive la alegría de la nada del mundo y de sí al ver destruirse su mundo infantil. Empero, en el caso del nihilista la libertad se experimenta sólo como destrucción (*PM*: 52, 56).

Como hemos mencionado, Beauvoir admite en *FC* (87) que su comprensión del nihilista está inspirada en Hegel. Al respecto sostiene en *PM*:

Consciente de no poder ser nada, el hombre decide no ser nada (*décide alors de n'être rien*); a esta actitud la denominaremos nihilista. El nihilista no se halla muy lejos del hombre serio, ya que en vez de realizar su negatividad como movimiento viviente, concibe su nihilización (*anéantissement*) de una manera sustancial; quiere no ser nada (*il veut n'être rien*) y esta nada que sueña es aun una especie de ser, exactamente la antítesis hegeliana del ser, un dado inmóvil. El nihilismo es lo serio

<sup>238</sup> El término “poder” de la segunda línea figura en el original y no es tenido en cuenta por Solero. La palabra “negación” que aparece en la última línea corresponde a “reniement”, que Solero traduce por “renunciamento”.

frustrado (*déçu*) y retornándose sobre sí mismo (*PM*: 52; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>239</sup>

Beauvoir no aclara en qué parte específica de la obra hegeliana se inspira. Por las consideraciones que realiza, cabe suponer que se trata del Escepticismo, segundo momento de la autoconciencia que aparece desarrollado la sección B del Capítulo IV de la *Ph.*, “*Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein*” (*Ph.*, 116-161).

El escepticismo es la experiencia real y efectiva de la libertad de pensamiento del estoicismo. De lo único que está cierto el escéptico es de la esencialidad libre de su pensamiento y, a partir de esta sola certeza duda de manera radical de todas las pretensiones de validez de la conciencia en lo que respecta al ser-otro. La duda escéptica toma una forma nihilista porque, a partir de ella, el escéptico realiza la libertad de pensamiento como negación del objeto y de todas sus determinaciones. Lleva a la realidad efectiva la negatividad de la autoconciencia por medio de la refutación de la diferencia y de su contenido objetual, mostrando la equivalencia de cada determinación con su contrario, constituyéndose a sí mismo como la actividad libre (*absolute Verschwinden*) de todas las determinaciones (*Ph.*, 120-121).

El nihilista, para Beauvoir, también experimenta la libertad como negación: es la actitud de “la negación por la negación”, posicionamiento activo que requiere que aquello que se niega se perpetúe para poder seguir siendo rechazado. El nihilista niega el sentido de todas las acciones y los fines. Pero con esto, señala la filósofa, niega también al propio yo (*PM*: 53). La actitud nihilista recibe su desmentido por su propio movimiento. Al respecto, Beauvoir afirma:

Mas esta voluntad de negación presenta un perpetuo mentís, pues en el instante en que se despliega, se manifiesta como presencia; implica, pues, una tensión constante, inversamente simétrica a la tensión existencial, y más dolorosa; pues si es cierto que el hombre no es, también es cierto que el hombre existe; y para llevar a cabo positivamente su negatividad, le será preciso contradecir sin cesar el movimiento de la existencia [...] El nihilista sabe que vive; en esto reside su fracaso: rehúsa la existencia sin conseguir abolirla; niega todo sentido a su trascendencia y, a pesar de ello, se trasciende (*PM*: 53-54, 56-57).

---

<sup>239</sup> Solero traduce “il veut n’être rien” como “desea no ser”, y “*déçu*” por “menoscadabo”. Lo que nosotros traducimos como “y retornándose” corresponde a “et se retournant”, que Solero omite.

Hay una verdad existencial que, según Beauvoir, el nihilismo revela: la carencia de ser de la condición humana y la falta de significación dada o en-sí del mundo. Sin embargo, lo que ella critica es la actitud que el nihilista adopta ante esta verdad. Este tipo de hombre niega el aspecto positivo de la carencia de ser de la realidad humana, el movimiento constructivo por el que el hombre se justifica a sí mismo y se da el ser haciéndose falta de ser. El error (*erreur*) fundamental de esta actitud reside en que, en lugar de considerar la existencia como la manera positiva de la carencia de ser, la considera como una nada de ser “puesta en el corazón de la existencia” (*PM*: 56). Por esta razón, la nihilización de los valores que este tipo de hombre lleva a cabo queda siempre y solamente en el plano de la destrucción, sin que la libertad logre establecerse como el fin absoluto de la trascendencia (*PM*: 54-57).

#### **II. 2. 4. El aventurero**

El aventurero (*aventurier*) es el tipo de hombre que representa la cuarta de las actitudes inauténticas distinguidas por Beauvoir. Este tipo humano es aquel que sólo se complace en la acción, en el despliegue del movimiento de su trascendencia, sin esperar ningún tipo de justificación de su existencia. El aventurero “gusta de la acción por la acción misma”, ejerce de manera consciente el movimiento de su libertad originaria y halla la dicha en ello (*PM*: 57). Pero no establece un contacto real con el fin que pone su trascendencia, sino que permanece indiferente al contenido de la libertad por la que se proyecta en el mundo.

Según el testimonio de *FC* (87), la figura del aventurero también está inspirada en Hegel. Al igual que en los otros casos, Beauvoir no aclara qué es aquello que retoma del filósofo alemán. La caracterización general que realiza del aventurero se presta a suponer que se refiere a la misma sección que en el caso del hombre serio; es decir a “Die individualität, welche sich an und für sich Selbst reell ist”, particularmente “Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst” (*Ph.*, 216-228). La idea del interés práctico de la acción por la acción misma es un punto que enfatiza la lectura que Hyppolite realiza del apartado de la *Ph.* en cuestión. Al respecto, el comentador francés sostiene:

Después de la individualidad que se rebela contra el curso del mundo porque éste se opone a su ideal [...], Hegel toma en consideración la individualidad “real en sí y para sí”. Dicha individualidad no estima ya la realidad como una resistencia a la que hay que vencer; de entrada está en medio del mundo y lo único que quiere es expresarse. Su fin no es la negación del mundo real, pertenece al mundo, e inversamente, este mundo es el mundo de la individualidad. Así, pues, lo esencial es obrar por obrar, manifestar fuera en el puro elemento de la exterioridad lo que la individualidad tiene en su interior, *su naturaleza originaria y determinada* [...] Su existencia como acto es solamente la actualización de su esencia. Mundo objetivo e individualidad consciente ya no forman ahora más que una sola realidad concreta y esta realidad es la de la operación (*Tat*) [...] En este momento la operación es la esencia de la individualidad tanto como de la realidad; la operación es el todo concreto, hay que obrar por obrar [...] El individuo no es de esta manera un contenido determinado -una naturaleza- más que cuando se le toma en su ser y no en su operación. La misma operación no es otra cosa que la negatividad [...] Esta distinción es esencial para la dialéctica que sigue. La negatividad se manifiesta en dos aspectos complementarios. En el ser, incrustada en el en sí, es una determinación (*Omnis determinatio est negatio*); en la operación es el movimiento mismo de la negatividad. Resulta imposible obrar sin determinarse, pero el obrar es lo que determina. Así, pues, lo que en el en sí es cualidad, delimitación del ser, en la operación es movimiento y justamente este movimiento de la negatividad es lo que aparecerá como la verdad de todo este proceso. Hay aquí un primado de la existencia ([1946b] 1974: 186, 188-189; el subrayado es del original).

Como hemos aclarado ya [II. 2. 2], el problema que Hegel aborda allí es diferente de aquello que Beauvoir tiene en la mira en sus presentes consideraciones, lo que hace que la referencia sea sumamente indirecta. Sea como fuere, lo que le interesa subrayar a Beauvoir es que el aventurero tiene rasgos similares a la actitud auténticamente moral, aunque no llega a elevarse a ella y, por esto mismo, permanece dentro del plano de la inautenticidad.

Lo que el aventurero comparte con el hombre moral es que no busca ser, sino que se hace deliberadamente carencia de ser, confirmando expresamente el movimiento existencial. Sin embargo, aun comprometiéndose con el movimiento trascendente de la existencia, permanece separado de sus fines. El hombre que se entrega a la aventura guarda una relación de indiferencia con los fines de sus actos; sólo se preocupa por el placer que le otorga la acción por la acción misma. En este sentido, el aventurero realiza la libertad como un movimiento abstracto, que no logra elevarse al plano efectivo de la libertad moral que justifica la existencia que se proyecta en fines determinados (*PM*: 58-

62).

## II. 2. 5. El apasionado

El apasionado (*passionné*) es la antítesis del aventurero en lo que respecta al momento de la subjetividad. Mientras que este último, como acabamos de ver, realiza el movimiento subjetivo de la existencia (aunque no auténticamente), el apasionado fracasa en esto (*PM*: 62).

Lo que caracteriza la actitud apasionada es que considera el objeto al que se proyecta la trascendencia como un absoluto. Pero no lo hace al modo del hombre serio, sino, por el contrario, en tanto que develado por la subjetividad. Sin embargo, esto no implica un develamiento auténtico del ser, puesto que lo que busca este tipo de hombre es ser, pero no la afirmación moral de la libertad. Al respecto, Beauvoir sostiene: “El apasionado se hace carencia de ser no para que *haya* ser, sino para ser” (*PM*: 64; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>240</sup> En este sentido, el hombre apasionado se resiste al movimiento auténtico de la libertad, en el que ésta –sc. la libertad- se quiere y afirma absolutamente como tal. Por esta razón, señala también Beauvoir, el apasionado puede devenir un hombre serio (*PM*: 64-65).

## II. 2. 6. El esteta

La actitud estética (*attitude esthétique*) es la última de las actitudes inauténticas señaladas por Beauvoir. Está inspirada, según entendemos, en la “actitud de contemplación” propia del hegelianismo, que hemos descrito en el capítulo anterior en el marco de la tercera modalidad del esfuerzo por ser [III. 3]. A propósito del esteticismo, Beauvoir afirma:

A esta actitud (*attitude*) se la puede llamar estética (*esthétique*), porque aquel que la adopta pretende no tener con el mundo otro vínculo que el de una contemplación

---

<sup>240</sup> Lo que traducimos como “para que *haya* ser” corresponde a “pour qu’il y ait de l’être”, que Solero traduce por “para *tener* ser”. Se trata de un error importante de traducción que ya hemos aclarado a propósito de sus otras apariciones.

desapegada (*contemplation détachée*); fuera del tiempo, lejos de los hombres, se sitúa frente a la historia, a la cual no cree pertenecer, como una pura mirada; esta visión impersonal iguala todas las situaciones, no las aprehende más que en la indiferencia de sus diferencias, excluyendo toda preferencia (*PM*: 73; traducción modificada).<sup>241</sup>

La actitud estética se define por una visión de exterioridad respecto de los hombres y del mundo, que lleva a mantener con ellos una relación de indiferencia. El esteta, según nuestra interpretación, es similar al hombre serio y constituye la antítesis del aventurero y el apasionado. En efecto, el momento trascendente de la subjetividad es cancelado por el esteta. Éste, como el hombre serio, considera la realidad como un absoluto en-sí, algo no develado ni fundado por la realidad humana.

Pero, como en los casos anteriores, esta actitud de huida de la libertad originaria se cancela a sí misma. Para Beauvoir, la contemplación del esteta es imposible porque el hombre no contempla propiamente, sino que actúa. La existencia se confirma espontáneamente en el esteta, puesto que su posición de contemplación es libre y originariamente elegida (*PM*: 74). Sin embargo, como en el resto de las formas existenciales de la inautenticidad, la conducta estética no logra elevarse a actitud moral porque con ella se intenta escapar de la libertad, mas no se la asume ni se la busca por sí misma.

### **III. Moralidad e intersubjetividad**

#### **III. 1. La necesidad moral de querer la libertad ajena**

El existencialismo moral de Beauvoir contempla una dimensión que aún no hemos abordado: la de la intersubjetividad. Su tesis central al respecto, es que el hombre no puede elevarse al plano moral de la existencia auténtica si no reconoce y quiere la libertad de los otros hombres (Pettersen, 2015: 80-82). Sobre esta cuestión, la filósofa francesa afirma:

---

<sup>241</sup> “*Contemplation détachée*”, que nosotros traducimos como “contemplación desapegada”, aparece en la traducción de Sebrelí como “contemplación en estado de desasimiento”.

La pasión sólo se convierte en libertad auténtica (*liberté authentique*) cuando, a través del ser entrevisto (*l'être visé*) -cosa u hombre- destina su existencia a otras existencias, sin pretender enviscarla (*l'engluer*) en la densidad del en-sí [...] Ninguna existencia puede cumplirse (*s'accomplir*) de manera válida si se limita a sí misma; ella llama a la existencia del otro (*elle fait appel à l'existence d'autrui*) [...] Querer que haya ser es también querer que existen hombres por quienes y para quienes el mundo esté dotado de significaciones humanas (*vouloir qu'il y ait de l'être, c'est aussi vouloir qu'il existe des hommes par qui et pour qui le monde soit dû de significations humaines*); el mundo no puede revelarse más que sobre un fondo de mundo revelado por otros hombres [...] Hacer "que haya" ser es comunicar a través del ser con otro (*faire qu'il y ait de l'être, c'est communiquer à travers l'être avec autrui*) [...] Quererse libre es, también, querer a los otros libres (*se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres*) [...] Querer la existencia, querer develar el mundo, querer a los hombres libres, es una sola voluntad (*vouloir l'existence, vouloir dévoiler le monde, vouloir les hommes libres, c'est une seule volonté*) (PM: 66, 69-70, 84; traducción modificada).<sup>242</sup>

La realización auténtica de la subjetividad tiene lugar con el reconocimiento (*reconnaissance / Anerkennung*) recíproco de las libertades (Py.: 121; PM: 69, 71). Para quererse libre y querer la libertad como movimiento indefinido es necesario que el hombre reconozca la libertad ajena (PM: 32, 59, 67, 69-70, 108). Sobre este punto, Beauvoir es heredera de Hegel, particularmente de la idea que él expone en el Capítulo IV de la *Ph.*, según la cual la autoconciencia sólo se realiza en cuanto es reconocida en su autonomía por otra autoconciencia (*Ph.*, 108-110).

Esta influencia positiva de Hegel en el existencialismo de Beauvoir, señalada por varios estudios especializados, es confirmada por la filósofa de manera explícita en algunos de sus textos autobiográficos.<sup>243</sup> En *Py.* sostiene que si no se reconoce a los

<sup>242</sup> Lo que en la segunda línea de la cita traducimos como "se destina su existencia" corresponde a "on destine son existence", que Solero traduce como "se confía la existencia". Solero traduce "s'accomplir" por "llevar a cabo". La expresión "elle fait appel à l'existence d'autrui" aparece en edición de Schapiro como "necesita de la existencia del otro". Al igual que en casos anteriores ya señalados, Solero traduce la expresión "qu'il y ait de l'être" por "que tenga ser". Por último, Solero traduce "c'est communiquer à travers l'être avec autrui" por "ponerse en comunicación a través del ser con-otro".

<sup>243</sup> Las investigaciones que han puesto de relieve la influencia señalada son Bauer (2001: 154-156), O'Brein (2013: 93-103, 108-109, 117), Schott (2003: 232) y Tidd (2004: 19-20, 31, 41; 2006: 229-233). En sus autobiografías, Beauvoir sostiene al respecto: "[El] reconocimiento, en el sentido hegeliano de la palabra, [...] salva a los hombres de la inmanencia y la contingencia" (FA: 569). En otro texto, dice: "Si desaparece el sentido del valor de estas conciencias [sc. de las otras conciencias], el valor de la mía tampoco existe. Idea profunda de Hegel sobre *el reconocimiento de las conciencias entre sí*" (JG: 367; el subrayado es del original). Esta última idea aparece formulada también en PM en los siguientes términos: "'Cada conciencia persigue la muerte de la otra', ha dicho Hegel. Y, en efecto, el otro me sustrae el mundo totalmente a cada momento; el primer movimiento consiste en odiarlo. Más este odio es ingenuo, y el deseo (*envie*) se pone en duda a sí mismo de inmediato; si verdaderamente yo fuese todo, no habría nada junto a mí, el mundo estaría vacío, no habría nada que



otros en su libertad, se vive en un “mundo cósmico”, es decir, en un mundo no-humano. En efecto, al tratar a los otros como meros objetos, es decir, al negarles su libertad, el opresor “se hace cosa entre las cosas” (Py.: 104). Para que cada hombre afirme su libertad y pueda elevarse al plano moral de la autenticidad existencial, es preciso que los otros sean sus iguales (*pairs*): hombres libres (Py.: 96, 117).

Otro de los puntos que Beauvoir retoma de Hegel es que en el acto mismo de opresión hay un reconocimiento indirecto de la libertad del otro (Bauer: 2001: 155-156). A propósito de esta cuestión, afirma:

El hombre no es libre de tratar a su gusto como cosas a otros hombres [...] El amo (*maître*) sabe que debe hablar a un esclavo (*esclave*): no se habla sino a hombres [...] Siente sobre él la mirada (*regard*) del esclavo: desde que es mirado, es él quien se vuelve un objeto [...] Si trata de trascender esa trascendencia [...] sabe que el esclavo trasciende, a su vez [...] En la lucha (*lutte*) que se desarrolla aquí, la libertad del esclavo es reconocida por la defensa misma que le opone el amo (*la liberté de l'esclave est reconnue par la défense même qu'y oppose le maître*). Todos los hombres son libres, y desde que tratamos con ellos, probamos (*éprouvons*) su libertad. Si queremos ignorar esas libertades peligrosas, debemos sustraernos (*détourner*) a los hombres, pero entonces nuestro ser se retracta, se pierde. Nuestro ser no se realiza (*se réalise*) sino eligiéndose ser en peligro en el mundo, en peligro delante de libertades extrañas (Py.: 105-106).

Beauvoir también hace referencia aquí a la concepción del reconocimiento intersubjetivo que Sartre desarrolla en el último apartado del primer capítulo de la tercera parte de *EN*, “Le regard” (*EN*: 354-419). El “modelo sartreano de reconocimiento” se centra en el fenómeno de la mirada (*le regard*), a través de la cual se reconoce el carácter subjetivo del Otro. Sin embargo, la tesis fundamental que el autor intenta probar en “Le regard”, antes que con el problema del reconocimiento en sí mismo y en su aspecto moral, tiene que ver más bien con el tema específico que desarrolla en dicha parte de su obra. La tesis en cuestión es la siguiente: lo que me revela la mirada es mi ser-para-otro (*le pour-autrui*), esto es, mi ser objetivo (*être objectif*).

---

poseer y yo mismo no sería nada [...] Sólo la libertad de otro nos impide a cada uno de nosotros fijarse en la absurdidad de la facticidad” (*PM*; 69-70; traducción modificada). En la segunda línea de la cita, lo que nosotros traducimos como “me sustrae el mundo” corresponde a “me dérobe [...] le monde”, que Solero traduce como “me sustrae del mundo”. “Haine” es la palabra que traducimos por “odio” y que Solero lo hace por “aborrecimiento”. Finalmente, “envie” aparece en la edición de Schapiro como “envidia”. Nosotros lo traducimos por “deseo” porque entendemos que refiere al “deseo de la muerte del otro”.

El filósofo parte de una idea que Beauvoir comparte: cada individuo es para-sí sujeto y para-otro objeto (Py.: 94-95). Empero, señala Sartre, el Otro es un objeto destacado de mi campo perceptivo. Su carácter peculiar, que lo diferencia del resto de los objetos mundanos, viene dado por su posibilidad de mirarme, o más precisamente, de devolverle la mirada. La mirada no es equivalente a los ojos (*yeux*), los cuales son tan sólo su soporte material. Los ojos son destruidos cuando aquella es captada como tal.<sup>244</sup> La mirada, según la concepción sartreana, es una referencia de sí a sí a través del Otro. Al respecto, sostiene:

[C]aptar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo [...], sino tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente [es que] *soy visto*. Así, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo (EN: 362; el subrayado es del original).

Lo que define la mirada es que es objetivante. Ser visto, captar una mirada, es tomar conciencia del propio carácter objetivo.<sup>245</sup> Cuando el Otro me mira, soy para él un objeto. Lo mismo es el Otro para mí, cuando constituye el punto de referencia de mi mirada. Pero el punto que Sartre intenta subrayar es que, cuando capto la mirada ajena, lo que capto con ello es mi ser-para-otro: mi ser-objeto. No soy sólo objeto *para* otro, sino que, a través de la mirada ajena, me experimento *a mí mismo* como objeto. Este carácter que la mirada del otro me revela no es algo contingente: es mi propio ser objetivo, mi ser-para-otro, que sólo puede serme manifestado por medio de él, ya que para mí soy, en principio, sólo sujeto. Por esta razón, la mirada es una remisión de mí a mí mismo.

---

<sup>244</sup> “Sin duda, lo que manifiesta *más a menudo* una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares. Pero [ellos] no son la mirada [...] El ojo no es captado primeramente como órgano sensible de visión, sino como soporte de la mirada [...] Por otra parte, la mirada no es ni una cualidad entre otras del objeto que hace función de ojo, ni la forma total de ese objeto, ni una relación ‘mundana’ que se establezca entre ese objeto y yo. Muy por el contrario, lejos de percibir la mirada *en* los objetos que la manifiestan, la aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los ojos que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos: éstos están ahí, permanecen en el campo de mi percepción, como puras *presentaciones*, pero no hago uso de ellas: están neutralizados, fuera de juego” (EN: 361; el subrayado es del original).

<sup>245</sup> Cabe aclarar, con el fin de evitar malos entendidos, que el fenómeno de la mirada no se reduce a la presencia concreta del Otro. Uno puede sentirse mirado sin que el otro efectivamente se haga presente. El ejemplo que pone Sartre es cuando uno se siente mirado al oír crujir unas ramas, sonido que me remite a la posibilidad de la presencia de un otro que no está efectivamente presente. En estos casos, la mirada es de igual modo experimentada, puesto que al oír crujir las ramas el hombre en cuestión se siente amenazado, es decir, experimenta su ser-objeto para otro, aunque no haya una persona en frente de él.

Ahora bien, el mismo movimiento por el que tomo conciencia de mi ser objetivo es aquel por el que confirmo el carácter subjetivo del Otro, es decir, por el que lo capto como un Otro-sujeto o un prójimo, y no meramente como un otro-objeto. Sólo un sujeto, en efecto, puede mirar y objetivarme. Al respecto, Sartre sostiene:

En primer lugar, la *mirada del otro*, como condición necesaria de mi objetividad, es destrucción de toda objetividad para mí. La mirada ajena me alcanza a través del mundo [...] Soy mirado en un mundo mirado [...] La mirada ajena [...] es mirar-mirante y no mirar-mirado [...] Así, el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser *por quien* gano mi objetividad [...] Y está dado [sc. el prójimo] no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro [...] Al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad, [...] experimento directamente y con mi ser la incaptable subjetividad del prójimo (EN: 376-377; el subrayado es del original).

Desde este punto de vista, la relación intersubjetiva fundamental es lo que Sartre conceptualiza como “denegación”.<sup>246</sup> La idea central, al respecto, es que no existe una reciprocidad de tipo hegeliana entre los individuos. Lo que hay es más bien una reciprocidad de denegación o de rechazo. O bien me capto como sujeto y al otro como objeto, o bien experimento mi ser objetivo capando al otro como sujeto. La objetivación de la mirada es la denegación del carácter subjetivo del otro y en el “juego de miradas” ambos individuos deniegan mutuamente la subjetividad ajena. Esta idea se puede plantear a través de dos movimientos fundamentales. Un primer movimiento es aquel en el que el otro me mira y me objetiva, denegando mi ser-sujeto. Un segundo movimiento es aquel en el que “devuelvo” la mirada y revelo el ser objetivo del otro, denegándole su ser-sujeto. Estos movimientos, para Sartre, no se resuelven en un tercer momento de reciprocidad en el que ambos individuos se reconozcan mutuamente en su carácter subjetivo.<sup>247</sup>

A diferencia del planteo de Sartre, el existencialismo moral de Beauvoir, sí se esfuerza por afirmar el reconocimiento recíproco de las libertades (Bauer, 2001: 149-156). Como desarrollaremos luego [III. 3], esto trae aparejados determinados problemas

---

<sup>246</sup> El verbo que usa Sartre y que nosotros sustantivamos aquí es “refuser” que, en la traducción castellana para Losada, Valmar traduce como “denegar”.

<sup>247</sup> En este punto, lo interesante del planteo sartreano no es solamente la imposibilidad de reciprocidad de las subjetividades en cuanto tales, sino aquello que en verdad se deniega con la devolución de la mirada. Según el autor, lo que se deniega con la mirada no es solamente la subjetividad ajena, sino fundamentalmente el propio yo denegado por el otro o, en otros términos, mi ser objetivo revelado por el otro (EN: 395 y ss.)

para la moral existencialista. Por ahora, y retomando la idea que veníamos desarrollando, es menester señalar que el reconocimiento mutuo como parte esencial de la realización de la subjetividad moral no constituye un principio abstracto. La filósofa francesa critica la noción hegeliana del reconocimiento pero no en su totalidad, sino en lo que ella tiene de abstracto y formal.<sup>248</sup> Al respecto, afirma:

No se trata, como lo cree Hegel, de hacer reconocer en nosotros la pura forma abstracta del yo (*de faire reconnaître en nous la pure forme abstraite du moi*): es mi ser en el mundo (*mon être dans le monde*) el que intento salvar, tal como se realiza en mis actos, mis obras, mi vida (*Py.*: 97).

El problema de la idea de reconocimiento de Hegel, así como también el de la moral kantiana, es que hacen abstracción de la presencia concreta del hombre en el mundo. Mediante este proceder, tanto Hegel como Kant llegan a formulaciones abstractas en lo que respecta las relaciones intersubjetivas (*Py.*: 92). En contraposición, Beauvoir propone una noción concreta del reconocimiento. A ésta se refiere en *Py.* con los términos “llamado” o “solicitud” (*appel*) y “comunicación” (*communication*), de la cual nos ocupamos en lo que sigue.

### **III. 2. Reconocimiento concreto: el llamado o la solicitud**

Simone de Beauvoir no desarrolla una “teoría del reconocimiento”. Sin embargo, sí hace algunas referencias al respecto que permiten reconstruir el posicionamiento general de la autora sobre este tema. Algunas de ellas se encuentran en el Segundo, Tercer y Cuarto Capítulo de la Segunda parte de *Py*, “Le dévouement”, “La communication” y “L’action”, respectivamente. Otras están en dispersas en diferentes partes de *PM*.

En principio, cabe decir que la idea beauvoiriana de “reconocimiento recíproco” corresponde al querer moral intersubjetivo, que es aquel que se ha definido anteriormente bajo el término “querer la libertad de los otros”.<sup>249</sup> Esto implica dos cuestiones fundamentales. Por un lado, que el reconocimiento de la libertad del otro no se limita al plano del reconocimiento indirecto, que tiene lugar incluso en el marco de la

<sup>248</sup> Tal como consignamos en el Estado de la cuestión de este trabajo [II. 1], este punto ha sido señalado por Bauer (2001: 145-154), Björk (2008: 19-34) y Tidd (2006: 235).

<sup>249</sup> Esta tesis es sugerida por Bauer (2001: 149) y Gothlin (2006: 140).

opresión.<sup>250</sup> Por otro, que el auténtico reconocimiento no reside en el reconocimiento formal de la libertad ontológica, sino que requiere determinado tipo de acciones que reflejan una afirmación concreta de la libertad ajena. A propósito de esto, Beauvoir sostiene: “El respeto (*respect*) por la libertad de otro no es una regla abstracta (*règle abstraite*): es la condición primera del éxito de mi esfuerzo” (*Py.*: 113). En *PM* agrega sobre esta cuestión:

Hace falta, en todo caso, respetar la libertad de los otros y ayudarlos a liberarse (*les aider à se libérer*); semejante ley impone límites a la acción y, al mismo tiempo, le da de inmediato su contenido (*une telle loi impose des limites à l'action et, en même temps, elle lui donne aussitôt un contenu*) [...] Quererse libre (*se vouloir libre*) es, también, querer a los otros libres (*vouloir les autres libres*); esta voluntad (*volonté*) no es una fórmula abstracta (*formule abstraite*). Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que debe llevar a cabo (*des actions concrètes à accomplir*) (*PM*: 59, 71).

La realización concreta del reconocimiento se establece mediante aquellas acciones que liberan la libertad ajena: “una actividad es buena cuando tiende a conquistar para sí y para el prójimo esas posiciones privilegiadas: liberar la libertad (*libérer la liberté*)” (*FA*: 576). Con el término “liberar la libertad” Beauvoir no sólo indica la necesidad y la obligación moral de liberar a los oprimidos. La liberación de la libertad del otro constituye también la norma concreta que dirige, o debe dirigir, las relaciones intersubjetivas auténticas (López Pardina: 1998: 48, 54-55). Estas relaciones tienen lugar cuando cada sujeto crea situaciones en las cuales el otro puede ejercer su libertad, es decir, desarrollar su *puissance*.

Para comprender esta idea, debemos volver sobre algo que desarrollamos en el capítulo anterior.<sup>251</sup> En el marco de la exposición de la quinta modalidad del esfuerzo por ser, dijimos que, para Beauvoir, un individuo no puede nada por el otro ni contra el otro. Esta imposibilidad, se aclaró, alcanza solamente a la libertad ontológica. La noción concreta de libertad, la *puissance*, sí es afectada por las acciones ajenas. Cada hombre puede crear situaciones que o bien cancelen la *puissance* de los otros, o bien permitan su despliegue efectivo.<sup>252</sup> El primer caso es el que define la situación de opresión. El

<sup>250</sup> Esta cuestión, retomada por Beauvoir a través de Hegel -como hemos visto en el apartado anterior-, fue desarrollada en el capítulo precedente. *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo II, III. 5.

<sup>251</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Capítulo II, III. 5.

<sup>252</sup> “Lo que me concierne es la situación del otro, en tanto que fundada (*fondée*) por mí. No hay que creer que pueda eludir la responsabilidad de esa situación bajo el pretexto de que el otro es libre” (*Py.*: 89;

segundo es el que caracteriza la “libertad en situación”. En este sentido, Beauvoir comprende que la situación frente al otro constituye el fundamento (*fondement*) de las acciones humanas (Py.: 95).

Beauvoir comprende las acciones que hacen posible la libertad situacional y concreta del otro bajo el término “generosidad”. En este sentido, las acciones se dividen en actos opresivos y actos generosos. Respecto de este segundo caso, que es el que ahora nos interesa, la filósofa sostiene:

Tenemos que saber que no creamos para otros sino puntos de partida y, no obstante, quererlos para nosotros como fines. El hombre generoso (*homme généreux*) sabe bien que su acción no alcanza (*atteint*) sino el exterior del otro (*dehors d'autrui*) [sc. la libertad concreta o situacional, no la libertad ontológica]; todo lo que puede pedir es que esa acción libre no sea confundida por el beneficiario con una pura facticidad sin fundamento: que sea reconocida como libre (*reconnu comme libre*) [...] En el reconocimiento iluminado (*reconnaissance éclairée*), consentido, hay que ser capaz de mantener cara a cara dos libertades que parecen excluirse: la del otro y la mía. Hace falta que me tome a la vez como objeto y como libertad, que reconozca mi situación como fundada por el otro afirmando mi ser más allá de la situación (Py.: 84; traducción modificada).<sup>253</sup>

Para que esta relación con el otro pueda darse es preciso que se den dos condiciones (*conditions*), que no deben entenderse como meras condiciones de posibilidad. En rigor, constituyen el centro mismo de auténtica relación intersubjetiva. Por esta razón, dichas condiciones se implican mutuamente.

La primera de las condiciones es “que me esté permitido llamar (*qu'il me soit permis d'appeler*)” (Py.: 114). Esto quiere decir que para poder establecer un vínculo moral con el otro debo poder establecer llamados e interpelaciones, revelar faltas y exigencias en el mundo que requieran no sólo de mí sino también de los otros.<sup>254</sup> Para esto, a la vez, es preciso que esté en una situación tal que me sea posible desarrollar mi libertad concreta, mi *puissance*. En otros términos, que no esté oprimido. De lo contrario, mi libertad permanecería en un plano meramente interior y se reduciría a un

---

traducción modificada). Sebrelí traduce “fondéé” por “creada”.

<sup>253</sup> Sebrelí omite el término “éclairée” y traduce “reconnaissance éclairée” directamente por “reconocimiento consentido”.

<sup>254</sup> Nos diferenciamos de la interpretación de Bauer sobre esta condición, para quien ésta significa que me esté políticamente permitido hablar (*speak*) (2001: 151), idea con la que coincide Gothlin (2006: 139). Si bien no negamos que éste sea uno de los sentidos de la condición en cuestión, entendemos que ella tiene una mayor extensión. Nuestra lectura sigue algunos señalamientos de López Parrdina (1998: 55-56).

carácter abstracto que no modificaría la configuración del mundo.

La segunda condición es “que tenga frente a mí hombres que sean libres *para mí*, que puedan responder a mi llamado (*qu’aie devant moi des hommes qui soient libres pour moi, qui puissent répondre à mon appel*)” (Py.: 114; el subrayado es del original). No se trata meramente de que los hombres acompañen mi propio proyecto; al menos no en el sentido de someterlos a mis propios fines. Sobre esta cuestión, Beauvoir aclara:

La libertad de otro no existe sino como separada de mí (*séparée de moi*) cuando tiende hacia un fin extraño (*but étranger*) o ya superado (*déjà dépassée*) [...] La libertad de otro sólo puede hacer algo por mí, si mis propios fines pueden, a la vez, servirles de punto de partida [*sc. para sus propios fines*] (Py.: 115).

La segunda condición es la contra cara de la primera: sólo puedo establecer verdaderas solicitudes y exigencias en el mundo, *sc.* ser libre, si aquellos en quienes éstas recaen son hombres libres y no cosas. Aquí se retoma algo que ya hemos mencionado: es preciso que el hombre tenga ante sí a iguales, a pares. De lo contrario, se encontraría en un mundo cósmico y él mismo se transformaría en un objeto entre otros (Py.: 16). Sobre esta cuestión, Beauvoir afirma:

La libertad [...] no existe absolutamente para mí; no existe sino para aquel en quien se realiza (*se réalise*) [...] Es sólo mediante mi libre movimiento hacia mi ser que puedo confirmar en su ser a aquellos de quienes espero el fundamento necesario de mi ser. Para que los hombres puedan darnos un lugar en el mundo, es necesario ante todo que haga surgir alrededor de mí un mundo donde los otros tengan su lugar [...] Es mi acción misma la que define el público al cual la propongo [...] Necesito que los hombres sean mis iguales (*pairs*) [...] Necesito pues esforzarme por crear para los hombres situaciones tales que puedan acompañar (*accompagner*) y superar (*dépasser*) mi trascendencia (Py.: 89, 109, 116; traducción modificada).<sup>255</sup>

La realización del reconocimiento recíproco, entonces, implica que cada hombre, en cada uno de sus proyectos singulares, tenga en cuenta como su propio fin la libertad concreta del otro (López Pardina: 57-58). El hombre auténticamente moral es aquel que crea situaciones que funcionan como punto de partida del ejercicio de la libertad del otro. En otros términos, para que el hombre mantenga un vínculo moral con el otro debe, ante todo, querer la libertad concreta no sólo de sí, sino también de los otros. Es

<sup>255</sup> En la oración “[e]s mi acción misma la que define el público al cual la propongo”, lo que nosotros traducimos por “la” corresponde a pronombre francés “la” que, según entendemos, reemplaza a la “acción”. Sebrelí lo traduce por “me”.

decir, es preciso que tome la libertad concreta como causa u objetivo universal de sus propios proyectos.<sup>256</sup> Sólo en este caso “uno se encuentra, entonces, en presencia de un hombre auténticamente libre (*un homme authentiquement libre*)” (PM: 60).

### III. 3. La antinomia de la acción moral

La noción concreta del reconocimiento que acabamos de desarrollar trae aparejada la antinomia de la acción moral, que conlleva ciertas dificultades en lo que respecta a la concreción efectiva y total de la buena voluntad.<sup>257</sup>

El respeto por la libertad del otro, hemos dicho, sólo se da cuanto el proyecto propio se destina también a la libertad ajena y se quiere como movimiento indefinido a través de ella (PM: 88). Pero el respeto por la persona, señala Beauvoir, no basta para la realización efectiva de la acción moral, porque las libertades están separadas y se oponen mutuamente en cuanto cada una establece sus propios fines concretos y particulares. Cada hombre trata, no con una libertad, sino con una multiplicidad de libertades, que caen en desacuerdos concretos entre sí (Py.: 91-92; PM: 101). Por esta razón, querer la libertad del otro no tiene el sentido abstracto que en la moralidad kantiana adquiere la idea de tomar al otro como un fin en sí mismo (Py.: 102; PM: 118). El existencialismo de Beauvoir propone una moral cuyo fundamento no es el Hombre universal, sino la pluralidad de hombres concretos (PM: 19, 108). A propósito de esta cuestión, sostiene:

Nos parece, en primer término, que el individuo como tal (*l'individu en tant que tel*) es uno de los fines (*fins*) a los cuales debe dirigirse (*se destiner*) nuestra acción. Volvemos a encontrar aquí [...] el moralismo kantiano que trata a cada hombre como fin [...] [Pero] la voluntad abstracta [...] desdeña la bondad concreta [...] No hay que olvidar que existe un vínculo concreto (*lien concret*) entre libertad (*liberté*)

<sup>256</sup> La libertad como “causa universal” es una idea de Beauvoir. El hombre “debe procurar servir a la causa universal de la libertad (*cause universelle de la liberté*)” (PM: 87).

<sup>257</sup> El término “antinomia de la acción moral” es nuestro. Beauvoir habla efectivamente de “antinomia de la acción” en el marco del hombre de buena voluntad. Es precisamente en referencia a la antinomia general que se da en el ámbito de la acción moral, y que desarrollaremos en lo que sigue, que introducimos el término en cuestión. A esta antinomia se ha referido Mccumber (2011: 302) directamente como “the antinomy of action”, sin señalar que no se trata de la antinomia general de la acción, que nosotros abordamos en capítulo precedente [II. 1], sino de una antinomia se da en el marco de la buena voluntad. Quien sí ha indicado este último punto es López Pardina (1998: 87, 91 y ss.)



y existencia (*existence*); querer al hombre libre (*vouloir l'homme libre*), es querer que *haya* ser (*vouloir qu'il y ait de l'être*), es querer el develamiento del ser en la alegría de la existencia (*vouloir le dévoilement de l'être dans la joie de l'existence*); para que la idea de liberación posea un sentido concreto es necesario que el júbilo por la existencia esté afirmado en cada individuo y a cada instante; condensándose en placer, en felicidad, es como el movimiento hacia la libertad adquiere en el mundo su figura carnal y real [...] Sólo tienen sentido [sc. las acciones] cuando se muestran susceptibles de recuperarse como alegría individual y viviente (*PM*: 130; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>258</sup>

En el carácter concreto de las libertades plurales y separadas radica una de las mayores dificultades de la propuesta de la moral existencialista. En efecto, como ya hemos indicado, los otros devienen aliados o enemigos según mi proyecto acuerde o contradiga los suyos. Esto marca, según Beauvoir, una contradicción fundamental en lo que respecta a la acción.<sup>259</sup> En efecto, por su propio proyecto, el hombre hace existir a otros hombres como enemigos y el recurso ante ellos es la lucha (*lutte*) y la violencia (*violence*) (*Py.*: 106, 117).<sup>260</sup> Por ejemplo, para liberar un grupo de hombres esclavizados, el hombre deberá violentar a los opresores. En este sentido, Beauvoir sostiene: “[L]os otros están separados, se oponen mutuamente, y en sus relaciones con ellos el hombre de buena voluntad (*l'homme de bonne volonté*) ve surgir problemas concretos y difíciles” (*PM*: 71). La libertad concreta de sí y del otro es el fin último al que el hombre debe destinar sus actos. Pero el problema que surge a causa de la oposición de las libertades es que concretamente “se trata de elegir entre la negación (*négation*) de una libertad o de otra [...] ¿Es [sc. la acción], en todo caso, absurda (*absurde*)?” (*PM*: 109).

De este modo queda planteado el núcleo problemático de la antinomia de la acción moral. Tal antinomia tiene dos formulaciones específicas con el mismo

---

<sup>258</sup> Como en otros casos, Solero traduce “qu’il y ait de l’être” por “que tenga ser”.

<sup>259</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo II, III. 5. Al respecto, Beauvoir afirma: “No puedo llamar concretamente (*appeler concrètement*) sino a hombres que existen para sí; y sólo existen para mí si yo creo lazos con ellos, si hago de ellos mi prójimo (*prochain*); existen como aliados (*alliés*), o como enemigos (*ennemis*), según que mi proyecto acuerde con el suyo o lo contradiga. Pero, ¿cómo no asumiría yo esta contradicción (*contradiction*) misma, puesto que yo soy quien la hago existir, haciéndome tal como me hago?” (*Py.*: 110; traducción modificada). Sebreli traduce “*appeler concrètement*” por “dirigirme concretamente”. Lo que nosotros traducimos como “¿cómo no asumiría yo...?” corresponde a “*comment n’assumerais-je pas...?*”, que Sebreli traduce como “¿cómo asumiré...?”. Beauvoir afirma esta idea también en *Py.* (91-92, 106-107, 112, 120).

<sup>260</sup> “Nuestro ser no se realiza sino eligiéndose ser en peligro en el mundo, en peligro delante de libertades extrañas y divididas que se apoderan de él. No obstante, tenemos un recurso contra esas libertades: no es el engegucimiento estúpido, es la lucha (*lutte*) [...] Ahí donde la persuasión fracasa, no queda entonces para defenderse sino la violencia (*violence*)” (*Py.*: 105-106, 117).

contenido. La primera de ellas es la siguiente: “Para hacerme existir frente a los hombres libres, estaré obligado frecuentemente a tratar a ciertos hombres como objetos (*pour me faire exister devant les hommes libres je serai obligé souvent de traiter certains hommes comme des objets*)” (Py.: 114). La segunda, dice: “[P]ara servir a los hombres es preciso perjudicar a otros (*pour servir des hommes qu’il faut en desservir d’autres*) (PM: 108). Beauvoir plantea esta antinomia también en términos del conflicto entre el fin y los medios: “Los medios (*moyens*) -se expresa- serán justificados por el fin (*fin*); mas si son ellos los que lo definen, y si lo contradicen (*la contredisent*) en el momento en que lo asientan, toda empresa zozobra en el absurdo (*tout l’entreprise sombre dans l’absurdité*)” (PM: 119-120). Si bien la lucha contra el otro se puede dar en diversas situaciones, la antinomia específica de la acción se refiere más bien a aquellos casos en los que el hombre de buena voluntad se ve obligado a ejercer la violencia contra quienes mantienen a otros bajo la opresión o la esclavitud. En este sentido, Mahon sostiene: “La línea general de su argumento es que la violencia contra la libertad no está justificada, pero la violencia contra una libertad que se ocupa de negar la libertad de otros es otra cuestión” (1997: 60; la traducción es nuestra).

Aquí es donde comienza a cobrar un lugar relevante “el método de la moral existencialista” que se desarrolla en el último capítulo de *PM*, “L’ambiguïté”. La moral, dice Beauvoir, no proporciona “recetas” (*recettes*), no dice lo que hay que hacer, sino que sólo puede ofrecer un método (*méthode*) (PM: 129). El primer precepto (*précepte*) que brinda dicho método es que todo hombre debe tratar al otro como “una libertad en procura de su libertad (*une liberté à fin de sa liberté*)” (PM: 136-137). Esto implica que, en cada proyecto particular, el hombre debe tomar la libertad concreta de los otros como parte integrante de su fin, abriendo las posibilidades efectivas de la realización de la *puissance* ajena en vistas al cumplimiento de una solidaridad universal. Sobre este último punto, Beauvoir afirma:

Retornando hacia esa libertad, descubriremos un principio de acción cuyo alcance será universal (*un principe d’action dont la portée sera universelle*) [...] El hombre es hombre a través de situaciones (*situations*) cuya singularidad (*singularité*) es, precisamente, un hecho universal (*un fait universel*). Hay hombres que aguardan socorro de ciertos hombres y no de otros, y esas esperanzas definen líneas de acción privilegiadas [...] Tan sólo es necesario que la afirmación de esas solidaridades singulares no contradiga la voluntad de una solidaridad universal (*en*

*contradise pas la volonté d'une solidarité universelle*) y que cada empresa conclusa se halle abierta también a la totalidad de los hombres (*et que chaque entreprise finie soit aussi ouverte sur la totalité des hommes*) (PM: 24, 139).

El segundo precepto tiene que ver con la condición de validez de las acciones morales y consiste en que los medios no deben contradecir el fin (PM: 126, 129). Esta norma se dirige al núcleo del problema de la antinomia, puesto que en pos de la libertad el hombre está obligado en varias ocasiones a tratar a otros como objetos. Dicho en otros términos: en nombre de la libertad (fin), el hombre violenta a otros hombres (medio). Al respecto, Beauvoir sostiene, en primer lugar, que la opresión y la esclavitud deben ser siempre rechazadas. En este caso, la violencia se justifica por la libertad que pretende rescatar (PM: 131).<sup>261</sup> Esta idea parece estar en contradicción con lo que afirma el segundo precepto. Sobre esto, Beauvoir sostiene:

Sería absurdo contradecir una acción liberadora so pretexto que implica el crimen (*crime*) y la tiranía (*tyrannie*), ya que sin crimen y sin tiranía no existiría liberación para el hombre: no se puede huir de esa dialéctica (*dialectique*), que va de la libertad a la libertad, a través de la dictadura (*dictature*) y la opresión (*oppression*). Pero, por otro lado, sería culpable si permitiera al movimiento liberador inmovilizarse en un momento que no es aceptable más que cuando se transmite a su contrario. Es preciso impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo; la conquista de la libertad es la única justificación y, por tanto, oponiéndose a aquellos debe mantenerse de una manera viva la afirmación de la libertad (PM: 149; traducción modificada).<sup>262</sup>

La violencia, admite expresamente la autora, es inevitable y constituye parte del fracaso humano que se da en las relaciones intersubjetivas a causa de la separación de las libertades (Py.: 118; Bauer, 2001: 153). Que la violencia pueda constituir un medio válido para la realización de la libertad constituye, según nuestra interpretación, un problema importante que Beauvoir no logra solucionar de manera clara. Beauvoir concibe este conflicto más bien como parte de la ambigüedad de la condición humana en lo que respecta a su dimensión intersubjetiva. Sobre esta misma cuestión e intentando “saldar” este conflicto, Beauvoir aclara en qué sentido entiende que el fin justifica los medios. Al respecto, afirma:

---

<sup>261</sup> “La violencia sólo se justifica (*ne se justifie que*) cuando abre posibilidades concretas a esa libertad que pretendo rescatar; ejerciéndola, tomo de buen o mal grado un compromiso con relación al otro y a mí mismo” (PM: 131).

<sup>262</sup> El término “momento” que aparece en la sexta línea de la cita corresponde a “moment”, que Solero traduce por “movimiento”.

El fin no justifica (*ne justifie que*) los medios más que cuando aquel se halla presente [sc. en los medios], si es totalmente develado en el transcurso de la actual empresa [...] No hay liberación del hombre más que cuando, al entreverla, la libertad se lleva a cabo absolutamente (*s'accomplit absolument*) en la circunstancia misma que suscita al entreverla (*dans le fait même de se viser*). Ello exige que cada acción sea considerada como una forma conclusa (*forme achevée*), cuyos diferentes momentos [...] se reflejan los unos sobre los otros, se confirman los unos a los otros, de manera tan excelente que ya no hay separación tajante entre presente y porvenir, entre medios y fines [...] Al considerar sus fines, la libertad debe ponerlos entre paréntesis, confrontarlos a cada momento con ese fin absoluto que constituye por sí misma, y poner en duda en su propio nombre los medios de los que se vale para conquistarse (PM: 120; 125-126, 128).

Esta solución, admite la propia filósofa, no hace desaparecer la antinomia. El conflicto entre los medios y el fin se mantiene puesto que no pueden brindarse soluciones abstractas y formales para problemas concretos. En todo caso, la indicación del existencialismo moral es que el hombre debe vigilar en cada momento la validez de sus objetivos y sopesar en función de las circunstancias concretas si los medios que utiliza se dirigen de manera auténtica a la afirmación de la libertad. En otros términos, si los medios utilizados reflejan la búsqueda de la libertad concreta de las libertades ajenas (PM: 147-148).

La propuesta moral del existencialismo beauvoiriano, por lo tanto, no deja exento al hombre de buena voluntad de la antinomia de la acción moral. De hecho, la conclusión de Beauvoir sobre esta cuestión es que el hombre debe asumir la antinomia “con el corazón ligero” (PM: 128; Mccumber, 2011: 304). Sólo mediante la aceptación del conflicto existencial de la acción hay un retorno auténtico a lo positivo (PM: 128). Vivir la acción en su verdad es, para Beauvoir, “vivir en la conciencia de las antinomias que ella comporta” (PM: 123). Esto no implica -aclara la filósofa- renunciar a la acción moral. Tampoco significa que el hombre debe entrever en sus actos un futuro mítico donde todas las libertades estén reconciliadas y no sea ya necesaria la lucha (PM: 92-93). Una visión de ese tipo -como hemos visto- significa para Beauvoir la anulación misma de la individualidad. Sobre esto último, agrega: “Si cada hombre hiciera lo que debiese (*fasse ce qu'il doit*), la existencia de cada uno estaría salvada sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarían reconciliados en la muerte” (PM: 153). Pero es claro, desde el punto de vista del “realismo moral existencialista”, que no

todos los hombres hacen lo que debiesen. Los conflictos, es preciso admitir, existen y el hombre moral es aquel que no los rehúsa. Por lo tanto, desde el existencialismo moral, se trata de conquistar la libertad asumiendo auténticamente la ambigüedad de la existencia (López Pardina, 1998: 98-99). Dicho en otros términos, de conquistar la existencia a través de su propio fracaso (*PM*: 124). En este sentido, Beauvoir cierra *PM* con unas palabras dirigidas a Hegel que aquí nos gustaría retomar, puesto que contrapone, ahora a luz del desarrollo de la moral existencialista, la abstracción y evasión existencial de la filosofía de Hegel, y el carácter concreto y la asunción existencial de la filosofía existencialista:

A partir del momento en que se considera abstracta y teóricamente un sistema, uno se sitúa, en efecto, en el plano de lo universal y, por consiguiente, de lo infinito. Por ello, la lectura del sistema hegeliano es tan consoladora (*consolante*). Recuerdo haber experimentado un gran sosiego al leer a Hegel en el marco impersonal de la Biblioteca Nacional, en agosto de 1940. Pero al encontrarme en la calle, en mi vida, fuera del sistema, bajo un cielo verdadero, el sistema ya no me servía más: eran los consuelos de la muerte lo que, so color de infinito, me había ofrecido, y yo anhelaba vivir aún en medio de los hombres vivientes. Inversamente, pienso que el existencialismo no propone al lector los consuelos de una evasión abstracta: el existencialismo no propone ninguna evasión (*évasion*). Por el contrario, en la verdad de la vida es que su moral se prueba y, entonces, aparece como la única propuesta de salvación (*salut*) que se puede dirigir a los hombres. Retomando por su cuenta la rebeldía de Descartes contra el genio maligno, y el orgullo de la caña pensante (*roseau pensant*) frente al universo que la aplasta, esta moral afirma que, no obstante sus límites y a través de ellos, corresponde a cada hombre realizar su existencia como un absoluto (*son existence comme un absolu*). Sean cuales fueren las dimensiones vertiginosas del mundo que nos circunda, el espesor de nuestra ignorancia, los riesgos de catástrofes futuras y nuestra debilidad individual en el seno de la colectividad inmensa, nos queda el hecho de que ahora somos libres, y absolutamente, si elegimos querer nuestra existencia en su finitud, abierta al infinito (*PM*: 152-153).

## **SEGUNDA PARTE**

**Judith Butler**

**Ecos hegelianos contemporáneos**  
**La formación dialéctica del sujeto erótico**

# Consideraciones preliminares

## I. La recepción norteamericana de Hegel

La influencia de Hegel en la filosofía anglo-parlante se remonta al siglo XIX. Uno de los primeros libros escritos en inglés, el más influyente para los estudios hegelianos en esta lengua, es *The Secret of Hegel* de James Stirling, publicado por primera vez en 1865, ampliado y reeditado en 1898. El idealista escocés se interesa principalmente en la *WL* y el concepto de cualidad. Si bien encuadra el pensamiento de Hegel dentro de las discusiones generales del idealismo alemán, prestando especial atención a Schelling, su abordaje se detiene fundamentalmente en los vínculos de la filosofía hegeliana con Kant, donde se ubica el “secreto” de Hegel. Al respecto, Stirling sostiene:

El secreto de Hegel puede ser indicado brevemente de esta manera: así como Aristóteles -con la considerable asistencia de Platón- hace *explícito* el Universal *abstracto* que estaba *implícito* en Sócrates, Hegel -con una menor asistencia de Fichte y Schelling- hace *explícito* el Universal *concreto* que estaba *implícito* en Kant (1898: xxii; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).

Dentro del hegelianismo inglés de finales del XIX y principios del XX, se destacan las figuras de Bradley, Bosanquet y McTaggart. Estos autores, cada uno a su manera, se interesa por el concepto hegeliano de lo Absoluto y defiende el idealismo especulativo (Bradley, 1893; McTaggart, 1921, 1927).

A principios y mediados del siglo XX, la transmisión de Hegel en Estados Unidos estuvo dada principalmente por la Saint Louis School. Sus más significativos representantes fueron Brokmyer y W. Harris, quienes se preocuparon sobre todo por el aspecto político y moral de su obra, la que aplicaron para pensar un conflicto concreto de época: la Guerra Civil.<sup>263</sup> Entre esta última y la Primera Guerra Mundial cobró relevancia la figura de Josiah Royce, profesor de Harvard, representante del idealismo estadounidense. Entre sus obras más destacadas se encuentra *Lectures on Modern Idealism*, publicada en 1964.

---

<sup>263</sup> Cfr. Easton (1966).

El mayor impacto de Hegel en Estados Unidos, sin embargo, se produce gracias al Pragmatismo norteamericano y la Filosofía analítica (Rockmore, 2005: 1-2; 2003: 170). La primera de estas corrientes, representada por Pierce y Dewey -vinculados a la St. Louis School-, se caracteriza por una visión más bien positiva de la filosofía de Hegel, fundamentalmente en lo que respecta a la idea de verdad práctica que, en contraposición con la idea especulativa de la verdad absoluta, ha constituido uno de los pilares del Pragmatismo. En la actualidad, una de las mayores figuras es el neo-hegeliano Robert Brandom. Según este teórico, en el idealismo hegeliano se encuentra la tesis básica del Pragmatismo contemporáneo que él mismo defiende en *Making It Explicit. Representing, and Discursive Commitment* (1994). En *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (2002), sostiene que la tesis idealista afirma la identidad entre la estructura y la unidad del concepto (*concept*), por un lado, y la estructura y unidad del sí-mismo (*self*), por otro. La tesis Pragmatista, por su parte, declara que el contenido de los conceptos está determinado por su uso (2002: 210). En este sentido, el “neo-hegeliano de Pittsburgh” considera que el idealismo de Hegel es un Pragmatismo, puesto que pone de relieve que la experiencia, el proceso de usar los conceptos en la práctica mediante la emisión de juicios y la realización de acciones, instituye las normas conceptuales empíricas con contenido determinado (Brandom, 2002: 233; Assalone, 2015a: 70).

Los vínculos de Hegel con la Filosofía analítica, en cambio, comienzan en Inglaterra. Las fuertes objeciones de Bertrand Russell a Hegel, que identifican el idealismo hegeliano con un monismo lógico-conceptual, cuyo principio es el “axioma de las relaciones internas” del concepto, se reconsideran a partir de mediados del siglo XX en Estados Unidos. El trabajo de Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956) constituye un paso esencial al respecto. Desde sus críticas al pluralismo y el atomismo lógicos que Russell opuso al idealismo hegeliano, Sellars sentó las bases para el rechazo del “mito de lo dado”, centro de la actual tendencia neo-hegeliana de la filosofía analítica norteamericana (Redding, 2007: 2-15).

Entre los discípulos de Sellars se encuentran Brandom y McDowell (2007), los llamados “neo-hegelianos de Pittsburgh” que, junto a teóricos como Pippin (1989, 1997, 2011, 2015) y Pinkard (1994), conforman la corriente neo-hegeliana normativista en este país, una de las más visibles e influyentes en nuestros días. En líneas generales,



estos autores encuentran en Hegel el rechazo al mito de lo dado y afirman, a partir de diferentes lecturas de su obra, la base normativa y social de la intencionalidad epistémica (Assalone, 2015a: 63; Siep [2000] 2015: 259).

Tanto Pinkard como Pippin dividen las lecturas de Hegel en “metafísicas” y “no metafísicas”, ubicando sus propias interpretaciones dentro del segundo grupo. Por lecturas metafísicas comprenden aquellas para las cuales el idealismo hegeliano es un monismo subjetivo y el Sistema de la ciencia es la síntesis del conocimiento científico y la realidad (Pinkard, 1994: 262, 345; Siep [2000] 2015: 16). Al respecto, Pippin sostiene:

El punto esencial del “Hegel metafísico” ha sido siempre que Hegel debía ser entendido como un tipo de spinozismo invertido, esto es, un monista, que creía que los objetos finitos no existían “realmente” (sólo la Idea absoluta existe), que este Uno (*One*) no era una “sustancia” sino un “sujeto”, o mental (desde la inversión de Spinoza), y que éste no era estático, eterno, el Uno parmenídeo, sino develado en el tiempo, un develamiento responsable, en cierto sentido, de la forma y la dirección de la historia política humana, así como de la historia del arte, la religión y la filosofía (todas estas formas del espíritu expresan el despliegue de la Idea absoluta) (1989: 4; la traducción es nuestra).

Entre las lecturas metafísicas se destaca, según estos autores, la de Taylor, cuyo libro *Hegel*, publicado en 1975, fue un punto de inflexión para el renacimiento de la filosofía hegeliana en Estados Unidos en la década del 80. Para Taylor, Hegel lleva a cabo la reconsideración del pensamiento moderno a partir del monismo del Espíritu y la teoría de la subjetividad situada. Según aquel, la filosofía de Hegel sintetiza dos cuestiones de la modernidad: la libertad racional y autosuficiente del sujeto kantiano, y la unidad expresiva del hombre y la naturaleza (1975: 539; Hardt, 1990).

El abordaje de Inwood (1983), según Pippin, da fin a las lecturas metafísicas y abre paso a las no-metafísicas (Pippin, 1989: 262), las que sin perder el interés en el carácter especulativo del idealismo hegeliano, toman seriamente en cuenta la dependencia que, en la propia lógica especulativa de Hegel, tienen sus análisis sociales. Rechazan así todo tipo de mistificación teológica, aunque sin reducir el pensamiento de Hegel a una teoría social. Dentro de esta corriente interpretativa se encontraría, según Pippin, un conjunto de investigaciones que no sólo contemplan las norteamericanas sino también algunas alemanas. Entre ellas destaca los estudios de Findlay (1958), Fulda

(1978), Heinrichs (1974), Hölse (1987) y Hartmann (1976a, b).

La recepción butleriana de Hegel se enmarca en la que Rockmore considera como la tercera tendencia filosófica a partir de la cual se establece la influencia de Hegel en la filosofía norteamericana a partir de mediados del XX: el movimiento fenomenológico (2005: 1-2; 2003: 170-171). El acercamiento de Judith Butler a la filosofía de Hegel viene dado de la mano de la comúnmente llamada “filosofía continental” y, en particular, de la recepción francesa de Hegel, que cobra notoriedad en los Estados Unidos a partir de los años 80 (Cusset: 2003; Pinkard, 1994: 3). Precisamente la recepción francesa de Hegel es uno de los objetos centrales del estudio de Butler en *SD*, en el que revisa y amplía su tesis doctoral, defendida en 1984 en la Universidad de Yale. De hecho, su director, Maurice Natanson, fue un fenomenólogo norteamericano dedicado a la filosofía existencial y quien contribuyó de manera notable a la introducción de Husserl y Sartre en los Estados Unidos.

Según sus propias palabras, el interés de Butler en Hegel comienza a fines de la década del 70. En 1978, antes de emprender sus estudios de posgrado, obtiene la beca Fulbright-Hayes para concurrir a la Heidelberg Universität. Durante dos años se dedica a estudiar tanto a Hegel como a diversos filósofos del idealismo alemán, asistiendo a seminarios dictados Dieter Henrich y Hans-Georg Gadamer. A principios de la década siguiente, inicia su doctorado en Yale University, donde asiste a clases sobre Hegel, Marx, Heidegger, Kierkegaard, Merleau-Ponty y la Escuela de Frankfurt. En 1984 se doctora con la tesis “Subjects of Desire”, en la que se ocupa del concepto de deseo (*Begierde / desire*) en la *Ph.* y las apropiaciones de Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Paul Sartre.<sup>264</sup>

Para aquel entonces, fines de los 70 y principios de los 80, Butler tenía conocimiento de la filosofía post-estructuralista, aunque no constituía parte de su objeto fundamental de indagación.<sup>265</sup> Concurrió también a seminarios dictados por Jaques Derrida, a clases del belga Paul de Man y se introdujo en la lectura de Michael Foucault en el marco de un seminario interno sobre estudios de la mujer (*SD*: 9-10). No obstante, su atención continuaba centrada en Hegel, la tradición fenomenológica, la

---

<sup>264</sup> La disertación se tituló “Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojève, Hyppolite, and Sartre” y el *abstract* está publicado en *Dissertation Abstracts International*, 46(3A), 727-A, 1985.

<sup>265</sup> En el prefacio a *SD* de 1998, Butler admite haber estado influenciada por la opinión de Natanson, para quien el límite de la filosofía francesa se halla en la obra de Jean Paul Sartre y en algunas consideraciones de Maurice Merleau-Ponty (*SD*: 9).

hermenéutica, la Escuela de Frankfurt y el idealismo alemán. Su interés definitivo por a la teoría francesa se produce cuando termina sus estudios en Yale University. En 1983 gana una beca posdoctoral de tres años que radica en Wesleyan University, institución en la que también oficia como profesora visitante. En el Centro para las Humanidades se acerca a la teoría crítica francesa. En ese momento, revisa su tesis doctoral, le agrega los capítulos dedicados a Deleuze, Lacan y Foucault, y la re-titula *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (SD: 9-10). Columbia University Press publica esta versión en 1987.

Sin embargo, este “giro hacia la filosofía francesa” no debe comprenderse como un distanciamiento de Hegel. Al respecto, en el prefacio a la segunda edición de *SD*, sostiene:

Mi interés en el legado hegeliano no terminó, por cierto, con la publicación de este libro. He dictado cursos sobre Hegel y teoría contemporánea, y sigo interesada en la manera en que se lee y malentiende a Hegel con la irrupción, el establecimiento y la difusión del estructuralismo. En cierto sentido, todo mi trabajo sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas: ¿Cuál es la relación entre el deseo y el reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad (SD: 19).

*SD* es el libro en el que Butler sienta las ideas fundamentales que conforman su interpretación de Hegel, las que retoma, complejiza y amplía en sus textos posteriores. En dicha obra se encuentran referencias explícitas no sólo Siep y Findlay, sino también a Rosen (1974), quien -junto con Taylor, al que también refiere- constituye uno los mayores representantes de los estudios hegelianos norteamericanos de la década del 70. En este sentido, la lectura que Butler realiza de Hegel, y en particular de la *Ph.*, presenta una interpretación estadounidense del idealismo hegeliano que, ubicada entre las lecturas de los 70 y las normativistas que comienzan a principios de los 90, tiene rasgos propios.

## **II. Clasificación de los estudios butlerianos sobre Hegel**

El estudio de Butler sobre el pensamiento de Hegel se encuentra diseminado en varios

de sus textos. En ninguno de ellos, la autora realiza un tratamiento estrictamente exegético de la obra del filósofo alemán. Sus abordajes pueden dividirse en (a) hermenéuticos y (b) apropiativos.

Tomando en consideración los textos fuente primarios de esta investigación, *SD* y *SC* constituyen análisis hermenéuticos de la *Ph.*, especialmente de la primera parte del capítulo IV, “Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst” (*Ph.*, 103-116). De la primera de las obras mencionadas, ya hemos hablado en el apartado precedente. Lo que debemos agregar ahora es que *SD* consta de dos partes generales. La primera de ellas está compuesta por los dos Prefacios, la Introducción y el Capítulo I, secciones en las que Butler desarrolla su propia lectura de la *Ph.* La segunda parte, en la que se ubican los Capítulos restantes, consta del análisis butleriano sobre la recepción francesa de Hegel. Nuestra investigación se centra en la primera de estas partes, puesto que Butler expone allí su interpretación sobre el tema que nos ocupa.

*SC*, por su parte, reúne el diálogo entre Butler y Malabou a propósito de la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre que se desarrolla en la sección A del Capítulo IV de la *Ph.*, “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” (*Ph.*, 109-116). El libro se compone de 4 artículos, dos de cada una de las autoras, en los cuales establecen una discusión centrada en el problema de la independencia de la autoconciencia.

Dentro de los tratamientos hermenéuticos – que examinaremos en este trabajo – se encuentra también el primer capítulo de *PLP*, “Stubborn Attachment, Bodily Subjection. Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness” (*PLP*: 43-74). En este texto, Butler vuelve sobre la dialéctica del señorío y la servidumbre, pero extiende su estudio a la conciencia desventurada, cuya exposición tiene lugar en la sección B del Capítulo IV de la *Ph.*, “Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein” (*Ph.*, 116-161).

Los restantes abordajes de Butler sobre Hegel son apropiativos. Esto quiere decir que Butler se sirve de ciertas ideas de Hegel para pensar los problemas netamente contemporáneos que le interesan. En este segundo grupo se encuentran *CHU* y *GA*. El primero de estos libros compila trabajos de Butler, Laclau y Žižek, en los cuales los autores dialogan entre sí sobre teoría política y teoría social contemporánea, tomando como centro de análisis la noción gramsciana de “hegemonía”. *GA*, como ya hemos

tenido la oportunidad de indicar, reúne una serie de trabajos originados en el marco de un seminario docente dictado por Butler en la Universidad de Princeton, en el año 2001. Antes de su publicación, estos trabajos fueron presentados en las Conferencias Adorno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt am Main de la Goethe-Universität y discutidos por Axel Honneth. En el caso del Capítulo I, que es el que nos interesa, Butler se ocupa de los problemas de la identidad y el reconocimiento desde el marco social contemporáneo. Por último, cabe agregar entre los abordajes que consideramos apropiativos la “Introduction” de *PLP*, obra que también reúne diversos artículos en los que estudia distintas problemáticas vinculadas al problema del sometimiento. Las relaciones que establece entre Foucault y Hegel en la introducción de ese libro, y que retoma en el primero de los artículos, se centra en la cuestión de la sujeción, tema que será desarrollado en el tercer capítulo de esta Segunda parte.

# CAPÍTULO I

## **Los lineamientos fundamentales de la lectura de Judith Butler de la *Phänomenologie des Geistes***

El presente capítulo se propone identificar y desarrollar los lineamientos principales de la lectura general de la *Ph.* que Butler expone en *SD*. Esta última obra, como dijimos, consta de dos partes claramente distinguibles. La primera es la exposición que Butler realiza sobre su propia interpretación de la *Ph.* en el Prólogo a la segunda edición, el Prefacio, la Introducción y el Capítulo I. La segunda parte, compuesta por los restantes Capítulos, consiste en su análisis de la recepción francesa de Hegel, a la luz de las problemáticas del deseo y del reconocimiento.

Debemos agregar ahora que la primera de las partes mencionadas incluye dos tipos de consideraciones. Las primeras son específicas y tienen por objeto la dialéctica del deseo (*Begierde / desire*) del Capítulo IV de la *Ph.* Este desarrollo se ubica en los apartados “The Ontology of Desire” y “Bodily Paradoxes: Lordship and Bondage” del Capítulo I. Las segundas son las consideraciones generales, que conforman la visión de conjunto que Butler tiene de la *Ph.* Éstas se refieren a temas puntuales pero no se restringen al estudio de una sección de la *Ph.* en particular. Estas consideraciones incluyen sus referencias sobre al problema del lenguaje de Hegel, la noción de lo Absoluto, así como también sus reflexiones generales acerca del deseo y de sus vínculos con el proyecto general de la *Ph.* El presente capítulo se centra en estas últimas cuestiones y el siguiente aborda las más específicas, es decir, la lectura butleriana de la dialéctica del deseo.

La tesis general que mostramos en este capítulo es que la lectura de Butler de la *Ph.* consta de tres lineamientos hermenéuticos fundamentales: el retórico, el antropológico y el erótico.

Para ello, en primer lugar, analizamos el estudio que Butler realiza en *SD* sobre

la proposición especulativa (*spekulative Satz / speculative proposition*) que Hegel expone en la “Vorrede” a la *Ph.* [apartado I]. Mostramos que Butler comprende en términos retóricos el carácter especulativo de la proposición filosófica, la cual, en cuanto modo proposicional de la Ciencia, opera en la totalidad de la exposición de la experiencia de la conciencia. Señalamos, además, que la retórica especulativa es, para la filósofa norteamericana, una de las fuentes del desplazamiento (*displacement*) no sólo del sujeto gramatical sino también del sujeto humano, desplazamiento que viene dado principalmente por el holismo y las inversiones gramaticales y semánticas que aquella conlleva.<sup>266</sup>

En segundo lugar, mostramos el lineamiento antropológico de la lectura butleriana de la *Ph.* Para ello, analizamos su concepción de la metafísica de Hegel como una reorientación antropocéntrica (*anthropocentric reorientation*) del monismo sustancial de Spinoza [apartado II].<sup>267</sup>

En tercer lugar, probamos el lineamiento erótico de la interpretación butleriana [apartado III]. Sostenemos que desde una generalización del momento de la Autoconciencia erótica, Butler postula al deseo (*Begierde / desire*) -que entiende como el principio permanente de la reflexividad de la autoconciencia y base experiencial de la *Ph.*- como el motor subjetivo del desarrollo fenomenológico, haciendo de su insatisfacción la segunda fuente del desplazamiento del sujeto y el fundamento de la apertura de la metafísica de Hegel. Para ello, nos detenemos en la caracterización general del deseo y de sus vínculos con el proyecto de la *Ph.*, que Butler presenta en la “Introduction” y la primera parte del Capítulo I de *SD*. Antecede estas consideraciones el estudio de la interpretación butleriana sobre la introducción al deseo en el Capítulo IV de la *Ph.*, que incluye su propio abordaje del Capítulo III y que se destina a ubicar la emergencia de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) en el movimiento retórico de la explicación (*Erklärung*) del Entendimiento (*Verstand*).

---

<sup>266</sup> El hecho de que Butler hable específicamente de “sujeto humano” (*human subject*) se explica por el lineamiento antropológico de su lectura, que abordamos en el apartado siguiente [II]. Butler también refiere a aquel como el “sujeto emergente” (*emergent subject*) de la *Ph.*, por el cual debe comprenderse la conciencia natural que adquiere diversas configuraciones a lo largo de su desarrollo fenomenológico hasta alcanzar el Saber absoluto.

<sup>267</sup> Como explicamos en [II. 1], la perspectiva antropológica de Butler no se reduce a sus consideraciones sobre las relaciones entre Hegel y Spinoza. Su interpretación sobre la autoconciencia erótica, que Hegel desarrolla en el capítulo IV de la *Ph.*, también forma parte del lineamiento antropológico. Sin embargo, el deseo cobra en la hermenéutica de Butler una posición destacada porque se presenta como el principio reflexivo de la reorientación antropocéntrica en cuestión. Por esta razón, lo erótico constituye un lineamiento específico.

En cuarto lugar, exponemos la interpretación de Butler sobre lo Absoluto de Hegel, temática que cierra la lectura general que la filósofa hace de la *Ph.* [apartado IV]. Mostramos que Butler sostiene dos concepciones complementarias de lo Absoluto. La primera se ubica dentro su consideración nietzscheana del problema de lo Absoluto, desde la cual concibe las diversas figuras del desarrollo fenomenológico de la conciencia como ficciones instructivas que, en su propia insuficiencia respecto de la unidad entre el sujeto y la sustancia, constituyen la vía negativa de acceso a lo Absoluto como unidad de la totalidad relaciones internas. La segunda es la noción temporal de lo Absoluto como totalidad infinita, que le permite a la autora armonizar los caracteres de completitud e infinitud de la metafísica de Hegel que aparecen en tensión en las “lecturas espaciales” de lo Absoluto. Finalmente, y la luz de este desarrollo, volvemos sobre el tema de la proposición especulativa y mostramos que, desde la hermenéutica butleriana, la apertura sistemática conlleva la apertura en el plano lógico-semántico del concepto.

## I. El lineamiento retórico

### I. 1. El lenguaje de la *Phänomenologie*

La primera cuestión sobre la que Butler llama la atención en el Capítulo I de *SD*, “Desire, Rhetoric, and Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*”, se refiere al propio lenguaje de Hegel, problemática que retoma en el prólogo de 1998 de la segunda edición (*SD*: 13-15, 49-52).<sup>268</sup> Según la filósofa, el análisis de la *Ph.* requiere como

<sup>268</sup> El problema sobre el lenguaje hegeliano ha sido puesto de relieve en varias ocasiones por la *Hegelforschung*. Al respecto, se destaca el clásico artículo de Alexandre Koyré, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, publicado en 1931 en *Revue philosophique* e incorporado en 1961 en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. En este texto, el autor afirma: “La lengua (*langue*) de Hegel es -se ha dicho cientos y cientos de veces- intraducible [...] Pero no es solamente intraducible. Ella es -también se ha dicho muchas veces- ininteligible, incluso para un alemán [...] Pero, de hecho, ¿por qué el lenguaje (*langage*) de Hegel es incomprensible? ¿Cuál es, si podemos expresarnos así, la naturaleza de esta incomprensibilidad? Es cierto que las quejas de sus historiadores y comentaristas, por más fundamentadas que estén, habrían divertido y a la vez indignado a Hegel, si las hubiese podido conocer. Lo habrían divertido porque, como lo veremos en lo que sigue, la incomprensión estaba, por así decir, prevista por el sistema mismo. Pero los reproches de hablar una lengua artificial y abstracta, de usar una terminología arbitraria, lo habrían indignado: Hegel, en efecto, tenía conciencia de no haber hecho jamás algo semejante; él tenía la pretensión, curiosa, pero real, de reaccionar contra los abusos de la terminología abstracta; estimaba que la filosofía no tenía necesidad de ello [...] El lenguaje del filósofo debe ser vivo y concreto porque su pensamiento (*pensée*) debe ser



primer paso detenerse en el modo idiosincrásico en que Hegel desarrolla los contenidos filosóficos. Cualquier lector de la *Ph.* advierte la dificultad que esta obra conlleva no sólo en lo que respecta a su contenido, sino también a su estructura narrativa. Al respecto, Butler sostiene:

El análisis del concepto de deseo en la *Fenomenología del espíritu* requiere, como paso preliminar, examinar una cuestión más amplia: cómo se presentan y “argumentan” los temas filosóficos en este, por momentos, intrincado texto. Escribo la palabra “argumentan” entre comillas no para desestimar la clase de argumentación desplegada por Hegel, sino para llamar la atención sobre la idiosincrasia de su forma. Después de todo, la *Fenomenología del espíritu* es una *Bildungsroman*, un optimista relato de aventura y esclarecimiento, una peregrinación del espíritu, y a primera vista no resulta claro el modo en que la estructura narrativa adoptada por Hegel expone su argumentación metafísica. Es más, la estructura oracional utilizada por Hegel parece desafiar las leyes de la gramática y poner a prueba la imaginación ontológica más allá de los límites a los que está habituada (*SD*: 49).

Pocos estudios se ocuparon de las consideraciones que Butler realiza sobre el lenguaje hegeliano y aquellos que sí lo han hecho comprendieron de manera insuficiente las ideas que ella expone sobre este tema. Tal como consignamos en el Estado de la cuestión de esta investigación, los estudios sobre el pensamiento de Butler entienden que la autora hace referencia a una cuestión esencialmente estilística (Burgos, 2008: 14-16; Salih, 2012: 13-15; Vicki, 2006: 5-6).<sup>269</sup> El punto fundamental en el que tales investigaciones no reparan, y que nosotros señalamos en otro lugar (Abellón, 2015b: 53-58), es que el objeto de análisis de Butler es la proposición especulativa que Hegel presenta en la “Vorrede” a la *Ph.* (*Ph.*, 20-21, 43-46).

---

vivo y concreto. El filósofo no tiene -o casi no tiene- necesidad de crear palabras nuevas y especiales porque éstas serían necesariamente abstractas, y porque el filósofo, que no se ocupa de abstracciones, sino de la realidad y únicamente de la realidad, no tendría nada que hacer con ellas. Hegel, por supuesto, habría sostenido que su lengua, en lugar de ser arbitraria y abstracta, es, por el contrario, de una concreción tan grande como posible. Y si ella es, generalmente, incomprensible es justamente porque su gran concreción la vuelve difícilmente penetrable a los espíritus habituados al pensamiento abstracto y que no están formados en el pensamiento especulativo, pensamiento concreto por excelencia y, por así decir, por definición” (1931: 409-412; la traducción es nuestra).

<sup>269</sup> Una excepción a la interpretación “estilística” es la que presentan Casale y Femenías: “[P]ara Butler, el escenario donde se despliegan estas operaciones [sc. la superación de las oposiciones llevada a cabo por el deseo] no es más que un universo lingüístico de modo tal que esas operaciones van a estar atravesadas por el discurso, y por ello el movimiento puesto en juego en esas operaciones se puede concebir como retórico” (2009: 26). Los autores, sin embargo, no especifican en qué consistiría dicho “universo discursivo” ni hacen referencia a la proposición especulativa, que es -en rigor- a lo que Butler se refiere al hablar de “retórica” de la *Ph.*

En este apartado mostramos que en *SD* Butler ofrece una lectura retórica de la proposición filosófica que conforma el lineamiento general de su lectura de la *Ph.*; primero de los tres ejes hermenéuticos que desarrollamos en este capítulo. Para ello, en primer lugar, presentamos la concepción hegeliana de la proposición especulativa. En segundo lugar, abordamos la interpretación que Butler sostiene al respecto.

## I. 2. La proposición especulativa

Hegel expone la noción de “proposición especulativa” (*spekulative Satz*) en la “Vorrede” a la *Ph.* (*Ph.*, 43-46). El contexto general de esta exposición es la presentación de la filosofía especulativa, particularmente de la distinción entre el pensar concipiente propio de la Ciencia y el pensar representador o el raciocinar, reflexión externa del Entendimiento respecto del movimiento de las determinaciones conceptuales.

El pensar representador (*vorstellende Denken*) es aquel que es incapaz de cumplir las exigencias del estudio de la Ciencia. Este último requiere que el pensar tome sobre sí el esfuerzo del Concepto (*Begriff*). En efecto, el que la sustancia sea sujeto significa que “en ella [...] todo contenido es su propia reflexión dentro de sí (*ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich*)” (*Ph.*, 39). Por esto, el pensar filosófico debe fijarse en las determinaciones simples del concepto tal como éstas son, es decir, como automovimientos (*Selbstbewegungen*) (*Ph.*, 41). Pero el raciocinar (*das Rasonieren*), cuyo yo sapiente es el yo vacío, el sí mismo formal del Entendimiento (*Verstand*), es libre respecto del contenido conceptual. En lugar de hundirse en él, se pone por encima del concepto y pretende mantener el contenido en determinaciones fijas y estables. Dado su criterio de verdad, que es la forma vacía del principio de identidad ( $A = A$ ), el comportamiento raciocinante (*rasonierende Verhalten*) es negativo respecto del contenido: resiste al movimiento del concepto, refutando y aniquilando las determinaciones contradictorias que éste conlleva. Cuando, frente al movimiento conceptual, el pensar representador se obstina en hacer persistir la estabilidad del contenido en determinaciones fijas y afirma que algo no es así<sup>270</sup>, se muestra él mismo

---

<sup>270</sup> La expresión de Hegel es: “Daß dem nicht so sei, diese Einsicht ist das bloß *Negative*” (*Ph.*, LXXIII; el subrayado es del original). La traducción de Gómez Ramos es la siguiente: “Decir que algo no es

como una intelección vacía y formal de lo negativo, que no incorpora dentro de sí la negatividad de la que surge lo positivo de un nuevo contenido. En este sentido, al no poder aprehender el concepto y sus determinaciones en su movimiento, el raciocinar es por su propia naturaleza incapaz de emprender la tarea científica.

El modo proposicional mediante el cual el pensar representador explica o expresa (*drückt aus*) su contenido es la proposición en general (*Satz überhaupt*), que pone de relieve el tipo de aprehensión externa y libre respecto del concepto característico del modo de conocer de la conciencia natural. La proposición en general mantiene la distinción entre el sujeto y el predicado. El primero constituye la base en la que adhiere el contenido, sus accidentes, por medio del predicado. Se trata del lenguaje proposicional (S es P), en el que el sujeto, permaneciendo fijo, adquiere su determinación o contenido por medio de la predicación, siendo el yo sapiente, es decir, algo externo a los componentes de la proposición misma, quien enlaza el sujeto y el predicado en cuestión (*Ph.*, 42-43). A propósito de esto, Hegel brinda el siguiente ejemplo:

La menesterosidad por representar lo absoluto como sujeto se servía de proposiciones como: *Dios* es lo eterno [...] En tales proposiciones, lo verdadero tan sólo está puesto directamente como sujeto, pero no está presentado como el movimiento del reflexionarse hacia dentro de sí mismo. En una proposición de este género se empieza con la palabra: *Dios*. Por sí misma, es un sonido sin sentido, un mero nombre, sólo el predicado dice *lo que él es*, lo llena dándole cumplimiento y significado, el comienzo vacío se hace saber efectivo solamente en ese final [...] El sujeto se acepta como punto fijo al que adhieren, como a su asidero, los predicados mediante un movimiento que pertenece a aquel que sabe acerca del sujeto, y que no es considerado como perteneciente al punto mismo; pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, sólo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento (*Ph.*, 21; el subrayado es del original).

El saber del raciocinar, según explica Montecinos (2012), se fundamenta en algo fijo y estable que se tiene por consabido (*bekannt*), y se construye en base a la identidad entre el yo sapiente y el sujeto gramatical de la proposición, al que el autor denomina “sujeto-así: esa intelección es lo meramente negativo” (*Ph.*, 42; el subrayado es del original).

objetual”. El sujeto racionante proyecta el sí mismo formal que él es como el sujeto gramatical fijo de la proposición, al que adhiere exteriormente el contenido por medio de los predicados (conceptos universales) según su propia representación de lo que la cosa es, una identidad formal ( $A = A$ ), representación que tiene su expresión en proposiciones semejantes ( $S = S$ ). Esta exterioridad de la predicación pone de relieve que para el racionar las determinaciones carecen de necesidad, puesto que el yo sapiente se posiciona por encima del sujeto-objetual y lo determina considerando solamente sus propios presupuestos formales y su criterio de identidad. Esto último explica que el racionar refute y aniquile las determinaciones o predicados contradictorios que dicen algo diferente de lo que es el sujeto idéntico a sí mismo ( $- A$ ). Mediante este proceder, el comportamiento racionante reduce el sujeto-objetual a una forma vacía, volviendo a sí mismo en cuanto yo sapiente formal. Por lo tanto, el racionar constituye una reflexión externa respecto del contenido del objeto, en la que el yo vacío no sale de sí mismo (2012: 57-59).

El pensar que, en contraposición al racionar, sí toma sobre sí el esfuerzo del concepto es el pensar concipiente (*begreifende Denken*). Éste se sumerge en el contenido del concepto y en el movimiento propio de sus determinaciones, siendo inmanente a este último (*Ph.*, 41-42). Este pensar, a diferencia del pensar representador, es la aprehensión positiva del movimiento conceptual, para la cual lo negativo forma parte del contenido mismo y de su propia determinación (*Ph.*, 42-43). Es en el comportamiento de este pensar en el que radica la actividad (*Tätigkeit*) propia del saber filosófico, la cual:

[N]o es la reflexión dentro sí sacada a partir del contenido; la ciencia no es ese idealismo que sustituye al dogmatismo *asertivo* bajo la forma de un dogmatismo *aseverador* o de un dogmatismo de la *certeza de sí mismo*: sino que, viendo el saber que el contenido retorna a su propia interioridad, ocurre más bien que su actividad tanto se ha sumergido en el contenido —pues ella es el sí-mismo inmanente de éste—, cuanto, a la vez, ha retornado dentro de sí —pues ella es la pura igualdad-a-sí-mismo en el ser otro— (*Ph.*, 39-40; el subrayado es del original).

El saber del contenido que es Concepto es, según Hegel señala en la “Vorrede”, la necesidad lógica y lo especulativo, que constituye la propia naturaleza del método científico. Este último no es un método formal y separado del contenido, sino que es

inmanente al propio movimiento del concepto, que halla su propia exposición (*Darstellung*) en la Filosofía especulativa (*Ph.*, 40-41).<sup>271</sup>

La explicación o expresión del contenido por parte del pensar concipiente tiene lugar mediante la proposición especulativa (*spekulative Satz*), la cual destruye la forma proposicional característica del comportamiento raciocinante. Al respecto, Hegel sostiene:

Al ser el concepto el sí-mismo propio del objeto, sí-mismo que se expone (*darstellt*) como el *devenir de este objeto*, no es un sujeto en reposo que, sin moverse, soporta los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento, ese sujeto mismo en reposo se viene abajo; queda subsumido en las diferencias y el contenido, y constituye, más bien, la determinidad, es decir, el contenido diferenciado, así como el movimiento de éste, en lugar de permanecer erguido frente a él. El suelo firme que el raciocinar tiene en el sujeto en reposo, entonces, se tambalea [...] El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando (*Ph.*, 43; el subrayado es del original).

Con la proposición especulativa, el pensar representador sufre, dice Hegel, un contragolpe (*Gegenstoß*). El sujeto que dicho pensar pone como fundamento y soporte al que adhieren los predicados pasa a ser, por el movimiento dialéctico del concepto, él mismo predicado. De este modo se invierten las relaciones entre el sujeto y el predicado que el raciocinar pretende mantener fijamente distinguidas, viéndose él mismo limitado en esta tarea y en su comportarse. Hegel resume esta cuestión de la siguiente manera:

Formalmente, lo que hemos dicho puede expresarse así: la naturaleza del juicio, o de la proposición en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe a aquella relación [...] En la proposición filosófica [sc. la proposición especulativa], la identidad del sujeto y del predicado no debe anular la diferencia entre ellos, expresada por la forma de la proposición, sino que su unidad debe brotar como una armonía (*Ph.*, 43-44).

La Ciencia no debe mezclar el modo proposicional especulativo y el raciocinante. La exposición filosófica (*philosophische Exposition*) se realiza en el primero de los modos proposicionales mencionados. Esto no quiere decir, sin embargo, que tal exposición

<sup>271</sup> La cuestión del método de la *Ph.* se trabaja en la Sección crítica, II. 1.

anule todo tipo de vínculo con la proposición en general. El que ésta se revele como insuficiente respecto del saber y quede en suspenso es algo que debe ser proferido (*ausgesprochen*) y expuesto (*dargestellt*). La exposición especulativa (*spekulative Darstellung*) es precisamente el proferir el movimiento dialéctico de las determinaciones conceptuales y, por lo tanto, el contragolpe de la proposición en general (*Ph.*, 45).<sup>272</sup> La exposición filosófica expone la destrucción de la proposición en general, es decir, la reflexión del contenido conceptual que el raciocinar rechaza e intenta fijar. Esta reflexión interna del contenido, el automovimiento de las determinaciones del concepto, es lo que la *WL* expone en su forma pura, y la *Ph.* según su aparecer para la conciencia (Montecinos, 2012: 59).

Cubo Ugarte (2010) propone una manera de explicar esto último que puede resultar esclarecedora dada su simplicidad. Según el autor, en la *Ph.* hay un doble registro de lenguaje. El primero es el lenguaje proposicional, la proposición en general, que es propio de la conciencia natural y del lector de la *Ph.* no iniciado aún en la filosofía especulativa, el cual precisamente toma el posicionamiento de la conciencia natural. El segundo registro lingüístico es el lenguaje especulativo, la proposición filosófica. Este registro corresponde a la filosofía especulativa y pertenece a aquel que ha llegado al Saber absoluto y conoce la necesidad del movimiento lógico de las determinaciones del concepto y del tránsito fenomenológico, Hegel, en primer lugar, y el lector de la *Ph.* que conoce el sistema hegeliano, en segundo lugar. Estos últimos, Hegel y el filósofo especulativo, constituyen el “nosotros fenomenológico” de la *Ph.*, que capta y ordena de manera sistemática las diferentes figuras de la conciencia según la necesidad científica que sucede a espaldas de la conciencia natural. Dicha necesidad se pone de manifiesto expresamente en los párrafos de la *Ph.* denominados *Wir-Stücke* y que son aquellos en los que Hegel distingue de manera explícita aquello que es para la conciencia y aquello que es “para nosotros” (2010: 35-41). A propósito de esto, Hegel afirma en la “*Einleitung*”:

Esto se presenta aquí de tal manera que, en tanto que lo que primero aparecía como el objeto se degrada, a ojos de la conciencia, a un saber acerca de él, y en tanto que lo *en sí* se convierte en un *ser de lo en sí* para la conciencia, este ser es el nuevo

---

<sup>272</sup> Se retoma aquí la idea según la cual: “La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema filosófico de la misma [...] y la única explicación (*Erklärung*) satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma (*die Darstellung der Philosophie selbst*)” (*Ph.*, 11).

objeto, con el cual también entra en escena una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto de lo que lo era para la figura precedente. Es esta circunstancia la que guía toda la serie de figuras de la conciencia en su necesidad. Sólo esta necesidad misma, o la *emergencia* del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros (*für uns*), por así decirlo, como a sus espaldas. Entra así en su movimiento un momento del ser *en sí*, o del *ser* para nosotros (*Fürunsseins*), que no se expone (*darstellt*) para la conciencia, la cual está prendida en la experiencia misma; pero el *contenido* de lo que emerge ante nosotros es *para ella* (*für es*), y nosotros sólo concebimos la parte formal del mismo, o su puro originarse; *para ella*, esto que se ha originado es sólo como objeto, para *nosotros* es, a la vez, como movimiento y devenir (*Ph.*, 61; el subrayado es del original).

La emergencia de lo que es para nosotros, la necesidad del movimiento conceptual, no se expresa -repitamos- de forma independiente al lenguaje proposicional propio de la conciencia natural. Como hemos señalado anteriormente, la exposición filosófica es la exposición (*Darstellung*) del movimiento del concepto en su necesidad, exposición que se desarrolla en cuanto la proposición especulativa profiere el contragolpe de la proposición en general. Sobre esta cuestión, Cugo Ugarte subraya:

Gracias al *doble lenguaje* que se despliega a partir del *nosotros fenomenológico* se puede distinguir entre lo meramente mentado o supuesto (*Gemeintem*) por la conciencia en cada una de sus experiencias y lo realmente dicho (*Gesagtem*) o acontecido en ellas [...] Que el sentido de cada una de estas experiencias sea algo provisional, o sea algo que no puede ser completamente dicho no es algo meramente accidental a una determinada figura de la conciencia, sino que es algo esencial a la forma misma de la proposición [...] No puede ser dicho debido a la *forma* misma de la proposición. Pues bien, es esta forma de la proposición lo que intenta violentar Hegel a través de lo que él denomina la *proposición especulativa*. La proposición especulativa no pretende decir algo de algo, sino más bien mostrar de soslayo a través de la forma misma de la proposición los límites inmanentes a todo decir proposicional [...] El uso especulativo del lenguaje no puede renunciar al lenguaje proposicional, porque lo necesita para transcurrir a su través (2010: 41-42; el subrayado es del original).<sup>273</sup>

La peculiaridad del proceder de la filosofía especulativa explica la dificultad que los lectores no iniciados en la Ciencia y atados al comportamiento raciocinante hallan en los escritos de filosofía. Pretenden encontrar en la proposición filosófica la relación

---

<sup>273</sup> La distinción entre lo mentado o supuesto y lo realmente dicho es también señalada por Félix Duque (1990). Según este autor, la proposición especulativa no puede *expresar* -en el sentido de “decir”- las determinaciones simples del concepto, sino sólo *indicarlas* (1990: 31).

habitual entre el sujeto y el predicado característica de la proposición en general que se corresponde con su forma del saber. Pero en tanto que su comportamiento y opinión se ven destruidos por el propio contenido filosófico, el concepto y el movimiento de sus determinaciones, dichos espíritus se ven obligados, tras la corrección del concepto, a volver sobre las proposiciones y captarlas en su modo especulativo (*Ph.*, 44-46).

### I. 3. La retórica especulativa

El análisis que Butler realiza sobre el lenguaje de la *Ph.* toma en consideración la inseparabilidad que Hegel afirma entre la exposición conceptual de la filosofía especulativa y el modo proposicional científico. Al respecto, sostiene: “La verdad (*truth*) no es lo mismo que la narración (*narrative*) ofrecida en la *Fenomenología*; sin embargo, sólo se manifiesta mediante su exposición (*it is made manifest only through its exposition*)” (*SD*: 13; traducción modificada).<sup>274</sup> Según Butler, la dificultad que conlleva la comprensión de tal exposición para muchos lectores se debe a que éstos abordan la *Ph.* con el supuesto de que el texto describe una realidad estable mediante proposiciones regidas por la lógica proposicional clásica y cuyas partes refieren a entendidas ontológicas que se corresponden con ellas. Butler comprende la noción hegeliana de “proposición en general” -modo proposicional del pensar representador o del comportamiento raciocinante- en términos de lenguaje descriptivo y referencial, propio de la perspectiva del Entendimiento (*Verstand / Understanding*). Desde este último, que fija el sujeto gramatical a un significante unívoco, el lector de la *Ph.* pretende encontrar en las oraciones hegelianas la relación habitual entre el sujeto y el predicado, según la cual el primero soporta los accidentes que el segundo introduce. Sin embargo, a medida que avanza la lectura, el lector repara en que los sujetos gramaticales son intercambiables con sus predicados, o que se articulan con verbos que luego son negados e invertidos en proposiciones subordinadas. De este modo, el propio contenido del texto y su movimiento enfrenta al lector con la perplejidad y la obstinación del

---

<sup>274</sup> “Exposition” es el término que utiliza Miller en la versión inglesa de la *Ph.* para traducir “Darstellung” (1977, § 5, 76-77). En la versión castellana de *SD*, Odriozola traduce el pronombre posesivo “its” por el pronombre demostrativo “esa”. Conservando el carácter posesivo de “its”, nosotros lo traducimos por el pronombre posesivo “su”. Además, Odriozola traduce “narrative” por “relato”, mientras nosotros los hacemos por “narración”.



lenguaje descriptivo (*descriptive language*), y lo obliga a poner en duda y reexaminar bajo una nueva luz los presupuestos y convicciones adquiridas hasta el momento (SD: 14-15, 49-50). En este sentido, Butler afirma: “Si ponemos en cuestión los supuestos del Entendimiento a los que nos invita la prosa, experimentamos el incesante movimiento de la oración que constituye su propio significado” (SD: 51).

En contraposición a las proposiciones descriptivas, las especulativas “*ponen en acto (enact)* los significados (*meanings*) que portan (*convey*); de hecho, muestran (*show*) que aquello que ‘es’ (*what ‘is’*) sólo es en la medida (*only is to the extent*) en que es *puesto en acto (enacted)*” (SD: 50; el subrayado es del original).<sup>275</sup> Mediante esta formulación contemporánea, lo que Butler intenta poner de relieve es que la proposición especulativa (*speculative proposition*) no sigue la lógica referencial del lenguaje descriptivo.<sup>276</sup> En este mismo sentido también afirma: “Como un verso de una poesía

---

<sup>275</sup> Los rasgos activos del lenguaje hegeliano que Butler señala en afirmaciones como ésta constituyen para Burgos (2008: 14-16) y Salih (2002: 13-15) elementos comunes con la propia teoría de la performatividad lingüística que Butler defiende en obras posteriores a SD. Nosotros abordamos de modo incipiente del aspecto performativo que para Butler tendría el lenguaje de Hegel en Abellón (2015b). En la presente investigación no retomamos esta cuestión puesto que para ello deberíamos realizar una serie de precisiones y profundizaciones que nos alejarían de nuestros presentes objetivos. En una entrevista a Butler que hemos tenido oportunidad de realizar junto con Femenías y Chiacchio, ella sostiene al respecto: “– Entrevistadoras: ¿Qué relación se puede establecer entre su abordaje retórico de la proposición especulativa de Hegel y su propia noción de la performatividad lingüística? – J. B.: Por supuesto, la idea de actos de habla performativos viene de una tradición diferente, la de J. L. Austin, y por ello en un principio parece difícil trazar analogías entre Austin y Hegel. Pero si consultamos la lectura que Derrida hace de Austin, o la que hace Shoshana Felman de Austin, podemos ver que el acto de habla actúa de una forma que no siempre es anticipada. Derrida llama nuestra atención sobre el carácter iterable del acto de habla y sugiere que su instancia puntual puede ser entendida sólo como una repetición de instancias anteriores. Aunque su explicación de la iterabilidad es formal y concierne a la forma en que el significante llega a actuar a través del tiempo, me hago una pregunta diferente: qué clase de patrones sociales o rituales se presuponen y se reinvoan en el acto de habla. Con una formulación diferente, Bourdieu hace la misma pregunta, pero para él sólo las convenciones existentes condicionan los actos de habla; en cambio, a mí me interesa el carácter no concluyente de la iterabilidad así como la posibilidad de generar nuevas convenciones sobre la base de las prácticas iterables. Por su lado, la lectura de Felman nos permite ver que el cuerpo siempre está implicado en el acto de habla, como lo están la vida del deseo y el inconsciente; la idea de ritual también nos permite comprender los actos corporales como performativos. Por lo tanto, el entrecruzamiento entre lo corporal y lo lingüístico es crucial para mi concepto de performatividad. Hegel es interesante aquí, pues en la *Fenomenología* puntualiza constantemente, en especial en la sección de la percepción sensible, cómo varias declaraciones sobre lo que constituye la realidad última se rechazan a sí mismas. Si decimos que la inmediatez es verdad y que la condición de la afirmación es la mediación, entonces podemos hacer la afirmación, pero esto involucra al hablante en una contradicción performativa. Ciertamente, la lectura de la *Fenomenología* es un proceso de experimentar una serie de falsas afirmaciones sólo para ganar un sentido de verdad más expansivo. De esta manera, el resultado inesperado del acto de habla nos vuelve a traer al Austin de Derrida. Y el hecho de que debamos experimentar o someternos al acto de habla implica una dimensión corporal del acto de habla” (Abellón, Chiacchio y Femenías, 2016: 188).

<sup>276</sup> Rühle sostiene una idea similar: “Semejante representación ‘plástica’, como dice Hegel [...] ya no sería una teoría que hablase ‘sobre’ contenidos objetivos como ‘conciencia’, ‘espíritu’, ‘absoluto’, etcétera. Pues lo que estos conceptos expresan como sujetos de oraciones no se refiere a hechos

que nos hace detener y nos obliga a pensar que *la manera* (*way*) en que está dicho es esencial para *lo que* (*what*) dice, las oraciones hegelianas llaman la atención sobre sí mismas *retóricamente* (*rhetorically*)” (*SD*: 50; el último subrayado es nuestro).

Butler entiende el carácter especulativo de la proposición filosófica en términos retóricos. La proposición especulativa desafía las leyes gramaticales de la lógica proposicional. En oposición a la fijeza de la proposición descriptiva, la oración especulativa “se mueve” (*moves*) de manera tal que lo conocido hasta el momento por el lector se torna extraño (*SD*: 13). Esto se debe, como hemos visto anteriormente, al hecho de que la proposición filosófica expresa el movimiento dialéctico del concepto y sus determinaciones, poniendo en duda la comprensión habitual de las relaciones lógicas -fundamentalmente de aquellas que mantienen distinción clásica entre sujeto y el predicado- y desafiando la concepción metafísica que éstas conllevan (*SD*: 13-14, 49-50).

La retoricidad de la proposición filosófica, o como la llamamos aquí “la retórica especulativa”, se pone especialmente de manifiesto por el lugar gramatical de la “negación” (*negation*), término con el que Butler se refiere no sólo a las partículas gramaticales negativas sino también y fundamentalmente a la negatividad propia del desarrollo del concepto.<sup>277</sup> Aunque la negación, argumenta Butler, adquiere diversas formas y sentidos a lo largo de la *Ph.*, aquello que la caracteriza como tal es que cumple un papel esencial en el despliegue de la verdad filosófica (*SD*: 14). Recordemos que para Hegel, según hemos visto anteriormente, el pensar concipiente es la intelección positiva del movimiento del concepto, para la que lo negativo forma parte del contenido mismo y de su propia determinación. Al respecto, Butler sostiene:

Estas funciones de la “negación” dan lugar a las bromas que suelen hacer respecto de Hegel los analistas contemporáneos, quienes insisten en que hay que volverlo claro y sencillo o rechazarlo de pleno. Sin embargo, Hegel tiene otra idea en mente cuando afirma, por ejemplo, en la *Fenomenología*, que la proposición especulativa

---

externos al lenguaje: estos conceptos ya son frutos de experiencias y cambios históricos que continúan y reformulan, pero que rechazan cada objetivación que las fijaría. La proposición especulativa que expresa este devenir es, a la vez, un momento dinámico de él” (2010: 32).

<sup>277</sup> La negación, en efecto, también está presente en el sentido indicado en aquellos casos en los que el verbo principal de la oración es el verbo “ser”: “Cuando ‘ser’ es el verbo principal en alguna afirmación, muy pocas veces es portador de la carga conocida de la predicación; más bien se vuelve transitivo, de una manera desconocida y amenazante, y afirma el movimiento inherente del ser, al tiempo que trastoca los supuestos ontológicos que el uso habitual del lenguaje nos induce a adoptar” (*SD*: 50).

destruye la naturaleza general de la proposición [...] Advertimos que el lenguaje que, según creíamos, hablaba de la realidad de la negación participa de la actividad misma, tiene su propia función negadora y, de hecho, está sujeto también a la negación. Así, el lenguaje del texto exhibe su propia *retoricidad* (*rhetoricity*), y descubrimos que la cuestión de *la lógica y la retórica no pueden ser en modo alguno disociadas* (*the question of logic and that of rhetoric are indissociable from each other*). De manera similar, no es posible hablar de cognición al margen de la práctica de la lectura: no es posible separar la temporalidad del concepto de la temporalidad de la lectura (*SD*: 14-15; el subrayado es nuestro).

El movimiento de la proposición, al que Butler hace referencia en términos de “inversión retórica” (*rhetorical inversion*), muestra la naturaleza esquiva (*elusive nature*) tanto del sujeto gramatical como del sujeto humano, es decir, de la conciencia que adquiere diversas configuraciones a lo largo de su desarrollo fenomenológico hasta alcanzar el Saber absoluto. Cabe volver aquí sobre una idea central que Hegel afirma en la “*Einleitung*” y que consiste en que la *Ph.*, en cuanto ciencia de la experiencia de la conciencia, emprende la exposición del saber que aparece (*die Darstellung des erscheinenden Wissen*); es decir, la exposición del camino de la duda y de la desesperación que recorre la conciencia natural hasta el Saber absoluto (*Ph.*, 55-56). El método de ejecución (*die Methode der Ausführung*) es el que rige esta exposición, representada, dice Hegel, “como *comportamiento de la ciencia respecto del saber que aparece, y como investigación y examen de la realidad del conocer*” (*Ph.*, 58; el subrayado es del original). El método en cuestión no consiste en la aplicación de una pauta exterior puesta por un sujeto sapiente externo al desarrollo de las determinaciones conceptuales implicadas en la experiencia de la conciencia. Por el contrario, el método es inmanente al movimiento dialéctico de la conciencia y del saber o, en otros términos, es su misma exposición (*Darstellung*) mediante la proposición especulativa. En base a esta idea, Butler entiende que la proposición filosófica refleja y representa el movimiento progresivo de la experiencia de la conciencia, es decir, las inversiones que ésta realiza en su camino hacia el Saber absoluto (*SD*: 51). A propósito de esto, sostiene:

Contra la compulsión del Entendimiento a fijar el sujeto gramatical en un significante unívoco y estático, las oraciones hegelianas indican que sólo es posible comprender al sujeto en su movimiento [...] El sujeto gramatical nunca es idéntico a sí mismo, sino que siempre y solamente es él mismo en su movimiento reflexivo (*SD*: 50).

Las inversiones retóricas, en el sentido recién mencionado, muestran el desplazamiento (*displacement*) del sujeto gramatical y del humano. En efecto, el movimiento proposicional especulativo que refleja el desarrollo dialéctico de la experiencia de la conciencia pone de relieve que no es posible considerar al sujeto gramatical ni al humano en términos simples y estables. En cuanto el lector obtiene una noción precisa del sujeto mediante indicaciones gramaticales y semánticas determinadas, inmediatamente éste se desplaza y se convierte en algo otro, tornándose extraño a la luz del nuevo movimiento gramatical y fenomenológico (*SD*: 52). En este sentido, en el “Preface to the Paperback Edition” Butler afirma que lo que ofrece la *Ph.* es “una definición [sc. del sujeto] en desplazamiento, para la cual no hay restauración definitiva” (*SD*: 21).<sup>278</sup>

Butler refuerza esta idea mediante algunas consideraciones sobre la proposición que afirma una de las tesis fundamentales de Hegel: “la sustancia es sujeto”. La idea de que la sustancia sea sujeto sólo se explica mediante la exposición (*Darstellung*) del sistema de la Ciencia. Por lo tanto, la oración que la enuncia debe ser leída a la luz del propio desarrollo del concepto y no al margen de éste. Para Butler, la proposición en

---

<sup>278</sup> La interpretación de Butler sobre la falta de cierre metafísico de la *Ph.* se desarrolla en el apartado IV del presente capítulo. En *TS*, texto en el que Butler estudia la temática del amor en el Hegel temprano, presenta una concepción de la oración declarativa (*declarative sentence*) semejante a la de la proposición especulativa que sostiene en *SD*. En *TS*, afirma: “Su trabajo temprano avanza con las sentencias declarativas. Esto no es simplemente porque sabe la verdad y la declara con gran confianza, sino porque la sentencia declarativa es un modo de mantener y desaparecer (*pushing forward and pushing off*). Una oración sienta las bases para la siguiente y una idea es probada o desarrollada sin derivarse precisamente de un modo secuencial. De hecho, aunque podríamos intentar, como lectores de Hegel, extraer las proposiciones de sus escritos, u organizarlas en argumentos que dependen de premisas primarias y secundas, y lógicamente de conclusiones derivadas, quiero sugerir que aquí pasa algo más. Cuando una sentencia es declarada o toma la forma de una declaración, algo se muestra, se establece una forma particular de mirar el mundo, se promulga una cierta manera de tomar una postura. Podríamos decir que un punto de vista es promulgado (*enacted*) en la forma de la sentencia. Entonces, cuando sigue la próxima oración, no siempre es una ampliación del mismo punto de vista. A veces es otro punto de vista que comenta críticamente el primero o nos muestra una consecuencia inesperada de él. A veces, esto puede suceder en el curso de unas pocas sentencias, o incluso en uno o dos párrafos, y permanecemos reflexionando dentro de los términos promulgados para este momento. Pero luego tiene lugar un nuevo giro -que a veces se da dentro de una cláusula subordinada, o por un cambio de tono o modulación de la voz-. A esta instancia, vemos que el punto de vista original, que era declarado con seguridad en una única proposición o una serie corta de proposiciones, ha sido lentamente puesto en cuestión. La puesta en cuestión de la afirmación no es exactamente lo mismo que la exposición de una corrosión básica dentro de la secuencia proposicional o declarativa, y sin embargo algo de la confianza de la secuencia inicial es sacudido por lo que viene después. Lo que viene luego parece seguirse de lo anterior, lo que significa que las semillas de la inquietud -lo que Hegel llama *Unruhe*- estuvieron ahí desde el comienzo, pero simplemente no se vieron o se dejaron de la lado al principio de la exposición. Entonces, esta inquietud ocurre no como el estallido repentino del nihilismo o la renuncia violenta de lo anterior. En el medio del desarrollo de la exposición, la forma declarativa pierde su confianza o seguridad” (*TS*: 4-5; la traducción es nuestra).

cuestión no sólo indica lo que son la sustancia y el sujeto, sino que remite fundamentalmente a la totalidad del movimiento de las determinaciones del concepto. La cópula “es” de dicha oración debe comprenderse en términos de “deviene”, donde “devenir” significa un movimiento dialéctico, progresivo y cíclico en el que cada uno de los términos, la “sustancia” y el “sujeto”, llega a ser él mismo en tanto es también el otro.<sup>279</sup> En este sentido, el “es” se expresa como asiento de movimiento conceptual y plurivocidad semántica: “Leer la oración [sc. ‘la sustancia es sujeto’] correctamente implicaría leerla en forma cíclica o hacer entrar en juego la variedad de significados parciales ínsitos en cualquier lectura dada” (SD: 50).

La última cuestión a la que hace referencia el análisis de Butler sobre el lenguaje de la *Ph.* es la concepción holística del significado. Las oraciones hegelianas, al tiempo que ponen en acto los significados que expresan o portan, indican (*indicate*) de manera retórica lo que no es dicho en la proposición pero es esencial para que adquiera significado. Cada una de las oraciones remite a un contexto semántico más amplio en el

<sup>279</sup> Butler reitera esta idea en la entrevista que le realizan Olson y Worsham en el año 2000. Una de las primeras preguntas que le dirigen hace referencia a su forma peculiar de escritura, la cual fue ferozmente criticada por Martha Nussbaum en “The Professor of Parody”, artículo publicado en 1999 en *New Republic*. En este contexto, Butler vuelve sobre el tema de la proposición especulativa de Hegel y afirma la influencia que esta visión del lenguaje ha tenido en su propio modo de hacer filosofía: “Me formé en la filosofía continental y eso significó pasar buena parte del tiempo leyendo a Hegel y asistir a numerosos seminarios sobre Heidegger. En las concepciones filosóficas que se expresaban en esas lecciones, la dificultad del lenguaje era en cierta forma esencial. Por ejemplo, cuando Hegel habla sobre la ‘oración especulativa’, está obrando contra la forma proposicional tal cual se recibe. Cuando dice ‘El sujeto es el espíritu’, la primera inclinación, aquella para la que la gramática aceptada (*received grammar*) nos prepara, es establecer ‘el sujeto’ como sujeto de la oración, y luego ‘el espíritu’ se vuelve una forma de calificar o determinar a aquel sujeto. Pero, por supuesto, busca que seamos capaces de revertir esa oración, reconocer algo acerca de cómo funciona el ‘es’: que no apunta literalmente en una dirección; por el contrario, apunta en ambas direcciones a la vez. Quiere que seamos capaces de experimentar la simultaneidad de esa oración, su funcionamiento en una doble direccionalidad. Ahora bien, eso es muy difícil de hacer, pues debemos ver cuánto nos inclinamos a lo que Nietzsche llamó ‘la seducción de la gramática’, es decir, a leer en una forma lineal [...] Entonces, parte de mi propia formación era entregarme a los desafíos gramaticales profundos -desafíos de gramática, desafíos del lenguaje ordinario- y esto era muy estimulante. Incluso, diría que esos textos representaban en cierta forma el modernismo tardío de la tradición filosófica continental [...] Hay algo en la vida de la oración que se vuelve nuevo, o raro, o extraño en una forma fundamental y eso es lo que yo fui a buscar. Me seducía una noción que considero modernista; la idea de que, entrometerse con la gramática tal cual se la había recibido, iba a descubrir algo nuevo del mundo. Lo que me preocupa es que quienes creen que tenemos una cierta responsabilidad de escribir no sólo de una forma accesible sino dentro de los términos de la gramática ya aceptada, han menospreciado ese impulso, un impulso que considero importante para el pensamiento crítico y para la apertura hacia lo nuevo. Lo que me inquieta es que, en este llamado a la accesibilidad radical, se ha perdido la relación crítica con la gramática cotidiana. No es que esté a favor de la dificultad por la dificultad misma; es que creo que hay mucho en el lenguaje ordinario y en la gramática aceptada que limita nuestra forma de pensar -ciertamente qué es una persona, qué es un sujeto [...] Y no estoy segura de que vayamos a poder luchar efectivamente contra esos límites o trabajar dentro de ellos en una forma productiva si no podemos ver la forma en que la gramática a la vez produce y limita nuestro sentido de qué es el mundo” (Olson y Worsham, [2000] 2009: 68-69).

que tiene que ser interpretada; es decir, a una multiplicidad de significados que se determinan entre sí de manera continua. Esta multiplicidad y determinación recíproca no es estática ni unilateral, sino el movimiento mismo del desarrollo del concepto (*SD*: 52). Esto quiere decir que aquel contexto en el que cada proposición y los términos que la componen adquieren su verdadero sentido es la totalidad del desarrollo de las determinaciones conceptuales.<sup>280</sup> De esta manera, en la interpretación de Butler, la retórica especulativa se presenta como la exposición misma del concepto, el cual no es sino en el automovimiento y las inversiones retóricas de sus propias determinaciones.

## II. El lineamiento antropológico

### II. 1. Sobre la perspectiva antropológica

En este apartado nos proponemos mostrar el segundo de los ejes hermenéuticos que, según entendemos, caracteriza la lectura general de la *Ph.* que Butler presenta en *SD*: el lineamiento antropológico. Este último se pone especialmente de manifiesto en la tesis que Butler presenta en la “Introduction” de *SD*, donde afirma que la metafísica de Hegel constituye una reorientación antropocéntrica (*anthropocentric reorientation*) del monismo sustancial de Spinoza, es decir, de lo Absoluto en cuanto Sustancia (*SD*: 40-45).

Cabe señalar, sin embargo, que la perspectiva antropológica de Butler no se limita a los vínculos que ella encuentra entre Hegel y Spinoza. Para ella, en tanto que la ciencia de la experiencia de la conciencia emprende la exposición del recorrido fenomenológico de la conciencia natural hacia el Saber absoluto, la *Ph.* “se ocupa en forma específica del punto de vista del sujeto humano” (*SD*: 52). Dado que el deseo, al

---

<sup>280</sup> Cabe resaltar que, en este sentido, el holismo no se restringe a una cuestión meramente lingüística y semántica sino que, al ser la expresión de las determinaciones del concepto, compete también a la ontología. A propósito de esta cuestión, Siep sostiene: “Holismo y forma de sistema se enlazan no sólo en orden a una peculiaridad de nuestro saber, a una forma de organización de teorías o principios verdaderos sobre la realidad, sino que esta forma le corresponde a la realidad. ‘Sistema’, ‘sujeto’, ‘espíritu’ expresan, en la citada fórmula, la substancia o lo absoluto, es decir, la realidad misma propiamente dicha” ([2000] 2015: 68). La fórmula a la que Siep se refiere es la siguiente: “Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la substancia es esencialmente sujeto (*die Substanz wesentlich Subjekt ist*), queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu (das Absolute als Geist)*” (*Ph.*, 22; el subrayado es del original).

que también entiende en términos antropológicos, tiene un papel esencial en el desarrollo del camino de la conciencia natural, las consideraciones que Butler realiza a este respecto también conforman el lineamiento antropológico. No obstante, la interpretación butleriana del deseo, al que otorga un lugar predominante en la obra de Hegel, constituye un eje hermenéutico propio, el erótico, del que nos ocupamos en el apartado III del presente capítulo. En el apartado IV, dedicado a la comprensión butleriana de lo Absoluto de Hegel y al problema del cierre y la apertura de su metafísica, se ponen de relieve los vínculos específicos entre el lineamiento antropológico y el erótico.

## **II. 2. La metafísica hegeliana como reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza**

La primera cuestión que Butler señala sobre los vínculos entre Spinoza y el idealismo hegeliano se refiere a aquella famosa idea que Hegel expresa *VGP*, según la cual el comienzo esencial de toda filosofía consiste en ser seguidor de Spinoza. El punto fundamental del spinozismo que Hegel destaca de manera positiva es la noción de “sustancia” (*Substanz*) como principio monista diferenciado internamente, que anticipa, según Butler, la propia concepción hegeliana de lo Absoluto (*das Absolute*) (*SD*: 43). En dicha obra, Hegel sostiene al respecto:

El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una (*was wahr ist, ist schlechthin nur die eine Substanz*), cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta (*absolute Einheit*) es la realidad (*Wirklichkeit*), sólo ella es Dios. Es [...] la unidad de pensamiento y ser (*Denkens und Seins*) [...] Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera (*die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre*); para hacerlo, habría que concebirla como algo activo de suyo (*als in sich tätig*), como algo vivo (*lebendig*), con lo cual se la determinaría ya como espíritu (*Geist*) [...] Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo (*Standpunkt des Spinozismus*); ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía (*der wesentliche Anfang alles Philosophierens*) (*VGP*: 284-285).

Lo que Hegel objeta a Spinoza, interpreta Butler, es la sobredeterminación de la

sustancia, la cual le viene dada al no establecer una relación dinámica con el sujeto humano, particularmente con la negatividad del saber de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) (*SD*: 43).<sup>281</sup> La filósofa norteamericana apoya este punto de su lectura en el siguiente pasaje de *VGP*:

Este momento negativo y consciente de sí (*dies negative selbstbewußte Moment*), [...] es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista [...] Spinoza destruye el *principio de la subjetividad* (*das Prinzip der Subjektivität*), [...] el momento de la conciencia de sí. El pensamiento, para él, tiene solamente la significación de lo general, no la de la conciencia de sí (*Selbstbewußtseins*). Es esta falla la que, de una parte, ha hecho que se rebelara con tanta fuerza contra el sistema spinozista la idea de la libertad del sujeto, ya que en él desaparece el ser para sí de la conciencia humana (*das Fürsichsein des menschlichen Bewußtseins*) [...] La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida (*starre Substanz*), no es aún espíritu, no es uno en ella cabe sí (*noch nicht Geist, man ist nicht bei sich*) [...] Es el momento de la negatividad lo que se hecha de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única actividad consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la Sustancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí. Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza [...] Lo negativo, en Spinoza, existe solamente como la nada [...], no su movimiento, su devenir, su ser [...] La conciencia de sí nace solamente en este océano, chorreando esta agua, es decir, sin llegar jamás a la “mismidad” absoluta (*absoluten Selbstheit*); el corazón, el ser para sí, es atravesado; falta aquí el fuego. Este momento necesita ser suplido, es necesario incorporar el momento de la conciencia de sí (*VGP*: 307-310; el subrayado es del original).

La incorporación de la negatividad y de la reflexividad de la autoconciencia constituye, según Butler, el punto central de la reorientación antropocéntrica que Hegel realiza del Absoluto sustancial de Spinoza. El movimiento del saber de la autoconciencia es lo que permite, según ella, la concepción especulativa de lo Absoluto, en la que la sustancia ya no se concibe como *causa sui*, sino como postulada (*posited*) y causada (*moved*) por el pensamiento (*thinking*) (*SD*: 44).<sup>282</sup>

<sup>281</sup> Esta idea de la interpretación butleriana fue señalada por Stoetzler (2005: 356; 2003: 120-121). El estudio de Hull (2012) al que nos referimos en el Estado de la cuestión (*cf. supra* Introducción, II. 2) no contribuye de manera específica a nuestra investigación puesto que no toma en cuenta la interpretación que Butler hace del vínculo entre Hegel y Spinoza en *SD*, sino que considera otras obras posteriores de la filósofa norteamericana en función de la idea spinoziana de *conatus* y de las temáticas de la finitud, la corporalidad y la vulnerabilidad.

<sup>282</sup> Sobre este punto, Butler sigue a Marx, quien sostiene que “para Spinoza, la sustancia era el absoluto o *causa sui*. Por contraste, al inicio del ‘nuevo espíritu’, que según Hegel se vuelve explícito en el filosofar idealista de Kant, la filosofía empezó a ver lo absoluto no ya en la sustancia sino en el poder de la autoconciencia, en el sujeto” (1975: 44, 48; seguimos la traducción de Odriozola, *SD*: 44).



Para Butler, en principio, esto no quiere decir que Hegel sostenga una concepción subjetivista de lo Absoluto, reverso directo de la concepción sustancial que junto con ésta constituyen las visiones abstractas y unilaterales de lo Absoluto que Hegel critica en la “Vorrede” de la *Ph.*<sup>283</sup> El que la sustancia sea sujeto (*Subjekt*) significa, según Butler, que lo Absoluto sustancial se reformula de manera tal que halla su origen *también* en la conciencia humana. Esto trae aparejado una reformulación del concepto de auto-realización (*self-actualization*) de lo Absoluto, donde la negatividad y reflexividad de la autoconciencia se presentan como indispensables en la constitución de la verdad especulativa.<sup>284</sup> Este punto de la interpretación de Butler parece hallar cierto sustento en la siguiente referencia crítica e indirecta que Hegel realiza a Spinoza en la “Vorrede” a la *Ph.*:

Si captar a Dios como la substancia única indignó a la época en que se enunció esta determinación, la razón de ello estribaba, por una parte, en el instinto de que la autoconciencia no hace sino sucumbir en esa determinación y no queda conservada en ella (*das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist*) [...] La substancia viviente (*lebendige Substanz*) es, además, el ser que es en verdad sujeto (*Subjekt*), o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra [...] Bien puede enunciarse, entonces, la vida de Dios y el conocimiento divino como un jugar del amor consigo mismo; esta idea se degrada hasta lo edificante, e incluso lo desabrido, cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo (*Arbeit des Negativen*) [...] Lo verdadero es el todo (*Ganze*). Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo (*Entwicklung*) [...] Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la substancia es esencialmente sujeto (*die Substanz wesentlich Subjekt ist*), queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu (*das Absolute als Geist*) (*Ph.*, 18-19, 22; el subrayado es del original).

La *Ph.*, como ciencia de la experiencia de la conciencia que expone el recorrido de la conciencia natural hacia el Saber absoluto, esto es, hacia el punto de vista de lo

---

<sup>283</sup> Decimos “en principio” porque el desarrollo que Butler realiza de esta temática a partir de la autoconciencia erótica parece mantener cierto subjetivismo que no se ajustaría a la concepción especulativa de lo Absoluto de Hegel. Nos ocupamos de esta cuestión en la Sección crítica. *Cfr. infra* Sección crítica, II. 2.

<sup>284</sup> Cuevas (2016) señala este punto de la interpretación butleriana, aunque enfocándose en el problema del sujeto humano antes que en lo Absoluto: “Así, para Butler en la *Fenomenología* hay una reorientación antropocéntrica del monismo de Spinoza, lo cual conduce al pensamiento hegeliano a necesitar la negatividad como principio mismo de la autorrealización de un sujeto dispuesto en sendas históricas, las cuales lo conducen una y otra vez a perder y ganar su identidad para realizarse en sentido pleno” (2016: 5).

Absoluto, es una clara demostración del modo en que el movimiento del saber es constitutivo de la realidad absoluta. En este sentido, Butler concluye:

La *Fenomenología* de Hegel puede leerse como un esfuerzo orientado a resituar lo Absoluto como principio que también se origina en la conciencia humana (*the Absolute as a principle originating in human consciousness as well*); de ese modo, lo Absoluto se reformula de manera tal que se origina en fuentes complementarias pero igualmente necesarias. La metafísica de Spinoza adopta como su punto de partida la perspectiva del sistema ya completado, pero la *Fenomenología* de Hegel plantea la pregunta acerca de cómo se conoce ese sistema y de cómo el sujeto cognoscente llega a conocerse como parte de ese sistema. En otras palabras, Hegel quiere saber de qué manera el movimiento del saber humano, la negatividad de la autoconciencia, llega a considerarse indispensable para la constitución del sistema (SD: 43-44).

Butler entiende, como veremos a continuación, que el principio permanente de reflexividad de la autoconciencia es el deseo (*Begierde / desire*). En este sentido, la autoconciencia erótica constituye el principio de la reorientación antropocéntrica del Absoluto sustancial y, por esto mismo, de la reformulación hegeliana de la autorealización de lo Absoluto. En el próximo apartado, dedicado al lineamiento erótico de la lectura de la *Ph.* que Butler presenta en *SD*, nos ocupamos de sus consideraciones generales sobre el deseo, para luego, a la luz de esto, volver sobre el tema de lo Absoluto y desarrollar la interpretación que Butler sostiene al respecto.

### III. El lineamiento erótico

#### III. 1. La emergencia del deseo en la *Phänomenologie*

Hegel introduce la noción de “deseo” (*Begierde*) al inicio del Capítulo IV de la *Ph.*, dando comienzo al desarrollo que permitirá a la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) alcanzar la verdad de la certeza de sí lograda en la primera figura de la experiencia de la conciencia natural, la Conciencia (*Bewußtsein*).<sup>285</sup>

<sup>285</sup> Optamos por la traducción de “*Begierde*” por “deseo” -tal como aparece en la reciente versión española de la *Ph.* realizada por Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010, p. 247), y no por “apetencia” -que es el término utilizado en la traducción de Roces (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007, p. 108)-, porque Miller, cuya traducción al inglés Butler consulta, traduce “*Begierde*” por “*desire*” (Oxford-Clarendon Press, 1977, § 167). Para la diferencia entre “*Begierde*” y “*desire*” *cf.*

El filósofo señala allí dos cuestiones que marcan el escenario inicial de la realización de la Autoconciencia. La primera es la incipiente aparición de la autoconciencia en el Capítulo III, “Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt”, donde se pone de manifiesto -aunque de modo todavía insuficiente- que la conciencia es la verdad del saber del objeto. La segunda es el trasfondo problemático que deja como resultado tal emergencia, consistente en la persistencia de la oposición entre la conciencia y su objeto, el mundo sensible y perceptible. En este contexto, Hegel sostiene:

Así, pues, para ella [sc. la autoconciencia] el ser otro es *como un ser* o como un *momento diferenciado*; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como *segundo momento diferenciado*. Con aquel primer momento, la autoconciencia es como *conciencia* y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible; pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia que es solamente *manifestación (Erscheinung)* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esa unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir que ésta es, en general, *deseo (Begierde überhaupt)*. La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma (Hegel, [1807] 2007: 108; el subrayado es del original).<sup>286</sup>

Para Butler, el momento de aparición del deseo no debe entenderse como el inicio de su eficacia. La introducción de diferentes nociones y términos en la *Ph.* no es arbitraria.

---

*infra* III. 2. 1.

<sup>286</sup> Modificamos levemente la traducción de Roces cambiando “apetencia” por “deseo” con el fin de facilitar la lectura y bajo la razón expuesta en la nota anterior. Para esta cita utilizamos la versión castellana de Roces y no la de Gómez Ramos porque presentan una diferencia de traducción, y la versión inglesa de Miller coincide con la traducción de Roces. Según la traducción que Roces (2007) y Miller (1977) hacen de la segunda oración del párrafo que citamos en el cuerpo de texto, aquello que subsiste como apariencia para la autoconciencia es “el mundo sensible” (2007: 108), “the sensuous world” (1977: § 167). Según la traducción de Gómez Ramos (2010: 247), lo que subsiste como fenómeno es la “unidad de la autoconciencia consigo misma”. Reponemos aquí el texto alemán según la edición de Felix Meiner de 1988: “Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als Bewußtsein und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten, aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiemit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Sein hat” (Hrsg. von H. Wessels und H. Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 1988: 121).

Todo lo que se hace presente a lo largo del texto es la explicitación o actualización de un desarrollo fenomenológico previo que constituye su momento potencial o implícito. En este sentido, sostiene:

La “aparición” (*appearance*) es un momento explícito o actual (*actual*) en el desarrollo de un fenómeno. En la *Fenomenología*, un fenómeno dado aparece en el contexto de una configuración dada del mundo. En el caso del deseo, cabe preguntar qué clase de mundo hace que el deseo sea posible: ¿Cómo debe ser el mundo para que exista el deseo? (SD: 58).

Esta pregunta no está orientada a indagar sobre las condiciones trascendentales de posibilidad del deseo, sino sobre el estadio fenomenológico previo que deja una configuración determinada en el desarrollo fenomenológico de la conciencia y que explica la introducción del deseo en el inicio del Capítulo IV (SD: 58-59). Tal estadio o configuración, entiende Butler, radica en la aparición de la autoconciencia en el Capítulo III de la *Ph.*, que tiene lugar mediante la Explicación (*Erklärung / explanation*) que la conciencia, en la forma de Entendimiento (*Verstand / understanding*), hace del fenómeno de la Fuerza (*Kraft / force*).<sup>287</sup> Por esta razón, en lo que sigue nos ocupamos del estudio de Butler sobre este último punto.<sup>288</sup>

### III. 1. 1. El brotar de la autoconciencia en el Capítulo III

El estudio que Butler realiza de “Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt”<sup>289</sup> es insuficiente e incompleto, puesto que no reconstruye todos los momentos de la fuerza y del entendimiento, ni se hace eco de todos los problemas que conllevan. Nuestro objetivo no es evaluar la interpretación butleriana del Capítulo III, sino

---

<sup>287</sup> Si bien Jenkins acuerda con Butler en que Hegel no realiza una derivación lógica de la noción de “deseo”, la tesis de Butler recién mencionada -y que desarrollaremos a continuación- lo lleva a ubicar su interpretación dentro de lo que el autor califica como “la lectura contextual del deseo” (*the contextual reading of desire*), junto a la de otros *scholars* norteamericanos, entre los que se destacan Pippin (1989), Pinkard (1994) y McDowell (2007). El autor entiende por “lectura contextual del deseo” aquella línea interpretativa que considera que este último, en cuanto rasgo distintivo de la autoconciencia, es una etapa del desarrollo de la “conciencia observada” (*observed consciousness*) en el recorrido fenomenológico realizado hasta momento por la conciencia natural (Jenkins, 2009: 105, 108).

<sup>288</sup> Estudiamos la interpretación butleriana sobre la emergencia del deseo en Abellón (2017b).

<sup>289</sup> De aquí en adelante, “Kraft und Verstand”.

reconstruir la manera en que entiende el movimiento fenomenológico que da lugar a la explicitación de la autoconciencia erótica en “Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst”.<sup>290</sup> Para esto, además de *SD*, tomamos en cuenta las menciones que Butler realiza al respecto en *SC* y *YBM*, así como también las consideraciones que en estos textos realiza sobre el Capítulo II, “Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung”<sup>291</sup>, lo cual nos permite introducir el concepto de Fuerza.

Según “Die Wahrnehmung”, el objeto primario de la conciencia perceptiva, la cosa (*Ding / chose / thing*) en tanto que sustancia portadora de propiedades, tiene su determinidad (*Bestimmtheit / déterminabilité / determinateness*) por sus cualidades distintivas. Una cosa es determinada debido a que no es otra cosa y en esto radica su determinidad como negación determinada (*négation déterminée / determinate negation*). Sin embargo, por esta misma determinidad, la cosa se revela al final del capítulo como un ser referido o relacional (*SC*: 61-64; *YBM*: 625-626).

A modo ilustrativo, tomemos el ejemplo del agua en sus “estados agregados” propuesto por Hoffmann ([2004] 2014: 216-217). El agua cambia de estado debido a las condiciones ambientales. Como identidad objetual es un ser esencialmente relacionado con otras cosas. Según dichas relaciones, aquella es sólida, líquida o gaseosa. Ahora bien, si se le quitan al agua sus cualidades perceptibles y no se toman en consideración sus relaciones con otros objetos perceptibles, lo que queda de ella es una idealización. La identidad del objeto se descubre como óxido de hidrógeno ( $H_2O$ ), es decir, como algo que no es perceptible ni sólido, ni líquido ni gaseoso, sino una disposición respecto de estos estados. Con este movimiento, la conciencia abandona la Percepción y deviene Entendimiento: su objeto ya no es una cosa sensible, sino un objeto ideal, la Fuerza, que el entendimiento explica a través de sus Leyes.

La Fuerza constituye el interior de las cosas y es la potencia real del objeto que, en cuanto se exterioriza, hace entrar a éste en la objetividad (Hoffmann, [2004] 2014: 215-220).<sup>292</sup> Así, por ejemplo, un rayo se comprende por su fuerza eléctrica y es mediante la ley de la electricidad que el entendimiento explica este fenómeno del mundo. La Fuerza, sostiene Butler, “es un movimiento constante entre una realidad

<sup>290</sup> De aquí en adelante, “Die Wahrheit der Gewißheit”. Para una reconstrucción de los pasos centrales del Capítulo III de la *Ph.* véase Siep ([2000] 2015: 91-96). Para el tema específico de la aparición de la autoconciencia en dicho capítulo véase Bowman (2008).

<sup>291</sup> De aquí en adelante, “Die Wahrnehmung”.

<sup>292</sup> Una noción similar de “fuerza” sostiene Hegel en *DFS* en el marco de su comentario a Schelling: “[L]a fuerza es algo interno que produce algo externo, un ponerse a sí mismo” (*DFS*, 34-35).

interior y una manifestación determinada [...], es la compulsión que una realidad incipiente tiene a encontrar una manifestación determinada para sí” (SD: 61). Pero, prosigue la filósofa, dado que la Fuerza no es en sí misma una cosa, el Entendimiento, al intentar explicarla, no hace sino indicar una negatividad que no puede captar. Por esto, en este momento, para la conciencia hay en todo objeto espacio-temporal una negatividad operativa que da cuenta de la génesis y la disolución de una forma determinada. La realidad no coincide con lo que aparece y aquello que no se manifiesta, la Fuerza, se revela, sin embargo, como esencial para toda aparición dada (SD: 62-64).

Ahora bien, según Hegel, lo que lleva a una fuerza a expresarse es una fuerza opuesta, que la solicita o la provoca a aparecer (*Ph.*, 83-87). Siguiendo el ejemplo del rayo, la exteriorización de la fuerza eléctrica se da por la mutua sollicitación entre la fuerza eléctrica positiva y la negativa. Cada una pasa a su contrario y la significación de la Fuerza es el desaparecer de las fuerzas opuestas una en la otra. De este modo, el mundo sensible (*sinnliche Welt*) es para la conciencia un Juego de fuerzas (*Spiel der Kräfte*) en el que se resuelve lo real.

El Entendimiento explica dicho juego de fuerzas a partir de un tranquilo sistema de leyes que Hegel caracteriza como “mundo suprasensible” (*übersinnliche Welt*). Las leyes son principios de unificación en el sentido de que a través de ellas el entendimiento intenta dar cuenta de la unidad de las diferencias y del movimiento de las fuerzas del mundo sensible. En este aspecto, el mundo suprasensible se presenta como la verdad del mundo sensible, puesto que constituye el interior del fenómeno, aquello que no aparece de manera sensible pero que hace a toda manifestación de este tipo.

Butler subraya que este momento explicativo constituye cierto límite para el Entendimiento. Al carecer de reflexividad y representarse sólo objetos determinados, aquel es incapaz de pensar dos cuestiones fundamentales. La primera consiste en el cambio y el movimiento como unidad vital. El entendimiento fija su objeto en un tiempo actual y concibe el movimiento como una serie de momentos discretos (SD: 61-62).<sup>293</sup> La segunda es la diferencia entre la conciencia y su objeto. Dada la falta de

---

<sup>293</sup> Hegel brinda una clara ilustración sobre este punto: “En la ley del movimiento, por ejemplo, es necesario que el movimiento se *divida* en tiempo y espacio, o también, luego, en distancia y velocidad. El movimiento, en tanto que no es más que la relación de esos momentos, es lo universal, que aquí se halla, desde luego, dividido *en sí mismo*. Ahora bien, estas partes, tiempo y espacio, o distancia y velocidad, no expresan en ellas este origen suyo a partir de una única cosa; son mutuamente indiferentes, el espacio se representa sin el tiempo, el tiempo sin el espacio, y la distancia, al menos, se representa como pudiendo ser sin la velocidad; igual que sus magnitudes son

reflexividad que caracteriza al entendimiento, la conciencia no logra entender que la diferencia entre ella misma y el juego de fuerzas de la que intenta dar cuenta es parte de lo que investiga. El mundo subrasensible, que conforma la esfera cognitiva interna del sujeto y representa el interior del fenómeno, constituye la inversión del mundo sensible o, más exactamente, ambos mundos son uno frente al otro mundos contrapuestos e invertidos (SC: 64-65; YBM: 326-627). Al respecto, Hegel sostiene:

Visto superficialmente, este mundo invertido [sc. el mundo suprasensible] es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él, y lo repele de sí como una *realidad efectiva* invertida, uno es el *fenómeno* (Erscheinung), mientras que otro es lo *en-sí*, uno es tal como es *para otro*, el *otro*, en cambio, tal como es *para sí* (Ph., 98; el subrayado es del original).

Ahora bien, la diferencia entre los dos mundos contrapuestos e invertidos no es en verdad una diferencia externa, sino una diferencia interior (*innere Unterschied*), puesto que es el pensamiento el que se ha dividido a sí mismo en dos mundos mediante su propia actividad explicativa (SD: 61, 63; SC: 64-65; YBM: 626-627). La “diferencia interior” es una noción dinámica que mienta la unidad de los dos mundos contrapuestos, es decir, la unidad de las diferencias. En cuanto el mundo sensible y el suprasensible son en su mutua contraposición, cada uno está presente en el otro de manera inmediata y cada uno es, en cuanto contrapuesto al otro, una inversión de sí mismo. Ambos mundos son, por lo tanto, el mismo y su contrapuesto en esta unidad dinámica. En este sentido, la diferencia interna es ya infinitud (*Unendlichkeit*), el “repelerse de sí mismo lo homónimo en cuanto homónimo y ser-igual de lo desigual en cuanto desigual” (Ph., 98).<sup>294</sup>

---

mutuamente indiferentes: al no comportarse como *positivo* y *negativo* no se refieren mutuamente a través de *su esencia* [...] El movimiento no estaba representado él mismo como esencia *simple* o pura, sino como *ya* dividido; tiempo y espacio son sus partes *autónomas* o *esencias en ellas mismas*, o bien, la distancia y la velocidad son modos de ser o de representar, cada uno de los cuales puede, desde luego, ser sin el otro, y por eso, el movimiento no es nada más que una referencia *superficial*, no su esencia” (Ph., 94; el subrayado es del original).

<sup>294</sup> “Así, pues, de la representación de la inversión que constituye la esencia de un lado del mundo suprasensible, hay que alejar la representación sensorial de la consolidación de las diferencias en un elemento diverso del subsistir, y este concepto absoluto de la diferencia se ha de exponer y aprehender puramente como diferencia interior, repelerse de sí mismo lo homónimo en cuanto homónimo y ser-igual de lo desigual en cuanto desigual. Lo que hay que *pensar* (denken) es el cambio puro, o la *contraposición en sí misma*, la *contradicción*. Pues, dentro de la diferencia, que es una diferencia interna, lo contrapuesto no es solamente *uno de los dos* [...] sino que es lo contrapuesto de algo contrapuesto, o bien: lo otro está ello mismo inmediatamente presente dentro de él. Sin duda, traigo acá lo contrario, y llevo allá lo otro de lo que es lo contrario; pongo, pues, lo contrario en un lado, en y

En este contexto, Hegel caracteriza la infinitud como la “esencia simple de la vida” (*das einfache Wesen des Lebens*), que es ella misma todas las diferencias y el movimiento calmo de su ser superadas. La infinitud, en efecto, es la esencia que es igualdad consigo misma en tanto que se refiere sólo a sí misma. Esta referencia a sí se explica por el hecho de que las diferencias implicadas en y por ella son tautológicas. Se trata del juego de fuerzas del mundo sensible explicado por el sistema de leyes del mundo suprasensible del entendimiento, el repelerse de lo homónimo en cuanto tal. Sin embargo, al referirse sólo a sí misma, tal esencia, sostiene Hegel, apunta a otra cosa que sí misma, se escinde en dos y en este escindirse (*das Entzweien*) es diferencia interior de sí misma. Los escindidos (sc. el mundo sensible y el suprasensible, la realidad exterior y la conciencia) son en y para sí mismos, son cada uno el contrario del otro, y al ser cada uno en esta contraposición, cada uno está contenido en el otro. La contraposición no recae aquí sobre algo otro (*eine Andere*), sino sobre la esencia que se ha escindido a sí misma.<sup>295</sup> Esta contraposición que recae sobre sí es lo contrario puro (*reine Gegenteil*) y, por esto, la infinitud en cuanto esencia es en esta contraposición puramente para sí, es decir, igualdad consigo misma (*Ph.*, 100-101).

En este momento cúlmine y final de la explicación, en el que se descubre que la diferencia entre la conciencia y su objeto es interna al propio movimiento explicativo del entendimiento, tiene lugar, entiende Butler, la emergencia de la autoconciencia (*SD*: 62-66). Al respecto, Hegel sostiene:

El fenómeno, o juego de las fuerzas, la expone ya [sc. a la infinitud] por sí mismo, pero ella surge libremente primero como *explicación*, y en tanto que, finalmente, la infinitud es para la conciencia objeto como *aquello que ella es*, la conciencia es *autoconciencia* (so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein). *El explicar* del

para sí, sin lo otro. Pero justamente por eso, en tanto que yo tengo aquí *lo contrario en y para sí*, es lo contrario de sí mismo, o tiene, de hecho, lo otro inmediatamente en él mismo. Con lo que el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha invadido, al mismo tiempo, el otro mundo, y lo tiene en sí mismo; es para sí el mundo invertido, esto es, invertido de sí mismo; es, en una única unidad, él mismo y su contrapuesto. Sólo así es la diferencia en cuanto diferencia *interior*, o diferencia *en sí misma*, o es *en cuanto infinitud (Unendlichkeit)*” (*Ph.*, 98-99; el subrayado es del original).

<sup>295</sup> A propósito de esto, Hegel agrega: “No necesitamos preguntar, ni aún menos considerar como filosofía el tormento de semejante pregunta, o incluso tener a ésta por imposible de responder para aquélla: cómo *sale* la diferencia o el ser otro de esta esencia, cómo viene de ella; pues la escisión ya ha acontecido, la diferencia está excluida *de lo igual* a sí mismo, y ha sido puesta a su lado; lo que debería ser *lo igual a sí mismo* ya es, entonces, *uno* de los escindidos más bien que la esencia absoluta. Que *lo igual a sí mismo se escinda* significa, por eso, precisamente tanto como que se cancela como ya escindido, se cancela como ser-otro [...] Las diferencias de *escisión* y de *hacerse igual a sí mismo* son por eso, tan sólo, precisamente *este movimiento de cancelarse y asumirse*” (*Ph.*, 100; el subrayado es del original).



entendimiento hace primeramente sólo la descripción de lo que es la autoconciencia (*Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtsein ist*). El entendimiento cancela las diferencias que estaban presentes en la ley y ya habían llegado a ser puras, pero siguen siendo aún indiferentes, y las pone en una única unidad, la fuerza. Mas este llegar-a-ser-igual es asimismo, inmediatamente, un escindir, pues sólo cancela la diferencia, y pone lo uno de la fuerza, haciendo una nueva diferencia de ley y fuerza, pero una diferencia que, a la par, no es una diferencia; y a más de que esta diferencia tampoco es ninguna diferencia, el entendimiento mismo prosigue cancelando de nuevo esta diferencia al hacer que la fuerza tenga justamente la misma hechura que la ley [...] En tanto que, a sus ojos, este concepto de infinitud es objeto, ella es conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está *inmediatamente* cancelada en la misma medida; *ella, la conciencia, es para sí misma, es diferenciar lo no-diferenciado, o autoconciencia (Selbstbewußtsein)* (*Ph.*, 100-101; el subrayado es del original).

Enfatizando el carácter lingüístico de la explicación, Butler sostiene que el entendimiento intentaría dar cuenta de su objeto que a través de la formulación discursiva de leyes, formulación mediante la cual la conciencia se pone fuera de sí misma y aparece en el mundo. El pensamiento se exterioriza en la forma de una explicación discursiva que es *de* un objeto del mundo. Sin embargo, en este momento ya no es posible distinguir el aporte de la conciencia de aquello que es propio del objeto, puesto que la explicación se convierte en la realidad (*actuality*) del objeto: el objeto es en sí en tanto explicado (*object-as-explained*) (*SD*: 64). Desde el lado de la conciencia sucede otro tanto. Sobre esto último, Butler advierte que es preciso entender que la expresión del pensamiento por medio de la formulación de leyes no implica la exteriorización de un contenido que la conciencia luego reflejaría como si se tratase de otra cosa que sí misma. Mediante la explicación lingüística, la conciencia “se revela como un ‘fenómeno expresado’ (*articulated phenomenon*), como aquello que sólo deviene sí mismo como expresión (*as articulation*)” (*SD*: 66). La conciencia, entonces, es tanto ella misma como el objeto explicado. De este modo, aquella aprende su propia reflexividad -condicionada por su capacidad de expresión- y de esta manera deviene autoconciencia.

Butler insiste en que el movimiento de la Explicación que da origen a la autoconciencia se comprende desde la transición de una lectura literal de la *Ph.* a una retórica. Argumenta que en tanto que la conciencia pretende explicar su diferencia respecto del mundo, el mismo enunciado por el cual expresa dicha diferencia, por

ejemplo “este objeto que investigo no soy yo”, contradice la intención y el contenido de la proposición. En efecto, la conciencia pretende establecer su diferencia respecto del objeto mediante una enunciación que paradójicamente establece una relación entre sí misma y aquello otro de lo que afirma distinguirse (SD: 65). El mismo pronunciamiento de la diferencia se contradice, revelándose lo opuesto, la identidad, como la verdadera relación entre la conciencia y su objeto. Butler cree confirmar este punto de su lectura en el siguiente pasaje del Capítulo III de la *Ph.*:

*Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero esto diferente, puesto no-igual, no es, inmediatamente, en tanto que sea diferente, ninguna diferencia para mí. Ciertamente, la conciencia de algo otro, de un objeto en general, es ella misma, necesariamente, autoconciencia, está reflexionada dentro de sí, es conciencia de sí misma en su ser otro (Ph., 101-102; el subrayado es del original).*

Este giro retórico no implica que la conciencia acabe ni confundiéndose totalmente con su objeto ni formando una unidad real con él. La conciencia como autoconciencia es conciencia de sí en tanto es conciencia *de* un objeto del mundo. El mundo sensible y perceptible sigue siendo diferente de la conciencia, pero no se trata de una diferencia exterior, sino de una diferencia interna (*internal difference*) que aún no ha alcanzado su verdadera unidad. Mediante la explicación lingüística, “este fragmento de ‘no yo’ tiene un lugar lingüístico dentro del mundo de la conciencia [...] La conciencia se halla relacionada *interiormente* con aquello que intenta conocer” (SD: 65-66; el subrayado es nuestro). Al propósito de esto, Hegel señala:

La infinitud, o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, [...] ha sido ya, ciertamente, el alma de todo lo que hemos visto hasta ahora, pero sólo ahora *en lo interior* ha surgido ella misma libre por primera vez [...] En la diferencia interior, la infinitud misma se convierte, ciertamente, en *objeto* del entendimiento, pero éste vuelve a no acertar con ella como tal, en tanto que a la diferencia en sí, al repelerse a sí mismo de lo homónimo, y a los desiguales que se atraen, los vuelve a repartir en *dos* mundos, o en dos elementos substanciales [...] Lo mismo que, a ojos del entendimiento, es objeto dentro de un envoltorio sensible, a los nuestros lo es en su figura esencial, como concepto puro. Este aprehender la diferencia tal como *ella es en verdad*, o el aprehender la *infinitud* como tal, es *para nosotros*, o *en sí*. La exposición de su concepto pertenece a la ciencia; pero la conciencia (*das Bewußtsein*), tal como ella lo tiene *de modo inmediato*, vuelve a entrar en escena

como forma propia o nueva figura de la conciencia (*tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtsein auf*), figura que no reconoce su esencia en lo que precede, sino que la considera como algo completamente distinto [...] Sólo para nosotros está presente esta verdad, todavía no para la conciencia. Mas la autoconciencia acaba de llegar, por primera vez, a ser *para sí*, todavía no lo es como *unidad* con la conciencia como tal (*Ph.*, 100-101; el subrayado es del original).

La autoconciencia alcanzada en “Kraft und Verstand” constituye un logro importante en el desarrollo de la experiencia de la conciencia. Uno de los resultados que deja el Capítulo III es que “el mundo sensible y perceptible es *delineado en* (delineated in) la conciencia, y tal delineación sugiere que la conciencia participa en la determinación de la verdad de ese mundo” (*SD*: 60; el subrayado es del original). A través de la explicación se revela que la conciencia parece contener la verdad del mundo opuesto (*SD*: 68-69). Sin embargo, se trata de un resultado insuficiente. Por un lado, al carecer de reflexividad y sólo representarse objetos determinados, el entendimiento no puede pensar el movimiento de la infinitud y su propia unidad vital con él. Por otro lado, puesto que el entendimiento tiene una experiencia meramente teórica de su objeto, la unidad entre éste y la conciencia lograda por la explicación es abstracta. Precisamente en el proyecto de lograr la verdadera unidad de la la conciencia con su objeto, es decir, la verdadera unidad de la autoconciencia consigo misma, es donde Butler cifra el pasaje del Capítulo III al IV de la *Ph.*

### **III. 1. 2. La explicitación del deseo en el Capítulo IV**

Butler entiende que el comienzo de “Die Wahrheit” constituye un estadio dilemático dentro del desarrollo fenomenológico. Las lecciones que la conciencia aprende mediante la explicación del entendimiento son incorporadas en este nuevo momento de la experiencia de la conciencia como una paradoja interna (*internal paradox*) (*SD*: 70). La paradoja está conformada por los dos momentos y objetos que caracterizan a la autoconciencia en dicho lugar y se explica por las conclusiones del capítulo anterior. El primer momento está formado, en términos generales, por la tesis básica que deja la primera parte de la *Ph.*, según la cual el mundo sensible y perceptible subsiste como apariencia, es decir, como una manifestación que es ostensiblemente diferente de la

realidad o la esencia (SD: 68). Desde este punto de vista, en el que la autoconciencia es como conciencia, persiste la subsistencia del mundo sensible y perceptible característica de la figura de la Conciencia, la cual, en tanto que tal, no determina la verdad de aquel (SD: 59-60, 68). Sin embargo, por otro lado, la subsistencia del mundo sensible “es solamente manifestación o diferencia, que no tiene ser *en sí* alguno” (Hegel, [1807] 2007: 108; el subrayado es del original). Este segundo momento refiere, según Butler, a la aparición de la autoconciencia en “Kraft und Verstand” que analizamos en el apartado anterior. En este aspecto, lo característico del momento en el cual el deseo se hace explícito es la disparidad entre la apariencia del mundo como externo e inalcanzable, y su verdad, puesta en evidencia por la explicación del entendimiento.

Con el pasaje de la primera a la segunda parte de la *Ph.* (sc. de la Conciencia a la Autoconciencia), el concepto del objeto se supera en el objeto real y la certeza cede el paso a la verdad (*Ph.*, 104; SD: 69).<sup>296</sup> El recorrido fenomenológico abandona la perspectiva teórica de la conciencia y da paso a la experiencia práctica de la autoconciencia.<sup>297</sup> En este contexto, Butler explica la introducción del deseo de la siguiente manera:

---

<sup>296</sup> “En los modos de certeza expuestos hasta aquí, lo verdadero le es a la conciencia algo otro de ella misma. Pero el concepto de esto verdadero desaparece en la experiencia de ello; el objeto, tal como era inmediatamente *en sí* -lo ente de la certeza sensorial, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento-, muestra, más bien, que no es en verdad, sino que eso en-sí resulta ser un modo en el que él, el objeto, es para otro; el concepto de lo que es en-sí se cancela y asume ante el objeto efectivamente real, o bien, la primera representación inmediata se cancela y asume dentro de la experiencia, y la certeza se pierde dentro de la verdad” (*Ph.*, 103; el subrayado es del original).

<sup>297</sup> El carácter práctico de la autoconciencia es un punto en el que suele coincidir la *Hegelsforschung*. Rendón (2012) explica esto de la siguiente manera: “la concepción hegeliana de la autoconciencia lejos de ser pensada en la forma idealista-trascendental de un yo que se abstrae de toda condición espacio-temporal y que se fija autárquicamente en el ámbito que describe la representación pura de sí o la intuición absoluta-, se erige sobre la perspectiva –fundamentalmente práctica– de un Sí mismo necesitado de afirmación, identificación y autonomía en las diferentes relaciones que establece con los objetos y los seres del mundo, con lo otro de sí mismo. Este proceso de afirmación, que implica desde las formas más instintivas o naturales, hasta las más reflexionadas o conscientes, es, precisamente, lo que Hegel llama ‘deseo’. Tal es la razón por la cual caracteriza de entrada la autoconciencia como ‘deseo en general’” (2012: 2). Para el caso específico de la interpretación de Butler, debe tenerse en cuenta, además, que en la edición inglesa de la *Ph.* Miller traduce el término alemán “erreichen” por “achieve”. La famosa frase hegeliana “Das Selbstbewußtsein *erreicht* seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein (la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia)” (*Ph.*, [111] 108; el subrayado es nuestro), es traducida por Miller de la siguiente manera: “Self-consciousness *achieves* its satisfaction only in another self-consciousness” (Hegel, 1977: § 175; el subrayado es nuestro). En este sentido, Butler y parte de la tradición hegeliana estadounidense, en la que se destaca Pippin (2011), consideran el logro de la unidad de la autoconciencia como un *achievement* práctico y social. Las referencias correspondiente al texto de Butler sobre el “achievement” son: SD: 8, 10, 13, 40, 44, 46, 50, 52, 55, 57 (paginación perteneciente a la primera edición en inglés de SD). Para un análisis de este tema en la actual corriente normativista de los estudios hegelianos en Estados Unidos véase Assalone (2015a), especialmente las pp. 63, 66, 6-81.

A fin de superar esta distinción particular entre apariencia y verdad, el mundo sensible y perceptible debe “unificarse” con la conciencia de alguna manera; uno de los términos de la unidad es el mundo sensible, por lo cual, si esa unidad ha de lograrse, es dable suponer que la autoconciencia deba tener una expresión sensible (*sensuous expression*). Y la expresión sensible (*sensuous articulation*) de la autoconciencia ‘es, en general, *deseo (desire / Begierde überhaupt)*’” (SD: 69; el subrayado es del original).

La concepción butleriana de lo que es el deseo en su momento de aparición está en continuidad directa con lo que ella entiende son las conclusiones de “Kraft und Verstand”. La explicación discursiva del entendimiento había dado lugar a la autoconciencia al revelar a la conciencia como un fenómeno expresado (*articulated phenomenon*), y el deseo se presenta al inicio del Capítulo IV precisamente como la expresión (*expression - articulation*) sensible de la autoconciencia.

El problema que rige el comienzo del Capítulo IV de la *Ph.*, según la lectura de Butler, es de qué manera se experimenta el mundo como autoconciencia. La mira de esta instancia del desarrollo fenomenológico es que el mundo sensible y perceptible devenga en experiencia para la autoconciencia, es decir, que aquel se descubra, en un plano concreto, como una diferencia que no es tal. Y precisamente “la experiencia del *deseo* [es] el modo en que la autoconciencia solicita a ese mundo sensible y perceptible” (SD: 68; el subrayado es del original). El deseo, como expresión sensible de la unidad de la conciencia con el mundo, es decir, de la autoconciencia, representa el esfuerzo de esta última por superar la disparidad ontológica entre el mundo y ella misma que marca su momento inicial, en el que aún persiste como conciencia (SD: 71). Desde este punto de vista, en el resto del desarrollo del Capítulo IV, la autoconciencia erótica se dirige a alcanzar (*achieve*) y realizar (*effect*) la unidad de la autoconciencia que en el Capítulo III se logró sólo de manera teórica, lo cual implica que el deseo actualiza en un plano experiencial práctico la reflexividad de la autoconciencia (SD: 37).

## III. 2. El deseo y el proyecto general de la *Phänomenologie*

### III. 2. 1. El deseo como motor subjetivo del desarrollo fenomenológico

El deseo, como mencionamos en el apartado anterior y desarrollaremos en el siguiente capítulo, tiene en “Die Wahrheit” la función general de lograr la unidad de la autoconciencia consigo misma. Pero el lugar destacado que ocupa en la *Ph.* no se limita, según Butler, al momento de la autoconciencia como figura específica del desarrollo fenomenológico de la experiencia de la conciencia, sino que constituye el motor subjetivo de la totalidad del desarrollo fenomenológico. Esto es, el principio reflexivo que impele el avance de la conciencia natural hacia el Saber absoluto.<sup>298</sup> A propósito de esto, Butler sostiene:

No se trata tan sólo de que el deseo también está presente en la sección “Señorío y servidumbre”, sino de que continúa ocupando un lugar esencial para el proyecto cada vez más ambicioso de la negación que estructura la *Fenomenología*. Puesto que el deseo es el principio de la reflexividad o la diferencia interior de la autoconciencia, y puesto que tiene como su meta más elevada asimilar todas las relaciones externas en relaciones de diferencia interior, el deseo constituye la base experiencial para proyecto de la *Fenomenología* en general. El deseo y su satisfacción constituyen los momentos primero y último de la búsqueda filosófica del conocimiento de sí mismo (§ 165). En este aspecto, el proyecto metafísico que caracteriza a la totalidad del proyecto del *Geist* encuentra su medida original y definitiva en los criterios que el deseo establece para su satisfacción. Por lo tanto, aseverar que el deseo no es más que una forma simple de conocer y ser en el sistema hegeliano implica interpretar mal el patrón de verdad que gobierna a la *Fenomenología* en general; la complejización gradual del deseo -el hecho de que sus metas intencionales sean cada vez más abarcadoras- es el principio que impulsa el avance de la *Fenomenología* (*SD*: 83-84; traducción modificada).<sup>299</sup>

<sup>298</sup> Dentro de los estudios butlerianos, esta tesis fue señalada, aunque no desarrollada, por Brady y Schirato (2011: 14-15), Casale y Femenías (2009: 26) y Salih (2002: 25). Nosotros nos hemos ocupado de esta cuestión, aunque centrándonos en su relación con la temática del lenguaje, en Abellón (2015b). Algunas de las ideas que sostenemos en este apartado siguen este último trabajo. Dentro de los estudios hegelianos, la tesis de Butler en cuestión fue criticada por Jenkins (2009). Según el *scholar* norteamericano, que el deseo sea un rasgo característico de la autoconciencia no implica que aquel recoja la subjetividad en su totalidad. La reflexividad erótica aludida por la identificación de la autoconciencia y el deseo es sólo un aspecto de la conciencia en general, mas no su rasgo distintivo y permanente (2009: 108, 121). Un señalamiento similar es el realizado por Harris (1997: 337). *Cfr. supra* Introducción, II. 2.

<sup>299</sup> Aquello que nosotros traducimos como “para el proyecto” corresponde a “for the project”, que Odriozola traduce “del proyecto”. Nuestra traducción intenta mantener el sentido habitual de “for”. La primera frase de la oración de la cita, aquella que afirma que el deseo también está presente en la dialéctica del señorío y la servidumbre, se enmarca dentro de la respuesta butleriana a aquellas

La filósofa norteamericana observa que “*Begierde*” aparece pocas veces en la *Ph*. Las menciones de este término se encuentran sobre todo en el Capítulo IV, fundamentalmente en su primera parte.<sup>300</sup> Sin embargo, Butler entiende que en dicho capítulo se pone de relieve que el deseo es el “principio permanente de la autoconciencia” (*SD*: 37; traducción modificada);<sup>301</sup> esto es, el principio reflexivo que impulsa el movimiento de la conciencia hacia la Ciencia. Al sostener que la autoconciencia es *Begierde überhaupt*, Hegel señala que el deseo expresa y actualiza la reflexividad de la conciencia en tanto autoconciencia, reflexividad que el filósofo especulativo puede observar a lo largo de todo el recorrido fenomenológico de la conciencia natural, aunque en ciertos momentos ella suceda a espaldas de la conciencia y no sea para ella, es decir, para sí (*SD*: 58).

En el apartado “The Ontology of Desire” del Capítulo I de *SD*, Butler admite que “*Begierde*” no es equivalente a “*desire*”, palabra con la cual Miller traduce el término alemán en la versión inglesa de la *Ph*. “*Begierde*” significa, según el uso habitual del término, apetito animal (*animal hunger*) y no denota el aspecto antropológico y antropocéntrico de “*desire*”. El sentido animal de la *Begierde* estructura, como veremos en el próximo capítulo de la presente investigación, el primer momento de la dialéctica del deseo, en el que éste aparece en la forma de deseo devorador (*consuming desire*). Sin embargo, “[s]iguiendo el desarrollo textual del deseo nos enteramos de que el deseo humano (*human desire*) se distingue del deseo animal en virtud de su reflexividad, su proyecto filosófico táctico y sus posibilidades retóricas” (*SD*: 69). Esto último tiene dos sentidos en la interpretación butleriana del deseo. Por un

---

posiciones que entienden que en dicha sección el deseo ya fue superado. Esta cuestión será desarrollada en el próximo capítulo de nuestra investigación [III. 1]. En lo que respecta al lugar destacado del deseo en el pensamiento hegeliano, Butler se apoya en *Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom* (1974) de Rosen, kojéviano que sostiene que “el deseo es la base tanto del progreso histórico como del desarrollo de la autoreflexión filosófica” (*SD*: 84). La idea particular que Butler retoma de este autor es la siguiente: “[Hegel] reconoce el deseo (*desire*) como el ‘motor’ de la historia del mundo (y de ese modo relaciona el Eros platónico con la intencionalidad del desarrollo histórico). El espíritu se sabe primero como sentimiento subjetivo. Cuando el sentimiento se localiza externamente o se le asigna un estatus objetivo, el espíritu se divide en mundo interior y exterior. Quedamos alienados de nosotros mismos o consideramos que nuestro verdadero yo está contenido en el objeto exterior a nosotros, que deseamos asimilar. Así, el deseo es, fundamentalmente, deseo de mí mismo o de mi esencia interior de la que me he distanciado. La lucha por satisfacer mi deseo lleva al desarrollo de la conciencia individual” (1974: 41; seguimos la traducción castellana de Odriozola en *SD*: 84).

<sup>300</sup> Cfr. *infra* Sección crítica, III. 1.

<sup>301</sup> Agregamos el artículo determinado “la” que está ausente en la traducción de Odriozola.

lado, quiere decir que a medida que avanza la dialéctica del deseo dentro del Capítulo IV de la *Ph.*, aquel se espiritualiza, esto es, pierde su carácter meramente animal y pasa a caracterizar diversas modalidades de la reflexividad de la autoconciencia cada vez más complejas. Por otro lado, y este es el punto que más nos interesa aquí, significa que el deseo, como principio permanente de la reflexividad de la autoconciencia, es un deseo racional y reflexivo estructurado por el propósito filosófico especulativo de descubrir la sustancia en tanto sujeto (*SD*: 38-39, 42). El deseo tiende a superar (*aufheben*) todas las diferencias entre el sujeto y el objeto. Se orienta a revelar que la totalidad de las diferencias que se presentan como externas a la conciencia natural a lo largo de su recorrido fenomenológico son, en rigor, diferencias internas al sujeto mismo, es decir, diferencias inmanentes al propio movimiento del saber.

En el segundo sentido recién mencionado se ubica lo que Butler presenta en la “Introduction” de *SD* como el “paradigma de la integración psíquica (*paradigm of psychic integration*)”, destacado por varios estudios butlerianos (*SD*: 28-34).<sup>302</sup> Este modelo incluye aquellas concepciones filosóficas, entre las que Butler destaca la hegeliana, para las cuales el deseo no es irracional y, por lo tanto, no representa lo otro de la razón que, en vistas a la imparcialidad del pensar filosófico, debería ser negado u obliterado de alguna manera. El paradigma de la integración psíquica toma distancia de la actitud escéptica sobre las posibilidades filosóficas del deseo que ha caracterizado a la tradición, concibiendo a este último como un deseo racional al servicio de la búsqueda de la verdad filosófica. En el caso de Hegel, el deseo reflexivo se inscribe en un sistema racional más amplio y, dentro de éste, representa la “instancia humana de la razón dialéctica”, la modalidad del saber del sujeto humano que aspira al Saber absoluto (*SD*: 36).

### **III. 2. 2. Caracterización general del deseo**

#### **III. 2. 2. 1. El deseo y el saber de sí**

El deseo como principio de reflexividad de la autoconciencia está esencialmente

---

<sup>302</sup> Burgos (2008: 24-25), Femenías (2003: 61; 2013: 353-354), Salih (2002: 26), Stoetzler (2003: 119; 2005: 354-355).



vinculado al saber de sí, el cual es siempre es un saber mediado. La reflexividad de la autoconciencia señalada por la identificación entre esta última y el deseo expresa, según la lectura de Butler, la necesidad de la conciencia de devenir otra para sí a fin de saberse a sí misma, es decir, a fin de alcanzar la autoconciencia en su saber del objeto. A propósito de esto, la filósofa norteamericana sostiene: “En cuanto deseo, la conciencia está fuera de sí (*is outside itself*), y al estar fuera de sí la conciencia es *autoconciencia*” (SD: 37; el subrayado es del original).<sup>303</sup> Una idea similar afirma en D, texto que publicada en el año 1995. Allí, sostiene: “La *Fenomenología del espíritu* de Hegel introduce la noción de deseo (*Begierde*) como el movimiento por el cual la conciencia se duplica a sí misma (*redoubles itself*) como autoconciencia: ‘La autoconciencia es deseo en general’” (D: 52). Este punto de la hermenéutica de Butler remite a lo que para ella es la noción de “autoconciencia” como retorno desde el ser-otro que Hegel sostiene al comienzo de “Die Wahrheit”. En este lugar, el filósofo afirma:

Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad. Se ha de ver cómo entra al principio en escena la figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo precedente, el saber de otro, vemos que este último, ciertamente, ha desaparecido, pero que, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado [...] Parece, entonces, que sólo se ha perdido el momento principal mismo, a saber, el *subsistir simple que se sostiene por sí mismo, autónomo* para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión que parte del ser del mundo sensible y percibido, ella es, esencialmente, el retorno desde el *ser-otro* (*Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein*) (*Ph.*, 103-104; el subrayado es del original).<sup>304</sup>

Se ha visto que gracias a la explicación del entendimiento la conciencia aparece fuera de sí en el objeto, y se manifiesta como un “fenómeno expresado”, según la interpretación de Butler. En el momento en que la autoconciencia entra en escena como figura del desarrollo de la experiencia de la conciencia tiene lugar el retorno a sí, mediado por el ék-stasis y el saber del objeto del primer gran momento fenomenológico, la Conciencia. Ahora bien, para que el logro (*achievement*) de la autoconciencia tenga lugar efectivamente es necesario que la diferencia entre la conciencia y su objeto -que marca

<sup>303</sup> El sentido de “to be outside itself”, que corresponde a la expresión alemana “außer sich sein”, se pone paradigmáticamente de manifiesto en el momento de la duplicación de la autoconciencia y de la dominación y la servidumbre, cuestiones de las que nos ocupamos en el próximo capítulo.

<sup>304</sup> En la edición inglesa de la *Ph.*, Miller traduce *Anderssein* por *otherness* (1977: § 167).

el primer momento de la emergencia la autoconciencia- sea superada, de modo tal que la autoconciencia alcance la unidad de sí misma consigo misma; y, enfatiza Butler, “el deseo no es otra cosa que la acción misma de superación (*supersession*)” (*SD*: 82).<sup>305</sup>

### III. 2. 2. 2. El deseo como superación de las diferencias

Judith Butler identifica la función o acción del deseo con la noción hegeliana de *aufheben*, a la que comprende, dentro de su propio marco interpretativo, fundamentalmente como el movimiento dialéctico de superación de las diferencias, del ser-otro. Este movimiento erótico no sólo distingue a la autoconciencia en cuanto figura específica de la conciencia, sino que se extiende a la totalidad del desarrollo fenomenológico en tanto la superación del ser-otro caracteriza el recorrido íntegro de la conciencia natural hacia el Saber absoluto.

Una de las cuestiones que Butler enfatiza de manera insistente es que la superación erótica del ser-otro no debe comprenderse en términos apropiativos. Al menos no en el sentido de “apropiación” que fue sostenido por el segundo período de la recepción francesa de Hegel.<sup>306</sup> De manera general, los diversos filósofos que se inscriben en dicho período entienden la noción hegeliana de *aufheben* como un proceder imperialista que se apodera de la alteridad (*SD*: 71). Desde esta visión, la diferencia se comprende como contenida dentro (*contained within*) o por (*by*) el sujeto. En la serie de superaciones, el sujeto se apropia del ser-otro negándolo en su carácter de tal. Pero esto, según Butler, es malinterpretar tanto la noción misma de “diferencia” (*difference*) como también la de “*aufheben*” (*SD*: 20). La acción del deseo, el superar el ser-otro, “no altera la diferencia ontológica (*desire does not alter ontological difference*)” sino que la revela

---

<sup>305</sup> “Supersession” es uno de los términos con el que Miller traduce “das Aufheben” en la edición inglesa de la *Ph*. Para traducir “aufheben”, Miller se vale de distintos verbos, entre ellos, “supersede”.

<sup>306</sup> Butler distingue dos momentos de la recepción francesa de Hegel. El primero, en el que ubica a Kojève e Hyppolite, mantiene, hasta cierto punto y con todas las justas críticas que sus lecturas merecen, el “espíritu hegeliano”. Este primer período se concentra en la especificación temporal y corporal del sujeto. El segundo momento, en el que se inscriben Lacan, Derrida, Foucault y Deleuze, se caracteriza por su abierta oposición al pensamiento de Hegel, como así también por los intentos de distanciarse de su marco dialéctico. En el caso de Lacan, este intento se lleva a cabo apelando a la escisión del sujeto, en el de Derrida, a través de la idea de “desplazamiento” y en los casos de Foucault y Deleuze mediante la afirmación de la muerte del sujeto hegeliano (*SD*: 249). Para una reconstrucción del estudio histórico y crítico que Butler realiza de la recepción francesa de Hegel véase Sabot (2009).

en su carácter dialéctico (SD: 71).<sup>307</sup>

Si bien la noción de “*Aufhebung*” adquiere diversas especificidades en los distintos momentos del camino de la conciencia hacia el Saber absoluto, el deseo como principio reflexivo que guía el desarrollo fenomenológico es siempre, según Butler, deseo de reflejo (*desire-for-reflection*) (SD: 37, 82).<sup>308</sup> Al respecto, Butler observa que el deseo tiene una doble modalidad, que se corresponde con los dos momentos que caracterizan a la autoconciencia al comienzo de “*Die Wahrheit*” y que funcionan como estructura general de la autoconciencia erótica. La primera de ellas es la intencionalidad y la segunda es la reflexividad. El deseo es intencional (*intentional*) en tanto que siempre es deseo de (*of*) o por (*for*) un objeto, un ser-otro. La intencionalidad implica el éxtasis del sujeto, de la conciencia, es decir, su estar fuera de sí (*to be outside itself / außer sich sein*) en el objeto que intenciona. Pero, al mismo tiempo, el deseo es reflexivo (*reflexive*) en tanto que la autoconciencia erótica se dirige a sí misma a través su objeto (SD: 59; Salih, 2002: 26).<sup>309</sup> Cuando la conciencia como autoconciencia retorna a sí a través del ser-otro, este último es superado. Pero esta superación no es ni la supresión del ser-otro ni su asimilación al sujeto. Dada su importancia, a propósito de esto, citamos a Butler extensamente:

El mundo del deseo, el mundo compensatorio de la conciencia, no ha de ser

---

<sup>307</sup> En el marco del tratamiento de los intentos de distanciarse de Hegel por parte de los filósofos del segundo período de la recepción francesa, Butler define la “diferencia dialéctica” (*dialectical difference*) como aquella que reinstaura la identidad tras la cualquier tipo de manifestación de la diferencia ontológica. La “diferencia no dialéctica” (*nondialectical difference*) es aquella por la que abogan los detractores franceses de Hegel y se caracteriza por resistir la asimilación del ser-otro en cualquier tipo de unidad sintética (SD: 260-261).

<sup>308</sup> En otro de sus trabajos Butler afirma al respecto: “La seducción inicial (*inaugurating lure*) [sc. del deseo] radica en la posibilidad de que la propia imagen vuelva reflejada hacia uno mismo (*possibility of having oneself reflected back to oneself*); la seducción (*lure*) de la reflexividad” (D: 52).

<sup>309</sup> La idea de éxtasis es central en el estudio que Roman-Lagerspetz realiza sobre la herencia hegeliana del pensamiento de Butler. Tal como hemos mencionado en el Estado de la cuestión, para esta última, Butler hereda de Hegel una noción de sujeto extático. *Cfr. supra* Introducción, II. 2. Según Lloyd (2007: 15), Butler puede llegar a sostener que el “sujeto” de Hegel es extático porque, mediante una lectura parcial de la *Ph.*, entiendo al sistema hegeliano como un sistema abierto y sin cierre definitivo. En otro de sus textos, esta misma autora hace mención de la idea de éxtasis pero no la desarrolla (2008: 97). No acordamos del todo con la tesis que Lloyd expone en su obra del 2007. Si bien en términos generales la idea de apertura del sistema le permite a Butler fortalecer la concepción extática del sujeto hegeliano que ella defiende, entendemos que la cuestión del cerramiento o apertura del sistema no es condición suficiente y necesaria para el éxtasis del sujeto; no lo es, si tenemos en cuenta la lectura fragmentaria que Butler realiza del corpus hegeliano. Butler encuentra confirmado el carácter extático del sujeto no sólo en lo que concierne al deseo -temática fundamental- sino también en lo que hace al carácter corporal de la autoconciencia, objeto del próximo capítulo de este trabajo [III. 3]. En este sentido, si bien la apertura sistemática es importante en lo que respecta la éxtasis definitivo del sujeto, no es lo único que hace a su carácter extático.

aniquilado (*annihilated*), sino reconcebido y redescubierto como constitutivo de la autoconciencia (*as constitutive of self-consciousness*), lo cual se logrará en virtud de una comprensión más profunda de la “diferencia”. La relación negativa (*negative relation*) que se establece entre el sujeto emergente y su mundo no sólo diferencia (*differentiates*): también *une* (binds). La conciencia *no* es el objeto de su deseo, pero esta negación es una negación *determinada* (*determinate negation*), puesto que ese objeto se halla prefigurado por deseo, y el deseo resulta transformado esencialmente por el objeto; en efecto, esta negación es constitutiva del deseo mismo. Al buscar su propio retorno de la otredad, lo que el deseo intenta implícitamente es reformular la diferencia absoluta como una negación determinada (*recast absolute difference as determinate negation*), reconciliar la diferencia en una unidad de la experiencia en la cual la negación se revela como una relación que media (*mediates*). De ese modo, es posible decir que el deseo revela que la negación es constitutiva de la experiencia. Comprobamos, por lo tanto, que la primacía ontológica de la negación es puesta en acto y a la vez revelada por el deseo, que sólo es posible comprender que la negación es esencial para la experiencia teniendo en cuenta la *reflexividad* de la autoconciencia (*the negation can only be understood as essential to experience through a consideration of the reflexivity of selfconsciousness*). En la medida en que todas las relaciones externas (*external relations*) se transforman en relaciones internas -o dobles- (*internal – or double- relations*) a través de la autorreflexión mediada del sujeto emergente de Hegel, todas las negaciones o rupturas indeterminadas acaecidas en la ontología de la experiencia se redescubren como negaciones determinadas, diferencias contenidas en la integridad ontológica de la experiencia [...] *Aufhebung* no es más que el término abstracto y lógico para un conjunto de experiencias que se suceden y ponen en escena la negación de la diferencia, y de ese modo postulan (*posit*) y revelan unidades e interrelaciones cada vez más abarcadoras (*SD*: 71-72, 82; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>310</sup>

La función del deseo, como principio permanente de la reflexividad de la autoconciencia que busca lograr la autosuficiencia del sujeto, es revelar que las diferencias externas (*external differences*) a la conciencia –o a la autoconciencia que permanece aún como conciencia-, son en verdad relaciones internas o dobles (*SD*: 35-36). Esto quiere decir que aquello que queda negado o suprimido en el movimiento de superación no es el ser-otro en sí mismo, sino su subsistencia independiente o el carácter de absoluto con el que el ser-otro aparece primeramente a la conciencia en su

---

<sup>310</sup> El “por” que figura en la línea 7 de la cita, en la frase “puesto que ese objeto se halla prefigurado por el deseo” corresponde a “by”, que Odriozola traduce por “en el”. Por otra parte, el doble condicionamiento entre el deseo y su objeto, que Butler afirma al sostener que el objeto se halla prefigurado por deseo y que éste es transformado por el objeto, entra en conflicto con la interpretación de Casale y Femenías (2009: 26), según la cual el deseo ejercería sobre el objeto un condicionamiento unilateral. Esta idea es también sugerida por Femenías en un texto anterior al recién aludido (2003: 63).

momento intencional. Por su parte, el momento reflexivo, aquel en el que conciencia vuelve sobre sí como autoconciencia a través del ser-otro, no implica la asimilación de este último al sujeto. Ciertamente es que Butler sostiene que en este momento tiene lugar la incorporación (*incorporation*) de la diferencia, incorporación por la que el sujeto es descubierto (*discovered*) y ampliado (*enhanced*) (SD: 23-24, 59). En el movimiento hacia el Saber absoluto, el sujeto descubre de manera progresiva las relaciones internas que lo vinculan con el ser-otro, relaciones que, a medida que avanza en la superación de las diferencias, son cada vez más abarcativas. De este modo, el sujeto adquiere, gradual y progresivamente, una concepción más amplia de sí mismo (SD: 23-24). Sin embargo, esta expansión implica también la pérdida (*loss*) de sí, puesto que cada nueva configuración conlleva la superación de la precedente, es decir, la formación de una nueva unidad dialéctica en la que las diferencias internas ya reveladas se reconfiguran a la luz de una complejidad de interrelaciones (Casale y Femenías, 2009: 22-23; Femenías, 2013: 353, 355; Salih, 2002: 25-26).<sup>311</sup>

Pero el punto que nos interesa subrayar aquí no es éste, sino más bien que la “incorporación” tiene un sentido muy singular. En el retorno reflexivo, el sujeto se descubre *a sí mismo en el ser-otro* e incluso *como un ser-otro*. De aquí que, para Butler, el sujeto hegeliano sea siempre extático, tanto en su momento intencional como reflexivo. Esta idea es la que la filósofa quiere enfatizar cuando sostiene que las relaciones externas se revelan como relaciones internas o dobles. Es decir, que la diferencia entre el sujeto y lo otro se descubre como una diferencia dialéctica, afirmándose de esta manera la interrelacionalidad entre el sujeto y lo otro de sí, interrelacionalidad que al tiempo que separa ambos términos, los une.<sup>312</sup> La satisfacción

---

<sup>311</sup> “En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el deseo de este sujeto se halla estructurado por propósitos filosóficos: quiere conocerse a sí mismo, pero quiere encontrar dentro de los confines de este yo (*self*) la integridad del mundo exterior; de hecho, lo que desea es descubrir el dominio íntegro de la alteridad como un *reflejo* (*reflection*) de sí mismo, no sólo para incorporar (*incorporate*) el mundo sino para exteriorizar (*externalize*) y ampliar (*enhance*) los límites de su propio yo (*self*) [...] La realización (*actualization*) sólo tiene lugar en la medida en que el sujeto confronta con lo que es diferente de sí mismo y descubre allí una versión ampliada (*enhanced*) de sí. De ese modo, lo negativo se vuelve esencial para la autorealización (*self-actualization*), y el sujeto humano debe sufrir una y otra vez su propia pérdida de identidad (*loss of identity*) para realizar un sentido más pleno del yo (*itself*) [...] La complejidad de las metas intencionales del deseo es, a la vez, el enriquecimiento (*enhancement*) de los podemos conceptuales humanos, la capacidad cada vez más amplia (*ever-expanding*) de discernir la identidad en la diferencia, de expandir (*expand*) el círculo hermenéutico del metafísico itinerante de Hegel” (SD: 23-24, 44-45, 82; el subrayado es del original; traducción modificada). Aquello que en la primera oración de la cita traducimos por “este yo”, corresponde a “this self”, que Odriozola traduce por “su yo”.

<sup>312</sup> Butler sostiene esta misma interpretación de la noción hegeliana de *Aufhebung* en otros dos textos. El

del deseo radica precisamente en esto: en que el sujeto erótico descubre el carácter constitutivo de las relaciones que lo vinculan con el ser-otro. La insatisfacción, por el contrario, denota “ruptura ontológica”, es decir, la imposibilidad de superar la diferencia externa (SD: 38).

### III. 2. 2. 3. El deseo y la metafísica de las relaciones internas

El último punto que es menester mencionar respecto de la caracterización que Butler realiza del deseo es su vínculo con la metafísica de Hegel. Butler califica a esta última como una “metafísica de las relaciones internas” (*metaphysics of internal relations*), a la que se refiere también como “doctrina de las relaciones internas” (*doctrine of internal relations*). Con estas expresiones, Butler sugiere que Hegel sostiene un monismo metafísico de lo Absoluto; es decir, que la sustancia que es sujeto, Totalidad de interrelaciones que todo lo abarca. Desde esta perspectiva metafísica, las relaciones y diferencias son internas a esta Totalidad, que es precisamente la unidad dialéctica de todas o lo Absoluto especulativo (SD: 36, 56).<sup>313</sup>

---

primero, publicado el mismo año que la primera edición de SD, es CJF, artículo que constituye el comentario de Butler al trabajo de Joseph Flay, “Hegel, Derrida, And Bataille’s Laughter” (1989). En dicho texto, la autora sostiene: “Permítannos considerar más de cerca el sentido de la expansión y la reconciliación (*accommodation*) tal como es dramatizada por la *Aufhebung* hegeliana. Si es que la *Aufhebung* implica claramente la preservación de lo que es negado, entonces es apropiativa (*appropriative*). Pero la *Aufhebung* no es una agencia independiente, la personificación de un término lógico y ontológico [...] sino una relación que media entre la sustancia y el sujeto. De hecho, concretamente, sin tener en cuenta (*regardless*) en qué etapa está su desarrollo, revisa su concepción de lo absoluto para apropiar o volver interno (*render internal*) aquello que inicialmente ha aparecido como una relación exterior. En este proceso, sin embargo, el sujeto es forzado a renunciar (*relinquish*) a sí mismo en un sentido significativo. Pierde su anterior definición de sí y los límites (*boundaries*) que falsamente consideraba como totalmente inclusivos (*all-inclusive*)” (CJF: 176; la traducción es nuestra). El segundo de los textos en cuestión es KSD, publicado por primera vez en 1993 e incorporado en el reciente libro de Butler, *Senses of the Subject* (2015), donde compila varios de sus escritos del período 1993-2012. En dicho artículo, afirma: “El sujeto es documentado en la *Fenomenología del Espíritu* como una colección emergente de síntesis, como aquel que media y supera lo que inicialmente aparece como diferente de sí. El éxito de esta actividad mediadora confirma la capacidad del sujeto para lograr la auto-identidad, esto es, para saberse a sí, para llegar a estar en casa en la alteridad, para descubrir que de algún modo es lo que encuentra incesantemente fuera de sí mismo” (KSD [*Senses of the Subject*]: 113-114; 1993: 363-395; la traducción es nuestra).

<sup>313</sup> Creemos que Salih (2002) malinterpreta aquello que Butler denomina “doctrina de las relaciones internas”, puesto que entiende que se trata del “término filosófico para una identidad que se constituye por aquello con lo que entra en contrato” (2002: 30; la traducción es nuestra). Para Butler la identidad del sujeto se constituye a través de las relaciones internas que descubre en su recorrido fenomenológico. Pero esto no quiere decir que “doctrina de las relaciones internas” se limite a este sentido. Tal como sostenemos en el cuerpo de texto, “doctrina de las relaciones internas” o “metafísica de las relaciones internas” son términos que Butler utiliza para calificar a la metafísica hegeliana en general, esto es, al monismo metafísico, lo Absoluto o Totalidad diferenciada internamente.

Esta interrelacionalidad o relaciones internas es lo que la autoconciencia erótica descubre y expresa de manera progresiva en la serie de superaciones de las diferencias externas que se le presentan en su experiencia fenomenológica. Pero dichas relaciones son también las pre-condiciones ontológicas (*ontological preconditions*) de la emergencia de la autoconciencia erótica. En otros términos: las relaciones internas del monismo metafísico son la condición de la reflexividad de la autoconciencia (SD: 38, 58, 71-72). Butler expresa esta idea de la siguiente manera:

En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el sujeto autónomo reconstruye la diferencia externa como una dinámica inmanente de sí mismo mediante una serie de superaciones (*Aufhebungen*), presupone y expresa un monismo metafísico, la unidad implícita y final de todos los seres (*presupposes and articulates a metaphysical monism, the implicit and final unity of all beings*) [...] Las condiciones que dan origen al deseo, la metafísica de las relaciones internas, son al mismo tiempo aquello que el deseo procura expresar (*articulate*), explicitar (*render explicit*), de modo que éste es una búsqueda tácita de saber metafísico, la forma en que ese saber “habla” en el sujeto humano [...] Puesto que el deseo surge siempre como la confrontación con una diferencia que se manifiesta dispar desde el punto de vista ontológico y constituye, además, un esfuerzo por superar esa disparidad revelando un modo de interrelación que hasta ahora se había mantenido opaco, parece adecuado concluir que el deseo siempre tematiza -y actualiza (*rendering actual*)- las precondiciones ontológicas de su propia emergencia (*ontological preconditions of its own emergence*) (SD: 36, 59, 72; traducción modificada).<sup>314</sup>

Este punto de la interpretación butleriana es importante no sólo en lo que respecta a la condición de la reflexividad. También lo es porque permite esclarecer el sentido en cual el sujeto se refleja a sí mismo en el ser-otro; es decir, la significación erótica del saber de sí o la autoconciencia. A propósito de esta cuestión específica, la filósofa norteamericana sostiene:

La ironía permanente del sujeto de Hegel radica en que para conocerse requiere mediación y *sólo se conoce como la estructura misma de la mediación (as the very structure of mediation)*; en efecto, lo que se capta reflexivamente cuando el sujeto está “fuera” de sí, reflejado ahí, es precisamente este hecho: que *el sujeto es una estructura reflexiva (reflexive structure)* y que para conocerse necesita moverse fuera de sí. Este movimiento fundamental del deseo, esta estructura general de la reflexividad de la conciencia [...] condiciona la búsqueda del conocimiento de sí que lleva a cabo el sujeto [...] De hecho, el sujeto hegeliano se conoce tan sólo en

---

<sup>314</sup> Odriozola traduce “ontological preconditions” por “condiciones ontológicas”, mientras nosotros lo hacemos por “precondiciones ontológicas”.

la medida en que (re)descubre su lugar metafísico: identidad y lugar son coextensivos, puesto que la autonomía hegeliana depende de la doctrina de las relaciones internas. Esta circunstancia se comprende con claridad cuando se tiene en cuenta el sentido en que el mundo “refleja” al sujeto: no lo refleja pasivamente como un objeto que refleja la luz que emana de otro, sino que el reflejo siempre supone (*presupposes*) y expresa (*articulates*) la interrelación ontológica (*ontological relatedness*). Al ser reflejado en y por ese fragmento de mundo, el sujeto aprende que *comparte una estructura común (common structure)* con ese mundo, que una relación previa y constitutiva condiciona la posibilidad de reflexión y que el *objeto de reflexión no es otra cosa que la relación misma (the object of reflection is nothing other than that relation itself)* (SD: 37-38; el subrayado es nuestro; traducción modificada).<sup>315</sup>

Esta cita contiene dos ideas centrales de la lectura butleriana de la autoconciencia erótica o sujeto deseante que es menester resaltar. La primera es que el objeto de reflexión de la autoconciencia erótica son las *relaciones* con el ser-otro, relaciones externas que se revelan como relaciones internas o dobles por medio de la superación de las diferencias. La segunda idea es que lo que la reflexión descubre es al sujeto mismo como la *estructura reflexiva* que media entre él mismo y el ser-otro. En este sentido, entendemos que para Butler la intencionalidad del deseo es inseparable del proyecto reflexivo de la autoconciencia erótica. La intencionalidad del deseo direccionada hacia el ser-otro no es, en el fondo, otra cosa que la intencionalidad del sujeto dirigida hacia sí mismo en su estar fuera de sí; en otras palabras, hacia sí mismo como estructura que media entre sí mismo y el ser-otro. En este sentido, comprendemos que la esencia misma de la intencionalidad radica en el proyecto reflexivo. En esta dirección hermenéutica, Butler afirma en KSD:

Y este sujeto [sc. el sujeto documentado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel] que es sucesivamente identificado como vida, conciencia, autoconciencia, espíritu, razón y saber absoluto, descubre finalmente que implícitamente *ha sido siempre lo que ha devenido* (it has always been what it has become). El devenir del sujeto hegeliano es un proceso de articular o volver explícitas las relaciones implícitas que lo constituyen. En este sentido, el sujeto hegeliano está descubriendo sucesivamente *lo que ya ha sido pero no sabía* (what it has always already been, but has not known that it has been). El desarrollo o constitución del sujeto

---

<sup>315</sup> En la primera línea, “permanent irony”, que nosotros traducimos por “permanente ironía”, Odriozola lo hace por “eterna paradoja”. En la línea 13, Odriozola traduce “ontological relatedness” por “la existencia de relaciones ontológicas” y nosotros por “interrelación ontológica”. En la misma línea, aquello que nosotros traducimos por “al ser reflejado” corresponde a la expresión “in being reflected”, que Odriozola traduce por “al verse reflejado”.



hegeliano es el proceso de llegar a saber *lo que ya es* (what it is that that subject already is) (KSD: 120; el subrayado es nuestro; la traducción es nuestra).

La meta final del deseo, su satisfacción definitiva, es el Saber absoluto, que tiene lugar mediante la reflexión absoluta. Dicho Saber, en el que radica el punto de vista absoluto, consiste en la revelación de la *totalidad* de las relaciones internas, es decir, en el descubrimiento de que la sustancia es también sujeto (SD: 23-24, 38-39, 59). Cabe preguntarse, sin embargo, si la satisfacción definitiva del deseo es efectivamente alcanzable, si es posible para el sujeto erótico en tanto que tal descubrir la totalidad de las relaciones internas de lo Absoluto. Sobre este tema, nos ocupamos en el próximo apartado.

#### **IV. Lo Absoluto y la apertura de la metafísica hegeliana**

En SD Butler aborda el concepto de lo Absoluto (*das Absolute*) presente en la *Ph.* fundamentalmente a partir de su lectura de la autoconciencia erótica (SD: 40-46, 54-58). En dicho marco interpretativo, este proceder se justifica por dos razones hermenéuticas esencialmente relacionadas. La primera es la reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza que, según Butler, Hegel lleva a cabo en la obra en cuestión. La segunda es la concepción del deseo como principio permanente de la reflexividad de la autoconciencia y motor subjetivo del desarrollo fenomenológico.

En II. 2. señalamos que el movimiento reflexivo del saber, la negatividad de la autoconciencia, es el núcleo de la reformulación de la autorrealización de lo Absoluto que trae aparejada la reorientación antropocéntrica del Absoluto sustancial. Por otra parte, en el apartado III. 2. quedó establecido que la reflexividad de la autoconciencia radica en el deseo y su satisfacción constituye el momento primero y el último del recorrido fenomenológico de la conciencia natural hacia el Saber absoluto. En este sentido, Butler entiende que la autorrealización de lo Absoluto en la filosofía especulativa de Hegel es inseparable del movimiento erótico de la autoconciencia.

A partir de esta idea fundamental, se presentan en SD dos concepciones complementarias de lo Absoluto, cuyo correlato es la apertura de la metafísica de Hegel. La primera de ellas es la concepción nietzscheana, que expone en el Capítulo I,

específicamente en la primera parte de “The Ontology of Desire” (SD: 54-58). La segunda es la noción temporal de lo Absoluto, presentada en la “Introduction” de SD (SD: 40-46).<sup>316</sup>

#### IV. 1. Lo Absoluto desde un punto de vista nietzscheano

El primer desarrollo butleriano de la idea de lo Absoluto de Hegel tiene una perspectiva nietzscheana. Butler la realiza desde la problematización del escepticismo radical que expone el método fenomenológico -el método de ejecución-, escepticismo que se consume a sí mismo en su contrario, el Saber absoluto.<sup>317</sup>

Hegel sostiene en la “Einleitung” -recordemos- que la exposición del saber que aparece en la *Ph.* puede ser interpretada como el camino de la conciencia natural hacia el saber verdadero, esto es, hacia el conocimiento de lo que la verdad absoluta es en sí. A la luz del saber real, que es la “estación final” del recorrido fenomenológico<sup>318</sup>, el saber implicado en la serie de las configuraciones de la conciencia natural resulta ser un saber no real.<sup>319</sup>

Judith Butler propone entender las diversas configuraciones de la conciencia natural como ficciones instructivas (*instructive fictions*) respecto del saber verdadero. Las estaciones que la conciencia recorre en su trayecto fenomenológico constituyen escenarios falsos y provisionales de la verdad filosófica, figuras del saber incompleto o “modos de organizar el mundo que resultan demasiado limitados como para satisfacer el deseo del sujeto de descubrirse en tanto sustancia” (SD: 55).<sup>320</sup> Cada configuración de la

<sup>316</sup> La noción temporal de lo Absoluto es desarrollada por Butler en “*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel’s Absolute*” y retomada en la sección de SD señalada. Como hemos advertido, el primero de los textos esté probablemente perdido, por lo que su acceso a él nos ha resultado imposible. Cfr. *supra* Introducción, II. 2.

<sup>317</sup> En sentido estricto, la visión nietzscheana de lo Absoluto se ubica en segundo lugar dentro de las consideraciones de Butler. Aquella está precedida en SD por el desarrollo de la noción temporal de lo Absoluto. Nosotros nos ocupamos de la concepción nietzscheana en primer lugar por cuestiones expositivas y de claridad argumentativa. Por otra parte, es preciso aclarar que Butler no hace mención explícita del escepticismo radical de la *Ph.* Sin embargo, tal como intentamos demostrar, su concepción nietzscheana de lo Absoluto se corresponde con esta problemática.

<sup>318</sup> El verdadero saber es la meta final si consideramos la experiencia de la conciencia natural desde su propio punto de vista. Desde la posición del filósofo especulativo, la formación de la conciencia ya ha tenido lugar y la *Ph.* sólo se limita a llevar a cabo, desde el posicionamiento de la conciencia, su ejecución efectiva (*wirkliche Ausführung*) (*Ph.*, 56).

<sup>319</sup> Desarrollamos este tema en la presentación de la *Ph.* que realizamos al comienzo de este trabajo. Cfr. *supra* Introducción, VI. 2.

<sup>320</sup> Sobre la falsedad de las configuraciones de la conciencia natural y retomando Nietzsche, Butler

conciencia es destruida por aquello mismo que excluye sin saberlo. En otras palabras, las relaciones no mediadas de dicha figura, relaciones que la configuración siguiente, más compleja que la que la precede, debe incluir, superando así la deficiencia que llevó a la primera a la destrucción. Este proceso de superación, que caracteriza el tránsito necesario de una configuración de la conciencia a otra, da lugar a una concepción cada vez más amplia de la verdad.<sup>321</sup> De este modo, el mismo relato fenomenológico -dice Butler- lleva al lector a creer en la existencia de un escenario ontológico en el que tiene lugar la armonía dialéctica definitiva entre el sujeto y el ser-otro; es decir, en el que sea posible para el sujeto humano alcanzar lo Absoluto como totalidad de las interrelaciones (SD: 54-55). A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

---

agrega lo siguiente: “En *Beyond Good and Evil* [Más allá del bien y del mal], queda claro que los conceptos son esas falsedades necesarias que invariablemente reducen las significaciones múltiples a partir de las cuales son generados, es decir que están ‘muertos’ en vez de vivos, metafóricos, fluidos. Los diversos escenarios de la *Fenomenología* pueden leerse como momentos congelados de un movimiento fluido por necesidad; de ahí que sean escenarios falsos, pero no obstante informativos, si se los deconstruye en la multiplicidad suprimida que estuvo en su origen” (SD: 57).

<sup>321</sup> Butler sostiene esta misma interpretación en CJF y KSD. En el primero de estos textos, sostiene: “Considere que esas transiciones de la *Fenomenología* que son efectuadas por una *Aufhebung* ejemplifican una especie de inversión irónica. Como el *Don Quijote* de Cervantes, el viaje del sujeto de Hegel, sea como conciencia, autoconciencia, espíritu o incluso razón, en cada etapa de su experiencia toma alguna configuración de la realidad como absoluta sólo para descubrir que aquello que esta configuración definida excluye retorna para asechar y socavar al sujeto en la definición de sí y en la presunción metafísica básica dentro de la cual esa definición está integrada. Al final de cada etapa, hay un falso arribo a lo absoluto, una resolución de la última contradicción que postula como una síntesis falsa pero convincente. Como lectores de su texto, pasamos por el drama de aceptar falsas certezas y luego de ser, groseramente pero de hecho, confrontados cómicamente con lo que aquellas excluyen inconscientemente. En el dominio de las consecuencias inadvertidas y socavadas es donde está la fuente insistente de la comedia de la *Fenomenología*. De hecho, el viaje narrativo del sujeto hegeliano emergente de la *Fenomenología* está marcado por una constante e insiste proclamación prematura de que lo absoluto se ha alcanzado (*has been achieved*). Como el *Don Quijote* de Cervantes, texto que Hegel claramente admiró, la inversión impulsa la narrativa y, aunque el texto de Cervantes se sumerge cada vez más profundamente en fantasías de lo absoluto, el texto de Hegel, impulsado por una inversión cómica semejante, retrata un sujeto infinitamente resiliente que no sólo se recupera de toda decepción e inversión, sino que se muestra más capaz y complaciente como resultado” (CJF: 175; la traducción es nuestra). En KSD, afirma: “Hegel narra en la *Fenomenología del espíritu* diversos modos en los cuales esta relación mediada puede fallar, pero si es que Hegel declara que el sujeto es sustancia, defiende la posibilidad ideal de articular la *mediación exitosa* de todo sujeto con el mundo contrapuesto. Los diversos fracasos para mediar la relación efectiva son sólo y siempre instructivos; proporcionan el conocimiento que conduce a otras propuestas para cómo mediar la diferencia aparente. En cada momento de la *Fenomenología del espíritu* el sujeto proclama descubrir la condición por la cual funciona la relación mediadora, aprende que ha fallado al considerar alguna dimensión crucial de sí mismo o del mundo que busca unificar en una unidad sintética. Aquello que falló en la comprensión retorna para asechar y socavar la relación mediada que se ha articulado. Pero lo que permanece afuera de la relación siempre es recuperado por el proyecto sintético del sujeto: no hay final o falla constitutiva para mediar. Todo fracaso delinea una nueva nueva y más sintética tarea para el sujeto emergente de la reflexión” (KSD: 114; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).

Si aceptamos la crítica existencial del sujeto hegeliano formulada por Kierkegaard [sc. la imposibilidad de encontrar en el marco de la existencia humana un sujeto semejante al de Hegel], ¿qué ocurre con la pretensión de la *Fenomenología* de que se trata de una verdad experiencial (*experiential truth*)? [...] ¿es posible que conserve [sc. el sujeto de Hegel] quizá su significado para nosotros? Supongamos que el relato de la *Fenomenología* es una serie de engaños (*series of deceptions*) que no son sino la *vía negativa* (via negative) de la verdad filosófica, que esas ficciones sucesivas (*successive fictions*) forman la historia de una conciencia que, a su vez, constituye su sustancia, el círculo de su ser. La búsqueda engañosa de lo Absoluto no es un “vano correr en círculos”, sino un ciclo progresivo que muestra que cada engaño hace posible un acto de síntesis mayor, una comprensión profunda de más regiones de la realidad interrelacionada. La sustancia que es conocida, aquella que el sujeto *es*, es entonces una red de interrelaciones que todo lo abarca (*an all-encompassing web of interrelations*), el dinamismo de la propia vida [...] Sin embargo, como seres que deben ser cultivados hasta llegar al punto de vista absoluto (*the absolute standpoint*), empezamos con lo determinado, lo particular, lo inmediato, y lo tratamos como si fuera lo absoluto, hasta que aprendemos, como resultado de esa certeza errada (*misplaced certainty*), que lo Absoluto (*the Absolute*) es más amplio y más complejo internamente de lo que creíamos en principio. La historia (*history*) de esos engaños es progresiva, pues entendemos que ellos se implican entre sí como consecuencias necesarias y nos revelan, en su conjunto, que la *insuficiencia* (*insufficiency*) de cualquier relación dada con lo Absoluto es la base de su *interdependencia* (*interdependence*) respecto de otras relaciones, de modo que la historia del engaño es, al final, la unidad de las relaciones internas que es lo Absoluto. La verdad absoluta en la *Fenomenología* es, por consiguiente, algo parecido a la integridad radical (*dramatic integrity*) de una comedia de errores (*SD*: 56-57; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>322</sup>

Leer el escepticismo radical a la “manera nietzscheana” (*Nietzschean fashion*) permite a Butler comprender la *Ph.* como un estudio de la creación de ficciones (*fiction-making*) que pone en primer plano el lugar esencial que tiene la creencia falsa en la investigación y la búsqueda de la verdad filosófica. Desde este punto de vista, el saber verdadero no se alcanza por vía positiva, sino que constituye más bien el resultado especulativo del conjunto de los saberes no reales (Sabot, 2009: 24). En este sentido, Judith Butler entiende que el sujeto hegeliano tiene un estatus ficcional y que puede ser interpretado como un “tropo del impulso hiperbólico” (*trope for the hyperbolic impulse itself*) de la búsqueda frenética de lo Absoluto, que lo crea (*creates*) como un lugar (*place*) en el que se ubica la síntesis total de todas las relaciones y diferencias. Este lugar, estación final del trayecto del deseo reflexivo, es una proyección (*projection*) introducida de manera

---

<sup>322</sup> Odriozola traduce “experiential truth” por “verdad surgida de la experiencia”; nosotros lo hacemos por “verdad experiencial”.

sistemática por el propio relato de la *Ph.*, que es imposible alcanzar por vía positiva. Desde este posicionamiento hermenéutico, la filósofa norteamericana afirma la posibilidad de entender a la *Ph.* como una investigación sobre el deseo y el engaño. En su conjunto, este estudio de Butler muestra la búsqueda sistemática de lo Absoluto y la identificación errada (*misidentification*) que le es concomitante, un proceso de constante inversión de la conciencia que no alcanza (*reaches*) jamás un cierre definitivo (*ultimate closure*), pero que tiene una capacidad infinita (*infinite capability*) de recuperación y de restablecimiento de sí (*infinitely self-replenishing*) (*SD*: 20, 54-55, 57-58; Burgos, 2008: 21-22; Salih, 2002: 23-24, 30; Stoetzler, 2005: 355).

#### IV. 2. La noción temporal de lo Absoluto

El complemento hermenéutico de la posición nietzscheana que acabamos de exponer, enriquece la interpretación butleriana de lo Absoluto como totalidad temporal infinita. En CJF, la autora llama la atención sobre la compatibilidad que existe en la filosofía especulativa de Hegel entre dos conceptos que, para algunas interpretaciones, parecen excluirse mutuamente: la totalidad y la infinitud. A propósito de esto, sostiene en *SD*:

Aunque a veces se categoriza a Hegel como el filósofo de la totalidad, de la completitud sistemática y la autonomía autosuficiente, no está claro que la totalidad metafísica que postula constituya un sistema finito. De hecho, la paradoja irreductible de la metafísica hegeliana parece radicar en la apertura (*openness*) de este sistema, aparentemente exhaustivo (*all-inclusive*). Que una metafísica sea a la vez completa e infinita significa que esa infinitud ha de ser incluida en el sistema mismo, pero la “inclusión” como relación espacial es una manera deficiente de describir la relación del infinito con el sistema mismo. Poder pensar el absoluto de Hegel -el infinito y lo sistemático a un tiempo- implica pensar más allá de las categorías espaciales, pensar la esencia del tiempo como Devenir (*the essence of time as Becoming*). Sin embargo, si lo Absoluto no es un principio de estasis (*stasis*) espacial, si es una modalidad temporal, la complejidad interna de la temporalidad, entonces la satisfacción ya no es portadora del significado de finalidad, estasis y cierre (*closure*) (*SD*: 45-46; traducción modificada).<sup>323</sup>

La apertura de la metafísica de Hegel se manifiesta en la *Ph.* en dos dimensiones íntimamente relacionadas. La primera supone la apertura de la experiencia

<sup>323</sup> Odriozola traduce “openness” por “imparcialidad”, mientras nosotros lo hacemos por “apertura”.

fenomenológica, cuyo fundamento consiste en la insatisfacción definitiva del deseo. La segunda radica en la falta de cierre de la exposición de la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Butler señala en una nota de *SD* que por “experiencia” (*Erfahrung / experience*) no debe entenderse la “experiencia ordinaria” (*ordinary experience*), sino la práctica de cultivar gradual y progresivamente las verdades filosóficas. Se trata de la formación (*Bildung*) de la conciencia, la cual no se da en la experiencia corriente y sensible.<sup>324</sup> Al respecto, sostiene

La práctica de cultivar filosóficamente lo sensible hasta lograr una verdad que todo lo abarque no tiene su punto de partida en la “experiencia corriente” o la vida cotidiana, sino en los supuestos filosóficos de la experiencia corriente. Por ello, la “experiencia” de la *Fenomenología* nunca está vacía de apropiación filosófica; si bien el referente implícito es la experiencia corriente de los seres humanos, este referente nunca se explicita por fuera del lenguaje filosófico que lo interpreta (*SD*: 87, n. 15).

La base de la primera de las dimensiones de la apertura de la metafísica de Hegel es la reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza que, para Butler, Hegel desarrolla en la *Ph*. Según hemos indicado [II. 2.], dicha reorientación transforma la concepción sobre la autorrealización de lo Absoluto, involucrando en ella la negatividad del saber, la reflexividad de la autoconciencia erótica.

El sujeto erótico está implicado en el acto de reproducir la totalidad de sus relaciones internas con el ser-otro. En este sentido, argumenta Butler, aquel está involucrado en el trabajo de lo negativo (*labor of the negative*) y en tanto que negativo el sujeto erótico no puede identificarse totalmente con la plenitud abarcadora (*this subject cannot wholly identify with an encompassing plenitude*) en la que consiste lo Absoluto como red de interrelaciones que todo lo abarca (*SD*: 40). La insatisfacción del deseo aparece aquí como la condición de permanencia de la reflexividad de la autoconciencia, reflexividad que no puede suprimirse puesto que, de ser así, se cancelaría el aspecto especulativo-reflexivo de la metafísica hegeliana. Por lo tanto, “la necesidad de la negatividad humana confirma la imposibilidad de la completitud y el cierre de ese sistema [sc. del sistema hegeliano] (*SD*: 44).<sup>325</sup>

<sup>324</sup> Butler sigue en este punto a Marx (1975: 12-16). *Cfr. supra* Introducción, VI.

<sup>325</sup> La insatisfacción del deseo como fundamento de la falta de cierre de metafísica hegeliana es un punto

Sobre la segunda de las dimensiones de la apertura de la metafísica hegeliana, Butler sostiene:

En el caso de la *Fenomenología*, se alcanza lo Absoluto (*the Absolute is achieved*) cuando se reconstituye la historia (*history*) del sujeto viajero como inmanente al sujeto mismo, pero el momento de esa reconstitución no está fuera de la historia, ni es posible reproducir esa historia en un momento único. Así, la constitución subjetiva de lo Absoluto tiene lugar a través de una serie de actos que son, en principio, infinitos; la tarea fenomenológica de reproducir esa historia será necesaria mientras el sujeto exista en el tiempo, es decir, mientras sea preciso integrar nuevos momentos de la experiencia a la identidad de ese sujeto. Es más, la experiencia nueva no provocará la ampliación de un sujeto existente (*new experience does not augment an existing subject*), sino que origina (*occasions*) un relato totalmente nuevo del propio sujeto, un nuevo punto de vista desde el cual es necesario volver a narrar el relato (*SD: 40-41*).

La insistencia sobre la apertura de la metafísica de Hegel no implica que lo Absoluto pierda su lugar e importancia en la lectura que Butler realiza de la *Ph.*. Por el contrario, Butler intenta señalar que la reproducción de la totalidad infinita de las interrelaciones que constituyen lo Absoluto no la realiza el sujeto erótico a partir de “una serie limitada de actos determinados (*a limited set of determinate acts*)” (*SD: 40*). Sobre esto, Butler afirma acordar con Kojève e Hyppolite:

Si bien algunos poshegelianos tienden a criticar a Hegel en cuanto filósofo de la totalidad y el cierre metafísico, Kojève e Hyppolite, de manera muy diferentes, interpretan la obra hegeliana como la búsqueda (*pursuing*) de lo Absoluto en el movimiento indefinido del tiempo, de la historia, de las diversas permutaciones del Devenir en las cuales la negatividad no se resuelve ni se niega, sino que se mantiene en una aventura progresiva y abierta del Espíritu (*SD: 46*).

La noción temporal de lo Absoluto permite concebir que el descubrimiento de la autoconciencia erótica de la totalidad de las relaciones se realiza mediante una serie infinita de superaciones, puesto que dicha totalidad no es otra cosa que “la complejidad interna de la temporalidad” (*SD: 45*), esto es, la totalidad temporalizada de

---

de la interpretación de Butler señalado por Burgos (2008: 22-23). Los estudios butlerianos para los cuales Butler no adhiere a la “dialéctica hegeliana” porque esta llevaría a una “síntesis final y definitiva” olvidan que, para Butler, la metafísica de Hegel se caracteriza por apertura. *Cfr. supra* Introducción, II. 2.

interrelaciones, que la autoconciencia erótica descubre de manera progresiva e indefinida.<sup>326</sup>

#### IV. 3. Observación sobre la proposición especulativa y lo Absoluto

Para terminar nos gustaría hacer un breve comentario sobre la relación entre la proposición especulativa y lo Absoluto. El problema específico que nos interesa aquí es cómo comprender el vínculo entre la totalidad lógica y semántica de las determinaciones conceptuales a la luz de la proposición especulativa y de la concepción temporal de lo Absoluto que acabamos de exponer. Este no es un tema que Butler aborde por sí mismo. Sin embargo, en el marco de sus análisis de la proposición especulativa da indicios de cómo debe comprenderse dicha relación. Al respecto, sostiene:

“Sustancia es sujeto” sugiere no sólo qué es la sustancia, qué es el sujeto y cuál es el significado de la cópula, sino también que no hay razonamiento (*ratiocination*) de posibles significados que pueda capturar todos los significados que sugiere la oración. Los tres términos significan de la manera indefinida (*signify indefinitely*), puesto que cada uno de ellos exige una continua especificación y revisión. Conocer el significado de esa oración es conocer el significado del sistema postulado por Hegel, y ningún sujeto vivo puede conocer ese significado de una vez y para siempre (*that meaning cannot be known once and for all by any living subject*) [...] Tal multiplicidad de significados no es estática, según Hegel, sino que es la esencia del devenir, del movimiento mismo (*the essence of becoming, of movement itself*) (SD: 51-52; traducción modificada).<sup>327</sup>

El hecho de que el significado completo del sistema hegeliano no pueda ser conocido y que, por lo tanto, tampoco pueda alcanzarse el significado último e íntegro de “la sustancia es sujeto”, no radica ni en una deficiencia del sistema científico ni en una incapacidad de los filósofos especulativos. La razón de tal imposibilidad consiste en la apertura del sistema de Hegel, la cual se pone de manifiesto también en el plano

---

<sup>326</sup> Al respecto, afirma en otro texto: “la totalidad que Hegel describe al final de la *Fenomenología* no es una totalidad estática; de hecho, la palabra final de la *Fenomenología* es ‘infinitud’ (*infinity*) y no ‘totalidad’ (*totality*)” (CJF: 176; la traducción es nuestra).

<sup>327</sup> Lo que nosotros traducimos por “sujeto vivo” corresponde a “living subject”, término que Orizola traduce por “ser vivo”.



lingüístico. La Totalidad de las determinaciones conceptuales es infinita en sentido temporal. La apertura sistemática conlleva la apertura en el plano lógico-semántico. Desde este punto de vista, lo Absoluto de Hegel es la infinitud temporal de las relaciones lógicas y semánticas del concepto. Por esto, la proposición “la sustancia es sujeto” y los términos que la componen significan de manera indefinida, así como también el resto de las proposiciones filosóficas, que adquieren su sentido especulativo en relación con la totalidad de las relaciones conceptuales. De este modo, se comprende que, en la lectura de Butler, el sujeto gramatical y el humano se hallen en un constante y permanente desplazamiento sin restauración definitiva; en suma, abiertos a la infinitud del movimiento conceptual.

## CAPÍTULO II

### La mediación vital y la mediación corporal e intersubjetiva del sujeto

#### Del deseo de la vida al deseo de reconocimiento

Este capítulo estudia la lectura que Butler presenta de la dialéctica del deseo del Capítulo IV de la *Ph.* en *SD*, *PLP* y *SC*. Nuestro propósito general es mostrar que la filósofa encuentra en dicha dialéctica dos mediaciones esenciales del sujeto o la autoconciencia erótica: la mediación vital y la mediación corporal e intersubjetiva.<sup>328</sup>

Para ello, en primer lugar y a modo introductorio, retomamos las consideraciones que Butler realiza en *SD* sobre la aparición del deseo en la *Ph.* y el carácter dilemático que caracteriza el escenario inicial de la autoconciencia erótica al comienzo de “Die Wahrheit” [apartado I].

En segundo lugar, nos ocupamos de considerar la mediación vital de la autoconciencia. Para ello desarrollamos la interpretación que Butler presenta en *SD*, específicamente en “The Ontology of Desire”, sobre los momentos cero y primero de la dialéctica del deseo: (0) el deseo de la vida y (1) el deseo devorador (*consuming desire*)

---

<sup>328</sup> Tanto en este capítulo como en el siguiente, retomamos la clasificación de “mediación corporal” y “mediación social y normativa” de Assalone (2014). Sobre la “mediación” (*Vermittlung*), sostiene: “Hemos señalado ya una curiosidad de la filosofía hegeliana con respecto a la mediación, a saber, que un concepto fundamental para la arquitectónica del sistema hegeliano como la mediación no tenga en ningún lugar de ese sistema un momento explícito de tematización y reflexión. La mediación en general, no sólo la mediación corporal de la conciencia, no es definida, explicada o caracterizada adecuadamente por Hegel en ninguna parte de su obra salvo de modo excepcional e insuficiente. Sabemos más de la mediación por el uso que Hegel le da a este concepto al momento de analizar otras nociones o ciertas experiencias clave, que por cualquier intento de clarificación del concepto en sí mismo” (Assalone, 2014: VII 7. 1. 3). Según Sánchez Fernández (2006: 126), el problema general de la mediación en la *Ph.* gira en torno a la determinación (*Bestimmung* y *Bestimmtheit*). Esta cuestión, como se verá inmediatamente, es central en la lectura de Butler. Nuestra exposición de las mediaciones de la autoconciencia sigue el orden en el cual Butler introduce las temáticas centrales que atañen a cada una de ellas. Dichas mediaciones están esencialmente conectadas entre sí y se complejizan y complementan mutuamente. En este sentido, la distinción que realizamos de ellas no debe llevar a entenderlas como compartimientos estancos desconectados.

[apartado II]. Sostenemos que lo que se pone de relieve en estos momentos es que, en el intento de la autoconciencia por afirmar su independencia (*Selbständigkeit*) respecto de la vida, esta última se revela como condición esencial de la autoconciencia, de la cual no puede desapegarse de manera definitiva.

En tercer lugar, exponemos la mediación corporal e intersubjetiva del sujeto erótico [apartado III], que tiene lugar con la entrada en escena de otra autoconciencia. Ésta está estructurada por el “deseo de reconocimiento” (*Anerkennung / acknowledgement*). En este estadio fenomenológico, las dos autoconciencias -en palabras de Hegel- son “figuras autónomas (*selbständige Gestalten*), conciencias sumergidas en el ser de la vida (*in das Sein des Lebens*) -pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es- (*denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt*)” (*Ph.*, 111). Tomando esta idea como núcleo interpretativo, mostramos que, para Butler, esta nueva mediación no deja atrás la temática de la vida sino que la reconfigura en términos corporales e intersubjetivos. Para ello, primero exponemos el análisis que Butler presenta fundamentalmente en *SC* sobre los Capítulos II, III y parte del IV de la *Ph.* a la luz de la noción de “forma” (*Gestalt / forme / shape*), a partir del cual concluye que las dos autoconciencia son formas vitales independientes o cuerpos vivos (*corps vivants / living bodies*). Luego desarrollamos la interpretación que Butler expone en *SD*, *PLP* y *SC* de los momentos segundo y tercero de la dialéctica del deseo: (2) la lucha a vida o muerte y (3) el señorío y la servidumbre. En el primer caso, Butler lee el proyecto de independencia de la autoconciencia en términos de erótica anticorporal (*anti-corporeal erotic*): aniquilación del cuerpo del otro. En el segundo, tal aniquilamiento se reconfigura dentro del contexto de la vida mediante el imperativo de sustitución que el señor le dirige al siervo, “sé mi cuerpo”. Mediante este mandato lo obliga al siervo a ser el cuerpo que él (*sc.* el señor) se niega a ser y a ocuparse del elemento vital de la existencia que él mismo rechaza para sí. Mostramos que, para Butler, el desarrollo de estos momentos afirma la intersubjetividad corporal como condición de la autoconciencia. Esto implica, por lo tanto, la imposibilidad de desapego absoluto respecto de la vida en general, del cuerpo y de la otra conciencia. Por último, respecto del reconocimiento, ponemos de relieve que, para Butler, la dialéctica del señorío y de la servidumbre acaba en el reconocimiento unilateral del siervo de la libertad del señor, y no en el reconocimiento recíproco. Sin embargo, en función de los

contenidos desarrollados, Butler sí señala dos puntos importantes. El primero es que el reconocimiento mutuo radicaría en que cada autoconciencia se reconociera a sí y a la otra como ser deseante, lo cual implicaría reconocerse como libertades corporizadas que forman el mundo cultural. El segundo radica en la condición de posibilidad de tal reconocimiento, lo que implicaría la aparición del *Geist* como identidad colectiva (*collective identity*). Tal condición, según Butler, es una comunidad (*community*) que hiciera posible el reconocimiento diádico e intersubjetivo, de modo tal que el sujeto no sólo se reconociera en otro sujeto, sino también en el lugar histórico y simbólico que ocupa en una sociedad determinada (*SD*: 102-103).

### **I. Recapitulación de la emergencia de la autoconciencia erótica**

Según hemos visto al exponer la interpretación que Butler realiza de “Kraft und Verstand” en el capítulo anterior [III. 1. 1], la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) emerge mediante la explicación que la conciencia, en la forma de Entendimiento, hace del fenómeno de la fuerza o del juego de fuerzas. Con esta Explicación se vislumbra la superación de la diferencia entre la conciencia y su objeto, contraposición que es propia de la Conciencia en tanto que primera figura de la experiencia de la conciencia natural. Dicha superación consiste en que la explicación misma, al final de su desarrollo, se revela como la realidad (*actuality*) del objeto -sc. el objeto es en sí el objeto explicado (*object-as-explained*)- y la conciencia se descubre a sí misma como un fenómeno expresado (*articulated phenomenon*) (*SD*: 64, 66). Por medio de este momento explicativo, en el que la conciencia es tanto ella misma como el objeto explicado, la conciencia aprehende su propia reflexividad y deviene autoconciencia.

La deficiencia de la concepción de la autoconciencia alcanzada en el Capítulo III de la *Ph.* consiste en que se trata de una unidad abstracta que no es aún una unidad real, puesto que el Entendimiento carece de reflexividad y tiene una experiencia teórica de su objeto (*SD*: 60, 65-66). Por esta razón, entiende Butler, el momento en el que tiene lugar la aparición del deseo al comienzo de “Die Wahrheit” constituye un estadio dilemático dentro del desarrollo fenomenológico, en el que las lecciones del Capítulo III son incorporadas como una paradoja interna (*SD*: 70).

La paradoja, habíamos señalado, está conformada por los dos momentos y los dos objetos que caracterizan a la autoconciencia al comienzo del Capítulo IV, y que se explican por los resultados que deja el capítulo antecedente. El primero es aquel en el que la autoconciencia es como conciencia, para la cual se mantiene la subsistencia y extensión de su objeto, el mundo sensible y perceptible. El segundo es ella misma, puesto que tal subsistencia, como se ha mostrado a través de la Explicación, es sólo fenómeno que no tiene en sí mismo ser alguno (SD: 59-60, 68-69).

Según Butler, este dilema pone de relieve los “ambiguos objetivos intencionales” que caracterizan al deseo en su etapa inicial. El primero es el saber del objeto, según el cual el deseo es siempre deseo de algo otro que la conciencia, sc. del objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción. Es decir, del mundo sensible y perceptible. El segundo es el saber de sí, es decir, la búsqueda reflexiva de sí misma por parte de la conciencia, reflexividad por la cual la conciencia es autoconciencia. Al respecto, Butler sostiene:

En esta etapa inicial del desarrollo del deseo, la búsqueda de la alteridad y la búsqueda de uno mismo parecen estar en marcada oposición [...] Al desear algo, nos perdemos; al desear nuestro yo, perdemos el mundo [...] A primera vista, los dos proyectos aparentan ser contradictorios y pareciera que el sujeto sólo puede ir tras el objeto o tras de sí, pero no de ambos al mismo tiempo. En su intento por resolver (*reconcile*) esta paradoja, la conciencia la pone en movimiento (SD: 70, 72).

La dialéctica del deseo tiene su comienzo en el intento de la autoconciencia en resolver la paradoja de su momento inicial. Tal como hemos visto, al exponer el análisis de Butler sobre la etapa inaugural del desarrollo de la segunda figura de la conciencia [Cap. I, III. 1. 2], el deseo (*Begierde / desire*) constituye la expresión sensible (*sensuous expression / articulation*) de la autoconciencia. Gracias a él, ésta llegaría a alcanzar la unidad de sí misma consigo misma a través de la superación de la disparidad entre la apariencia del mundo como externo e inalcanzable, y su verdad, puesta en evidencia por la Explicación del Entendimiento. Se trata de una verdad que consiste en el descubrimiento de que la diferencia que subsiste entre la conciencia y su objeto no es tal (SD: 59-60, 68, 70).

Con el paso de la primera figura de la conciencia (Conciencia) a la segunda

(Autoconciencia) el objeto efectivamente real supera al concepto del objeto y la certeza deja lugar a la verdad (*Ph.*, 104; *SD*: 69). Asimismo, habíamos adelantado ya, la perspectiva teórica característica del primer gran momento del desarrollo fenomenológico se supera en una concepción práctica de la conciencia en tanto que autoconciencia.

El Capítulo IV de la *Ph.* expone el desarrollo de la autoconciencia, que se dirige a alcanzar (*achieve*) y realizar (*effect*) la unidad que en el Capítulo III se logró sólo teóricamente. En este sentido, el deseo, como principio de reflexividad de la autoconciencia y como su expresión sensible, actualiza en un plano experiencial-práctico la reflexividad de la autoconciencia que emergió de modo teórico e incipiente en la Explicación del Entendimiento (*SD*: 37).

## **II. La mediación vital de la autoconciencia**

### **II. 1. Proto-momento o momento cero: el deseo de la vida**

El análisis de Butler sobre los momentos de la dialéctica del deseo considera, en primer lugar, el momento inicial de la autoconciencia erótica. Para darle especificidad, nosotros nos referimos a él como “proto-momento” o “momento cero”, puesto que se trata -según su interpretación- del escenario que deja como resultado el Capítulo III de la *Ph.*, según el cual la autoconciencia tiene un conocimiento meramente teórico de su objeto y no ha logrado aún una verdadera unidad con él. Este momento, a partir del cual la dialéctica del deseo se pone en movimiento, es caracterizado al inicio de “*Die Wahrheit*”, donde se hace presente por primera vez la *Begierde*. En su momento inaugural, el deseo se halla en las “puertas” de su desarrollo, sin haber comenzado todavía la ejecución de su propio movimiento, que consiste en negar el objeto.

En el Capítulo IV tiene lugar –según considera Butler- una reconfiguración del juego de fuerzas en el campo de los objetos y a un nivel ontológico más complejo. El primer objeto de la autoconciencia erótica, o de la autoconciencia que permanece aún como conciencia, ya no es el objeto inmediato de la certeza sensible y la percepción, un objeto estático y autosuficiente, sino la Vida (*Leben / life*). Esta última -según sugiere en

SC- es la infinitud, último objeto de Entendimiento, reflexionada dentro de sí (SC: 67-71; YBM: 628-628).<sup>329</sup> Esta idea encuentra cierto apoyo en el siguiente pasaje del comienzo de “Die Wahrheit”:

Pero el objeto, que es lo negativo para la autoconciencia, por su parte, *para nosotros o en sí*, ha retornado hacia dentro de sí, en la misma medida en que la conciencia también lo ha hecho por la suya. A través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser *vida* (*Er [sc. der Gegenstand] ist durch diese Reflexion-in-sich Leben geworden*) [...] Lo *en-sí*, o el resultado *universal* de la relación del entendimiento con el interior de las cosas, es el diferenciar lo que no se puede diferenciar, o la unidad de lo diferente. Mas esta unidad es igualmente, como hemos visto, su repelerse de sí misma, y este concepto se *escinde* en la oposición de la autoconciencia y de la vida (*entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens*); aquella, la unidad para *la cual* es la unidad infinita de las diferencias; mientras que ésta *es sólo* esa unidad misma (*Ph.*, 103, 104-105; el subrayado es del original).

La Vida no aparece ya como abstracción del ser, sino como la substancia simple y fluida (*einfache flüssige Substanz*) que se escinde ella misma en figuras autónomas (*selbständige Gestalten*), y como el medio universal en el que éstas se disuelven (*auflösen*). Hegel distingue dos momentos generales que constituyen la Vida como tal. El primero de ellos, la esencia, es la infinitud en cuanto medio universal simple y movimiento calmo en el que están superadas todas las diferencias. El segundo es el subsistir (*Bestehen*) de tales diferencias como diferencias, sin el cual el primer momento, la superación de las diferencias en la fluidez universal infinita, no tendría lugar. En este sentido, el medio universal es, por un lado, la substancia simple y fluida del movimiento dentro de sí mismo, que como tal es autónomo; por otro lado, y al mismo tiempo, es la subsistencia de las diferencias, las cuales son en tal medio como miembros diferenciados (*unterschiedene Glieder*) y partes (*Teile*) para sí (*Ph.*, 105). En este aspecto, la Vida consiste en el movimiento infinito de configuración y disolución de sus figuras vitales determinadas o miembros autónomos (*SD*: 72).

El concepto de Vida -entiende Butler- parece reconciliar en sí mismo y en una unidad el movimiento y la alteridad, así como también el momento de la determinación y de la negatividad que aparecían contrapuestos desde el punto de vista del Entendimiento; contraposición por la cual la conciencia no podía lograr una verdadera

---

<sup>329</sup> Una idea similar parece proponer Beiser (2005: 180-181).

unidad con su objeto (*SD*: 72). En este nuevo momento, en el que la autoconciencia persiste aún como conciencia, la Vida aparece primero como una “forma primitiva de panteísmo” (*primitive form of pantheism*), una especie de monolito autosuficiente que se genera y se mantiene a sí mismo. Por su parte, la autoconciencia, que persiste todavía -en cuanto que conciencia- contrapuesta a su objeto, no se sabe a sí misma como parte del vitalismo de aquel. Subsisten aquí -entiende Butler- aspectos de la perspectiva teórica del Entendimiento, que serán superados en el desarrollo de la dialéctica del deseo. Este punto específico de su propuesta hermenéutica parece hallar cierto sustento en el siguiente pasaje de la *Ph.*: “[L]a autoconciencia, sólo se es a sí, *primeramente*, como esta esencia simple, y, en cuanto *puro yo* (*reines Ich*), se tiene a sí por objeto; en su experiencia, que hay que examinar a continuación, se le enriquecerá este objeto abstracto” (*Ph.*, 107; el subrayado es del original, excepto el de “primeramente”).

La autoconciencia, que permanece como conciencia formal, rechaza su proximidad con los seres vivos, desconociendo su propia vitalidad. El saber de su capacidad para configurar y disolver figuras lo alcanzará al final de “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft*”. En este momento inicial, la autoconciencia olvida una de las lecciones fundamentales que había aprendido con la Explicación y que consiste en saberse a sí misma como agente mediador de la relación con su objeto (*SD*: 73). En este sentido, Butler afirma a propósito de esta instancia inicial de la autoconciencia erótica:

El sujeto desea la Vida, pero es él mismo incapaz de vivir [...] Concebido aquí como una etapa inicial de la autoconciencia, el sujeto conoce la Vida sin ser “de” la vida [...] Dado que este sujeto desventurado no participa de la vida que desea, parece no considerarse un ser vivo (*living being*) y, de ese modo, el deseo se transforma en la experiencia de una especie de muerte en vida (*a kind of death in life*) (*SD*: 73-74).

La pretensión de la autoconciencia de ganar para sí vitalidad y realidad, y de alcanzar su independencia (*Selbständigkeit*) respecto de la Vida, de aquel medio universal en el que se disuelve como figura autónoma, constituye el paso del proto-momento al primer momento de la dialéctica del deseo, dando comienzo a la dialéctica erótica propiamente dicha.



## II. 2. Primer momento: el deseo devorador

La Vida como unidad simple o fluidez calma que configura y disuelve sus propias figuras no existe para sí en tanto que esto simple, sino que remite a la autoconciencia *para la cual* es aquella unidad. La autoconciencia aparece primero como un yo puro que en la búsqueda de su certeza verdadera perturba aquel medio universal tranquilo, haciendo que la Vida se agite y se revele como proceso (*Prozeß*) (SC: 70-72; YBM: 628-229). A propósito de esta cuestión, Hegel sostiene:

Si diferenciamos más de cerca los momentos contenidos aquí, vemos que el *primer* momento que tenemos es *que las figuras autónomas subsisten* [...] El *segundo* momento, sin embargo, es que ese subsistir *se somete* a la infinitud del diferenciar. En el primer momento está la figura subsistente; en cuanto *que-es-para-sí*, o en cuanto que en su determinidad es substancia infinita, entra en escena frente a la substancia *universal*, niega esta fluidez y continuidad con ella y afirma de sí que no está disuelta en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla (*sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend*). Precisamente por eso, la vida en el medio fluido universal, *tranquilo* descomponer las figuras, se convierte en el movimiento de las mismas, o en la vida como *proceso* (*ein ruhiges Auseinanderlegen der Gestalten wird eben dadurch zur Bewegung derselben oder zum Leben als Prozeß*) (Ph., 106; el subrayado es del original).

La autoconciencia como yo puro o universalidad simple, que se enriquecerá a sí misma en el desarrollo de la dialéctica erótica, es considerada por Hegel en este momento como “especie” (*Gattung*) (Ph., 107).<sup>330</sup> Sobre esta cuestión específica, Butler sostiene en SC que habría dos modalidades de la “vida”. Por un lado, la Vida en general, que es el movimiento de configuración y superación de sus figuras vitales, al cual ya nos hemos referido. Por otro lado, las diversas especies en las que la Vida se escinde interiormente. Según sugiere su interpretación, lo que al comienzo del Capítulo IV se caracterizó como “miembros” o “partes”, es decir, como “figuras autónomas” de la vida, se comprende aquí como “especies”, esto es, como “vidas autónomas” (SC: 71-72; YBM: 629). La autoconciencia sería precisamente la figura autónoma o vida independiente que se sabe a sí misma como universalidad simple (especie) y para la cual

<sup>330</sup> Tanto en la edición de la Ph. de Abada como en la de FCE, “Gattung” aparece traducido por “género” y en la inglesa por “genus” (1977: § 173). En SC (71), Butler utiliza “espèce” y en YBM (629), “species”.

es la unidad de las diferencias vitales. Este saberse como tal implicaría que el yo se sabe como una forma vital independiente que está ligada a otras formas y que, como éstas, desaparece en el medio universal de la Vida.

La noción de “especie” es compleja. Para Butler no termina de ser claro qué es lo que Hegel quiere decir exactamente con ella. Según la filósofa, la idea de la autoconciencia, como vida independiente que perturba la substancia fluida de la vida, presupone en cierto sentido el concepto de especie, en tanto que esta última sería un modo de reunir un conjunto de vidas o figuras independientes. Sin embargo, Hegel parece definir también como “género o especie simple” (*einfache Gattung*) a la Vida en general (*Ph.*, 107). Esto hace que sea difícil comprender cómo la Vida en cuanto elemento universal que reúne a las diversas especies puede, a la vez, designar a cada una de las vidas independientes que congrega. En este sentido, Butler propone distinguir aquello que señalamos hace un momento. Por un lado, la Vida en general como género universal que se diferencia ella misma en especies, que constituyen sus diferenciaciones internas. Por otro, la autoconciencia misma como especie, que implicaría lógicamente una serie de diferenciaciones internas, los individuos (*SC*: 71-72; *YBM*: 629).

Sea como fuere, la cuestión relevante aquí es que la autoconciencia como figura independiente entra en escena frente a la Vida como substancia o medio universal (*Ph.*, 106; *SD*: 74). Esta escena, que da comienzo al primer movimiento efectivo de la dialéctica del deseo, está estructurada por el doble objetivo de la autoconciencia en cuanto yo puro que se enfrenta a la Vida. Por una parte, la autoconciencia intentará enriquecerse ganando para sí realidad y vitalidad. Por otra parte, buscará alcanzar su independencia respecto del medio universal en el que se disuelve. El cumplimiento de este proceso o movimiento erótico constituirá la unidad reflexionada (*reflektierte Einheit*) de la vida, la reflexión de la unidad vital de las diferencias en la que los movimientos vitales se asumen (*Ph.*, 107).

El deseo devorador (*consuming desire*) es la primera modalidad que adquiere la actitud erótica de la autoconciencia respecto de su objeto en el desarrollo efectivo de la dialéctica del deseo. La autoconciencia erótica lleva cabo su doble propósito a partir de una actitud negativa respecto de su objeto, que consiste en consumir (*aufzehren / consume*) Vida. Cabe señalar que “*aufzehren*” no tiene sólo una acepción digestiva. En el marco del desarrollo de la experiencia de la conciencia, el “consumo” constituye una

modalidad de la negación, que en este caso particular equivale a la acción de “aniquilar” (*vernichten*). Consumir un objeto es negarlo en su independencia ontológica.<sup>331</sup> En este sentido, la búsqueda de realidad y vitalidad es concomitante al proyecto de la autoconciencia de alcanzar su independencia (*Selbständigkeit*) respecto de la Vida (*SD*: 75-76).

La autoconciencia, empero, no puede negar *directamente* la Vida en general, esa infinitud o medio simple universal que se genera y mantiene a sí misma mediante la consolidación y disolución de sus figuras. El campo erótico de los objetos debe reducirse de manera tal que la autoconciencia pueda llevar a cabo su proyecto de autonomía. Por esta razón, comprende Butler, el deseo devorador emprende la negación de la Vida a través de la negación del objeto vivo determinado y autónomo: la autoconciencia busca aniquilar (*vernichten / annihilate*) la independencia de “este objeto vivo (*this living object*)” (*SD*: 74; el subrayado es del original).<sup>332</sup>

Al devorar el objeto vivo, la autoconciencia lo convierte en nada, en una nulidad (*Nichtigkeit*). El consumo implica la desaparición de la cosa viva para la autoconciencia; y, mediante este movimiento, ella alcanza la certeza de su propia realidad. A propósito de esta cuestión, Hegel sostiene:

[L]o consumido es la esencia; precisamente con ello, la individualidad (*Individualität*), que se mantiene al precio de lo universal y se otorga el sentimiento de su unidad consigo misma, cancela *su oposición a lo otro, por medio de la cual ella es para sí* [...] La autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a ese otro que se le presenta como vida autónoma: es *deseo* (*das Selbstbewußtsein hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist Begierde*). Cierta como está de la nulidad (*Nichtigkeit*) de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo (*vernichtet den selbständigen Gegenstand*) y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera* (*wahre Gewißheit*), como una certeza tal que ha llegado a ser de modo objetual (*gegenständliche Weise*) a los ojos de ella misma (*Ph.*, 106-107; el subrayado es del original).

<sup>331</sup> Es interesante observar que la propia terminología utilizada por Hegel en este lugar da cuenta del carácter práctico de la autoconciencia, la cual, en tanto que *Begierde*, se afirmará en su carácter viviente y ya no como un mero yo abstracto.

<sup>332</sup> “*This living object*” refiere a la traducción que Miller hace de “*Leben als Lebendiges*” por “*life as a living thing*” (1977: § 171; el subrayado es del original), expresión que Gómez Ramos traduce por “*la vida como algo viviente*” (*Ph.*, 106; el subrayado es del original). Si bien la frase de Hegel no incluye el término “objeto” (*Gegenstand*), el filósofo utiliza este término en varias ocasiones dentro del contexto de su tratamiento del deseo, y fundamentalmente dentro de la tematización del “deseo devorador”. Éste último, sostiene, “*aniquila al objeto autónomo (vernichtet den selbständigen Gegenstand)*” (*Ph.*, 107).

La verdad del objeto vuelve a estar del lado la autoconciencia. A partir de la ausencia del objeto (consumido), ella se sabe indirectamente a sí misma como aquella agencia negativa responsable de la nulidad de las cosas vivas, y de este modo gana para sí la certeza verdadera de sí misma (*SD: 77-78*). Al respecto, Butler sostiene:

Al negar *este* objeto vivo, al convertirlo en nada (*rendering this object as nothing*), la autoconciencia ve al objeto como no existente y explica tal desaparición (*vanishing*) de la existencia como resultado de sus propias acciones. Así, la autoconciencia se reconoce a *sí misma* como la agencia de logro (*accomplishment*); segura de la nulidad de ese objeto (*certain of the nothingness of this object*), la autoconciencia afirma de manera explícita que esa nada es *para sí* la verdad (*truth*) de ese objeto. A través de la destrucción del objeto vivo, la autoconciencia se otorga forma positiva en cuanto agencia de destrucción. Y al contemplar su propia agencia en la realización de ese acto, la autoconciencia recupera la certeza de su propia realidad. De esta forma, las lecciones aprendidas (*gleaned*) en el drama de la Explicación se recapitulan en la escena del deseo devorador (*SD: 74*; el subrayado es del original).

Con el deseo devorador, la negatividad de la autoconciencia ya no aparece como una nada aislada o un vacío sin vida, sino como una negatividad negadora, activa o generadora, que expresa al deseo como el principio reflexivo por el cual la autoconciencia gana para sí realidad determinada y certeza verdadera.

El éxtasis intencional que caracterizaba el proto-momento de la autoconciencia erótica aparece reformulado en el deseo devorador como estructura mediadora de la autoconciencia, por la que ésta se revela como la “esencia negativa” (*negative Wesen*) de los momentos autónomos que constituyen la vida. En este nuevo estadio del desarrollo fenomenológico, la reflexividad se pone en escena a sí misma y la experiencia reflexiva del deseo tiene lugar en y a través de la experiencia de los objetos vivos (*SD: 75-76; Ph., 106-107*). Con este movimiento, el sujeto erótico pone en acto su propia negatividad y deviene un agente de la nada (*agent of nothingness*). Mediante el deseo devorador, la autoconciencia erótica pasa de ser un ser muerto (*dead being*), un ser que carece de Vida (proto-momento), a ser una agencia de muerte (*agency of death*) (*SD: 74*).

Este logro de la autoconciencia implica, sin embargo, “consecuencias retóricas paradójicas (*paradoxical rhetorical consequences*)” (*SD: 75*). La negación activa del

deseo, la puesta en acto de la negatividad de la autoconciencia, produce una inversión en la relación entre la autoconciencia y su objeto; inversión por la cual la autoconciencia erótica arriba a una cosa distinta de la que proponía al comenzar la ejecución de su movimiento dialéctico.

En la negación de la Vida a través del consumo de los objetos vivos determinados, el deseo devorador revela que la autoconciencia erótica está *relacionada* con la Vida que intenta negar. El logro de la certeza verdadera depende del objeto independiente que se niega y no se alcanza sino por y a través de su negación. En este sentido, la destrucción del objeto vivo no es sino una forma de dramatizar la dependencia esencial (*essential dependence*) de la autoconciencia erótica respecto de la Vida (SD: 75).

Lo que la autoconciencia no tuvo en consideración al emprender su tarea devoradora es que el objeto vivo determinado no es lo mismo que la Vida en general. Para alcanzar el monopolio de la Vida misma no basta con consumir “este objeto vivo” o muchos objetos vivos determinados. Para ello sería necesario negar una cantidad de objetos vivos potencialmente infinita. Pero la autoconciencia no puede por sí misma negar todos los objetos vivos, puesto que se trata de una tarea indefinida (SD: 76).

Por otra parte, si la autoconciencia pudiese consumir la totalidad de las cosas vivas, “el deseo -paradójicamente- *perdería* su vida” (SD: 77; el subrayado es del original). Su satisfacción lo destruiría como el principio de negación activa que caracteriza aquí a la autoconciencia. La desaparición completa de los objetos vivos conllevaría la desaparición de la experiencia que la autoconciencia tiene de sí misma: “el deseo necesita de esta proliferación ilimitada de alteridad para permanecer vivo como deseo, como un deseo que no sólo quiere vida, sino que *está vivo (is living)*” (SD: 76-77; el subrayado es del original). Por esta razón, la autoconciencia concluye que no puede alcanzar su independencia respecto de la Vida a través del consumo de los objetos vivos. Sobre esta cuestión, Hegel sostiene:

[C]ancelar la subsistencia individual es, en la misma medida, generar dicha subsistencia [...] En esta satisfacción (*Befriedigung*), [la autoconciencia] hace la experiencia de que su objeto es autónomo (*die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes*), se sostiene por sí mismo. El deseo y la certeza de sí misma que ha alcanzado en su satisfacción están condicionados (*bedingt*) por el objeto, pues ella, esa certeza, es cancelando a eso otro (*Aufheben dieses Anderen*); para

que tal cancelación tenga lugar, tiene que haber ese otro (*daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein*). La autoconciencia no puede cancelarlo, entonces, por una referencia negativa (*negative Beziehung*) por parte de ella; por eso, antes bien, vuelve a engendrarlo de nuevo, como al deseo (*es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde*). De hecho, la esencia del deseo es algo distinto que la autoconciencia (*Es ist in der Tat ein Anderes als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde*); y es por medio de esta experiencia como le ha devenido a ella esta verdad (*und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden*) (*Ph.*, 107-108) (*Ph.*, 106-107; el subrayado es del original).

La frustración del proyecto inicial lleva a la autoconciencia a reconocer la necesidad de una forma más evolucionada del deseo, una modalidad de este último que incorpore la lección aprendida en esta instancia y que concilie la Vida con la posibilidad de la satisfacción del deseo y con un sentido de sí misma que no implique su propia destrucción, al menos no aquella que supone el deseo devorador. Esta variación del deseo trae consigo un nuevo objeto de la autoconciencia erótica, otra autoconciencia (*andere Selbstbewußtsein*), que ofrece una experiencia de la reflexividad más estable que la de la modalidad del deseo que hemos descrito (*SD*: 75-78).

### **III. La mediación corporal e intersubjetiva de la autoconciencia**

#### **III. 1. Sobre la presencia del deseo en la sección A del Capítulo IV de la *Phänomenologie***

Una cuestión que Butler atiende en *SD*, antes de continuar con los restantes momentos de la dialéctica erótica, es la que consiste en el problema de si el deseo (*Begierde / desire*) continúa estando presente tras su modalidad devoradora.

Al inicio de “Bodily Paradoxes: Lordship and Bondage” (*SD*: 81-104), la filósofa se opone a aquellas lecturas que, como la de Findlay (1958: 96), reducen la *Begierde* al consumo. Según esta perspectiva, en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft”<sup>333</sup> el deseo es superado (*aufgehoben*) como tal y descartado (*dismissed*) en función de un proyecto más elaborado de la autoconciencia, centrado en el reconocimiento intersubjetivo.

---

<sup>333</sup> De aquí en adelante, “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”.

Para Butler, el planteo sobre la superación del deseo en esta sección de la *Ph.* es superfluo. Como hemos expuesto en el capítulo anterior [III. 2], el deseo es el motor del desarrollo fenomenológico y en cuanto tal se identifica con el movimiento de superación de las diferencias. A propósito de esto, Butler sostiene:

La acción de superación no se aplica al deseo como una fuerza impuesta desde el exterior a un agente discreto: el deseo no es otra cosa que la acción misma de superación (*supersession*). Es más, lo que significa “superar” (*supersede*) algo exterior cambia y evoluciona en el decurso de la *Fenomenología*. *Aufhebung* no es más que el término abstracto y lógico para un conjunto de experiencias que se suceden y ponen en escena la negación de la diferencia, y de ese modo postulan y revelan unidades cada vez más abarcadoras. El significado concreto de *Aufhebung* es entendido, en esta instancia, como la secuencia “deseo devorador (*consuming desire*) - deseo de reconocimiento (*desire for recognition*) - deseo del deseo de otro (*desire for another’s desire*)” (SD: 82).

Aquello que tiene lugar en los momentos posteriores al deseo devorador, en la dialéctica de la autoconciencia erótica, no es la superación del deseo como tal. Lo que se supera es una forma particular de deseo, el deseo devorador. En su lugar, aparecen otras modalidades eróticas más elevadas, que no son una cancelación del deseo sino “permutaciones del deseo” (*permutations of desire*) (SD: 81). Hegel define el trabajo (*Arbeit*) como “deseo inhibido” (*gehemmt Begierde / inhibited desire*) (*Ph.*, 115). Y el reconocimiento recíproco constituye, como veremos, la forma de reflexividad más elevada que la autoconciencia erótica adquiriría en esta sección de la *Ph.* (SD: 81-83).<sup>334</sup>

### **III. 2. La emergencia de otra autoconciencia**

#### **III. 2. 1. La aparición de otra autoconciencia al inicio de “Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst”**

Hegel presenta la aparición de la otra autoconciencia en la primera parte “Die Wahrheit der Gewißheit”, antes del desarrollo de “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”. Retomando las conclusiones del primer momento de la dialéctica del deseo, sostiene:

---

<sup>334</sup> Volvemos sobre este tema en la Sección crítica de la presente investigación [III. 1].

De hecho, la esencia del deseo es algo distinto (*Anderes*) que la autoconciencia; y es por medio de esta experiencia como le ha devenido a ella esta verdad. Pero, al mismo tiempo, ella, la autoconciencia, es igualmente absoluta para sí (*absolut für sich*), y sólo lo es cancelando el objeto, y su satisfacción (*Befriedigung*) tiene que llegarle, pues ella es la verdad. De ahí que, en virtud de la autonomía del objeto, sólo pueda llegar a la satisfacción en tanto que éste lleve a cabo él mismo la negación en él (*indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht*); y tal negación de sí mismo tiene que llevarla a cabo en sí, pues él es *en sí* lo negativo, y lo que él sea tiene que serlo para lo otro. En tanto que es en sí mismo la negación, y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia. En la vida que es objeto del deseo (*An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist*), la negación (*die Negation*), o bien lo es en otro, a saber, en el deseo (*Begierde*), o bien lo es como *determinidad* (*Bestimmtheit*) frente a otra figura indiferente, o bien lo es en cuanto su *naturaleza universal inorgánica* (*unorganische allgemeine Natur*). Pero esta naturaleza autónoma universal en la que la negación lo es como absoluta (*an der die Negation als absolute ist*) es el género (*Gattung*) como tal, o como *autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*). *La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia* (*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*) (*Ph.*, 107-108; el subrayado es del original).

Al igual que en el caso de la *Begierde*, lo primero sobre lo que Butler llama la atención es la “aparición” de otra autoconciencia. Esta aparición debe entenderse, según su hermenéutica, en los mismos términos que la emergencia del deseo.<sup>335</sup> Se trata de la explicitación de una realidad que hasta entonces se mantenía implícita. La razón por la cual el Otro entra en escena aquí y no antes consiste en la centralidad que tiene para el proyecto de autonomía de la autoconciencia erótica.<sup>336</sup> Por esto, el encuentro de la primera autoconciencia con la segunda no radica en su hacer frente a un fenómeno que hasta entonces carecía de todo tipo realidad o estatus ontológico, sino más bien en la actualización de una de sus condiciones necesarias.

En este lugar de la *Ph.*, la otra autoconciencia se presenta como el objeto apropiado del deseo desde un punto de vista lógico. Esto es, como aquel objeto que cumple las condiciones que permitirían a la primera autoconciencia alcanzar su satisfacción e independencia. Sólo después, en “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit*

---

<sup>335</sup> *Cfr. supra* Capítulo I, III. 1.

<sup>336</sup> Para distinguir entre “el otro” en general (ser-otro) y “el Otro” en tanto que otra autoconciencia, Butler utiliza la mayúscula para este último caso. Según Gómez Ramos, en la edición original de la *Ph.*, Hegel hace referencia a la otra autoconciencia mediante la mayúscula (*das Andere*). Sin embargo, el traductor opta por mantener la minúscula (2010: 257, n. 77). Lo mismo sucede en la traducción de Miller (1977: § 179).



des Selbstbewußtseins”, tiene lugar la exposición de la experiencia del enfrentamiento de las conciencias. En el conjunto de estas dos secciones -sc. la parte inicial de “Die Wahrheit der Gewißheit” y “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”-, la intersubjetividad (*intersubjectivity*) se revela como esencial a la autoconciencia (SD: 80, 85-86; SC: 74, 76).

Según señala Butler, la presentación que Hegel realiza de la emergencia de la otra autoconciencia contiene una paradoja aparente. La afirmación con la que comienza el párrafo de la *Ph.* citado al comienzo de este apartado, aquella que sostiene que algo otro que la autoconciencia es la esencia del deseo, retoma las conclusiones del momento del deseo devorador, que dejó como resultado que la alteridad era insuperable (*insurpassable*) para el deseo. Esta idea parecería estar en tensión con la afirmación siguiente, según la cual la autoconciencia es absolutamente para sí. Butler se pregunta cómo es posible que la autoconciencia se realice esencialmente en lo otro y, a la vez, sea absolutamente para sí (SD: 78).

La solución a esta supuesta contradicción radica en el nuevo objeto del deseo. La otra autoconciencia es precisamente la clase de alteridad que permite que la realización mediada de la autoconciencia en su ser-otro resulte en la recuperación de sí misma. En efecto, la otra autoconciencia comparte con la inicial una “similitud estructural” (*structural similarity*), lo que hace posible que la primera autoconciencia vea en la segunda su “estructura esencial explicitada” (SD: 78, 86). A propósito de esto, Butler sostiene:

Por consiguiente, la única satisfacción verdadera del deseo habrá de encontrarse en un objeto que refleje la estructura del deseo mismo (*an object that mirrors the reflexive structure of desire itself*). La exterioridad del objeto independiente sólo puede superarse (*be overcome*) si existe una estructura reflexiva o de la negación de sí misma intrínseca a esa exterioridad (SD: 78).

Sólo un ser-otro que sea, al mismo tiempo, autoconciencia puede constituir el objeto erótico adecuado en este momento de la experiencia de la conciencia, puesto que solamente un objeto tal cumple el requisito fundamental para el logro de la autonomía de la autoconciencia: llevar a cabo en él la negación; es decir, ser él mismo un principio erótico de negación absoluta (*absolute negation*) (SD: 79). Hegel advierte sobre esta cuestión:

Hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo. Sin duda, la figura diferenciada sólo viviente cancela también su autonomía en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es *igual de autónomo en esta negatividad de sí mismo (der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist aber ebenso selbständig in dieser Negativität seiner selbst)*; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es *autoconciencia viviente (er ist lebendiges Selbstbewußtsein)*. Es una *autoconciencia para una autoconciencia (Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein)*” (*Ph.*, 108; los dos primeros subrayados son nuestros, el tercero es del original).

La duplicación (*Verdopplung*) de la autoconciencia es el momento en el que queda acabado el concepto de autoconciencia. Hegel distingue tres momentos de este concepto. El primero consiste en el yo puro no diferenciado que se tiene como objeto inmediato. Este momento es el que, según la lectura de Butler, hemos caracterizado como el “proto-momento o momento cero” de la dialéctica de la autoconciencia [II. 1]. En el segundo momento se revela el carácter mediado de tal inmediatez a través de la negación erótica del objeto autónomo. Hemos abordado este movimiento al exponer el deseo devorador [II. 2]. Finalmente, la aparición de la otra autoconciencia como objeto adecuado de la autoconciencia, abre lugar al tercer momento, la reflexión duplicada (*gedoppelte Reflexion*), de la cual nos ocupamos en el próximo apartado.

### III. 2. 2. La duplicación de la autoconciencia

El desarrollo de la experiencia concreta de la duplicación tiene lugar en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins” (*Ph.*, 110). Precisamente en términos de “duplicación” o “redoblamiento” (*redoublement / redoubling*) de la autoconciencia, Hegel incluye la entrada en escena efectiva de otro individuo (*SD*: 80, 85-86; *SC*: 74). La duplicación es presentada en el segundo párrafo de esta sección de la *Ph.* en los siguientes términos:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí* (*außer sich*). Esto tiene el doble significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma (*hat*

*sich selbst verloren*), pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta* (*es findet sich als ein anderes Wesen*); con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro (*es hat damit das Andere aufgehoben*), pues tampoco ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve *a sí misma* en la otra (*es sieht [...] sich selbst im anderen*) (*Ph.*, 109; el subrayado es del original).

Según Butler, la razón de este redoblamiento consiste en lo siguiente:

Para que el deseo ponga en acto la negación absoluta, debe encontrar una manera de incorporarla (*embody absolute negation*) como un objeto de la experiencia; y si es negación absoluta debe, por ende, duplicarse (*duplicate itself*) como el objeto del deseo. Sólo a través de esta duplicación (*duplication*) como un Otro es posible volver explícito el deseo, realizarlo como su fin último (*SD*: 79-80; el subrayado es del original).

La duplicación de la autoconciencia, en cuya base -como veremos inmediatamente- se encuentra el problema de su locación espacial, pone de relieve la ambigüedad esencial del carácter ek-stático de la autoconciencia erótica. Al enfrentarse a un otro igual a sí, la autoconciencia -según interpreta Butler- se descubre a sí misma como un ser extático: sale fuera de sí y se ve a sí misma no sólo *como* otro sino también *en* lo otro (*SD*: 87, 89, 91).

El que la conciencia venga a existir fuera de sí significa -tal como lo entiende Butler- que aparece en otra parte (*autre part / elsewhere*) y que, por lo tanto, no es un ser total o exclusivamente localizado (*localisé / localized*) o ligado (*lié / bounded*) a un punto específico del espacio: “Aparentemente, soy un ser que está a la vez aquí (*ici*) y allí (*là*)” (*SC*: 59; la traducción es nuestra).<sup>337</sup>

Para la autoconciencia, esta experiencia de ser o estar fuera de sí (*außer sich sein*) implica, en primer lugar, una pérdida de sí misma. El yo (*je / I*) se desdobra y la autoconciencia deviene para sí otra-allí. La autoconciencia que está allí es distinta de la primera que está aquí; para esta última, aquella es “no-yo” (*pas-moi / not me*), es decir, otra que sí misma.

Sin embargo, este Otro-allí es igual a la primera autoconciencia, pues es *también* autoconciencia. En este aspecto, para la primera autoconciencia, la segunda es, a la vez,

---

<sup>337</sup> En una nota a su traducción de la *Ph.*, Gómez Ramos distingue dos sentidos de “außer sich sein”. El primero, el literal, es el topológico. El segundo, el sentido figurado, es el “estar desquiciado” (2010: 257, n. 76). Butler hace referencia a este segundo sentido en su desarrollo de la lucha a vida o muerte [III. 4].

“yo” (*moi / me*), es decir, ella misma. Pero debido a que la otra autoconciencia está allí, la primera autoconciencia, al verse en el Otro, se encuentra estando a una distancia especial de sí misma. En este sentido, la otra autoconciencia no es “yo mismo” (*moi-même / myself*) (*SC*: 59-60; *YBM*: 625).

Esta experiencia de extrañamiento pone de relieve la ambigüedad de la exterioridad del otro. Por una parte, señala Butler, el Otro es exterior en tanto que está allí y no aquí. Por otra parte, dicha exterioridad no parece ser un exterior absoluto, puesto que aquello que está allí es también yo, aunque no sea “yo mismo” que estoy aquí. En este sentido, se afirma el carácter extático de la autoconciencia: ese Otro allí es y no es inmediatamente otro yo u otra autoconciencia igual a mí (*SD*: 88, 92).<sup>338</sup>

La unidad de la duplicación es lo que Hegel llama “reconocimiento” (*Anerkennung*): la unidad de las autoconciencias enfrentadas. El aparecer de este proceso a la conciencia es lo que se expone en esta sección de la *Ph*. Como se verá más adelante, la autoconciencia lograría para sí la unidad consigo misma en su unidad con el ser-otro mediante la reflexión duplicada (*Ph.*, 108, 110; *SD*: 92-93). En efecto, el reconocimiento, según interpreta Butler, implica no sólo la superación del Otro como figura independiente, sino también la superación del propio extrañamiento que la primera autoconciencia experimenta al verse ella misma en y como un Otro (*SD*: 92). Al respecto, Hegel sostiene en el primer párrafo de la sección A del Capítulo IV:

La autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido (*ein Anerkanntes*). El concepto de esta unidad suya en su duplicación, de esta infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una intrincación de muchas facetas y significaciones, de suerte que sus momentos, por una parte, se han de mantener separados con toda precisión, y por otra, dentro de este diferenciarse, al mismo tiempo, han de tomarse y conocerse también como no diferentes, o siempre en la contraposición de los

<sup>338</sup> En una entrevista, Butler sostiene respecto de esta cuestión: “Es cierto que el concepto de oposición de Hegel es importante para mí, pero tal vez sea más importante la oposición específica entre interior y exterior. Para trabajar sobre esta distinción, Hegel elabora una escena donde una conciencia se encuentra con otra. ¿Por qué necesitamos una escena de encuentro para comprender el problema que emerge? El problema se centra en una permanente falta de claridad sobre si la conciencia reside o no dentro de sí, en una locación específica, o si se encuentra allí, como otra conciencia y, por lo tanto, externa y no aquí. Necesitamos mayor precisión temporal y espacial para comprender la forma particular de confusión que experimenta el sujeto en ese momento. Más aún, no es un encuentro casual. Resulta que esa duplicación inquietante articula algo que nosotros, como lectores, no conocíamos antes: que esta oscilación entre el aquí y el allí es parte de la estructura del sujeto, lo que podríamos llamar su movimiento constitutivo, el movimiento que él es, o mejor dicho, el movimiento que es la dimensión constitutiva de quién es el sujeto” (Abellón, Chiacchio, Femenías, 2016: 186-187).

significados. La duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que ella esté puesta. La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del *reconocer* (*des Anerkennens*) (*Ph.*, 109; el subrayado es el original).

Sin embargo, para que el reconocimiento sea posible es menester, en primer lugar, que la autoconciencia reconozca que su propia experiencia de extrañamiento y recuperación de sí es también el hacer de la otra, es decir, un hacer duplicado (*gedoppelte Tun*). Esta similitud constituye la base de la interdependencia armónica de las conciencias enfrentadas, que se resolvería en el reconocimiento mutuo como afirmación del carácter ambiguo de la autoconciencia como ser extático y autodeterminado (*SD*: 92; Salih, 2002: 28-29). Butler apoya este punto de su interpretación en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

Esta actividad, por tanto, no sólo tiene doble sentido en la medida en que es una actividad tanto *frente a sí* como *frente a la otra*, sino también en la medida en que, inseparablemente, es tanto la *actividad de una* como *de la otra*. Vemos repetirse en este movimiento el proceso que se presentaba como el juego de fuerzas, pero en la conciencia. Lo que en él era para nosotros, es aquí para los extremos mismos. El término medio es la autoconciencia, que se descompone en los extremos, y cada extremo es ese intercambio de su determinidad y pasaje absoluto a su extremo contrapuesto. *En cuanto* conciencia, sin embargo, ella sale, sin duda, *fuera de sí*, aunque, a la vez, en su estar-fuera-de-sí, se halla retenida dentro de sí, *para sí*, y su fuera-de-sí es *para ella*. Es para ella el que inmediatamente otra autoconciencia sea, y que *no sea*; y, en la misma medida, que esto otro sólo sea para sí al cancelarse como siendo para sí, y que sólo sea para sí en el estar para sí de la otra. Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se silogiza, y cada una se es y le es la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esta mediación es para sí. *Se reconocen* como reconociendo-*se recíprocamente* (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*) (*Ph.*, 110; el subrayado es del original).

Para que el reconocimiento se realice es necesario, en segundo lugar, que cada conciencia reconozca que su propio acto de reconocimiento explicitó al Otro, puesto que “no hay nada en ella [sc. en la autoconciencia] que no sea por ella misma” (*Ph.*, 110). En este sentido, el deseo, que deja atrás su modalidad de consumo, pasa a consistir en “la ambigüedad de un intercambio en el que dos autoconciencias afirman su respectiva autonomía (independencia) y alienación (otredad)” (*SD*: 93).

Cabe retomar un señalamiento que Hegel realiza en esta primera parte del Capítulo IV, que tiene una gran relevancia en lo que hace al problema de la intersubjetividad: en tanto que este nuevo objeto de la autoconciencia es también otra autoconciencia, el filósofo especulativo ya encuentra aquí, en el reconocimiento recíproco, el concepto de espíritu (*der Begriff des Geistes*). A propósito de esto, Hegel afirma:

Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad (*Freiheit*) y autonomía (*Selbständigkeit*) perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; yo (*Ich*) que es nosotros (*Wir*), y nosotros (*Wir*) que es yo (*Ich*). Sólo en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, alcanza la conciencia el punto de inflexión que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, pone el pie en el día espiritual del presente (*Ph.*, 108-109).

Todo este proceso, planteado en términos lógicos en la parte inicial del Capítulo IV y en la primera parte de su sección A, es lo que se realiza -o “dramatiza”, según la terminología de Butler- en el transcurso de “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*”, donde expone el desarrollo efectivo del momento de la reflexión duplicada (*SD*: 87). Este último está constituido por los dos momentos específicos de la dialéctica erótica que aún nos resta abordar: la lucha a vida o muerte (segundo momento), y el señorío y la servidumbre (tercer momento). Pero antes de adentrarnos en ellos, debemos ocuparnos de una cuestión de no menor relevancia: el carácter corporal de las autoconciencias, tesis central dentro de la hermenéutica butleriana.

Antes de su duplicación, la autoconciencia parecía ser una conciencia incorpórea (*disembodied consciousness*) que buscaba adquirir realidad a partir de la incorporación y el consumo de los objetos vivos. Sin embargo, el carácter incorpóreo de la autoconciencia es un punto que la lectura de Butler pone en cuestión. En efecto, cuando la autoconciencia se desdobra y dos individuos aparecen en escena enfrentados, la identidad de las autoconciencias ya no aparece de manera abstracta, sino objetivada en la corporalidad. Esto provoca, como veremos al exponer la lucha a vida o muerte, un primer momento de extrañamiento para la autoconciencia. De ahí que, cuando el deseo deviene “deseo-de-otro-deseo” (*desire-for-another-desire*), la búsqueda inicial de autonomía de la autoconciencia erótica versará en el logro de una “corporización

independiente de la negación” (*independent embodiment of negation*) que la refleje a sí misma como la negación absoluta que es en sí (SD: 80).

### III. 3. Las autoconciencias como formas vitales o cuerpos vivos

#### III. 3. 1. Sobre la presencia del “cuerpo” en la *Phänomenologie*

El tema de la corporalidad está presente en los tres abordajes que Butler realiza sobre “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”. En *SD*, *PLP* y *SC* (YBM), el cuerpo (*body / corps*) constituye un eje hermenéutico central de la interpretación butleriana. Sin embargo, sólo en la última de las obras mencionadas la filósofa explica de modo específico el carácter corporal de la autoconciencia.

Antes de desarrollar esta cuestión, es menester mencionar que “*Körper*” y sus cognados “*Körperlich*” y “*Körperlichkeit*”, como así también “*Leib*” y su modalización “*leiblich*” no aparecen en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”. A propósito de esto, Butler sostiene en *PLP*:

En la *Fenomenología* de Hegel, los cuerpos casi nunca aparecen como objetos de reflexión filosófica, mucho menos como lugares de experiencia (*sites of experience*), sino que siempre son presentados indirectamente sólo como el envoltorio (*encasement*), la ubicación (*location*) o la especificidad de la conciencia (*PLP*: 47).

Aunque no sea nombrado, el cuerpo (*corps*) “está presupuesto por todos lados (*est présupposé partout*)” (*SC*: 79; la traducción es nuestra). El propio texto de la *Ph.*, según Butler, invita al lector a suponerlo. El cuerpo constituye la condición necesaria (*condition nécessaire*) de toda la exposición concerniente a la forma, la vida, el deseo, la muerte y el reconocimiento. La no explicitación del “cuerpo” parece encuadrarse en el intento de Hegel por elaborar una concepción de los temas recién mencionados sin recurrir en forma directa a la corporalidad. Este intento puede comprenderse como una “somatofobia estructural” (*somatophobie structurelle / structural somatophobia*). Sin embargo, el punto interesante de esta propuesta hermenéutica es el señalamiento de que, aún sin mencionarse, el cuerpo no deja de estar presente en las consideraciones

hegelianas (SC: 82; YBM: 632).

Catherine Malabou llama la atención sobre una afirmación que Butler realiza en YBM y que no está presente en SC: “Por supuesto, en Hegel, el ‘cuerpo’ (*body*) no aparece como tal” (YBM: 632). Según la autora francesa, Butler parece sostener no sólo que el “cuerpo” está ausente en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins” sino también en la totalidad de la obra. Ante esto, Malabou señala que el cuerpo como tal es tematizado de manera explícita en la primera sección del Capítulo V, “Beachtende Vernunft”, específicamente en “Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre” (*Ph.*, 171-286). Por lo tanto, es falsa la idea de que el cuerpo no se analiza en la *Ph.* (Malabou, 2011a: 633-634).

En SC, obra en la que no aparece la afirmación de Butler en cuestión, Malabou sostiene un posicionamiento crítico más condescendiente con la lectura de Butler y presta consentimiento a su tesis según la cual el cuerpo tiene una presencia implícita en el Capítulo IV de la *Ph.*: “Tienes razón al decir que no es justo declarar que el cuerpo está ausente en la filosofía de Hegel y en la *Fenomenología del espíritu* en particular” (2010b: 87; la traducción es nuestra).

Independientemente de esta matización, la crítica de Malabou no es incompatible con la posición de Butler. Coincidimos con Assalone en que la idea fundamental de Butler es que, en el Capítulo IV de la *Ph.*, el cuerpo constituye la *condición* de la experiencia que la conciencia tiene en este momento específico de su desarrollo fenomenológico. Esto explica que el cuerpo tenga una presencia implícita en el Capítulo IV y que su explicitación llegue en el Capítulo V por necesidad lógico-fenomenológica (Assalone 2014: VII 7. 1. 3; 2013: 53-56). En este sentido, entendemos que se trata del mismo argumento que Butler expone a propósito de la aparición del deseo y la otra autoconciencia, excepto que en el caso del cuerpo nos encontramos todavía en su momento implícito, es decir, en el estadio previo a su explicitación.<sup>339</sup>

En lo que sigue, nos ocuparemos de la fundamentación del carácter corporal de la autoconciencia que Butler desarrolla en SC. Como se pondrá de manifiesto, ello se lleva a cabo por dos vías complementarias: (1) por un estudio de la noción de “forma” y (2) por medio del análisis de la duplicación de la autoconciencia.

---

<sup>339</sup> Volvemos sobre el tema del cuerpo en la *Ph.* en la Sección crítica [III. 2].



### III. 3. 2. Fundamentación del carácter corporal de la autoconciencia

La tesis general de Judith Butler acerca del tema de la corporalidad es que las conciencias en cuanto figuras autónomas (*selbständige Gestalten*) son formas o *cuerpos* vivientes. Su objetivo consiste en mostrar que la noción de “forma” (*Gestalt / shape / forme*) puede entenderse en términos corporales o, a la inversa, que el cuerpo puede comprenderse como una forma: “El cuerpo tiene una forma y podría llegar a ser uno de los modelos fundamentales de los que disponemos para pensar la forma en general” (SC: 68; la traducción es nuestra).<sup>340</sup>

La fundamentación que Butler realiza de esta última hipótesis, objeto específico de este apartado, se lleva a cabo a partir de un estudio de la noción de “forma” en los Capítulos II-IV de la *Ph.* Por esta razón, en lo que sigue se retomarán varias cuestiones que ya hemos expuesto anteriormente, pero ahora a la luz del concepto de forma y en vistas al esclarecimiento del problema de la corporalidad. Al igual que en el caso del estudio que realizamos en el Capítulo I [III. 1. 1] sobre la interpretación butleriana de “Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt”, nuestro objetivo aquí no es poner en cuestión su lectura sobre los Capítulos II-IV de la *Ph.* sino reconstruir sus argumentos sobre la relación entre la forma y el cuerpo.<sup>341</sup>

La base de la propuesta hermenéutica de Butler radica en que la manera en la que Hegel relaciona la percepción y la determinidad de la Cosa en “Die Wahrnehmung” prefigura en cierta medida la concepción de las conciencias como figuras independientes (*selbständige Gestalten*) que tiene lugar en la duplicación de la autoconciencia en el Capítulo IV. Si bien estos casos, admite Butler, no son estrictamente análogos, lo que intentamos poner de relieve es que la estructura de la determinidad desarrollada en el Capítulo II no se niega en los capítulos siguientes, sino que se recapitula de una manera más compleja, que incluye diversas progresiones cualitativas y conceptuales (SC: 61-62; YBM: 626).

En el Capítulo II de la *Ph.*, el objeto de la conciencia perceptiva es la Cosa en

---

<sup>340</sup> Malabou celebra de algún modo esta idea de Butler y expresa de manera explícita que es cierto que, en la *Ph.*, existe una identificación entre la forma y el cuerpo (2010b: 87). Russon también sugiere que la “forma” es una manera de hacer referencia al cuerpo (Russon, 1997: 137).

<sup>341</sup> Butler aclara que para abordar la transición de “Die Wahrnehmung” a “Kraft und Verstand” hará un uso anticipado de la noción de “forma”, la cual está ausente en la transición de la percepción al entendimiento (SC: 64; YBM: 626). El tema del cuerpo en la *Ph.* es retomado en la última parte de esta investigación. *Cfr. infra* Sección crítica, III. 2.

cuanto substancia portadora de propiedades. Tal como hemos tenido ocasión de mencionar en el primer capítulo de la presente investigación [III. 1. 1], la determinidad (*Bestimmtheit*) de una cosa viene dada por las cualidades que le son propias, es decir, por aquellas propiedades distintivas que permiten diferenciarla de otras cosas. En este sentido, la determinidad consiste en una negación determinada (*négation déterminée / determinate negation*). Al propósito de esto, Butler sostiene:

La “determinidad” (*déterminabilité*) no sólo caracteriza la diversidad de “cosas” sino también el modo en que ellas adquieren su carácter separado y, de hecho, su forma (*forme*), en virtud de las modalidades bien precisas según las cuales *no* son otras cosas. Esto conlleva, por lo tanto, que una forma es asumida (*assumée*) y mantenida en la medida en que no es otra (*une autre*), pero aún haría falta que ella no sea “esta” otra (“*cette*” *autre*) y esto “de un modo específico” (SC: 62; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).

La determinidad de una cosa depende de su oposición a otras cosas. En efecto, una cosa es ella misma en tanto que no es otra cosa. Ahora bien, si entendemos que la independencia (*Selbständigkeit*) de una cosa viene dada por su determinidad, entonces comprendemos que la independencia es, al menos en este momento, inseparable de su dependencia respecto de otras cosas. Esta aparente contradicción es un momento propio del desarrollo mismo de la cosa, por medio del cual ella deja de ser simplemente para-sí. A propósito de esto, Butler encuentra apoyo en siguiente pasaje de la *Ph.*:

La cosa, pues, en y para sí, es igual a sí misma; pero esta unidad consigo misma resulta perturbada por otras cosas; de este modo, se conserva la unidad de la cosa al mismo tiempo que el ser-otro fuera de ella [...] Las *cosas diversas* están, entonces, puestas *para sí*; y el enfrentamiento cae en ellas de modo tan recíproco que cada una es diversa no de sí misma, sino sólo de la otra. Pero, con esto, cada una está determinada ella misma *como una cosa diferente*, y tiene *en ella* la diferencia esencial respecto a las otras; mas, a la par, no de tal manera que esto fuera una contraposición en ella misma, sino que es para sí una *determinidad simple* que constituye su carácter *esencial*, que la diferencia de las otras [...] Ahora bien, esta determinidad (*Bestimmtheit*) que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras está determinada de tal manera que, en virtud de ella, la cosa se halla en oposición a otras cosas, mientras que debe mantenerse para sí. Pero cosa, o Uno que es para sí, sólo lo es en la medida que no esté en esta referencia (*Beziehung*) a las otras cosas; pues lo puesto en esta referencia es, más bien, la conexión (*Zusammenhang*) con otra cosa; y la conexión con otra cosa es dejar de ser para sí. Precisamente por medio del *carácter absoluto* y de su contraposición se

*relaciona y comporta* (*verhält es sich*) con otras cosas, y no es, esencialmente, más que ese relacionarse y comportarse; pero la relación (*Verhältnis*) es la negación de su tenerse por sí misma, de su autonomía (*die Negation seiner Selbständigkeit*), y la cosa más bien viene a sucumbir por su propiedad esencial (*Ph.*, 77-78; el subrayado es del original).

La cosa deja de ser independiente cuando descubre el cese de sí en cuanto forma determinada (*forme déterminée / determinate shape*), cuando se revela como un ser ligado (*lié / bounded*) a otro, como un ser que está en relación con otras cosas también determinadas ellas mismas. De esta manera, el ser en relación trastoca la convicción según la cual la determinidad y la independencia de una cosa derivan de sus caracteres determinados (*SC*: 63-64, *YBM*: 626).

Este ser-referido o carácter relacional de la cosa se reconfigura en “Kraft und Verstand”, específicamente en el juego de fuerzas que el entendimiento explica desde un sistema de leyes y a partir de la división de dos mundos, el mundo sensible y el suprasensible. De este momento del desarrollo fenomenológico, que hemos descrito suficientemente en el capítulo anterior [III. 1. 1], lo que interesa ahora es la emergencia de la autoconciencia como forma propia (*eigene Form*) y nueva figura (*neue Gestalt*) de la conciencia.<sup>342</sup>

En *SC*, Butler sostiene que la autoconciencia emerge cuando la conciencia se descubre como un pensamiento dividido (*pensée divisée / partitioned thought*) en su proceso de explicación del juego de fuerzas, es decir, cuando toma conciencia de sí en la conciencia de su objeto. Dicho de otra manera, la autoconciencia como nueva figura de

---

<sup>342</sup> Hemos citado los pasajes centrales de la *Ph.* respecto de este tema en el capítulo precedente [III. 1. 1]. A continuación, para la comodidad del lector, volvemos a consignar lo más relevante de aquellos pasajes: “El fenómeno, o juego de las fuerzas, la expone ya [*sc.* a la infinitud] por sí mismo, pero ella surge libremente primero como *explicación*, y en tanto que, finalmente, la infinitud es para la conciencia objeto como *aquello que ella es*, la conciencia es *autoconciencia* (*so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein*). *El explicar* del entendimiento hace primeramente sólo la descripción de lo que es la autoconciencia (*Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtsein ist*) [...] En tanto que, a sus ojos, este concepto de infinitud es objeto, ella es conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está *inmediatamente* cancelada en la misma medida; *ella, la conciencia, es para sí misma, es diferenciar lo no-diferenciado, o autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*) [...] Este aprehender la diferencia tal como *ella es en verdad*, o el aprehender la *infinitud* como tal, es *para nosotros, o en sí*. La exposición de su concepto pertenece a la ciencia; pero la conciencia (*das Bewußtsein*), tal como ella lo tiene *de modo inmediato*, vuelve a entrar en escena como forma propia o nueva figura de la conciencia (*tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtsein auf*), figura que no reconoce su esencia en lo que precede, sino que la considera como algo completamente distinto [...] Sólo para nosotros está presente esta verdad, todavía no para la conciencia. Mas la autoconciencia acaba de llegar, por primera vez, a ser *para sí*, todavía no lo es como *unidad* con la conciencia como tal” (*Ph.*, 100-101; el subrayado es del original).

la conciencia hace su aparición explícita en el momento en que la diferencia interior como infinitud se vuelve ella misma pensable (*pensable / thinkable*). Recordemos que la infinitud señala la unidad de los dos mundos contrapuestos en los que se divide el pensamiento a la hora de pensar el cambio del juego de fuerzas (SC: 64-65; YBM: 626-627).). En este sentido, Butler afirma:

¿Cómo caracterizar este pensamiento que viene a comprenderse él mismo según una partición tal? Es en este punto preciso, en el que la figura de un pensamiento dividido deviene precisamente pensable, cuando Hegel introduce la noción de autoconciencia. En otros términos, dicho pensamiento no sólo hace aparecer la diferencia entre los dos mundos como una diferencia entre dos objetos, sino que también reengendra perpetuamente dicha diferencia, la mantiene dinámicamente -y este proceso se revela infinito-. Al mismo tiempo, por este proceso específico, esta “aprehensión” modifica la conciencia, le da una nueva forma (*forme*) o, más exactamente, le da una “forma” (*Gestalt*) de aparecer. Paradójicamente, lo infinito toma forma, una forma nueva, determinada (SC: 65-66; la traducción es nuestra).

El concepto de forma cobra relevancia para el tema que nos ocupa a partir de este momento de la experiencia de la conciencia. Según Butler, la entrada en escena de la forma propia de la conciencia, la autoconciencia, no se distingue de su tomar forma. El venir a aparecer en escena de una nueva forma no antecede ni temporal ni lógicamente a su proceso de formación, sino que se identifica con él. Al respecto, Butler sostiene:

Su entrada [sc. la entrada en escena de la conciencia como autoconciencia] es más bien el acto mismo por el cual ella [sc. la conciencia] toma (*prend*) una nueva forma (*forme*) [...] Entrar en escena, que debe ser una nueva escena [...] consiste también en tomar una nueva forma. La escena y la forma aparecen entonces al mismo tiempo. Entrar en escena es tomar una forma y tomar una forma es entrar efectivamente en escena (SC: 66-67; la traducción es nuestra).

Si se tiene en consideración la identificación entre “entrar en escena” y “tomar forma”, puede observarse que la emergencia de la nueva figura de la conciencia involucra dos movimientos simultáneos. Por un lado, la conciencia misma pierde su forma. Ella, en cuanto que primera figura de la conciencia, deja de ser tal en sentido estricto, cesa de existir como mera conciencia del objeto como de un otro. Por otro lado, a la vez, la disolución de la conciencia como figura específica conlleva una nueva configuración, la emergencia de una nueva figura que es su forma propia, la autoconciencia. En este

sentido, el mismo proceso de “tomar forma” pone en cuestión la idea de forma como un concepto estático, revelándolo en su dinamismo esencial. La forma, en efecto, “es a la vez el proceso y el resultado final de la formación (*formation*)” (SC: 67; la traducción es nuestra).<sup>343</sup>

El desarrollo de la autoconciencia que tiene lugar en el Capítulo IV conlleva una reconfiguración del carácter relacional de la cosa y del juego de fuerzas. A propósito de este momento de la experiencia de la conciencia, señalamos [II. 1] que Butler comprende la Vida, primer objeto de la autoconciencia, como la infinitud reflexionada dentro de sí. A diferencia de la infinitud que es objeto del entendimiento, la infinitud reflexionada no es ya la abstracción del ser, sino la substancia fluida que se escinde ella misma en miembros o partes, es decir, en figuras vitales autónomas, las cuales, a la vez, se disuelven en el medio universal que constituye la Vida. En este sentido, la Vida consiste en el movimiento de configuración (*Gestaltung*) y superación (*das Aufheben*) de sus propias figuras (SC: 69-70; YMB: 628; *Ph.*, 105-107).<sup>344</sup>

La autonomía (*Selbständigkeit*) de las figuras vitales radica en que son subsistencias para sí en medio de la substancia universal y en cuanto que subsistencias son algo determinado. En este sentido, la independencia de las figuras radica en su determinidad (*Bestimmtheit*). Ahora bien, la autonomía y la determinidad de la figura, de modo similar a lo que sucedía con la cosa de la percepción y su recapitulación en el juego de fuerzas, revelan o afirman el dinamismo propio de la noción de “forma”. Al respecto, Hegel sostiene:

Precisamente esta fluidez, en cuanto autonomía (*Selbständigkeit*) igual a sí misma, es ella misma el *subsistir* (*das Bestehen*), o la *substancia* (*Substanz*) de esos diferentes, donde ellos, por tanto, están como miembros diferenciados

---

<sup>343</sup> En la versión inglesa del texto no figura “final”: “Shape [...] is both the process and end result of shaping” (YBM: 627).

<sup>344</sup> “La substancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras (*Gestalten*) y, a la vez, la disolución (*Auflösung*) de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir o un articular en miembros diversos. De este modo, los dos momentos que habían sido diferenciados en todo el movimiento, a saber, la configuración (*Gestaltung*) descompuesta tranquilamente en el medio universal de la autonomía y el proceso de la vida (*Prozeß des Lebens*), coinciden cayendo uno sobre el otro; el último, el proceso, es tanto configuración (*Gestaltung*) como es un cancelar (*Aufheben*) de la figura (*Gestalt*); y el primero, la configuración, es tanto un cancelar como un articular en miembros (*Gliederung*). El elemento fluido mismo [...] sólo es *efectivamente real* como figura (*Gestalt wirklich*); y el hecho de que se articule en miembros diversos, a su vez, es sólo un escindir lo articulado, o un disolverlo. Todo este recorrido cíclico es lo que constituye la vida, [...] el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento” (*Ph.*, 106-107; el subrayado es del original).

(*unterschiedene Glieder*) y partes que son para sí (*fürsichseiende Teile*) [...] Mas la *diferencia recíproca* de estos miembros (*der Unterschied dieser Glieder gegeneinander*) en cuanto *diferencia* no consiste, en general, en otra *determinidad* (*Bestimmtheit*) que la determinidad de los momentos de la infinitud o del mismo movimiento puro. Los miembros autónomos son para sí; pero este *ser-para-sí*, más bien, tanto es *inmediatamente* su reflexión dentro de la unidad como, en la misma medida, esta unidad es la escisión en las figuras autónomas (*als diese Einheit die Entzweiung in die selbständigen Gestalten ist*). [...] Y porque la unidad es el *persistir*, la diferencia tiene también autonomía sólo *en ella* (*so hat auch der Unterschied Selbständigkeit nur an ihr*). Esta autonomía de la figura aparece como algo *determinado, para otro* (*diese Selbständigkeit der Gestalt erscheint als ein Bestimmtes, für Anderes*), pues es algo escindido; y en esta medida, el *cancelar* (*das Aufheben*) la escisión sucede por medio de otro [...] Pero, justo en la misma medida, este cancelar está en la figura misma; pues justo aquella fluidez es la substancia de las figuras autónomas; mas esta substancia es infinita; por ello, la figura, en su persistir mismo, es la escisión, o el cancelar su ser-para-sí (*Ph.*, 105-106; el subrayado es del original).

Butler comprende que el estatismo de la forma se pone en cuestión por tres razones fundamentales. La primera radica en que la figura independiente, además de una subsistencia para-sí, es un ser para-otro, un algo determinado que está en relación con una serie infinita de otras formas vitales. La figura autónoma es una forma ligada (*lié / bounded*) y la infinitud de las diferencias subsistentes es, por lo tanto, un elemento esencial para que la forma tome su determinación propia. La segunda razón consiste en que la forma toma forma o es constituida como tal por el proceso de configuración o formación que es la Vida en cuanto substancia y movimiento fluido que se escinde a sí misma en miembros o partes, medio universal en el que la forma independiente tiene su subsistencia. La tercera razón es que las figuras autónomas o formas vitales se disuelven en el mismo medio universal en y por el que se originan, pues la Vida, además de configurar, es el proceso infinito y circular en el que las formas y diferencias se superan (*SC*: 67-70; *YBM*: 627-628). En este sentido, Butler sostiene:

Esta infinitud, entonces, está en el centro de lo que es la forma: ella no constituye solamente un trasfondo necesario para cada forma existente, sino una esencia que no es enteramente reducible a esta existencia [...] Así como la forma no puede reducirse a su existencia particular, tampoco puede reducirse a la infinitud a la que pertenece. La forma oscila, entonces, entre la existencia particular y la infinitud, y esta indecisión deviene su característica y acción principales (*SC*: 68; la traducción es nuestra).

El carácter ligado o relacional de las formas vitales se especifica de manera peculiar en la especie (*Gattung*), la cual es la unidad de las diferencias: la autoconciencia en cuanto yo o universalidad simple. El que la autoconciencia sea para sí especie o universalidad simple significa, según Butler, que el yo es conciencia de sí como una forma vital independiente que está ligada a otras formas y que, como éstas, desaparece en el medio universal de la Vida. Al respecto, sostiene:

La idea de especie sugiere ciertamente la sustituibilidad: el “yo” es una forma entre otras, sujeto a un proceso de entrada en la existencia y de desaparición. La especie se define por la diferenciación, pero la idea de especie se disolvería si esta diferenciación no conociera límites. Esto presupone al menos dos dimensiones de la vida corporal: la primera, que somos un cuerpo entre otros; la segunda, que este cuerpo implica un proceso de formación y de disolución. ¿Qué contiene, entonces, la idea de “certeza” para hacer de la condición de ser sustituible una idea tan inquietante? (SC: 72; la traducción es nuestra)

La conciencia de su autonomía y disolución perturban la autoconciencia, la cual, para afirmar su autonomía y mostrar que no está atada a la substancia fluida en la que se disuelve, comienza -en cuanto figura o cuerpo independiente- a incorporar y consumir objetos vivos, las otras formas vitales o “figuras de la Vida” (*shapes of Life*). Mediante el consumo, la autoconciencia se conserva en su autonomía ya que se particulariza y se separa del medio universal en el que desaparece. El consumo parece asegurar la existencia determinada de la figura frente a la disolución universal. Sin embargo, como hemos descrito con anterioridad [II. 2], el consumo como modo de afirmar la autonomía fracasa. Para afirmarse en su independencia, la autoconciencia precisa de la persistencia del ser-otro, de la proliferación de otras formas vitales autónomas (SC: 69, 72-73; YBM: 629). Pero la negación de la serie infinita de las formas vitales es una empresa indefinida y, por lo tanto, imposible para la autoconciencia.

De esta imposibilidad resulta en la parte inicial de “Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst” el establecimiento de un nuevo criterio lógico para el logro de la autonomía: el objeto debe llevar a cabo la negación en él. En este contexto, como ya hemos señalado [III. 2], hace su aparición explícita un nuevo objeto de la autoconciencia, el cual, a diferencia de las otras formas vitales, es él mismo autoconciencia, principio de negación activa. Al comienzo de “Selbständigkeit und

Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”, la autoconciencia se duplica y la otra autoconciencia entra efectivamente en escena. A propósito de esto, Hegel sostiene:

De primeras, la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir a todo lo *otro fuera de sí*; a sus ojos, su esencia y objeto absoluto es *yo* (Ich); y en esta *inmediatez*, o en este *ser* de su ser-para-sí, es *singular* (Einzelnes). Lo que otro sea para ella, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también una autoconciencia. Un individuo *entra* en escena frente a otro individuo (*es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf*). Entrando así, *inmediatamente*, en escena, son uno para otro en el modo de objetos comunes; figuras autónomas (*selbständige Gestalten*), conciencias sumergidas en el *ser* de la vida -pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es- (*in das Sein des Lebens -denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt- versenkte Bewußtsein-*)” (Ph., 110-111; el subrayado es del original).

La aparición de otra autoconciencia como “otra forma” (*autre forme / another shape*), inmersa también ella misma en la sustancia universal de la Vida, constituye la base de este nuevo escenario de la experiencia de la consciencia, conformado por dos individuos o cuerpos viviente (*corps vivants / living bodies*) enfrentados (SC: 58, 69; YMB: 625, 628). La idea de cuerpo cobra una relevancia fundamental en este momento del desarrollo fenomenológico, en el que el carácter relacional y dinámico de la forma se complejiza en términos corporales y a la luz del problema de la intersubjetividad.

La singularidad o la vida individual parecen fundarse, en principio, en el cuerpo propio, debido a que la forma es aquello que otorga al individuo su determinidad y autonomía. Sin embargo, como hemos visto, el carácter determinado de una forma no lo es sino por su relación con otras formas. En este sentido y retomando la idea de plasticidad (*plasticité*) de Malabou (1996), Butler afirma que la condición paradójica de la “formación de sí por sí” (*formation de soi par soi / self-making*) consiste en ser formado por fuerzas extrañas (SC: 58).<sup>345</sup> Esta idea no es otra que la que viene arrastrándose desde el principio: la autonomía y determinidad de una figura implica de manera esencial y constitutiva su relación y dependencia con otras. En este aspecto, los individuos o cuerpos vivientes enfrentados, las figuras autónomas, tienen entre sí, y también con respecto a las otras formas vivientes, un apego (*attachement*) fundamental. A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

<sup>345</sup> A propósito de la noción de “plasticidad”, Butler afirma: “La plasticidad implica un hacer y un deshacer de formas, pero también una condición: ser sólo eso que se es bajo la condición de estar formado por fuerzas que no son las propias” (SC: 58; la traducción es nuestra).



[E]l “yo” es una forma ligada pero se descubre redoblada, y la sustituibilidad obstaculiza la singularidad de “su” propio cuerpo en tanto que rasgo característico de este “yo”. Dos afirmaciones parecen verdaderas de manera paradójica: este cuerpo-aquí constituye mi vida; pero ese cuerpo-allí es igualmente mío. Esto significa que soy al mismo tiempo aquí y allí, y que aquello que sea la certeza que adquiero en cuanto a la verdad de este “yo”, deberá componerse de esta indecisión espacial que es su condición necesaria. Si “yo” soy simplemente comprendido como este cuerpo-aquí, entonces aquella otra forma no soy yo. Pero se muestra que mi forma sólo gana su forma diferenciándose de aquella otra. Yo soy, entonces, ligado a un otro. *Para que un cuerpo sea un cuerpo, debe estar ligado a otro cuerpo* (pour qu’un corps soit un corps, il doit être lié à un autre corps). Este estar ligado puede comprenderse como un “apego” (*attachement*) (SC: 79-80; el subrayado es del original; la traducción es nuestra).

La “dramatización” de esta duplicación es, como hemos indicado, lo que se desarrolla en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”. El problema que surge aquí para la autoconciencia es cómo mantener su vida autónoma o individual. El vínculo dinámico que hemos descrito entre la determinidad de la forma y su ser relacional es *para nosotros*, pero no aún para la autoconciencia. Por esta razón, dicha sección de la *Ph.* retoma la paradoja aparente que tuvo lugar al inicio del Capítulo IV al momento de la explicitación lógica de otra autoconciencia [III. 2]. A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

Si este “ser-ligado” forma parte de su “esencia”, ¿cómo repensar el estatus ontológico de cada uno de los términos como pudiendo ser y no ser a la vez separados el uno del otro? Incluso, si la vida individual de cada término no se reduce a esta estructura relacional, ¿cómo comprender la persistencia de la vida individual? ¿Existe un apego a la vida (a su propia vida como a la vida en general, comprendiendo aquí también la vida del otro) que vendría a oponerse a una posibilidad de desapegarse de esta vida, de desapegarse de un sólo golpe de la persistencia y de la particularidad de la vida individual, “propia”? [...] En primer lugar, ¿es este apego a la vida en general el que implica un apego a la propia vida, a “su” vida? ¿O bien, el hecho de ser formado por medios exteriores, de ser una forma entre otras, implica -a la inversa-, en primer lugar, un desapego respecto a la propia vida en favor de la vida en general? (SC: 57-58; la traducción es nuestra).

En los dos momentos restantes de la dialéctica del deseo, lucha a vida o muerte, y la dominación y la servidumbre, veremos la exposición de la experiencia que la autoconciencia realiza de su apego fundamental a un Otro, enfrentando los problemas

que este apego depara en el presente estadio del desarrollo de la experiencia de la conciencia.

### III. 4. Segundo momento: la lucha a vida o muerte

El inicio de la lucha a vida o muerte (*Kampf auf Leben und Tod*), interpreta Butler en *SD*, radica en la pérdida de la relación reflexiva con el ser-otro que implica la experiencia del *außer sich sein*. Al enfrentarse a otro individuo, la primera autoconciencia descubre que su similitud estructural con la segunda (sc. el hecho de que ésta es también una autoconciencia) no es ocasión inmediata para obtener el reflejo de sí misma. En lugar de verse reflejada en y por el otro, la primera autoconciencia experimenta la pérdida de sí misma; se extraña en el Otro, quien parece, en esta primera instancia, absorberla por completo (*SD*: 87-88). Al respecto, Butler sostiene:

La primera lección que se recoge del encuentro con el Otro es la de la ambigüedad esencial de la exteriorización de la autoconciencia. Esta última busca el reflejo de su propia identidad en el Otro, pero tropieza, en cambio, con el poder de ese Otro de esclavizar y encapsular. En cuanto deseo de una identidad abarcadora, la autoconciencia espera, en un primer momento, que el Otro sea un medio pasivo donde reflejarse: el Otro le devolverá una imagen especular, porque el Otro es igual a ella. Al extrapolar, quizá, su experiencia con los objetos, la autoconciencia espera con ingenuidad que el Otro sea pasivo como los objetos y que sólo se diferencie en su capacidad para reflejar la estructura de la autoconciencia. Parecería que esta primera autoconciencia no toma con suficiente seriedad el grado en que el Otro es, en efecto, *como* ella misma, es decir, un principio de negación *activa*, y por ende se espanta ante la libertad independiente (*independent freedom*) del Otro. La independencia que había de ser un reflejo pasivo de la autoconciencia original se concibe ahora como una exterioridad que protege la libertad en el interior del Otro, situación considerada amenazante por la primera autoconciencia, que creyó que la libertad era de su exclusiva propiedad (*SD*: 89-90; el subrayado es del original).

La contrapartida del extrañamiento de la autoconciencia es la ira (*anger*). Además del éxtasis espacial, otro de los sentidos “*außer sich sein*” es el estar fuera de sí por la ira. Esta última emerge debido a que el ideal de la autoconciencia, la autonomía, se pone en duda cuando se enfrenta a otra autoconciencia (*SD*: 88).

El “carácter escandaloso” del encuentro inicial entre las dos autoconciencias

radica en que, hasta el momento, la existencia determinada y específica de la autoconciencia se asumió como el fundamento de todo tipo de certeza que el yo pudiera tener de sí mismo, así como también como la garantía de su vida individual. Según la hermenéutica butleriana, el supuesto de esta experiencia es que la libertad o independencia parecían ser exclusivas de la primera autoconciencia como cuerpo viviente determinado. Al experimentar su propia estructura esencial explicitada en un Otro-allí, la autoconciencia descubre una relación contingente entre su esencia y la corporalidad. El cuerpo que está allí es también un principio de negación absoluta. Por lo tanto, la libertad no es propiedad exclusiva de un cuerpo, sino que puede “habitar” otra corporalidad en otro punto del espacio (SD: 88, 91; SC: 61; YBM: 625).

Sin embargo, señala Butler, el extrañamiento y la ira no se *originan* en la experiencia perceptual del enfrentamiento entre las autoconciencias (SD: 90-91). Una interpretación extendida sobre este momento de la experiencia de la conciencia es que la lucha a vida o muerte da lugar al “deseo de reconocimiento” y, por lo tanto, lo antecede. En contraposición a esta idea, sostiene:

Hegel modificó varias veces su concepción de la lucha en sus primeros trabajos, pero en la *Fenomenología* define la lucha como el resultado de la experiencia del deseo de y por otro [...] *Siep señala que la lucha por el reconocimiento suele interpretarse de manera errónea como una lucha que comienza con la lucha a vida o muerte, pero argumenta que la lucha a vida o muerte es provocada por la lucha anterior por el reconocimiento que está implícita en el deseo [...]* La lucha por el reconocimiento no surge, pues, de una actitud básicamente competitiva hacia el otro, sino de la experiencia del deseo de y por otro (SD: 88, 90; el subrayado es del original).<sup>346</sup>

El reconocimiento, como hemos dicho anteriormente, aparece desde los primeros párrafos de la sección A del Capítulo IV como el cumplimiento de la unidad de la reflexión duplicada. Sin embargo, también hemos indicado, se lo plantea en este lugar sólo en términos lógicos. Esto explicaría, según Butler, el optimismo que la *Ph.* transmite en los primeros párrafos de “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins” (SD: 87). Pero de lo que se trata ahora, en el desarrollo de esta sección, es de la exposición de la duplicación tal como ésta se da efectivamente para la

---

<sup>346</sup> El texto de Siep al que se refiere Butler es “Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften” (1974: 194). Butler sostiene la misma idea en D (52): “La reduplicación de la conciencia produce un deseo de reconocimiento recíproco (*Anerkennung*), pero luego transforma, rápidamente, este mismo deseo en un esfuerzo por destruir al Otro”.

autoconciencia. Mediante la experiencia de la reflexión duplicada, se alcanzaría la unidad efectiva de la duplicación y, con esto, la unidad de la autoconciencia consigo misma. Desde esta perspectiva, Butler agrega respecto de la ira:

La ira de la autoconciencia -su *außer sich*- [...] es consecuencia de su propio involucramiento extático con el Otro. El Otro encarna su libertad porque la autoconciencia inicial ha perdido su libertad por el Otro. En esta instancia, el deseo se concibe como autosacrificio extático (*ecstatic self-sacrifice*), lo cual se halla en directa contradicción con el proyecto general del deseo: lograr una identidad cada vez más competente. Así, el deseo cae en contradicción y se vuelve una pasión dividida en contra de sí mismo [...] No es sólo la exterioridad corporal del Otro la que ofende a la primera autoconciencia, sino también su propio extrañamiento de sí misma (*estrangement from itself*). Este extrañamiento no ha de entenderse tan sólo en relación con el Otro en cuanto libertad independiente, sino también como *el extrañamiento de sí implícito en la experiencia del deseo*. En cuanto movimiento intencional, el deseo tiende a eclipsar al yo donde se origina: cautivado con su objeto, el yo que desea no puede más que verse como extrañado. En cuanto movimiento fuera de sí, el deseo se convierte en un acto deliberado de extrañamiento de sí (*willful self-estrangement*), aun cuando su proyecto fundamental consista en establecer un yo más abarcador (*SD*: 90-92; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>347</sup>

En este sentido, Butler define el encuentro inicial con el Otro como un “proyecto narcisista” (*narcissistic project*), cuyo fracaso tiene como fundamento la falta de reconocimiento inicial de la libertad ajena. Esta falta de reconocimiento es concomitante al extrañamiento y a la pérdida de la relación reflexiva con el ser-otro que caracteriza

---

<sup>347</sup> Lo que nosotros traducimos, en la segunda oración, por “encarna” corresponde a “embodies”, que Odriozola traduce por “incorpora”. Consideramos que “encarna” se ajusta más a la hermenéutica butleriana, que toma al cuerpo como una de sus claves interpretativas fundamentales. En la misma oración mencionada, traducimos “initial self-consciousness” por “autoconciencia inicial” y Odriozola lo hace por “autoconciencia primera”. Se trata, en este caso, de un cambio menor que sólo intenta mantener la literalidad del idioma original. Odriozola traduce en la misma oración “has forfeited its [sc. the initial self-consciousness] freedom to the Other” por “[la autoconciencia primera] le ha entregado su libertad al Otro”, mientras nosotros lo hacemos por “ha perdido su libertad [sc. la autoconciencia inicial] por el Otro”. Consideramos que la elección de Odriozola introduce un sentido activo en lo que sería el acto de la autoconciencia inicial que no se adecua a la pérdida de sí que experimenta la autoconciencia en su encuentro inicial con el Otro. En la cuarta oración, aquello que traducimos como “cae en contradicción” corresponde a “founders on contradiction”, que en la edición de Amorrortu aparece como “zozobra a causa de la contradicción”. “Zozobrar” es una acepción de “founder”, razón por la cual nuestra modificación consiste nuevamente en un cambio menor que sólo intenta evadir la ambigüedad semántica que podría traer aparejada este último sentido. “Bodily exteriority”, en la quinta oración, es traducido por nosotros como “exterioridad corporal”. Odriozola sólo da cuenta de uno de los términos y traduce “exterioridad” sin más, lo que genera sin duda una pérdida significativa de sentido. Finalmente, en la sexta oración, “extrañamiento de sí” es nuestra traducción para “self-estrangement”, término que en la edición de Amorrortu aparece simplemente como “extrañamiento”, puesto que Odriozola no conserva el “self”.

este momento específico, así como también al carácter encapsulante de la exterioridad del Otro que acompaña la experiencia del *außer sich sein*. En este aspecto, para la autoconciencia inicial, el involucramiento extático con el Otro implica la aniquilación de sí misma como figura independiente y ser libre (SD: 91).<sup>348</sup>

El dilema o condicionamiento dilemático (*quandary conditioning*) de la lucha a vida o muerte consiste, por lo tanto, en tener que escoger entre dos opciones que, por ahora, parecen estar en marcada contradicción. La primera de ellas es la existencia extática, que implica la pérdida de sí y afirma la sustituibilidad de la autoconciencia. La segunda opción es la existencia autodeterminada, que aseguraría la independencia y autonomía de la autoconciencia, su singularidad o existencia individual (SD: 91; SC: 78-80; YBM: 629-631). Pero este dilema no es sólo de la autoconciencia inicial, sino también de la segunda, puesto que el drama del extrañamiento es experimentado también por el Otro: se trata de una experiencia doble, de un hacer duplicado (*gedoppelte Tun*) (SD: 92; D: 52-53).

En este contexto de mutuo extrañamiento, la muerte del Otro, la aniquilación (*annihilation*) del cuerpo del Otro, se presenta para ambas autoconciencias como el modo adecuado de recuperar su autonomía. Ambas autoconciencias intentan alcanzar la certeza de sí y su verdad partiendo de la sustituibilidad descubierta por la duplicación. Destruir la otra forma independiente, el cuerpo ajeno, negaría la duplicación de la forma independiente y así erradicaría la sustituibilidad que amenaza la independencia y la determinación de cada autoconciencia (SD: 94; SC: 77; YBM: 631). Mientras en el deseo devorador la autoconciencia erótica incorporaba diversos objetos vivos en un cuerpo autosuficiente, ahora se vuelca a la tarea de la destrucción corporal. La lucha a vida o muerte constituye una erótica anticorporal (*anti-corporeal erotic*) (SD: 95). A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

La lucha a vida o muerte se presenta como un movimiento dramático necesario

---

<sup>348</sup> Butler sostiene esta misma idea en D: “La *Fenomenología del espíritu* de Hegel introduce la noción de deseo (*Begierde*) como el movimiento por el cual la conciencia se duplica a sí misma como autoconciencia: ‘La autoconciencia es deseo en general’. La seducción inicial del deseo radica en la posibilidad de que la propia imagen vuelva reflejada hacia uno mismo; la seducción de la reflexividad, de la reflexión mimética, inicia el deseo pero inmediatamente lo arroja a una lucha de vida o muerte. Pues el Otro, quien reflejará el deseo del sujeto y a quien, por lo tanto, el sujeto desea (precisamente como la reflexión que ella o él promete) inadvertidamente devolverá al sujeto el reflejo de su propia duplicidad, de la posibilidad de intercambio, de su falta de individualidad, y con este mismo poder de reflexión amenazaré la singularidad del sujeto” (D: 52; la cita de la *Ph.* sigue la traducción de FCE).

para una autoconciencia que supone que la corporeización del Otro (*the Other's embodiment*) es responsable de que se frustre su búsqueda de identidad propia. Aquí, la corporalidad (*corporeality*) significa limitación; el cuerpo que alguna vez pareció condicionar la determinación concreta de la libertad debe ser aniquilado a fin de que sea posible recobrar esa libertad. La exterioridad corporal de cada uno respecto del otro se presenta como una barrera infranqueable y parece implicar que cada sujeto sólo puede tener certeza respecto de su propia vida determinada, pero no puede ir más allá de su propia vida para adquirir certeza respecto de la vida del Otro. En esta coyuntura, la vida determinada está bajo sospecha, puesto que desbarata el proyecto de la autoconciencia de trascender su propia particularidad y descubrirse como la esencia de los objetos y los Otros en el mundo (SD: 93).

La aniquilación del cuerpo del Otro tiene como primera meta general erradicar el extrañamiento del ser otro que conlleva la experiencia del *außer sich sein*. Esto implica dos objetivos específicos íntimamente relacionados. Por un lado, se trata de superar la “exterioridad encapsulante” del Otro, esa vida-allí (*cette vie-là*) que amenaza esta vida-aquí (*cette vie-ci*), es decir, la vida individual.<sup>349</sup> Por otro lado, también se busca negar el propio extrañamiento, la propia calidad de ser otro de sí (SD: 92, SC: 74, 77; YBM: 630). La segunda meta general de la aniquilación del cuerpo ajeno consiste en presentarse a sí mismo como puro ser para-sí, aspiración a la que Butler califica como “proyecto de ‘pura abstracción’” (*project of “pure abstraction”*) (SD: 93).

La tarea de alcanzar la muerte del Otro implica que cada autoconciencia ponga en riesgo su propia vida en la lucha. Esto es necesario, primero, por la lucha misma, concreta. Pero también lo es para alcanzar la verdad del ser reconocido como forma autónoma, puesto que el no arriesgar la vida sólo otorga la posibilidad de ser reconocido *meramente* como persona (*Person*), es decir, en la universalidad abstracta del yo (SD: 93-94). En este caso, como en el anterior, nos encontramos con dos objetivos esencialmente vinculados. El primero de ellos es probar al cuerpo como el límite último que se impone a la libertad, mostrando que ni su sustento ni su mediación es necesaria. El segundo es alcanzar el desapego absoluto (*déattachement absolu*) respecto de la Vida: mostrar que no se está atado a ninguna singularidad de la existencia ni a la vida en general (SD: 93, 95; SC: 79-80; YBM: 631). Por lo tanto, el problema de la relación entre la autoconciencia y la Vida, que está presente desde el primer momento de la dialéctica del deseo, no se olvida en este segundo momento (tampoco, como veremos,

---

<sup>349</sup> En la versión en inglés, Butler sostiene: “The medium of Life – the process of imparting and dissolving shape – has not yet been apprehended, since the one self - consciousness understands life to be *this* or *that* life” (YBM: 630; el subrayado es del original).

en el tercer momento) sino que se complejiza en términos corporales.

La manera activa y práctica de alcanzar la autonomía de la autoconciencia pone de relieve, según Butler, que la satisfacción del deseo no puede limitarse al “deseo de vivir” (*desire to live*). Para afirmarse verdaderamente como el principio de negación absoluta que es, la autoconciencia debe trascender la inmediatez de la vida y establecer al yo como un logro (*achievement*) propio, como una “segunda naturaleza” alcanzada por el propio hacer. Pero este establecimiento sólo puede darse, al menos por ahora, renunciando a la esclavitud de la vida (*slavement to life*) que amenaza la autonomía (SD: 94). El siguiente pasaje de la *Ph.* parece brindar cierto apoyo a este punto de la interpretación butleriana:

Pero la *exposición* de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual (*reine Negation seiner gegenständlichen Weise*), o en mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida (*oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein*). Esta exposición es la actividad *doble* (*gedoppelte Tun*): actividad del otro y actividad a través de sí mismo. En la medida en que es una actividad *del otro*, cada uno va entonces a la muerte del otro. Pero también está presente en esto la segunda actividad, la actividad *por sí mismo*; pues la primera actividad conlleva el poner la propia vida en ello. La relación de estas dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se *ponen a prueba* a sí mismas y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte. Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para sí*, tienen que elevarla a la verdad en la otra y en ellas mismas. Y es sólo poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad (*Freiheit*), como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencia -no se lo es el modo *inmediato* en que ella entra en escena, no se lo es su estar inmersa en la extensión de la vida-, sino que no hay nada en la autoconciencia que no fuera para ella un momento evanescente: que ella es solamente *puro ser-para-sí* (*daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen,- sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist*) [...] Asimismo, según pone su vida en ello, cada autoconciencia debe ir hacia la muerte de la otra; pues lo otro no vale a sus ojos más que ella misma; su esencia se le expone como otro, está fuera de sí; tiene que cancelar su estar-fuera-de-sí (*es muß sein Außersichsein aufheben*); lo otro es una conciencia que es, trabada de múltiples maneras; tiene que mirar de frente a su ser otro como puro-para-sí o como negación absoluta (*es muß sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation*

*anschauen*) (*Ph.*; 111-112; el subrayado es del original).<sup>350</sup>

El proyecto que la autoconciencia intenta realizar a través de la lucha a vida o muerte fracasa por dos razones fundamentales. La primera de ellas es que, si el otro muere, la autoconciencia no recibiría el reconocimiento necesario para probar la verdad de su autonomía, puesto que no habría quien la reconociera. La segunda razón consiste en que si ella muere, no podría siquiera mantener la certeza de sí como ser autónomo, no podría ver la identidad por la cual lucha, debido a que ella misma dejaría de ser en tanto que aniquilaría su propia figura (*SD*: 93).

La primera conclusión que, desde la hermenéutica butleriana, se desprende de la lucha a vida o muerte es la imposibilidad de aniquilar el cuerpo de manera definitiva, puesto que tal aniquilación socavaría la posibilidad de alcanzar su autonomía. La aniquilación corporal acabaría, además, con la eliminación de la vida, la cual ya se probó como mediación necesaria de la autoconciencia (*SD*: 95). Al respecto, Hegel sostiene:

Pero este ponerse a prueba por la muerte cancela tanto la verdad que debiera brotar de ello como también, por tanto, la certeza de sí mismo en general; pues, así como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la autonomía sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la vida, la negación sin la autonomía, la cual, por tanto, se queda sin el significado de reconocimiento que estaba exigiendo (*Ph.*, 112; el subrayado es del original).

Un resultado positivo de este momento es la revelación de que la vida individual depende de la vida del Otro. Esta interdependencia intersubjetiva es un modo de concebir la vida como sociabilidad (*la vie comme socialité / life as sociality*). El descubrimiento de la determinidad y la singularidad sigue al de la sustituibilidad; pero el modo inverso también es cierto: el carácter necesario de la sustituibilidad está ya supuesto en la certeza de la vida individual (*SC*: 78, 80; *YBM*: 631). A propósito de esto, Butler afirma: “Parece ser que la *mediación (médiation)* entre las dos [*sc.* entre la vida determinada y la sustituibilidad], mediación ausente en el texto, es el *cuerpo mismo (le corps lui-même)*” (*SC*: 78; la traducción es nuestra; el subrayado es nuestro).

La indecisión espacial que trae aparejada la duplicación, este-yo-corporal-aquí y

---

<sup>350</sup> Siguiendo la hermenéutica de Butler, Malabou sostiene que el “modo objetual” al que Hegel se refiere al comienzo de la cita sólo puede comprenderse como “vida corporal” y apego al cuerpo (2010a: 13).



este-otro-yo-corporal-allí, es condición necesaria de la certeza y de la verdad del individuo como figura independiente. En efecto, como hemos señalado al retomar el análisis butleriano de la noción de “forma”, una figura independiente sólo gana determinación y autonomía, y se mantiene en ellas, en tanto está atada o ligada a otras formas. Para que un cuerpo sea tal, una forma determinada, debe estar atado a otro cuerpo. Sin este apego fundamental al Otro corporal, “no hay ni ‘yo’ (*je*) ni ‘tu’ (*tu*)” (SC: 80; la traducción es nuestra); es decir, no hay individualidad.

La sustituibilidad concomitante a la sociabilidad de la autoconciencia es, por lo tanto, esencial a la supervivencia individual. Al mismo tiempo, la existencia determinada es condición de la sustituibilidad, puesto que ésta no se da sin aquella. En este sentido, se establece una relación recíproca y dialéctica entre la sustituibilidad y la singularidad o individualidad de la autoconciencia erótica. Esta relación esencial es la que se descubre al final de la lucha, cuando las dos autoconciencias no sólo comprenden la necesidad de vivir, sino también la necesidad de “vivir juntas” (*vivre ensemble / living together*) (SC: 80; YBM: 632).

### **III. 5. Tercer momento: la dominación y la servidumbre**

#### **III. 5. 1. Presentación: el imperativo de sustitución corporal**

Butler define la dialéctica de la dominación (*Herrschaft / lordship*) y la servidumbre (*Knechtschaft / bondage*) como “una lucha con el problema general de la vida” (SD: 98). En efecto, en este nuevo momento de la experiencia de la conciencia, el tema de la vida que desarrollamos desde el proto-momento continúa estando presente, complejizando todavía más la reconfiguración en términos corporales que vimos en la lucha a vida o muerte. A continuación, se pondrá de relieve que la vida se reconfigura a partir de una espiritualización del cuerpo (Malabou, 2010a: 33).

Lo que en el momento de la duplicación y la lucha era la primera autoconciencia está representada aquí bajo la figura del señor (*Herr / lord*), mientras la segunda lo está bajo la del siervo (*Knecht / bondsman*). Hegel presenta este nuevo momento del desarrollo de la autoconciencia en estos términos:

En esta experiencia [sc. la lucha a vida o muerte] le adviene a la autoconciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el yo simple es el objeto absoluto, el cual, sin embargo, para nosotros o en sí, es mediación absoluta y tiene como momento esencial la persistencia autónoma, por sí mismo. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; a través de ella han sido puestas una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí, sino para otro, es decir, que es en cuanto conciencia *ente* o conciencia en la figura de la *cosidad* (*d. h. als seiendes Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der Dingheit ist*). Ambos momentos son esenciales; como primero están puestos de modo desigual y contrapuesto, y su reflexión todavía no ha resultado en la unidad, son en cuanto dos figuras contrapuestas de la conciencia; una, la autónoma, a la que la esencia le es el ser-para-sí; otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el ser para otro; aquélla es el señor, ésta es el siervo (*Ph.*, 11-112; el subrayado es del original).

Desde la hermenéutica butleriana, las figuras del señor y el siervo hacen frente a la Vida desde un posicionamiento diverso respecto de la vida corporal (*PLP*: 47). En el señorío y la servidumbre sigue operando el proyecto de abstracción de la autoconciencia, así como también el supuesto que lo soporta. La convicción de que la libertad y el cuerpo no son mutuamente esenciales no ha sido aún descartada, y la autoconciencia persiste en afirmarse como un yo puro e incorpóreo, como una libertad no atada a la particularidad de la vida.<sup>351</sup> Pero este proyecto, sin embargo, debe llevarse a cabo a la luz de las lecciones de la lucha a vida o muerte, puesto que se fundamenta en el “fallido intento de morir”, intento por el cual las autoconciencias buscaban afirmar su independencia. Lo que la lucha enseñó es que el cuerpo no puede ser aniquilado de manera definitiva y que la satisfacción del deseo no sólo es co-extensiva con la vida del Otro sino también con la vida en general (*SD*: 96-97).

Ahora bien, ante la frustración que implica la aniquilación definitiva del cuerpo, la primera autoconciencia (señor) procede a incorporar la negación corporal. Lo que antes era su relación intencional con el Otro, la muerte corporal de la otra autoconciencia, se transforma ahora en una relación reflexiva por la internalización de esta negación del cuerpo: el amo niega para-sí ser su propio cuerpo. Pero la contrapartida de esta relación reflexiva es una nueva relación intencional: la esclavización de la segunda autoconciencia (siervo) (*SD*: 95-97). A propósito de esto,

---

<sup>351</sup> Desde este marco hermenéutico, Malabou señala que la “dominación” (*domination*) y la “servidumbre” (*servitude*) son equivalentes al “desapego” (*détachement*) y al “apego” (*attachement*) respectivamente (2010a: 13).

Butler sostiene:

La dinámica del señor y el siervo se plantea como una atenuación del deseo de aniquilar: dado que la aniquilación acabaría con el proyecto en su conjunto de eliminar *la vida*, el deseo se contiene. La dominación, la relación que reemplaza el impulso de matar, ha de entenderse como el intento de aniquilar en el contexto de la vida. Ahora, el Otro debe *vivir su propia muerte*. En lugar de devenir una nada indeterminada como resultado de la muerte, el Otro debe probar su nada esencial *en la vida* [...] La autoconciencia que busca su propia libertad absoluta obliga a ese Otro a aniquilar la suya y de ese modo afirma su ilusión de que el Otro es un cuerpo no libre (*unfree body*), un instrumento sin vida (*lifeless instrument*) [...] La vida corporal (*bodily life*) parece ser una condición previa para la libertad. Empero, en la concepción tácita del señor, la libertad no requiere la vida corporal para su expresión y determinación concreta. Para el señor, es necesario ocuparse de la vida corporal, pero bien puede hacerlo un Otro, puesto que el cuerpo no forma parte de su *propio* proyecto de identidad. En la visión del señor, la identidad está más allá del cuerpo; el señor obtiene la confirmación ilusoria de su concepción requiriendo al Otro que *sea* el cuerpo que él se esfuerza por *no ser* (*requiring the Other to be the body that he endeavors not to be*) (*SD*: 95-96; el subrayado es del original).

Como pone de relieve esta cita, en *SD* se encuentra ya conceptualizado el imperativo de sustitución corporal “sé mi cuerpo” que los comentaristas de la obra de Butler suelen ubicar solamente en *PLP*. En este último texto, Butler afirma al respecto:

En cierto sentido, éste [sc. el amo] actúa como un deseo incorpóreo de autoreflexión (*disembodied desire for self-reflection*), el cual no sólo exige la subordinación del esclavo con la categoría de cuerpo instrumental, sino que, de hecho, exige que el esclavo *sea* el cuerpo del amo (*who requires in effect that the bondsman be the lord's body*), pero de tal manera que éste olvide (*forgets*) o niegue (*disavows*) su propia contribución a la producción de aquel, una producción que llamaremos proyección (*projection*) [...] Negar (*disavow*) el propio cuerpo, convertirlo en “Otro” y después establecer al “Otro” como efecto de autonomía, supone producir el cuerpo propio de manera tal que se niegue la actividad de su producción -y su relación esencial con el amo. Esta artimaña conlleva una doble negación y una exigencia de que el “Otro” se vuelva cómplice de ella. Para que el amo pueda no ser el cuerpo que presumiblemente es y para que el esclavo pueda actuar como si el cuerpo que es le perteneciese -en lugar de ser una proyección instrumentada por el amo- debe haber algún tipo de intercambio, un pacto (*bargain*) o trato (*deal*), que instituya y tramite la artimaña. En efecto, la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo (*you be my body for me, but do not let me know that the body you are is my body*). Aquí se cumple (*are here performed*) un mandato (*injunction*) y un contrato (*contract*) de

manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan rápidamente (*PLP*: 47-48; el subrayado es del original).

Debido a que el término “cuerpo” no aparece en esta sección de la *Ph.* es difícil hallar en el texto hegeliano una referencia directa que otorgue un apoyo firme a este punto de la interpretación de Butler. Al presentar las figuras del señor y el siervo, Hegel sostiene:

El señor se refiere *al siervo mediatamente, a través del ser autónomo*, pues es justo aquí donde está retenido el siervo; es su cadena, de la que no fue capaz de abstraerse en el combate, y se demostró por ello no autónomo, mostró tener su autonomía en la coseidad (*Dingheit*). El señor, en cambio, es el poder sobre este ser, pues él mostró en la lucha que este ser sólo lo consideraba como algo negativo; al ser él el poder sobre este ser, y este ser el poder sobre el otro, el señor tiene en este silogismo al otro bajo sí (*Ph.*, 113; el subrayado es del original).<sup>352</sup>

Podría pensarse, siguiendo la hermenéutica de Butler, que el ser autónomo (*selbständige Sein*) no es sólo la cosa vital o natural, sino también el cuerpo, aquello a lo que el siervo quedó atado en la lucha por no haber arriesgado completamente su vida. Sin embargo, Hegel no parece conceptualizarlo en estos términos, al menos no expresamente. Por otra parte, como bien señala Assalone (2014: VII 7. 1. 2), Hegel no habla en ningún momento en esta sección de la *Ph.*, de algo similar a un contrato entre el señor y el siervo, ni del supuesto olvido concomitante.<sup>353</sup> Coincidimos con Assalone en que la presentación de Butler debe tomarse más bien como una hipótesis de lectura cuyo objetivo, lejos de ser exegético, es dilucidar el lugar que el cuerpo ocupa en este momento de la experiencia de la conciencia.

La dominación, ejecutada mediante el imperativo de sustitución, se presenta como un modo de resolver dos problemas que acusan a la autoconciencia desde los momentos anteriores de la dialéctica del deseo. El primero consiste en su necesidad de vivir como la forma vital determinada que es. El segundo radica en la aceptación de la sustituibilidad como condición de su propia satisfacción. Dicha aceptación se llevaría a

---

<sup>352</sup> “Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein*; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen unter sich” (*Ph.*, 122; el subrayado es del original).

<sup>353</sup> El aspecto normativo de la dialéctica del señorío y la servidumbre en los términos del “imperativo de sustitución” puede afirmarse como la contra cara necesaria de la idea misma de “obediencia” (*Gehorsam*) del siervo (*Ph.*, 115).

cabo no aniquilando el cuerpo del Otro, sino reduciendo la otra autoconciencia a un mero cuerpo instrumental a través de la “instrumentalización específica de la sustituibilidad: ‘tú, sé mi cuerpo’” (SC: 81; la traducción es nuestra).

La sustitución implica otro modo de ser-fuera-de-sí (*außer sich sein*), una manera que, antes que un redoblamiento, es más bien una evacuación (*évacuation / evacuation*) del propio cuerpo. A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

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

En lo que sigue, desarrollaremos las primeras posiciones del señor y el siervo a la luz del imperativo de sustitución corporal recién presentado.

### III. 5. 2. Las posiciones del señor y el siervo

Lo que en “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*” caracteriza a la conciencia que es para-sí, entiende Butler, es el “deseo de ser libre” (*desire to be free*). El señor pretende mostrar que no está atado a la vida. Su deseo se dirige a alcanzar la realización efectiva de su autonomía a través de la negación de su dependencia a toda particularidad vital. La vida se presenta, para el señor, como una exigencia material que limita su proyecto de abstracción. Por eso, al deseo de ser libre le es concomitante el “terror (*dread*) de su cuerpo”<sup>354</sup>, pues éste lo ata a la particularidad de la vida de la que busca independizarse (SD: 96, 98-99; Malabou, 2010a: 13).

El señor parece vivir, en un principio, como un deseo exento de necesidades, en función de un proyecto de saciedad permanente que lo sitúa más allá de la dialéctica de la satisfacción de las necesidades; proyecto que tiene su fundamento en su intento por afirmar su independencia respecto de la vida. En este sentido, la intencionalidad del deseo del amo consiste en “estar más allá de la vida”, aspiración cuya contrapartida de

---

<sup>354</sup> La expresión en el original es “the lord lives in dread of his body” (SD: 55).

reflexiva consiste en “estar más allá del deseo” (SD: 99). El señor, en efecto, restringe su deseo al mero consumo de bienes elaborados por el siervo. A través del consumo, permanece saciado y afirma su supuesta independencia respecto de las necesidades vitales y corporales. Restringiendo la negación de las cosas al sentido empobrecido de consumirlas, el señor evita el tener que negarlas activamente, negación que de realizarse sólo afirmaría su dependencia respecto de la particularidad de la vida (SD: 96, 100).

El señor delega en el siervo la actividad de “negociar con la vida”, la negación activa de las cosas naturales, y también la tarea de ocuparse de la vida corporal que el primero rechaza para sí mismo (SD: 99). El señor asigna al siervo “la función de ocupar su cuerpo por él”, haciendo del esclavo su subrogante (*surrogate*) o sustituto (*substitute*), por medio del cual puede desapegarse de la particularidad de la vida (PLP: 48; Malabou, 2010a: 20). En este sentido, el siervo pertenece (*belongs to*) al señor. Sin embargo, esta pertenencia, en el sentido de ser “propiedad de”, no puede ser reconocida porque su reconocimiento implicaría aceptar la sustitución y el amo se vería obligado a aceptar el cuerpo que intenta negar (PLP: 49).

El siervo, por su parte, se caracteriza por el papel de “mera cosa” en tanto que es el ser para el cual lo esencial es la coseidad. En esta primera instancia, el siervo es un mero cuerpo instrumental que niega las cosas naturales a través del trabajo (*Arbeit*), produciendo bienes que proveen al amo de las condiciones materiales de supervivencia. Esto es, de las condiciones de la persistencia de su vida (SD: 96, 99; PLP: 47).<sup>355</sup> Al respecto, Hegel sostiene:

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no sólo el concepto de la misma, sino la conciencia que es para sí y que está mediada consigo misma a través de *otra* conciencia, a saber, a través de una conciencia tal que a su esencia le pertenezca el estar sintetizada con el *ser* autónomo o con la cosidad en general. El señor se refiere a estos dos momentos, a una *cosa* en cuanto tal, objeto del deseo, y a la conciencia a la que la cosidad le es lo esencial [...] El señor se refiere *mediatamente, a través del siervo, a la cosa*; el siervo, en cuanto autoconciencia sin más, también se refiere negativamente a la cosa, y la cancela; pero ésta es, a la vez, autónoma para él, y por eso, no puede acabar con ella hasta aniquilarla por medio de la negación; o dicho en otros términos, el sólo la *trabaja*. Al señor, en

---

<sup>355</sup> Según el estudio que Fischbach (2009: 115-116) realiza de la lectura de Butler, el amo no reduce al siervo al rango de objeto o cosa. Para el amo, argumenta, el esclavo es un cuerpo productivo que -en rigor- es su propio cuerpo (sc. el del amo). Consideramos que, en términos generales, esta idea es acertada, aunque aquello que Butler intenta subrayar es que en esta primera instancia de la dominación y la servidumbre aquello no es todavía *para* la conciencia.

cambio, por esta mediación le adviene la referencia inmediata en cuanto negación pura de la cosa, o dicho en otros términos, el *disfrute* (*Genuß*). Lo que el deseo no lograra, lo logra él: acabar con la cosa y satisfacerse en el goce. El deseo no lo lograra a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, se concatena, gracias a esto, con la no autonomía de la cosa, y puramente la disfruta; el lado de la autonomía se lo deja al siervo, que la trabaja (*Ph.*, 113; el subrayado es del original).

El siervo, además de mantener saciado al amo con los productos que elabora para su goce personal, tiene como meta su propia supervivencia. Butler comprende que, así como el señor se caracteriza por el deseo de ser libre, el siervo lo hace por el “deseo de vivir” (*desire to live*), al que es concomitante el “terror (*dread*) de la libertad”<sup>356</sup>; representada esta última por el amo a quien *reconoce* como la esencia (*SD*: 98, 100).<sup>357</sup> Su mera subsistencia física constituye un sentido empobrecido de “vida individual”. Se trata de “una forma de vivir como postura de muerte en vida”, puesto que carece aún de la espiritualidad que requiere la vida plena de la autoconciencia (*SD*: 98).

La elaboración de los bienes que mantienen la vida no resulta aún, para el siervo, en la integración de la corporalidad y de la libertad. Las cosas que trabaja y los productos que elabora no le pertenecen. Le pertenecen al amo, al igual que él mismo, en tanto que su sustituto. En este sentido, entiende Butler, las cosas negadas y producidas por el trabajo, y hasta el siervo mismo, “han sido expropiados” desde el momento en que se puso en marcha el imperativo de sustitución corporal (*PLP*: 47).<sup>358</sup>

### III. 5. 3. El fracaso de la dominación y la servidumbre

La dominación fracasa como modo por el cual la autoconciencia busca alcanzar su

---

<sup>356</sup> La expresión de Butler es “the bondsman lives in dread of freedom” (*SD*: 55).

<sup>357</sup> “Al comienzo, para la servidumbre, el señor es la esencia; así, pues, a sus ojos, la *conciencia autónoma que es para sí* es la *verdad*, verdad que, sin embargo, PARA ELLA, no es todavía *en ella*. Sólo que, *de hecho*, ella, la servidumbre, tiene *en ella misma* esta verdad de la negatividad pura del *ser-para-sí*, ya que ha experimentado en ella esta esencia. Y es que esta conciencia no ha tenido miedo (*Angst*) de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte (*Furcht des Todes*), del señor absoluto (*das absoluten Herrn*)” (*Ph.*, 114; el subrayado es del original).

<sup>358</sup> Fischbach formula el imperativo que estaría jugando aquí en estos términos: “Sé mi cuerpo productivo para mí, pero no quiero saber que lo sos y, entonces, no quiero saber tampoco como lo tomas para producir; los productos de tu trabajo me pertenecen, dámelos, pero no quiero saber cómo los engendras para mí; sólo cuenta que los haces, que me libras los productos de tu trabajo y que yo puedo consumirlos; el resto es asunto tuyo” (2009: 116; la traducción es nuestra).

autonomía y la verdad de la certeza de sí misma. Hegel presenta la frustración del señor de la siguiente manera:

Esa conciencia inesencial [sc. la conciencia servil] es para el señor aquí el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero es evidente que este objeto no corresponde a su concepto, sino que allí donde el señor se ha completado a sí, lo que le ha advenido es más bien algo completamente distinto y otro que una conciencia autónoma. No hay *tal* para él, sino, más bien, una conciencia no autónoma; él no está, pues, cierto del *ser-para-sí* como verdad, sino que su verdad es, más bien, la conciencia inesencial, y la actividad inesencial de ésta (*Ph.*, 114; el subrayado es del original).

La consecuencia paradójica de la dominación es la inversión de sí misma en la esclavitud. El proyecto de abstracción del amo implica aquello mismo que pretendía negar. Butler distingue dos aspectos del fracaso del amo, que están íntimamente relacionados.

El primero es la particularidad de la vida, la cual implica tanto las cosas como también el propio cuerpo, que ata a la autoconciencia a la naturalidad de la vida en general. Mediante el consumo de los bienes producidos por el siervo, señala Butler, el amo queda ligado a la particularidad de la vida de una manera esencial. Su intento de estar más allá de las necesidades conlleva la necesidad permanente del mundo físico y natural, pero también de su propio cuerpo. Para estar continuamente saciado y mantenerse en su existencia determinada, el señor *depende* indefectiblemente del consumo de los bienes que le provee el siervo. Por lo tanto, su posición de puro goce no hace sino atarlo a las cosas y a su propio cuerpo, de los cuales buscaba independizarse (*SD*: 96, 100; *SC*: 83-84; *YBM*: 633). Pero además, “la necesidad del señor confirma que el siervo es algo más que un cuerpo y afirma de manera indirecta que el siervo es una libertad que trabaja. La necesidad del señor implica un *reconocimiento indirecto* del poder de autodeterminación del siervo” (*SD*: 97; el subrayado es del original). En efecto, el mismo acto de delegación corporal supone, al menos para nosotros, que el amo de alguna manera concibe al siervo como algo más que una mera cosa o cuerpo instrumental, que lo sabe de algún modo como un principio activo de negación de la naturalidad de cosa, cuya relación el amo rechaza para sí (Sabot, 2011: 2).

El segundo aspecto es el siervo mismo. El amo busca afirmar su independencia del siervo mediante el imperativo de sustitución corporal. Pero esta sustitución, dice



Butler, fracasa por dos razones fundamentales. La primera de ellas consiste en que la negación del cuerpo es el acto mismo por el cual éste es afirmado. La delegación del cuerpo, habíamos dicho, se realiza bajo la condición del olvido de la delegación. Sin embargo, este olvido, que intenta negar el acto de delegación, al tratarse él mismo de una acción, “admite retóricamente la misma actividad que pretende negar” (PLP: 47). La negación del cuerpo propio a través de su delegación a Otro sólo puede realizarse bajo la condición de que tal negación sea negada como tal. Pero negar la negación corporal es, en términos dialécticos, una manera de afirmar el propio cuerpo. La segunda razón, la más importante, radica en que el cuerpo, por su propia naturaleza, no puede ser nunca ni delegado ni evacuado de manera absoluta:

El cuerpo del amo no es entonces jamás completamente evacuado. Ningún cuerpo vivo lo es jamás: el proceso mismo de evacuación, de delegación o del préstamo del cuerpo (*de prêt du corps*) es inevitablemente parcial y, por lo tanto, parcialmente imposible. ¿Cómo pensar la “imposibilidad parcial” del esta sustitución? Si el acto de “prestar” (*prêter*) forma parte él mismo de la trayectoria del deseo, entonces ¿en qué medida el deseo reposa sobre esta evacuación siempre parcial del cuerpo, en y como un otro cuerpo (*autre corps*)? La lógica del redoblamiento es parte de la trayectoria del deseo, comprendida como doble deseo de superar (*vaincre*) y conservar al otro. En tanto que negación que debe repetirse, que puede evacuar completamente aquello sobre lo que se apoya, el deseo es siempre una victoria parcial -no solamente sobre el cuerpo del otro sino también sobre el propio cuerpo. Si el deseo es siempre deseo de superar una existencia corporal, es asimismo motivado por la necesidad de conservarla. Las modalidades de homicidio simulado, los vanos esfuerzos en vistas de una instrumentalización completa, las tentativas constantes de evacuación de los cuerpos que tenemos y que somos -todo eso nos devuelve a la atadura (*contrainte*) de ser ligado (*the bind of being bound*). Estar redoblado no es, entonces, ni un fracaso ni una victoria totales sino la repetición, sin fin y sin término (*issue*), de la evacuación del cuerpo en el seno mismo de su persistencia (SC: 83-84; la traducción es nuestra).

El apego y el desapego parciales definen de manera esencial al cuerpo como forma viva, al tiempo que imposibilitan la dominación del Otro mediante la instrumentalización corporal. La parcialidad del apego y el desapego parece sugerir, dice Butler, que aquello que da forma a “la vida del cuerpo” (*la vie du corps / the life of the body*) es un quiasma. El entrecruzamiento de la formas vitales podría considerarse como la forma última que toma la vida corporal, en tanto que sugiere la vinculación y la unidad de aquellas en su excedencia y en su contraposición recíproca. La estructura corporal es

ambigua y dinámica, consiste en “estar y no estar fuera de sí”. No hay, en efecto, cuerpo individual sin cuerpo ajeno, ni a la inversa. La determinidad y la autonomía del cuerpo son inseparables de su sustituibilidad; no pueden ser sin ésta, pero ésta, la sustituibilidad, tampoco puede ser sin aquellas. A propósito esta cuestión, Butler afirma:

Supongo que el concepto mismo de vida implica, para Hegel, la disolución necesaria de la forma y excede toda vida finita y particular. Ser vivo, estar atado a la vida, significaría estar atado a su propia disolución y descubrir que la vida no es jamás exclusivamente la nuestra. En este caso como en los otros, lo “propio” sufre una cierta crisis constitutiva [...] Nada nos autoriza a comprender el apego a sí como más insuperable o absoluto frente al desapego de sí [...] Yo estaría de acuerdo en decir que aquello que sea el “sí mismo” (*soi*) al que busco apegarme, excederá y confundirá siempre, porque ese “sí mismo” es un cuerpo vivo, los esfuerzos que hago en vistas de un tal apego. Es un cuerpo entre otros, pero un cuerpo que depende también de esos “otros” en el proceso de recepción y donación de la forma. Si el sí mismo-cuerpo (*le soi-corps*) se apega al él mismo sin tener en cuenta a los otros, entonces, es incapaz de vivir; si se desapega completamente de sí mismo, sigue otra ruta hacia la muerte. Estos dos aspectos de la no-vida constituyen la vida propia. Por lo tanto, aquello que persiste en el ser, podríamos decir, no es ni la constancia, ni tampoco el apego a sí, sino un movimiento de repulsión interno, el estado móvil de un ser “apegado y no apegado”, sin resolución ni armonía (SC: 100-101, 104; la traducción es nuestra).

Del lado del siervo, la esclavitud también acaba en su contrario. Esta última, por el movimiento de inversión de la dominación, se resuelve en la verdadera autonomía (*Ph.*, 114). El contrato de sustitución que confiere al siervo su dependencia es, paradójicamente, formativo (*formative*) (*PLP*: 48). El siervo no se reduce a ser una mera cosa, puesto que el trabajo es la negación de la naturalidad (*Naturwüsigkeit*) de la cosas (*SD*: 99). En la dialéctica de la dominación y la servidumbre, la acción negativa del deseo aparece bajo dos formas. Una es el consumo realizado por señor. La otra es el trabajo ejercido por el siervo. A propósito de esto, Hegel sostiene:

[P]or medio del trabajo [la conciencia] llega a sí misma. En el momento que corresponde al deseo (*Begierde*) en la conciencia del señor, parecía, ciertamente, que a la conciencia que sirve le toca en suerte el lado de la referencia inesencial hacia la cosa, en tanto que la cosa contiene allí su autonomía. El deseo se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo sin mezcla. Pero esta satisfacción (*Befriedigung*) es, por eso mismo, sólo un desaparecer, pues le falta el lado *objetual* o la *persistencia* (*das Bestehen*). El trabajo (*Arbeit*), en cambio, es deseo *inhibido* (*gehemmte Begierde*), *retiene* ese desaparecer

(aufgehaltenes *Verschwinden*), o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva* (*bildet*). La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en algo que *permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía (*die negative Beziehung a uf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstandigkeit hat*). Este término medio *negativo*, o la actividad que da forma (*das formierende Tun*), es, a la vez, la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma* (*Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst*) (*Ph.*, 114-115; el subrayado es del original).

El trabajo, entiende Butler, es una modalidad espiritualizada del deseo, un hacer negativo y formativo que supera el carácter transitorio de la autoconciencia erótica al suprimir el carácter transitorio del objeto. Trabajar un objeto es darle forma y formarlo es darle una existencia que trasciende la transitoriedad de la mera cosa natural; es transformarla en un producto humano, en un reflejo de la subjetividad que lo forma. La cosa trabajada es una solidificación de la actividad del trabajador y, por esto, un reflejo de éste. En este sentido, la negación de la naturalidad y la exterioridad de la cosa por medio del trabajo da lugar a la génesis del mundo humano, a la reconfiguración subjetiva de la mera sustancia (*SD*: 101-102; *PLP*: 49, 51).

Concomitante a la formación del mundo humano es la transformación del yo natural en una libertad corporizada; esto es, en una figura independiente que se determina a sí misma y logra la unidad con su objeto. Al trabajar la cosa, interpreta Butler en *PLP*, el siervo reconoce las señales de su actividad formativa en el producto de su trabajo, se reconoce a sí mismo en el producto de su actividad. En este sentido, el siervo se confirma como libertad corporizada, como un ser que no es un mero cuerpo instrumental, sino una conciencia corporal para la cual el cuerpo no es un límite sino la expresión misma de su libertad (*SD*: 102; *PLP*: 48-49). Al respecto, Butler sostiene:

[E]l siervo, a través del trabajo en la cosa, corporiza (*embodies*) el principio de negación como un principio activo y creativo, y de ese modo, sin advertirlo, muestra [...] que el cuerpo mismo es un medio que *corporiza* o expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. A través de la experiencia del trabajo, el cuerpo se revela como una expresión esencial de la libertad. De hecho, en la medida en que el siervo crea un reflejo de sí mismo (*reflection of himself*) a través de su trabajo en los productos, triunfa como libertad que, al estar expresada en una existencia determinada [...] ha encontrado algo similar al reconocimiento para sí

como agente que se autodetermina (*recognition for himself as a self-determining agent*) (SD: 96; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>359</sup>

El trabajo del siervo pone relieve todavía algo más. Al exponer el fracaso de la dominación del lado del señor, dijimos que, en tanto que consumidor pasivo, confirma de manera indirecta que la vida es condición de la satisfacción del deseo, mediación necesaria para la permanencia de la autoconciencia. El siervo, entiende Butler, convalida esta mediación de manera directa y positiva. Con la figura del siervo, la vida se revela como la meta del deseo: “enfrentado con el temor a morir, el siervo reafirma su deseo de vivir” (SD: 97). Lo que se afirma en el desarrollo de la conciencia servil y trabajadora es que la vida es algo más que la mera supervivencia o el subsistir físico. Butler entiende que hay aquí un sentido más pleno de vida, que consiste en la libertad corporeizada, es decir, en la autodeterminación como logro (*achievement*) propio, la cual no se da sino afirmando, a la vez, el apego a la particularidad de la vida y al Otro corporal (SD: 97-99).

Ahora bien, la verdad de la autoconciencia en tanto que libertad corporizada en y para sí sólo se alcanza mediante el reconocimiento recíproco, pues en él se cumple la unidad de la reflexión duplicada en la que aparece ya el concepto del *Geist* (SD: 98, 100-101). El reconocimiento mutuo requiere que lo que cada autoconciencia hace frente al otro lo haga también frente a sí. Pero este hacer doble no se realiza finalmente en esta sección de la *Ph*.<sup>360</sup> Lo que encontramos aquí es sólo un reconocimiento unilateral y desigual. Al respecto, Hegel sostiene:

En estos dos momentos llega para el señor su ser-reconocido por otra conciencia; pues ésta se pone en ambos momentos como inesencial, primero en el trabajo sobre la cosa, luego en la dependencia de un ser determinado; en ninguno de los dos casos puede llegar a ser dueña sobre el ser y alcanzar la negación absoluta. Se da aquí, entonces, el momento del reconocer, por el que la otra conciencia se pone en suspenso como ser-para-sí, y hace así ella misma lo que la primera hace frente a ella. Se da asimismo el otro momento, que esta actividad de la segunda conciencia sea la actividad propia de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un hacer del señor; a éste sólo le es esencial el ser-para-sí; él es el puro poder negativo para el que la cosa es Nada, y, por tanto, la actividad esencial pura dentro de esta relación; mientras que el siervo es una actividad no pura, sino inesencial. Mas, para

<sup>359</sup> “Embodies” que, en la primera líneas, nosotros traducimos por “corporiza” -y que podría haberse traducido también por “incorpora”-, Odriozola lo hace por “expresa”.

<sup>360</sup> Este punto de la interpretación butleriana ha sido indicado por Burgos (2008), Femenías (2013) y Roman-Lagerspetz (2009). *Cfr. supra* Introducción, II. 2.

el reconocer propiamente dicho falta el momento de que eso que el señor hace frente al otro lo haga también frente a sí mismo, y lo que el siervo hace frente a sí, lo haga también frente al otro. Lo que se ha originado por esta vía es un reconocer unilateral y desigual (*Ph.*, 113).

El señor alcanza su ser reconocido por el siervo, conciencia inesencial que hace frente a sí lo que el amo hace frente a ella. Pero el señor no hace el hacer del siervo. Según la hermenéutica butleriana, debido a esta falta de reciprocidad, la autoconciencia erótica no llega a la verdad de la certeza de sí en y para sí. Esta última requiere del reconocimiento recíproco de ambas autoconciencias como seres deseantes, esto es, como libertades corporizadas formativas (*SD*: 101-102; *D*: 53). Para que este reconocimiento tenga lugar, entiende Butler, es condición que un marco normativo históricamente constituido medie las relaciones entre los individuos, así como también la relación entre éstos y el mundo natural que forman a partir de sus actividades. Es precisamente en la comunidad intersubjetiva e históricamente constituida que el *Geist* en tanto que identidad colectiva hace su aparición efectiva (Salih, 2002: 28-29).<sup>361</sup> Al respecto, Butler afirma:

Con la posibilidad del reconocimiento mutuo, vislumbramos el nacimiento (*beginnings*) el Espíritu o *Geist*, esa identidad colectiva (*collective identity*) que expresa un nuevo conjunto de supuestos ontológicos. El sujeto de la *Fenomenología* de Hegel no surge sólo como un modo de fascinación intencional y búsqueda reflexiva de identidad, sino como un deseo que requiere de Otros para su satisfacción y para su propia constitución de un ser intersubjetivo. En el esfuerzo orientado a obtener un reflejo de sí por medio del reconocimiento de y por el Otro, este sujeto descubre su dependencia no sólo en cuanto uno de sus muchos atributos, sino como su propio ser (*as its very self*). Esta interdependencia, este nuevo sujeto, sigue siendo deseo, pero ahora se trata de un deseo que busca satisfacción metafísica a través de la expresión (*articulation*) del lugar histórico del sujeto en una comunidad determinada (*SD*: 102-103).

---

<sup>361</sup> En su estudio sobre la *Ph.*, Harris (1997) realiza un comentario crítico sobre la interpretación de Butler, a partir de la descontextualización de una de sus afirmaciones. En el marco de sus consideraciones sobre el reconocimiento mutuo, Butler sostiene: “Al final de ‘Señorío y servidumbre’, tenemos la sensación de que la vida de la autoconciencia se acerca lentamente a su fin (*the life of self-consciousness is slowly drawing to an end*)” (*SD*: 102). La observación de Harris consiste en que el final de la dialéctica del señor y el siervo no implica el fin de la autoconciencia, sino el paso al estoicismo donde aparece la idea del “yo libre” (1997: 380). Decimos que el comentario de Harris está descontextualizado porque lo que Butler quiere señalar cuando hace tal afirmación es que con el reconocimiento mutuo aparece el *Geist* como identidad colectiva. Esto quiere decir, al menos para Butler, que la autoconciencia se reconfigura en términos de intersubjetividad colectiva, lo cual lejos está de significar la muerte de la autoconciencia como tal. Por otra parte, Butler hace referencia al estoicismo en *PLP*, cuestión que a la que nos referiremos en el próximo capítulo.

Butler no aborda este nuevo estadio del desarrollo del sujeto o autoconciencia erótica en *SD*, sino en *PLP*, *GA* y *CHU*, de lo cual nos ocuparemos en el próximo capítulo. En lo que sigue inmediatamente, nos detenemos en la lectura butleriana sobre el paso del señorío y la servidumbre a la conciencia desventurada, cuestión que cierra la sección A del Capítulo IV de la *Ph*.

### III. 5. 4. El paso a la conciencia desventurada

Butler trabaja en *PLP* algunas cuestiones de la dialéctica del señorío y la servidumbre que no están presentes en *SD*, y que hacen al pasaje de la conciencia desventurada (*unglückliche Bewußtsein*). Tales consideraciones, es menester aclarar, no se contraponen a las tesis hermenéuticas de *SD*, sino que las complejizan y profundizan a partir del tratamiento de algunos puntos específicos. Como se sabe, la conciencia desventurada se expone en la sección B del Capítulo IV de la *Ph*., “Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein” (*Ph*., 116-161).<sup>362</sup> La interpretación que Butler hace de este momento como tal será desarrollada en el próximo capítulo de esta investigación [II]. Aquí nos limitamos a aquellos puntos de la lectura butleriana del señorío y la servidumbre que dan paso a la conciencia desventurada.

En el apartado anterior, hemos visto que el siervo logra su autodeterminación como libertad corporeizada a través del trabajo, por medio del cual se refleja a sí mismo en la cosa. En esta actividad formativa, el siervo funciona como sustituto del señor, al cual le pertenece, como también le pertenecen las cosas que trabaja. Esto trae aparejado, según la interpretación de Butler, el problema de si el reflejo de sí pertenece realmente al siervo, o más bien a aquel del cual éste es sustituto, es decir, al señor (*PLP*: 48).

La condición esencial del funcionamiento de la sustitución, dijimos, es el olvido o el disimulo. El siervo debe ser el cuerpo del señor y trabajar las cosas de las que éste busca independizarse. Pero para que esta sustitución sea efectiva, es menester que ambos olviden la sustitución como tal; de lo contrario, la independencia descorporeizada del señor se vería frustrada desde el comienzo. Al respecto, Butler

---

<sup>362</sup> De aquí en adelante, “Freiheit des Selbstbewußtseins”.

afirma: “[E]l esclavo trabaja como sustituto al servicio de la negación: sólo mediante la imitación y el encubrimiento del carácter mimético de su trabajo puede parecer al mismo tiempo activo y autónomo” (PLP: 49).

El disimulo o encubrimiento de la sustitución, aclara Butler, no anula el reconocimiento de sí que el siervo alcanza mediante la actividad formativa. La conciencia servil logra el reflejo de sí en la cosa trabajada porque es capaz de leer o interpretar las señales (*Zeichen / signs*) del objeto como suyas. Por medio de este acto de lectura o interpretación, que le devuelve al objeto como solidificación de su hacer formativo, el siervo se confirma como libertad corporeizada.<sup>363</sup> Por esta razón, agrega Butler, el disimulo produce efectos paradójicos que escapan al dominio del señor, dando como resultado algo diferente a lo que era su primera pretensión de mantener a la otra autoconciencia como un mero cuerpo instrumental (PLP: 48-50).

Sin embargo, la autodeterminación del siervo tiene como base el disimulo de la sustitución, encubrimiento que no es tal para él. La conciencia servil descubre su autonomía, pero no es consciente de que ésta es el efecto disimulado de la verdadera conciencia autónoma, el señor.<sup>364</sup> A propósito de esto, Butler sostiene:

Pero entonces, ¿qué es lo que refleja el objeto? ¿La autonomía del esclavo? ¿O el disimulado efecto de autonomía (*dissimulated effect of autonomy*) que resulta del contrato suscrito por el amo y el esclavo? En otras palabras, 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 (*the “autonomy” of the slave is the credible effect of this dissimulation*). 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 (*signature*), pero ¿qué es lo que marca 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)

---

<sup>363</sup> Butler habla efectivamente de “acto de lectura o interpretación” (*act of reading or interpretation*), terminología que no pertenece a Hegel. Malabou parece tomar esta idea de Butler de manera literal y, enfatizando sus relaciones con Derrida, sostiene: “En otros términos, el siervo lee en la cosa como en un libro! El exilio del esclavo fuera de su propio cuerpo (porque él debe encarnar el del amo) ¿no se encuentra dialécticamente revelado por la reapropiación de un otro cuerpo que, a través de la producción, del servicio, del trabajo, devino en efecto *corpus*, texto?” (2010a: 34; la traducción es nuestra).

<sup>364</sup> Butler se refiere aquí a una idea que fue expresada al final del apartado anterior: “lo que hace el siervo es, propiamente, un hacer del señor” (*Ph.*, 113).

(PLP: 49).

La autonomía del siervo se desarrolla, entiende Butler, a partir de una cadena de “borraduras” (*erasures*) sucesivas de la firma en el objeto. En primer lugar, argumenta Butler, el siervo firma el objeto como signatario del amo, a quien pertenece no sólo él mismo sino también las cosas que trabaja. Esto trae aparejado una “duplicación de la propiedad” (*redoubling of ownership*) que escenifica la disputa por la autonomía. El producto del trabajo no le pertenece estrictamente al siervo, puesto que éste no es más que el sustituto y signatario del verdadero propietario, el señor. Pero, en segundo lugar, el siervo se autodetermina por su actividad formativa y halla el reflejo de sí en la cosa formada, pues reconoce en ella su propia firma. Sin embargo, en tercer lugar, esta firma es borrada en el servicio. Cuando la conciencia servil entrega el producto de su trabajo al señor para el consumo, la marca del siervo en el objeto es nuevamente tachada, y vuelve a su propietario original. En este sentido, el trabajo del siervo produce marcas que son continuamente expropiadas (PLP: 50). Según Malabou, lo que estaría señalando Butler con este tercer momento es que la inscripción del siervo sobre la cosa no es esencial o espiritual, puesto que se somete a una negación constante (2010a:35). Disentimos de la observación de Malabou. Consideramos que la expropiación de la marca del siervo sobre la cosa no le quita a la actividad formativa su carácter espiritual. La formación subjetiva del objeto, en términos hegelianos, no puede ser sino espiritual. Lo que Butler intenta señalar, como veremos inmediatamente, es la precariedad de la permanencia, la transitoriedad tanto del objeto como del siervo mismo. Al respecto, Butler afirma:

Significativamente, el esclavo alcanza pese a todo un cierto sentido de autorreconocimiento (*self-recognition*) 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* (*threat to autonomy*) que conlleva su expropiación (*expropriation*). Curiosamente, entonces, del estatuto radicalmente precario del esclavo se deriva un cierto autorreconocimiento, que se consigue (*is achieved*) por la experiencia del *miedo absoluto* (*absolute fear*) (PLP: 50-51; el subrayado es del original).

El objeto el miedo absoluto del siervo está constituido ahora por la transitoriedad y la expropiabilidad de sí mismo que traen aparejadas la transitoriedad y la expropiabilidad



del producto de su trabajo, en el que se refleja. El argumento de Butler sobre este punto puede resumirse como sigue: si la cosa trabajada es la solidificación y la objetivación de la identidad autodeterminada del siervo, entonces, cuando el siervo entrega el producto de su trabajo al señor, se entrega con él a sí mismo. Este sacrificio debe hacerse, puesto que el siervo no es sino el sustituto del señor. En palabras de Sabot, la “desapropiación objetiva” del producto del trabajo del siervo implica su “precarización subjetiva”, puesto que su ser está objetivado en el producto: “desposeído de lo que ha producido, el trabajador se encuentra como desposeído de sí mismo” (2011: 3; la traducción es nuestra). En este sentido, Butler entiende que la dominación, comprendida desde la perspectiva de la sustitución y la borradura de la firma en el objeto, constituye “una forma socialmente impuesta de autoborrado (*a socially compelled form of self-erasure*)” (PLP: 52).

La expropiación, insiste Butler, no suprime el sentido se sí como forma autodeterminada que el siervo logra por medio de su actividad formativa. Lo que aquella señala es que todo logro es siempre transitorio y está sujeto a un proceso de pérdida constante.<sup>365</sup> Sobre esta cuestión, Butler afirma:

Si el objeto supone la solidificación o formación del trabajo, y si el trabajo es del esclavo, entonces el carácter determinado y transitorio de la cosa implicará el carácter determinado y transitorio del esclavo. El cuerpo trabajador, que ahora sabe que ha formado el objeto, sabe también que es *transitorio* (transient). El esclavo no sólo niega cosas (en el sentido de transformarlas mediante el trabajo) y, constituye, por lo tanto, una actividad de negación, sino que también está sujeto a una negación total y definitiva en la muerte. La confrontación con la muerte al final del capítulo recuerda la lucha a vida o muerte del principio. La estrategia de dominación tenía como finalidad substituir la lucha a vida o muerte. Pero en la versión anterior la muerte se producía por la violencia del otro; la dominación era un modo de obligar al otro a morir *dentro* del contexto de la vida. El fracaso de la estrategia de dominación reintroduce el miedo a la muerte, pero presentando a ésta como el destino inexorable de todo ser cuya conciencia esté determinada y encarnada, no ya como una amenaza planteada por el otro (PLP: 52-53; el subrayado es del original).

El miedo absoluto dirigido ahora a la propia transitoriedad, que revela la finitud de la autoconciencia como forma vital, da paso a la conciencia desventurada (PLP: 64;

---

<sup>365</sup> En este aspecto, nos distanciamos de la interpretación de Sabot (2011: 5), para quien el siervo descubre su finitud mediante la expropiación pero no se sabe a sí mismo como un cuerpo espiritual, es decir, como una libertad corporeizada.

Malabou, 2010a: 38). Aquello se que pone de relieve con la conciencia desventurada es que el siervo, quien parece haber alcanzado su autonomía a través de su trabajo, es una conciencia obstinada, es decir, una libertad que se mantiene en la servidumbre (PLP: 53).<sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> No hallamos en el propio texto de Hegel suficientes referencias que apoyen la interpretación de Butler sobre el miedo absoluto. Sin embargo, hay algunas consideraciones de Hegel al final de la sección A del Capítulo IV que podrían llegar a otorgar cierto apoyo hermenéutico (no exegético) a la lectura de Butler: “Pero esta *actividad de dar forma* (das Formieren) no tiene sólo este *significado positivo* de que, por ella, la conciencia que sirve, en cuanto puro ser-para-sí, *llegue a ser algo que es*; sino también el *significado negativo* frente a su primer momento, el *temor* (Furcht). Pues en el formar y cultivar la cosa, la propia negatividad, su ser-para-sí, sólo se le convierte en objeto porque ella cancela la forma contrapuesta que es. Pero esto negativo objetual es precisamente la esencia extraña ante la que se había estremecido. Mas, ahora, destruye esto negativo extraño, *se pone como tal en el elemento del permanecer* (setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens), y llega así a ser *para sí misma una conciencia que es para sí* [...] En el temor, el ser-para-sí es en ella misma; en el formar y cultivar, el ser-para-sí deviene para ella como suyo propio, y ella llega a tener conciencia de que ella misma es en y para sí. La *forma, por ser expuesta fuera, no llega a serle algo distinto y otro que ella* (die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es); pues, precisamente, la forma es su puro ser-para sí, en esto se le hace verdad (ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird). Así, entonces, por este reencontrarse a sí a través de sí misma, la conciencia llega a ser sentido propio (*fremder Sinn*), justamente en el trabajo, donde sólo parecía ser sentido extraño. Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, el *temor* (Furcht) y el *servicio* (Dienst) en general, así como el *formar y cultivar* (des Bildens), y, a la par, ambos lo son de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia (*Gehorsam*), el temor se queda estancado en lo formal, y *no se difunde por la efectiva realidad consciente de la existencia* (die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins). Sin el cultivar y formar, el temor permanece como interior y mudo, y la conciencia no llega a ser para ella misma. *Si la conciencia da forma sin el primer temor absoluto, se trata tan sólo de vanidad del sentido propio; pues su forma o negatividad no es la negatividad en sí; y por ello, su actividad de dar forma no puede darle la conciencia de sí como esencia* (Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich, und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben). Si la conciencia no ha resistido al temor absoluto, sino tan sólo a algunos miedos, la esencia negativa no deja de serle algo exterior, su substancia no está contaminada por ella de cabo a rabo. *En tanto que no han temblado todos los rellenos de su conciencia natural, ella sigue perteneciendo en sí al ser determinado* (indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an); *el sentido propio es obstinación, una libertad que aun permanece estancada dentro de la servidumbre* (der eigene Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt). *La forma pura, igual que no puede convertírsele en esencia, tampoco es, considerada como una extensión sobre lo singular, un formar y cultivar universal, concepto absoluto, sino una destreza que sólo puede unas pocas cosas, pero no domina el poder universal y toda la esencia objetual* (Sowenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, sowenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist)” (Ph., 115-116; el subrayado es nuestro).

## CAPÍTULO III

### **La mediación ético-normativa y la mediación social del sujeto La sujeción y la formación del sujeto: el deseo de la existencia social**

El presente capítulo busca mostrar que en la lectura que Butler desarrolla de Hegel en *PLP*, *GA* y *CHU* se ponen de relieve la tercera y la cuarta de las mediaciones del sujeto erótico: la mediación ético-normativa y la social. Mostramos que estas últimas retoman las mediaciones anteriores y las reconfiguran a un nivel más complejo, permitiéndole a Butler concluir la elaboración de una concepción neo-hegeliana del sujeto y de su proceso de formación.

Para ello, en primer lugar, señalamos el marco problemático contemporáneo desde el cual Butler se aproxima a Hegel en estos textos, especialmente en *PLP*, que es el que inicia el desarrollo de las mediaciones sobre las que nos ocupamos en este capítulo [apartado I]. En función de esto, nos detenemos fundamentalmente en la “Introduction” de *PLP*, donde Butler delimita, como centro de interés fundamental de sus presentes consideraciones, el problema contemporáneo de la formación del sujeto por medio de la sujeción (*subjection / assujettissement*).

En segundo lugar, exponemos la mediación ético-normativa del sujeto. Para ello, desarrollamos la lectura que Butler realiza en *PLP* de “Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein” (*Ph.*, 116-161) [apartado II]. Butler sitúa en esta sección de la *Ph.* la génesis del ámbito ético y encuentra en ella la formulación hegeliana de la temática de la formación del sujeto a través de la sujeción. Desde el punto de vista butleriano, sostenemos, la segunda sección del Capítulo IV de la *Ph.* constituye la continuación del desarrollo del imperativo de sustitución corporal dentro de la conciencia servil. La idea general que se desprende de la interpretación butleriana es que, a causa del miedo absoluto, la libertad de la

conciencia servil se resuelve en obstinación (*Eigensinnigkeit / stubbornness*) y da origen a la conciencia desventurada por medio de la auto-sujeción corporal, esto es, por el sometimiento a normas éticas (*ethical norms, ethical injunction*) de negación corporal auto-impuestas. En este sentido, el proyecto de independencia respecto del cuerpo y, por lo tanto, de la Vida en general, se reformula dentro de la conciencia. La conclusión fundamental que Butler intenta mostrar a partir del tratamiento de los diversos momentos de la conciencia desventurada es que toda postura de negación corporal constituye una postura y fenomenización de aquello que se pretende negar. Por lo tanto, se afirma nuevamente la imposibilidad de negar el cuerpo en el contexto de la vida.<sup>367</sup>

En tercer lugar, desarrollamos la mediación social del sujeto. Esta mediación continúa la problematización de la normatividad y retoma la condición de posibilidad del reconocimiento recíproco que Butler establece en *SD*, sc. un marco cultural que medie los intercambios intersubjetivos.<sup>368</sup> Las obras en las que se expone esta mediación son *PLP*, *GA* y *CHU*, en las cuales se desarrolla un modelo poshegeliano del reconocimiento con rasgos neo-hegelianos. Este último combina, desde una aproximación apropiativa, el modelo normativo-discursivo de Foucault y la teoría hegeliana del reconocimiento.

Nuestra exposición de la cuarta mediación sigue el siguiente orden expositivo. En primer lugar, sentamos las bases del modelo poshegeliano de reconocimiento que Butler desarrolla fundamentalmente en *GA* y *PLP*. Por un lado, nos ocupamos del carácter social y normativo del reconocimiento que la autora trabaja en las obras recién indicadas a partir de una lectura apropiativa de Foucault. Por otro lado, nos centramos en la tesis que Butler defiende en *GA* y *CHU*, según la cual la idea *Sittlichkeit* que Hegel presenta al comienzo de “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst” (*Ph.*, 193-198) constituye la versión social de las normas de reconocimiento. En segundo lugar, exponemos la formulación del modelo poshegeliano de reconocimiento, tal como Butler lo plantea en las obras indicadas. Dicho modelo consiste en un marco epistémico social y normativo, o en una matriz discursiva e impersonal, que media el reconocimiento diádico e intersubjetivo. En este punto, Butler

---

<sup>367</sup> Según Cadahia (2017: 119), la tesis de la imposibilidad del desapego absoluto del cuerpo que Butler expone en *SC* entraría en conflicto con la necesidad de la sujeción para la formación del sujeto que se desarrolla en *PLP*. Nosotros nos diferenciamos de esta interpretación. En efecto, entendemos que la sujeción en tanto que formación del sujeto no hace sino afirmar la imposibilidad del desapego absoluto o de la autonomía radical.

<sup>368</sup> *Cfr. supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 5. 3.

distingue dos nociones de “sujeto” (*subject*). La primera (Sujeto), guarda ciertas similitudes con la concepción histórica del *Geist* en tanto que “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*). Se trata del Sujeto como categoría lingüística o estructura en formación. La segunda (sujeto), refiere a la “persona” (*person*) o “individuo” (*individual*) como aquel que deviene sujeto por medio de la sujeción a las normas subjetivadoras que conforman el marco social de reconocimiento. En este sentido, puesto que la formación (*formation*) del sujeto se establece por su sujeción a las normas que otorgan inteligibilidad, Butler afirma que el deseo por la vida o existencia social es indisociable de la sujeción normativa. Finalmente, en tercer lugar, nos ocupamos del tratamiento que Butler realiza de los problemas de la agencia y la transformación social dentro del contexto de su marco poshegeliano de reconocimiento y formación del sujeto. En él, pone de relieve que el sometimiento es la condición misma de la agencia y del cambio cultural.

## I. La sujeción como formación del sujeto

En la “Introduction” de *PLP*, Butler presenta la tesis que afirma que el sujeto se forma (*forms*) en la sujeción, la cual funciona como nexo entre la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre, y la conciencia desventurada (*PLP*: 11-41).

La noción de “sujeción” (*subjection*) que Butler utiliza en este contexto retoma el concepto de *assujettissement* de Foucault y Althusser.<sup>369</sup> Lo peculiar de la “sujeción” es que tiene tres sentidos unificados en la tesis mencionada. El primero de ellos es el sentido activo, según el cual la sujeción debe entenderse como el acto de “sujetar a”. El segundo es el sentido pasivo, según el cual el sujeto es un ser sujetado (“sujeto a”). En este aspecto, la sujeción se comprende también como “sometimiento”, tanto en lo que respecta al acto de someter como al hecho de estar sometido. El tercer sentido es la

---

<sup>369</sup> Las obras de Foucault que Butler toma en consideración son *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (París, Gallimard, 1975), *Histoire de la sexualité* I-II (París, Gallimard, 1978, 1984) y *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77* (Ed. C. Gordon, New York, Pantheon, 1980). De Althusser: “Idéologie et appareil Idéologique d’État” (originalmente publicado en la revista *La Pensée*, N.º 151, 1970; luego fue incorporado en el libro *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976. pp. 67-125). La idea central de Althusser que Butler considera para el tema de la formación del sujeto es la de la interpelación. Según Chambers (2015) Butler lee a Althusser desde Hegel y presenta un “Althusser hegelianizado” (*Hegelianised Althusser*) (2015: 194, 198-206). Nosotros nos centraremos en los vínculos con Hegel, no con Althusser. Para esto último, véase: Burgos (2008: 252-260), Femenías (2003: 94-103).

subjetivación; esto es: el proceso de devenir sujeto. La sujeción como subjetivación indica que el individuo se hace sujeto en la sujeción, lo cual quiere decir que esta última es parte esencial de la formación del sujeto (*forming of the subject*) (Femenías, 2003: 94-95).

Siguiendo los desarrollos de Foucault sobre los regímenes discursivos, reguladores y disciplinarios, Butler comprende la sujeción como una forma paradójica de poder (*pouvoir / power*). Por un lado, la sujeción implica que el sujeto es sometido por un poder externo. El poder, en este caso, aparecería como algo exterior y opuesto a aquello a lo que se impone. Por otro lado, el poder es también aquello que forma (*to form*) al sujeto, en el sentido de proporcionarle sus condiciones de existencia y constituirlo como tal (*PLP*: 12, 29; Cadahia, 2017: 110). En este sentido, sostiene: “La sujeción consiste precisamente en esta dependencia fundamental [...] ‘Sujeción’ es el proceso de devenir subordinado al poder (*subordinated by power*), así como el proceso de devenir sujeto (*becoming a subject*)” (*PLP*: 12). El sujeto se forma mediante un apego (*attachment*) fundamental a su propia subordinación; dicho en otros términos, el sujeto no llega a ser tal sino en y a través de su propio sometimiento (*PLP*: 17).

La forma psíquica (*psychic form*), propone Butler, es aquella que adopta el poder formativo o, más precisamente, la sujeción en tanto que forma de poder subjetivante. Esta propuesta debe comprenderse no sólo en el marco de sus intereses psicoanalíticos, sino también desde el rechazo del dualismo ontológico entre la política (en el sentido amplio foucaultiano) y lo psíquico.<sup>370</sup> La forma psíquica como forma de poder indica que la subjetivación involucra un proceso de internalización (*internalization*) del poder o de las normas sociales subjetivantes. El poder, que en principio aparece como exterior al sujeto que se impone, subordinándolo, se incorpora en el sujeto singular bajo una forma psíquica, la cual constituye su identidad (*PLP*: 12-13).

La internalización supone la distinción entre lo exterior, el poder social que se incorpora, y lo interior, la vida psíquica que internaliza aquel poder externo. Butler sostiene que esta distinción entre lo exterior (lo social) y lo interior (lo psíquico) es el producto mismo de la internalización o de un modo de comprender a esta última. El

---

<sup>370</sup> No nos ocupamos del aspecto ni de las implicancias psicoanalíticas de las presentes consideraciones de Butler, puesto que ello nos alejaría de nuestros objetivos específicos. La contribución de Butler sobre la forma psíquica supone una crítica a Foucault, que consiste en que su teoría sobre el poder no presta atención a la psique, la cual, según Butler, es una de las dimensiones específicas del sujeto en la que se desarrollan los mecanismos de poder (*PLP*: 12).

sometimiento psíquico en tanto que efecto regulador y productivo del poder desbarata la distinción entre lo externo y lo interior. La formación del sujeto mediante la sujeción requiere ir más allá de la distinción mencionada y concebir la conciencia como el propio funcionamiento psíquico del poder (PLP: 16, 30).<sup>371</sup> A propósito de esto, Butler sostiene:

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta (*figure of turning*), una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso *contra* uno/a mismo/a. Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto, por lo cual, en sentido estricto, no existe un sujeto que se dé la vuelta. Por el contrario, la vuelta parece funcionar como inauguración topológica del sujeto (*topological inauguration of the subject*), como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto. Por ello, parece difícil, si no imposible, incorporarla a la descripción de la formación del sujeto [...] Quizá lo que ocurre es que, al incorporar esta figura, ya no estamos intentando “ofrecer una descripción de la formación del sujeto”, sino que nos enfrentamos, más bien, a la premisa topológica que subyace a cualquier descripción de este tipo, una premisa que facilita la explicación pero también le marca un límite. Parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce su sujeto, cómo éste acoge el poder que lo inaugura, ingresamos en este dilema topológico (*topological quandary*). No podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto (PLP: 13-14; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>372</sup>

La figura de “darse vuelta” le permite a Butler señalar, por un lado, la paradoja de la sujeción (*paradox of subjection*) en tanto que formación del sujeto y, por otro lado, la paradoja referencial (*paradox of referentiality*) en la que se ve envuelta la filosofía a la

---

<sup>371</sup> La cuestión sobre la forma psíquica del poder suele abordarse en la bibliografía especializada a partir de las relaciones que Butler establece con el psicoanálisis. Burgos (2008), quien no es una excepción al respecto, enfatiza sin embargo el carácter reflexivo que implica la forma psíquica, y lo hace bajo ciertos términos que adelantan las consideraciones butlerianas de la conciencia desventurada que expondremos a continuación. Al respecto, sostiene: “En particular, la capacidad de tomarse a uno mismo como objeto, de pensarse uno a sí mismo, de llegar a desarrollar una reflexividad, es lo que las normas, en algún sentido, nos proporcionan. Mediante un proceso de internalización las normas nos regulan y nos permiten regularnos a nosotros mismos [...] La conciencia es esa complicada relación con uno mismo -la estructura psíquica de la reflexividad- que formada a partir de las normas, de la relación en el otro, tiene una cierta independencia de esos otros socialmente existentes. Y sin la conciencia, sin la reflexividad mediante la que las normas se reiteran psíquicamente, no hay sujeto” (2008: 317-318).

<sup>372</sup> Lo que nosotros traducimos en las líneas 13 y 14 de la cita como “parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce *su* sujeto, cómo *éste* acoge el poder que *lo* inaugura” corresponde a “the moment we seek to determine how power produces *its* subject, how *the* subject takes in the power by which *it* is inaugurated” (PLP: 4). J. Cruz traduce “subject” como “sujeto – súbdito” e introduce el plural que no está en el original: “Parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce a *sus* sujetos (*súbditos*), cómo *estos* acogen al poder que *los* inaugura”.

hora de intentar explicar dicha formación (Femenías, 2003: 95).

La primera de las paradojas muestra la complejidad del proceso de formación del sujeto mediante el sometimiento. El vínculo fundamental de dependencia al poder es esencial para la emergencia del sujeto. En efecto, éste no se constituye como tal si no es primero un “sujeto sujetado”, es decir, “sometido a”. Sin embargo, el hecho de ser un sujeto, en términos positivos, implica un movimiento de negación de la dependencia. En otros términos, la autonomía del sujeto sólo se alcanza por la negación del sometimiento y, en este sentido, por la negación de sí mismo, por el repudio de sí en tanto que “sujeto sujetado”. Pero esta negación es sólo parcial, puesto que la autonomía está condicionada por la subordinación, y la dependencia es la condición de posibilidad constitutiva del sujeto (*PLP*: 14, 18-20; Salih, 2002: 119). En este sentido, Butler afirma:

El “yo” (“I”) sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad. Sin embargo, se ve amenazado con el desequilibrio precisamente por esa negación [...] Por supuesto, el hecho de estar fundado sobre algo que se niega a saber significa que está separado de sí mismo y que nunca podrá devenir o permanecer del todo como él mismo (*PLP*: 21).

La paradoja referencial es concomitante a la paradoja de la sujeción. Lo que Butler indica con aquella es que la explicación de la formación del sujeto supone apelar a algo que aún no existe: el sujeto. Cuando se pretende dar cuenta del proceso por el cual el sujeto deviene tal, se hace referencia al “sujeto” como si éste ya estuviese formado, o al menos, como si efectivamente fuese algo al que se le añaden accidentes o al que le suceden tales o cuales cosas. Esta complejidad es inherente al objeto que se intenta esclarecer y, por esto mismo, es inevitable. Lo importante, sin embargo, es tener en cuenta que el sujeto es algo que deviene tal, es decir, que no es dado antes de su formación en la sujeción (*PLP*: 14).<sup>373</sup>

El planteo de la conciencia desventurada que Hegel desarrolla en “*Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein*”<sup>374</sup> (*Ph.*, 116-161) prefigura, según Butler, la idea contemporánea de la formación del sujeto en la sujeción, idea que, podríamos decir, estaba también presente en la dialéctica del señorío y la servidumbre. Al respecto, sostiene:

---

<sup>373</sup> Al desarrollar el modelo poshegeliano de reconocimiento [III], volveremos sobre este problema.

<sup>374</sup> De aquí en adelante, “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”.



[E]l problema de la sujeción (*subjection*), de cómo el sujeto se forma (*is formed*) en la subordinación (*subordination*), es abordado en la sección de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel describe el acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su decepcionante caída en la “conciencia desventurada”. El amo, quien al principio parece ser “externo” al esclavo, reemerge como la propia conciencia de éste. La desventura de la conciencia emergente es su propia autocensura (*self-beratement*), el efecto de la transmutación del amo en realidad psíquica (*psychic reality*) [...] El esclavo de Hegel se libera del “Amo” aparentemente externo sólo para verse inmerso en un mundo ético (*ethical world*), sujeto (*subjected*) a diversas normas (*norms*) e ideales (*ideals*). O, para expresarlo de manera más precisa, el sujeto emerge como conciencia desventurada mediante la aplicación reflexiva de las leyes éticas (*the subject emerges as an unhappy consciousness through the reflexive application of these ethical laws*) (*PLP*: 13, 44).

Las críticas que se le pueden hacer a Butler respecto de las relaciones teóricas que establece entre Hegel y la teoría contemporánea de la formación del sujeto de cuño foucaultiano son muchas. Sin embargo, cabe destacar que lo que Butler realiza aquí es una apropiación de Hegel. Su intención no es hacer un estudio exegético de la obra del filósofo alemán, sino mostrar la vitalidad de su pensamiento a la luz de problemáticas contemporáneas. Desde este encuadre general, y más allá de todas las diferencias que podrían afirmarse entre Foucault y Hegel, Butler intenta poner de relieve que ambos filósofos están vinculados por un tema común, que consiste en las implicancias del sometimiento (*PLP*: 44).<sup>375</sup> En términos de Kelm (inédito: 4), Butler caracteriza la conciencia desventurada a partir de la internalización de las regulaciones normativas. De esta manera, la normatividad deviene la dimensión psíquica del sujeto, generando una autosujección.

---

<sup>375</sup> En la entrevista que realizamos a Butler junto con Femenías y Chiacchio, Butler aclara los vínculos que realiza entre Hegel y Foucault en los siguientes términos: “No necesitan [*sc.* las filosofías de Foucault y de Hegel] ser compatibles en su totalidad para complementarse de maneras interesantes [...] Utilizo las posiciones filosóficas en formas parciales de manera que se complementen para producir un nuevo pensamiento, en deuda con esas posiciones pero nuevo. Nunca consideré que tenía que aceptar a Hegel o a Foucault en su totalidad. Mi pregunta ha sido, qué podemos encontrar en estas posiciones que nos permita pensar el problema de vivir en un mundo donde las condiciones se vuelven cada vez más invivibles” (Abellón, Chiacchio, Femenías, 2016: 190).

## II. La mediación ético-normativa: la conciencia desventurada

### II. 1. Presentación general

Butler tematiza la sección B del Capítulo IV de la *Ph.* en “Stubborn Attachment, Bodily Subjection. Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness” (*PLP*: 43-74). La dialéctica del señorío y la servidumbre acaba con la afirmación de la libertad del siervo. Sin embargo, esta libertad, alcanzada por medio del trabajo, no es una verdadera liberación. La libertad del siervo se expresa ya al final de la sección A del Capítulo IV como obstinación (*Eigensinnigkeit*), es decir, como “una libertad que aún permanece estancada dentro de la servidumbre” (*Ph.*, 116). “Freiheit des Selbstbewußtseins” expone la obstinación de la conciencia en sus diferentes formas, desarrollo que muestra, según Butler, la estructura de la sujeción como apego obstinado (*stubborn attachment*) al sometimiento (Burgos, 2008: 32-33; Carvalho, 2008: 517; Schippers, 2015: 98-101).

El trabajo como actividad formativa, por medio del cual el siervo parece afirmar su libertad y autonomía, reactiva en la conciencia servil el medio absoluto, rearticulado ahora en función de la finitud de la conciencia en tanto que libertad corporizada. Tal como hemos expuesto al final del capítulo anterior [III. 5. 4], Butler entiende que la expropiación del producto de su trabajo, en el que el siervo se refleja, le manifiesta a éste su propia mortalidad: él mismo es una conciencia transitoria. El cuerpo vuelve a cobrar protagonismo en esta nueva etapa del desarrollo fenomenológico, puesto que es aquello donde se cifra el carácter mortal de la conciencia, que la mantiene en la servidumbre.

Para persistir en su independencia y su libertad, la conciencia se aferra a lo más incorpóreo de ella, al pensamiento (*Gedanke / thought*). La contrapartida de este apego obstinado a sí es el intento obstinado de desapego del cuerpo, que la sigue atando a la finitud de las formas vivas (Malabou, 2010a: 46; Sabot, 2011: 5-6). Al respecto, Butler sostiene:

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 (*smugness*) y una obstinación (*stubbornness*) [...] Al final del capítulo sobre el señorío y la servidumbre, el cuerpo del esclavo, que era emblema de instrumento de trabajo, se

transforma en un objeto transitorio, sujeto a muerte. El reconocimiento de la muerte del cuerpo es evitado, sin embargo, recurriendo a un modo de vida por el cual el cuerpo muere incesantemente: éste es el paso de la servidumbre a la conciencia desventurada. 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 modo tal que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad, pero la otredad es ahora interior a la propia psique. Aunque ya no está sometido como instrumento de trabajo, el cuerpo sigue estando escindido de la conciencia. Reconstituido como extraño interior, el cuerpo se sustenta mediante la negación, convirtiéndose en aquello que la conciencia debe seguir negando (PLP: 53-54).

En el capítulo anterior [III. 3. 1], señalamos que Hegel no hace mención del “cuerpo” en el Capítulo IV de la *Ph.*, lo cual trae complicaciones a la hora de encontrar referencias textuales que otorguen un sustento sólido a la interpretación de Butler. Esta dificultad se agudiza en el marco del tratamiento que Butler realiza de “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”, puesto que aquí lleva a cabo una apropiación del texto hegeliano, antes que una lectura hermenéutica en sentido estricto. Sin embargo, intentaremos reponer, sea a pie de página o en el cuerpo del texto, según corresponda, algunas referencias que permitan establecer las conexiones en cuestión.

De los problemas específicos de la negación del cuerpo y de las normas éticas nos ocuparemos luego. Ahora nos gustaría indicar que la idea de Butler según la cual en “*Freiheit des Selbstbewußtseins*” la conciencia servil se desdobla internamente y se toma a sí misma como objeto de repudio constante podría estar apoyada en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

[L]a conciencia a la que se ha hecho retroceder dentro de sí [sc. la conciencia servil], en el acto de dar forma, en cuanto que forma de cosas elaboradas, deviene ante sí misma un objeto, y al mismo, en cuanto conciencia, contempla en el señor al ser-para-sí. Pero ante la conciencia servidora como tal, estos dos momentos, - el de *sí misma* como objeto autónomo, y el de este objeto como una conciencia, y por ende, como su propia esencia- caen y se disocian [...] Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni otro distinto de ella ni la abstracción pura del yo, sino el yo que tiene al ser-otro en él -pero como diferencia pensada, de tal manera que, en su ser otro, ha retornado inmediatamente dentro de sí- aún así, al mismo tiempo, esta esencia suya sólo es una esencia *abstracta* [...] Por lo cual, este desdoblamiento, que antes se repartía en dos singulares, el señor y el siervo, se

vuelve uno; está aquí presente, por lo tanto, el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial en el concepto de espíritu, pero todavía no está presente en su unidad, y la conciencia *desdichada* es la conciencia de sí en cuanto esencia doble que no hace más que contradecirse [...] De primeras, ella [sc. la conciencia desdichada] es tan sólo la unidad *inmediata de ambas* [sc. de la conciencia señorial y servil], pero ambas no son para ella lo mismo, sino contrapuestas, y siendo así, una, a saber, la simple e inmutable [sc. la conciencia señorial], le es como la esencia, mientras que la otra [sc. la conciencia servil], la que es múltiple y mudable [sc. conciencia corporal, en términos de Butler], le es como lo inesencial. Ambas son un ser extraño *para ella*; ella misma, por ser la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia mudable, y es lo inesencial; pero, en cuanto conciencia de la inmutabilidad, o de la esencia simple, a la vez tiene que buscar liberarse de lo inesencial, esto es, de sí misma (*Ph.*, 116, 118; 121-122; el subrayado es del original).

La instrumentalización del rechazo del cuerpo, entiende Butler, tiene lugar en la conciencia desventurada por la aplicación de diversos imperativos éticos (*ethical injunction*), los cuales emergen como una reacción contra el miedo absoluto (*PLP*: 54, 64-65).<sup>376</sup> Dichos imperativos o normas éticas (*ethical norms*) rehabilitan el imperativo de sustitución corporal, que el señor dirigía contra el siervo en la dialéctica del señorío y la servidumbre. La conciencia desventurada emerge por la internalización de dicho imperativo externo. Al introyectarlo, la que era la conciencia servil se divide psíquicamente en un señorío y una servidumbre internos, imponiéndose a sí misma diversas normas de autosometimiento corporal (Assalone, 2014: VII 7.1.2; Malabou, 2010a: 41-42). La supuesta liberación del esclavo desemboca, entonces, en el rechazo y en la subordinación éticos del cuerpo. El acto reflexivo a través del cual la servidumbre pasa de ser externa a ser interna y autoimpuesta puede entenderse como un “girar contra sí mismo”, vuelta reflexiva que pone de relieve al sometimiento y más específicamente al autosometimiento como la condición misma de la formación del sujeto, es decir, como sujeción formativa (Brady y Schirato, 2011: 20, 22-29; Cadahia, 2017: 110-111; Chambers, 2015: 197; Salih, 2002: 121-122). Al respecto, Butler sostiene:

¿Cuál es la forma que adopta la autosujeción en la sección sobre la conciencia desventurada? En primer lugar, es una forma de obstinación (*Eigensinnigkeit*) [...] La conciencia se aferra (*clings*) o se vincula a sí misma (*attaches t o itself*), y este aferrarse a la conciencia es al mismo tiempo una negación del cuerpo (*disavowal*)

---

<sup>376</sup> De la cuestión de las leyes éticas nos ocupamos al en las próximas páginas, al final del desarrollo del escepticismo.

*of the body*), que parece reflejar el terror a la muerte, el “miedo absoluto”. La conciencia desventurada exige y pone en práctica esta vinculación recurriendo a un imperativo (*imperative*). El miedo es acallado legislando una norma ética (*ethical norm*). 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 (*ethical injunction*), dicho imperativo representa el rechazo desarticulado del miedo absoluto. La sección sobre la conciencia desventurada explica la génesis del ámbito ético (*the genesis of the sphere of the ethical*) como una defensa contra el miedo absoluto. La fabricación de normas a partir del (y en contra del) miedo y su imposición reflexiva (*reflexive imposition*) sujetan (*subjects*) a la conciencia desventurada en un doble sentido: el sujeto se ve subordinado a las normas y éstas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente (*the subject is subordinated to norms, and the norms are subjectivating, that is, they give an ethical shape to the reflexivity of this emerging subject*) (PLP: 54; el subrayado es del original; traducción modificada).<sup>377</sup>

Antes del abordaje de la conciencia desventurada como figura específica, Butler dedica unas pocas líneas a los dos momentos precedentes a partir de los cuales emerge: el estoicismo y el escepticismo, de los cuales nos ocupamos a continuación.<sup>378</sup>

## II. 2. Estoicismo y escepticismo

El estoicismo es la primera forma de apego a sí y de rechazo del cuerpo que se expone en “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”.<sup>379</sup> Según Butler, el estoicismo es una modalidad de vinculación defensiva de la conciencia a sí misma. Consiste en la separación de la actividad del pensamiento, al que se aferra como a su parte más pura e incorpórea, de cualquier tipo de contenido objetivo, entre los cuales se encuentra el propio cuerpo (PLP: 55).

La idea fundamental que está operando en este momento es que la libertad lograda por el siervo en la dialéctica del señorío y la servidumbre es sólo autonomía del

---

<sup>377</sup> En la primera línea de la cita, traducimos “self-subjection” por “autosujeción”, mientras que Cruz lo hace por “autosometimiento”. Lo hacemos por “autosujeción” porque consideramos que es éste el término que más se ajusta a la doble acepción de “subjection”.

<sup>378</sup> La brevedad de las consideraciones butlerianas sobre el estoicismo y el escepticismo no implica el desprecio de estos movimientos, tal como se desprende de las lecturas de Assalone (2014: VII 7.1.2) y Bouton (2009: 49), quienes sostienen directamente que la filósofa norteamericana omite la referencia a ellos.

<sup>379</sup> Hegel define al estoicismo como la aparición consciente de la libertad de la autoconciencia en la historia del espíritu (*Ph.*, 117).

pensamiento. Con dicha libertad, la conciencia se afirma como conciencia pensante (*denkendes Bewußtsein*) o autoconciencia libre (*freies Selbstbewußtsein*). En otras palabras, como una autonomía de la reflexión desencarnada. La reflexión incorpórea, representada por el amo en la dialéctica del señorío y la servidumbre, retorna ahora dentro de la conciencia libre del siervo, la cual emprende nuevamente la tarea de negación del cuerpo con el fin de lograr la verdadera independencia (Fischbach, 2009: 123-125).<sup>380</sup>

La tentativa de denegación corporal del estoico se realiza mediante la retirada absoluta de la existencia objetiva en favor del apego al pensamiento puro. Pero este movimiento lleva en sí mismo una contradicción insuperable. La retirada absoluta de la existencia exige un yo que haga tal retirada. Por lo tanto, el acto conceptual de negación presupone la afirmación de la objetividad del yo que se pretende rechazar (*PLP*: 55).<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> “En tanto, sin embargo, que *para nosotros o en sí* la forma y el *ser-para-sí* son lo mismo, y que en el concepto de la conciencia autónoma el *ser-en sí* es la conciencia, el lado del *ser-en-sí* o de la cosidad, que es el que adquiere forma en el trabajo, no es, entonces, otra substancia que la conciencia, y nos ha advenido una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que, en cuanto infinitud, o movimiento puro de la conciencia, se es a sí *esencia*; una conciencia que *piensa*, o que es autoconciencia libre (*welches denkt oder freies Selbstbewußtsein ist*). Pues, serse objeto, no como *yo abstracto (abstraktes Ich)*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser-en-sí*, o comportarse respecto a la esencia objetual de manera tal que ésta tenga el significado del *ser-para-sí* de la conciencia para la que es: eso es lo que se llama *pensar* (*denken*). Para el *pensar*, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en *conceptos* (*Begriffen*), es decir, en un *ser-en-sí* diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella [...] Al pensar, *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo, cabe mí, y el objeto que me es esencia es, en una unidad inseparable, mi *ser-para-mí*; y mi movimiento en los conceptos es un movimiento dentro de mí mismo. - Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia se ha de retener esencialmente que tal figura es conciencia *pensante en general* (*denkendes Bewußtsein überhaupt*), o que su objeto es unidad *inmediata* del *ser-en-sí*, y del *ser-para-sí*. La conciencia homónima a sí que se repele de sí misma deviene, a sus propios ojos, *elemento que-es-en-sí*; pero, de primeras, sólo ella se es este elemento como esencia universal en general, no como esta esencia objetual dentro del desarrollo y movimiento de su ser múltiple” (*Ph.*, 116-117; el subrayado es del original).

<sup>381</sup> A propósito de esto, el texto de Hegel sostiene: “Su principio [sc. el del estoicismo] es que la conciencia es esencia pensante, y que algo sólo tiene esencialidad para ella, o es verdadero y bueno para ella, en cuanto la conciencia se comporte hacia ello como esencia pensante. La expansión de la vida, plural y diferenciándose dentro de sí, su singularización y entreveramiento, son el objeto contra el que actúan el deseo y el trabajo. Ahora, esta actividad plural se ha contraído en la diferenciación simple que hay en el movimiento puro del pensar. No es ya la diferencia que se es a sí misma como *cosa determinada*, o como conciencia *de una existencia natural determinada*, como un sentimiento, o como *deseo y finalidad para éste*, ya venga puesta ésta por la conciencia *propia* o por una *conciencia extraña*, lo que tiene esencialidad; sino que únicamente la tiene la diferencia que sea una diferencia pensada, o que no sea inmediatamente diferente de mí. Esta conciencia es, por ende, negativa frente a la relación del señorío y la servidumbre; su actividad es tal que, si ocupa el señorío, no tiene su verdad en el siervo, y si es siervo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del señor y en el servicio de éste, sino que, lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia (*welche sich beständig aus der Bewegung des Daseins*), tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la *esencialidad simple del pensamiento*. La obstinación es la libertad que se

El escepticismo, por su parte, es la realización efectiva de la libertad del pensamiento que en el estoicismo es sólo concepto. Según el paralelo que Hegel realiza con el señorío y la servidumbre, el estoicismo corresponde al mero concepto de la autoconciencia autónoma, a aquella independencia incipiente que vimos con el protomomento de la dialéctica del deseo. El escepticismo, en cambio, es la negatividad real de la autoconciencia, la negación del ser-otro puesta en acto mediante el deseo y el trabajo (*Ph.*, 119).

Para el escéptico, el yo es una actividad negadora, la refutación de toda diferencia y de todo contenido determinado y objetual, que concibe como dependientes de su propio hacer pensante. La autoconciencia escéptica también niega su propio comportarse hacia lo objetual, puesto que en él ella misma vale como algo objetual, dándose la certeza de su libertad y realizándola en su verdad (*Ph.*, 120; *PLP*: 55).

A través de la negación de todo lo determinado, el escepticismo convierte cada determinación en su opuesto, constituyéndose a sí mismo en la actividad propia del desaparecer absoluto (*absolute Verschwinden*) de todas las determinaciones. La famosa imagen que Hegel da de la autoconciencia escéptica es la de dos muchachos testarudos que se contradicen recíprocamente: cuando uno dice A, el otro dice B, pero cuando el primero dice B, el segundo dice A (*Ph.*, 121). Esta producción de la contradicción por la contradicción misma, enfatiza Butler, trae aparejado el placer (*Freude / pleasur*)<sup>382</sup> de la autoconciencia escéptica, que se satisface a sí misma, a través de una especie de placer sádico, al ver caer a sus opositores en contradicción.

El placer obtenido por la refutación incesante del adversario es una forma de obstinación. En la refutación del otro, el escéptico queda atado a la contradicción consigo mismo (niega A tras haber afirmado A, afirma B tras haber negado B). Pero a fin de obtener el placer por medio de la contradicción ajena, el escéptico no reconoce en

---

aferra a una singularidad y se queda detenida *dentro* de la servidumbre, mientras que el estoicismo es la libertad que, a partir inmediatamente de ella, retorna a la universalidad pura del pensamiento; en cuanto forma universal del espíritu del mundo, sólo podía entrar en escena en la época en que el temor y la servidumbre eran universales, pero también la época de una cultura universal que había elevado la práctica del formar y del cultivar (*das Bilden*) hasta el pensamiento” (*Ph.*, 117; el subrayado es del original). Respecto del fracaso del estoicismo, Hegel sostiene: “Esta conciencia pensante, tal como ella se ha determinado, como libertad abstracta, es, entonces, sólo la negación inacabada del ser-otro; habiéndose retirado de la existencia para recogerse dentro de sí, no se ha completado en ella como negación absoluta de ese ser-otro. Ciertamente es que, a sus ojos, el contenido vale sólo como pensamiento, pero justamente también como pensamiento *determinado*, y al mismo tiempo, la determinación vale como tal” (*Ph.*, 118-119; el subrayado es del original).

<sup>382</sup> Butler sigue la edición de Miller, quien traduce “Freude” por “pleasur” (1977: § 205). En edición castellana de Abada, Gómez Ramos también traduce “Freude” por “placer” (*Ph.*, 121).

principio su propio carácter contradictorio. Esta forma de satisfacción, sin embargo, se frustra cuando la conciencia escéptica se enfrenta a otra conciencia escéptica, que la obliga a reconocer sus propias contradicciones, tal como ella hacía con sus adversarios (PLP: 55-56).

Cabe destacar, empero, que el fracaso del escepticismo no se reduce al ejemplo hegeliano de la disputa entre muchachos, sino que es inherente a la propia actividad de negación de la autoconciencia escéptica. Ella enuncia (*spricht aus*) el desaparecer absoluto, pero el mismo acto de enunciación *es*. Por lo tanto, “esta conciencia es el desaparecer enunciado (*dies Bewußtsein ist das ausgesprochende Verschwinden*)” (Ph., 121).

La satisfacción obstinada, que la conciencia escéptica lograba al contemplar la contradicción ajena, se vuelve ahora contra sí misma, puesto que ella se ve incurrir en contradicción. El placer sádico, dice Butler, se transforma en dolor, en una contemplación desagradable de sí misma, en una modalidad sádica que ya no se dirige contra otro, sino contra sí misma en tanto que ella se toma a sí como objeto de desprecio (PLP: 56-57).

La forma de este desprecio, que da lugar a la conciencia desventurada, es la división interna de la conciencia en dos partes. Una de ellas es la parte esencial e inmutable, en la que se halla el “yo testigo” que se erige en juez de sí mismo. Este yo puro contempla su propia contradicción, representada por la parte inesencial y cambiante, en la que se ubica el propio cuerpo. El yo testigo, señala Butler, no puede negar que el que incurre en contradicción es él mismo en tanto que conciencia escindida. Sin embargo, rechaza su carácter contradictorio y se separa de sí mismo para purgarse de la contradicción. Este rechazo o autocensura da lugar a la conciencia desventurada, que emerge como una modalidad explícita de la reflexividad ética. Al respecto, Butler sostiene:

Como resultado, la conciencia desventurada se censura (*berates itself*) constantemente, erigiendo a una parte de sí en juez puro (*pure judge*), ajeno a la contradicción, que menosprecia a su parte cambiante como inesencial, aunque esté inexorablemente ligado a ella. Significativamente, la actividad que comenzó como sadismo pueril (*childish sadism*) en el escepticismo se convierte en autoenjuiciamiento ético (*ethical self-judgment*) en el contexto de la conciencia desventurada: la conciencia inmutable “emite juicio” sobre la conciencia cambiante



[...] Sin embargo, la estructuración dual del sujeto lleva implícita una relación entre pensamiento y corporeidad; puesto que lo inmutable ha de ser una especie de pensamiento no contradictorio, el pensamiento puro anhelado por los estoicos, el ámbito contradictorio será entonces el de las cualidades mudables, el ámbito cambiante de las apariencias, lo que pertenece al propio ser fenoménico del sujeto [...] El aspecto del yo sobre el cual emite el juicio se halla inmerso en el mundo cambiante de las sensaciones corporales (*PLP*: 57-58).

Como bien ha señalado Assalone, para Butler, la parte inesencial de la conciencia está marcada, en todos sus momentos, por los rasgos de la corporalidad (2014: VII 7. 1. 2; 2013: 51). Es precisamente esta parte inesencial de sí misma aquella dimensión de la cual la conciencia, en tanto que esencial e inmutable, busca liberarse (*Ph.*, 122).

Pero antes de avanzar con las etapas específicas de la conciencia desventurada que Butler analiza, nos gustaría hacer algunos señalamientos sobre dos cuestiones relacionadas. La primera de ellas consiste en la dimensión corporal que la conciencia intentaría rechazar en “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”, así como también la anticipación de este rechazo que tendría lugar antes de la aparición efectiva de la conciencia desventurada como forma específica. Aunque el “cuerpo” no se menciona en esta sección de la *Ph.* y el abordaje de Butler sea aquí de carácter apropiativo, hay ciertas afirmaciones de Hegel que podrían funcionar como referencias, quizá débiles, respecto de la cuestión de la corporalidad.

En el marco de la exposición del escepticismo, Hegel sostiene que la conciencia escéptica es una conciencia confusa, contradictoria, y que lo es también para sí misma en tanto que produce y conserva la confusión con su propio movimiento. Esta confusión o contradicción está dada porque ella, la conciencia escéptica, es, por una parte, una conciencia universal e igual a sí misma (*sc.* una conciencia pensante o libre) y, por otra parte, una conciencia empírica, contingente y animal (*sc.* conciencia corporal, en términos butlerianos). Esta última dimensión de sí misma constituye su condición inesencial, en la que la conciencia recae permanentemente al intentar negarla, contradiciéndose consigo misma.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> “[E]sta conciencia [...] no es ni más ni menos que una confusión azarosa, el vértigo de un desorden que está siempre engendrándose [...] Confiesa ser una conciencia totalmente *contingente, singular (ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtsein)*: una conciencia que es *empírica (empirisch)*, que se rige por lo que no tiene ninguna realidad para ella, que obedece a lo que a sus ojos no es la esencia, que hace y lleva hasta la realidad efectiva lo que a sus ojos no tiene verdad. Pero, en la misma medida, igual que a sí misma se considera una vida *singular, contingente* y, de hecho, animal, una autoconciencia *perdida*, también, al contrario, hace a su vez de sí una conciencia *universal e igual a sí misma (aber ebenso, wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches*

La segunda cuestión sobre la que nos gustaría hacer una breve observación es la que respecta al ámbito ético que, según Butler, emerge con la conciencia desventurada. Como sabemos, sobre las leyes éticas, Hegel hace sólo dos menciones en “*Freiheit des Selbstbewußtseins*”, ambas en el marco del escepticismo. Realiza la primera de las menciones en la presentación general de la actividad del escepticismo. Al respecto, Hegel sostiene:

Con esto hemos determinado la *actividad del escepticismo* en general, y el modo del mismo. Él señala [...] la falta de esencialidad de lo que, en la relación de dominar y servir, y para el pensar abstracto mismo, vale como algo *determinado*. Esa relación comprende dentro sí, al mismo tiempo, un modo determinado en el que también están presentes las leyes éticas como mandatos de dominio (*sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft*) (*Ph.*, 119; el subrayado es del original).

En la interpretación butleriana, lo determinado que para el pensar no tiene esencialidad es lo corporal y las leyes éticas son aquellos mandatos mediante los cuales la conciencia busca dominar y negar su propia corporalidad.

La segunda de las menciones se ubica en la contradicción interna de enunciar la desaparición absoluta de todas las determinadas de la conciencia escéptica. En este contexto, Hegel sostiene que la conciencia “enuncia la nulidad de las esencialidades éticas, y se constituye en los poderes de su obrar (*es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns*)” (*Ph.*, 121). Esta referencia, desde la hermenéutica de Butler, anticiparía ya el movimiento paradójico del rechazo del cuerpo por medio de los imperativos éticos, que no hacen sino afirmar aquello mismo que pretenden denegar.

---

*Leben und verlorene Selbstbewußtsein gilt, macht es sich mi Gegenteile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen*); pues ella es la negatividad de toda singularidad y de toda diferencia. Desde esta seipseigualdad, o más bien dentro de ella misma, vuelve a caer en esa contingencia y confusión, pues justo esta negatividad semoviente trata sólo con lo singular, y anda ocupada con lo contingente. Esta conciencia es, entonces, ese desatino sin conciencia, consistente en andar yendo y viniendo desde el extremo de la autoconciencia seipseigual hasta el otro de la conciencia contingente, confundida y confundente. Ella misma no llega a juntar estos dos pensamientos de sí misma; por *un* lado reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y toda contingencia de existir, y por *otro lado* vuelve a confesarse como un recaer en la *condición inesencial* y un estar ocupada con ella (*es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseins und bekennt sich ebenso das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr*). Hace desaparecer el contenido inesencial dentro de su pensar, pero justamente al hacer eso es la conciencia de algo inesencial; enuncia el *desaparecer* absoluto, pero el *enunciar* (*Aussprechen*) *ES*, y esta conciencia es el desaparecer enunciado; enuncia la nulidad del ver, del oír, etcétera, y *ella misma ve, oye, etcétera*” (*Ph.*, 120-121; el subrayado es del original).

## II. 3. Los tres momentos específicos de la conciencia desventurada

### II. 3. 1. La devoción

Butler distingue tres momentos particulares de la conciencia desventurada en cuanto que forma específica de la conciencia. El primero de ellos es la devoción (*Andacht / devotion*), una forma de reflexividad autoaterrorizante (*self-terrorizing*). La devoción representa, según Butler, el esfuerzo de la conciencia por superar el dualismo entre su parte inmutable e esencial (el pensamiento puro) y su parte cambiante e inesencial (la corporalidad).<sup>384</sup>

Para alcanzar tal superación, la conciencia busca establecer contacto con lo inmutable en su forma corporal. Su aspiración es que el cuerpo encarne la parte inmutable o, en otros términos, que su parte esencial, el pensamiento, se encarne en lo corporal. El cuerpo debe purificarse de lo meramente animal y ponerse al servicio de lo esencial. Esta purificación se realiza mediante una “instrumentalización del cuerpo al servicio de lo inmutable”: la subordinación de aquel a diversos ideales de “espiritualización” del cuerpo, los cuales no son otra cosa que normas de “automortificación” (*self-mortification*) corporal (PLP: 53, 58).

El fracaso de este movimiento de la conciencia reside en que el recogimiento devoto se revela como un puro sentir interior (*pure self-feeling / reinen inneren Fühlen*) y no, como se pretendía, como una corporización de lo inmutable o efectiva espiritualización del cuerpo. Al respecto, Butler sostiene:

En tanto que sentir interior, se trata del sentir del cuerpo (*the feeling of the body*) 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 (una forma trascendente de *Eigensinnigkeit*), y es por tanto incapaz de suministrar conocimiento sobre nada que no sea él mismo. Por consiguiente, el recogimiento devoto (*devotion*), que persigue instrumentalizar el cuerpo al servicio de lo inmutable, termina siendo una

---

<sup>384</sup> Para Bouton, Butler conceptualiza, siguiendo la línea interpretativa de Kojève, a la conciencia desventura como una conciencia religiosa, en la que el hombre, según la tradición judeo-cristiana, se hace esclavo de Dios. En este sentido, la parte inmutable de la conciencia se caracteriza por la presencia de Dios en ella, el cual ocupa el lugar del amo. La parte cambiante se distingue por la corporalidad, marcada por la servidumbre (2009: 47-56). Si bien el carácter religioso de la conciencia desventurada es señalado por gran parte de la *Hegelsforschung*, nosotros no lo enfatizamos aquí porque Butler no analiza este momento particular de la experiencia de la conciencia en estos términos.

inmersión en el cuerpo que imposibilita el acceso a cualquier otra cosa, una inmersión que toma al cuerpo por lo inmutable y al hacerlo cae en la contradicción (PLP: 58-59).

El sentir interior señala la insuficiencia del yo para alcanzar lo inmutable que habita en la conciencia como aquello inaccesible y siempre perdido.<sup>385</sup> A través del sentir interior, el momento de la devoción culmina, en contraposición a sus pretensiones iniciales, tomando como objeto de culto al propio cuerpo, como un pensar corporal, que pone de manifiesto “que es imposible separarse del cuerpo en el contexto de la vida” (PLP: 59).

### II. 3. 2. La gratitud

El reconocimiento del carácter inevitable de la dimensión corporal de la conciencia da lugar a una nueva configuración del sujeto que, según Butler, es de tipo 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 en seres en-sí” (PLP: 59). El mundo de seres para-sí, el de las apariencias, es el mundo cambiante en el que se ubica el cuerpo. El mundo de seres en-sí es el mundo de lo inmutable. Esta división constituye el punto de inicio del segundo momento de la

---

<sup>385</sup> Para Butler, es a este punto a lo que Hegel se refiere al hablar del “sepulcro de la vida” de la conciencia. Sobre esta cuestión, Hegel sostiene en la *Ph.*: “Sin duda, a este sentir infinito, puro e interior, su sujeto le adviene, pero [...] entra como un extraño. Con lo cual, lo que hay aquí es el movimiento interior de un ánimo puro que *se siente* a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos; el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, *pensar* puro que *se piensa como singularidad*; la certeza de que precisamente por pensarse como singularidad es conocida y reconocida por este objeto. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inalcanzable que al atraparlo huye, o mejor dicho, ya ha huido. Ya ha huido; pues, por un lado, es lo inmutable que se piensa como singularidad, y por eso, la conciencia se alcanza inmediatamente a sí misma en ello, *a sí misma*, pero como lo *contrapuesto a lo inmutable*; en lugar de atrapar la esencia, sólo la *siente*, y ha vuelto a caer dentro de sí; en tanto que, en el acto de alcanzar, no es capaz de retenerse como esto contrapuesto, en lugar de atrapar la esencia, sólo ha atrapado la índole inesencial. Del mismo modo que, por un lado, en su afán por alcanzarse *en la esencia*, sólo atrapa la propia realidad efectiva separada, del otro lado no puede atrapar a lo otro *como singular*, o como *efectivamente real*. Allí donde se lo busque, no se lo podrá encontrar, pues se supone que es justamente *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado [...] Por eso, a esta conciencia, lo único que puede hacerse presente es el *sepulcro* de su vida (*das Grab seines Lebens*). Pero como éste mismo es una *realidad efectiva* y va contra la naturaleza de ésta el consentir una posesión duradera, esta presencia del sepulcro no es más que la lucha de un esforzarse, de la que se ha de salir perdiendo. Sólo que, al haber hecho esta experiencia de que el *sepulcro* de su esencia *efectiva* e inmutable no tiene *ninguna realidad efectiva*, de que la *singularidad desaparecida*, en cuanto desaparecida, no es la verdadera singularidad, dejará entonces de buscar la singularidad inmutable como *efectivamente real*, o de retenerla como desaparecida, y sólo así se hace capaz de encontrar la singularidad como singularidad de veras, o como universal” (*Ph.*, 125-126; el subrayado es del original).

conciencia desventurada, que consiste en la gratitud.

En el segundo movimiento de la conciencia desventurada cobra relevancia la figura de Cristo, que representa la vida humana en tanto que configuración encarnada de lo inmutable. A propósito de esto, Hegel sostiene:

Si, al principio, el mero concepto de la conciencia escindida se determinaba de tal manera que ella perseguía cancelarse en cuanto singular y llegar a ser conciencia inmutable, a partir de ahora, su afán tiene la determinación de que, más bien, cancela su determinación con lo inmutable puro *no configurado*, y se da a sí únicamente la referencia a lo *inmutable configurado* (*gestalten Unwandelbaren*) [sc. Cristo] [...] Lo inmutable mismo *abandona* su figura, y se la *cede* a la conciencia para que la disfrute (*das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgibt und ihm zum Genusse überläßt*). Por su parte, la conciencia entra aquí en escena, *igualmente*, como algo efectivamente real, pero, en la medida, como algo interiormente fracturado, y esta escisión se presenta en su trabajar y en su disfrutar, rompiéndose en *una relación hacia la realidad efectiva* o el ser-para-sí, y en un *ser-en-sí*. Esa relación hacia la realidad efectiva es el *alterar* (*das Verändern*) o la *actividad* (*das Tun*), el ser-para-sí que pertenece a la conciencia *singular* como tal. Pero, dentro de eso, ella es también *en sí*; este lado pertenece a lo inmutable más allá; son las capacidades (*Fähigkeiten*) y la fuerzas (*Kräfte*), un don ajeno (*eine fremde Gabe*) que, en la medida, cede lo inmutable a la conciencia, para que ella lo use (*Ph.*, 124, 126; el subrayado es del original).<sup>386</sup>

El mundo de lo inmutable, entiende Butler, se entrega al mundo de las apariencias en su forma corpórea (Cristo), pero sólo para que ésta sea sacrificada y retorne a su origen puro (*PLP*: 60). Cristo representa la vida sagrada que constantemente da gracias por su propia vida, sus capacidades y sus facultades en tanto que dones divinos. Sus propias acciones no tienen su fundamento en él mismo. En cuanto que configuración de lo inmutable, las acciones humanas remiten a otro, a Dios, a quien el hombre debe incluso su propia vida puesto que él se la ha entregado.

Esta remisión a otro, que es prueba de gratitud en cuanto que reconoce en otro el origen de sí y de sus acciones, implica también la renuncia a sí mismo. A través de la gratitud, el hombre se sabe a sí mismo como nada: todo lo que es, se lo debe a otro.<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> “Kräfte” no tiene aquí el sentido de “fuerzas” que aparece en el Capítulo III de la *Ph.*, sino que debe entenderse, en este nuevo contexto, como sinónimo de “facultades”.

<sup>387</sup> Como ha señalado Bouton (2009: 55), la reconducción de las acciones a la gracia divina parece manifestar, desde la hermenéutica butleriana, el miedo a la libertad de la conciencia desventurada. Según el autor, el objeto de la negación que estaría en juego aquí, antes que el cuerpo, sería la propia libertad, pues el hombre se cancela a sí mismo como origen de sus propias acciones, se somete a sí mismo a otro, del cual no es más que una encarnación. Este último punto de la lectura de Bouton, si

Pero el intento de denegación de sí por medio de la gracia se resuelve en una “especie de autoengrandecimiento (*self-aggrandizement*)” que acaba afirmando la singularidad que se pretendía negar. En la acción de gracias, el yo funciona, entiende Butler, como un intérprete de la renuncia de sí. Pero la acción misma de la renuncia, y el acto interpretativo concomitante que pretende afirmar la nulidad de la conciencia, son, en rigor, una “acción de nada (*doing of nothing*)” que cancela la supuesta inacción de la conciencia. Afirmándose como una nada, la conciencia se afirma en su singularidad y queda atada nuevamente a sí misma. Este punto de la interpretación de Butler parece hallar cierto apoyo en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

Que la conciencia inmutable *haga renuncia* de su figura y la *abandone*, mientras que, en cambio, la conciencia individual *agradezca*, esto es, se *deniegue* la satisfacción de la conciencia de su autonomía, y separándose de la esencia de la actividad, se la atribuya al más allá (*daß das unwandelbare Bewußtsein auf seine Gestalt Verzicht tut und sie preisgibt, dagegen das einzelne Bewußtsein dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtsein seiner Selbständigkeit sich versagt und das Wesen des Tuns von sich ah dem Jenseits zuweist*): por medio de estos dos momentos de entregarse mutuamente por ambas partes es como se le origina a la conciencia, entonces, su *unidad* con lo inmutable. Sólo que, al mismo tiempo, esta unidad se halla afectada por la separación, está, a su vez, fracturada dentro de sí, y vuelve a salir de ella la oposición entre lo universal y lo singular. Pues, por cierto, la autoconciencia renuncia *en apariencia* a la satisfacción de su sentimiento de sí, pero alcanza la satisfacción *efectiva* (*wirkliche Befriedigung*) del mismo: pues que *ella ha sido* deseo (*Begierde*), trabajo (*Arbeit*) y disfrute (*Genuß*); ha *querido*, ha *actuado* y ha *gozado* como conciencia [...] Así pues, todo el movimiento se refleja [...] en el *extremo de la singularidad* (*in das Extrem der Einzelheit*). La conciencia se siente ahí como esto singular, y no se deja engañar por la apariencia de su acto de renuncia, pues la verdad del acto es que ella no se ha entregado; [...] y el resultado es la reiterada fisión entre la conciencia contrapuesta de lo *inmutable* y la conciencia del querer, el ejecutar y el gozar [...], la conciencia del mismo acto de renuncia a sí, o de la *singularidad que-es-para-sí* como tal (*Ph.*, 128; el subrayado es del original).

El apego a sí en el que se resuelve la renuncia a sí a través de la gratitud constituye, según Butler, un “narcisismo negativo”, la conciencia queda atada a lo más bajo y corrupto de sí misma: a su yo corporal y específicamente a su dimensión animal, su singularidad efectivamente real que constituye el verdadero objeto de la renuncia. Desde

---

bien es coherente con respecto al medio a la libertad señalado, entra en contradicción con la tesis de Butler según la cual la dimensión del yo que constituye el objeto de renuncia es la dimensión animal, tal como exponemos inmediatamente en el cuerpo de texto.

el punto de vista de la parte esencial e inmutable de la conciencia, las funciones animales son algo nulo en y para sí; son lo más inesencial, el enemigo interno de la conciencia que representa su corruptibilidad. Pero al tratar de negar esta dimensión corporal de sí misma, al intentar renunciar a ella mediante la purificación de la gratitud, la conciencia se ata a dichas funciones, que quedan exaltadas en el mismo acto de renuncia (*PLP*: 61). Al respecto, Butler encuentra apoyo en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

[E]n lo que concierne a la referencia contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* le es a ella *inmediatamente lo nulo*, su actividad efectiva se convierte en una actividad de nada, su disfrute en un sentimiento de desdicha. Con ello, actividad y disfrute pierden todo *contenido* y todo *significado universales*, pues con ellos tendrían un ser en y para sí, y se retiran ambos a la singularidad hacia la que la conciencia se enderezaba para cancelarlos. En las funciones animales, la conciencia es conciencia de sí en cuanto *esto singular efectivamente real*. Estas funciones, en lugar de ser realizadas sin apuros, como algo que es nulo en y para sí, y no puede llegar a tener importancia y esencialidad alguna para el espíritu, dado que es en ellas donde el enemigo se muestra en su figura más propia, son más bien objeto del más serio esfuerzo, y se convierten justamente en lo más importante. Pero, toda vez que este enemigo se engendra en su derrota, y que la conciencia, como está fijada en él, en lugar de liberarse, se queda siempre en esto, siempre descubriéndose impura, y que, al mismo tiempo, este contenido de sus afanes, en lugar de ser algo esencial, es lo más abyecto, en lugar de ser algo universal es lo más singular, lo único que vemos, entonces, es una personalidad constreñida a sí y su actividad mezquina, una personalidad que se incuba a sí misma, y es tan desdichada como miserable (*Ph.*, 129; el subrayado es del original).<sup>388</sup>

Ahora bien, puesto que de lo que se trata aquí es de la experiencia *de* desventura, la conciencia, comprende Butler, no acaba identificándose totalmente con su dimensión corporal abyecta, e insiste en separarse de ella. El esfuerzo insistente por diferenciarse de su dimensión corporal, se realiza ahora mediante la intervención de un mediador

---

<sup>388</sup> “Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseins betrifft, worin ihm seine *Realität unmittelbar das Nichtige* ist, so wird also sein wirkliches Tun zu einem Tun von Nichts, sein Genuß. Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Tun und Genuß. allen *allgemeinen Inhalt und Bedeutung*, denn dadurch hatten sie ein Anundfürsichsein, und beide ziehen sich in die Einzelheit zurück, auf welche das Bewußtsein, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als *dieses wirklichen Einzelnen* ist das Bewußtsein sich in den tierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, getan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtsein, da es sich ihn fixiert, vielmehr, statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt und sich immer verunreinigt erblickt, zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit” (*Ph.*, 156; el subrayado es del original).

(*Vermittler*) o servidor (*Diener*) entre la conciencia inmutable y la inesencial, término medio (*Mitte*) al que Butler remite, siguiendo la traducción de Miller, con la figura del sacerdote o ministro (*priest*).

### II. 3. 3. El mediador

La vinculación de lo esencial y de lo inesencial a través de un mediador es lo que, para Butler, marca el paso al tercer momento específico de la conciencia desventurada (*PLP*: 62-63). A propósito de esta cuestión, Hegel sostiene:

La referencia *mediata* [sc. entre la conciencia inmutable y la inesencial] constituye la esencia del movimiento negativo, dentro del cual la conciencia se dirige contra su singularidad [...] El término medio es, él mismo, un ser consciente, pues es una actividad que media a la conciencia como tal; el contenido de esta actividad es la aniquilación (*Vertilgung*) que la conciencia emprende de su singularidad (*Ph.*, 129-130).

La conciencia abyecta, sostiene Butler, busca reconciliarse con la conciencia inmutable mediante diversos rituales de purgación del cuerpo; se trata de rituales de abstinencia y de mortificación. La razón de este accionar anti-corporal, sin embargo, no procede de la conciencia inesencial misma, ya que ella no es el fundamento de sus acciones. Por el contrario, le vienen dados por el sacerdote, que funciona como su consejero (*Rat*): él es quien instituye el “autosacrificio corporal (*bodily self-abnegation*) como precio de santidad (*holiness*)” (*PLP*: 62). La conciencia inesencial entrega al mediador sus externalizaciones y productos al modo de penitencias y ofrendas con el fin de negar su dimensión corpórea y alcanzar la pureza de la conciencia inmutable, representada por la santidad prometida.<sup>389</sup> Este punto de la interpretación butleriana, en el que se reconfigura la expropiación que tiene lugar al final del señorío y la servidumbre, se apoya en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

En ese término medio, pues, ésta, la conciencia, se libera de la actividad y del

---

<sup>389</sup> La renuncia corporal se establece de modo ritual, entiende Butler, porque el cuerpo no puede ser completamente negado. Ésta es una de las lecciones de los momentos anteriores de la conciencia desventurada.



disfrute en tanto que suyos; en cuanto extremo *para sí*, repele de sí la esencia de su voluntad, y arroja sobre el término medio, o sobre el sirviente (*Diener*), el carácter propio y la libertad de la resolución [...] A la conciencia inesencial, sin embargo, le queda todavía su lado *objetual*, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*. A este último, entonces, también lo repele de sí, igual que hace renuncia de su voluntad, también lo hace de su *realidad efectiva* obtenida por en el trabajo y en el disfrute; renuncia a ella, *en parte*, como a la actividad alcanzada de su *autonomía* autoconsciente: en tanto ella se mueve representando y hablando algo totalmente ajeno, sin sentido para ella; en parte, como a un *patrimonio externo* (*äußerliches Eigentum*): en tanto que cede algo de la posesión (*Besitze*) que ha adquirido por medio del trabajo; en parte, renuncia al *disfrute* que ha tenido: en tanto que vuelve a prohibírselo enteramente con el ayuno (*Fasten*) y la mortificación (*Kasteien*) [...] Se quita, en verdad, y completamente, la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad efectiva en cuanto su *ser-para-sí*; tiene la certeza de haberse despojado, en verdad, de su *yo*, y de haber hecho de su autoconciencia inmediata una *cosa*, un ser objetual. El acto de renuncia a sí (*die Verzichtleistung auf sich*) sólo podía confirmarse por medio de esta inmolación efectiva (*wirkliche Aufopferung*); pues sólo en ella se desvanece el *engaño* (*Betrug*) que hay en el reconocer *interior* del agradecer [...], un reconocer que, ciertamente, se desprende de todo poder del ser-para-sí, y lo atribuye a un don ofrecido desde lo alto, pero que en el mismo acto de desprenderse se guarda el ser-propio-externo en la posesión que no entrega (*Ph.*, 130; el subrayado es del original).

Del mismo modo que en los momentos anteriores de negación corporal, el movimiento ritual de la renuncia acaba afirmando aquello que pretendía negar. Butler señala, por un lado, que la mortificación es una acción reflexiva, un movimiento del cuerpo contra sí mismo, por el cual la conciencia singular queda atada a lo corporal por su propio movimiento de negación auto-impuesto. Al respecto, sostiene:

En el límite de la automortificación y la renuncia a sí misma (*self-sacrifice*), la conciencia abyecta parece fundamentar sus acciones en los consejos del sacerdote y, sin embargo, esta fundamentación (*grounding*) no hace sino ocultar los orígenes reflexivos del autocastigo (*PLP*: 62).

Por otro lado, la purificación ritual del cuerpo termina santificando la abyección de la que pretende separarse. En efecto, la repetición de la supresión del cuerpo no hace sino instrumentalizar los rituales, preservando necesariamente aquello que el propio ritual debe purgar. En este sentido, Butler concluye que el autosacrificio corporal deja como lección la imposibilidad de la autosuficiencia radical de la conciencia abyecta, puesto que siempre está presente la amenaza la corporalidad. El cuerpo, por lo tanto, es una

mediación necesaria de la autoconciencia, de la cual no puede desapegarse reflexivamente en el contexto de la vida (*PLP*: 45, 63-65).<sup>390</sup>

### III. La mediación social

En *GA* y *CHU*, Butler retoma la problemática de la sujeción planteada en *PLP* (sc. la idea de la formación del sujeto a través del sometimiento), pero ahora la luz de la temática del reconocimiento recíproco.<sup>391</sup> En estas obras vuelve específicamente sobre una cuestión que había indicado en *SD* a propósito del señorío y la servidumbre, pero que no había desarrollado. Nos referimos a la tesis que expone al final de su análisis de “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”, que afirma la necesidad de un marco social como condición de posibilidad del reconocimiento recíproco diádico.<sup>392</sup>

En *PLP* y *GA*, a los que deben sumarse algunas referencias en *CHU*, Butler

---

<sup>390</sup> Butler termina su análisis de “Freiheit des Selbstbewußtseins” en este punto. Según su lectura, el movimiento dialéctico que venía rigiendo hasta aquí la argumentación sobre el cuerpo, aquel según el cual se “mostraba la postura de *autonegación* [corporal] como *postura* [corporal], como fenomenización que refuta la misma negación que pretende instituir” (*PLP*: 62-63; el subrayado es del original), desaparece a favor de una resolución religiosa del autosacrificio en el espíritu, lo cual marca el paso de la autoconciencia a la razón. Al respecto, sostiene: “En su lugar [sc. en lugar de señalar la contradicción interna del sacrificio en lo que respecta a la negación de la corporalidad], Hegel afirma que a través de las acciones autosacrificiales del pertinente opera la voluntad de otro. No refuta con el argumento de que constituye en sí mismo una actividad voluntaria [...] El pertinente rechaza el acto como suyo, reconociendo que a través de su autosacrificio opera la voluntad de otro, el sacerdote, y, más aún, que la voluntad del sacerdote está determinada por la de Dios. Instalada así en una gran cadena de voluntades, la conciencia abyecta ingresa en una comunidad de voluntades [...] En esa unidad se vislumbra la primera noción del Espíritu. El mediador o sacerdote indica al pertinente que su dolor será retribuido con la abundancia eterna, que su desventura será recompensada con la felicidad eterna; la desventura y el dolor anuncian una futura transformación en sus contrarios. En este sentido, el ministro reformula la inversión dialéctica y establece la inversión de valores como principio absoluto. Mientras que en todos los ejemplos anteriores la autonegación del placer se concebía como *inherente* al dolor (el placentero engrandecimiento del estoico, el placentero sadismo del escéptico), aquí el placer se separa temporalmente del dolor, se proyecta como su futura compensación. Para Hegel, la transformación escatológica del dolor de este mundo en el placer del siguiente marca la transición de la autoconciencia a la razón. Y el reconocimiento por parte de la autoconciencia de ser parte de una comunidad religiosa de voluntades cumple la transición de la autoconciencia al Espíritu” (*PLP*: 63-64; el subrayado es del original). *Cfr. Ph.* (131).

<sup>391</sup> Judith Butler no establece un vínculo específico y claro entre la mediación ética que desarrolla desde la conciencia desventurada y la mediación social. A propósito de este problema, Bouton sostiene que, para Butler, la conciencia desventura no alcanza el reconocimiento de sí como autoconciencia libre mediante sus diversas modalidades de mortificación corporal. La solución a este problema remitiría nuevamente al reconocimiento intersubjetivo, en el que aquel hallaría una respuesta de orden político (Bouton, 2009: 57).

<sup>392</sup> *Cfr. supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 5. 3.

elabora un modelo neohegeliano de reconocimiento y de formación del sujeto a través de, como algunos ya han señalado, una aproximación hegeliana del modelo normativo-discursivo de Foucault y un acercamiento foucaultiano de la concepción del reconocimiento de Hegel (Malabou, 2010a: 92; Tuhkanen, 2009: 27). Dicho modelo, que conforma la cuarta mediación del sujeto o autoconciencia erótica, la mediación social, retoma las mediaciones que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, pero reconfiguradas a la luz de la problemática del reconocimiento.<sup>393</sup>

### **III. 1. El modelo poshegeliano de reconocimiento**

#### **III. 1. 1. Las bases del modelo**

##### **III. 1. 1. 1. El carácter social y normativo del reconocimiento**

La cuarta mediación del sujeto tiene como una de sus bases la tesis que Butler expone en *PLP*, según la cual la sujeción (*subjection / assujettissement*) es esencial a la formación (*formation*) del sujeto (*subject*). Tal como hemos mencionado en el primer apartado de este capítulo [I], la idea general de dicha concepción es que el sujeto se forma en el sometimiento al poder, a las normas sociales que subordinan al individuo pero también lo forman, es decir, le confieren el carácter o estatus de sujeto. La subjetivación, en este sentido, requiere una subordinación obligatoria (*mandatory submission*) a las normas de las cuales el sujeto depende de manera necesaria para ser tal (*PLP*: 18).

La sujeción, en este contexto, está indisolublemente unida al problema del reconocimiento (*recognition*). Butler señala, en primer lugar, que las normas conforman el marco social a partir del cual el individuo puede reconocerse a sí mismo como sujeto. En efecto, dicha matriz normativa provee los criterios ontológicos y epistemológicos de aquello que es sujeto, así como también los términos por medio de los cuales cada individuo puede saberse a sí mismo como tal (*PLP*: 20-21, 31). En este aspecto, explicita en *GA*, la condición de emergencia del yo o de la singularidad -tanto en lo que

---

<sup>393</sup> Tal como indicamos en el Estado de la cuestión [II. 2], Sartre (2014: 89-90) sostiene que el reconocimiento es el tema fundamental de la eticidad poshegeliana que Butler desarrolla tras los incidentes del 11 de septiembre de 2001.

respecta a la constitución de sí como también en lo que hace al saberse a sí mismo como este singular que es sujeto- es la “universalidad social”, a la que cada individuo particular debe subordinarse con el fin de ser en y para sí sujeto.<sup>394</sup> Dicha universalidad consiste en un marco históricamente constituido por un conjunto de normas éticas (*ethical norms*) que preceden (*precede*) y exceden (*exceed*) la singularidad como tal (sc. a los individuos en lo que tienen de particular), y que condicionan, bajo el precio del sometimiento, la subjetivación y el reconocimiento de sí como sujeto (GA: 18, 21, 30-31).

Ahora bien, la matriz normativa no sólo es condición de posibilidad de la formación y del reconocimiento de sí *qua* sujeto, sino también del reconocimiento intersubjetivo. Este último no puede llevarse a cabo sino por medio de los criterios normativos que el marco social otorga respecto de la inteligibilidad (*intelligibility*) subjetiva, que determinan quién cuenta o no como sujeto. Butler introduce esta cuestión en los siguientes términos:

En la versión foucaultiana de la autoconstitución (*self-constitution*) -una cuestión que ocupa un lugar central en su obra de la década de 1980- un régimen de verdad propone los términos que hacen posible el autoreconocimiento (*self-recognition*). En cierta medida, esos términos están fuera del sujeto, pero también se los presenta como normas disponibles por medio de las cuales ese reconocimiento de sí puede producirse, de manera que lo que puedo “ser”, de modo muy literal, está restringido de antemano por un régimen de verdad que [...] ofrece un marco para la escena del reconocimiento, al bosquejar la figura que deberá tener quien sea sujeto (*delineating who will qualify as a subject of recognition*) y proponer las normas accesibles para el acto correspondiente (GA: 37).

El problema de este modelo, en lo que respecta al reconocimiento intersubjetivo, radica en el lugar que ocupa el Otro. En el tratamiento que Butler realiza en *SD* sobre “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins” de la *Ph.*, había quedado planteado que el reconocimiento recíproco es una condición necesaria de la realización de la autoconciencia. Precisamente este punto parece estar ausente del modelo contemporáneo recién descrito. Según Butler, la insuficiencia del modelo normativo de Foucault es que no da lugar al otro sujeto, so pretexto de que la escena diádica del reconocimiento no da cuenta del funcionamiento de la normatividad social

---

<sup>394</sup> Malabou se refiere a esta dimensión social señalada por Butler como la “dimensión trascendente del yo (*self*)” (2011b: 28).

en la constitución del sujeto y las relaciones entre individuos (GA: 34, 39).

En respuesta a esta insuficiencia, Butler vuelve a Hegel. En efecto, el ser mismo de la singularidad y la realización del reconocimiento no sólo dependen de la matriz normativa en cuanto universal social sino también “de la existencia de ese otro en su singularidad” (GA: 39). La singularidad, tanto propia como ajena, no es pre-social. Los intercambios subjetivos están condicionados por un marco normativo que los precede. Sin embargo, el acto de reconocimiento que confirma al individuo en su carácter de sujeto tiene lugar en el contexto de los intercambios intersubjetivos, y es por medio de éstos que se establece el contacto efectivo de los individuos con las normas (GA: 40-41, 48). En la idea de *Sittlichkeit* de Hegel, Butler encuentra el complemento que necesita el modelo foucaultiano.

### III. 1. 1. 2. La *Sittlichkeit* hegeliana

El enfrentamiento de las conciencias que se expone en “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins”, primero en la lucha a vida o muerte, y luego en el señorío y la servidumbre, pone de relieve, según Butler, la insuficiencia de la escena diádica en lo que respecta al reconocimiento recíproco, en el contexto de la socialidad. En efecto, como ya tuvimos la oportunidad de desarrollar, en la sección A del Capítulo IV de la *Ph.* se alcanza solamente un reconocimiento unilateral.<sup>395</sup>

Pero la lucha por el reconocimiento no termina con el señorío y la servidumbre, ni se reduce al escenario de las dos conciencias enfrentadas. Según la interpretación de Butler, en el Capítulo V de la *Ph.* se puede observar el paso que Hegel realiza desde la escena diádica del reconocimiento planteada en el Capítulo IV a una teoría social del reconocimiento. En la segunda sección de “Die Vernunft”, específicamente en la noción de “eticidad” o “sistema de costumbres” (*Sittlichkeit*) que Hegel presenta al comienzo de “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst”<sup>396</sup> (*Ph.*, 193-198), se encuentra, según palabras de Butler, “una versión social de las normas en

<sup>395</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 5. 3.

<sup>396</sup> De aquí en adelante, “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins”. En *CHU* (176), Butler menciona también la *Sittlichkeit* de *GPR*. Sin embargo, se trata sólo de una mera mención. Al momento de realizar referencias textuales, Butler remite siempre a “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins”, incluso en *CHU*. Por esta razón, reponemos la idea general de la noción hegeliana de la *Sittlichkeit* desde es último texto.

virtud de las cuales el reconocimiento recíproco podría sostenerse de manera más estable de lo que supondrían la lucha a vida o muerte o el sistema de servidumbre” (GA: 46). A propósito de esto, sostiene en *CHU*:

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

En “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins”, segundo momento de la figura de la *Vernunft*, comienza la experiencia ética del mundo (*sittliche Weltfahung*). El *ethos* es la realización inmediata y efectiva de la autoconciencia. Esto es, su unidad inmediata con las otras autoconciencias en el marco del sistema de costumbres del pueblo, en el cual ellas se reconocen recíprocamente (*Ph.*, 193, 197).

El objeto al que la autoconciencia se refiere de manera positiva en este momento de su experiencia fenomenológica es otra autoconciencia en la forma de la cosidad, es decir, una autoconciencia autónoma. Pero este objeto independiente, dice Hegel, no es extraño a la autoconciencia. Ésta tiene la certeza de su unidad con él, puesto que sabe en sí que ha sido reconocida por él (*von ihm anerkannt ist*). Se encuentra aquí ya el concepto de Espíritu (*Geist*) que tiene la certeza de su unidad consigo mismo en el desdoblamiento de las autoconciencias autónomas (*Ph.*, 193). Al respecto, Hegel sostiene:

Si registramos en su realidad esta meta que es el *concepto* (*Begriff*) que ya se nos ha originado, a saber, la autoconciencia reconocida (*anerkannte Selbstbewußtsein*) que tiene en otra autoconciencia libre la certeza de sí misma, y que tiene su verdad precisamente en ello, [...] lo que se abre entonces en este concepto es el *reino de la eticidad* (*Reich der Sittlichkeit*). Pues ésta no es, en efecto, otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual (*absolute geistige Einheit*) de la esencia de los individuos (*Individuen*) en el seno de la *realidad efectiva* autónoma de estos (*selbständigen Wirklichkeit der Individuen*); una autoconciencia universal (*allgemeines Selbstbewußtsein*) en sí, que se es a sí tan efectivamente real en otra conciencia que ésta última tiene plena autonomía [...] En efecto, es en la vida de un pueblo (*Volk*) donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del otro la unidad completa con él [...] Esta unidad del ser para otro, o del hacerse cosa, y del ser-para-sí, esta substancia universal habla su lengua *universal* en las costumbres y las leyes del

pueblo de este individuo (*ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks*): pero esta esencia [...] no es otra cosa que la expresión de la individualidad singular misma, aparentemente contrapuesta a esta substancia: las leyes enuncian lo que cada individuo singular *es* (ist) y *hace* (tut); el individuo no sólo las reconoce como su cosidad objetual *universal*, sino también, en la misma medida, se reconoce en ésta (*erkennt sich in ihr*), o bien, se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos (*Mitbürger*). Por tanto, en el espíritu universal (*allgemeinen Geiste*), cada uno tiene solamente la certeza de sí mismo, de no encontrar en la realidad efectiva que es otra cosa que a sí mismo: está tan cierto de los otros como de sí. En todos, yo veo que ellos, para sí mismos, son sólo estas esencias autónomas como la que yo soy: veo en ellos la unidad libre con los otros, de tal manera que esa unidad es tanto por mí como por los otros mismos. Los veo a ellos como a mí, y a mí como a ellos (*sie als mich, mich als sie*) (*Ph.*, 194-195; el subrayado es del original).<sup>397</sup>

Judith Butler encuentra en este concepto de *Sittlichkeit* la afirmación hegeliana del marco cultural del reconocimiento recíproco intersubjetivo (*GA*: 45; *CHU*: 28). Cada individuo se reconoce a sí y a los otros en el contexto de un sistema de costumbres y leyes o normas que encuadran el acto de reconocimiento. Lo que tiene lugar aquí es una mediación social más compleja que aquella que se daba en la escena diádica de “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*”.

Tal como hemos desarrollado en los capítulos anteriores, Butler entiende que Hegel sostiene una noción de “sujeto extático”. Este último está siempre fuera de sí mismo (*außer sich sein*); es por medio de la exterioridad que se media a sí a fin de alcanzar la unidad mediata consigo mismo, afirmándose en su verdadera autonomía. En “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*”, la mediación de la autoconciencia no sólo se realiza a través del mundo sensible y perceptible, sino también, y fundamentalmente, a partir de otra autoconciencia. El Otro aparece enfrentado a la primera autoconciencia, y ésta se revela a sí como un ser que está fuera de sí, pues ese Otro es igual que ella, una autoconciencia. El reconocimiento se presentaba precisamente como la unidad de la duplicación, en el que cada autoconciencia reconoce el carácter constitutivo de la otra (*GA*: 43-44).<sup>398</sup>

En “*Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins*” el ámbito de

---

<sup>397</sup> Según señala Gómez Ramos en una nota a su traducción de la *Ph.* (n. 105: 433), el término “*allgemein*” que aparece en la noción de “autoconciencia universal” (*allgemeine Selbstbewußtsein*) podría entenderse aquí como “general”; por lo que se trataría, entonces, de la autoconciencia general o colectiva de la comunidad ética.

<sup>398</sup> *Cfr. supra* Segunda parte, Capítulo I, III; Capítulo II, III.

exterioridad de la autoconciencia es más complejo. En efecto, no sólo hay otros individuos, sino también un “universal ético” o “universal social” que excede la perspectiva de la primera persona. La mediación de la autoconciencia, entonces, ya no se restringe a los individuos singulares. Involucra también dicha universalidad. Es precisamente en esa universalidad cultural, o “sustancia ética” en términos de Hegel, donde cada individuo se reconoce a sí mismo y a los otros (GA: 42, 45-47).<sup>399</sup> A propósito de esto, Butler sostiene:

Uno se ve obligado a conducirse *fuera de sí mismo* (outside oneself); comprueba que la única manera de conocerse es por obra de una mediación (*mediation*) que se produce fuera de uno mismo, que es externa, en virtud de una convención (*convention*) o una norma (*norm*) [...] No somos meras diadas que actúan por cuenta propia, puesto que nuestro intercambio está condicionado y mediado (*conditioned and mediated*) por el lenguaje (*language*), las convenciones y una sedimentación de normas que tiene carácter social y que exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio (GA: 45; el subrayado es del original).

Ahora bien, este universal social que constituye, en términos butlerianos, la matriz que condiciona o encuadra el reconocimiento intersubjetivo y la realización del sujeto o la autoconciencia, no es una universalidad trascendental. Se trata, por el contrario, de un marco instituido por los individuos (GA: 30, 39). En *CHU*, Butler vuelve sobre “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins” para justificar esta tesis. El marco cultural, o “la sustancia universal” -en los términos de Hegel-, está condicionado por la práctica consuetudinaria de los individuos, los cuales reproducen y ejemplifican de manera concreta dicha universalidad social (*CHU*: 28). Al respecto, Butler encuentra apoyo en el siguiente pasaje de la *Ph.*:

---

<sup>399</sup> Bouton (2009), centrándose sólo en *GA*, reconstruye este aspecto de la mediación social del sujeto en términos políticos. En lugar de limitarse a la idea de *Sittlichkeit* que Butler retoma de Hegel, el autor recurre a la idea hegeliana del Estado, específicamente a sus consideraciones sobre el derecho, marco en el cual las conciencias se reconocerían recíprocamente en su libertad en tanto que personas o ciudadanos, es decir, como conciencias universales (2009: 58-59, 66-67). Consideramos que si bien la aproximación de Bouton es interesante, los términos en que plantea la cuestión exceden aquellos en los que Butler aborda el problema. En *GA*, Butler desarrolla la dimensión universal del reconocimiento a partir de una comprensión social y cultural de la eticidad, y no desde una perspectiva jurídico-política, como lo hace Bouton. Butler sostiene en *CHU* al respecto: “[P]uede ser derivada una teoría de la inteligibilidad cultural (*theory of cultural intelligibility*) de Hegel a bastante distancia de su teoría explícita del Estado” (*CHU*: 176; traducción modificada). En la traducción de Sardoy y Homs, el término “cultural” de “theory of cultural intelligibility” no figura. Las consideraciones políticas de Bouton se ajustan más a ciertos desarrollos que Butler lleva a cabo en sus obras más recientes, particularmente aquellas expuestas en *Frames of War. When Is Life Grievable?* (2009).



En la *abstracción* de la universalidad, esta substancia ética es sólo la ley *pensada*; pero, en la misma medida, es *autoconciencia* inmediatamente efectiva, o bien: es *ethos* (Sitte). La conciencia *singular*, a la inversa, sólo es este Uno (*Eins*) que es en tanto que ella es consciente de la conciencia universal en su singularidad, en tanto que su actividad y existencia son el *ethos* universal (*indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist*) [...]; del mismo modo que esto universal vuelve a ser la *actividad* de ellos en cuanto singulares, o la obra producida por ellos (*so wie dies Allgemeine wieder das Tun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist*) [...] En la sustancia universal, el individuo no sólo tiene esta *forma* del *persistir* (*diese Form des Bestehens*) de su actividad como tal, y en la misma medida, su *contenido* (seinen Inhalt); lo que él hace es destreza general y *ethos* de todos. Este contenido, en la medida en que se singulariza perfectamente (*insofern er sich vollkommen vereinzelt*), está, en su realidad efectiva, entreverado en la actividad de todos [...] El individuo singular, en su trabajo singular, lleva a cabo un trabajo universal [...]; la totalidad se convierte, en cuanto *totalidad* (als Ganzes), en su obra, [...] y precisamente por eso, a partir de ella se recupera a sí mismo (*Ph.*, 194,-195; el subrayado es del original).

Así como Butler señala la insuficiencia del modelo contemporáneo de cuño foucaultiano en lo que respecta al lugar del Otro, así lo hace también con el modelo hegeliano. En este último, entiende la filósofa, hay una reciprocidad implícita entre las conciencias que es la condición y la garantía última del reconocimiento mutuo. Dicha reciprocidad se pone de manifiesto tanto en la lucha a vida o muerte, como en el señorío y la servidumbre. Para que la autoconciencia alcance la verdad de su autonomía es preciso (1) que el Otro viva, y (2) que sea reconocida por ese Otro. Pero el reconocimiento unilateral no basta para alcanzar la independencia. El hacer de la una es también el hacer de la otra autoconciencia: lo que una hace respecto de sí debe hacerlo respecto de la otra. Las autoconciencias, en definitiva, sólo alcanzan la verdad en el reconocimiento mutuo. A propósito de esta cuestión, sostiene:

[C]omo sostendría Hegel, el reconocimiento no puede darse de manera unilateral. Tan pronto como lo doy, potencialmente me lo dan, y mi forma de ofrecerlo me es potencialmente ofrecida. Esta reciprocidad implícita (*implied reciprocity*) se señala en la *Fenomenología del espíritu* cuando, en la sección titulada “Señorío y servidumbre”, la primera autoconciencia advierte que no puede tener un efecto unilateral sobre la otra autoconciencia. Como son estructuralmente similares (*structurally similar*), la acción de la una implica la acción de la otra [...] Cuando el reconocimiento entre estos dos sujetos rivales resulta posible, nunca puede eludir la condición estructural de reciprocidad implícita. Podría decirse, entonces, que

nunca puedo ofrecer el reconocimiento en el sentido hegeliano como puro ofrecimiento, dado que lo recibo, al menos potencial y estructuralmente, en el momento y el acto de darlo (GA: 42-43).

Desde una perspectiva contemporánea, la reciprocidad estructural implícita entre los individuos no daría cuenta del modo en que actúa el poder. Las normas de inteligibilidad subjetiva que constituyen la matriz cultural que encuadra la escena del reconocimiento son “normas concernientes a lo que constituirá o no la reconocibilidad (*recognizability*)” (GA: 47).<sup>400</sup> El reconocimiento, en este sentido, no tiene su garantía en una reciprocidad implícita. Son las normas sociales y discursivas las que delimitan aquello que puede o no ser reconocido. Este último punto, dice, “es el planteo de Foucault y, en cierto modo, su complemento (*supplement*) a Hegel” (GA: 47).<sup>401</sup>

### III. 2. Formulación del modelo

Butler sostiene de manera explícita en GA que su propósito es desarrollar una “caracterización poshegeliana del reconocimiento” (*post-Hegelian account of recognition*) que procure tener en cuenta la dimensión social del reconocimiento

---

<sup>400</sup> Stark (2014: 93-94) sostiene que ésta es la “crítica epistemológica” de Butler a Hegel. Para Butler, según la autora, Hegel ignora el hecho de que la misma categoría de lo “lo humano” depende de mecanismos de poder que confieren la humanidad, quitándole a algunos individuos dicho estatus. Stark, sin embargo, formula esta idea en base a *Undoing Gender* (2004) y no a GA.

<sup>401</sup> En la entrevista que le hemos realizado a Butler, le consultamos específicamente sobre esta cuestión. Al respecto, sostuvo: “– *Entrevistadoras*: En *Dar cuenta de sí mismo* usted afirma que la *Sittlichkeit* hegeliana es una versión social de las normas de reconocimiento, cuestión a la que también refiere en *Mecanismos psíquicos del poder* y en *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Sin embargo, en lugar de quedarse en Hegel, cree necesario, tal lo como explicita en *Dar cuenta de sí mismo*, hacer una caracterización post-hegeliana del reconocimiento a través del complemento foucaultiano que la noción de poder brinda a la *Sittlichkeit* de Hegel. ¿Por qué cree necesario pasar de Hegel a Foucault? ¿Se trata de un “salto”, o cómo debemos entenderlo? ¿Qué es, específicamente, aquello de lo que carece el modelo hegeliano de reconocimiento y que, en cambio, Foucault aporta? – *J. B.*: A mi entender, la caracterización del reconocimiento que proporciona Hegel es importante para comprender la constitución social del sujeto. Sólo existo en un sentido social sustancial si se me reconoce. El reconocimiento recíproco también implica un reconocimiento del principio de igualdad o, al menos, de un principio semejante. Pero si las normas que gobiernan el reconocimiento son tales que no se nos reconoce, entonces nos atenemos a esas normas a un precio muy alto para nosotros mismos, para nuestras vidas. Como sabemos, Foucault preguntó: ¿cuál es el costo de la razón? Quería demostrar que algunas formas de racionalidad demandan un sacrificio: degradan formas de vida, formas corporeizadas de actuar y vivir, otras formas de producción de sentido. Entonces, también podemos preguntarnos; ¿a qué precio el reconocimiento? [...] Las normas de reconocimiento pueden darnos realidad social, pero también pueden convertirse en instrumentos de borramiento y captura. En este sentido, para indagar en este problema necesitamos a Hegel y a Foucault” (Abellón, Chiacchio y Femenías, 2016: 189).

intersubjetivo (GA: 34). Dicha caracterización no se limita, sin embargo, sólo a GA. En otras de sus obras, específicamente en *PLP* y *CHU*, se encuentran diversas consideraciones que contribuyen al modelo poshegeliano de reconocimiento propuesto por la filósofa. Este último combina los dos complementos mencionados en los apartados anteriores: el complemento de Hegel a Foucault y el de éste a Hegel, dando como resultado un modelo propio de reconocimiento con rasgos neohegelianos.

Butler vuelve a hablar aquí de “deseo de reconocimiento” (*desire for recognition*) (GA: 40). El reconocimiento, en este contexto, es aquello que otorga la existencia social (*social existence*) al individuo (*individual*), aquello que lo hace sujeto (*subject*) (*PLP*: 21-22, 31). El problema de la vida de la autoconciencia erótica que desarrollamos en mediaciones anteriores se reconfigura ahora en términos sociales. Ya no se trata de la vida corporal que debe ser preservada frente a la amenaza de la muerte dada por el Otro, sino de la persistencia de la vida social, de la propia vida en términos sociales. Butler la asimila a la inteligibilidad del individuo en tanto que sujeto, inteligibilidad que sólo se obtiene en cuanto es reconocido como tal por el Otro en el marco de las normas de reconocibilidad cultural.

El principio del modelo poshegeliano de reconocimiento propuesto por Butler es que el individuo se forma como sujeto mediante su subordinación a las normas sociales y el reconocimiento del Otro. El acto de reconocimiento, como hemos señalado en los apartados anteriores, está condicionado por un marco social o matriz discursiva y normativa que establece los criterios de reconocibilidad. Las normas que componen dicho marco o matriz delimitan el campo de la inteligibilidad y la ininteligibilidad subjetivas, es decir, definen aquello que vale o no como sujeto, limitando de esta manera lo que es “el ámbito de la socialidad vivible” (*the domain of a livable sociality*) (*PLP*: 32).<sup>402</sup> Por esta razón, la realización reconocimiento recíproco, por medio del cual

---

<sup>402</sup> En *Dispossession: The Performative in the Political*, libro del 2013 en el que se publican las conversaciones de Butler con Athena Athanasiou, Butler sostiene: “Continuemos con esta cuestión del reconocimiento y la posibilidad de vivir. Estoy de acuerdo en que la lucha por el reconocimiento está invariablemente ligada a la lucha a vida o muerte. De hecho, en la *Fenomenología*, la lucha a vida o muerte no sólo da lugar a la lucha por el reconocimiento, sino que las cuestiones de la vida y la muerte permanecen como cuestiones primordiales (son “preservadas”, en sentido hegeliano) en la lucha por el reconocimiento que sigue. A la inversa, podemos ver que la lucha a vida o muerte está estructurada por el reconocimiento recíproco, que se convierte en la razón explícita de su fracaso por superar las diferencias. Para nuestros propósitos, creo que es importante notar que las normas de reconocimiento establecidas tienen consecuencias materiales tanto para aquellos que son intensamente interpelados por ellas, como para aquellos que son interpelados de manera parcial o que no son interpelados. En otros términos, si las normas deciden quién contará como humano o como sujeto de derechos, entonces podemos ver que aquellos que no son reconocidos están sujetos a la precariedad (*are subject*

los individuos se constituyen en sujetos, requiere que las personas se sometan o subordinen obligatoriamente a las normas sociales subjetivantes (GA: 37, 42; PLP: 18, 30-31). En este sentido, Butler sostiene:

“El sujeto” (*the subject*) es presentado a menudo como si fuese intercambiable con “la persona” (*the person*) o “el individuo” (*the individual*). Sin embargo, la genealogía del sujeto como una categoría crítica sugiere que el sujeto, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe entenderse como una categoría lingüística, un comodín (*placeholder*), una estructura en formación (*structure in formation*). Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto [...] y adquieren inteligibilidad (*intelligibility*) sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje [*sc.* en las normas socio-discursivas] [...] Ningún individuo deviene sujeto (*becomes a subject*) sin antes padecer sujeción (*becoming subjected*) o experimentar “subjetivación” (*subjectivation*) (una traducción del francés *assujettissement*). No tiene mucho sentido tratar al “individuo” como término inteligible si sostenemos que los individuos adquieren inteligibilidad al devenir sujetos (*becoming subjects*). Paradójicamente, no podemos hacer referencia inteligible a los individuos o a su devenir sin referencia previa a su condición de sujetos (PLP: 21-22; traducción modificada).<sup>403</sup>

La distinción que Butler realiza aquí entre “sujeto” e “individuo” o “persona” es fundamental. Nosotros la utilizamos en el transcurso de nuestra exposición previa con el fin de hacer clara esta diferencia conceptual. En sus textos, Butler no usa el término “individuo”, sino directamente “sujeto”. A nuestro entender, esto genera una confusión conceptual importante e innecesaria que le ha valido grandes críticas. Entre ellas, aquella que objeta el carácter absurdo de la tesis que afirma que no hay un sujeto que sea sometido, puesto que éste emerge en la sujeción.<sup>404</sup> Para evitar este tipo de

---

*to precarity*). Por lo tanto, la distribución diferencial de las normas de reconocimiento implica directamente la asignación diferencial de precariedad” (Butler, 2013: 88-89; la traducción es nuestra).

<sup>403</sup> Lo que nosotros traducimos como “la genealogía del sujeto como una categoría crítica” corresponde a “the genealogy of the subject as a critical category”, que Cruz traduce como “la genealogía de la categoría crítica del sujeto”. Por otro lado, en el paréntesis original de la cita, Cruz traduce “a translation of the French *assujettissement*” por “otra traducción del francés *assujettissement*”. Nosotros mantenemos el artículo indefinido del original. A continuación copiamos la cita en su idioma original: “‘The subject’ is sometimes bandied about as if it were interchangeable with ‘the person’ or ‘the individual’. The genealogy of the subject as a critical category, however, suggests that the subject, rather than be identified strictly with the individual, ought to be designated as a linguistic category, a placeholder, a structure in formation. Individuals come to occupy the site of the subject [...] and they enjoy intelligibility only to the extent that they are, as it were, first established in language [...] No individual becomes a subject without first becoming subjected or under going ‘subjectivation’ (a translation of the French *assujettissement*). It makes little sense to treat ‘the individual’ as an intelligible term if individuals are said to acquire their intelligibility by becoming subjects. Paradoxically, no intelligible reference to individuals or their becoming can take place without a prior reference to their status as subjects” (PLP: 10-11).

<sup>404</sup> Nosotros mismos hemos caído en esta confusión en Abellón (2015c :109-117).

confusiones es que nosotros nos servimos de la distinción en cuestión con anterioridad. En la entrevista que le realizamos a Butler junto con Chiacchio y Femenías, le consultamos sobre su uso, un tanto confuso, del término “sujeto”:

– *Entrevistadoras*: Dada la distinción que usted realiza entre “sujeto” y “persona” o “individuo”, ¿por qué, para referirse a los individuos, utiliza “sujeto” en lugar de “individuo”?

– *J. B.*: No considero que los individuos sean primarios. Son el efecto del individualismo y para mí [...] el individuo no tiene primacía ontológica. Es un marcador de posición (*placeholder*) para comprender cómo funciona la subjetivación. Necesitamos un término para comprender cómo se forma un sujeto, pero no le doy peso ontológico a la idea de individuo. Cuando me refiero al sujeto, me refiero a una forma social de subjetivación y, por lo tanto, no es sinónimo de individuo. Por supuesto, una podría decir que el individuo, que después de todo es una categoría histórica, es una forma de subjetivación. Estaría de acuerdo con esa afirmación (Abellón, Chiacchio y Femenías, 2016: 189).

La diferencia entre “sujeto” e “individuo” conlleva, entendemos, dos nociones o sentidos de “sujeto”. La primera noción (Sujeto), que recuerda a la concepción histórica hegeliana del *Geist* en tanto que “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*), es aquella según la cual el sujeto es una categoría lingüística o estructura en formación. Aquí el “Sujeto” parece ser en cierta medida asimilado a las normas culturales subjetivantes, las cuales, en efecto, delimitan una “figura del sujeto”, establecen y constituyen lo que es el sujeto en sentido estricto. Al respecto, sostiene en *CHU* sobre la teoría hegeliana de la *Sittlichkeit*: “Yo sugeriría que esta teoría [implica] un conjunto cambiante de normas [que] constituye no sólo las condiciones de la autoconstitución del sujeto sino todas y cada una de las concepciones de lo que es la persona (*persohood*), y según las cuales el sujeto llega a entenderse a sí mismo y a sí misma” (*CHU*: 176; traducción modificada).<sup>405</sup> La segunda noción de sujeto (sujeto) se refiere al resultado del proceso de subjetivación. Es decir, al individuo que devino sujeto mediante su subordinación a las normas culturales o al “sujeto histórico” determinado por la matriz normativa.

Esta interpretación, comprendemos, se ajusta a las consideraciones que Butler realiza al final de su análisis de “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins” en *SD*. Recordemos que allí, sostiene el surgimiento del *Geist* como

---

<sup>405</sup> Lo que nosotros traducimos como “autoconstitución del sujeto” corresponde a “the subject’s self-constitution”, que en la traducción de Sardoy y Homs de FCE aparece como “la autoconciencia subjetiva”.

identidad colectiva supone otros supuestos ontológicos que aquel que rige la escena diádica del reconocimiento. El supuesto fundamental es precisamente la existencia de un marco cultural o comunidad que medie los intercambios intersubjetivos. Desde esta nueva perspectiva, la autoconciencia erótica se reconfigura en términos histórico-sociales y el deseo de reconocimiento se reformula “como expresión de identidad histórica y de lugar histórico” (SD: 103).

La formación del sujeto, el devenir sujeto del individuo, implica de manera esencial el sometimiento del individuo a las normas de las que depende su inteligibilidad en tanto que sujeto. Sólo a través de esta subordinación obligatoria, el individuo se forma como sujeto, lo cual implica: (1) saberse a sí como sujeto y (2) ser reconocido como sujeto por Otro y reconocer a ese Otro de la misma manera. El apego a las normas es, por lo tanto, inseparable del devenir del sujeto. En este sentido, sostiene:

“Prefiero existir en la subordinación (*subordination*) que no existir”: ésta sería una de las formulaciones del dilema (donde también hay un riesgo de “muerte” [“*death*”]) [...] Desear las condiciones de la propia subordinación es entonces un requisito para persistir como uno/a mismo/a (*to desire the conditions of one's own subordination is thus required to persist as oneself*) (PLP: 18, 20).

La subjetivación, señala Butler, implica un deseo por la norma (*desire for the norm*), por el sometimiento (*desire for subjection*), que es el resultado de un deseo previo: el deseo de existencia social (*desire for social existence*) o el deseo de supervivencia (*desire to survive*). La vida social no puede alcanzarse ni mantenerse sin el apego del individuo a aquellas categorías sociales que confieren una existencia reconocible y perdurable. Si esta dependencia fundamental a la norma no se realiza, el reconocimiento no puede lograrse y este fracaso conlleva la ininteligibilidad del individuo, esto es, su muerte social.<sup>406</sup> El precio de la existencia es el sometimiento; o, más bien, no hay existencia ni autonomía subjetivas sin subordinación ni dependencia (PLP: 18, 20, 31-32). A propósito de esta cuestión, Butler sostiene:

---

<sup>406</sup> Esta misma idea es reafirmada en SC en los siguientes términos: “La noción de vida en juego en este apego no precede a su formulación social y lingüística: la sociabilidad condiciona e irrumpe toda relación aparentemente íntima e inmediata que yo podría mantener con mi existencia (SC: 102; la traducción es nuestra).

Obligado a buscar el reconocimiento de su propia existencia en categorías, términos y nombres que no ha creado (*that are not of its own making*), el sujeto busca los signos de su existencia fuera de sí, en un discurso que es al mismo tiempo dominante e indiferente. Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia [...] La sujeción (*subjection*) explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera; impone una vulnerabilidad primaria ante el Otro como condición para alcanzar el ser (*primary vulnerability to the Other in order to be*) [...] Desde esta perspectiva, la sujeción (*subjection*) sería el efecto paradójico de un régimen de poder por el cual las mismas “condiciones de existencia”, la posibilidad de persistir como ser social reconocible (*recognizable social being*), exige la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación (*subordination*) [...] Podríamos redefinir el deseo de persistir en el propio ser (*desire to persist in one's own being*) como algo que sólo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida social (*social life*). El peligro de muerte (*risk of death*) es, por tanto, coextensivo a la insuperabilidad de lo social (*insurmountability of the social*) [...] Persistir en el propio ser significa, entonces, estar entregado desde siempre a unas condiciones sociales que no son nunca del todo creación propia (*are never fully one's own*) [...] Sólo persistiendo en la otredad (*alterity*) se puede persistir en el “propio” ser. Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primera e inaugural de la socialidad (*sociality*). Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo (*against itself*) a fin de, paradójicamente, ser para sí (*for itself*) (PLP: 31-32, 39-40; traducción modificada).<sup>407</sup>

Otro de los puntos que Butler subraya sobre esta concepción de la formación del sujeto es la pérdida y desposesión del yo que implica el proceso de subjetivación. La pérdida de sí, que en el capítulo anterior señalamos a propósito de la duplicación de la autoconciencia [III. 2. 2.], no se reduce sólo al momento negativo de la experiencia extática. El yo se transforma en y por el mismo acto de reconocimiento. En efecto, una vez que se reconoce al Otro como constitutivo de uno mismo, como un ser-otro sin el cual uno mismo no puede ser sujeto, el propio yo se reconfigura. Esta espiritualización del yo, el saberse a sí como un ser relacional e intersubjetivo, genera una nueva “identidad” del sujeto desde la cual no es posible volver a configuración anterior (De la Maza, 2010: 83). En este sentido, el yo se pierde a sí para alcanzarse en una certeza y verdad de sí mismo más compleja que la anterior (GA: 44).

---

<sup>407</sup> El término “subjection” que aparece en “desde esta perspectiva, la sujeción (*subjection*) sería el efecto paradójico de un régimen de poder” es traducido por Cruz por “sometimiento”. Nosotros lo hacemos por “sujeción” porque creemos que aquí Butler hace referencia al sentido negativo y positivo del término en cuestión.

La desposesión del yo se explica también por el paso de la perspectiva personal del individuo a la perspectiva impersonal de las normas que tiene lugar con la sujeción.<sup>408</sup> Para Butler, las normas sociales son impersonales (*impersonal*) por el hecho de ser sociales. Es decir, porque no son el producto del hacer de un individuo particular. Esto no quiere decir que la matriz sea una totalidad a priori. Como hemos visto en el apartado anterior, el universal social es la obra del hacer de todos. Aquello que Butler intenta señalar al sostener que el marco normativo no es una creación propia, es justamente que no se lo puede reducir al hacer individual y singular de cada persona. En cuanto que matriz histórica, ésta, las normas y los términos que la constituyen exceden a los individuos en tanto que tales (GA: 39, 41-42, 45).<sup>409</sup>

Esto último trae aparejado nuevamente el problema de la relación entre la singularidad (*singularity*) y la sustituibilidad (*substitutability*) del sujeto, pero ahora

---

<sup>408</sup> Butler retoma el tema de la desposesión del sujeto *Dispossession*: “Por un lado, la desposesión significa una sumisión inaugural (*inaugural submission*) del sujeto a las normas de inteligibilidad, una sumisión que, en su simultaneidad paradójica con la dominación, constituye el proceso ambivalente y tenue de la sujeción (*subjection*). En esto resuenan las ejecuciones psíquicas (*psychic foreclosures*) que determinan que los ‘apegos apasionados’ (*passionate attachments*) son posibles y plausibles para que ‘uno’ devenga sujeto. En este sentido, la desposesión abarca las pérdidas constitutivas que condicionan el ser desposeído (o el dejarse devenir desposeído) por otro: uno es movido al otro y por el otro -expuesto y afectado por la vulnerabilidad del otro. El sujeto viene a ‘existir’ [...] con las normas sociales que regulan la desposesión del sujeto en dirección al otro. Por otro lado, ser desposeído refiere a los procesos y las ideologías por las cuales las personas son negadas (*disowned*) y puestas en la abyección (*abjected*) por los poderes normativos y normalizadores que definen la inteligibilidad cultural y que regulan la distribución de la vulnerabilidad” (Butler, 2013: 1-2; la traducción es nuestra).

<sup>409</sup> “[E]l otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad. Así, mientras el otro puede ser singular, sino radicalmente personal, las normas son hasta cierto punto impersonales e indiferentes (*impersonal and indifferent*), e introducen una desorientación de la perspectiva del sujeto en medio del reconocimiento en cuanto encuentro [...] La perspectiva que a la vez me condiciona y desorienta desde dentro de la posibilidad misma de mi propia perspectiva no es reducible a la perspectiva del otro, dado que también gobierna la posibilidad de que yo reconozca al otro y de que este me reconozca. No somos meras diadas que actúan por cuenta propia, puesto que nuestro intercambio está condicionado y mediado por el lenguaje, las convenciones y una sedimentación de normas que tienen carácter social y exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio. ¿Cómo habremos de entender, pues, la perspectiva impersonal (*impersonal perspective*) que ocasiona y desorienta nuestro encuentro personal?” (GA: 41-42, 45-46). Butler vuelve sobre la impersonalidad de las normas que forman al sujeto en la introducción de *Senses of the Subject*: “Cuando hablamos de la formación del sujeto, suponemos invariablemente un umbral de susceptibilidad o impresionabilidad que podría decirse que precede a la formación de la conciencia y al ‘yo’ deliberado. Esto sólo quiere decir que esta criatura que soy está afectada por algo fuera de sí, entendido como prioritario, que activa e informa al sujeto que soy. Cuando utilizo el pronombre de la primera persona en este contexto, no les estoy hablando exactamente de mí misma. Por supuesto, lo que tengo que decir tiene implicancias personales, pero opera a un nivel relativamente impersonal. Entonces, no siempre cargo el pronombre de la primera personal con presupuestos temerosos, pero les hago saber que cuando digo ‘yo’, me refiero también a ustedes y a todos los que usan el pronombre de una manera diferente o hablan un lenguaje. Lo que quiero sugerir es que estoy realmente afectada antes de poder decir ‘yo’ y que tengo que estar afectada para decir ‘yo’” (2015: 1-2; la traducción es nuestra).



reconfigurado desde la cuestión de la socialidad.<sup>410</sup> Butler aborda este tema en *GA* mediante una objeción hegeliana a la crítica que Cavarero realiza en *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997) al modelo de reconocimiento de Hegel. Según reconstruye Butler, para Cavarero el límite del reconocimiento recíproco viene dado por la no-sustituibilidad de los individuos, los cuales, precisamente por su carácter único, no pueden identificarse como un “nosotros”. Es decir, como una identidad colectiva en la que los singulares hallen la verdad de sí mismos (*GA*: 48-49, 52).

La imposibilidad de esta tesis se fundamenta, argumenta Butler, en el propio carácter extático del sujeto.<sup>411</sup> En los dos capítulos anteriores hemos desarrollado la noción extática y relacional del sujeto que, según Butler, define la concepción hegeliana de la subjetividad. En el capítulo previo [III], el éxtasis del sujeto se puso de relieve de manera significativa en el marco de la mediación corporal e intersubjetiva, a partir de la que se comprendió que la sustituibilidad es inseparable de la existencia singular de la autoconciencia. Butler vuelve sobre esta idea en *GA* a propósito del modelo poshegeliano de reconocimiento. Al respecto, la autora se pregunta: “Pero, ¿acaso la teoría social derivada de Hegel, con su insistencia en la perspectiva impersonal de la norma, replica estableciendo mi sustituibilidad? ¿Soy sustituible (*substitutable*), con referencia a la norma?” (*GA*: 51).

La respuesta de Butler a este interrogante es afirmativa. La corporalidad como aquello característico del estar-fuera-de-sí del sujeto no sólo constituye su vida singular, sino que también hace al “hecho de llegar a ser reconocible por obra de la operación de las normas” (*GA*: 51). En efecto, en tanto que ser corporal, cada sujeto es formado en un marco intersubjetivo y social a partir del cual reconoce y se lo reconoce (Stark, 2014: 93). Existe una dependencia fundamental (*fundamental dependency*) respecto del Otro, pero también una sociabilidad fundamental (*fundamental sociality*), un apego de cada singular al marco cultural de normas impersonales mediante el cual los sujetos particulares se reconocen y afirman en su singularidad y en su verdad universal (*GA*: 52-53). La exposición, en este sentido, no sólo es frente a Otro sino también respecto del conjunto de normas a las que los individuos deben subordinarse para devenir

---

<sup>410</sup> La problemática del vínculo entre la singularidad y la sustituibilidad se desarrolló en el capítulo anterior en el marco de la exposición de la mediación corporal e intersubjetiva de la conciencia. *Cfr. supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 4, III. 5.

<sup>411</sup> Según Butler, para Cavarero el sujeto también es extático. Sin embargo, su exposición al otro constituye su publicidad, no su sociabilidad (*GA*: 51).

sujetos. Y esta exposición, que caracteriza a cada sujeto corporal en tanto que “este singular”, es asimismo un hecho universal, puesto la exposición es un rasgo característico de cada vida individual (Mills, 2015: 58-59).<sup>412</sup>

En este sentido, Butler brinda dos argumentos a favor de la tesis según la cual la singularidad se afirma en la sustituibilidad y viceversa. El primero de ellos tiene que ver con la impersonalidad de las normas y puede reconstruirse del siguiente modo. Para que cada sujeto individual pueda reconocerse, ser reconocido y reconocer a Otro como sujeto, debe subordinarse a las normas sociales y términos impersonales, que superan la perspectiva personal de los individuos involucrados (De la Maza, 2010: 82-83; Mills, 2015: 51-52). En este aspecto, Butler sostiene: “Y en cierta medida tendré que llegar a ser sustituible para poder hacerme reconocible” (GA: 56). El segundo de los argumentos consiste en el éxtasis del sujeto en tanto que ser corporal. La singularidad de la exposición o del éxtasis es un hecho compartido por todos los sujetos corporales individuales. Por lo tanto, la exposición determina a “este yo singular”, pero en la misma medida constituye “una condición colectiva que nos caracteriza a todos por igual y no sólo reinstala el ‘nosotros’ sino también establece una estructura de sustituibilidad

---

<sup>412</sup> Desde un ángulo un poco diferente pero, no obstante, confirmando la interpretación que acabamos de exponer, Butler sostiene respecto de esta cuestión en la entrevista que le realizamos: “– *Entrevistadoras*: En *Sois mon corps* usted vuelve sobre Hegel, en este caso, para plantear una lectura contemporánea de la dialéctica de la dominación y de la servidumbre de la *Fenomenología del espíritu*, cuestión de la que se había ocupado también en *Sujetos del deseo* y en *Mecanismos psíquicos del poder*. En *Sois mon corps*, usted afirma nuevamente la sociabilidad constitutiva de la autoconciencia y centra la interrelación dialéctica esencial entre la singularidad y la sustituibilidad en el problema de la corporalidad. En *Dar cuenta de sí mismo*, por su parte, sostiene un argumento similar respecto del vínculo dialéctico entre la singularidad y la sustituibilidad, pero, en este caso, centrándose en el problema del reconocimiento en función de las normas sociales. ¿Dónde radica o cómo entender el vínculo entre el cuerpo, por un lado, y el reconocimiento en función de las normas sociales, por otro, a propósito de la cuestión de la relación dialéctica entre la singularidad o existencia individual y la sustituibilidad? – *J. B.*: Ustedes son lectoras minuciosas y exigentes de mis textos, y se los agradezco. Supongamos que este cuerpo que soy, impone un momento deíctico, un momento de autorreferencia. Cuando demando que la policía no puede forzarme, me refiero a mi cuerpo, afirmando que éste es mi cuerpo y que ellos no tienen derecho a dañar este cuerpo. O podríamos pensar en las referencias deícticas que pueblan el discurso sobre la libertad reproductiva o sobre los reclamos de autonomía sexual: ‘este es mi cuerpo y voy a hacer con él lo que quiera’. Podemos encontrar este tipo de autorreferencia en demandas políticas a casos de suicidios asistidos por médicos o en episodios donde se niegan ciertos procedimientos médicos. Si bien es a mi cuerpo a lo que me refiero, aun así, la forma de mi demanda es sustituible. Otras personas pueden exigir lo mismo, usando la primera persona. El ‘yo’ nunca se refiere exclusivamente a mí. Pero si lo hace, es sólo porque su función referencial es generalizable. En el preciso momento en que designo mi singularidad, devengo sustituible. Kant estaba interesado en las implicancias éticas de este hecho, y argumentaba que sólo puedo hacer lo que querría que todos deban hacer; entonces, cada vez que digo ‘yo’, estoy éticamente comprometido a sustituir el ‘yo’ por toda la humanidad. Ciertamente, según Kant, sólo puedo actuar éticamente si me entiendo como infinitamente sustituible” (Abellón, Chiacchio y Femenías, 2016: 190).

en el corazón de la singularidad” (GA: 53).<sup>413</sup>

La base de los argumentos butlerianos sobre la singularidad y la sustituibilidad se funda en lo que parecería ser una concepción formal del reconocimiento recíproco. A propósito de esta cuestión, sostiene:

Por mucho que cada uno de nosotros ambicione el reconocimiento y lo requiera, no por ello somos lo mismo que el otro [...] La singularidad del otro queda expuesta ante mí, pero la mía también se expone ante él. Esto no significa que seamos lo mismo; sólo quiere decir que estamos unidos a otro por lo que nos diferencia, a saber: nuestra singularidad. Con mucha frecuencia, el concepto de singularidad queda atado al romanticismo existencial y a una pretensión de autenticidad, pero entiendo que, justamente por carecer de contenido (*without content*), mi singularidad tiene algunas propiedades en común con la tuya y, por tanto, es en alguna medida un término sustituible [...] Hegel analiza el “esto” en la *Fenomenología*, donde puntualiza que nunca especifica sin generalizar y que el término, en su sustituibilidad misma, socava la especificidad que procura señalar: “Cuando digo: ‘una sola cosa’, en realidad, digo lo que es desde un punto de vista completamente universal, puesto todo es una sola cosa; y, del mismo modo, ‘esta cosa’ es todo lo que ustedes quieran. Si la describimos con mayor exactitud como ‘este pedazo de papel’, entonces, cada uno de todos los pedazos de papel son ‘este pedazo de papel’, y no he hecho sino enunciar el universal en todo momento” (GA: 52-53).<sup>414</sup>

El formalismo que caracterizaría el modelo poshegeliano propuesto por Butler es sólo aparente. La filósofa presenta al respecto un argumento interesante en *CHU*, que se ubica dentro de su análisis sobre las implicancias de la crítica que Hegel formula al

---

<sup>413</sup> En *Frames of War. When Is Life Grievable?*, libro del año 2009, Butler retoma la problemática del reconocimiento y la corporalidad, y plantea una “ontología social del cuerpo”. Al respecto, sostiene: “El ‘ser’ del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, su ser cuerpo es estar expuesto a un moldeado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, el cuerpo está expuesto a fuerzas sociales y políticamente articuladas, así como a exigencias de sociabilidad -entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo-. La concepción de ‘precariedad’ (*precariousness*), más o menos existencial, aparece aquí vinculada a una noción de política de ‘precariedad’ (*precarity*). Y es la asignación diferencial de precariedad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista [...] De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia ([2009] 2010: 15-16; traducción modificada). En la traducción de Moreno Carrillo se introduce en la expresión de la sexta línea “[e]n otras palabras, el cuerpo está expuesto” un “que” luego de la coma que no aparece en el original, y que nosotros quitamos.

<sup>414</sup> La cita de la *Ph.* a la que Butler se refiere se encuentra en el § 110 de la edición de Miller (1979). La referencia de la edición de Abada es la siguiente: *Ph.* (70).

formalismo kantiano en el “Vorbegriff” (§§ 19-83) de la *WL* de la *EPW* para pensar la universalidad.<sup>415</sup>

La autora parte de la identificación que, siguiendo a Kant, Hegel realiza en el § 20 entre la universalidad y el pensamiento abstracto. En el marco de esta identificación, el yo constituye una universalidad abstracta, puesto que es la forma interna de la universalidad (*CHU*: 23). A propósito de esta cuestión, retoma el siguiente pasaje del “Vorbegriff”:

*Kant* se ha valido de la desacertada expresión de que yo *acompañó* a todas mis representaciones, sensaciones, deseos, acciones, etc. Yo es lo universal en y para sí y la compañía es también una universalidad, pero bajo la forma de la exterioridad. Todos los demás seres humanos tienen en común conmigo el ser “yo”, así como a todas mis representaciones, sensaciones, etc., les es común el ser *mías*. “Yo” empero, tomado abstractamente en cuanto tal, es la pura referencia a sí mismo haciendo abstracción del representar, del sentir y de cualquier estado o peculiaridad de la naturaleza, del talento o de la experiencia. El yo es por ello la existencia de la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre* (*EPW*: § 20).

Esta concepción del yo, anota Butler, está basada en la bifurcación de la persona en dos universalidades. La primera es la universalidad abstracta o forma interna de la universalidad: la persona en tanto que ser racional o pensante. La segunda es la universalidad concreta o forma externa de la universalidad: la persona en tanto que ser natural y sintiente. La noción del yo como universalidad abstracta requiere la abstracción de la forma externa, es decir, la exclusión de aquello que es específico y viviente de la persona, de modo tal de separar y alcanzar aquello que pertenece a todos, el pensamiento. Sin embargo, el yo no se reduce a la forma interna de la universalidad: él es también sus sensaciones y la peculiaridad de la naturaleza. Esta especificidad viviente que es mía y que está acompañada por el yo, al igual que mis representaciones, es también la especificidad del Otro, quien también es un yo pensante. En este sentido, la universalidad abstracta está relacionada de manera esencial con la concreta (*CHU*: 24). Al respecto, Butler sostiene:

---

<sup>415</sup> El estudio que Butler realiza del “Vorbegriff” se centra en los §§ 20-25 y es más amplio de lo que aquí exponemos, puesto que versa sobre problemáticas que no competen a lo que queremos mostrar en este lugar.

En realidad, si podemos decir que las concepciones, los estados de conciencia, los sentimientos, lo que es específico y vivo también pertenecen a todas las personas, hemos identificado aparentemente un rasgo universal que no encaja dentro de la rúbrica de la universalidad [sc. abstracta]. De este modo, el requerimiento abstracto sobre la universalidad produce una situación en la cual la universalidad misma se desdobra: en la primera instancia es abstracta y en la segunda es concreta (*CHU*: 25).

El formalismo del yo, entiende Butler, se ve socavado cuando se comprende que lo que tiene de formal es el resultado de un proceso de abstracción que consiste en la exclusión de lo concreto. En este sentido, el yo rigurosamente abstracto y formal es imposible (*CHU*: 26-28).

### **III. 3. Agencia y transformación de las normas**

#### **III. 3. 1. El dilema de la agencia: planteo del problema**

El problema de la agencia (*agency*) y de la transformación social de las normas por medio de las cuales el individuo deviene sujeto, son algunos de los temas centrales del debate filosófico contemporáneo en el que Butler se involucra en *PLP* y *GA*, y que toca al modelo poshegeliano propuesto por ella.<sup>416</sup> Si bien su intención, según explicita en la primera de las obras mencionadas, no es presentar una solución acabada al respecto, sí se propone poner de relieve la estructura general del debate y brindar una respuesta posible dentro del marco poshegeliano (*PLP*: 21).

El debate en torno a la agencia está estructurado, según Butler, en función de un dilema fundamental que es también la paradoja del sujeto. Dicho dilema consiste en que el sujeto es, a la vez, (1) condición de la agencia y (2) efecto de la subordinación normativa, entendida como privación de agencia (*PLP*: 21-22). Si el sujeto sólo emerge mediante el sometimiento a las normas, entonces, parecería perderse el fundamento subjetivo de la ética: el sujeto individual como base del agenciamiento (*GA*: 19).

Funciona como base de esta cuestión, que las condiciones de formación subjetiva, las normas sociales, no pueden estatuir (*enact*) al sujeto si no se hacen

---

<sup>416</sup> En la edición castellana de *PLP*, el término “agency” aparece traducido como “potencia”. Nosotros preferimos usar “agencia” no sólo porque es, a nuestro entender, una acepción más aceptable sino porque “potencia” puede generar confusiones y ambigüedades innecesarias, y no da cuenta del sentido filosófico que “agency” tiene en la obra de Butler.

presentes en los individuos, si no son ejemplificadas, encarnadas y reiteradas por ellos mismos. Esto trae aparejado el problema de índole socio-político del cambio social y de la transformación de los criterios de subjetivación y reconocimiento. En efecto, si la agencia no se da sino en el marco de la repetición de las normas de sujeción, entonces, cualquier intento de oponerse a ellas no haría otra cosa que reiterar la subordinación (PLP: 22-24, 27).

Esta formulación actual de la temática de la agencia retoma, como lo ha señalado Assalone, el problema hegeliano de la libertad y de la determinación. Al respecto, sostiene:

En el capítulo anterior pudimos señalar la importancia de la mediación del reconocimiento intersubjetivo para la constitución del sujeto ético. Este reconocimiento se encuentra objetivado en instituciones éticas y en un entramado normativo, histórico y concreto. Ahora bien, si la mediación institucional es condición necesaria de la génesis subjetiva, entonces en qué medida podemos afirmar que el sujeto es estrictamente libre a la hora de determinar su conducta, al punto incluso de transformar radicalmente los términos del reconocimiento y el diseño institucional que expresa tal reconocimiento. El problema que se plantea, entonces, consiste en explicar cómo podemos seguir siendo libres aun cuando reconocemos la determinación fundamental de la subjetividad por las instituciones sociales (2014: VII 7. 1. 1).

La posición de Butler al respecto, como desarrollaremos a continuación, no consiste en cancelar por completo el dilema en cuestión, sino más bien en mostrar que la agencia es dilemática, como lo es también la subjetividad.

### **III. 3. 2. El posicionamiento de Judith Butler**

La tesis general que Butler intenta mostrar a propósito del dilema de la agencia es que la subordinación, lejos de ser una determinación privativa de la agencia, es su propia condición de posibilidad (PLP: 21-22). Para explicar esta tesis, Butler ilumina el dilema presentado en el apartado anterior desde otro ángulo, mostrando las insuficiencias del planteo del debate actual en torno a la agencia, aunque sin desestimar el dilema mismo.<sup>417</sup>

---

<sup>417</sup> Tal como hemos indicado en el Estado de la cuestión de este trabajo [II. 2], algunos sostienen que el tratamiento que Butler realiza de la agencia es de cuño foucaultiano antes que hegeliano (Eyers, 2007:

Desde su concepción de la sujeción, el primer punto que Butler señala respecto del problema de la agencia es que el poder actúa sobre (*acts on*) el sujeto o es ejercido sobre (*exerted on*) él. Ahora bien, hay dos formas, aclara, en que se da la actuación del poder. Por un lado, el poder actúa sobre el sujeto en el sentido de que es su propia condición de posibilidad, aquello que lo forma. Desde este punto de vista, el poder parecería ser anterior y exterior al sujeto que posibilita. Por otro lado, el poder actúa sobre el sujeto en tanto que actúa (*enact*) al sujeto. Se trata, en este caso, de la encarnación del poder, necesaria para que éste pueda estatuir efectivamente al sujeto. Desde este segundo sentido, el poder es aquello que el sujeto reitera en su existencia y actuaciones particulares; es el poder encarnado y ejemplificado en los singulares. De este modo, se cancela la apariencia de anterioridad y exterioridad del poder que parecía implicar el primer sentido de la actuación del poder (*PLP*: 22, 24-25).

Ahora bien, hay otro sentido en el que se establece la relación entre el poder y el sujeto. Se trata del poder en tanto que asumido por (*assumed by*) el sujeto. Este último no es sólo, como sugieren los sentidos anteriores, sujeto o súbdito del poder, sino también sujeto de poder.<sup>418</sup> El poder, desde este nuevo aspecto, es aquello que el sujeto ejerce contra las normas, en oposición a las condiciones de subjetivación. Para Butler, la asunción del poder tiene un carácter fundamentalmente transformador, esto es, de crítica cultural o social. El problema que surge aquí en el marco del debate sobre la agencia se plantea, entonces, en estos términos: si el sujeto es formado en la subordinación y en su existencia particular reitera ese poder formador, entonces ¿la asunción del poder, el ejercicio crítico de éste, no es sino la reiteración de la subordinación, de la determinación normativa y, por lo tanto, un reforzamiento del sometimiento? ¿Es acaso la agencia realmente posible? (*GA*: 20-21; *PLP*: 22-23).

La filósofa elabora dos tipos de argumentos para probar la realidad efectiva de la

---

13-14; Burgos, 2008: 320; Cadahia, 2017; Femenías, 2003: 90-92; Salih, 2002: 123, Tuhkamen, 2009). En contraposición, nosotros mostraremos que Butler plantea el problema de la agencia desde el modelo pos y neo-hegeliano del reconocimiento y de la formación del sujeto; en este sentido, consideramos, mantiene las dos bases del modelo en su concepción de la agencia, la foucaultina y la hegeliana.

<sup>418</sup> Sobre este punto, Butler juega con la ambigüedad de la preposición “of” de la expresión “subject of power”. La preposición connota tanto “belonging to” (perteneciente a) como “wielding” (ejercicio). Según el primer sentido, en tanto que sujeto de poder el sujeto está sujeto al poder que se subordina. Según el segundo sentido, el sujeto es sujeto de poder en tanto que lo ejerce. En la edición original, este señalamiento aparece entre paréntesis (*PLP*: 14), los cuales son eliminados por la traducción castellana, en la que la distinción indicada por Butler se sustituye directamente por “súbdito del poder” y “sujeto de poder”.

agencia y la posibilidad de la transformación normativa concomitante. El primero de ellos tiene que ver con el carácter de la reiteración normativa. El segundo se centra directamente sobre la crítica a las normas en pos de la transformación social.

El primer tipo de argumento parte de que la formación normativa del sujeto no es una producción unilateral. El sujeto reitera las condiciones normativas de su formación; pero la reiteración (*reiteration*) no es una repetición mecánica (GA: 18, 29; PLP: 29). Para explicar este último punto, Butler recurre a la noción derrideana de “iteración” (PLP: 40).<sup>419</sup> La reiteración normativa, al tiempo que es condición de la actualización de las normas, es también el desplazamiento de estas últimas. La idea derrideana de iteración le permite a Butler sostener que toda reiteración de las normas tiene una inestabilidad intrínseca y genera desviaciones respecto de la norma que se retira (Assalone, 2014: VII, 7.1.1). Estos desplazamientos normativos que se producen en la reiteración, cabe enfatizar, no son hechos asilados o contingentes, sino que forman parte esencial de todo proceso de reiteración: reiterar es iterar (PLP: 27, 32).<sup>420</sup>

Las desviaciones normativas manifiestan, en el sentido mencionado, el carácter contingente e histórico de las normas mismas, de la matriz cultural que origina y mantiene la existencia subjetiva, abriendo la posibilidad de la transformación social (PLP: 40). En el plano de la reiteración, que no incluye necesariamente una posición crítica y voluntaria del sujeto, la transformación normativa se realiza por la sedimentación de las desviaciones producidas en los procesos de reiteración. Cuando las desviaciones se instalan socialmente, entonces pueden constituirse en nuevas normas de subjetivación. De este modo, la matriz normativa sería transformada. Nada hay, sin embargo, que garantice estas nuevas sedimentaciones. Dependerá del contexto histórico, de la flexibilidad normativa y la fuerza de los desplazamientos el que ello ocurra. No obstante, éste no es el punto importante en el argumento butleriano, sino más bien aquel que pone de relieve que incluso en el mismo acto de reiteración, que hace posible la formación efectiva del sujeto, las normas subjetivantes corren el riesgo de ser transformadas (Abellón, 2015c: 109-112).

El segundo tipo de argumento butleriano sobre la agencia en tanto que poder

---

<sup>419</sup> Esta noción aparece por primera vez tematizada y desarrollada en *Bodies that Matter* ([1993] 2008: 13 y ss.).

<sup>420</sup> En este mismo sentido, Assalone sostiene: “Fiel a la perspectiva derrideana, Butler tiene bien presente que la repetición *strictu sensu* es imposible. Aunque la repetición de la norma es la condición de su actualización, esto es, aunque cada acto del sujeto pueda ser reconocido como la aplicación de una regla, no obstante la repetición como tal no llega nunca a producirse” (2014: VII, 7.1.1).



asumido consiste en la apropiación del poder en términos de crítica cultural. En este contexto, Butler retoma su diálogo con Foucault, particularmente con “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)” (1978).<sup>421</sup> El señalamiento preliminar que realiza la filósofa norteamericana es que Foucault no vio que la crítica parte del deseo de reconocimiento. El punto de partida de la crítica estriba, según Butler, en la insatisfacción del individuo respecto de los criterios sociales y normativos de reconocibilidad en y por los cuales su deseo de existencia social no puede ser satisfecho (GA: 40). En este sentido, la crítica expone, o tiende a exponer, los límites del marco social de reconocimiento. Y puesto que este mismo marco es la matriz en la que el sujeto emerge como tal, la crítica es una relación del sujeto consigo mismo, es decir, un movimiento reflexivo y de autorealización (GA: 19, 21, 30-31, 33, 37-38; SC: 103).

La crítica a las normas implica el riesgo de muerte social, puesto que hace peligrar las posibilidades subjetivas de ser reconocido. Es inherente al cuestionamiento de las condiciones de formación del sujeto que ciertos individuos que han adquirido el estatus de sujeto lo pierdan o bien, por el contrario, que aquellos que aún no han devenido sujeto, continúen en el mismo estado de abyección. Sin embargo, es un riesgo que, según la perspectiva de Butler, es necesario correr. Intentando expandir los límites de la “figura del sujeto” que el marco normativo impone, aún con los riesgos que esto implica, aparece la posibilidad de generar normas más inclusivas desde las cuales aquellos que ya están en el dominio de la muerte social adquieran vida y existencia (GA: 38).<sup>422</sup>

La primera condición para el ejercicio de la crítica es que el sujeto esté habilitado (*enabled*) para ello; es decir, que las condiciones de sujeción hagan posible esta asunción del poder (PLP: 24-25, 26). Butler no aclara en qué radica esta habilitación. Pero, según entendemos, se la puede explicar por la crítica a la universalidad abstracta que desarrolla en *CHU* (29-32) tomando como base “Die

---

<sup>421</sup> Este artículo es una conferencia pronunciada por Foucault en la Sociedad francesa de Filosofía en mayo de 1978. Su publicación en francés es de 1990, en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84 (2), pp. 35-63. Cfr. Casale (2014).

<sup>422</sup> Cabe destacar que el riesgo de muerte está presente también en la dimensión de la reiteración de las normas. Al respecto, Butler sostiene en *PLP* (40): “El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas ‘correctamente’, se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia”. Aquellos individuos que no se someten a las normas de sujeción y reconocibilidad, no adquieren el estatus de sujeto y, por lo tanto, sufren la muerte social.

absolute Freiheit und der Schrecken” (*Ph.*, 316-323)<sup>423</sup>, y que retoma brevemente en *GA*.

Tanto en *CHU* como en *GA*, Butler retoma dicha sección de la *Ph.* de una manera apropiativa para pensar ciertas problemáticas del debate filosófico actual. En *CHU* su interés se centra en poner de relieve las implicancias de la crítica de Hegel al formalismo para repensar la universalidad en términos políticos y culturales. Con este objetivo, su cuestionamiento se centra en las condiciones y consecuencias que tiene una concepción cultural de la universalidad que aspira a representar a la totalidad de los individuos, pero sustituyendo la voluntad de los particulares de los que se compone por una voluntad general abstracta. En *GA*, Butler vuelve sobre “Die absolute Freiheit”. Su interés, en este caso, consiste en lo siguiente:

He hecho referencia a ello [sc. a “Die absolute Freiheit”] en otro lugar [sc. en *CHU*], por lo cual sólo deseo señalar aquí que el problema no radica en la universalidad como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales que incluye dentro de su campo de aplicación. Cuando, por razones sociales, es imposible apropiarse de un precepto universal, o cuando -por razones sociales, otra vez- no se puede sino rechazarlo, el propio precepto se convierte en ámbito de disputas, tema y objeto de debate democrático (*GA*: 17).

Es precisamente este punto el que nos interesa examinar, a propósito de la habilitación de la agencia crítica: cuando el marco social de formación del sujeto y de reconocimiento intersubjetivo se erige como, o toma el estatus de, una universalidad que no atiende el hacer de los individuos que lo constituyen, ni sus demandas. En otras palabras, como una universalidad cultural que no es el trabajo de las individualidades que lo conforman.<sup>424</sup> La cancelación de las individualidades no recae solamente en

---

<sup>423</sup> “Die absolute Freiheit”, de aquí en adelante.

<sup>424</sup> *Cfr.* con el análisis de que Bouton (2009) hace de esta cuestión a partir de lo que él comprende como la crítica de Butler a la noción hegeliana del Estado en tanto que resolución pacífica de la lucha por el reconocimiento. Según Bouton, la crítica de Butler a Hegel se dirige a mostrar que el Estado, lejos de asegurar el reconocimiento, ejerce una nueva violencia contra los individuos cuando se erige como universalidad absoluta y abstracta (2009: 62-64). La crítica de Butler a Hegel que señala Bouton se encontraría más bien en *Frames of War. When Is Life Grievable?* (2009) y no en *GA* y *CHU*, textos a los que se refiere el autor. En estos dos últimos textos Butler retoma “Die absolute Freiheit und der Schrecken” para señalar las insuficiencias de la universalidad absoluta, no para objetar a Hegel. De hecho, en *CHU* sostiene una idea que parece ir en contra de la interpretación de Bouton: “Dichas demandas exponen los límites contingentes de la universalización, y nos llaman la atención sobre el hecho de que ningún concepto ahistórico de universal funcionará como medida de qué entra y qué no

aquellos que tienen el estatus de sujeto, sino también sobre aquellos individuos que no lo adquirieron aún y que constituyen el exterior constitutivo del marco social de la formación del sujeto y de reconocimiento, puesto que éste último no se erige en marco cultural de referencia subjetiva sin delimitar el campo de inteligibilidad e ininteligibilidad culturales. Es decir, sin excluir a ciertas individualidades.<sup>425</sup> Esta universalidad, que se pretende absoluta, no habilitaría a la crítica, puesto que erige como libre de las individualidades.

Sin embargo, lo que Butler muestra en *CHU* es que una universalidad de este tipo es el resultado de un proceso de abstracción y que, en tanto que tal, se cancela a sí misma. Al excluir aquello que la conforma, contradice su propia pretensión de universalidad absoluta. Toda universalidad cultural está constituida por el hacer de los individuos concretos. En este sentido, el sujeto, o los individuos que no son sujetos, se encuentran siempre potencialmente habilitados para ejercer la asunción crítica del poder.

Ahora bien, esto no quiere decir que la agencia crítica, la oposición a las normas, se de por fuera del marco que habilita la formación del sujeto, ni de manera independiente a los términos de subjetivación que éste plantea. Toda oposición al poder subjetivador está ligada a él y condicionada por él (*PLP*: 27; *GA*: 20-21). Empero, señala Butler, “condicionar” (*condition*) no es sinónimo de “determinar” (*determine*), y

---

entra en sus términos. Estoy por completo de acuerdo con la explicación que da Laclau de Gramsci: ‘La única universalidad que la sociedad puede lograr es una universalidad *hegemónica* -una universalidad contaminada por la particularidad-’ (*El*, p. 58; las cursivas pertenecen al original). Yo sugeriría, no obstante, -y espero haberlo demostrado en mi primer texto para este volumen-, que Hegel también estaría plenamente de acuerdo con esta formulación [...] En Hegel, el campo en el cual las oposiciones se revelan como mutuamente presupuestas es un campo llevado a la crisis cuando la práctica de la nominación deviene tan profundamente equívoca que todo y nada resulta significado por el nombre [...] Esto puede llamarse una crisis o un pasaje de desconocimiento, o puede entenderse precisamente como el tipo de colapso que da origen ya sea a una nueva nomenclatura o a una reinscripción radical de la vieja. El riesgo aquí es que la dialéctica puede trabajar ampliando los términos mismos de la dominación para incluir cada aspecto de la oposición. Éste es el tropo de Hegel monolito y carnívoro cuyo ‘Espíritu’ incorpora toda diferencia dentro de la identidad. Pero hay una operación inversa -que no es tan bien percibida en Hegel, pero que tiene sus propias posibilidades insurreccionales-. Éste es el escenario en el cual los términos dominantes entran en crisis epistémica, ya no saben cómo significar y qué incluir, y en el cual la oposición lleva al movimiento incorporativo del dominio de la parálisis, sentando las bases de una nueva formación política y social. Si bien efectivamente resulta en *La filosofía del derecho*, por ejemplo, que el Estado nacional condiciona a todos los demás sectores de la sociedad, incluida ‘*die sittliche Welt*’, es también cierto que el aparato legal del Estado adquiere su eficacia y legitimidad sólo al fundarse en una red extra-legal de valores y normas culturales. La dependencia funciona en los dos sentidos“ (*CHU*: 168, 178-179).

<sup>425</sup> Es precisamente el modo de formación de la propia matriz cultural lo que explica, desde el punto de vista de Butler, la imposibilidad de un marco de reconocimiento definitivo y totalmente inclusivo (Carvalho, 2008: 513-514).

“presuponer” (*presuppose*) el poder no es lo mismo que “restituir” (*reinstating*) la subordinación que conlleva. Al respecto, la filósofa sostiene:

El poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su agencia. Cuando el poder modifica su estatus, pasando de ser condición de la agencia a convertirse en la “propia” agencia del sujeto (constituyendo una apariencia del poder en la que el sujeto aparece como condición de su “propio” poder), se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante [...] Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su agencia se mantenga ligada a ellas ni que éstas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción. Cuando las condiciones de la subordinación hacen posible la asunción del poder, el poder que se asume permanece ligado a ellas, pero de manera ambivalente; de hecho, el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir a la subordinación (*PLP*: 23-24; traducción modificada).<sup>426</sup>

Existe una ambigüedad irresoluble, sostiene Butler, entre el poder que actúa al y sobre el sujeto, y el poder que éste asume y ejerce. Con ello Butler quiere decir que la apropiación crítica del poder por medio del cual el sujeto pone en cuestión las condiciones de su formación no está totalmente determinada por dichas condiciones, pero tampoco es totalmente libre de ellas. Las condiciones de subjetivación son tanto condiciones de formación del sujeto como condiciones de la agencia. Ni el sujeto está totalmente determinado por el poder que actúa sobre él y a través de él, ni la agencia subjetiva transforma las normas subjetivantes de manera unilateral y con independencia

---

<sup>426</sup> En todos los casos, traducimos “agency” por “agencia”, mientras Cruz lo hace por “potencia”. Por otro lado, Cruz traduce “status” por “estatuto” y nosotros lo hacemos por “estatus”. La cita del original es la siguiente: “Power considered as a condition of the subject is necessarily not the same as power considered as what the subject is said to wield. The power that initiates the subject fails to remain continuous with the power that is the subject's agency. A significant and potentially enabling reversal occurs when power shifts from its status as a condition of agency to the subject's “own” agency (constituting an appearance of power in which the subject appears as the condition of its “own” power). If in acting the subject retains the conditions of its emergence, this does not imply that all of its agency remains tethered to those conditions and that those conditions remain the same in every operation of agency. Assuming power is not a straightforward task of taking power from one place, transferring it intact, and then and there making it one's own; the act of appropriation may involve an alteration of power such that the power assumed or appropriated works against the power that made that assumption possible. Where conditions of subordination make possible the assumption of power, the power assumed remains tied to those conditions, but in an ambivalent way; in fact, the power assumed may at once retain and resist that subordination” (*PLP*: 12-13).

de sus condicionamientos (*PLP*: 25-27). En este sentido, sostiene:

La norma no produce al sujeto como su efecto necesario, y el sujeto tampoco tiene plena libertad para ignorar la norma que instaura su reflexividad (*the norm does not produce the subject as its necessary effect, nor is the subject fully free to disregard the norm that inaugurates its reflexivity*); uno lucha invariablemente con condiciones de su propia vida que podría no haber elegido. Si en esa lucha hay algún acto de agencia o, incluso, de libertad, se da en el contexto de un campo facilitador y limitante de coacciones (*if there is an operation of agency or, indeed, freedom in this struggle, it takes place in the context of an enabling and limiting field of constraint*). Esa agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre (*this ethical agency is neither fully determined nor radically free*). Su lucha o dilema principal deben ser producto de un mundo, aun cuando uno, en cierta forma, debe producirse a sí mismo. Esa lucha en las condiciones no elegidas de la propia vida -una agencia- también es posible, paradójicamente, gracias a la persistencia de esa condición primaria de falta de libertad (*the persistence of this primary condition of unfreedom*) (*GA*: 33).

En consecuencia, así como para la autoconciencia erótica no hay autonomía sin dependencia, así tampoco hay para el sujeto agencia sin subordinación, ni libertad sin sometimiento (Kelm, inédito: 4-5).<sup>427</sup> De esta manera, se hace presente el modo en que Butler incluye a Hegel dentro su modelo poshegeliano de la formación del sujeto. No se trata, en efecto, como en ciertas vertientes de la teoría contemporánea de cuño posmoderno, de afirmar que el sujeto es sólo y siempre sujetado. Las propias condiciones de sometimiento en las que el sujeto se forma, son las condiciones de su

---

<sup>427</sup> Assalone (2014) llega a la misma conclusión, que formula en estos términos: “[L]a respuesta de Butler puede ser entendida como un modo de responder a una posible objeción dirigida a la mediación ética [sc. hegeliana]. Volviendo a lo planteado al comienzo de este apartado, podría objetarse a la concepción hegeliana de la autoconciencia –basada en la mediación del reconocimiento intersubjetivo– el hecho de que la misma no explique cómo un sujeto, constituido enteramente por un espacio social normativamente estructurado, puede llegar en algún momento a transformar esencial o enteramente dicho espacio. Si no existe al menos la *posibilidad* de una transformación semejante, entonces no podemos afirmar que ese sujeto sea libre en sentido estricto. Advertir la necesaria mediación social del yo parece implicar, desde este punto de vista, una reducción e incluso una supresión de la autonomía subjetiva. Cuantas más condiciones requiera un sujeto para su constitución, menos margen parece tener para su autodeterminación. Sin embargo, el argumento butleriano es especialmente valioso porque, al mostrar la equivocidad del concepto de ‘poder’, pone en evidencia que del reconocimiento del poder como condición de la subjetivación no se sigue necesariamente el total sometimiento del sujeto. O, dicho en nuestros términos, de la comprobación de la mediación social del yo no se sigue necesariamente la negación de la libertad subjetiva. Por el contrario, la mediación intersubjetiva y normativa es condición de posibilidad de la libertad. No debemos olvidar que el Cap. IV de la *PhG* es considerado a la vez una demostración de la mediación social de la autoconciencia y una explicación de cómo es posible ser libre *a partir* del sometimiento. En este sentido, Butler evidencia su raigambre hegeliana al utilizar en la Introducción de *La vida psíquica del poder* un argumento que implícitamente se encuentra ya en la *PhG*” (2014: VII 7.1.1; el subrayado es del original)

libertad y autonomía, es decir, de su poder de hacerse a sí mismo al transformar las condiciones de su propia formación. De este modo, la agencia constituye un punto esencial del planteo ético de Butler, dirigido a ampliar de manera progresiva los marcos de inteligibilidad y reconocibilidad subjetivas (Stark, 2014: 94).

## Sección crítica

La presente sección desarrolla la tercera de las tesis específicas de nuestro trabajo. Esta consiste, recordemos, en que las lecturas que Beauvoir y Butler realizan de la *Ph.* constituyen interpretaciones externas que sacan de su contexto específico las diversas problemáticas y conceptos que abordan. Ambas dejan como resultado una imagen fragmentaria del idealismo hegeliano, que no considera ni el carácter especulativo de la *Ph.* ni la particularidad que cada temática tiene dentro de ella. En esta Sección, nos dedicamos a realizar, desde un posicionamiento hegeliano, un distanciamiento crítico de las interpretaciones de Hegel, particularmente de la *Ph.*, que ofrecen Simone de Beauvoir y Judith Butler. Al respecto, nos gustaría hacer tres aclaraciones preliminares pero importantes.

La primera de ellas es más bien un recordatorio. Ninguna de las dos filósofas mencionadas hace una lectura exegética de la *Ph.* ni pretende hacerlo. En sus obras, la *Ph.* se toma en consideración principalmente para pensar problemáticas contemporáneas y no como un objeto de estudio en sí mismo.<sup>428</sup> En este sentido, podría parecer innecesario tomar distancia de sus abordajes de Hegel. Nosotros no dejamos de tener en consideración que sus diversos tratamientos del pensamiento del filósofo alemán no pretenden formar parte de la *Hegelsforschung* tomada en sentido estricto. Sin embargo, entendemos que en función de la investigación particular que nos proponemos, sí es importante marcar algunas diferencias que separan el pensamiento de Hegel de la figura que de éste proponen Beauvoir y Butler.

La segunda aclaración se centra en los objetivos específicos que guían la exposición de contenidos que realizamos en esta Sección. No pretendemos llevar a cabo un desarrollo de los diversos temas y problemas referidos a la *Ph.*, los cuales bien pueden constituir, cada uno de ellos, el objeto de estudio de una investigación doctoral

---

<sup>428</sup> A excepción de *SD* y *SC* que sí se concentran de manera exclusiva en la *Ph.* Sin embargo, no deben olvidarse dos puntos. El primero es que ambos textos presentan una lectura fragmentaria de la obra hegeliana, centrándose exclusivamente en la Autoconciencia. El segundo de los puntos es que el estudio del deseo que se desarrolla en *SD* está orientado a evaluar la recepción francesa de Hegel y *SC* elabora una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre mediante una hermenéutica original, aunque no exegética.

particular. Nuestra finalidad se restringe a hacer algunos señalamientos generales, aunque fundamentales, que permitan tomar una distancia crítica respecto de la imagen de la filosofía de Hegel que presentan Beauvoir y Butler. En este sentido, el lector no debe esperar encontrar aquí un análisis exhaustivo de las problemáticas implicadas en la *Ph*. Tampoco se debe aguardar el tipo de reflexión que podría realizar un investigador especializado en el pensamiento hegeliano. Nuestro propósito es más limitado y nuestra tarea se restringe a realizar algunas indicaciones de tipo general que permitan al lector distanciarse de ciertas “tesis hegelianas” que se desprenden de los desarrollos de la Primera y de la Segunda parte de esta investigación.

La tercera de las cuestiones que es menester que dejemos en claro es que en este lugar hacemos referencia a las tesis más importantes y relevantes que Beauvoir y Butler sostienen sobre la filosofía de Hegel. No tomamos en cuenta aquellos puntos hermenéuticos que se inscriben en el marco de las meras apropiaciones y que poco tienen que ver con el idealismo hegeliano. Particularmente nos limitamos a las problemáticas que aquellas lecturas abren. Con esto queremos decir que tampoco haremos una reconstrucción completa de las ideas de Beauvoir y de Butler para objetarlas punto por punto. Este proceder sería imposible, puesto que, volvamos a insistir, se trata de abordajes apropiativos. Nuestro trabajo consiste en aclarar algunas ideas concernientes a la *Ph*. que se desprenden de los abordajes de las filósofas mencionadas. Para ello se reconstruyen posiciones generales y tradicionales sobre la filosofía hegeliana, especialmente sobre la *Ph.*, pero sin entrar en detalles en lo que concierne a la multiplicidad de problemas puntuales que cada una de las temáticas conlleva. Por estas razones, la presente exposición se desarrolla en la forma de una Sección crítica y no como una Parte o Capítulo específicos. En efecto, las tesis de Hegel que aparecen en este lugar se basan en diversas ideas ya expuestas por la *Hegelsforschung*, las cuales no serán discutidas en esta ocasión.

En una primera parte de esta Sección crítica, reponemos y clasificamos las críticas generales a las interpretaciones existenciales y antropológicas de la *Ph*. que formula la *Hegelsforschung* dedicada a las recepciones y apropiaciones contemporáneas de Hegel [apartado I].

En una segunda parte abordamos, desde una perspectiva hegeliana, aquellos temas fundamentales y de índole general que abren las lecturas de Beauvoir y de Butler



[apartado II]. En primer lugar, nos ocupamos de la cuestión del punto de vista absoluto (*absolute Standpunkt*) de Hegel que resulta de la idea beauvoiriana según la cual el posicionamiento de Hegel respecto de lo Absoluto radica en una actitud contemplativa. Para esto también exponemos algunas consideraciones sobre el “método de ejecución” (*die Methode der Ausführung*) de la *Ph.*, lo cual nos permite hacer frente a la problemática sobre la supuesta posición de exterioridad del filósofo respecto del aparecer de la Ciencia. En segundo lugar, exponemos la concepción de lo Absoluto que Hegel presenta en la *Ph.*, con el fin de reconsiderar la tesis de Butler según la cual la noción hegeliana de lo Absoluto constituye una reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza. En tercer lugar, abordamos la cuestión del “individuo singular” y el “individuo universal”, temática implicada por la objeción principal que Beauvoir dirige contra Hegel, en tanto que la individualidad -sostiene la filósofa- es negada por el devenir del Espíritu Absoluto u Hombre universal.

## **I. Críticas generales**

Las interpretaciones existenciales y antropológicas de la *Ph.* son abordadas por varios estudios hegelianos especializados en las lecturas y las recepciones contemporáneas de la obra del filósofo alemán. Sin embargo, no todos se ocupan de tomar una distancia crítica. Entre éstos ubicamos algunos trabajos que ya hemos mencionado, destacándose los de Baugh (2003), Redding (2007) y Roth (1988). A éstos debe sumarse el ya clásico texto de Descombes (1988), quien, admite que las lecturas francesas de Hegel -que constituyen su objeto de estudio- “traicionan” la propia letra del filósofo alemán, aunque aclara que su objetivo no es analizarlas (1988: 17). Pippin (2015: 9, 29-138) representa un caso similar, ya que también reconoce las insuficiencias de ciertos tratamientos contemporáneos de Hegel, pero no realiza un estudio exhaustivo de ellos. En otro de sus textos relevantes para esta cuestión, Pippin (1997) trabaja las recepciones de Hegel en el marco de su propia tesis sobre el modernismo, por lo que difícilmente pueda consolidársela como una obra especializada en la temática que nos ocupa. Entre los textos que sí elaboran una distancia crítica de las interpretaciones y de las apropiaciones contemporáneas de Hegel se destacan: Beiser (2005: 278-281), Brauer

(2013), De la Maza (2012), Desmond (1989), Jarczyk y Labarrière (1996), Jurist (2000), Rockmore (1993, IX-3, 135-174; 2005: 1-10, 165-228) y Siep ([2000] 2015: 257-266).

En base al último grupo de textos, a continuación sistematizamos las críticas que suelen hacerse a las aproximaciones antropológicas y existenciales de la *Ph*. Cabe aclarar que al no haber aún estudios destinados a un análisis específico y profundo sobre las lecturas de Beauvoir y de Butler sobre esta temática, la mayoría de estas críticas no están dirigidas a ellas. Sin embargo, en cuanto se esgrimen contra las lecturas existenciales y antropológicas de la *Ph.*, tocan también a sus interpretaciones. Las críticas en cuestión, a nuestro entender, pueden resumirse en cuatro objeciones generales.

La primera de ellas es la crítica de la exterioridad. El punto que se pone de relieve es que las interpretaciones antropológicas y existenciales de la *Ph.* son lecturas externas que tienen un endeble apoyo textual y que no toman seriamente en consideración ni el contexto filosófico problemático general con el que Hegel discute en esta obra (especialmente la filosofía alemana), ni su carácter especulativo. Al privilegiar los aspectos ontológico-existenciales y los político-históricos sobre los lógico-sistemáticos, dichas aproximaciones suelen considerar a la *Ph.* como una descripción antropológica y una obra de “filosofía de la cultura”, mas no como una crítica inmanente y especulativa al conocimiento (escepticismo radical), ni como la exposición de la ciencia de la experiencia de la conciencia. De esta manera, arrancan a la *Ph.* de su verdadero encuadre filosófico, ofreciendo una visión débil y precaria de la filosofía hegeliana.

La segunda de las críticas objeta el reduccionismo, y consiste en que este tipo de lecturas de la *Ph.* se apoyan en oposiciones simples que no contemplan la complejidad del pensamiento dialéctico de Hegel. De esta manera, dejan como resultado una “vulgata” (*vulgate*) de la filosofía hegeliana (Jarczyk y Labarrière, 1996: 8). Entre tales oposiciones se destacan, por ejemplo, las que se establecerían entre las ideas de igualdad y de diferencia, por un lado, y de particularidad y universalidad, por otro. También aquella que respecta al pensamiento sistemático y el pensamiento de la dispersión, así como también las que conciernen a la negación y la conservación que implica la noción de *aufheben*, por mencionar las más relevantes. En el caso de Beauvoir, estas oposiciones juegan un papel esencial en su manera de entender el

idealismo de Hegel, al cual, como hemos visto, califica como una “vana mistificación” que no hace sino encubrir las ambigüedades existenciales a través de falsas conciliaciones y unificaciones.

La tercera de las objeciones a las lecturas antropológico-existenciales es su carácter fragmentario. Esto refiere tanto al tipo de acercamiento general a la *Ph.*, que recorta determinadas temáticas y las toma como cuestiones autónomas, como también al tratamiento de problemáticas específicas, como es el caso paradigmático de la dialéctica del señorío y la servidumbre, donde las figuras del señor y el siervo suelen considerarse como determinaciones del Sistema de Hegel y no como ejemplos propedéuticos e introductorios a un movimiento específico de la figura de la autoconciencia. A esto debe sumarse que los análisis sobre el reconocimiento son limitados, puesto que no toman en cuenta otros aspectos esenciales de la Teoría del reconocimiento de Hegel, como son el amor y el derecho. La presente investigación muestra que esta objeción se extiende a la lectura de Butler, en especial a su lineamiento erótico, que toma la noción de “*Begierde*” como categoría central del pensamiento de Hegel, cuando se trata, en realidad, de un concepto que se restringe a un modo específico del comportarse de la autoconciencia respecto de su objeto.

La última de las críticas concierne a los agregados propios que, en muchos casos, se encuentran en los tratamientos antropológicos y existenciales de la *Ph.* Esta objeción se refiere a la introducción de términos, conceptos y problemáticas que no sólo no están presentes en la *Ph.*, sino que tampoco se ajustan al pensamiento de Hegel. Uno de los términos clásicos que no aparece en la *Ph.* pero que suelen utilizar las lecturas contemporáneas, entre las que se encuentran las de Beauvoir y de Butler, es el de “deseo de reconocimiento”, término introducido por Kojève ([1947] 2006: 13).

## **II. Temas fundamentales**

### **II. 1. El punto de vista absoluto y el método de ejecución**

Una de las objeciones centrales que el existencialismo de Beauvoir dirige contra Hegel es que éste mantiene, desde la perspectiva universal que implica el Sistema, un punto de

vista contemplativo respecto de lo Absoluto y, con él, respecto de los hombres singulares y la Historia de la humanidad.<sup>429</sup> El punto que aquí nos interesa, en función de las consecuencias teóricas que dicha crítica comporta, es el supuesto posicionamiento externo respecto del aparecer de la Ciencia que Hegel mantendría en la *Ph.*

La contemplación supone una relación de exterioridad entre el sujeto cognoscente y lo Absoluto. Supone, pues, que este último es un objeto diferente del conocer mismo, respecto del cual el filósofo ejercería una reflexión externa. Sostenemos que esta concepción sobre el vínculo entre el pensar filosófico y su objeto, lo Absoluto (*das Absolute*) o incondicionado, es opuesta a la inmanencia que caracteriza el punto de vista absoluto (*absolute Standpunkt*) de Hegel y que es propio del quehacer científico.

Tal como hemos señalado en la presentación de la *Ph.* que realizamos en la “Introducción” de este trabajo [VI. 2], la escisión (*Entzweiung*) entre el pensar y lo Absoluto pertenece a la cultura del entendimiento (*Verstandeskultur*). Éste no hace sino separar, a costa de una contradicción interna, el objeto de la filosofía del saber acerca de él (*Ph.*, 19, 22, 53-54). La superación de dicha escisión, que implica la aparición de la Ciencia (*Wissenschaft*) como tal, no es una postulación que Hegel impone “desde afuera” a la historia del pensamiento. Por el contrario, como hemos indicado, la superación de las escisiones del entendimiento, que forman parte de la vida de lo Absoluto, tiene lugar por el mismo devenir del orden del entendimiento (*Verständigkeit*) en orden de la razón (*Vernünftigkeit*), en el que el pensar se libera a sí y por sí mismo de sus propias limitaciones (*Ph.*, 39-40).

La cuestión sobre el *Standpunkt* hegeliano puede aclararse mejor si se retoman algunas consideraciones que el autor realiza en la “Einleitung” respecto del “método de ejecución” (*die Methode der Ausführung*).<sup>430</sup> Este último corresponde a la Ciencia de la

<sup>429</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II-III; Capítulo II, III. 3. El problema del vínculo entre el “hombre individual” y el “hombre universal” se aborda en otro apartado de esta Sección. Cfr. *infra* Sección crítica, II. 3.

<sup>430</sup> La expresión “método fenomenológico” que se encuentra en algunos textos de la *Hegelsforschung* no es propia de Hegel. Nuestro abordaje del método se diferencia del de Dove (1998: 52), para quien el método de la *Ph.* es no-dialéctico y descriptivo. Por otra parte, es menester mencionar que en la “Vorrede” Hegel realiza algunas aclaraciones sobre el “método científico” en general que nosotros no desarrollamos aquí, porque nos llevaría al tema del método en la lógica hegeliana, lo cual nos alejaría de nuestro objetivo. Sin embargo, sí cabe señalar que el punto que a nosotros interesa dejar en claro se afirma también en este respecto: el método científico es inmanente al propio movimiento del concepto, de la realidad absoluta (Henrich [1967] 1987: 239 y ss.). Sobre esto, Hegel sostiene: “Podría parecer necesario dar previamente una gran cantidad de indicaciones acerca del método (*Methode*) de este movimiento (*Bewegung*) o de la ciencia (*Wissenschaft*). Pero su concepto está ya en lo que se ha dicho, y su exposición propiamente dicha forma parte de la lógica (*Logik*) o, más bien, es la lógica misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo erigida en su esencialidad pura

experiencia de la conciencia que expone la *Ph.*, “[exposición (*Darstellung*)] representada como *comportamiento de la ciencia* respecto al saber *que aparece*, y como *investigación y examen de la realidad del conocer*” (*Ph.*, 58; el subrayado es del original).<sup>431</sup>

En términos generales, para las concepciones tradicionales del método científico la ciencia debe partir de ciertas reglas establecidas con anterioridad y luego aplicarlas al objeto de estudio. Sólo de esta manera podría llegarse a la certeza de que se está dando con la verdad del objeto.<sup>432</sup> Desde esta perspectiva, la exposición de la ciencia de la experiencia de la conciencia también debe suponer un patrón de medida (*Maßstab*) aplicable que permita evaluar su igualdad o desigualdad con aquello que se está examinando, y así discernir lo correcto de lo incorrecto. Para Hegel, esta manera de proceder supone como el en-sí o la esencia no sólo el patrón sino también la ciencia misma. Plantear los términos de la exposición desde el comienzo presupone lo que es la verdad, juzgando la cosa desde algo puesto como verdadero pero que aún no se ha mostrado él mismo como tal (*Ph.*, 58).

El método de ejecución, contrariamente a la anterior concepción de método recién aludida, no implica una reflexión previa ni externa al propio movimiento del aparecer de la ciencia para la conciencia. No se trata de sentar ciertas reglas formales para examinar, a partir de ellas, el movimiento por el que la ciencia llega a ser tal. El

---

(*denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt*). Pero, en vista de lo que hasta hoy ha circulado al respecto, hemos de tener conciencia de que también el sistema de las representaciones referidas a lo que sea el método filosófico pertenece a una cultura desaparecida [...] La verdad es el movimiento de ella en ella misma, mientras que ese método [sc. el método matemático al que se refiere aquí Hegel, en una posible alusión también al método geométrico de Spinoza] es un conocer (*Erkennen*) que es exterior a su materia (*das dem Stoffe äußerlich ist*) [...] La ciencia sólo puede lícitamente organizarse por medio de la vida propia del concepto (*Leben des Begriffs*) [...] El conocimiento científico requiere [...] entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí, y enunciarla, la necesidad interna de éste [...] Esta naturaleza del método científico (*wissenschaftlichen Methode*), que consiste, por un lado, en no estar separado del contenido, y por otro, en que se determina su propio ritmo por sí mismo, tiene su presentación propiamente dicha, como ya hemos recordado, en la filosofía especulativa” (*Ph.*, 35, 38-39, 41). El problema del método de la filosofía especulativa es uno de los más espinosos y difíciles que ocupan a la *Hegelsforschung*. Para esta cuestión, véase: Baum (1980) y Nuzzo (1999).

<sup>431</sup> “Diese Darstellung, als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen und als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgestellt” (*Ph.*, 13-14; el subrayado es del original).

<sup>432</sup> Según Westphal (2009: 2-4), Hegel distingue y se opone a dos modelos fundamentales de la justificación de la ciencia: el coherentista (*coherentist*) y el fundacionalista (*foundationalist*). Nosotros no nos detenemos en este tipo de distinciones porque no constituyen el punto central que queremos mostrar. Por otra parte, nuestra presentación del método se distingue la exposición analítica de Westphal, quien se opone a leer el método de ejecución de la “Einleitung” a la luz de la “Vorrede” de la *Ph.*

método de ejecución no es externo a la aparición misma de la ciencia, sino que constituye la exposición (*Darstellung*) inmanente del movimiento de la conciencia natural hasta el Saber absoluto. Desde este posicionamiento metodológico, el patrón de medida es la conciencia misma (Sisto, 2007: 235-240). El saber y la verdad se determinan según la manera en que advienen a la conciencia en cada una de sus configuraciones. En su camino fenomenológico, la conciencia distingue de sí algo a lo que su conocimiento se refiere y que toma por verdadero: el objeto que es *para ella*. El objeto y lo verdadero se reconfiguran en el transcurso del movimiento progresivo de la conciencia, así como también lo hace el modo de conocer al que ella le otorga validez. En este sentido, es la conciencia misma la que determina su saber y aquello que es verdadero para ella (*Ph.*, 58).

Ahora bien, de lo que es la verdad *para* la conciencia cabría distinguir algo verdadero en sí que esté por fuera de la referencia a la conciencia. Podría pensarse que este en-sí verdadero es algo conocido sólo por el filósofo especulativo. Éste, estando en posesión del saber real, compararía dicho en-sí con la verdad que es para la conciencia fenomenológica. De esta manera, el filósofo mantendría una relación de exterioridad respecto del aparecer de la ciencia y se erigiría como patrón de medida para juzgar sobre el recorrido de la conciencia hacia el saber verdadero (*Ph.*, 58-59). Pero este no es el planteo que Hegel propone en la *Ph.* Al respecto, sostiene:

La esencia o el patrón de medida estaría en nosotros, y aquello que se compara con este patrón, y acerca de lo cual hay que decidir por medio de esta comparación, no tendría por qué reconocerlo necesariamente. Pero la naturaleza del objeto que estamos investigando dispensa de esta separación (*Trennung*), o de esa apariencia de separación y de esta presuposición. La conciencia aplica ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene lugar dentro de ella. Dentro de ella hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo *en sí* o *lo verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él [...] Y no tenemos, por ello, necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando a la investigación *nuestros* pensamientos o ocurrencias; eliminando estos, conseguimos considerar la cosa tal como ella es *en y para sí* misma (*Ph.*, 59; el subrayado es del original).

La exposición científica de la experiencia de la conciencia es el examen que ésta hace de sí misma, tanto respecto de su saber como de su objeto de conocimiento. La conciencia es tanto conciencia de sí como conciencia del objeto y, por lo tanto, conciencia de su saber acerca del objeto. En sus diferentes figuras, ella se examina a sí misma: es la conciencia la que compara, según los criterios que establece en cada una de sus configuraciones, el saber de sí y del objeto. El paso de una figura a otra se da cuando la conciencia sabe, para ella misma, de la no correspondencia entre ambos, lo cual conlleva la modificación del patrón de medida. Por esta razón, el filósofo no tiene nada que agregar a la concepción de la conciencia, quedando también exento del trabajo de la comparación (*Ph.*, 59-60).

Ahora bien, el movimiento especulativo implicado en el paso de una figura de la conciencia a la otra sucede, dice Hegel, “a espaldas de la conciencia”. Esta última no concibe el cambio de sus configuraciones como la realización de su concepto, sino más bien como una transformación radical que prueba la falsedad de lo que antes tenía por verdadero. El nuevo objeto, el nuevo patrón de medida y el nuevo saber de sí son ahora para ella lo que vale como la verdad. Lo que hay de especulativo en el camino fenomenológico es algo entrevisto por el filósofo, no por la conciencia que se encuentra hundida en su propia perspectiva natural. Desde la crítica beauvoiriana, este punto podría llevar nuevamente a entender que, al fin de cuentas, Hegel sí tiene un punto de vista contemplativo y externo respecto del aparecer de la ciencia. Sin embargo, cabe recordar que la exposición del saber que aparece constituye el desarrollo radical e inmanente del escepticismo que se consume a sí mismo en el Saber absoluto (*Ph.*, 61).<sup>433</sup> Esto quiere decir, entre otras cosas, que es la conciencia misma la que arriba, por ella misma, al punto de vista científico; y, en efecto, parte de la efectividad del aparecer de la ciencia es que ello ocurra (*Ph.*, 22-23, 57). Con la llegada al saber absoluto, la autoconciencia absoluta, para la cual es la unidad mediada del saber de sí y del objeto, es capaz de ver en su recorrido fenomenológico la propia realización de su concepto (Siep [2000] 2015: 75-80). Por lo tanto, insistimos, el método de la exposición de la experiencia de la conciencia es inmanente y no supone ni implica la perspectiva contemplativa y de exterioridad, tal como parece desprenderse de un tratamiento de tipo beauvoiriano.

---

<sup>433</sup> *Cfr. infra* Introducción, VI. 2.

## II. 2. Lo Absoluto como sustancia y sujeto

La noción hegeliana de lo Absoluto (*das Absolute*) es uno de los temas más importantes en los que se detiene Judith Butler. En el Primer capítulo de la Segunda parte de esta investigación [II. 2], se desarrolló su tesis según la cual el Absoluto de Hegel constituye una reorientación antropocéntrica (*anthropocentric reorientation*) del monismo sustancial de Spinoza. Queremos reconsiderar ahora esta tesis o, más específicamente, lo que ella implica.

La temática de lo Absoluto en Hegel es sumamente amplia y podría rastrearse en casi la totalidad de sus obras, desde *DFS* hasta la *WL* y la *EPW*, por nombrar sólo algunas. Nuestro propósito se restringe solamente a indicar algunos puntos sobre el sentido que “lo Absoluto” tiene en la *Ph.*, texto que constituye el aspecto central de nuestro interés. Para ello, nos detenemos en las consideraciones que Hegel realiza en esta obra, las cuales se encuentran fundamentalmente en la “Vorrede”. La tesis de Hegel que está en cuestión aquí es aquella que afirma que la sustancia es también sujeto. Al respecto, sostiene:

A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero (*das Wahre*) no como *substancia* (Substanz), sino, en la misma medida, como *sujeto* (Subjekt) (*Ph.*, 18; el subrayado es del original).<sup>434</sup>

Como señala Henrich (1967), la tesis de la identidad del sujeto y de la sustancia es sumamente compleja en cuanto constituye el “principio de Hegel [que] abarca totalmente su programa filosófico y le otorga su perfil frente a sus más importantes alternativas” ([1967] 1987: 79).<sup>435</sup> Nuestra intención, como ya aclaramos, no es hacer un análisis exhaustivo de esta idea. Lo que queremos subrayar simplemente es que la lectura de Butler sobre lo Absoluto deja como resultado cierto subjetivismo antropológico que no pertenece al modo en que Hegel comprende esta noción. La visión antropocéntrica de Butler se debe principalmente a que su abordaje de la *Ph.*, así como

---

<sup>434</sup> “Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich [nur] durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken” (*Ph.*, XX; el subrayado es del original). El término “nur” que consignamos entre corchetes fue incorporado por Hegel en su revisión de la obra.

<sup>435</sup> Por “principio” no debe entenderse un axioma del que se derivaría la totalidad del sistema, sino más bien la formulación abreviada de la tesis central del idealismo especulativo de Hegel.



también las referencias que realiza a *VGP*, se centran en el concepto de autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), al que comprende de manera antropológica.<sup>436</sup> Su hermenéutica, que no pretende ser un análisis exegético, es sin duda concediente con la apropiación que realiza del pensamiento de Hegel en función de sus propios intereses filosóficos. Pero es precisamente de esta “imagen subjetiva y antropológica” del Absoluto hegeliano que es menester ahora tomar una distancia crítica.

La tesis de Hegel sobre el carácter subjetivo y espiritual de la sustancia puede referirse a las discusiones que entabla con diversos filósofos del idealismo alemán de los que buscó distanciarse, sobre todo en sus primeros escritos. En lo que hace a los vínculos específicos con Spinoza, no le pasan inadvertidos a la *Hegelsforschung*. De hecho, en su comentario sobre la *Ph.*, Siep sostiene que lo Absoluto en Hegel es “la unidad de la sustancia spinozista y del sujeto trascendental o la autorreflexión” ([2000] 2015: 67).

En la “Vorrede” a la *Ph.*, se encuentran diversas referencias que pueden comprenderse en el marco de las críticas de Hegel a Spinoza. En líneas generales, éstas no tienden a negar su principio -sc. lo Absoluto como sustancia-, sino más bien a rechazar la ausencia de negatividad y de movimiento de dicha concepción, así como también la perspectiva de exterioridad de la filosofía spinoziana.

Una de las referencias en cuestión, que hemos incluido en nuestro desarrollo de la lectura de Butler, cabe aquí volverla a traer en consideración. Se trata de aquella según la cual parte de la indignación filosófica frente a la idea de Dios o lo Absoluto como la “sustancia única” (*die eine Substanz*) radica en que la autoconciencia, con la negatividad que le es concomitante, no forma parte de su esencia. Por esta razón, también el pensamiento de la sustancia queda atado a la indiferencialidad de su objeto (*Ph.*, 18). En efecto, como sugiere Hegel en “Das absolute Wissen”, la concepción sustancial de lo Absoluto implica una reflexión externa sobre él, que hace de sus determinaciones una mera accidentalidad, mas no diferenciaciones esenciales y vitales de la sustancia (*Ph.*, 431).<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> Para un estudio de las nociones de “conciencia” y autoconciencia” en la *Ph.* como no asimilables a la idea de “yo” o “sujeto” en términos antropológicos, *cfr.* Brauer (2014).

<sup>437</sup> “La sustancia para sí, ella sola, sería el intuir vacío de contenido, o el contemplar un contenido que, en cuanto determinado, sólo tendría accidentalidad, y sería sin necesidad; la sustancia tendría vigencia sólo en la medida en que lo absoluto, en que ella en cuanto la *unidad absoluta*, fuera pensada o contemplada, y todo contenido, en función de su diversidad, tendría que caer fuera de ella, dentro de la reflexión, la cual no le pertenece a ella, porque ella no sería sujeto, no sería lo que se refleja por encima de sí y hacia dentro de sí, o no estaría concebida como espíritu” (*Ph.*, 431; el subrayado es del original).

La sustancia viviente (*lebendige Substanz*) o espiritual, en contraposición al absoluto *sólo* sustancial, es “el ser (*Sein*) que es en verdad *sujeto* (Subjekt)” (*Ph.*, 18; el subrayado es del original). Esto quiere decir, especifica Hegel, que ella es el movimiento de ponerse a sí misma como otra de sí y llegar a ser sí misma en este automovimiento. El verdadero Absoluto es el Todo (*Ganze*) que es mediación (*Vermittlung*) o reflexión (*Reflexion*) de sí. Lo efectivamente real no es un principio absoluto carente de desarrollo (*Entwicklung*), sino el Todo que se desarrolla y se alcanza a sí mismo en y por su propio automovimiento reflexivo (*Ph.*, 18-20). En este sentido, Hegel sostiene:

De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado* (Resultat), y que hasta el *final* (Ende) [sc. de su desarrollo (*Entwicklung*)] no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo (*Wirckliches*), ser sujeto (*Subjekt*), o en llegar a ser él mismo (*Sichselbstwerden zu sein*) (*Ph.*, 19; el subrayado es del original).

El problema reside en cómo comprender este carácter subjetivo de lo Absoluto. Entendemos que la espiritualidad o subjetividad del verdadero monista consiste en la propia autoreflexión y el movimiento del Todo, en la que lo Absoluto no queda limitado por ni reducido a un mero producto de la cognición y el obrar humanos. En esta dirección -según lo interpretamos- Hegel afirma:

[L]o que más arriba se ha llamado sujeto [...] es así la sustancia de verdad [...] que no tiene la mediación fuera de ella, sino que es ésta misma [...] Lo que parece ocurrir fuera de ella [sc. de la sustancia], lo que parece ser una actividad contra ella, es algo que ella misma hace, y ella se muestra ser, esencialmente, sujeto [...] Por el hecho de que, en general, como ya se ha expresado más arriba, la sustancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro de sí (*Ph.*, 28-29, 39).<sup>438</sup>

La sustancia espiritual no es un sustrato al cual un sujeto sapiente, entendido en términos antropológicos y para el cual aquella sería su objeto externo, le insuflaría vida, determinación y movimiento. Si así se concibiese la relación entre el sujeto y la

---

<sup>438</sup> “[W]as oben das Subjekt genannt worden, [...] die wahrhafte Substanz ist [...] Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein [...] Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich” (*Ph.*, XXXIX, XLIII-XLIV, LXVI-LXVII).

sustancia, se mantendría algo que Hegel niega desde el *DFS*: una visión unilateral de la subjetividad que acabaría en un subjetivismo. El sujeto, por su parte, si bien es la noción que Hegel asocia con la negatividad, no es un mero sinónimo de “autoconciencia humana”. Pero tampoco se identifica con el sujeto trascendental de tipo kantiano. Hegel toma la categoría de sujeto de las filosofías de la época, especialmente de Kant, Reinhold, Fichte y Schelling, pero la reinterpreta otorgándole un sentido propio. En términos generales, para Hegel “sujeto” significa movimiento y reflexión: el producirse a sí mismo y saberse a sí (Siep, [2000] 2015: 69). El vínculo entre la sustancia y el sujeto es recíproco y dialéctico de una manera tal que intentar definir cada uno de estos componentes por separado sería una actividad analítica que iría contra su unidad e identidad mediada.<sup>439</sup> Que la sustancia sea también sujeto debe comprenderse en los términos procesuales en los que Hegel entiende el devenir de lo Absoluto. En otros términos, el aspecto subjetivo de la sustancia debe comprenderse fundamentalmente como proceso (*Prozeß*) y movimiento (*Bewegung*), lo que equivale a decir que el Todo es su propia autorrealización y conocimiento de sí: un ponerse como otro y saberse a sí en este proceso de autodeterminación. En este sentido, la tesis de la unidad de la sustancia y el sujeto consiste en el desarrollo mismo (*Entwicklung*) de lo Absoluto o su despliegue efectivo. Al respecto, Hegel agrega:

Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la sustancia es esencialmente sujeto (*die Substanz wesentlich Subjekt ist*), queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu* (*das Absolute als Geist*): el más sublime de los conceptos (*Ph.*, 22; el subrayado es del original).

---

<sup>439</sup> Henrich separa su análisis del principio hegeliano en dos partes. En la primera muestra en qué sentido debería comprenderse que la sustancia es sujeto ([1967] 1987: 81-86). En la segunda, cómo debería entenderse que el sujeto es sustancia ([1967] 1987: 86-92). Esta “separación” de la tesis hegeliana no implica, sin embargo, que los términos puedan ser definidos de manera independiente. Al respecto, sostiene: “[E]l principio de que la sustancia tenga que ser concebida a la vez como sujeto no afirma que a ‘sustancia’ haya simplemente que sustituirla por ‘sujeto’, sino que, al aplicarlos ambos a un principio último, la aplicación de cada uno de los conceptos postula la aplicación del otro, y esto no solamente porque ambos conceptos sean realizados de igual manera por ese principio, sino porque, en ese caso y en todos los casos que posean significación de principio, ninguno de los dos puede ser empleado sin el otro de manera consistente en último término. Y además, ese principio llega a afirmar en esa misma medida la identidad de ambos pensamientos, de tal manera que las mismas condiciones que hacen posible y necesario describir algo como ‘sustancia’, permiten al fin de cuentas describirlo también como ‘sujeto’. Más acá de su unidad, ‘sustancia’ y ‘sujeto’ no pueden ser más que pensamientos insuficientemente desarrollados y de aplicación provisoria. Mientras que en esa unidad sólo quedan siendo dos aspectos formales de un único pensamiento” ([1967] 1987: 80-81).

Hegel toma la idea de Espíritu (*Geist*) fundamentalmente de la religión y especialmente del cristianismo, aunque -como sucede con “sujeto”- también le da un sentido particular. El término se encuentra ya en sus escritos de Frankfurt, en los cuales se utiliza para mentar la autocomprensión de una época o de una religión. También está presente en el *System der Sittlichkeit* (1802-1803) y en los *Jenaer Systemenwürfe*, especialmente en los de 1803-1804 y 1805-1806. En estos casos, Hegel usa “espíritu” para hablar de la vitalidad de las configuraciones sociales y éticas.<sup>440</sup> A propósito de esto, y siguiendo a Henrich (1982), Siep sostiene:

El concepto de espíritu se caracteriza para Hegel, desde mediados de la época de Jena (1803/04), por dos rasgos fundamentales: por un lado, por un proceso de autorreflexión, y, por otro, por la estructura de lo “otro de sí mismo” o de lo “contrario de sí mismo” [...] El que lo absoluto es sustancia, verdad y sistema, podría “traducirse” por el momento así: la realidad es un proceso de conceptos causado y fundado por sí mismo (*causa sui*) ([2000] 2015: 60, 69).

Por lo tanto, la idea de que la sustancia es también sujeto, al menos tal como se presenta en la obra de 1807, no se reduce a una dimensión antropológica ni queda reducida a la autoconciencia humana. Esto no significa que el sujeto humano no forme parte de la vida de lo Absoluto. En la *Ph.* se contempla al sujeto racional sapiente y actuante tanto en el plano individual como colectivo. Sin embargo, el carácter subjetivo de lo Absoluto no se limita a la negatividad humana (Horstmann, 2006). Entendemos que la subjetividad de la sustancia adquiere su verdadero sentido sólo en el marco del carácter especulativo del idealismo científico. Desde aquí puede comprenderse que la subjetividad de la sustancia sea sinónimo de espiritualidad, es decir, de auto-movimiento. En estos términos, el verdadero monista es un Absoluto espiritual: la Totalidad que es mediación consigo misma o el movimiento de autorreflexionarse o autodeterminarse.

### **II. 3. Hombre individual y universal**

En el presente apartado consideramos el problema del vínculo entre el individuo y el

---

<sup>440</sup> En *DFS*, por el contrario, “espíritu” se contraponen a “materia” y conserva todavía el sentido usual de la tradición filosófica.

hombre universal, cuestión abierta por la objeción principal que Beauvoir dirige contra Hegel: aquella según la cual la individualidad como tal es negada en el devenir universal del Espíritu absoluto.<sup>441</sup> De esta última nos interesan principalmente dos puntos. El primero es la identificación beauvoiriana entre el Espíritu absoluto (*absolute Geist*) y la Humanidad (*Humanité*) o el Hombre universal (*Homme universel*). El segundo radica en la idea de que la individualidad es un momento del devenir del Espíritu absoluto en el que aquella se cancela o suprime, es decir, se niega como tal.

Una cuestión preliminar que es menester señalar es que si bien “Espíritu absoluto” aparece varias veces en la *Ph.*, como “categoría sistemática” de la filosofía hegeliana pertenece a la “Die Philosophie des Geistes” de la *EPW* (§§ 553-577). Como tercera y última parte de la Filosofía del espíritu, el Espíritu absoluto consta de tres momentos específicos: (1) el arte (§§ 556-563), (2) la religión revelada (§§ 564-571) y (3) la filosofía (§§ 572-577).

En la obra de 1807, “Espíritu absoluto” aparece explícitamente en los últimos tres capítulos. En la introducción de “Der Geist”, el “Espíritu absoluto”, o más específicamente su autoconciencia efectivamente real, se define como la meta y el resultado del mundo ético, de la cultura y de la moralidad (*Ph.*, 240). En el Capítulo IV se encuentran, a la vez, tres formulaciones particulares. La primera de ellas pertenece a “Der Wahre Geist, die Sittlichkeit”, donde el espíritu absoluto realizado consiste en la sustancia ética efectivamente real que se realiza en la pluralidad de las conciencias existentes (*Ph.*, 242). La segunda referencia se sitúa en “Die Welt des sich entfremdeten Geistes”. En el contexto de la ilustración (*Aufklärung*), el espíritu absoluto se comprende como el fundamento (*Grund*) del saber universal en su verdad, saber que en cuanto pensar es la esencia absoluta, y en tanto que autoconciencia es el saber de sí (*Ph.*, 300). La tercera de las apariciones en Capítulo VI se ubica en “Der Seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität”, donde el espíritu absoluto constituye el mutuo reconocerse de la reconciliación (*Versöhnung*). Esta última es el espíritu existente ahí (*daseinde Geist*), que contempla el saber puro de sí como esencia universal y singularidad absolutamente en sí (*Ph.*, 361). En el Capítulo VII, “Die Religion”, el espíritu absoluto se define, en primer lugar, como el espíritu que es conciencia de sí como realidad efectiva libre (*Ph.*, 365). En segundo lugar, como el espíritu efectivo y

---

<sup>441</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, II; Capítulo II, III. 3, III. 5.

cierto de sí que tiene la verdad de sí mismo (*Ph.*, 368). Finalmente, en “Das absolute Wissen”, Hegel sostiene que la historia del espíritu (sc. su despojamiento y exteriorización en el tiempo, movimientos por los cuales se media y se sabe a sí mismo) y la ciencia del saber que aparece constituyen el recuerdo (*Erinnerung*) y el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto, su realidad efectiva, su certeza y su verdad, sin los cuales carecería de la vitalidad que lo caracteriza (*Ph.*, 434).<sup>442</sup>

Sobre el primero de los puntos específicos que constituyen el interés de este apartado, cabe recordar que la identificación entre la Humanidad o el Hombre universal y el Espíritu absoluto es característica de varias de las lecturas francesas, antropológicas y existenciales, de mediados del siglo pasado. Hemos visto que Beauvoir comparte esta idea con Kojève e Hyppolite.<sup>443</sup> Pero entendemos que tal identificación radica en un malentendido respecto de la noción misma de “Espíritu” (*Geist*). No es menester volver a desarrollar aquí esta cuestión, puesto que en el apartado anterior ya nos hemos ocupado de señalar las limitaciones de una concepción meramente antropológica del Espíritu. En la misma línea interpretativa que en [II. 2] y en términos generales, podemos decir que, en la *Ph.*, el Espíritu absoluto no equivale al Hombre universal o la Humanidad en tanto que subjetividad supra-individual. El concepto mienta, más bien, el movimiento y la autorreflexión consumada de la sustancia que es sujeto. En estos términos se define también el “Espíritu absoluto” en la *EPW*: “El espíritu absoluto es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la *sustancia única* y universal en tanto espiritual” (§ 544; el subrayado es del original).<sup>444</sup>

Sobre el segundo de los puntos consignados al comienzo de este apartado cabe señalar que aquello que en la *Ph.* constituye los momentos (*Momente*) del Espíritu no es, en rigor, la individualidad o el individuo, sino las “figuras de la conciencia”. Estas últimas son, desde el punto de vista del Saber absoluto, formas unilaterales del saber, en las cuales se desarrollan distintas configuraciones de la “individualidad” o de la subjetividad entendida en términos amplios (*Ph.*, 239). De esta manera, no se trata de una “universalización” trivial del individuo (*Individuum*), sino de conducirlo desde su

<sup>442</sup> Hemos consignado sólo aquellas apariciones de “absolute Geist” en las que Hegel “define” el término. Para otras apariciones que no tienen este carácter definicional, *cfr. Ph.*, 503, 371, 381, 387, 404, 408 y ss., 413, 418, 426, 430.

<sup>443</sup> *Cfr. supra* Primera parte, Consideraciones preliminares, I-II; Capítulo II, III. 3, III. 5.

<sup>444</sup> “Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine Substanz als geistige” (§ 544; el subrayado es del original).

punto de vista no formado hacia la Ciencia, movimiento que desde la perspectiva del individuo universal (*allgemeine Individuum*) constituye su formación cultural ya realizada (Quentin Lauer, 1993: 314). Al respecto, Hegel sostiene:

Pero la tarea de conducir al individuo (*Individuum*) desde su punto de vista no formado (*ungebildeten Standpunkt*) hasta el saber (*Wissen*) había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal (*allgemeine Individuum*), al espíritu del mundo (*Weltgeist*), había que considerarlo en el proceso de su formación cultural (*Bildung*). Por lo que respecta a la relación entre ambos, en el individuo universal se muestra cada momento, según él va ganando la forma concreta y configuración propia. El individuo particular (*besondere Individuum*), empero, es el espíritu incompleto (*unvollständige Geist*), una figura concreta cuya existencia entera se adjudica a una única determinidad y en la que las otras figuras sólo se hallan presentes con trazos borrosos [...] Y así es que cada individuo singular (*jeder einzelne*) pasa por los estadios de formación del espíritu universal, pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás [...] Y en el progreso pedagógico reconoceremos, como calcada en una silueta, la historia de la formación cultural del mundo (*Geschichte der Bildung der Welt*). Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo (*die Substanz des Individuums*) o su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste, en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), o bien: no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí (*Ph.*, 24-25).

En este sentido, aquello que es “suprimido” con el arribo al Saber absoluto y la llegada al punto de vista del “Espíritu absoluto” es la visión unilateral del saber, propia de la conciencia natural, consolidándose así la identidad entre el ser y el saber, y dando paso a la Lógica o Filosofía especulativa (*Ph.*, 30; Valls Plana, 1994: 55-56).

La llegada al Saber absoluto y la consumación del Espíritu no implica la negación del individuo sino, por el contrario, su absoluta mediación (*Vermittlung*) con lo universal, es decir, su superación (*Aufhebung*) como singular unilateral o subjetividad abstracta y separada.<sup>445</sup> Esta mediación y superación vale también para la universalidad abstracta y unilateral, puesto que el verdadero universal es aquel mediado en y por lo

---

<sup>445</sup> Utilizamos aquí “singular” (*einzel*) y no “particular” (*besonder*) porque, como señala Gómez Ramos (2010: 977), el segundo de estos términos pocas veces aparece en la *Ph.* y, de hecho, no es claro que en esta obra temprana esté presente la distinción entre “universal”, “particular” y “singular” del Hegel de madurez.

singular (Cuartango, 2015).<sup>446</sup> En este sentido e incluso tomando una perspectiva antropológica, las diversas mediaciones que desarrollan las figuras progresivas de la conciencia y del mundo, consumadas en el “Espíritu absoluto” y el Saber absoluto, no conllevan la negación del individuo, sino la afirmación de éste en su verdadero elemento, la sustancia espiritual, que al tomar conciencia de sí en su verdadera universalidad y subjetividad se revela como Espíritu tal como es en en-sí y para-sí (Beiser, 2005: 278-281; Jarczyk, 2002: 91-135).<sup>447</sup>

## II. 4. Cierre o apertura de la metafísica hegeliana: la temporalidad

En el presente apartado nos proponemos hacer algunos señalamientos sobre un tema que abre la propuesta hermenéutica de Judith Butler. Nos referimos la cuestión de la apertura y el cerramiento de la metafísica de Hegel. Judith Butler, según hemos

---

<sup>446</sup> “En cuanto un todo, es el silogismo, o el movimiento de lo universal (*Bewegung des Allgemeinen*), a través de la determinación (*Bestimmung*), hasta la singularidad (*Einzelheit*), así como el movimiento inverso, desde la singularidad, a través de ella en cuanto cancelada y asumida (*aufgehobene*), o determinación, hasta lo universal. Según estas tres determinaciones, entonces, la conciencia tiene que saber el objeto como siendo ella misma. Sin embargo, no es del saber en cuanto puro concebir el objeto de lo que se habla aquí; sino que este saber debe ser hecho patente únicamente en su devenir o en sus momentos por el lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto propiamente dicho (*eigentlichen Begriffes*), o del saber puro, deben hacerse patentes en forma de configuraciones de la conciencia. Por eso, en la conciencia en cuanto tal, el objeto no aparece todavía como la esencialidad espiritual según nosotros lo acabamos de enunciar, y el comportamiento de la conciencia hacia él no es el de considerarlo en esta totalidad como tal, ni tampoco en la pura forma conceptual de ésta, sino que, por una parte, es una figura de la conciencia sin más, y por otra, es un número de tales figuras, que *nosotros* tomamos juntas, y en las cuales la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia no puede ser hecha patente más que disuelta en sus momentos” (*Ph.*, 423; el subrayado es del original)

<sup>447</sup> “Esta reconciliación (*Versöhnung*) de la conciencia con la autoconciencia se muestra, por ende, llevada a cabo desde dos lados; uno, en el espíritu religioso, y otro, en la conciencia misma como tal. Ambos lados se diferencian de esta manera: aquél es esta reconciliación en la forma del ser-en-sí, éste lo es en la forma del ser para-sí. Tal como han sido examinados, empiezan, por de pronto, disgregándose; en el orden en que se nos iban apareciendo sus figuras, la conciencia llegó, por una parte, a los momentos singulares de ellas, y por otra parte, a su unificación, y lo hizo mucho antes de que también la religión le diera a su objeto la figura de la autoconciencia efectiva. La unificación de ambos lados no ha sido hecha patente todavía; será ella la que concluya esta serie de configuraciones del espíritu; pues en ella llega el espíritu a saberse, no solamente tal como él es *en sí*, o según su *contenido* absoluto, ni solamente tal como él es *para sí*, según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino tal como él es *en y para sí* (an und für sich) [...] Esta figura última del espíritu, el espíritu que a su contenido íntegro y verdadero le da, a la vez, la forma del sí -mismo, y al dársela, tanto realiza su concepto (*Begriff*) cuanto, en el seno de esta realización, sigue permaneciendo en su concepto (*als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt*), es el saber absoluto (*absolute Wissen*); éste es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu, o el *saber concipiente* (*es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen*)” (*Ph.*, 425, 427; el subrayado es del original).



desarrollado en el Primer capítulo de la Segunda parte de esta investigación [IV. 2], argumenta a favor del carácter abierto de la metafísica de Hegel a partir de la interpretación temporal de lo Absoluto, que expone en *SD*. Entendemos que su propuesta es interesante porque concilia la completitud sistemática y la infinitud de la metafísica hegeliana sin caer en la tesis del cerramiento del Sistema.<sup>448</sup> Sin embargo, también comprendemos que su propuesta sobre la temporalidad del Espíritu deja como resultado cierta unilateralidad antropológica que es menester reconsiderar.

El tema de la temporalidad en Hegel es sumamente amplio y su tratamiento en la *Ph.* no está exento de la complejidad que acompaña esta problemática.<sup>449</sup> En la obra de 1807 pueden distinguirse diversas concepciones de “tiempo histórico”. En la “Vorrede” a la *Ph.*, la “historia universal” (*Weltgeschichte*) se comprende como el desarrollo de la cultura de formación (*Bildung*) del individuo hacia la Ciencia. En esta misma dirección, en la “Einleitung” se sostiene que la sucesión de las figuras del saber constituyen la historia detallada (*ausführliche Geschichte*) de la formación de la conciencia natural hacia el Saber absoluto (*Ph.*, 56). En palabras del filósofo:

La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu. La meta es que el espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber [...] Dado que la substancia del individuo, dado que el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de atravesar estas formas [sc. los momentos de su formación] en toda la larga extensión del tiempo (*in der langen Ausdehnung der Zeit*) y de tomar sobre sí el enorme trabajo de la historia universal (*Weltgeschichte*), y dado que con menos trabajo que ese el espíritu no puede haber alcanzado ninguna conciencia sobre sí, tampoco el individuo, ciertamente, puede concebir con menos que eso su substancia. Pero, a la vez, entretanto, le cuesta menos esfuerzo porque, *en sí*, esto ya se ha llevado a cabo [...] La serie de sus configuraciones, que la conciencia va recorriendo por este camino es historia exhaustiva (*ausführliche Geschichte*) de la *cultura como formación* (*Bildung*) de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia (*Ph.*, 25-26, 56; el subrayado es del original).

La historia (*Geschichte*) expuesta en la *Ph.* no equivale a las verdades historiográficas (*historischen Wahrheiten*). Estas últimas, según Hegel, “concernen a la existencia singular, a un contenido bajo el aspecto de su contingencia y arbitrariedad, a determinaciones suyas que no son necesarias” (*Ph.*, 31). A diferencia de la *Historie*,

---

<sup>448</sup> Quien también enfatiza esta tesis es Rühle (2010: 18-20).

<sup>449</sup> Para el tema general de la dialéctica del tiempo (*Zeit*) en Hegel, *cfr.* Brauer (1982).

“narración y conocimiento de lo acontecido”, la *Geschichte* es la historia acontecida propiamente dicha, es decir, el verdadero saber histórico que contempla el carácter necesario de la historia de la formación del espíritu (Gómez Ramos, 2010: 99, n. 49).

La historia (*Geschichte*), en este sentido, es la historia del Espíritu. Es éste el que se despliega históricamente, el que se exterioriza u objetiva en el tiempo y de ese modo alcanza el saber de sí mismo. Al respecto, Hegel sostiene:

El tiempo (*Zeit*) es el concepto mismo que está ahí (*der daseinde Begriff selbst*) [...] Por lo que concierne, empero, a la *existencia ahí* (*Dasein*) de este concepto, la *ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad efectiva antes de que el espíritu haya llegado hasta esta conciencia acerca de sí. En cuando espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y, por lo demás, tampoco en ningún sitio más que después de haber acabado y consumado su trabajo, haber doblgado lo imperfecto de su configuración, haberse procurado para su conciencia la figura de su esencia, y, de esa guisa, haber igualado su *autoconciencia* con su *conciencia* [...] El movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia realmente efectiva* (*als wirkliche Geschichte*) [...] La historia (*Geschichte*) es el devenir que *sabe y se media*: el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo; más este exteriorizarse es también el despojamiento de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. En tanto que su compleción consiste en *saber* perfectamente lo que él *es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su *ir-dentro-de-sí*, se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y asumida -que es la anterior, pero renacida a partir del saber- es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu (*Ph.*, 34, 428, 430, 433).<sup>450</sup>

---

<sup>450</sup> “[D]ie *Zeit* [...] ist [...] der daseinde Begriff selbst [...] Was aber das *Dasein* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der *Zeit* und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbst *Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen [...] Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt [...] Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende, sich vermittelnde* Werden- der an die *Zeit* entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein *Dasein* verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem *Insichgehen* ist er in der Nacht seines

El tiempo en tanto que ser-ahí (*Dasein*) del concepto es la objetivación del espíritu, su exteriorización o existencia temporal. A partir de ésta y mediante la serie de sus configuraciones, el espíritu, como hemos dicho, toma conciencia de sí y alcanza el saber de lo que él es. Ahora bien, esta exteriorización espiritual en el tiempo no es lo que, para Hegel, constituye la “verdadera historia”. Siguiendo a De la Maza (2007), se pueden distinguir en la *Ph.* tres formas particulares de “tiempo histórico del espíritu”. La primera es la de las verdades historiográficas a las que ya nos referimos: la cronología de hechos históricos finitos y contingentes. La segunda es la “historia fenomenológica, que digiere y organiza conceptualmente aquella historia contingente y realiza la mediación con la eternidad [...], tiempo interiorizado o reflexionado en sí por medio del pensamiento” (2007: 7, 9). Esta historia es la historia realmente efectiva que la *Ph.* desarrolla conceptualmente mediante la exposición de la experiencia de la conciencia hacia el saber absoluto; es el destino del espíritu que aún no ha alcanzado el saber verdadero de lo que él es. La tercera es “la historia concebida o eternidad mediada con el tiempo finito” (2007: 7). La historia concebida (*begriffne Geschichte*) es la historia en sentido estricto. En otros términos, la noción más elevada del “tiempo histórico” que aparece en el texto de 1807. Sobre el vínculo entre las dos últimas nociones de tiempo histórico, De la Maza sostiene:

Sometido al pensamiento conceptualizador, el pasado histórico efectivo se interioriza, deja de ser mero objeto de intuición, y reúne los momentos esenciales de la experiencia histórica en una totalidad con sentido que sigue siendo temporal, pero una forma de temporalidad cualitativamente nueva, pues se encuentra ahora mediatizada con la eternidad, y en esa medida superada, pero no eliminada. Es una temporalidad cuyo curso queda determinado por el automovimiento del espíritu mismo; ya no es espíritu *en* el tiempo, sino espíritu *como* tiempo. El paso de la primera forma a la segunda es llamado por Hegel un “intuir concebido y concipiente”. La organización conceptual operada por la *Fenomenología* crea, entonces, las condiciones que hacen posible una tercera forma de historia del espíritu que sólo es anunciada en la *Fenomenología*, pero que no corresponde desarrollarla en ella, sino en el sistema del filosofía al que allana el camino. Se trata de la “historia concebida”, en la cual el tiempo se “acaba” (2007: 9).

---

Selbstbewußtsein versunken, sein verschwundenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt; und dies aufgehobene Dasein - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene - ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt” (*Ph.*, LIV, 754, 758, 764; el subrayado es del original).

La idea del “acabamiento” del tiempo ha generado no sólo grandes discusiones en la *Hegelsforschung*, sino también en la filosofía contemporánea que, de una u otra manera, mantiene diversos vínculos con el pensamiento de Hegel. La cuestión reside en cómo comprender la superación o la cancelación del tiempo. A propósito de esto, Hegel sostiene:

Dentro del concepto que se sabe como *concepto*, por tanto, los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la *conciencia*, en cambio, el todo es antes que los momentos, pero sin concebir (*unbegriffene*). El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* (*erfaßt*) su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo (*nicht die Zeit tilgt*). Éste es el sí-mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí-mismo, es el concepto solamente intuido; éste último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal. Concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente (*begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifenden Anschauen*). De ahí que el tiempo aparezca como el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí: la necesidad de enriquecer la parte que la autoconciencia tiene en la conciencia, de poner en movimiento la *inmediatez* de lo en-sí, la forma en la que la substancia está dentro de la conciencia, o a la inversa, si se toma lo en -sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y revelar lo que primero es sólo *interior*: esto es, de reivindicárselo a la certeza de sí mismo [...] La *meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en la forma de contingencia, es la historia (*Geschichte*), mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece* (*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*); tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente (*die begriffene Geschichte*), y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono; sin el cual él sería lo solitario son vida; y sólo del cáliz de este reino de los espíritus le rebosa la espuma de su infinitud (*Unendlichkeit*) (*Ph.*, 429, 433-434 ; el subrayado es del original).<sup>451</sup>

<sup>451</sup> “In dem *Begriffe*, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die *Momente* früher auf als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der *Zeit*, und er erscheint so lange in der *Zeit*, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d.h. nicht die *Zeit* tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine *Zeitform* auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. Die *Zeit* erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, -die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich* - die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist- in Bewegung zu setzen oder umgekehrt, das *Ansich* als das *Innerliche* genommen,

Como bien ha señalado Brauer (1982: 171-195), con quien coincide Bouton en un texto más reciente (2000: 239-294), la supuesta “eliminación” del tiempo que tendría lugar con la llega al Saber absoluto no implica la cancelación de la temporalidad. Aquella debe comprenderse más bien como el pasaje del orden cronológico de la temporalidad al orden lógico del concepto.<sup>452</sup> La historia concebida no es el acabamiento del tiempo, ni el fin de la historia, sino el cumplimiento del tiempo en cuanto el espíritu ha alcanzado el verdadero saber de sí mismo. En este sentido, la historia concebida es la inauguración de un nuevo tiempo histórico que conlleva otra manera de pensar el tiempo. En efecto, en esta nueva época el espíritu ha alcanzado la translucidez conceptual de lo que él mismo es. A propósito de esta cuestión, Hegel sostiene:

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo (*unsere Zeit*) es un tiempo de parto y de transición (*Übergangs*) hacia un período nuevo (*neuen Periode*). El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse (*Arbeit seiner Umgestaltung*). Ciertamente que él nunca está en calma (*Ruhe*), sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante (*in immer fortschreiben Bewegung begriffen*) [...] El espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambiaba la fisonomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo (*neuen Welt*) (*Ph.*, 14-15; el subrayado es del original).

Esta nuevo período no es ni más ni menos que el del espíritu que, habiendo llegado al saber de sí, se piensa a sí mismo como tal. No se trata ya del espíritu que recorre el

---

das, was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, d.h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren [...] *Das Ziel*, , das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur *aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit*” (*Ph.*, 756, 765; el subrayado es del original).

<sup>452</sup> Una interpretación que toma otra perspectiva pero que comparte este lineamiento general es la de Labarrière (1979).

camino de su formación. Por esta razón, lo que hace la *Ph.* es exponer el recorrido mediante el cual el espíritu alcanza la autoconciencia de sí (el Saber absoluto), pero no expone en sentido estricto la historia concebida. De modo que la filosofía especulativa es la explicitación conceptual del saber que el espíritu tiene de sí.

Ahora bien, la noción de “historia concebida” puede, a la vez, entenderse de diferentes maneras en lo que respecta al problema del cerramiento o la apertura del Sistema. Una primera interpretación consiste en que el sistema de la filosofía se cerró definitivamente con el saber de sí ya alcanzado por el espíritu. Desde esta perspectiva, ningún suceso histórico puede modificar la verdad del sistema expuesta por la filosofía hegeliana. La segunda lectura comprende que la liberación de la contingencia temporal lograda por el Saber absoluto del espíritu permite la apertura de nuevos desarrollos históricos. Desde este punto de vista, los nuevos sucesos históricos pueden comenzar un nuevo período del espíritu y éste deberá volver a liberarse a sí mismo para alcanzar una nueva figura de su verdad, en la que se contemplarían nuevos conceptos filosófico-espirituales. Esta segunda interpretación no niega la sistematicidad de la verdad filosófica, pero tampoco clausura la posibilidad de un recomienzo histórico del espíritu (De la Maza, 2007: 19-20).

Nuestro propósito no es tomar posición sobre una de las dos lecturas recién descritas. Tan sólo queremos señalar que la interpretación de Judith Butler se ubica en la segunda de las dos posiciones antedichas. La idea butleriana sobre la apertura de la metafísica hegeliana es compatible con ciertas lecturas actuales, según las cuales, el Saber absoluto, en palabras de Jarczyk y Labarrière, “no es lo absoluto del saber” (*n’est pas l’absolu du savoir*) (1996: 9-14, 217-230).<sup>453</sup> Sin embargo, a la luz de los contenidos

<sup>453</sup> En esta misma línea, parece inscribirse la propuesta de Hoffmann (2004). Al respecto, el autor sostiene: “El hegeliano concepto ‘temporalizado’ de filosofía y verdad parece estar en tensión con el hecho de que su filosofía no sólo no evita el concepto del absoluto, sino que está centrada en él, su concepto es el terrateniente lógicamente inevitable de la totalidad; y en la medida en que la filosofía de Hegel está en deuda con la necesidad de explicar la totalidad, así también es la explicación del absoluto. Visto más de cerca, en la tensión entre temporalidad y absolutez, en cuanto dato clave del pensamiento filosófico, no se trata precisamente de una contradicción insoluble [...] La filosofía no llega a ser concreta ‘más acá’ de un absoluto intocable e inexplicable en sí, sino que ella misma es el entrar del absoluto, de la totalidad en el tiempo, en su ‘encarnación’ [...] La filosofía es, por fin, la conciencia determinada de que, en cada momento, es posible el ‘tiempo cumplido’ en el terreno del saber, como real fue también siempre en la historia de la filosofía. De una manera similar a como el concepto de la totalidad de Hegel no amputó a la omnisciencia, su concepto de lo absoluto, recogido filosóficamente, no está en camino a ninguna perfección técnica del conocer. Él va camino a una autoreferencia estricta de la relación cognitiva, que, en ningún sentido, ya está arrojada fuera de sí y que, de este modo, alcanza una intensidad que ya no es posible para la conciencia sencilla, orientada objetivamente (y por eso *relativa*) [...] Según Hegel, los puntos centrales de la historia del conocimiento tienen entonces innegablemente su dialéctica, y nadie tiene el permiso para declarar en

expuestos es menester enfatizar que la propuesta hermenéutica de la filósofa norteamericana parece limitarse al tiempo histórico fenomenológico, sin dejar en claro su paso a la historia concebida. Entendemos que esta restricción se explica porque el abordaje de Butler a la *Ph.* se centra en la autoconciencia erótica, en cuya insatisfacción sienta el fundamento de la apertura de la metafísica hegeliana.

### III. Problemáticas particulares

#### III. 1. Erotismo

El objetivo de este apartado es realizar algunos señalamientos respecto del tema del deseo (*Begierde / desire*), el cual constituye el núcleo del lineamiento erótico de la interpretación que Judith Butler hace de la *Ph.*<sup>454</sup> Nuestra intención no es “objetar” la lectura de Butler, dado que se trata más bien de una propuesta hermenéutica y no de un intento de elucidación del texto hegeliano. No obstante, sí es menester indicar algunas de sus limitaciones, de la manera tal que podamos demarcar lo que pertenece propiamente a la hermeneusis de Butler de lo que correspondería a una aproximación más exegética del texto de Hegel.

Hemos visto que Hegel le otorga una importancia capital a la *Begierde* en su concepción de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), a la que define precisamente como *Begierde überhaupt* (*Ph.*, 104). Sin embargo, esto no implica, en contraposición a lo que se desprende del tratamiento butleriano, que la *Begierde* sea la clave del movimiento

---

un sentido abstracto cuál es ‘el último’ o el fin de la historia. Pero consta que una participación dialéctica de una ‘historia de lo absoluto’ ciertamente no es una objeción contra el sentido absoluto de cada participante singular, aunque la existencia de la libertad del otro es, por cierto, una objeción contra la propia. Que ‘lo absoluto’, en fin, no es sólo un fundamento y un punto de partida, sino indudablemente también meta y medida interior del concepto hegeliano de filosofía, no significa, por su lado, ninguna separación de la filosofía de las constelaciones históricamente concretas, en las cuales ella reside. Tampoco Hegel dispuso, para todos los tiempos, la contextura filosófica para dejar a los posteriores sólo la repetición. Si ‘lo absoluto’ designa la exigencia de la filosofía de constituir en el camino del pensar el tiempo cumplido [...], entonces radica precisamente en ello un impulso que, ciertamente, no puede ser satisfecho con la constatación de lo que ha sido. Esto por cierto no excluye que, doscientos años después de Hegel, quede todavía muchísimo por aprender si se tiene que tomar en serio este impulso” ([2004] 2014: 45, 47-48; el subrayado es del original). Malabou, desde otro enfoque, centrado fundamentalmente en la *EPW*, entiende el análisis del tiempo y particularmente del porvenir (avenir) en términos de “plasticidad” (*plasticité / Plastizität*) ([1996] 2005: 1-20, 133-134). Esto también puede considerarse un apoyo importante a la idea de apertura del Sistema hegeliano.

<sup>454</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo I, III.

espiritual de la *Ph.*, ni que el “sujeto” hegeliano (en el sentido general de “subjetividad”) se reduzca a un “sujeto erótico”.<sup>455</sup>

La concepción erótica de la subjetividad caracteriza fundamentalmente a la Autoconciencia en tanto que segunda figura de la conciencia.<sup>456</sup> Esto lo prueban las apariciones de “*Begierde*” en el Capítulo IV de la *Ph.*, y que se ubican, en su mayoría, en la parte introductoria de “*Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst*”. La primera de las apariciones del término en cuestión es la definición de la autoconciencia como *Begierde überhaupt* a la que ya hicimos referencia (*Ph.*, 104). La segunda se enmarca dentro del desarrollo del vínculo entre la autoconciencia y la vida, donde se especifica que el deseo designa la acción negativa de la autoconciencia respecto de su objeto. Esta acción consiste fundamentalmente en marcar al objeto con el carácter de lo negativo (*Ph.*, 105).<sup>457</sup> En una tercera aparición, el deseo se define como la esencia negativa de los momentos autónomos configurados en la relación entre la autoconciencia y la vida. En términos más precisos, el deseo se presenta aquí como el hacer de la autoconciencia que aniquila (*vernichtet*) al objeto autónomo, superándolo en tanto que tal (*Ph.*, 107-108).<sup>458</sup> En cuarto lugar, se afirma, por un lado, que mediante el deseo la autoconciencia experimenta la autonomía (*Selbständigkeit*) del objeto. Por otro lado, que el deseo y la certeza de sí, que la autoconciencia alcanza por la satisfacción del deseo, están condicionados (*bedingt*) por el objeto, puesto que aquel, el deseo, no es sino la referencia negativa de éste (*Ph.*, 107). La quinta aparición repite la idea según la cual el

---

<sup>455</sup> Ésta es la objeción de Jenkins (2009: 105-107) y de Harris (1997: 337) a Judith Butler.

<sup>456</sup> Para algunos, el deseo no se extiende a la totalidad del movimiento de la Autoconciencia. Como “apetito animal” quedaría restringido al primer movimiento de esta figura y ya no estaría presente en tanto que tal en “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*” (Findlay, 1958: 96; Brandom, 2007: 132-135). Para la respuesta de Butler a esta posición, *cfr. supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 1. Entre quienes, como Butler, sostienen la tesis contraria se destacan McDowell (2007: 38, 41), Pinkard (1994: 46 y ss.), Pippin (2011: 55 y ss.) y Rendón (2012).

<sup>457</sup> Al respecto, Hegel sostiene: “Por eso, la autoconciencia, que es *para sí* sin más, y marca a su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo, o que es primariamente *deseo* (*einen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet oder zunächst Begierde ist*), hará, más bien, la experiencia de la autonomía del objeto, descubrirá que éste se sostiene por sí mismo” (*Ph.*, 105; el subrayado es del original).

<sup>458</sup> “El yo simple es este género, o lo universal simple para el que las diferencias no son tales, sólo en tanto que es *esencia negativa* de los momentos autónomos que se han configurado; y así, la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma: es *deseo*. Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma” (*Ph.*, 107; el subrayado es del original). Para algunos, la aniquilación es lo que caracteriza al deseo como tal. Rendón define al deseo precisamente como la “esencia negativa de la autoconciencia”, aunque no restringe la acción del deseo a la aniquilación (2012: 1, 8-10).



deseo es negación (*Negation*) de la vida; sc. de su objeto (*Ph.*, 108). La sexta y última aparición tiene lugar al presentar a la “otra autoconciencia”, en la que la primera alcanzaría la unidad de sí misma con su ser otro. En este contexto, se señala que el yo (*Ich*), el concepto del objeto de la autoconciencia que es para otra autoconciencia, no es autónomo de igual manera que el objeto del deseo. Mientras este último es solamente autónomo (*nur selbständig*), el nuevo objeto de la autoconciencia es “tanto yo como objeto (*ebensowohl Ich wie Gegenstand*)” (*Ph.*, 108; el subrayado es del original).

En el marco de la sección A del Capítulo IV, “*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins*”, la primera aparición de “*Begierde*” repite la última idea señala anteriormente; es decir, la distinción entre el objeto del deseo y la otra autoconciencia. El contexto específico en el que se vuelve sobre esta diferencia es en la exposición del “hacer duplicado” de las autoconciencias (*Ph.*, 110). En segundo lugar, en la presentación de la figura del señor, se identifica el objeto del deseo con “una cosa en cuanto tal (*ein Ding als solches*)”, la cual constituye una de las dos referencias del señor (*Ph.*, 113).<sup>459</sup> En tercer lugar, el deseo se vincula con el goce (*Genuß*). Este último es la negación pura (*reine Negation*) de la cosa y en tanto que tal alcanza aquello que el deseo no podía lograr a causa de la autonomía del objeto: acabar (*fertig sein*) con la cosa (*Ph.*, 113-114).<sup>460</sup> En cuarto lugar, el trabajo (*Arbeit*) se define como deseo inhibido (*gehemmte Begierde*). A diferencia de la negación pura del goce, el trabajo detiene (*aufhalten*) el desaparecer (*Verschwinden*) de la cosa, la forma y la cultura (*bilden*) (*Ph.*, 115).

En la sección B del Capítulo IV, “*Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein*”, la primera aparición de “*Begierde*” retoma la idea general de la parte introductoria y de la sección A: la expansión de la vida y su movimiento constituyen el objeto contra los que actúan tanto el deseo como el trabajo (*Ph.*, 117). En segundo lugar, se repite que el deseo y el trabajo son una “orientación negativa hacia el ser-otro”, que se diferencia de la actividad del escepticismo (*Ph.*, 119).<sup>461</sup> En tercer lugar, se retoma la dirección negativa hacia el

<sup>459</sup> La otra referencia de la conciencia señorial es el siervo.

<sup>460</sup> Hegel sostiene también que el señor se satisface en el goce (*im Genusse sich zu befriedigen*) (*Ph.*, 113). Debe notarse que el verbo “befriedigen” tiene la raíz de “*Begierde*”. Hegel suele utilizar este verbo con frecuencia en la *Ph.* y en diversos contextos. Consideramos, empero, que esto no debe entenderse como una “prueba” del “erotismo” de la conciencia, la autoconciencia o el espíritu. Como dijimos anteriormente, la *Begierde* tiene un lugar específico dentro de la *Ph.* y el verbo en cuestión debe ser leído a la luz del marco específico en el que es introducido en cada ocasión.

<sup>461</sup> “Es evidente que, así como el estoicismo corresponde al concepto de conciencia *autónoma* que

objeto del deseo y del trabajo, pero ahora para establecer la comparación del vínculo entre la conciencia inesencial con el más allá configurado. El segundo momento de esta relación consiste en que la conciencia inesencial, en cuanto que esencia individual, se comporta como lo hacen el deseo y el trabajo respecto de la realidad efectiva: es decir, de manera negativa (*Ph.*, 124). En cuarto lugar, el deseo aparece en relación con la conciencia desventurada. El deseo y el trabajo -sostiene Hegel- verifican a la conciencia la certeza interior de sí por la supresión de la autonomía del objeto que, cada uno a su modo, realiza. En este nuevo contexto, este sentimiento de sí se equipara al ánimo puro (*reine Gemüt*). La conciencia desventurada, por su parte, “sólo se encuentra como deseante y como trabajando (*das unglückliche Bewußtsein aber findet sich nur als begehrend und arbeitend*)” (*Ph.*, 126; el subrayado es del original). Pero a diferencia de la mera conciencia deseante o trabajadora, y del ánimo puro, la conciencia desdichada no tiene la certeza y el sentimiento de sí *para sí* misma. Para sí, ella es “la certeza rota (*gebrochene Gewißheit*) de sí misma” y “la verificación que ha obtenido por medio del deseo y el trabajo está, por ende, igualmente *rota*” (*Ph.*, 127; el subrayado es del original). Finalmente, “*Begierde*” aparece en el marco de la conciencia individual que da gracias y al hacerlo alcanza la satisfacción efectiva del sentimiento de sí. Aquí el “deseo” sólo se menciona para indicar que parte de este logro radica en que la conciencia *ha sido* deseo (*Ph.*, 128).

En el resto de la *Ph.*, el término “*Begierde*” vuelve a aparecer en varias ocasiones, pero con otros sentidos y no como la caracterización de la “actitud” general o la actividad de la autoconciencia respecto de su objeto. En la única sección en que esto sí tiene lugar es en “Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich Selbst” del Capítulo V. Más específicamente en “Die Lust und die Notwendigkeit”. Se trata aquí de la conciencia que se arroja a la vida como individualidad pura. Su actividad -dice Hegel- es la actividad del deseo pero sólo según un momento de este: la aniquilación (*Vertilgung*) del ser otro en tanto que su mismidad. En palabras del filósofo:

---

aparecía como relación de señorío y servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* (*Realisierung*) de dicha relación en cuanto orientación negativa hacia el ser-otro (*als der negativen Richtung auf das Anderssein*), en cuanto deseo y trabajo. Pero si el deseo y el trabajo no podían ejecutar la negación para la autoconciencia, en cambio, esta orientación polémica hacia la autonomía plural de las cosas sí tendrá éxito, porque se vuelve contra ellas en cuanto autoconciencia libre previamente acabada dentro de sí; dicho de modo más determinado, porque tiene en ella misma *el pensar* o la infinitud, y de ese modo, a sus ojos, esas cosas autónomas conforme a sus diferencias, sólo son en cuanto magnitudes evanescentes” (*Ph.*, 119; el subrayado es del original).

Su actividad (*Tun*) es actividad del *deseo* (*Begierde*) sólo según un momento; no busca la aniquilación (*Vertilgung*) de toda la esencia del objeto, sino sólo la forma de su ser-otro o de su autonomía, que es una apariencia sin esencia; pues, *en sí*, a ese ser-otro lo considera como la misma esencia, o como su mismidad (*seine Selbstheit*). El elemento en que el deseo y su objeto persisten como autónomos y recíprocamente indiferentes es la *existencia viva* (*lebendige Dasein*); el disfrute del deseo cancela ésta en la medida en que ella corresponda al objeto del deseo. Mas, aquí, este elemento, que les da a ambos su realidad efectiva separada, es, más bien, la categoría, un ser que es esencialmente un ser *representado* (*vorgestelltes*); es, por tanto, la *conciencia* de la autonomía; ya sea la conciencia natural o la conciencia formada hasta ser un sistema de leyes, conciencia que mantiene a los individuos cada uno para sí. Esta separación no es en sí para la autoconciencia, la cual sabe al otro como *su propia* mismidad. Llega, pues, al disfrute del *placer* (*Genusse der Lust*), a la conciencia de su realización efectiva en una conciencia que aparece como autónoma, o bien, a la contemplación de la unidad de ambas autoconciencias autónomas. Alcanza su propósito, pero justo al hacerlo experimenta cuál es la verdad del mismo. Ella, la conciencia, se concibe como *esta* esencia *singular que-es-para-sí*, pero la propia realización efectiva de este propósito lo cancela, pues la conciencia no llega a serse a sí objeto en cuanto *esto singular*, sino, más bien, en cuanto *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia, y por ende, en cuanto singular cancelado y asumido, o en cuanto *universal* (*Ph.*, 199; el subrayado es del original).

“*Begierde*” vuelve a aparecer en “*Der Geist*” en las siguientes secciones particulares y con los siguientes sentidos. En “*Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib*” aparece, en primer lugar, en referencia a la adquisición y conservación de las riquezas y el poder orientadas a las necesidades (*Ph.*, 243). En segundo lugar, se introduce para caracterizar la eticidad de la mujer y el derecho del deseo por parte del varón (*Ph.*, 248-249). En “*Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und Das Schicksal*”, “*Begierde*” hace referencia al deseo del joven orientado a la femineidad (*Ph.*, 259). En “*Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*” constituye, junto con el placer, aquello que lleva a cumplimiento la acción (*Ph.*, 350). Finalmente, en “*Das lebendige Kunstwerk*”, en el Capítulo VII, “*Die Religion*”, Hegel habla de la cosa utilizable como objeto del deseo (*Ph.*, 386).

La reconstrucción de las apariciones de “*Begierde*” en la *Ph.* muestran que se trata de un concepto importante que está presente en varios momentos del recorrido fenomenológico de la conciencia hacia el saber real. En efecto, como ha indicado

Förster (2008: 42), la *Begierde* es un concepto epistemológico, no psicológico. Lo propio del deseo, entendemos, es lo que se expone en la parte introductoria del Capítulo IV. Según esta sección, el deseo constituye una de las formas o acciones más básicas por medio de la cual la autoconciencia busca alcanzar la unidad efectiva con su objeto y consigo misma. En términos generales, el deseo es la aniquilación de la cosa que no alcanza, empero, la completa negación del objeto, puesto que éste mantiene su autonomía. Esta referencia o actividad erótica negativa se repite en otros momentos del camino de la conciencia y adquiere su propia “función” en cada uno de ellos. En este sentido, el deseo no se reduce sólo a las menciones del Capítulo IV. Tampoco se limita, podríamos decir, a la Autoconciencia como figura de la conciencia. Sin embargo, de ello no se desprende que la *Begierde* sea el principio permanente de la reflexividad de la autoconciencia. Entendemos por ello que “*Begierde*” se refiere sólo un modo específico del comportarse de la conciencia respecto de su objeto. Por esta razón, tomarlo como eje hermenéutico central de la experiencia de la conciencia constituye un reduccionismo que no toma en consideración la multiplicidad de formas del relacionarse de la conciencia respecto de su objeto que son expuestas en el recorrido fenomenológico.

### **III. 2. Corporalidad**

En este apartado, nos proponemos hacer algunos señalamientos sobre otro de los ejes hermenéuticos centrales del tratamiento butleriano de la *Ph*. Nos referimos al problema de la corporalidad.

A modo de contextualización general, cabe mencionar que Hegel aborda este tema en cuatro lugares de su corpus. El primero es *Die Naturphilosophie (passim)*. El segundo, la “*Anthropologie*” de la *EPW*. El tercero es “*Beachtende Vernunft*” y “*Die Kunst*” de la *Ph*. El cuarto es *GPR*, específicamente en el marco de la discusión sobre la propiedad. Como ha puesto de relieve la *Hegelsforschung*, en estos lugares se presentan dos concepciones generales del cuerpo. La primera de ellas es la noción natural y orgánica del cuerpo (*Körper*), ubicada fundamentalmente en la filosofía de la naturaleza (Brinkmann, 1996; Ferrini, 2011; Illetterati, 2014). La segunda es la concepción espiritual del cuerpo (*Leib*). Esta noción constituye una superación de la mera

naturalidad corporal y se encuentra desarrollada en los lugares restantes (Greene, 1972; Malabou, 1966: 45-112; Russon, 1997; Siep, 1992; Stern, 2013a).

Respecto de la *Ph.*, que es la obra que aquí nos interesa, Butler sostiene, por un lado, que el carácter corporal de la autoconciencia se pone de relieve, aunque de manera implícita, en el Capítulo IV de la obra. Por otro lado, según su propuesta interpretativa, dicho carácter no se reduciría a la Autoconciencia en tanto que figura específica de la conciencia, sino que caracterizaría a la autoconciencia o la subjetividad en general.<sup>462</sup>

Tal como hemos adelantado al abordar esta cuestión, “*Körper*” y sus cognados, “*Körperlich*” y “*Körperlichkeit*”, como así también “*Leib*” y su modalización “*leiblich*” no aparecen en el Capítulo IV de la *Ph.*<sup>463</sup> En esta obra, como acabamos de indicar, el tema del cuerpo se desarrolla de manera explícita en dos lugares específicos. El primero de ellos es “*Beachtende Vernunft*”, primer momento de la *Vernunft* que se expone en el Capítulo V. Dentro de este momento particular, el “cuerpo” y sus cognados aparecen en dos lugares. El primero es “*Beobachtung der Natur*”, donde se hace referencia a la concepción natural del cuerpo (*Körper*) (*Ph.*, 144, 149, 154, 162-163). El segundo, el más relevante para la perspectiva que a nosotros nos interesa, es “*Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre*” (*Ph.*, 172, 174, 178, 180-181, 185, 190).<sup>464</sup> El otro lugar en el que se toca el tema del cuerpo es en “*Die Kunst*” (Capítulo VII), aunque aquí el número de las menciones es considerablemente menor. Las referencias explícitas a la corporalidad se ubican en “*Die natürliche Religion*” (*Ph.*, 374), “*Die Kunst-Religion*” (*Ph.*, 378, 387-388, 399) y “*Die offenbare Religion*” (*Ph.*, 401).<sup>465</sup>

En “*Physiognomik und Schädellehre*”, Hegel expone una concepción de la corporalidad que, como ha señalado Malabou (2010b), tiene algunos puntos en común con ciertas ideas sostenidas por Butler. En dicho lugar, Hegel sostiene:

El individuo es en y para sí mismo: es *para sí*, o en otros términos, es una actividad libre; pero también es *en sí*, o en otros términos, él mismo tiene un *ser* determinado *originario* (*ein ursprüngliches bestimmtes Sein*): una determinidad (*eine Bestimmtheit*) [...] *En él mismo*, pues, se destaca la oposición de ser esto doble:

<sup>462</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 3.

<sup>463</sup> Éste es el señalamiento crítico, recordemos, que Malabou hace a la lectura de Butler (2010b: 87; 2011a: 633-634).

<sup>464</sup> De aquí en adelante, “*Physiognomik und Schädellehre*”.

<sup>465</sup> Hay otra referencia explícita pero sumamente menor en “*Der sich entfremdete Geist; die Bildung*”, específicamente en “*Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*” (*Ph.*, 309).

movimiento de la conciencia y ser firme de una realidad efectiva que aparece, realidad efectiva tal que es inmediatamente *la suya* en él. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ésta, lo que ella no ha hecho (*dies Sein, der Leib der bestimmten Individualität, ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgetanhaben*). Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él ha producido (*so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst* [...]) Él, el cuerpo, es la unidad del ser no formado y del que sí lo está, y es la realidad efectiva del individuo, penetrada completamente de ser-para-sí (*er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seins und die von dem Fürsichsein durchdrungene Wirklichkeit des Individuums*) (*Ph.*, 171; el subrayado es del original).

Este pasaje parece confirmar, o al menos dar apoyo, no sólo a la tesis de Butler sobre el carácter corporal del individuo, sino también a aquella que sostiene que el cuerpo es una forma que constituye su determinidad.<sup>466</sup> Que el cuerpo sea no sólo un ser dado sino además algo formado por la propia actividad del individuo, constituyéndose en su propia expresión, se acerca a la idea de Butler según la cual el cuerpo expresa la identidad autodeterminada de la individualidad. Esto último se ha puesto de manifiesto en el tratamiento que la filósofa norteamericana realiza sobre la libertad del esclavo y también en sus diversas consideraciones sobre la conciencia desventurada, en la que los imperativos de autosometimiento corporal son formativos respecto del cuerpo que pretenden negar.<sup>467</sup>

Según Malabou (2010b), la hermenéutica de Butler es relevante respecto de esta cuestión porque pone de relieve que, para Hegel, el sujeto, en su aspecto corporal, no es algo fijo y pasivo que adquiere sus accidentes desde afuera, sino una “fuerza plástica” (*force plastique*) que se autodetermina.<sup>468</sup> Al respecto, sostiene:

Yo comparto tu comprensión [sc. la comprensión de Butler] de la forma. Estoy totalmente de acuerdo en decir que: 1) la “forma” no es algo simple que podría ser identificado con una instancia fija e inamovible. Las formas vienen al ser

<sup>466</sup> Sobre la corporalidad del espíritu, Hegel afirma en la sección indicada: “Ahora bien, la individualidad espiritual (*geistige Individualität*), tiene que ser ella misma corporal (*leiblich sein*), en cuanto causa [...] Así como el espíritu mismo (*der Geist selbst*) no es algo abstracto-simple, sino un sistema de movimientos donde él se diferencia en momentos, pero permanece libre él mismo en esta diferenciación, y así como él articula su cuerpo (*Körper*) como tal por funciones diversas y es sólo uno el que determina una parte singular del mismo, así también es posible imaginarse que el ser fluido de su *ser-dentro-de-sí* es un ser articulado; y parece que hay que imaginárselo, representárselo así, porque [él es] el *ser* reflejado dentro de sí” (*Ph.*, 180-181; el subrayado es del original).

<sup>467</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo II, III. 5. 3, III. 5. 4; Capítulo III, II.

<sup>468</sup> La misma idea, aunque desde otra perspectiva, es desarrollada por Russon (1997).

(“surgen”, dice Hegel) y lo dejan (su ser explota); 2) la “forma” se toma, entonces, en el doble movimiento de su conservación y su pérdida; 3) “el cuerpo implica un proceso de formación y disolución”. Yo recordé que la plasticidad se refiere a este doble movimiento (2010b: 92; la traducción es nuestra).

Lo que une al individuo con su cuerpo, según la filósofa francesa, es una relación plástica (*relation plastique*) en tanto que el cuerpo no es sólo un ser empírico y natural, sino también un ser espiritualmente formado o “esculpido” (*sculpté*) (2010b: 89). Butler señala parte de esta plasticidad mediante el carácter “dinámico” de la forma.

Sea como fuere, el punto central sigue siendo la ausencia del “cuerpo” en el Capítulo IV de la *Ph.* Sobre esta cuestión específica, Assalone toma una posición interesante. Coincidimos con él en que la idea fundamental de Butler es que, en el Capítulo IV de la *Ph.*, el cuerpo constituye la *condición* de la experiencia que la conciencia tiene en este momento específico de su desarrollo fenomenológico. Esto explicaría que el cuerpo no estuviera todavía explicitado. Pero su no-explicitación no equivale a su ausencia. El cuerpo está presente de manera implícita o en sí y su explicitación llega, por necesidad lógico-fenomenológica, en el Capítulo V de la *Ph.* (Assalone 2014: VII 7. 1. 3; 2013: 53-56). Assalone presenta dos argumentos específicos sobre la presencia e importancia del cuerpo.

El primero de ellos concierne al cuerpo como condición de la experiencia de la conciencia que ya hemos mencionado. Desde la perspectiva de Butler -señala Assalone-, el cuerpo como condición de la experiencia de la conciencia no se limita al Capítulo IV, sino que también estaría implícito en los capítulos anteriores. En efecto, sería un contrasentido pensar la certeza sensible, la percepción e incluso el entendimiento sin un cuerpo que sea soporte de las diferentes actividades que la conciencia realiza en dichos movimientos. Esto es compatible con la explicitación del cuerpo en el Capítulo V. La figura de la Razón (*Vernunft*) despliega los dualismos más tradicionales y también su unificación. El dualismo mente/cuerpo es paradigmático del de naturaleza/cultura y la Razón es el momento dentro de la experiencia de la conciencia en el que las dicotomías son superadas.<sup>469</sup> De ahí que el cuerpo se tematice como tal recién en este lugar.

El segundo argumento versa sobre la naturaleza mediadora que el cuerpo tendría para Hegel no sólo respecto de la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la lucha a vida o muerte y el reconocimiento, sino también para la razón observante,

---

<sup>469</sup> Assalone sigue aquí a Russon (1997: 31-36).

puesto que la observación (*Beobachtung*) es una actividad desarrollada por el cuerpo mismo.<sup>470</sup> Al respecto, este investigador sostiene:

El cuerpo permanece indefectiblemente en un segundo plano, y su casi estricta invisibilidad puede ser explicada por su naturaleza mediadora [...] La mediación en general, no sólo la mediación corporal de la conciencia, no es definida, explicada o caracterizada adecuadamente por Hegel en ninguna parte de su obra salvo de modo excepcional e insuficiente [...] El cuerpo, por ser mediación, corre el mismo destino que la mediación como operador conceptual de la dialéctica hegeliana. Tanto el cuerpo como la mediación se hallan -parafraseando a Butler- en todos lados supuestos, aunque en (casi) ninguna parte “nombrados” (Assalone 2014: VII 7. 1. 3).

Desde esta línea interpretativa, se pueden realizar dos observaciones conclusivas. En primer lugar, se podría advertir a Butler que su lectura del Capítulo IV de la *Ph.* toma como concepto clave una noción externa al propio movimiento específico de la conciencia que allí se desarrolla. Esta indicación crítica, que correspondería más bien a un tratamiento exegético de la obra, no invalida el valor hermenéutico de la interpretación butleriana, que puede resumirse en dos puntos fundamentales. El primero de ellos es que tematiza de manera directa la presencia del cuerpo en el Capítulo IV de *Ph.*, cuestión que algunos textos de la *Hegelsforschung* directamente presuponen o mencionan sin explicar. Tal es el caso de, por ejemplo, Álvarez (2010), Jenkins (2009) y Neuhouser (2009). El segundo es que dicha explicitación, si se lee en los términos en que la plantea Assalone, puede resultar un aporte importante sobre los estudios de la corporalidad en la *Ph.* En efecto, en el Capítulo IV estaría operando ya aquello que se expone explícitamente en la “Beochtende Vernunft”: que el cuerpo es una determinación relacional natural y viviente, y un ser formado por los intercambios contextuales e intersubjetivos.

---

<sup>470</sup> Siguiendo a Fink (1977), Assalone sostiene que en la “Beochtende Vernunft” Hegel enfatiza el carácter racional de la observación, lo que la distingue de la certeza sensible con la que comienza la *Ph.* Sin embargo, aclara, no debe olvidarse por ello el aspecto corporal de la *Beobachtung*, puesto que de lo que se trata en la *Vernunft* es de la superación de los dualismos tradicionales; en este caso, de la dicotomía entre el cuerpo y la mente. En este sentido, el énfasis en el componente racional es, según Assalone, uno de los primeros intentos en esta dirección (Assalone, 2014: VII 7. 1. 3).



### III. 3. Reconocimiento

La concepción hegeliana del reconocimiento (*Anerkennung*) es un tema común a las diversas lecturas y apropiaciones de la *Ph.* que realizan tanto Simone de Beauvoir como Judith Butler. En el caso de la primera, aparece en dos momentos específicos. Uno de ellos es en el marco de las relaciones morales intersubjetivas.<sup>471</sup> Aquí, la cuestión del reconocimiento en la *Ph.* se retoma en forma apropiativa y de manera muy general. Por lo tanto, no compete a nuestras presentes consideraciones. El otro lugar donde Beauvoir se hace eco de esta problemática es en su desarrollo de la quinta modalidad del esfuerzo por ser.<sup>472</sup> En este contexto, Beauvoir retoma, por un lado, la idea de Kojève (1947) de que las libertades se reconcilian en el Estado universal. Por otro lado, y en íntima relación con lo anterior, se hace eco del dilema planteado por Koyré (1934), quien intenta poner de relieve la supuesta contradicción que implica, para el sistema de Hegel, la reconciliación definitiva de los individuos. En líneas generales, recordemos, el dilema consiste en lo siguiente: o bien los individuos se reconcilian y se anula el movimiento histórico; o bien si no hay reconciliación, cumplimiento de la temporalidad humana, entonces el verdadero pensamiento filosófico de la historia carece de sentido. Estas dos últimas cuestiones serán reconsideradas en este apartado.

En el caso de Judith Butler, hemos visto que el tema del reconocimiento se desarrolla en dos direcciones. La primera de ellas es propiamente hermenéutica y toma como objeto la dialéctica del señorío y la servidumbre del Capítulo IV de la *Ph.*<sup>473</sup> La segunda es directamente apropiativa y se concentra en la idea de *Sittlichkeit* en función de abordar la conformación social del sujeto.<sup>474</sup> Los señalamientos críticos correspondientes a las claves hermenéuticas del primer lineamiento, el deseo y la corporalidad, ya fueron expuestos en los apartados anteriores. Por lo tanto, no agregaremos aquí nada más al respecto, salvo dos aclaraciones menores. Por un lado, que la tesis butleriana según la cual el reconocimiento implicaría que las autoconciencias se reconozcan como seres deseantes, idea de cuño kojéviano, extiende la noción de “deseo” (*Begierde*) como caracterización general de la actividad de la autoconciencia respecto de su objeto al núcleo mismo del reconocimiento intersubjetivo

<sup>471</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo III, III. 1, III. 2.

<sup>472</sup> Cfr. *supra* Primera parte, Capítulo II, III. 5.

<sup>473</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo II, III.

<sup>474</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo III, III.

y, más específicamente, respecto de qué es lo que se reconoce. Por otro lado, la idea de “firma” (*signature*), que se erige en un concepto clave en su estudio de *PLP*, incorpora un elemento derrideano externo al propio texto de Hegel (Malabou, 2010a: 13-48). El segundo lineamiento de la lectura de Butler, al tener sólo un carácter apropiativo, está por fuera de nuestros intereses presentes. Las indicaciones pertinentes sobre esta cuestión ya fueron señaladas en el lugar correspondiente.<sup>475</sup>

A la luz de estas aclaraciones preliminares, el presente apartado tiene dos objetivos particulares. El primero de ellos es hacer algunos señalamientos sobre el lugar que el reconocimiento ocupa en el corpus de Hegel. El segundo es exponer algunas indicaciones generales respecto del Estado (*Staat*) y de la supuesta paradoja hegeliana que deja como resultado el tratamiento de Beauvoir sobre esta cuestión.

Sobre el primero de los puntos mencionados, es menester subrayar que el tema del reconocimiento tiene una gran amplitud dentro de la obra de Hegel. Sus tematizaciones más específicas se ubican en: (i) *System der Sittlichkeit*, (ii) *Jenaer Systementwürfe* (1803/1804 – 1805/1806), (iii) la sección A del Capítulo IV la *Ph.*, “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft”, (iii) la “Phänomenologie des Geistes” de la *EPW* y (iv) *GPR*.

La tesis más extendida de la *Hegelsforschung* es que, mientras que en las primeras obras el reconocimiento se expone desde el problema de la intersubjetividad (*sc.* las individualidades que se realizan en la totalidad ética), las obras de madurez presentan una teoría del reconocimiento fundamentada en el Espíritu, específicamente en la voluntad general, concepto introducido ya en *Realphilosophie* (Hösle, 1987: 365-385; Theunissen, 1982; Honneth, 1992). De la Maza ha sostenido recientemente que no se trata de una ruptura sino más bien de un énfasis diferente respecto de ciertos elementos del reconocimiento presentes ya en las obras tempranas (2003, 2009).

En el *System der Sittlichkeit* (1802), se aborda el reconocimiento a partir de la mediación de los sujetos particulares en la comunidad intersubjetiva de la que forman parte. Hegel distingue en este texto temprano dos formas de comunidad.<sup>476</sup> La primera de ellas es la natural, donde la unidad familiar se realiza en las relaciones basadas en el amor.<sup>477</sup> La segunda es la comunidad absoluta o espiritual. Ésta supone la relación

<sup>475</sup> Cfr. *supra* Segunda parte, Capítulo III, III. 1. 1. 2., III. 2.

<sup>476</sup> La reconstrucción general de la concepción hegeliana del reconocimiento que aquí se presenta toma como texto de referencia a De la Maza (2009).

<sup>477</sup> TS de Butler se centra en el concepto de amor en el Hegel temprano pero no toma como problemática

negativa del individuo con su particularidad natural. Dicha relación se establece mediante la lucha y busca alcanzar la unidad de los vínculos de propiedad y de honor. En una nota de *SD* en la que Butler reconstruye, siguiendo a Siep (1974), los diversos sentidos de “lucha” (*Kampf*) en la filosofía hegeliana del período de Jena, afirma lo siguiente<sup>478</sup>:

En el *System der Sittlichkeit* (1802-1803), Hegel no concibió la lucha por el reconocimiento como la búsqueda de propiedades y honores personales, sino de integridad familiar. La lucha se desarrolla como un enfrentamiento en el seno de la familia entre miembros que deben reconciliar sus voluntades individuales con las exigencias de la vida colectiva en familia y como una pugna entre diferentes familias por el reconocimiento. El acto de reconocimiento garantiza que el individuo ya no sea una entidad discreta, sino más bien “*ein Glied eines Ganzen*” [sc. “un miembro de un todo”] (*SD*: 89, n. 18).<sup>479</sup>

Sea como fuere, la lucha permite la elevación del individuo a la comunidad universal determinada por la razón, que culmina en la organización política de los pueblos, es decir, el Estado. Éste, en tanto que entidad absoluta, garantiza la protección del honor y de la persona de los miembros que lo constituyen.

En los *Jenaer Systementwürfe* (1803/1804 – 1805/1806), el reconocimiento ya no se plantea en los términos del pasaje de la comunidad natural a la espiritual, sino como la elevación de la conciencia empírica y natural al espíritu. Este paso, en el que también la lucha juega un papel fundamental, está integrado a la vez por otras relaciones, entre las que se destacan la familiar, el trabajo y el lenguaje.<sup>480</sup> De estos Esbozos, *Realphilosophie*<sup>481</sup> tiene una relevancia particular porque se incorporan ciertas cuestiones que agregan otros elementos a la teoría del reconocimiento, o que al menos iluminan las ideas generales ya desarrolladas por Hegel desde otro punto de vista. Por

---

central la del reconocimiento.

<sup>478</sup> Los significados de la “lucha” que Butler reconstruye en la nota 18 de *SD* no forman parte integrante de su lectura de Capítulo IV de la *Ph*. La intención de tal recuento, como ella misma indica, es sólo recordar que la lucha tiene diversos sentidos en los escritos hegelianos del período de Jena.

<sup>479</sup> La cita de *System der Sittlichkeit* es tomada de la página 50 de la edición de Félix Meiner, Hamburgo, 1970.

<sup>480</sup> En la nota de *SD* aludida anteriormente, Butler agrega al respecto: “En *Realphilosophie II* (1805-1806), Hegel elabora una nueva concepción de la lucha por el reconocimiento: ahora es una búsqueda de propiedades y honores, pero incluso en esta nueva formulación no es el individuo quien procura el reconocimiento de sus propios intereses, sino un conjunto de individuos que buscan obtener reconocimiento para su identidad común. Es aquí donde Hegel desarrolla su noción de libertad absoluta que exige la superación de las voluntades individuales” (*SD*: 89 n. 18).

<sup>481</sup> De aquí en adelante, *RP*. La numeración corresponde a la edición canónica del texto (*Cfr.* infra Referencias bibliográficas). La traducción sigue la de Ripalda para FCE (2005).

un lado, en dicho texto se expone una teoría del Estado bajo el término “Constitución”. El Estado es concebido aquí como una totalidad ética que articula e integra las diferencias mediante la intervención y regulación en asuntos de interés general. Por otro lado, se incorpora el concepto de “voluntad general”, que queda asociado a la idea de Espíritu. Al respecto, Hegel sostiene:

Lo general es pueblo, masa de los individuos en general, el todo existente, el poder general; su fuerza frente al singular es irresistible, *y su necesidad y aplastante poder y la fortaleza que cada uno tiene por estar reconocido*, es la del pueblo. Pero esta fuerza es efectiva sólo en tanto en cuanto *mantiene su unidad, sólo como voluntad*. La voluntad general es la voluntad *de todos y cada uno*, pero como voluntad es simplemente sólo este sí mismo, *mientras que el hacer de lo general es esa unidad*; la voluntad general tiene que concentrarse en ese uno. *Por de pronto* la voluntad general tiene que *constituirse* en general a partir de *la voluntad de los singulares*, de modo que ésta parezca el principio y elemento, cuando, al contrario, es ella *lo primero* y la *esencia* y las *voluntades* singulares tienen que convertirse en *voluntad* general mediante su propia *negación*, enajenación y formación; la voluntad general es antes que las *voluntades* singulares, *existe absolutamente* para ellas, *que de ningún modo son ella inmediatamente* (RP, 256-257; el subrayado es del original).

El Estado es la totalidad que encarna al Espíritu absoluto en tanto que unidad de las voluntades. Se trata del sujeto que se sabe a sí de manera absoluta. Sobre este punto, Hegel sostiene:

El Espíritu no es real ni como inteligencia ni como voluntad, sino como *voluntad* que es *inteligencia* es decir: en la inteligencia son *ambas* la unidad de dos generalidades, y en la *voluntad general éstas son ipseidades completas*; son un saber acerca de su *ser* y su ser es esto espiritual, la voluntad general. En este elemento, pues, tiene que explanarse lo anterior; así como en la voluntad la inteligencia abstracta se ha superado -o sus objetos se han llenado de contenidos por sí mismos-, aquí la voluntad abstracta tiene que superarse o producirse como superada en el elemento de esta realidad espiritual que es el estado de reconocimiento general [...] Este estado es el simple Espíritu absoluto, cierto de sí mismo y para quien, fuera de él mismo, no tiene validez nada determinado [...] Está por encima de todo esto [sc. de la determinidad simple] [...] El estado en general es el objeto del hacer y esfuerzo del Espíritu, y su fin (RP, 223, 258, 270; el subrayado es del original).

Sin embargo, el Estado no es la forma última del reconocimiento. Lo es, más bien, el Espíritu absoluto que se sabe a sí como tal en los movimientos del arte, la religión y la

filosofía.<sup>482</sup> Al respecto, Hegel afirma en este Esbozo:

La verdad de los espíritus singulares es ser un momento en el movimiento del todo, el cual es saberse del Espíritu *absoluto* como *Espíritu absoluto* [...] El verdadero arte es la *religión*: la elevación del mundo del arte a la unidad del Espíritu absoluto [...] La *inmediatez* del Espíritu es el Espíritu del pueblo, o él como Espíritu absoluto *que es*. La religión es el Espíritu pensante, pero que no se piensa a sí *mismo* y por tanto no es la igualdad consigo mismo, la inmediatez. Este saber de la filosofía es la inmediatez restablecida. Ella misma es la forma de la mediación, del concepto; como inmediatez es el Espíritu que se sabe sin más (*RP*, 280-281, 286; el subrayado es del original).

En la *Ph.*, el problema del reconocimiento se cifra en la dialéctica del señorío y la servidumbre del Capítulo IV. En esta obra se dejan a un lado los aspectos esenciales del reconocimiento característicos de los Esbozos sistemáticos, como el amor y la familia.<sup>483</sup> Sin embargo, se podría leer el Capítulo VI, fundamentalmente sus dos primeros movimientos (la Eticidad y el Espíritu extrañado de sí) en conexión con las consideraciones de los textos anteriores. También es posible abordar los Capítulos VII y VII, la Religión y el Saber absoluto, a la luz de las reconciliaciones más elevadas planteadas anteriormente.

Por último, en las tres versiones de la *EPW* (1817, 1827, 1830) el problema del reconocimiento se desarrolla como tal en la “Die Philosophie des Geistes” y específicamente en la “Phänomenologie des Geistes”. Esta última constituye el segundo momento del Espíritu subjetivo. En tanto que tal, media entre la “Anthropologie” en la que, dicho de manera general, se expone el aspecto natural del espíritu, y la “Psychologie”, que desarrolla el pensamiento y la voluntad libre como elementos estructurales de aquel. El desarrollo de dicha libertad en el mundo se expone en el Espíritu objetivo, cuyo contenido se explicita también en la *GPR*, donde el derecho abstracto, que toma como uno de sus conceptos centrales a la “persona”, presupone el reconocimiento del Espíritu objetivo de la *EPW* (*GPR*, § 71).

En la “Phänomenologie des Geistes” de la *EPW* se retoman fundamentalmente los conceptos expuestos en el Capítulo IV de la *Ph.* Es interesante que los tres momentos de la autoconciencia en *EPW* correspondan a la división lógica del concepto que determina la concepción de la voluntad libre. El momento de la *Begierde* se

---

<sup>482</sup> La idea de la religión como fundamento del Estado aparece también en *GPR* (§ 552).

<sup>483</sup> *Cfr.* Pippin (2006).

corresponde con la universalidad abstracta. La individualidad y la particularidad están representadas en la duplicación de la conciencia, la lucha a vida o muerte, y las relaciones de dominación y servidumbre. Por último, la universalidad concreta corresponde a la superación dada por el reconocimiento y la concomitante libertad de la autoconciencia (*EPW*, §§ 424, 436; *GPR*: 5-7). Otro de los puntos destacables de *EPW* es que el señorío y la servidumbre se presentan como relaciones pre-estatales a causa de la asimetría del sometimiento (*EPW*: § 433). De esta asimetría es precisamente de donde debe surgir el reconocimiento simétrico de los individuos en el Estado.

El Estado, como se desarrolla en *GPR*, es diferente de la Sociedad civil. Dicho en términos generales, la sociedad civil representa el principio de la particularidad, del deseo y las necesidades (§ 186). El Estado representa la universalidad, es la trascendencia de la mera individualidad o particularidad (§ 187). Para la realización del Estado, es preciso que el hombre salga de su condición natural, del sistema de necesidades que mantienen al individuo en la esclavitud (*GPR*, § 57; Obs.: 117; *EPW*, §§ 352 y ss., 430 y ss.). En este marco, se distinguen dos formas de la sociedad civil que conducen al Estado: las leyes y la justicia, por un lado, y la policía y las corporaciones, por otro. Mediante éstas se alcanza la reciprocidad que caracteriza al Estado como última manifestación de la universalidad ética (*GPR*, § 218).

Esto nos permite dar paso a la reconsideración de aquellas ideas de Kojève y Koyré que retoma el existencialismo de Simone de Beauvoir. Nos referimos, por un lado, a la idea del reconocimiento definitivo de los individuos en el Estado universal. Por otro lado, a la ambigüedad que, según la filósofa -y siguiendo desde una perspectiva kojéviana el dilema expuesto por Koyré en “Hegel à Jena”- caracterizaría la filosofía hegeliana. Dicha ambigüedad, que señala más bien una supuesta contradicción fundamental, puede esquematizarse de la siguiente manera. O bien los individuos se reconcilian definitivamente mediante el reconocimiento mutuo en el Estado y con esto se cancela la individualidad en tanto que tal. O bien, si no hay reconciliación, las individualidades no se recuperan en la totalidad y lo que queda como resultado de ello, más que la realización absoluta del Espíritu, es un estado de guerra indefinido. Al respecto, creemos menester subrayar tres cuestiones generales.

La primera de ellas respecta a la supresión o negación de la individualidad que tendría lugar, según el punto de vista beauvoiriano, con el Estado. Entendemos que el

reconocimiento mutuo de los particulares en la totalidad estatal no constituye, para Hegel, la cancelación de la individualidad sino, por el contrario, la afirmación de ésta en su verdadero elemento universal. En otros términos, lo que se supera con el Estado es la individualidad considerada en su mera particularidad. Más esto no significa la negación sin más del individuo, sino su realización como universalidad concreta en cuanto se reconoce a sí en su esencialidad ética universal.

El segundo punto compete a la idea de Estado como punto final de la historia en tanto que reconciliación de los individuos. Esta idea, como ya hemos mencionado, se basa en la interpretación de la filosofía de Hegel, y en especial de la *Ph.*, que Kojève plantea en sus cursos de la década del 30. Según él, bajo la influencia de Marx, toda la historia puede leerse bajo las figuras del señor y del siervo. La historia de la humanidad comienza con la dominación y la servidumbre, y finaliza en el “Estado universal y homogéneo” en el que los hombres hallan su plena satisfacción mediante el reconocimiento recíproco universal.<sup>484</sup> Sobre esto cabe decir que la idea de un “Estado universal y homogéneo” no es de Hegel. Incluso se contradice con su tesis sobre el

---

<sup>484</sup> Sobre el primero de los puntos, Kojève sostiene: “La Historia, ese proceso humano universal que ha condicionado el advenimiento de Hegel, del pensador dotado de un Saber *absoluto*, proceso que ese pensador debe *comprender* en y por una *Fenomenología* antes de poder realizar ese Saber absoluto en el ‘Sistema de la Ciencia’, la historia universal no es en consecuencia otra cosa que la historia de la relación *dialéctica*, es decir, *activa* entre el Dominio y la Esclavitud. La Historia se acabará pues en el momento en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el Hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón” ([1947] 2006: 195; el subrayado es del original). Sobre el Estado universal y homogéneo, agrega: “Esta realidad ‘total’, ‘definitiva’ [...], para Hegel (1806) es un Estado *universal y homogéneo*: reúne a la Humanidad toda entera (por lo menos a la que cuenta históricamente) y ‘suprime’ (*auf-hebt*) en su seno todas las ‘diferencias específicas’ (*Besonderheit*): naciones, clases sociales, familias. Por lo tanto: las guerras y las revoluciones son de ahora en adelante imposibles. Es decir que ese Estado no se modificará más, permanecerá eternamente idéntico a sí mismo. Pero el Hombre está formado por el Estado donde vive y obra. Por lo tanto tampoco el Hombre cambiará ya [...] Por consiguiente, la Ciencia que describe correcta y completamente el Mundo napoleónico permanecerá siempre y enteramente válida. Será Saber absoluto, término final de toda la búsqueda filosófica. Ese Saber, es el Espíritu seguro de sí mismo. En última instancia ese Estado no cambia más porque todos sus Ciudadanos están ‘satisfechos’ (*befriedigt*). Estoy plena y definitivamente ‘satisfecho’ cuando mi personalidad exclusivamente *mía* es ‘reconocida’ (en su realidad y en su valor, su ‘dignidad’) por *todos*, a condición de que yo mismo ‘reconozca’ la realidad del valor de aquellos que deben ‘reconocerme’. Estar ‘satisfecho’ es ser ‘único en el mundo y (no obstante) *universalmente* válido’. Pues eso es lo que se realiza para el Ciudadano del Estado universal y homogéneo. Por una parte, gracias a su universalidad, soy ‘reconocido’ por *todos* los hombres, que son mis *pares*. Por otra parte, gracias a su homogeneidad, soy verdaderamente *yo* quien soy ‘reconocido’ [...] El Particular (yo) se relaciona directamente con lo Universal (Estado) sin que haya pantallas formadas por las ‘diferencias específicas’ (*Besonderheiten*: familias, clases, naciones). Es decir, que en el Mundo posrevolucionario se realiza (por primera vez) la Individualidad. Por tanto, ser un individuo, es decir, Hombre propiamente dicho, es estar ‘satisfecho’, es no querer más, en consecuencia, no poder ya ‘trascenderse’: devenir otro distinto de lo que se es. Comprenderse a sí mismo, es entonces comprender al Hombre integral, definitivo, ‘perfecto’. Es lo que hace Hegel en y por su Sistema” (Kojève [1947] 2006: 166-167; el subrayado es del original).

carácter múltiple, diferenciado y cambiante de los Estados a lo largo de la historia (*EPW* §§ 549-550; De la Maza, 2012: 99). Hegel no admite la existencia de una totalidad “supra-estatal”. Dicho en otros términos, para él no hay una autoridad superior que medie en los conflictos entre Estados particulares. Pero sí afirma Hegel el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales. La manera en que los Estados hacen valer sus derechos es la guerra, que constituye la condición de paz inter-estatal (*GPR*: § 330-340; *EPW*: § 547).<sup>485</sup> Al respecto, Hegel sostiene:

Así como el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas (§ 71 y otros), así tampoco el estado es un individuo real sin la relación con otros estados (§ 322). La legitimidad de su estado, y más precisamente en la medida en que está orientado hacia el exterior [...] es, por una parte una situación totalmente *interna* [...], pero, por otra parte, es también esencial que sea *completada* con el reconocimiento de otros estados. Sin embargo, este reconocimiento exige la garantía de que se reconozca a su vez a los estados que lo reconocen, es decir que los respete en su independencia, por lo cual a éstos no les puede ser indiferente lo que ocurre en su interior [...] No hay ningún pretor entre los estados, a lo sumo mediadores y árbitros, e incluso esto de un modo contingente, según la voluntad particular [...] Por lo tanto, en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los estados sólo puede decidirse por la *guerra* [...] El recíproco reconocimiento de los estados como tales se mantiene *incluso en la guerra*, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Esto constituye un *vínculo* por el que cada uno de ellos vale para el otro como un existente en y por sí, de manera tal que en la guerra misma la guerra se determina como algo que debe ser pasajero. Encierra, por tanto, la determinación de derecho internacional por la que se conserva en ella la posibilidad de paz (*GPR*: Obs. § 331, 333, §§ 334, 338; el subrayado es del original).

Finalmente, el último punto sobre el que es menester hacer algunas indicaciones es la idea del “fin de la historia” que implica, desde la propuesta de Kojève (1947), la reconciliación de las libertades en el Estado universal.<sup>486</sup> Dicha noción (sc. la de “fin de la historia”) no es un concepto de Hegel, quien incluso está en contra de esa manera de comprender la temporalidad efectiva. La idea hegeliana de fin, como han señalado Jarczyk y Labarrière (1996), no implica un límite a partir del cual no haya nuevos sucesos que puedan generar diversas modificaciones históricas. El término alude más bien al cumplimiento de una época, en la que determinados procesos históricos llegaron

---

<sup>485</sup> *Cfr.* Dotti (2011).

<sup>486</sup> Kojève ([1947] 2006: 22, 106, 129, 195). La tesis de Kojève fue luego popularizada por Fukuyama (1988).



a su completitud e inteligibilidad, es decir, a su transparencia conceptual (1996: 102-113).

En un artículo reciente, Brauer (2013) ha abordado esta cuestión en otras obras de Hegel, especialmente a partir de *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.<sup>487</sup> Allí, Hegel sostiene: “Con este principio formalmente absoluto [sc. de la libertad] arribamos al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días (*das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage*)” (VPG, 524). Lo que pone de relieve esta cita es que cuando Hegel habla del “final” de los procesos históricos alude más bien a la finalización de una configuración determinada de la historia. Esto queda más claro si se toma en consideración la otra versión de la cita en cuestión, que aparece en la primera edición de las *Vorlesungen*: “Con este principio de la libertad vamos hacia el último estadio de la Historia mundial, de la Historia de nuestro tiempo (*mit diesem Princip der Freiheit gehen wir zum letzen Stadium der Welthistorie, zur Geschichte unserer Zeit*)” (VPG, 437; la traducción es nuestra). Según Brauer, lo que se subrayaría aquí es la finalización de los acontecimientos recientes, no la consumación del final de los tiempos. Esto queda enfatizado con el término que utiliza Hegel, “Welthistorie”, que según Brauer puede traducirse como “narración histórico mundial”. Se trataría, entonces, de la culminación de un modo de comprender los hechos históricos, de la toma de conciencia de la razón que ha guiado la sucesión de los acontecimientos. En palabras del autor:

Lo que se presenta aquí no es el final sino en todo caso el principio de la historia contemporánea en la medida en que es en la época de la Ilustración en que por primera vez aparece la “mundanidad” (*Weltlichkeit*) como el ámbito propio en que el hombre entiende el sentido de sus acciones e instituciones, como “reino espiritual en la existencia” (*das geistige Reich im Dasein*), en el que la historia se presenta definitivamente como resultado de su “voluntad” (*Willen*) libre y no de la fuerza del destino o de la intervención externa de la providencia -tal como lo consigna en la oración siguiente a la que se supuestamente se anunciaría el final de la historia- (2013: 89).

Esta interpretación, según lo entendemos, es acorde a las consideraciones que hemos realizado sobre la temporalidad en la *Ph.* [II. 4], obra que se diferencia de las *Vorlesungen* pero que, en este punto, puede resultar complementaria. Como hemos

---

<sup>487</sup> De aquí en adelante, VPG.

puesto de relieve, no se trata -como parece desprenderse de la interpretación de Kojève y del dilema planteado por Koyré que Beauvoir retoma- de una cuestión dicotómica: o bien es el fin-cerramiento del sistema, o bien es su apertura. La idea de “superación” del tiempo en la *Ph.* no cancela el tiempo histórico. Significa, por el contrario, concebirlo de otro modo. Dicha “superación” o “finalización” del tiempo refiere al comienzo de la historia concebida (*begriffne Geschichte*), la concepción especulativa de la historia que tiene lugar con la llega del Saber absoluto.<sup>488</sup> El arribo a este último implica que la historia ya no puede seguir entendiéndose como se hizo hasta antes de la llegada del saber verdadero. Es decir, como una sucesión de hechos contingentes cuyo sentido se reduce a la arbitrariedad de la perspectiva individual o particular, o incluso de la religión cristiana que apela a un más allá.<sup>489</sup> La filosofía especulativa es, en cierto sentido, la explicitación conceptual de ese nuevo tiempo del que habla Hegel en la “Vorrede” a la *Ph.*: una nueva época que marca un límite, pero no en el sentido de la finalización de los tiempos, sino en tanto que ruptura con lo anterior y apertura para el desarrollo de la historia conceptual y las determinaciones lógicas del Espíritu que se sabe a sí mismo (De la Maza, 2012: 99).

---

<sup>488</sup> Cfr. Brauer, (1982: 171 y ss.).

<sup>489</sup> Por esta razón, en parte, la concepción de la historia de Hegel tampoco constituye un “historicismo” como cree Baiser (1993) (Brauer, 2013: 91). Para este tema, véase también Brauer (1982: 39-101).

## CONCLUSIONES

La presente investigación doctoral se propuso mostrar la tesis general de que las concepciones de la existencia humana (*existence humaine*) y del sujeto (*subject*) de Simone de Beauvoir y de Judith Butler, respectivamente, están influenciadas por la filosofía de Hegel, particularmente por las diversas lecturas y apropiaciones antropológicas que realizan de la *Ph.* Consideramos que la originalidad del tratamiento que hicimos del pensamiento de las filósofas mencionadas radicó, por un lado, en haber sistematizado un aspecto de sus filosofías no vinculado directamente a su Feminismo filosófico. Por otro lado, y en íntima relación con el punto anterior, en haber estudiado algunos de sus textos a los cuales las investigaciones especializadas les han prestado una atención considerablemente menor, en comparación con aquellos centrados en las cuestiones de género. En este sentido, este trabajo representa una contribución para los estudios beauvoirianos y butlerianos.

Hemos intentado probar la tesis general de nuestra investigación a partir del desarrollo de tres tesis específicas. En la Primera parte de este trabajo, y tras haber sentado los principios fundamentales del existencialismo de Beauvoir en el Capítulo I, nos propusimos mostrar que la influencia de Hegel en la concepción beauvoiriana de la existencia humana se pone de relieve en dos aspectos.

El primero consiste en las ideas del filósofo alemán que Beauvoir retoma de manera positiva, destacándose la noción de “desplazamiento” (*Verstellung / déplacement*), desarrollada por Hegel en “Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität” (*Ph.*, 384-624). Beauvoir se apropia de este concepto en la antinomia existencial [Primera parte, Capítulo II]. Asimismo, se distinguen también aquellas ideas de Hegel que hacen a las relaciones intersubjetivas, fundamentalmente la del reconocimiento recíproco, sin el cual -para Beauvoir- la subjetividad moral no llega a realizarse auténticamente [Primera parte, Capítulo III].

El segundo de los aspectos radica en la oposición de Beauvoir al idealismo hegeliano. Este aspecto es el que caracteriza de manera general la influencia negativa de Hegel en el existencialismo de Beauvoir, puesto que ella -según hemos procurado

mostrar- formula su propia noción de “existencia humana” a partir del rechazo de la posición de Hegel. La Primera parte de nuestra investigación, y fundamentalmente el Capítulo II, pretendió mostrar que, para Beauvoir, Hegel evade el fracaso (*échec*) existencial que implica la existencia en tanto que esfuerzo por ser (*effort pour être*), fracaso en el cual, paradójicamente, la existencia se afirma positivamente como tal. Según nuestra interpretación, para Beauvoir, Hegel realiza dicha “evasión” mediante la unidad sintética y total del Espíritu absoluto, y a través de la ambigüedad de la noción de “*aufheben*”, que le permitiría -según la filósofa-, plantear falsas conciliaciones. Además, hemos puesto de relieve que, según Beauvoir, el fundamento de dicha evasión consiste en la negación de la individualidad (*individualité*) o del individuo (*individu*), implicada en la tesis hegeliana que afirma la individualidad como un momento del devenir universal del *Geist*.

Finalmente, en el Capítulo III de la Primera parte, desarrollamos el existencialismo moral de Beauvoir, donde expusimos su concepción positiva de la existencia humana. A este respecto, sostuvimos que, para Beauvoir, la autenticidad de la existencia radica en la asunción moral del fracaso del esfuerzo por ser.

La segunda de las tesis específicas mediante las cuales intentamos probar nuestra hipótesis general compete a Judith Butler. Así, en la Segunda parte de este trabajo hemos intentado mostrar que Butler formula su propia concepción dialéctica y erótica del sujeto a partir de una lectura retórica y antropológica de la *Ph.*, especialmente del momento de la Autociencia. Su apropiación, advertimos, parte de un marco hermenéutico contemporáneo que combina un posicionamiento neo-hegeliano y uno post-estructuralista.

En el Capítulo I de la Segunda parte, describimos lo que entendemos son los tres lineamientos fundamentales de la lectura que Butler hace de la *Ph.* El primero de ellos es el retórico, centrado en la aproximación retórica que Butler realiza de la noción hegeliana de “proposición especulativa” (*spekulative Satz*). El segundo es el lineamiento antropológico, donde Butler entiende que el Absoluto de Hegel es una reorientación antropocéntrica del monismo sustancial de Spinoza. El tercero es el lineamiento erótico que, en líneas generales, consiste en la comprensión del deseo (*Begierde / desire*) como el principio subjetivo y reflexivo que estructura el recorrido de la conciencia natural hacia el Saber absoluto. Finalmente, expusimos los dos abordajes que Butler realiza

sobre el tema de lo Absoluto en la *Ph.* Respecto del primero, desde una perspectiva nietzscheana, Butler entiende a la *Ph.* como una comedia de errores sistemáticos, que muestran la verdad absoluta por vía negativa. Respecto del segundo, Butler presenta una interpretación temporal de lo Absoluto de Hegel. Según esta posición, lo Absoluto consiste en la totalidad infinita y sistemática de las superaciones (*Aufhebungen*) de la autoconciencia erótica.

Hemos dedicado los Capítulos II y III de la Segunda parte al desarrollo de las mediaciones del sujeto o la autoconciencia erótica. En el primero de ellos, expusimos la mediación vital y la mediación corporal e intersubjetiva del sujeto erótico. Éstas se basan en la interpretación de Butler de la parte introductoria del Capítulo IV de la *Ph.* y de la sección A, “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft”. La idea central que ponen de relieve estas mediaciones es que la vida, el cuerpo y la intersubjetividad son esenciales a la existencia y persistencia del sujeto. En el segundo de los capítulos mencionados, desarrollamos la mediación ético-normativa y la mediación social del sujeto. En estos casos, señalamos, Butler realiza un abordaje apropiativo de la *Ph.*, a partir de la tesis contemporánea de cuño foucaultiano según la cual el sujeto se forma en la sujeción. La primera de las mediaciones está basada en el abordaje apropiativo que Butler hace de la sección B del Capítulo IV de la *Ph.*, “Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein”. La tesis fundamental que Butler sostiene es que la autoconciencia, o el sujeto, no puede negar su cuerpo a través de los imperativos de autosometimiento corporal. La segunda de las mediaciones consiste fundamentalmente en el modelo neohegeliano de reconocimiento y de la formación del sujeto que Butler formula a partir de la combinación de la idea de *Sittlichkeit* de Hegel y del modelo normativo de conformación del sujeto propuesto por Foucault. Según este modelo, el sujeto sólo emerge como tal dentro de una matriz normativa e histórica que delimita culturalmente aquello que es y que no es sujeto. Desde esta perspectiva, el individuo deviene sujeto por medio de su sometimiento a las normas culturales subjetivadoras, que condicionan lo que vale como sujeto al determinar los criterios de reconocibilidad de lo humano. En este contexto, hemos señalado que Butler plantea en términos de existencia social el problema de la vida del sujeto, reformulado y complejizado en las restantes mediaciones.

La Primera y la Segunda parte, tomadas conjuntamente, muestran que Simone de Beauvoir y Judith Butler, filósofas consideradas generalmente como dos de las mayores representantes del Feminismo filosófico de los siglos XX y XXI respectivamente, constituyen también dos claros ejemplos de posicionamientos característicos que la filosofía contemporánea asume respecto del idealismo hegeliano. En el caso de Simone de Beauvoir, se trata de una posición crítica y negativa, que la lleva a plantear sus propias ideas contra la posición de Hegel. En el caso de Judith Butler, la situación es inversa. Nos encontramos aquí con una apropiación positiva de la filosofía hegeliana, que pone de relieve la vitalidad y la actualidad de muchas ideas planteadas por el filósofo alemán.

Nuestro trabajo cierra con una Sección crítica, dedicada al desarrollo de la tercera de las tesis específicas que componen nuestra investigación. Recordemos que dicha tesis sostiene que las lecturas que Beauvoir y Butler realizan de la *Ph.* constituyen interpretaciones externas, que sacan de su contexto específico las diversas problemáticas y conceptos que abordan. Esto da por resultado una imagen fragmentaria del idealismo hegeliano, que no considera ni el carácter especulativo de la *Ph.* ni la particularidad que cada temática tiene dentro de ella.

Con esto queremos subrayar que ni Simone de Beauvoir ni Judith Butler se proponen hacer un estudio exegético de la *Ph.* Por el contrario, toman algunas de las ideas de Hegel para pensar las problemáticas contemporáneas que les interesan. Sin embargo, esto no nos impidió, a la luz de los objetivos del presente trabajo, realizar algunas consideraciones sobre ciertos puntos de la filosofía hegeliana que admiten sus interpretaciones, de manera tal de llevar a cabo un distanciamiento crítico de la “imagen de la filosofía de Hegel” que sus lecturas y apropiaciones dejan como resultado. En esta dirección, en la Sección crítica hemos sistematizado las objeciones más relevantes a las lecturas existenciales y antropológicas de la *Ph.* que formulan los textos de la *Hegelsforschung* interesados en las apropiaciones contemporáneas de Hegel. En esa misma línea, hemos puesto de relieve las limitaciones de los tratamientos de la *Ph.* que realizan Beauvoir y Butler a partir del abordaje de algunas temáticas hegelianas fundamentales, que van desde el problema de lo Absoluto y el método en la *Ph.*, hasta cuestiones más particulares como el deseo, la corporalidad y el reconocimiento.

La originalidad de la Sección crítica no radica tanto en los contenidos referidos a

la filosofía hegeliana en sí mismos, sino más bien al distanciamiento crítico realizado. Gran parte de los estudios dedicados a la recepción, la influencia y las apropiaciones de Hegel se limitan a reconstruir la concepción que los diversos filósofos tienen del idealismo hegeliano. Una limitación de este tipo de tratamientos es que no van más allá de esta fase descriptiva. En la Sección crítica hemos intentado no caer en tal tipo de análisis, sino mostrar, aunque sea de manera general, que el pensamiento de Hegel es mucho más complejo de lo que proponen las lecturas de Beauvoir y de Butler.

En este trabajo no nos hemos ocupado de algunas cuestiones que, sin embargo, constituyen un conjunto de proyecciones que nos proponemos estudiar en nuestra investigación posdoctoral. Éstas pueden esquematizarse en tres puntos generales.

El primero de ellos implica una inscripción más detallada del lugar que ocupa Beauvoir en las recepciones francesas de Hegel del siglo XX, especialmente aquellas se dan en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Nos proponemos, como próxima tarea, evaluar los aportes específicos que representa el existencialismo moral de Beauvoir para el complejo escenario que conforman las lecturas francesas de Hegel de la época mencionada.

El segundo punto consiste en la sistematización de los aportes de la hermenéutica de Butler a la *Hegelsforschung*. En un artículo reciente (2017b), comenzamos desarrollar este objetivo. Nos centramos en especificar las contribuciones de Butler a las actuales lecturas norteamericanas sobre la emergencia de la *Begierde* en la *Ph*. Pusimos a Butler en discusión con autores como Pippin, Brandom, Neuhaus y Pinkard, entre otros. Por otra parte, en nuestra investigación posdoctoral nos proponemos abordar algunos textos de Butler que no fueron incluidos en el corpus examinado de este trabajo y en los cuales la filósofa retoma la filosofía de Hegel para repensar fundamentalmente cuestiones de política contemporánea, entre las que se encuentra también el problema del reconocimiento. Entre dichos textos se destacan *Frames of War* (2009) y *Prekarious Life* (2004), en los que Butler plantea una ontología social de la corporalidad y donde aborda la existencia social del sujeto a partir del reconocimiento intersubjetivo en el marco de los Estados Nacionales contemporáneos. Además, volveremos sobre *Dispossession: The Performative in the Political* (2013), donde Butler retoma a Hegel a la luz de sus preocupaciones políticas actuales. Finalmente, nos proponemos también estudiar los vínculos entre la apropiación contemporánea que realizan de la temática del

reconocimiento Butler y Honneth. De este modo, podríamos seguir examinando nuestra hipótesis de que Butler es una representante del conjunto de filósofos que, apoyados en Hegel, marcan parte de la agenda filosófica de la actualidad.

El tercer punto que conforma nuestras proyecciones posdoctorales consiste en un estudio más detallado y sistemático de la obra de Hegel, que no se restrinja exclusivamente a la *Ph*. Como eje estructurante tomaremos el problema de la subjetividad y, dentro de éste, el del reconocimiento. Esto nos permitirá, por un lado, hacer un recorrido más abarcativo y sistemático del corpus de Hegel, ya que la temática mencionada se expone en varias de sus obras, que van desde los escritos juveniles hasta los de madurez. Por otro lado, posibilitará continuar nuestro estudio de las apropiaciones contemporáneas de Hegel, abriendo nuestra investigación a otros filósofos no considerados en esta tesis doctoral.



## Referencias bibliográficas

### I. Textos Fuente

#### I. 1. Primarios

##### De Beauvoir

Beauvoir, S. de, *Pyrrhus et Cinéas*, París, Gallimard, [1944] 1972 (*¿Para qué la acción?*, Trad. de J. J. Sebrel, Buenos Aires, Leviatán, 1995).

Beauvoir, S. de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, [1947] 1972 (*Para una moral de la ambigüedad*, Trad. de F. J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956).

##### De Butler

Butler, J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987 (1999) (*Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Trad. de E. L. Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012).

Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford-California, University Press, 1997 (*Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Trad. de J. Cruz, Madrid, Cátedra, 5ta. Ed., 2015).

Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London - New York, Verso, 2000 (*Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Trad. de C. Sardoy y G. Homs, México, Fondo de cultura económica, 2da. Ed., 2011).

Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005 (*Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Trad. de H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009).

Butler, J. y Malabou, C., *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010 (Al año siguiente aparece una versión en inglés de este texto: "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.), *A Companion to Hegel*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 611-640).

## De Hegel

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, publicada por primera vez bajo el título *System der Wissenschaft. Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, 1807.

Versión del texto alemán:

(a) La versión alemana que utilizamos es la de la edición bilingüe de Gómez Ramos (Abada, 2010), que se basa en la canónica de Bonsiepen y Heede, aunque también toma en consideración la versión de 1988 de Felix Meiner Verlag y la versión digital de la edición de Schulze de 1832, a la que suma algunas modificaciones.

(b) En algún caso indicado cotejamos con la edición de Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988, que sigue la edición crítica canónica *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. Von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg, 1980.

Traducciones al español:

(a) Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. de A. Gómez Ramos, edición bilingüe, Madrid, Abada, 2010.

(b) Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces, 2da. ed., México, Fondo de cultura económica, 2007.

Traducciones al francés y al inglés:

(a) Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit* (I-II), Trad. de J. Hyppolite, París: Aubier, Éditions Montaigne, 1941.

(b) Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. de B. Bourgeois,

París, Vrin, 2006.

(c) Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Trad. de A. V. Miller. Oxford, Clarendon Press, 1977.

## I. 2. Secundarios

### De Beauvoir

Beauvoir, S. de, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, París, Éditions Nagel, 1948 (*El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Trad. de Horacio Pons, Barcelona, Edhasa, 2009).

Beauvoir, S. de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949 (*El segundo sexo*, Trad. de A. Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005).

Beauvoir, S. de, *Merleau-Ponty ou l'anti-sartrisme*, París, Gallimard, 1955 (*J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Trad. de A. Leal, Buenos Aires, Siglo XX, 1969).

Beauvoir, S. de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958 (*Memorias de una joven formal*, Trad. de S. Bullrich, Buenos Aires, Debolsillo, 2008).

Beauvoir, S. de, *La force de l'âge*, París, Gallimard, 1960 (*La plenitud de la vida*, Trad. de S. Bullrich, Buenos Aires, Debolsillo, 2da. Ed., 2006).

Beauvoir, S. de, *La force des choses*, París, Gallimard, 1963 (*La fuerza de las cosas*, Trad. de E. de Olaso, Buenos Aires, Debolsillo, 9na. Ed., 2011).

Beauvoir, S. de, *Journal de guerre. Septembre 1939 – Janvier 1941*, París, Gallimard, 1990 (*Diario de guerra. Septiembre de 1939 – Enero 1941*, Trad. de N. Pujol, Buenos Aires, Sudamericana, 2da. Ed., 1991).

### De Butler

Butler, J., “*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*”, *Berkshire Review*, N° 20, 1985, pp. 66-80.

Butler, J., “*Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'*”, en Desmond, W. (Ed.), *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 174-178.

Butler, J., “*Kierkegaard's Speculative Despair*”, en Solomon R. C. y Higgins, K. M.,

(Eds.), *The Age of German Idealism*, London- New York, Routledge, 1993, pp. 363-395 (Este texto se publicó posteriormente en: Butler, J., *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 112-148).

Butler, J., “Desire”, en Lentricchia, F. y McLaughlin, T. (Eds.), *Critical Terms for Literary Study*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1995, pp. 369-386 (“Deseo”, en Casale, R. y Chiacchio, C. (Comps.), *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2009, pp. 37-64).

Butler, J. *Frames of War. When Is Life Grievable?*, New York, Verso, 2009 (*Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Trad. de B. Moreno, Buenos Aires, Paidós, 2010).

Butler, J., “To Sense What Is Living in the Other: Hegel’s Early Love / Fühlen, was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe”, en 100 Notes, 100 Thoughts - 100 Notizen - 100 Gedanken - *Documenta* (13), N° 66, Hatje Cantz Verlag, 2012, pp. 4-38 (Este artículo se publicó también en Butler, J. *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 90-111).

Butler, J. y Athanasiou, A., *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou*, Cambridge, Polity Press, 2013.

## **De Hegel**

Hegel, G. W. F., “Differenz des Fichte’shen und Schelling’schen Systems der Philosophie”, en *Jenaer kritische Schriften (1801-1807)*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vol. 2 (*Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Trad. de A. Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989).

Hegel, G. W. F., “*System der Sittlichkeit*”, en *Schriften und Entwürfe (1799 -1808)*, Edit. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Meiner, 1968 ss., Vol. 5.

Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe I-III*, edit. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Felix Meiner, 1968 ss., Vols. 6-8 (*Filosofía Real*, Trad. De J. M. Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2da. Ed., 2006).

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I-II*, en Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vols. 5-6 (*Ciencia de la lógica I-II*, Trad. de F. Duque,

2011/2015).

- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vol. 7 (*Principios de la Filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamer-icana, 2004).
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vols. 8-10 (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005).
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vol. 12.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vol. 20 (*Lecciones sobre historia de la filosofía III*, Trad. de W. Roces, México, Fondo de cultura económica, 1955).

## II. Bibliografía complementaria

### Sobre Beauvoir

- Abellón, P., “Simone de Beauvoir y Martín Heidegger. A propósito del humanismo”, *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 36, Nº 1, 2017a, pp. 71-92.
- Abellón, P., “La dialéctica sexual”, en Abellón, P. y De Santo, M., *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*, Villa María - Córdoba, Editorial de la Universidad Nacional de Villa María, 2015a, pp. 52-60.
- Abellón, P. “La apropiación beauvoiriana de los principios ilustrados en *El segundo sexo*: un recorrido crítico”, *Sapere Aude*, Belo Horizonte-Brasil, Vol. 3, Nº 6, 2012, pp. 57-72.
- Amorós, C. “Prólogo”, en López Pardina, M. T., *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998, pp. 11-18.
- Altman, M., “Beauvoir, Hegel, War”, *Hypatia*, Vol. 22, Nº 3, 2007, pp. 66- 91.
- Bauer, N., *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*, New York, Columbia University Press, 2001.
- Bergoffen, D., *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies*,

- Erotic Generosities*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Björk, U., *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*, Helsinki, Helsinki University Print, 2008.
- Bjørnsnøs, A. y Pettersen, T., "Introduction", en Bjørnsnøs, A. y Pettersen (Eds.), *Simone de Beauvoir. A Humanist Thinker*, Leiden-Boston, Brill Rodopi, 2015, 1-14.
- Casale, R., "Algunas coincidencias entre Sartre y Beauvoir sobre el Método Progresivo-Regresivo", en Cagnolati, B. y Femenías, M. L. (Comps.), *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"*, La Plata, Editorial de la Universidad de la Plata, 2010, pp. 47-53.
- Daigle, C. y Golomb, J. (Eds.), *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- Evans, D., "Sartre and Beauvoir on Hegel's Master-Slave Dialectic and the Question of the 'Look'", en Daigle, C. y Golomb, J., *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 90–115.
- Femenías, M. L., *Sobre sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, 2da. Ed., Rosario, Prohistoria, 2012.
- Frutos, E., "Existencialismo y moral (un libro de Simone de Beauvoir)", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Vol. 10, 1949, pp. 189-193.
- Fullbrook, K. y Fullbrook, E., *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*, New York, Basic Books, 1994.
- Fullbrook, K. y Fullbrook, E., *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*, New York, Polity Press, 1988.
- Gothlin, E., "Beauvoir and Sartre On Appeal, Desire, And Ambiguity", en Simons, M. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 132-145.
- Gothlin, E., "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger", en Card, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 45-55.
- Gothlin, E., "Beauvoir et Sartre: deux philosophies en dialog", en Delphy, C. y Chaperon, S., (Eds.), *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Éditions Syllepse, 2002, pp. 113-120.
- Heinämaa, S., *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau Ponty,*

- Beauvoir*, Lanham, Rowman y Littlefield editores, 2003.
- James, S., “Complicity and Slavery in The Second Sex”, en Grosholz, E. (Ed.), *The Legacy of Simone de Beauvoir*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 71-89.
- Keltner, S., “Beauvoir’s Idea of Ambiguity”, en Simons, M. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 201-213.
- Kruks, S., *Situation and human existence: Freedom, subjectivity and society*, London, Unwin Hyman, 1990.
- López Pardina, M. T., “La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Ponty”, *Mora*, N° 7, 2001, pp. 65-72.
- López Pardina, M. T., *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.
- Lloyd, G., “The struggle for transcendence”, en Lloyd, G., *The Man of Reason. ‘Male’ and ‘Female’ in Western Philosophy*, London, Routledge, 1993, pp. 87-103.
- Mahon, J., *Existentialism, Feminism and Simone De Beauvoir*, London, Macmillan Press Ltd, 1997.
- Mccumber, J., *Time and Philosophy. A History of Continental Thought*, Durham, Acumen, 2011.
- Moser, S., *Freedom and Recognition in the Work of Simone de Beauvoir*, Frankfurt, Peter Lang, 2008.
- Murphy, A., “Between Generosity and Violence: Toward a Revolutionary Politics in The Philosophy of Simone de Beauvoir”, en Simons, M. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 262-275.
- Mussett, S., “Conditions of Servitude: Woman’s Peculiar Role in The Master-Slave Dialectic in Beauvoir’s *The Second Sex*”, en Simons, M. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 276-294.
- O’Brein, W., *Simone de Beauvoir and The Problem of The Other’s Consciousness: Risk, Responsibility and Recognition*, Waterloo-Ontario, University of Waterloo, 2013.
- Disponible en:  
[https://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/handle/10012/7563/O’Brein\\_Wendy.pdf?](https://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/handle/10012/7563/O’Brein_Wendy.pdf?)

sequence=1. Última fecha de consulta: 09/09/2017.

- Pettersen, T., "Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir's Ethics", en Bjørnsnøs, A. y Pettersen (Eds.), *Simone de Beauvoir. A Humanist Thinker*, Leiden-Boston, Brill Rodopi, 2015, pp. 69-91.
- Purvis, J., "Hegelian Dimensions of *The Second Sex*", *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 13, N° 1, 2003, pp. 128 – 156.
- Schott, R. M., "Beauvoir on the ambiguity of evil", en Card, C., *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press 2003, pp. 228-247.
- Simon, J., *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982.
- Simons, M., "The Beginnings of Beauvoir's Existential Phenomenology", en O'Brein, W. y Embree, L. (Eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Dordrecht, Springer Science Business Media, 2001, pp. 17-40.
- Simons, M., "Beauvoir and Sartre: The Question of Influence (1981)", en Simons, M., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existencialism*, Lanham, Rowman & Littlefiel, 1999a, pp. 41-54.
- Simons, M., "Beauvoir interview (1985)", en Simons, M., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existencialism*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999b, pp. 93-100.
- Sims, C., *Otherness Matters: Beauvoir, Hegel and the ethics of recognition*, Stellenbosch, Stellenbosch University, 2009.
- Tidd, U., "The Self-Other Relation in Beauvoir's Ethics and Autobiography", en Simons, M. (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 228-240.
- Tidd, U., *Simone de Beauvoir*, London-New York, Routledge, 2004.
- Veltman, A., "Transcendence and Immanence in the Ethics of Simone De Beauvoir", en Simons, M. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 113-131.
- Ward, J. K., "Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought", en Simons, M. (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 146-162.
- Weiss, G., "Introduction to an *Ethics of Ambiguity* (1946)", en Simons, M.,



Timmermann, M. y Mader, M. (Eds.), *Simone de Beauvo Keltner ir. Philosophical Writtings*, Urbana, University of Illinois, Press, 2004, pp. 279-298.

### **Sobre Butler**

Abellón, P., “La contribución de Judith Butler al debate norteamericano sobre la introducción del deseo (*Begierde*) en la *Fenomenología del espíritu*”, *Eidos*, N° 27, 2017b, pp. 320-349.

Abellón, P., Chiacchio, C. y Femenías, M. L., “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler”, *Avatares filosóficos*, N° 3, 2016, pp. 185-192.

Abellón, P., “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*”, en Femenías, M. L. y Martínez A. (Comps.), *Judith Butler: la opacidad del sujeto*, Edulp, 2015b, pp. 41-72.

Abellón, P. y De Santo, M., *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*, Villa María, Córdoba, Eduvim, 2015c.

Abellón, P., “Butler y la recepción francesa de Hegel. Diferencias dialécticas y no dialécticas, negatividad y (post)metafísica”, *I Jornadas el Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2014.

Brady, A. y Schirato, T., *Understanding Judith Butler*. London-California, SAGE, Publications, 2011.

Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Mínimo tránsito, 2008.

Cadahia, M. L., “El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo”, *Isegoría*, N° 56, 2017, pp. 109-125.

Carvalho, C. A., “Logic(s) of Subjection. Butler’s Symptomatic Reading of Hegel and Lacan on The Symbolic”, *Revista Filosófica de Coimbra*, N° 34, 2008, pp. 509-522.

Casale, R., “Algunas notas en torno a la crítica: sugerencias de Butler y Foucault”, *Sapere Aude*, Belo Horizonte, Vol. 5, N° 9, 2014, pp.167-183.

Casale, R. y Chiacchio, C., *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2009.

- Casale, R. y Femenías, M. L., “Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler”, en Casale, R. y Chiacchio, C. (Comps.), *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2009, pp. 11-36.
- Chambers, S., “Subjectivation, the Social and a (Missing) Account of the Social Formation: Judith Butler’s ‘Turn’”, en Lloyd, M. (Ed.), *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 193-218.
- Eyers, T., “Rethinking the Dialectic: Hegel with Derrida, Lacan with Foucault, and the Question of Dialectical Ethics”, *Studies in Social and Political Thought*, 2007, N° 14, pp. 1-21
- Femenías, M.L., “Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco”, *Revista de Psicoanálisis*, T. LXX I, N° 2/3, 2013, pp. 349-370.
- Femenías, M. L., *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003.
- Ferrarese, E., “Judith Butler’s ‘not particularly postmodern insight’ of recognition”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, N° 7, 2011, pp. 759-773.
- Lloyd, M., “Towards a cultural politics of vulnerability: precarious lives and ungrievable deaths”, en Caver, T. y Chambers, S. (Eds.), *Judith Butler’s Precarious Politics*, London - New York, Routledge, 2008, pp. 92-106.
- Lloyd, M., *Judith Butler*, Cambridge, Polity, 2007.
- Mills, C., “Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility”, en Lloyd, M. (Ed.), *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 41-64.
- Olson, G. y Worshan, L., “Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification”, *jac*, Vol. 20, N° 4, 2000, pp. 727-765 (“Cambio de sujeto: la política de la resignificación radical de Judith Butler”, en Casale, R. y Chiacchio, C., *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2009, pp. 65-112).
- Ong-Van-Cung, Kim Sang, “Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler”, *Archives de Philosophie*, N° 73, 2010, pp. 119-141.
- Roman-Lagerspetz, S., *Striving for the Impossible. The Hegelian Background of Judith Butler*, Helsinki, University of Helsinki Print, 2009. Disponible en: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21787/striving.pdf?sequence=2>.

Última fecha de consulta: 27/05/2017.

Salih, S. *Judith Butler*, Routledge, London-New York, 2002.

Schippers, B., "Violence, Affect and Ethics", en Lloyd, M. (Ed.), *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 91-117.

Stark, H., "Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition", *Feminist Theory*, Vol. 15, N° 1, 2014, pp. 89-100.

Stoetzler, M., "Subject trouble. Judith Butler and dialectics", *Philosophy Social Criticism*, N° 31, 2005, pp. 343-368.

Stoetzler, M., "Leer a Butler al revés. Sobre en lo que uno se convierte, en lo que uno se incluye y lo que uno no es", *Bajo Volcán*, Vol. 3, N° 6, 2003, pp. 107-141.

Tuhkanen, M., "Performativity and Becoming", *Cultural Critique*, N° 72, 2009, pp. 1-5.

Vicki, K. *Judith Butler: Live Theory*, London-New York, Continuum, 2006.

### **Sobre Hegel y la recepción contemporánea de Hegel**

Achella, S., "Hegel Political Theologian?", *Crisis and Critique*, Vol. 4, N° 1, 2017, pp. 13-34,

Álvarez, E., "La autoconciencia: lucha, libertad y desventura", en Duque, F. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Trad. de A. Carrasco Conde et. al., Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010, pp. 85-108.

Assalone, E., "Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el Cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*", *Ideas y valores*, LXIV (158), 2015a, pp. 61-84.

Assalone, E., "J. Butler y A. Honneth: convergencias y divergencias en torno a la relación entre la subjetividad, la normatividad, el reconocimiento y la exclusión, en el cruce entre la filosofía y la teoría social", en Barbosa, S., Santander, M. y Florito Mutton, A. (Comps.), *Actas de las VI Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: usos de técnica, razón e historia en la crítica a la modernidad. Convergencias y Divergencias*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015b, pp. 42-46.

Assalone, E., "La mediación ética del sujeto hegeliano. Las interpretaciones de Judith

- Butler y Axel Honneth”, en *El concepto hegeliano de mediación ética y su recepción en la filosofía social*, Universidad Nacional de Lanús, Lanús, 2014. (Capítulo VII de la tesis doctoral defendida en 2014 en la Universidad Nacional de Lanús bajo la dirección de Alberto Damiani).
- Assalone, E., “El cuerpo en el Capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La lectura de Judith Butler”, en Basso, L. y Bedin, P. (Comps.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad. Convergencias y Divergencias. Actas de XII Jornadas nacionales Agora philosophica*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2013, pp. 48-57.
- Baugh, B., *French Hegel from Surrealism to Postmodernism*, New York-London, Routledge, 2003.
- Baum, M., “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim jeaner Hegel”, en Düsing, K. y Henrich, D., *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Tage Zwettl 1977*, Hegel-Studien Beiheft 20, Bonn, 1980, pp. 119-138.
- Beiser, F., “Morality in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, en Westphal, K. (Ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology*, Oxford, Wiley- Blackwell, 2009, pp. 209-225.
- Beiser, F., *Hegel*, New York-London, Routledge, 2005.
- Beiser, F. “Hegels Historicism”, en Beiser, F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 270-300.
- Bohm, A. y Mudimbe, V. Y., “Hegel’s reception in France”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol, 6, N° 3, 2010, pp. 5–33.
- Bouton, C., “Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler”, en Brugère, F. y Le Blanc, G. (Eds.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009, pp. 35-67.
- Bouton, C., *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Frankfort à Iéna*, París, Vrin, 2000.
- Bowman, B., “Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*”, en K. Vieweg y W. Welsch (Eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem*

- Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, pp. 153-170.
- Bradley, F., *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, [1893] 1930.
- Brandom, R., “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33, N° 1, 2007, pp. 127-150.
- Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, London, Harvard University Press, 2002.
- Brandom, R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, London, Harvard University Press, 1994.
- Brauer, O. D., “La conciencia como ‘microcosmos’. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento”, *Cuadernos de Filosofía*, 2014, pp. 83-95.
- Brauer, O. D., “La Filosofía de la Historia de Hegel después del ‘Final de la Historia’”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano. 10, N° 18, 2013, pp. 84-100.
- Brauer, O. D., “El secreto de la negación. Investigaciones epistemológicas acerca del discurso y de la acción negativos”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 30, 1993, pp. 4-57.
- Brauer, O. D., “Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XII, N.º 3, 1986, pp. 301-321.
- Brauer, O. D., *Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Zeit*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982.
- Brinkmann, K., “Hegel on the Animal Organism”, *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, N° 1, 1996, pp. 135-153.
- Cuartango, R., “La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano. 12, N° 20, 2015, pp. 109-126.
- Cubo Ugarte, O., *Actualidad hermenéutica del “Saber Absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Dykinson, 2010.
- Cuevas, L., “Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia”, *Revista Guillermo Ockham*, Vol. 14, N ° 2, 2016.
- Cusset, F., *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Decouverte, 2003.
- De la Maza, “La interpretación antropológica de la *Fenomenología del espíritu*. Aportes y problemas”, *Revista de Filosofía*, Vol. 68, 2012, pp. 79-101.

- De la Maza, L. M., “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, N° 23, 2010, pp. 67-94.
- De la Maza, L. M., “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, N° 2, 2009, pp. 227-251.
- De la Maza, L. M., “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, *Ideas y Valores*, N° 133, 2007, pp. 3-22.
- De la Maza, L. M., “El reconocimiento como estructura ética fundamental”, *Seminario de Filosofía*, Vol. 16, 2003, pp. 73-91.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 2da. Ed., 1988.
- Desmond, W., *Hegel and His Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*, New York, State University of New York Press, 1989.
- Desmond, W., *Beyond Hegel and Dialectic*, Albany NY, SUNY Press, 1992.
- Dotti, J. “Hegel y la guerra”, en Lammertyn, C., López, D. y Yuan, M., (Comps.), *Experiencia y concepto: intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Santa fe, Universidad nacional del Litoral, 2011, pp. 83-94
- Dove, K., “Hegel's Phenomenological Method”, en Stewart, J. (Ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretative Essays*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 52-75.
- Duque, F., *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, 1990.
- Düsing, K., “Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el ‘saber absoluto’ en la *Fenomenología* de Hegel”, en Duque, F. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Trad. de A. Carrasco Conde, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010, pp. 293-311.
- Düsing, K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, Trad. de M. Hernández Marcos, *Azafea Rev. filos.*, N° 4, 2002, pp. 97-121.
- Düsing, K., “Hegels *Phänomenologie* und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins”, *Hegel-Studien*, Vol. 28, 1993, pp. 103-126.
- Easton, L. D., *Hegel's First American Followers: The Ohio Hegelians*, Athens, Athens University Press, 1966.
- Ferrini, C., “The Transition to Organics: Hegel's Idea of Life”, en Houlgate, S. y Baur,

- M. (Eds.), *A Companion to Hegel*, Oxford: Blackwell, 2011, pp. 203-224.
- Findlay, J., *Hegel. A Reexamination*, New York, Macmillan, 1958.
- Fink, E., *Hegel. Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977 (*Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Trad. de I. Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2011).
- Fischbach, F., "Sois mon corps à ma place. Judith Butler lectrice de Hegel", en F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, pp. 115-128.
- Förster, E., "Hegels 'Entdeckungsreisen', Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*", en Vieweg, K. y Welsch, W. (Eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, pp. 37-57.
- Fukuyama, F. "The End of History?", *The National Interest*, 1988 (*El fin de la historia y el último hombre*, Trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992).
- Fulda, H., "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", en Horstmann, R. P., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, pp. 33-69.
- Gómez Ramos, A., "Presentación", en Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. de A. Gómez Ramos (Ed. bilingüe), Madrid, Abada, 2010a, pp. 7-48.
- Gómez Ramos, A., "El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud (Comentario al capítulo V. B de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel)", en Duque, F. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Trad. de A. Carrasco Conde et. al., Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010b, pp. 127-150.
- Greene, M., *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972.
- Haering, T., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2da. Ed., Scientia, Aalen, 1963.
- Hardt, M., "La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation de conflit", *Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique*, Vol. 2, 1990. Disponible en: <http://www.multitudes.net/La-rennaissance-hegelienne/>. Fecha de la última consulta: 1/08/2017.
- Harris, H. S., *Hegel's Ladder: The Odyssey of Spirit I-II*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., 1997.

- Hartmann, K., *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Gruyter, 1976a.
- Hartmann, K., “Hegel: A Non-Metaphysical View”, en MacIntyre, A., *A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Notre Dame Press, 1976b, pp. 101-124.
- Henrich, D., “Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel”, en Henrich, D., *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der Klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 142-172.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967 (*Hegel en su contexto*, Trad. de J. A. Díaz, Caracas, Monte Avila editores, 1987).
- Heinrichs, J., *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1974.
- Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marixverlag, 2004 (*Hegel. Una propedéutica*, Trad. de M. Mueriera y K. Wrehde, Buenos Aires, Biblios, 2014).
- Hölse, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem des Intersubjektivität*, Hamburg, Felix Meiner, 1987.
- Honneth, A. *Das Ich im Wir*, Berlin, Suhrkamp, 2010 (*The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Trad. de J. Ganahl, Malden, Polity, 2012).
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992 (*La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Trad. de M. Ballester, Barcelona, Crítica, 1997).
- Horstmann, R. P., “Substance, subject and infinity: a case study of the role of logic in Hegel’s system”, en Deligiorgi, K. (Ed.), *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, 2006, pp. 69-84.
- Hull, G., “On Suicide and Falling Stones: Finitude, Contingency, and Corporeal Vulnerability in (Judith Butler’s) Spinoza”, en Sharp, H. y Smith, J. (Eds.), *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*, London, Bloomsbury, 2012, pp. 151-169.
- Hutchings, K., “Hegel, ethics and the logic of universality”, en Deligiorgi, K., *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, 2006, pp. 105-124.
- Hutchings, K., “De Beauvoir’s Hegelianism: Rethinking *The Second Sex*”, *Radical Philosophy*, Vol. 107, 2001, pp. 21-31.



- Hyppolite, J., “L’existence dans la phénoménologie de Hegel”, *Études germaniques*, Vol. 2, N° 2, 1946a, pp. 132-141 (reeditado en *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière et Cie, 1955; “The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology”, en Hyppolite, J., *Studies on Marx and Hegel*, Trad. de J. O’Neill, New York, Harper Torchbooks, 1969, pp. 22-34).
- Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946b (*Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Trad. de F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974).
- Hyppolite, J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, París, Presses Universitaires de France, 1961 (*Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Puebla, Trad. de M. Martínez Montenegro y J. Santander Iracheta, Universidad autónoma de Puebla, 1987).
- Illetterati, L., “The Concept of Organism in Hegel’s Philosophy of Nature”, *Verifiche XLII* (1-4), 2014.
- Inwood, M., *Hegel*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Jarczyk, G., *Au confluent de la mort. L’universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*, París, Ellipses, 2002.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P-J., *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Jenkins, S., “Hegel’s Concept of Desire”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, N° 1, 2009, pp. 109–130.
- Jurist, E., *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture, and Agency*, Cambridge, The MIT Press, 2000.
- Kelm, H., “The transformation of a problem – Michel Foucault’s and Judith Butler’s reception of Hegel concerning the notion of the subject”, inédito, pp. 1-5. Disponible en: <http://www.academia.edu/827437/TheTransformationOfAProblemHegel-Foucault-Butler>. Fecha de la última consulta: 21/8/2017.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947 (*La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Trad. de J. J. Sebreli, Buenos Aires, Leviatán, 2006).
- Koyré, A., *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971.
- Koyré, A., “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, *Revue philosophique de*

- la France et de l'Étranger*, N° 112, 1931, pp. 409-439.
- Labarrière, P.-J., “La sursomption du temps et le vrai sens de l’histoire conçue”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84e Année, N° 1, 1979, pp. 92-100.
- Lau, C.-F., “Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel’s Speculative Proposition”, en O’Neill Surber (Eds.), J., *Hegel and Language*, New York, State University of New York Press, 2006, pp. 55-74.
- López, D., “La construcción lógica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, *Tópicos*, N° 30, 2015, pp. 40-63.
- López Domínguez, V., “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, Vol. 1, 1996, pp. 159-171.
- Malabou, C. y Butler, J., “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, en Baur, M. y Houlgate, S. (Eds.), *A Companion to Hegel*, London, Blackwell Publishing Ltd, 2011a, pp. 611-640.
- Malabou, C. “Is Confession the Accomplishment of Recognition? Rousseau and the Unthought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*”, en Davis, C., Crockett, C. y Žižek, S., *Hegel and The Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*, New York, Columbia University Press, 2011b, pp. 19-30.
- Malabou, C., “Détache-moi”, en Butler, J. y Malabou, C., *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010a, pp. 12-54.
- Malabou, C., “Mais qu’est-ce que former le corps?”, en Butler, J. y Malabou, C., *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010b, pp. 85-96.
- Malabou, C., *L’Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, París, Vrin, 1996 (*The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Trad. de, L. During, London-New York, Routledge, 2005).
- McDowell, J., “The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ‘Lordship and Bondage’ in Hegel’s *Phenomenology*”, en Deligiorgi, K., *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, 2007, pp. 33-48.
- McTaggart, J., *The Nature of Existence*, Vols. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1921-1927.
- Marx, W., *Hegel’s Phenomenology of Spirit: Its Point and Purpose. A Commentary on*

- the Preface and Introduction*, Trad. de P. Heath, New York, Harper and Row, 1975.
- Masmela, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trotta, 2001.
- Miller, M., “The Attainment of the Absolute Standpoint in Hegel’s Phenomenology”, en Stewart, J., *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 427-443.
- Montecinos, F., “Autoconsumación del escepticismo y proposición especulativa. El alcance metodológico de dos conceptos claves de la *Fenomenología del espíritu*”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, Vol. 2, N° 7, 2012, pp. 51-62.
- Neuhouser, F., “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, en Westphal, K. (Ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2009, pp. 37-54.
- Nicolin, F., “Das Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*”, *Hegel-Studien*, Vol. 4, 1967, pp. 113-123.
- Nuzzo, A. “The Idea of ‘Method’ in Hegel’s Science of Logic – A Method for Finite Thinking and Absolute Knowing”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, 1-18.
- Pinkard, T., *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, R., *Interanimations. Receiving Modern German Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- Pippin, R., *Hegel on self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011.
- Pippin, R., “Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel’s Jena *Phenomenology*”, en Deligiorgi, K., *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, 2006, pp. 125-142.
- Pippin, R., *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Pippin, R., *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Pöggeler, O., “Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*”, en Fulda, H. y Henrich, D. (Eds.), *Materialien zur Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*,

- Fráncfort, 1974, pp. 329-390.
- Quentin Lauer, S. J., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Fordham University Press, 1993.
- Redding, P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Redding, P., "Hermeneutic or Metaphysical Hegelianism? Kojève's Dilemma", *The Owl of Minerva*, Vol. 22, N° 2, 1991, pp. 175-189.
- Rendón, C., "La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel", *Tópicos*, Vol. 24, 2012, pp. 1-16.
- Rockmore, T., *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, New Haven-London, Yale University Press, 2005.
- Rockmore, T., *Before and after Hegel. A historical Introduction to Hegel's thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Rosen, S., *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, Duncker und Humblot, 1844.
- Roth, S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1988.
- Royce, J., *Lectures of Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1964.
- Rühle, V., "El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*", en Duque, F. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010.
- Russon, J. E., *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
- Sabot, P., "Attachement et relationnalité: Butler face à Hegel", *Methodos*, N° 11, 2011, pp. 1-20.
- Sabot, P., "Spectres de Hegel. À propos de *Subjects of Desire* de Judith Butler", en Brugère F. y Le Blanc, G., *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009, pp. 21-34.
- Sánchez Fernández, J. M., "El problema de la mediación desde la perspectiva de la ciencia de la experiencia de la conciencia", *Arhe*, Vol. III, N° 5-6, 2006, pp. 125-146.

- Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", en DeVries, W. y Triplett, T., *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, [1956] 2000, pp. 205-276.
- Siep, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000 (*El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Trad. de C. Rendón, México, Antphropos, 2015).
- Siep, L. "Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels *Philosophie des Geistes*", en Siep, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 195-126.
- Siep, L., "Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, Band 9, Bonn, Bouvier, 1974.
- Sisto, M., "'Experiencia y Absoluto'. La respuesta de G. F. W. Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* a los desafíos del escepticismo de G. Schulze", 2007. Tesis doctoral, Universidad nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte235>. Fecha de la última consulta: 09/08/2017.
- Stern, D., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, New York, Suny Press, 2013a.
- Stern, R., *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, London – New York, Routledge, 2013b.
- Stirling, J., *The Secret of Hegel. Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, Vols. I-II, London, Longman, Roberts & Green, 1865 (Reedición: Edinburgh, Oliver & Boyd – London, Simpkin Marshall & Co., LDT – New York, G. P. Putnam's Sons, 1898).
- Taylor, C., *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Theunissen, M. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en Henrich, D. y Horstmann, R. (Eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Kohlhamer, 1982, pp. 317-381.

- Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 3ra. Ed., 1994.
- Wahl, J., “La logique de Hegel comme Phénoménologie”, *Les Cours de Sorbonne*, París, Centre de documentation universitaire, 1965 (*La lógica de Hegel como fenomenología*, Trad. de A. Llanos, Buenos Aires, La Pleyade, 1973).
- Wahl, J., *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, PUF, 1929.
- Westphal, K. R. “Hegel’s Phenomenological Method and Analysis of Consciousness”, en Westphal, K. (Ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology*, Oxford, Wiley- Blackwell, 2009, pp. 1-36.
- Westphal, K. R., “Hegel’s Critique of Kant’s Moral World View,” *Philosophical Topics* Vol. 19, N° 2, 1991, pp. 133–176.
- Westphal, K., *Hegel’s Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Philosophical Studies Series in Philosophy, Ed. K. Lehrer, Vol. 43, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1989.

### III. Otros

- Allison, H., *Kant’s Transcendental Idealism: An interpretation and Defense*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1983 (*El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Trad. de D. Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992).
- Álvarez González, E., “La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre”, *Estudios de Filosofía*, N ° 38, 2008, pp. 9-45.
- Barbaras, R., “Désir et manque dans *L’Être et le Néant*: le désir manqué”, en Barbaras, R. (Ed.), *Sartre. Désir et liberté*, París, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 113-140.
- Barnes, H., “Sartre’s ontology: The revealing and making of being”, en Howels, Ch. (Ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 13-38.
- Caimi, M., “Introducción”, en Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. VII-LXIII.

- Cavarero, A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milán, Giacomo Feltrinelli, 1997.
- Coorebyter de, V., “Les paradoxes du désir dans *L’Être et le Néant*”, en Barbaras, R. (Ed.), *Sartre. Désir et liberté*, París, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 85-112.
- Cousin, V., “Souvenirs d’Allemagne. Notes d’un journal de voyage”, en *Fragmentes et souvenirs*, 3ra. Ed., París, Didier, 1857.
- Edie, J. M., “The Question of The Transcendental Ego: Sartre’s Critique of Husserl”, en Stapleton, T. J. (Ed.), *The Question of Hermeneutics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 127-151.
- Escudero, J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- Fargers, J., “Intentionnalité et réflexion: Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne”, *Bulletin d’analyse phénoménologique*, Vol. VI, N° 8, 2010, pp. 244-263.
- Flajoliet, A., *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Gurwitsch, A., “A Non-Egological Conception of Consciousness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, N° 3, 1941, pp. 325-338.
- Heidegger, M., “Brief über den Humanismus”, en Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke, 1947 (utilizamos la Ed. alemana de Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; *Carta sobre el Humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2006).
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (usamos la Ed. alemana de Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967; *El ser y el tiempo*, Trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007).
- Herszenbaum, M., “La tercera antinomia, la razón y la libertad. Revisión de la solución kantiana a la antinomia de la libertad”, *Nuevo itinerario. Revista digital de filosofía*, Vol. 10, 2015, pp. 1-22.
- Jeanson, F., *Le probleme moral et la pensee de Sartre*, París, Éditions du Seuil, 1965 (*El problema de la moral y el pensamiento de Sartre*, Trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968).
- Jopling, D., “Sartre’s moral psychology”, en Howells, Ch., *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 103-139.

- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neue herausgegeben von Raymund Schmitdt, Hamburg, Felix Meiner, [1781] 1976 (*Crítica de la razón pura*, Trad. de M Caimi, Colihue, 2007)
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1788 (*Crítica de la razón práctica*, Trad. de D. Granja Castro, Colihue, 2013).
- Kemp Smith, N., *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, New York, Palgrave, 2003.
- Kleinberg, E., *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Ithaca - London, Cornell University Press, 2005.
- Kounkou, C., "L'Ego et la Conscience. Contribution a L'interprétation de *La Transcendance de L'Ego* de Sartre", *Les Études Philosophiques. Recherches en Phénoménologie*, N° 2, 1998, pp. 179-196.
- Nabert, J., *L'expérience intérieure de la liberté: et autres essais de philosophie morale*, París, PUF, [1923] 1994.
- Rockmore, T., *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, London-New York, Routledge, 2003.
- Rosen, S., *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- Sartre, J. P., *L'Existencialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, 1946 (*El existencialismo es un humanismo*, Trad. de Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 2009).
- Sartre, J. P., *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943 (*El ser y la nada*, Trad. de J. Valmar, Buenos Aires, Losada, 2008).
- Sartre, J. P., "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", *NRF*, N.º 304, 1939, pp. 129-131 (reimpresión: en Sartre, J. P., *Situations I*, París, Gallimard, 1947, pp. 31-33; "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad, en *Situaciones I. El hombre y las cosas*, Trad. de L. Echáverri, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 26-28).
- Sommerlatte, C., "Sartre's Case for Nonthetic Consciousness: The Ground of the Cartesian Cogito's Certainty and the Methodological Basis for Phenomenological Ontology", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007, pp. 1-37.
- Suárez Tomé, D., "Psicoanálisis existencial y reflexión purificante en la ontología



- fenomenológica de Jean-Paul Sartre”, *Areté*, N° 1, 2017, pp. 147-166.
- Sutton Morris, P., “Sartre on the Transcendence of the Ego”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, N° 2, 1985, pp. 179-198.
- Torretti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- Verstraeten, P. “Sartre et Hegel”, *Les Temps Modernes*, Paris, N ° 539, 1991.
- Weimin, M. y Wei, W., “Cogito: From Descartes to Sartre”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 2, N° 2, 2007, pp. 247-264.