

El cuerpo en Hegel es una forma: ¿qué forma?

Por: Judith Butler¹

University of California, Berkeley

Traductor: Andrés Arroyave Muñoz

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

andresf.arroyave@udea.edu.co

Recepción: 16.05.2017

Aprobación: 20.06.2017

Lo que está en juego, en nuestra doble exploración, es esto: ¿qué significa estar atado a otro? La pregunta parece presuponer una díada y una relación entre los dos términos que la componen: ambos términos “vivos”, “dotados de una conciencia”, y a la vez atados y no atados el uno al otro. ¿Están atados en el sentido en que dependería el uno del otro? Si este “estar atado” hace parte de su *esencia*, ¿cómo reconsiderar el estatus ontológico de cada uno de los términos pudiendo a la vez estar y no estar separados uno del otro? Además, si la vida individual de cada término no se reduce a esta estructura relacional, ¿cómo comprender la persistencia misma de la vida individual? ¿Existe un aferrarse a la vida (a su propia vida como a la vida en general, incluida la vida del otro) que se opondría a una posibilidad de desligarse de esta vida, de desatarse, de un mismo golpe, de la persistencia y de la particularidad de la propia vida individual? Según Catherine Malabou, la idea de plasticidad es crucial para comprender el dinamismo particular del espacio y el tiempo que caracteriza el saber absoluto en Hegel. La plasticidad implica un hacer y un deshacer de las formas, pero también una condición: entregarse sólo a lo que se es, moldeado por otras fuerzas más allá de las propias –una condición que paradójicamente funda la posibilidad de lo que se podría

¹ La publicación de esta traducción fue posible en virtud de la generosidad de la profesora Judith Butler, a la cual le debo mi completo agradecimiento por permitirme realizar esta versión en español de su capítulo “Le corps de Hegel est-il en forme: Quelle forme?” el cual hace parte del libro *Sois mon corps* escrito junto a Catherine Malabou y publicado por primera vez en el 2010 bajo el sello de la editorial Bayard Éditions. En el 2011 ha aparecido una versión en inglés de este libro, el cual se puede encontrar en *A Companion to Hegel*, editado por Stephen Houlgate y Michael Baur, publicado por la editorial Blackwell Publishing. He seguido la versión en inglés en algunos aspectos de forma. Con respecto a la traducción, todas las citas que hace Butler de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, las he tomado de la edición en español de Wenceslao Roces, confrontándolas con la edición en francés de Jean Hyppolite y la edición en inglés de A.V. Miller. De esta última edición he de decir que se encuentra separada por párrafos, los cuales son equivalentes a la división de párrafos presente en la traducción de Roces. (N. del T.)

llamar la “formación de sí para sí”. De tales afirmaciones surgen, por supuesto, algunas preguntas. En primer lugar, ¿aferrarse a la vida en general es la que implica una aferrarse a la vida propia, a *su* vida? ¿O también el hecho de estar formado por factores externos, de ser una forma entre otras formas, implica, por el contrario, antes que nada, un desapego respecto de su propia vida en virtud de un aferrarse a la vida en general?

En segundo lugar, si la vida implica un aferrarse al cuerpo propio, a *su* propio cuerpo, ¿dónde localizar el cuerpo en Hegel? ¿No es esto precisamente aquello que debe ser evacuado, encontrado, localizado en otra parte, para que pueda ser justamente comprendido como aquello que nos es “propio”? En últimas, ¿el cuerpo se encuentra o se pierde porque está atado, como ya lo hemos cuestionado, a otros cuerpos vivientes?

* * *

Al inicio del capítulo *Señorío y servidumbre*, en la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia descubre la existencia de otra conciencia como algo escandaloso: ¿Cómo puede esta conciencia encontrarse allá, afuera? ¿Es posible que sea un *yo* allí? ¿Cómo puedo yo darme cuenta de esta distancia aparente entre este *yo* allí y el *yo* que yo considero que soy?

A simple vista, parece que para la conciencia no es más que una cuestión de comprensión, pero es apenas un momento desapasionado². Si he llegado a existir “fuera de mí mismo”, ello quiere decir, entonces, que ya no estoy ubicado en un mismo lugar y esto me enseña algo nuevo sobre lo que yo soy, particularmente en cuanto a mi relación con el espacio. Yo no soy enteramente o exclusivamente un ser sujeto, atado porque, sea lo que yo sea, tengo la capacidad de aparecer en otra parte. Aparentemente, yo soy un ser que está aquí y allá a la vez. Yo puedo, en cierta manera, hacerme frente, lo que implica cierta pérdida de mí mismo (“me he convertido en otro para mí mismo”); de lo anterior se sigue, igualmente, este suceso sorprendente de mi *yo*, situada a una distancia espacial de quién yo pensaba ser. No estoy, por tanto, completamente atado al espacio como lo suponía y esta ausencia de vínculo que me caracteriza ahora, parece estar ella misma atada, en cierta medida, a una duplicación de mí mismo. El *yo* habría devenido doble.

²En vez de traducir la expresión francesa *court répit*, que aquí se presenta, sigo la traducción inglesa del compendio de Blackwell que traduce “... but it is hardly a dispassionate moment” (N. del T.)

Evidentemente, el problema es que este “otro” que me hace frente es, en un sentido, yo, y en otro, *no-yo* –la reduplicación de mí mismo que tiene lugar durante este encuentro inicial establece, por ende, algún *otro* que no soy yo. Yo me encuentro de este modo a una distancia espacial de mí mismo, reduplicado; encuentro, al mismo tiempo, y a través de la misma figura, el *yo*, el límite de lo que puedo llamar “mí-mismo”. Estos dos encuentros tienen lugar al mismo tiempo, pero no por ello se reconcilian; existen, por el contrario, en cierta tensión el uno con el otro, puesto que este *otro* que parece ser yo, es un yo sin ser yo. Debo vivir, por tanto, no sólo con el hecho de que he devenido doble, sino también con el hecho de que me puedo encontrar a una distancia de mí mismo y que lo que encuentro allí no es al mismo tiempo yo.

El repentino surgimiento del *otro* siempre ha representado un problema para los comentaristas de la *Fenomenología del espíritu*. ¿Por qué el *otro* aparece repentinamente y por qué como otra forma? Recordemos que antes de este suceso, al inicio del capítulo cuarto, el lector ha seguido un desarrollo sobre la vida, el deseo, la manera donde las formas llegan al ser y desaparecen. ¿Este discurso previo prepara la entrada en escena de lo que parece ser un encuentro inesperado al inicio del capítulo cuarto? Si así es, ¿en qué sentido? ¿Lo “repentino” de esta aparición es simplemente arbitrario o su carácter inesperado posee, a la inversa, cierto significado?

La aparición del otro es un “escándalo” para una manera de pensar que tiene por seguro que la certeza del *yo* está fundada en su existencia determinada y específica –posición que sugiere igualmente que el cuerpo propio es el fundamento de todo tipo de certeza que el *yo* puede tener de sí mismo.

En una sección anterior de la *Fenomenología del espíritu*, el tiempo, el espacio y la distancia son concebidos en cuanto a su relación con la *fuerza* (*Kraft*) y el *entendimiento* (*Verstand*)³. El entendimiento se encuentra diferenciado de la percepción (*Wahrnehmung*)⁴. En la percepción, el conocimiento de la determinabilidad de una cosa va acompañado de sus distintas y determinadas cualidades. Esta manera de conectar la percepción y la determinabilidad podría ser comprendida como la pre-configuración del sentido distinto y

³ En el capítulo: *Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible*.

⁴ El capítulo anterior a *Fuerza y entendimiento* está dedicado a *La percepción o la cosa y la “ilusión”*.

“atado” del yo, cuando este último se enfrenta a su reduplicación (*Verdopplung*) por primera vez en el *otro* y en tanto que *otro*. Desde luego, lo que llega al dominio de la percepción sólo es análogo en cierta medida a lo que llega al dominio del entendimiento, de la conciencia y del inconsciente (*Unbewusste*); existen distinciones progresivas y cualitativas entre estos dominios. Por el momento, consideremos la analogía, puesto que los capítulos siguientes recapitulan más esta estructura en vez de negarla.

Para que una *cosa* sea determinada, ella debe distinguirse de otras cosas determinadas y debe tener un medio para dar cuenta de esta distinción. Si una cosa está determinada sólo en la medida en que no es otra cosa determinada, se sigue, entonces, que la definición de la primera cosa –como de la segunda, de hecho– consiste, en parte, en que ella *no* es el otro; en este momento la distinción se manifiesta como una negación determinada. La “determinabilidad” no caracteriza solamente la diversidad de las “cosas”, sino también la manera en que ellas adquieren su carácter separado y, de hecho, su forma, en virtud de modalidades muy precisas según las cuales ellas *no* son otras cosas. Se seguiría entonces que una forma se asume y se mantiene en la medida en que ella no es otro, sino que también sería necesario que ella no sea *este* otro, “de un modo específico”.

Cuando Hegel, un poco antes, habla de “la Cosa”, tiene en vista la vanidad de la suficiencia de sí que caracteriza su comprensión habitual. La cosa es independiente, está definida en oposición a las otras cosas y su independencia depende de esta oposición sustancial⁵. Tal concepción de la cosa se muestra insostenible, como la formulación anterior lo sugiere ya (“su independencia depende de... x”), pero esta particular imposibilidad es un momento mismo del movimiento propio de la cosa, esencial a su estado de desarrollo. Hegel escribe:

[...] es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras, pues en esta relación se pone más bien la conexión con lo otro, y la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí (2009, p.79). [der Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseins]⁶

La cosa deja entonces de existir de forma independiente. ¿Qué se debe entender precisamente por ello? Esto significa, en primer lugar, que su forma determinada, sea cual sea, cesa de ser

⁵ Cfr. Hegel, G. W. F., 2009, pp. 78-79.

⁶ Corchetes en el texto original. Cfr. Hegel, G. W. F., 1986, p.103

pues la cosa se descubre no como un ser fijo y atado a sí, sino como una instancia en relación a otros seres sujetos y atados a sí mismos. De manera general, la noción de relación parece prevalecer sobre la idea de determinabilidad, por lo menos provisionalmente. Pero, por supuesto, esta inversión no durará. Digamos por el momento que el ser en relación trastorna la convicción según la cual la especificidad y la independencia de una forma o de una cosa se derivan de su carácter determinado.

He tomado aquí, quizás, un uso anticipado del concepto de “forma”, porque lo que tiene lugar en esta transición fundamental entre percepción y entendimiento no se refiere aún a este concepto. Pero desde que hagamos referencia a las modalidades determinadas según las cuales una cosa está atada y fijada, hacemos referencia, evidentemente, si no implícitamente, a su forma; esto es por lo menos lo que querría mostrar.

En el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, la convicción según la cual la cosa es una verdad autosuficiente cede el lugar a otra que considera que las *diferencias* son la verdad última. Hegel examina las maneras en que las diferencias están reunidas o reagrupadas y se pregunta por lo que las hace mantenerse juntas. El principio, o la regla, según el cual una unidad está constituida y reconocida, es considerado o como inherente a una serie determinada, o como perteneciente a una esfera subjetiva cognitiva, un mundo *interno* separado de esta serie. A fin de cuentas, la mediación entre el principio que unifica el conjunto de la realidad externa y el principio que unifica el conjunto de la realidad interna cede el lugar a un “mundo «invertido»”⁷, que representa un nuevo problema: ¿qué va a servir ahora de mediación entre estos dos mundos?

Sin enumerar todas las transiciones importantes que dan nacimiento a esta mediación, es necesario insistir sobre el hecho de que lo que está en juego no es nada menos que la relación entre lo que aparece, en efecto, bajo la forma de dos mundos: lo sensible y lo suprasensible. Lo que los diferencia resulta ser, en términos de Hegel, una “diferencia como diferencia interna, como el repeler de sí mismo lo homónimo como homónimo y el ser igual de lo desigual como desigual” (2009, p. 100). [Gleichsein des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzusetzen]⁸. Esta interpretación de la diferencia no es exactamente una

⁷ “El mundo invertido” (2009, p. 97).

⁸ Corchetes en el texto original. Cfr. Hegel, G.W.F., 1986, p. 130. (N. del T.)

formulación estática, puesto que los dos mundos se regeneran constantemente a través de su escisión y su correlación. Pensar esta *diferencia* entre los dos mundos es estar transformado por el pensamiento mismo, debido a que el pensamiento debe ahora participar en su giro de lo sensible y lo suprasensible.

¿Cómo caracterizar este pensamiento que viene a comprenderse él mismo según tal partición? Es precisamente en este punto, donde la figura de un pensamiento dividido deviene precisamente pensable, en el que Hegel introduce la noción de autoconciencia. En otras palabras, tal pensamiento no solamente hace surgir la diferencia entre los dos mundos como diferencia entre dos objetos, sino que aquél también engendra perpetuamente esta diferencia, la sostiene dinámicamente – y este proceso se muestra como infinito. Al mismo tiempo, y a través de este mismo proceso, esta *aprehensión* modifica la conciencia, le da una nueva forma o, más exactamente, le da una “forma” (Gestalt) de aparecer. Paradójicamente, la infinitud toma forma, una nueva forma, determinada.

Es en este punto en el que la noción de *forma* se vuelve importante para la exposición de Hegel. Él afirma:

“la conciencia, en cuanto lo posee [el concepto de infinitud]⁹ de un modo inmediato, reaparece como forma propia o nueva figura de la *conciencia*¹⁰, que en lo que precede no conoce su esencia, sino que ve en ella algo completamente distinto” (2009, p. 103).

Examinemos entonces cómo “la conciencia entra en escena como forma”. ¿Cuál es esta escena? La conciencia parece entrar en escena al momento donde ella toma forma o se forma de otro modo. Ella no entra en escena para *luego* tomar una nueva forma; su entrada es más bien el acto mismo por el cual ella toma una nueva forma. En otras palabras, entrar en escena, la cual debe ser una nueva escena (después de todo, la conciencia apenas ha entrado a un lugar) 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, efectivamente, entrar en escena.

⁹ Corchetes en el original. (N. del T.)

¹⁰ Resaltado en el original. (N. del T.)

Pero si son la infinitud o la autoconciencia mismas las que toman forma, comprendemos entonces que la *forma* misma no es una simple noción: ella no puede identificarse con una forma atada o estática. La forma llega al ser (ella es a la vez el proceso y el resultado final de la formación), y deja de existir (disolviéndose, pierde su forma). Además, como señala Hegel, la forma está “escindida”, “se ha desdoblado” (2009, p. 109) –manera de describir la forma que pone en cuestión su apariencia estable, espacial. La forma aparece “como algo determinado, como algo para otro” (Hegel, 2009, p. 110), ella no es simplemente subsistente por sí, sino que está definida en relación a un conjunto infinito de otras formas. La idea de que una relación y un proceso de diferenciación definan qué *es* la forma, pone en cuestión una noción de forma estrictamente espacial y estática. Un proceso temporal así como un conjunto de relaciones parecen operar en la *forma*, aunque es necesario pensar los intersticios entre las formas como una parte integrante de lo que define la forma misma. Hegel comprende que esto pone en cuestión la forma en su sentido común, un acercamiento que tiende a considerar la forma como subsistente por sí o existente.

Sólo comprendemos la forma como subsistente “por ella misma” si tomamos la existencia determinada como la definición de lo que es una forma. No obstante, “una infinitud de diferencias” persiste, en y por la cual esta forma existente toma forma. Esta infinitud está, por tanto, 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 se reduce enteramente a esta existencia. Este tiempo abierto e ilimitado parece definir tanto la forma como la existencia espacial. Así como la forma no se puede reducir a su existencia particular, no puede reducirse a la infinitud a la que pertenece. La forma oscila entonces entre la existencia particular y la infinitud, y esta indecisión deviene en su característica y acción principales.

¿Estamos nosotros en derecho de suponer que al hacer referencia a la forma, Hegel hace igualmente referencia al cuerpo? El cuerpo tiene una forma y podría ser uno de los modelos fundamentales con el que podemos pensar la forma en general. Pero antes de establecer un vínculo entre los dos, debemos pasar por el análisis de algunas transiciones suplementarias en el texto: la relación de la forma con la vida, con deseo y luego con las dos autoconciencias emergentes a las cuales el deseo les conduce a una lucha a muerte – cosa imposible sin cuerpo

capaz de combatir y de morir. Sin embargo, Hegel hablará más adelante sobre las dos autoconciencias que se reencuentran como “formas independientes”.

Es significativo que esta discusión sobre la contradicción aparente que define y motiva la *forma*, lleve a Hegel a hablar sobre la *vida*. Así pues, podríamos decir que la escena está elaborada para que un conjunto de *formas* aparezca sobre la escena de la vida, una escena que en la siguiente sección (*Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre*) estará caracterizada tanto por la muerte como por la vida –la muerte como parte integrante de la vida. La *forma* parece “conservarse” a veces, y otras veces parece estar “disuelta”; se conserva en “una existencia determinada”, pero se disuelve en lo que Hegel llama una “sustancia universal” o un “medio”. Para conservarse, ella debe separarse de esta sustancia universal de la cual hace parte¹¹. Este proceso de “separación”, de “particularización” (*die Absonderung*), que parece garantizar una existencia determinada frente a la disolución, está equiparado en un momento con la “consumación” (*das Aufzehren*). Una especie de análisis gramatical o de “separación” de formas tiene lugar, tranquila o calmadamente (*ruhig*), caracterizando el proceso dinámico de aparición simultánea de esas formas.

Como en otras transiciones de la *Fenomenología*, se introduce un nuevo concepto, o más bien “entra en escena”, al momento en que una nueva etapa conceptual emerge. Un nuevo concepto, la *vida*, describe esta dinámica donde todo se conserva y se disuelve, esta dinámica de formas que no se agotan enteramente a ellas mismas, sino que están ligadas las unas a las otras¹². Es interesante señalar que se trata de un medio calmo, separado en el sentido de *Unruhigkeit*, de la agitación que caracteriza la trayectoria dramática del sujeto que desea (Véase el prefacio a la *Fenomenología*). Nos enfrentamos al concepto de vida e, igualmente, al de vivo (*das Lebendige*), que se concibe como un medio. Esta vida un movimiento calmado de formas. ¿Qué quiere decir esto? No se trata de cualquier movimiento, sino de aquel que da y disuelve la forma, y no caracteriza solamente esta u otra forma, sino todas las formas. Las vidas determinadas llegan al ser y luego desaparecen, pero la *vida* parece ser el nombre del movimiento infinito que confiere la forma y la disuelve en general. Ninguna vida

¹¹ Cfr. Hegel, G. W. F., 2009, pp. 110-111.

¹² *Ibíd.*, pp. 110-111.

determinada agota la Vida, y no se puede asir la Vida a través de esta o aquella vida determinada. La Vida misma se caracteriza como un proceso por el cual la forma está conferida o constituida (*Gestaltung*) y superada (*das Aufheben*). Es evidente que este proceso no es lineal, sino más bien un círculo o un circuito: “Todo este ciclo constituye la vida” (Hegel, 2009, p. 111).

Aunque infinita, la *Vida* no es ni mucho menos un proceso tranquilo. La agitación no aparece sino después de la entrada en escena de aquella cosa llamada *conciencia*. La conciencia es, en primer lugar, llamada “género” en la traducción de Miller [como en la de Hyppolite]¹³¹⁴, pero debería, más bien ser llamada “especie” (*Gattung*), prefigurando así lo que para Feuerbach y Marx será “el ser genérico” (*Gattungswesen*). En tanto que especie, parecería que la vida estuviese atada a otras, y que la vida compartida o común se especifica como la vida que pertenece a la autoconciencia. Este término se introduce para describir la escena en la que el *yo* se considera a él mismo como la universalidad simple. Existe la vida en general, pero luego la vida se diferencia según las especies, incluyendo aquella a la cual el *yo* pertenece. No sabemos qué es lo que circunscribe precisamente esta especie, pero es claro en el párrafo 174¹⁵ que la idea de una vida simple –y de un medio que se supone “tranquilo”– está perturbada por la existencia de una “vida independiente”. Por supuesto, la noción de “vida independiente” estaba ya presupuesta por la idea misma de especie, porque una especie es una manera de reunir o de recopilar un conjunto de vidas independientes. Sin embargo, si la vida está comprendida como el elemento universal que reúne o recopila, sigue siendo difícil comprender cómo puede ella indicar también cada una de las vidas independientes que precisamente reúne su término genérico. Podríamos decir que la idea de especie implica lógicamente la existencia de un grupo de diferenciaciones internas, pero Hegel puede, de igual manera, sugerir que la idea de especie está ligada a la reproducción. Es igualmente complicado saber qué justifica la llegada de esta otra vida a la escena. Sea lo que sea, una vida independiente entra efectivamente en escena, y esto tiene lugar antes del inicio del capítulo de *Señorío y servidumbre*.

¹³ Corchetes en el texto original (N. del T).

¹⁴ Hyppolite emplea la palabra “genre” (Véase “le genre simple” p. 152)

¹⁵ Véase en la traducción *Phenomenology of Spirit* donde Miller divide en párrafos la obra. Esta división coincide con la cantidad de párrafos de la traducción de Wenceslao Roces. (N. del T.)

El *yo* dado aquí como título de ejemplo de la universalidad, es *simple* y a la vez *tranquilo*, pero la agitación parece intervenir cuando la conciencia busca tener *certeza* de sí misma, certeza de su verdad. Como ejemplo de la universalidad, el *yo* no es más que una forma entre otras que viene al ser y desaparece. Pero esta forma está precisamente perturbada, por una parte, por su sustituibilidad, y por su finitud, por otra. La idea de especie sugiere ciertamente la sustituibilidad: el *yo* es una forma entre otras, propensa 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 ella misma si esta diferenciación no conociese sus límites. Esto presupone, por lo menos, dos dimensiones de la vida corporal: en primer lugar, que somos un cuerpo entre otros; en segundo lugar, que este cuerpo implica un proceso de formación y de disolución. La especie sobrevive a la existencia individual, aun cuando necesite de las existencias individuales para reproducirse. ¿Qué contiene entonces la idea de *certeza* para que la condición de ser sustituible y efímero se vuelva tan inquietante? ¿Por qué no permanecer simplemente tranquilo y satisfecho en este *Kreislauf* (circuito) que es la vida¹⁶?

Para tener certeza de ella misma en tanto que singular y determinada, la conciencia (*Bewußtsein*), siendo consciente ya de estar duplicada, debe superar o sobrepasar al otro y recuperar la certeza de sí. Si sobre esta base ella no puede alcanzar de nuevo la certeza de sí, debe encontrarla a partir de otro fundamento. Una vez se emprende esta acción, otro término, la *autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*), entra en escena y su esfuerzo por sobrepasar a la otra está caracterizado como *deseo* (*Begierde*). La duplicación aparece, empero, insuperable en esta escena. Si el proceso de superación (el deseo) es esencial a la autoconciencia, parece que requiere al mismo tiempo de la subsistencia y la perseverancia de la otra autoconciencia (resultará que, en efecto, es necesario, una y otra vez, e indefinidamente, vencer esta vida independiente). Sobrepasar la vida independiente del otro corresponde a sobrepasar también su propia vida independiente – al menos potencialmente. El *yo* está duplicado y, como tal, está ahora situado en una escena de deseo y temor: necesita del otro, pero de igual manera necesita de su aniquilación.

¹⁶ De la misma manera podríamos preguntarnos si este *Kreislauf* no prepara ya la entrada en escena de los “bacanales” descritos en el prefacio de la *Fenomenología* (p.32): “Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple” (2009, p. 32).

Al inicio de *Señorío y servidumbre*, esta forma viva e independiente que pertenece a otra existencia se muestra como un problema, un desafío inquietante, pues ¿cómo puede el *yo* tener certeza de sí mismo si está reduplicado? El problema no es solamente que sin duda existe allí otra vida independiente, que no es en todo caso la mía. Más bien, el problema, el delito, el escándalo está en que esta vida independiente es, a la vez, *yo* y no-*yo*. La lógica de la no-contradicción no funciona ya que el *yo* busca conocerse y afirmarse con la certeza inequívoca. Aparentemente esta reduplicación no puede ser sobrepasada y el *yo* que supone conocer su verdad con certeza deberá reconocerla en su propia reduplicación. ¿No plantea esta situación un problema que no corresponde simplemente al deseo –la palabra (*Begierde*) conserva un sentido de animalidad– sino más generalmente de la vida encarnada incorporada?

¿En qué sentido el *yo* está reduplicado? En primer lugar, parecería que hay otra forma allí, subsistente por sí, que sería igualmente un *yo* y pertenecería, entonces a la misma especie que *yo*, constituyendo conmigo una forma de vida universal. En segundo lugar, parecería que igualmente si el *yo* “es” una forma determinada que toma esta forma como el fundamento de su vida, aquél pertenece a una vida que no es *esta* o *aquella*, sino al proceso mismo de llegar al ser y de la disolución de la forma. Así pues, hablar de *mi vida* apunta ya a una forma propia y persistente, y aquí la determinabilidad tiene su papel. Pero *la vida* apunta también a la no-persistencia, al momento en que esta forma no existía aún, a las alteraciones que han formado la trayectoria de su existencia, así como al tiempo en que su vida no existirá más. Ni siquiera la *esta* de *esta vida* me pertenece. Que considerablemente esta forma se desprenda allí, describiendo y oponiendo un *yo* similar, une el sentido de mi supresión con el de mi sustituibilidad. ¿Cómo entender la correlación entre finitud y sustituibilidad? No se trata solamente de decir que existe un tiempo antes y después de mi existencia ni que este tiempo hace parte de la vida, comprendida como un proceso de diferenciación. También hay otros que preceden y exceden este *yo*, que sobreviven a esta vida o la llevan allí donde este *yo* no la ha llevado. Y en esta vida, existen todas esas vidas independientes no idénticas a la mía, que desafían este *yo* a encontrar su verdad en la relación de deseo (y también de miedo, de muerte) con respecto a las otras. El *yo* está ligado a las otras pero, en tanto que forma, está igualmente desligado de ellas.

En la línea de estas etapas, Hegel ha establecido la sociabilidad constitutiva de la autoconciencia. Los primeros párrafos de la sección *Señorío y servidumbre* explican cómo funciona en un nivel abstracto. No obstante, Hegel pregunta cómo “este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad [...] aparece para la autoconciencia” (2009, p. 115). Y es sólo en este desarrollo estrictamente fenomenológico que comprendemos cómo, “surgiendo así, de un modo inmediato” (2009, p. 115), los dos individuos en presencia “son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes” (2009, p. 115). Estas formas están vivas y la vida, en consecuencia, está comprendida como cualquier cosa que pertenece a esta o aquella cosa viva. La vida como medio –el proceso que da y disuelve la forma– no ha sido aún percibida, pues la autoconciencia comprende la vida como *esta* vida-aquí o *esta* vida-allí. En otras palabras, la forma define y contiene la vida; destruir la forma equivaldría a negar la duplicación de la forma y, de este modo, a erradicar el escándalo de sustituibilidad misma. Pero, como lo sabemos, esta conciencia viviente sólo puede regresar sobre su absoluta singularidad con la condición de arriesgar su vida. Y, sin embargo, una vez muerta, esta conciencia viviente no puede alcanzar la certeza de sí misma que busca.

Pero esto plantea una pregunta más amplia: ¿cómo alcanzar la certeza partiendo de la sustituibilidad? ¿Quién es este *yo* que en un sentido es sustituible y que en otro sentido tiene una vida completamente singular? Si se supone que este *yo* se da cuenta que es sustituible, no puede hacerlo más que viviendo *esta* vida, su vida. Dicho de otra manera, su sola singularidad permite la comprensión de su sustituibilidad. La idea misma de sustitución la presupone (una palabra es reemplazada por otra). Es en este sentido que la condición persistente, lógica y existencial de la sustituibilidad no es más que la no-sustituibilidad. Uno no puede buscar afirmar su singularidad más que substituyéndose por el otro. Puede intentar establecer su singularidad destruyendo este y tomando su lugar (tomando, de hecho, todos los lugares existentes). Pero existen, quizás, otras que buscarán sin duda destruirlo con el mismo propósito. Por lo tanto, ¿cómo sobrevivir en un mundo tal sin admitir una sociabilidad interdependiente? Tal y como el *yo* está amenazado por la negación –o amenaza al otro con negarlo– es claro que la vida de uno depende de la vida del otro. Esta interdependencia muestra una nueva manera de concebir la vida como sociabilidad. No se puede reducir la sociabilidad a la existencia de tal o cual grupo, ella es la abierta trayectoria temporal de la

interdependencia, del deseo, de la lucha, del miedo y de las disposiciones mortíferas (en este sentido Hegel prefigura claramente el trabajo psicoanalítico de Melanie Klein).

Por supuesto, sería aún necesario explicar cómo el descubrimiento de la finitud sigue al de la sustituibilidad. Parece que la mediación entre las dos, mediación ausente en el texto, es el cuerpo mismo. Podríamos simplemente concluir que la otra autoconciencia deviene el lugar donde el *yo* encuentra su finitud. No solamente puedo ser intercambiado y el otro puede substituirme, sino que, además, es aquí donde yo encuentro mi muerte, en el mismo lugar de la sustituibilidad. Sin embargo, sólo puedo morir si el *yo* es animal, haciendo parte de una naturaleza *orgánica*. Se presenta aquí una presuposición que acompaña todo el texto, pero que es raramente formulada por Hegel. Esta elipse funciona como una especie de negación legible y constante, pues el cuerpo es presupuesto por todas partes y nunca es nombrado. El texto nos insta a suponer este cuerpo, a comprender que él opera como condición necesaria de todo argumento respecto a la forma, la vida, el deseo y la muerte. Pero si está condenado a ser conocido, pero indecible, ¿qué aprendemos sobre él y sobre la manera en que debe contenerse en este proceso?

Sería completamente justo decir que el cuerpo no aparece en el texto de Hegel o que simplemente está ausente. No obstante, sostener tal idea no es suficiente para explicar cómo esta *no-aparición* se hace conocer ella misma precisamente en el registro del aparecer. Después de todo, si los desarrollos sobre la vida, la forma, el deseo y el placer presuponen todos el cuerpo, él mismo está supuesto aun así no esté ampliamente tematizado.

Podemos ahora arrojar ciertas conclusiones de los análisis anteriores: el *yo* es una forma sujeta, pero que se descubre reduplicada, y la sustituibilidad impide entonces que la singularidad de *su* cuerpo sea el rasgo característico de este *yo*. Ambas afirmaciones parecen ser verdaderas, y de manera paradójica: este cuerpo de aquí constituye mi vida; pero yo soy, igualmente, este cuerpo de allá. Esto significa que estoy aquí y allá al mismo tiempo, y que, sea cual sea la certeza que yo adquiera respecto a la verdad de este *yo*, ella deberá adecuarse con esta indecisión espacial, que es su condición necesaria. Si *yo* soy simplemente entendido como este cuerpo de aquí, entonces yo no soy esta otra forma. Pero resulta que mi forma solamente gana su forma diferenciándose de esta otra forma. Estoy entonces atado a este otro. *Para que un cuerpo sea un cuerpo, debe estar atado a otro cuerpo.* Este estar atado puede

ser comprendido como un aferrarse, pero sería falso comprenderlo como *mi* aferramiento. No es que *yo* esté aferrado o me adhiera a otro cuerpo, sino que sin dicho aferramiento no hay ni *yo* ni *tú*. Las dos autoconciencias que se preparan para el combate buscan mostrar que ellas “no están aferradas a la vida”.

Cuando ellas comprenden la necesidad de vivir, comprenden la necesidad de vivir juntas; la sustituibilidad esencial a la sociabilidad se vuelve esencial a la subsistencia individual. Todos los cuerpos deben entonces estar atados incluso antes de poder aparecer como cuerpos: ninguna forma singular existe al margen de esta relación diferenciada de otras formas. Y como ha sido demostrado, lógica y fenomenológicamente, la sustituibilidad necesita de la subsistencia de la vida singular, comprendida como no sustituible, esta singularidad a la inversa no puede sobrevivir sin esta sustituibilidad.

¿Cómo se relaciona esto con nuestro esfuerzo de encontrar el cuerpo en Hegel? ¿Y cuál es su relación específica al deseo como medio por el cual un cuerpo se encuentra atado a otro? El encuentro entre las dos autoconciencias es un encuentro mudo. Ninguna se dirige a la otra. Sin embargo, ¿no tiene lugar una forma de diálogo implícito en la lucha por la vida y la muerte y, luego, en la relación de señorío y servidumbre? ¿No es posible, o incluso necesario, de jugar al ventrilocuo y darle voz al diálogo directo que tiene implícitamente un lugar en este encuentro? “¡Tú, pareciera que fueras tú el que vive, pero ya que soy yo el que vive, la vida no puede tener lugar allá, fuera de mí, sin que tú me hayas primero quitado la vida!” Y luego, “Tú, tú debes vivir, pues no quiero que amenaces mi vida, y ahora sé que, si amenazo la tuya, de igual manera pongo en peligro la mía. Esto parece ser verdadero pues nos reflejamos el uno en el otro, nos duplicamos, a un cierto nivel, pero algo de esta verdad me es siempre insoportable, pues ¿dónde queda mi singularidad?” Decidiendo que la dominación es un medio para resolver el problema (a) de la necesidad de vivir en tanto que esta vida singular, (b) de la aceptación de la sustituibilidad como condición constitutiva de la sociabilidad, el amo aparece como la figura que buscará controlar el cuerpo del otro a través de la instrumentalización específica de la sustituibilidad. “¡Tú, sé mi cuerpo!”

Introducir un diálogo al seno de esta escena fenomenológica es interesante por más de una razón, pues esta escena refiere primero a un *yo* que delega su cuerpo a otro, pero también a una forma de deseo que provoca esta delegación. El cuerpo sólo puede ser delegado si

pertenece primero a aquel que lo delega. Y sin embargo el cuerpo está siempre delegado, comprendido como un cuerpo entre otros, fuera de sí mismo, atado a otros cuerpos. Claro está, en Hegel, el *cuerpo* no aparece como tal, lo que podría querer decir que Hegel, al menos en este contexto, busca elaborar una concepción del deseo, de la vida, de la forma, sin recurrir explícitamente al cuerpo. Podemos leerlo como una supresión, una somatofobia estructural, pero sería quizá más productivo ver cómo el cuerpo deja siempre su rastro, aun cuando opera sin ser nombrado explícitamente. Quizás haya algo en el cuerpo que no pueda ser nombrado como tal, o que siempre está conceptualizado por Hegel exclusivamente por las palabras de “forma determinada”, quedando así ignorado cuando esta forma deviene en *el cuerpo*. Después de todo, ya hemos visto cómo la verdad de la forma no se deriva, para Hegel, de su especificidad; la forma se define tanto por la infinitud como por el espacio; la vida da y disuelve la forma y esta hace parte entonces de este proceso más amplio; en realidad, infinito.

La sustituibilidad parece ser entonces sólo una nueva manera de concebir la forma y el deseo en términos temporales abiertos a la infinitud. Por este motivo, el carácter espacial o determinado de la forma no está trascendido por la trayectoria amorfa de la infinitud; se trata más bien de mostrar que la forma no puede ser pensada fuera de su temporalidad constitutiva y que esta temporalidad a la vez condiciona y excede su existencia determinada.

Una pregunta surge en este punto del análisis: ¿la reduplicación del cuerpo es infinita? La escena es diádica, pero ¿ella hace, en realidad, parte de una serie ilimitada de sustituciones? Una segunda pregunta aparece: ¿cómo comprender esta *duplicación* al nivel del cuerpo? Si *tú* eres mi cuerpo por mí, entonces tú eres mi cuerpo en mi lugar y así yo estoy libre de la obligación de ser un cuerpo. Tú te encargas de él y lo vives por mí, y yo soy capaz de permanecer en relación con este “mi-cuerpo-como-un-otro”. Lo que quiere decir que el cuerpo no está exactamente re-duplicado, sino que está evacuado, prestado y vivido en otra parte. Este es un sentido diferente de estar “*fuera de sí*” o de “*außer sich gekommen*”¹⁷.

En la sección *Señorío y servidumbre*, es el cuerpo obrero el que está en otra parte, *allí*, el que es un cuerpo para el amo. Pero el amo continúa consumiendo; en este sentido sigue siendo un cuerpo, en relación con lo que su cuerpo exteriorizado le proporciona. El cuerpo del amo no está jamás, por tanto, completamente evacuado. Ningún cuerpo vivo lo está jamás: el

¹⁷ En alemán en el original. *Arrojado fuera de sí*. (N. del T.)

proceso mismo de evacuación, de delegación o de préstamo del cuerpo es inevitablemente parcial y, de hecho, también, parcialmente imposible.

¿Cómo pensar la *imposibilidad parcial* de esta substitución? Si el acto de *prestar* mismo hace parte de la trayectoria del deseo, entonces ¿en qué medida el deseo reposa sobre esta evacuación siempre parcial del cuerpo, en y en cuanto otro cuerpo? La lógica de la reduplicación hace parte de la trayectoria del deseo, comprendido este como doble deseo de superar y conservar al otro. En tanto que negación que debe reduplicarse, que no puede evacuar completamente aquello sobre lo que se apoya, el deseo es siempre una victoria parcial –no solamente sobre el cuerpo del otro, sino sobre su propio cuerpo. Si el deseo es siempre deseo de superar una existencia corporal, está motivado de igual manera por la necesidad de conservarla. Las modalidades del homicidio simulado, los vanos esfuerzos en vista de una completa instrumentalización, las constantes tentativas de la evacuación de los cuerpos que tenemos y somos – todo esto nos devuelve a la coacción del ser atado (*the bind of being bound*)¹⁸. Estar reduplicado no es entonces ni un defecto ni una victoria total, sino la reduplicación, sin fin y sin salida, de la evacuación del cuerpo al interior de su persistencia.

¹⁸En inglés en el original. *El atar de ser atado*. (N. del T.)

Referencias

- Butler, J. & Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la servitude chez Hegel*. Montrouge: Éditions Bayard.
- _____. (2011). "You be my Body for me: Body, Shape, and Plasticity" en: S. Houlgate & M. Baur (Eds). *A companion to Hegel*, (pp. 611-640). Oxford: Blackwell Publishing Group.
- Hegel, G. W. F. (1941). *La phénoménologie de l'esprit*. París: Éditions Montaigne.
- _____. (1977). *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press.
- _____. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. (2009). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.