

El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo

The Body in Discord: Judith Butler and the Reactivation of the Dialectic of Master

MARÍA LUCIANA CADAHIA*

FLACSO, Sede Ecuador

RESUMEN. En este artículo reconstruyo críticamente la lectura que hace Butler sobre la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Para ello, recojo los dos aspectos originales de su interpretación: el lugar del cuerpo y el papel de la conciencia desventurada. En segundo lugar, reviso la conexión que establece entre la estructura de sujeción de esta dialéctica y la noción de sujeción y subjetivación en Foucault. Tomo distancia del tratamiento de este vínculo y planteo una relación distinta entre Hegel y Foucault. Y esto supone, por un lado, proponer una lectura alternativa a la subjetivación en Foucault e incorporar la interpretación que Malabou hace de la dialéctica del amo y el esclavo a partir de su diálogo con Butler.

Palabras Clave: Amo; Esclavo; Cuerpo; Dialéctica; Libertad; Poder.

ABSTRACT. In this article I propose to study the interpretation of Butler around dialectics between master and slave. I recognize two original points in her research: the place of the body in Hegel's philosophy and the role of the unfortunate consciousness. On the other hand, I would like to criticize the link that Butler proposes between the structure of subjection in Hegel and the notion of subjection in Foucault's writings. I will take distance from Butler's interpretation, since I prefer to explore a different relationship between both thinkers. Finally, I incorporate the works of Malabou, when she discusses with Butler about the place of the body in Hegel's philosophy.

Key Words: Master; Slave; Body; Dialectics; Freedom; Power

* Profesora e Investigadora Titular en FLACSO, Sede Ecuador. Este texto se inscribe dentro del Grupo en Estudios Críticos de Sociología Política e Histórica. mlcadahia@flacso.edu.ec ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-3814-5200>

I.

En su libro *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler ofrece una interpretación contemporánea del vínculo entre el sujeto y el poder, apoyándose en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y la deriva del papel de la sujeción en Michel Foucault, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Uno de los objetivos centrales de su texto versará sobre la necesidad de comprender cómo el sujeto se forma en la sujeción (*subjection*). Es decir, en qué medida el poder somete a los sujetos a la vez que les otorga su forma de subjetivación.¹ Así, nos va a decir que: “la sujeción es el proceso de devenir sujeto. Ya sea a través de la interpelación –en el sentido de Luis Althusser– o a través de la productividad discursiva –en el sentido de Foucault– el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder”.² Y este movimiento produce no solo la paradoja de que el sujeto debe subordinarse para poder formarse y proporcionarse una continuidad, sino que no habría algo previo a ese juego mismo de subordinación, puesto que “desear las condiciones de la propia subordinación es entonces un requisito para persistir como uno/a mismo/a”.³ Así, el poder ocupa un lugar central en las reflexiones de Butler, dado que el sujeto depende de la existencia previa del poder para poder existir.⁴ A la vez que sería el eje desde el cual organizar el sentido de la palabra *subjection*, en la doble acepción de sujeción y subjetivación. Si prestamos atención al uso que hace la autora de este término, descubrimos que esta palabra apelaría a dos polos distintos, puesto que haría referencia tanto a una dimensión pasiva –estar sujeto a algo o alguien– como a una activa –devenir sujeto–. Y la tesis de Butler a lo largo del tratamiento de los distintos autores citados es que estos dos planos se entrecruzan al punto de que devenimos sujetos gracias de la sujeción. Estas afirmaciones traen una serie de paradojas que la autora va explorar en su libro. Sobre todo aquellas que tienen que ver con el vínculo entre el deseo, el sujeto y el poder. Si el sujeto es un efecto de poder habría que preguntarse, entonces, no sólo por el tipo de actividad que llevaría a cabo el sujeto, sino también qué tipo de acción transformadora supone esta concepción del sujeto. Si asumimos estas afirmaciones, el sujeto debería su actividad a un poder al que se opone, dándose a sí mismo a pesar de y gracias a su propio poder.⁵

¹ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.p.11-42.

² Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.p. 12.

³ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.p 20.

⁴ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.p. 20.

⁵ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.p. 28.

Como Butler misma sugiere en su libro, esta tesis tiene su origen en una singular lectura de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Allí toma distancia de las interpretaciones al uso y se adentra en dos aspectos poco desarrollados. En primer lugar, toma en consideración el momento de la conciencia desventurada, figura de la conciencia que vuelve problemática la lectura marxista de un esclavo que finalmente logra emanciparse del amo. La interpretación de Alexandre Kojève sobre la lucha por el reconocimiento y la relación amo-esclavo determinó en gran medida la manera en que se interpretaba a Hegel. El tema del deseo y la lucha, de la dominación, de la esclavitud y del trabajo sirvieron de fundamento para orientar en clave hegeliana una política marxista de la liberación del hombre en la historia. Si bien es cierto que Butler no es la primera pensadora en poner en cuestión esta interpretación de Kojève, es la primera que lo hace conservando la estructura del conflicto y el acto fundacional del antagonismo. Las críticas planteadas por Hans-Georg Gadamer y Otto Pöggeler⁶ a esta lectura del momento emancipador del esclavo instalaron múltiples comentarios sobre la necesidad de revisar el momento del “reconocimiento” en una clave no conflictual, entendidas como lecturas que van desde una posición normativa, como puede ser la de Ludwig Siep⁷ o Axel Honnet⁸, hasta acercamientos más prácticos sobre el vínculo entre reconocimiento y multiculturalidad. Butler, en cambio, además de no renunciar a la dimensión conflictiva del amo y el esclavo, estima conveniente hacer extensiva esta clave conflictual a la figura de la conciencia que viene después de la dialéctica del amo y el esclavo: la conciencia desventurada. La tesis de Butler es que la experiencia de liberación del esclavo que intenta demostrar Kojève en la dialéctica del amo y el esclavo no conduciría a la autonomía, sino que, tomando en consideración esta figura posterior, la emancipación se convertiría en una nueva sujeción en el interior del propio sujeto.

Por otra parte, al introducir el problema del cuerpo en esta dialéctica del amo y el esclavo, Butler abre las puertas para pensar desde una materialidad novedosa la filosofía hegeliana. Por lo general, la filosofía de Hegel ha sido pensada

⁶ Para las críticas a la lectura de Kojève ver Gadamer, H-G. “Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins”, en: Fulda, H. F y Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pp. 217-242. Ver también, Pöggeler, O. “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes”, en su: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München, 1973, pág. 189.

⁷ Siep, L. “Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit”, en: Perinetti, D y Ricard, M-A. (eds.), *La phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, P.U.F, Paris, 2009, pp. 181-182.

⁸ Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.

como un tipo de idealismo opuesto a cualquier forma de materialidad. Y, en ese registro, las diferentes figuras de la conciencia, el espíritu y el saber absoluto habrían operado no sólo como lo otro del cuerpo, sino además como una forma de su invisibilización. A diferencia de ello, Butler descubre un tratamiento del cuerpo en Hegel, una idea de la corporalidad contradictoria y frágil, que habría sido obturada por el mismo filósofo. Y, según ella, ahondar en ese aspecto nos devolvería un problema actual para la filosofía contemporánea.

Ahora bien, el abordaje de ambos temas –la figura de la conciencia desventurada y el papel del cuerpo en la dialéctica del amo y el esclavo- le permite a Butler encontrar un hilo subterráneo entre la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana y el estudio de las formas de sujeción en Foucault. Según ella, Foucault habría reiterado una estructura hegeliana inconfesada en sus estudios sobre la política. De alguna manera, la crítica a la idea de liberación que Foucault lleva a cabo en el tomo I de *Historia de la sexualidad* tendría su correspondencia con el momento de la figura de la conciencia desventurada: cuando creemos que nos estamos liberando no hacemos otra cosa que forjar una nueva forma de sujeción. Y probablemente la actividad de la sujeción tenga que ver con el modo en que se configura la forma misma de darse la liberación. Butler asume que la sujeción –en su doble acepción pasiva y activa- debería ser entendida como subordinación y dominación.⁹ Y aquí es donde procuro adentrarme en una interpretación ligeramente diferente a la de Butler.

II.

En los últimos textos de Foucault, cuando comienza a elaborar sus lecturas ético-políticas¹⁰, es posible hallar una reflexión sobre el vínculo entre la sujeción y la subjetivación muy distinta a la elaborada en sus etapas anteriores.¹¹ La distinción que encuentra Foucault entre las diferentes técnicas de sí, es decir, los distintos tipos de trabajo de sí en las formas de vida de la antigüedad, le autoriza a distinguir entre dos formas de relación del sujeto consigo mismo: las técnicas de dominación –entre las que se incluiría la lógica biopolítica- y las técnicas de subjetivación –descubiertas a partir de un estudio de las prácticas de sí del mundo grecorromano-. Y esto le permite hacer una diferenciación entre las técnicas de sujeción y las técnicas de subjetivación muy distinta a la planteada

⁹ Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001. pp. 11-42.

¹⁰ Cadahia, L. “Una respuesta a Dos caras de una misma moneda: Poder y libertad en los escritos foucaultianos”, *Revista Ideas y Valores*, LXII/ 151 (2013) 291-294.

¹¹ Cadahia, L. “Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad”. *Revista de Estudios de filosofía*, Antioquia. 49 (2014) 33-48.

por Butler. Así como habría una serie de técnicas destinadas a convertir las formas de vida en una entidad biológica atravesada por la lógica del biopoder, también habría, por otro lado, una serie de técnicas de sí que se resistirían a estas técnicas de sujeción al poder. Estas técnicas de sí podrían resistirse al biopoder porque son capaces de poner en entredicho la *identificación* de la vida con su dimensión biológica y hacer de las formas de vida el lugar de una *interrogación* ético-política. Si bien lo primero que hace el autor es un estudio puntual en un momento determinado —la antigüedad clásica—, poco a poco estos problemas irán cobrando una dimensión propia en la manera de concebir las relaciones de poder en general y en su lectura sobre las posibilidades de transformar las formas de vida contemporáneas. Y es este enfoque aquello que le autoriza a comprender de otra manera los procesos de subjetivación, en los que el poder y la libertad van a funcionar como dos aspectos complementarios e irreductibles. Si Butler le daba una prioridad constitutiva al poder, aquí Foucault parece establecer un juego especular entre poder y libertad para explicar el devenir del sujeto. Y esto se ve claramente cuando Foucault aborda el problema de la conducta en *Seguridad, territorio y población*, texto en el que comienza a consolidarse la necesidad de pensar el polo de la libertad en la configuración de la subjetividad.¹² Por eso Foucault nos va a decir que la “conducta”, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción.”¹³

Si prestamos atención a esta cita, entonces, la conducta es “al mismo tiempo conducir a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, en grados variables, estrictos) y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades”.¹⁴ A diferencia de Butler, la subjetivación no necesariamente se confunde con la sujeción, es decir, no tiene por qué quedar sujeta a esta, aunque esté la posibilidad de que sí suceda. Y esto tiene que ver con el modo en que Foucault reconsidera la noción de poder y la dimensión irreductible de la libertad. Butler en algún momento hace alusión a estos dos juegos en Foucault, al decir que en su filosofía se hace presente el momento de la subordinación y el de la formación, pero cuando se adentra en esta última di-

¹² Cadahia, L. “Una respuesta a dos caras de una misma moneda: Poder y libertad en los escritos foucaultianos”, *Revista Ideas y Valores*, LXII/ 151 (2013) 291-294.

¹³ Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 223. Hace falta indicar que Foucault aquí juega con la doble idea del término *conduire*- conducir o dirigir y se *conduire*- conducirse y elaborar la propia conducta-

¹⁴ Foucault, M. “El sujeto y el poder” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 253.

mención no lo hace en los términos del último Foucault, donde la noción de poder sufre un cambio radical al incorporar la dimensión de la libertad, sino que se mantiene en las reflexiones del Foucault del primer tomo de *Historia de la sexualidad*, cuando asumía que existía una relación constitutiva entre la subjetivación y la sujeción presentada bajo la forma de *la liberación*. Y esto se constata cuando dice:

Más allá de sus placeres posibles, ¿qué le pedimos al sexo, para obstinarnos así? ¿Qué es esa paciencia o avidez de constituirlo en el secreto, la causa omnipotente, el sentido oculto, el miedo sin respiro? ¿Y por qué la tarea de descubrir la difícil verdad se mudó finalmente en una invitación a levantar las prohibiciones y desatar las ligaduras? ¿Era pues tan arduo el trabajo, que había que hechizarlo con esa promesa? O ese saber había llegado a tener tal precio –político, económico, ético– que fue necesario, para sujetar a todos a él, asegurarle no sin paradoja que allí se encontraría la liberación.¹⁵

En cambio, en este período ético-político del que tratamos de dar cuenta, Foucault desarrolla una reflexión muy distinta sobre la liberación. Si bien es cierto que desconfía de las formas soberanas e inmunitarias de la liberación, también es cierto que no sucumbe a la idea de una eterna trampa del poder que nos constriñe a constantes juegos de sujeción. Así nos dice que:

Siempre he sido un poco desconfiado –afirma– ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. (...) No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo (...) A ello obedece el que yo insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad.¹⁶

¹⁵ Foucault, M. *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 84.

¹⁶ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como la práctica de la libertad” en: Gabilondo Á. (ed.) *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 394-395.

Por tanto, el desbordamiento del desafío de la resistencia respecto a la situación de dominación no debe plantearse para Foucault como el desesperado reconocimiento de la eterna *trampa del poder*, sino como una respuesta que –al *desbordar* la facticidad del poder– reconoce dentro de sí la constante tensión dialéctica entre poder y libertad. Y de alguna manera, la libertad comienza a asumir los rasgos materiales del poder: su dimensión práctica, material, productiva y relacional. Algo que nos recuerda más a la libertad positiva de los antiguos y el pensamiento republicano que a la dimensión negativa de la libertad moderna y su búsqueda por aislarse de todo aquello que no la dejaría ser en su negatividad.

Ahora bien, como hemos mencionado al inicio del texto, Butler comienza su lectura de la sujeción a partir de la dialéctica del amo y el esclavo. Y la pregunta que nos hacemos aquí es si acaso no es posible encontrar en Hegel una forma de trabajar el conflicto que no quede supeditado simplemente al momento de sujeción. Dicho de otra manera, tratar de ver si acaso la subjetivación no necesariamente sea una forma de sujeción, sino que asuma una estructura distinta, un modo diferente de darse el vínculo entre poder y libertad. Por eso vamos a comenzar la siguiente sección preguntándonos sobre la posibilidad de encontrar en la estructura misma de la dialéctica del amo y el esclavo una forma de conflictividad que no quede atada a la figura unilateral del poder.

III.

Si seguimos las claves propuestas por Butler, la dialéctica del amo y el esclavo se desdobra en dos fases: en un primer momento el amo, entendido como deseo que se asume sin cuerpo, está enfrentado al esclavo, que ha elegido seguir siendo cuerpo viviente, en lugar de reducirse simbólicamente a un “buen nombre”. El amo, como ser viviente que *naturalmente* no ha dejado de ser, tiene necesidad del esclavo –tal un órgano o instrumento viviente, así como decía Aristóteles– para poder vivir; depende de él:

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia (...) El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial.¹⁷

De esta forma, el amo se apropia de la vida del esclavo y determina la forma en que éste debe vivirla. Hace vivir al esclavo como un instrumento suyo, para

¹⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 117.

que trabaje la cosa y la disponga para su goce. El esclavo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia, cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo. Como sugiere Butler, la vida del amo es mediación de sí a través de la vida instrumentalizada del esclavo, es para sí por medio de otro. El señor se relaciona con el esclavo a través del ser independiente de su vida, puesto que:

[e]l señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del esclavo*; el esclavo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla (Bearbeitet)*. (...) La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor que ha intercalado al esclavo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al esclavo, que la transforma.¹⁸

El señor es un poder sobre el esclavo, tiene la vida del esclavo bajo él.¹⁹ Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento, hace falta asumir el punto de vista del esclavo, su lugar de enunciación y el movimiento especular al que va a entrar la doble y única conciencia. Así, el señor revelará que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser. Así, la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil. La verdad del señor es la vida instrumentalizada (o en términos hegelianos *Die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein*). La servidumbre deviene lo contrario de lo que es, retornará a sí como conciencia sobre sí y su verdad será la vida independiente, la vida liberada del amo. El esclavo parece liberarse porque transforma las cosas a través del trabajo y se convierte en una conciencia independiente (*das Selbständige für sich seiende Bewusstsein*). Es decir:

[I]a servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la *conciencia independiente [das selbständige für sich seiende Bewusstsein]*, y *que es para sí*, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella [...]* en el servir la lleva [a la conciencia] a efecto *realmente*; al hacerlo, consume [*Auflösung*] en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.²⁰

¹⁸ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 118.

¹⁹ Butler, J. *Los mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 43-52.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 19.

No hay que olvidar que el esclavo ha experimentado el miedo absoluto de ir más allá de su vida biológica, puesto que “esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera [y su esencia era la vida], pues ha sentido miedo de la muerte, del señor absoluto.”²¹ Un miedo condicionado por el carácter finito del cuerpo, de modo que toda relación ético-jurídica podría interpretarse como una internalización de la dominación del amo. El esclavo trabajaba la cosa para goce del amo, pone su firma en ella –como señala Butler–pero esta es borrada por el amo. Este ejercicio de borradura vendría a revelar la transitoriedad de la cosa y, de manera sublimada, la transitoriedad de ese cuerpo que está en juego. El temor a la muerte no sería otra cosa que el temor a perder el propio cuerpo. Y ahora ese temor del cuerpo, nos dice la autora, retorna como el temor a esa transitoriedad de la cosa perdida, a la cosa perdida por el esclavo y devorada por el amo.²² Y es este punto que Kojève deja en suspenso, este temor que se reactiva en el trabajo del esclavo. Butler, en cambio, decide avanzar y mostrarnos qué sucede con este temor en la figura de la conciencia desventurada. Allí se diluye la relación de exterioridad que dominaba a la figura del amo y el esclavo. La nueva figura de la conciencia descubre un cuerpo como algo distinto y gobernado por ella. El antagonismo se produce al interior de la conciencia y esta lleva a cabo una escisión entre ella y el cuerpo que la sostiene. Esta escisión tiene lugar, según Butler, bajo la forma de una ética que sujeta al cuerpo y lo cohesiona. Esta nueva figura, por tanto, volvería a sujetar al cuerpo en la forma de una dominación. Y es aquí donde Butler encuentra la afinidad con la estructura de poder foucaultiana, puesto que en el momento de la liberación externa se produce una forma de sujeción interna. Pero si prestamos atención a los textos de Hegel, junto al momento de la servidumbre aparece otro movimiento poco explorado por Butler: el momento de la *Bildung* (formación), entendido como cultivo de sí –algo que, como veremos, conecta con la noción de trabajo de sí en Foucault. Y ambos son necesarios para Hegel en este juego conflictual, a saber: el momento del temor de ir más allá de la vida biológica –y la consecuente sumisión al otro– y el momento de la formación –en la doble acepción de formación y cultivo de sí mismo.

En el señor, el ser para sí es para ella [la conciencia] un *otro* [*Fürsichsein ein anderes*] o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma* [*Fürsichsein an ihm selbst*]; en la formación [*Bildung*], el ser para sí deviene como *su propio ser para ella* [*Fürsichsein als sein eigenes*] y se revela a la conciencia como

²¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 19.

²² Butler, J. *Los mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001, pp. 50-53.

es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera* [*hinaugesetzt*], la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*. Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma²³

Con la disciplina del servicio y la obediencia (*die Zucht des Dienstes und Gehorsams*), el temor de la conciencia se experimenta en la realidad (*Wirklichkeit*). Pero junto a ello la conciencia se cultiva a sí misma, hace algo consigo misma y deviene para sí. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo, y la conciencia no deviene para ella misma. Si trasladamos estos dos momentos al lenguaje foucaultiano, parece establecerse una distinción entre el momento de sujeción (trabajo servil) y el momento de subjetivación (trabajo de sí) en la formación del sujeto. Una vez realizado este giro podríamos preguntarnos si acaso Butler no está en lo cierto cuando supedita la subjetivación a la sujeción. Es decir, si el devenir sujeto en Hegel no sea acaso una forma de sujetarnos. Pero considero que esto también podría ser abordado en sentido contrario. Y preguntarnos si no es acaso el momento servil (*das knechtische Bewusstsein*) –la sujeción– aquel que se repliega dentro del momento del cultivo (*Bildung*) de sí –subjetivación–. Desde el punto de vista de la sujeción, tal y como lo plantea Butler, la dialéctica del poder y la libertad se ejercería de tal modo que cualquier forma de liberación sería un juego por el cual el sujeto hace un cierto sacrificio, un juego por el cual el sujeto haría una escisión consigo mismo donde una de las partes debería asumirse en una relación de subordinación con respecto a la otra (el amo que somete al esclavo en la forma de la exterioridad y la conciencia desventurada que somete a su propio cuerpo con imperativos éticos). Pero si prestamos atención al punto de vista del cultivo de sí, entendido como un proceso de subjetivación, el juego entre el poder y la libertad deviene en términos dialécticos. Y es asumiendo ese juego contaminado y constitutivo del poder y la libertad como el trabajo del cultivo de sí se convierte en algo distinto de la búsqueda de una liberación o redención última. Posiblemente la diferencia entre el momento del cultivo de sí y el momento de la conciencia ser-

²³ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, pp. 120-121.

vil sean dos puntos de vista distintos de un mismo proceso de darse un vínculo entre el poder y la libertad. Si desde el punto de vista de la conciencia servil el esclavo termina interiorizando al amo en la forma de una ética que constriñe al cuerpo como otro, desde el punto de vista del cultivo de sí, en cambio, se asume el carácter ilusorio de ver disuelto el vínculo con el amo y la necesidad de un constante trabajo de uno mismo con aquello que se opone.

IV.

Si bien en *Los mecanismos psíquicos del poder* Butler incorporará otros autores –tales como Nietzsche y Freud– nos interesa ahondar un poco más en esta lectura singular sobre la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y ver si acaso es posible conectarlo con Foucault de otra manera. Para ello, nos vamos a adentrar en otro libro escrito junto a Catherine Malabou, *Sois mon corps*²⁴, puesto que allí ambas autoras profundizarán en el papel del cuerpo y expresarán un nuevo giro del pensamiento hegeliano. En la introducción al libro, las autoras asumen una serie de tesis comunes sobre las cuales cada una llevará a cabo un recorrido singular. Ambas parten de dos premisas contradictorias e irreductibles, a saber: no hay ni desappropriación definitiva de mi propio cuerpo ni apropiación definitiva del cuerpo del otro. Esta doble afirmación supone un aspecto paradójico, puesto que “no hay cuerpo mío sin el cuerpo del otro”.²⁵ Y si esto es así, entonces, habría que ver cómo se traduce el momento de la lucha a muerte. Desde las lecturas clásicas, una de las conciencias deviene amo porque, en principio, habría renunciado a su cuerpo, es decir, no habría temido a la transitoriedad del cuerpo y su respectiva pérdida. La otra, en cambio, deviene esclavo porque se habría aferrado a su cuerpo, habría temido perder su corporalidad. Si resulta que no hay ni desappropriación absoluta del cuerpo por parte del amo ni tampoco apropiación definitiva del cuerpo del esclavo, entonces esta lectura permite un giro con respecto a las tesis del primer texto de Butler, puesto que esta forma de tratar el cuerpo no necesariamente se reduce a la figura de la sujeción. La pregunta que deja planteada la introducción de este libro colectivo es si ese *sí mismo* que actúa en las diferentes figuras de la conciencia hace o no la experiencia de un desapego absoluto o si por el contrario precisa estar siempre atado a algo para darse forma. Y para pensar esta cuestión cada una de las autoras llevará a cabo un movimiento muy singular. Aquí Malabou hace un sutil giro conceptual que activa una lectura que desplaza algunos de los planteamientos pre-

²⁴ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010.

²⁵ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 7.10.

sentados por Butler en los *Mecanismos psíquicos del poder* y que conecta con lo que venimos sosteniendo sobre el juego especular entre sujeción –temor- y subjetivación –cultivo de sí- en Hegel. Y esto se debe a que desplaza la cuestión de la sujeción hacia el problema del apego (*attachment*) y desapego (*desattachment*). Según Malabou, las figuras del amo y del esclavo son los nombres que Hegel le atribuye al movimiento que la conciencia hace de ese apego y desapego. Para probarse a sí misma como tal ella deberá probar que no está apegada a nada, ni siquiera a su vida corporal. Solamente una de ellas se muestra capaz de no apegarse a la vida. Pero no es lo mismo mostrarse capaz de un desapego absoluto a hacerlo realmente efectivo. Por eso Malabou se pregunta si:

a pesar de lo que sostiene Hegel, la dialéctica puede realmente admitir y producir a la vez la posibilidad de un desapego absoluto de la vida y del cuerpo y un apego (servil) presente siempre en Hegel como la verdad de todo desapego.²⁶

Si seguimos a Hegel, nos dice la autora, encontraremos un sí y un no. Sí, en el sentido de que el amo no puede poner su vida en juego. No, porque finalmente la vida del amo se revela en la verdad del esclavo. Pero también avanzará para saber si es posible convertir ese juego especular de sí y no en un planteamiento disyuntivo entre sí o no. Y allí también encuentra una obstinación donde la alternativa entre sí o no deviene en sí y no. Esto se debe a que el cuerpo ya está fuera de sí, a que el desapego del cuerpo ya ha tenido lugar. Es decir, la escisión por la cual el cuerpo aparece como algo fuera de sí es lo que estructura la idea misma de un cuerpo en juego. En la idea misma de un desapego el cuerpo sigue operando como una de las partes que constituye la escisión y le da forma. En un gesto que nos recuerda a Derrida, la autora se propone ahondar en esta cuestión del apego y el desapego mediante una serie de *delegados* que, según insiste, buscarían forjar una voz propia a través del cuerpo del texto de Hegel. Así, entiende la *Introducción de la lectura de Hegel* de Kojève²⁷, “De la economía general a la economía restringida” de Derrida²⁸ y los *Mecanismos psíquicos del poder* de Butler como delegados cuya voz plantean una forma de entender el papel del apego y el desapego corporal en Hegel.

²⁶ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 14: “malgré les dires de Hegel, la dialectique peut-elle réellement à la fois admettre et produire la possibilité d’ un détachement absolu de la vie et du corps ou bien l’ attachement (servile) apparaît-il toujours chez Hegel en fin de compte comme la vérité de tout détachement?”

²⁷ Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.

²⁸ Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en: Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

En el caso de Kojève, el vínculo entre apego y desapego viene por una escisión en el seno de la conciencia de sí. El apego al cuerpo es traducido como un vínculo con la vida animal. Por tanto, su desapego emerge como la posibilidad de devenir humano y liberarse de su parte animal. Habría así operando una doble forma de la vida –y también del deseo–. La vida del apego –animal–, y la vida del desapego –humana–. Aunque Malabou insiste en que el verdadero desapego para Kojève, el verdadero devenir hombre del animal, estaría dado no tanto por la valentía del amo como por el trabajo sacrificial del esclavo que, al trabajar y separarse de la cosa, va forjando la humanidad.²⁹ Así, el cuerpo propio aparecería cuando el humano logra separarse del animal, cuando se sustituye el cuerpo biológico por el cuerpo espiritual.³⁰ Derrida, por el contrario, nos dice Malabou, no encuentra en el pensamiento hegeliano un desapego radical.³¹ Esto vendría dado por el movimiento servil que encuentra en la dialéctica hegeliana, dialéctica entendida como una economía de la vida que “se restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción tanto de sí como del sentido”.³² El trabajo de lo negativo, insiste el autor, el trabajo que lleva a cabo el esclavo, habría de conservar y retener lo liberado, puesto que la *Aufhebung*³³ funcionaría como un mecanismo de “reapropiación”, “inversión”, “amortización” y esclavización de ese cuerpo soberano.³⁴ Y esto sería así porque la “salida fuera de sí es el camino obligado de una vuelta a sí. Se piensa bajo la autoridad y en la forma de la dialéctica, según el movimiento de lo verdadero, vigilada por los conceptos de *Aufhebung* y de negatividad”.³⁵ Derrida –nos sugiere Malabou– estaría contraponiendo la economía dialéctica hegeliana a la posibilidad de un desplazamiento no dialectico y exterior del amo, mediante una figura hallada en cierto Bataille.³⁶

²⁹ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, pp. 17-18.

³⁰ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 38.

³¹ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 18-20.

³² Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en: Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 350.

³³ Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en: Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 351.

³⁴ Cf., *op. cit.*, pág. 352.

³⁵ Derrida, J. “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, p.109.

³⁶ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 38.

A continuación, Malabou va a sugerir que, al igual que Derrida, Butler rechaza la posibilidad de un desapego absoluto en Hegel. Pero también nos va a decir que la lectura de Butler cortocircuita la de Kojève y Derrida. Y esto es así no solo porque descubre una doble imposibilidad de desapego absoluto sino una idea de imposibilidad constitutiva que se juega en la forma misma de la dialéctica. Si Kojève buscaba una forma de desapego mediatizada y Derrida un desapego no dialéctico y soberano, Butler se adentra en el trabajo con la imposibilidad constitutiva de la dialéctica.³⁷ En un caso este no puede tener lugar porque el amo delega su propio cuerpo al esclavo, usa al otro (su cuerpo) como efecto de autonomía y niega esta operación de instrumentalización del cuerpo como requisito para su soberanía. Pero desde otro punto de vista, este desapego es imposible porque el esclavo pone su cuerpo al servicio del amo y lo transforma en cuerpo de este. Habría así una complicidad entre el amo y el esclavo, un pacto por el cual ambos comparten un cuerpo a través del sacrificio y la renuncia. Para Malabou, por tanto, en esta forma de plantear la cuestión, Butler habría dado lugar a un movimiento novedoso, a saber: la imposibilidad de distinguir el apego del desapego. Ambos movimientos se vuelven indiscernibles, puesto que no son ni lo uno ni lo otro.

A continuación, Malabou se dedicará a revisar el vínculo que Butler establece entre Hegel y Foucault, para mostrar los problemas asociados con la figura de la sujeción y la subjetividad. Es decir, con la estructura de poder a través de la cual la subjetivación, el devenir sujeto, no es otra cosa que una nueva forma de sujeción. Frente a esta lectura, Malabou propone una forma de leer a Hegel donde ninguna de las tres voces logra desapegarse de este, a la vez que muestra una plasticidad de la dialéctica hegeliana que no habría de sucumbir en esta lógica de la sujeción que planteaba Butler.

Para ello nos va a sugerir que la forma en que Hegel establece la escisión entre conciencia y cuerpo no tiene por qué arrojarnos a una concepción platónica de desvalorización del cuerpo. Por el contrario, señala Malabou, esta escisión señala una doble imposibilidad. La imposibilidad de la auto-afectación, puesto que la conciencia no puede estar en su propio cuerpo; y la imposibilidad de la *ipseidad*, dado que la conciencia nunca coincide consigo misma. Esto supone no solo que el cuerpo está fuera de sí, sino que también la conciencia lo está. Ella es extranjera para sí misma y, por tanto, no podría ocupar ese lugar soberano de coaccionar normativamente un cuerpo. La figura que escogerá Malabou para darle su voz al cuerpo de Hegel es la plasticidad, puesto que allí encuentra dos movimientos a la vez: donación y recepción de la forma. Este

³⁷ Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010, p. 39.

juego activo y pasivo, este juego de una forma que se va dando a sí misma en su plasticidad estaría atravesada desde dentro, decimos nosotros, por una tragicidad constitutiva. Es decir, por la imposibilidad *del sí* de coincidir consigo. Y solamente gracias a esta no coincidencia es como el sí mismo, en su falla constitutiva, puede tener lugar. Por tanto, añade Malabou, expresiones como “mi cuerpo”, “mi conciencia” son imposibles en una filosofía como la de Hegel, dado que esta filosofía está fuera de sí, expuesta a una negociación consigo misma en un movimiento infinito. Si bien acuerdo con este último movimiento sugerido por Malabou a propósito de Hegel, también hemos mostrado que en la propuesta de Foucault existiría una plasticidad por la cual sería posible una lectura distinta del juego de la sujeción y subjetivación, lectura que podría ser capaz de conectar con este Hegel que propone Malabou y que llevaría ese vínculo entre Hegel y Foucault -propuesto por Butler y abandonado por Malabou- hacia un forma de relación de la filosofía consigo misma diferente. A fin de cuentas, el sí mismo que plantea Foucault en sus escritos éticos-políticos no tiene que ver tanto con el repliegue de un sujeto sobre sí como la posibilidad de salir de sí, darse a sí mismo en lo otro de sí y a través de la producción material de su libertad singular y colectiva, esto es: “una labor paciente que [medie L.C] y dé forma a la paciencia de la libertad.”³⁸.

V.

Tomar como punto de partida la lectura conflictual que Butler hace de la lógica del amo y el esclavo en Hegel, no sólo supone para nosotros reactivar una dimensión que había sido opacada por las lecturas de la reconciliación, sino también distanciarnos de algunas tesis unilaterales propuestas por la autora. Si el juego del amo y el esclavo autorizaba a Butler a elaborar una reflexión sobre el vínculo entre el sujeto y el poder, nosotros hemos tratado de ampliar esa tesis e incorporar la dimensión de la libertad. Para ello, hemos mostrado que tanto en Hegel como en Foucault es posible encontrar un doble juego inerradicable en esta lucha por el reconocimiento: la subjetivación y la sujeción. Y esta distinción hace plausible establecer una conexión entre el momento de la *Bildung* en Hegel y el trabajo de sí en Foucault. Pero esto no quiere decir que las relaciones de poder desaparecen allí, por el contrario, nos permite entender que el juego de la libertad y el poder se da de un modo diferente a las técnicas de dominación. Nos pareció importante asumir que no necesariamente la subjetivación tiene que quedar supeditada a las técnicas de dominación, puesto que todo

³⁸ Foucault, M: “¿Qué es la ilustración? (1984)”, en: Gabilondo A. (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 352.

depende de cómo se produzca esa articulación entre poder y libertad. De esta manera, la lucha por el reconocimiento nos ofrece pistas para pensar tanto la sujeción –cuando las relaciones de poder cierran el juego de la libertad- como la subjetivación –cuando las relaciones de libertad reducen el juego unilateral y cosificado del poder-. Para concluir, podríamos decir que habría algo así como una compleja dialéctica del poder y la libertad en juego. Es decir, que en el juego de esta dialéctica se van configurando formas de subjetivación cuyo punto de vista no quedan atrapadas por la sujeción. Y para ello apelamos a la lectura que Malabou hace del amo y el esclavo, puesto que allí hay una idea de la plasticidad, un manera de entender el juego de donación y recepción de la forma que resulta clave para comprender la configuración del sujeto y el conflicto en Hegel y Foucault. El sujeto recibe y se da forma en un campo de fuerzas que lo atraviesan y constituyen.

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. *Los mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001.
- Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Montrouge, 2010.
- Cadahia, L. “Una respuesta a ‘Dos caras de una misma moneda: Poder y libertad en los escritos foucaultianos’”, *Revista Ideas y Valores*, LXII/ 151 (2013) pp. 291-294.
- Cadahia, L. “Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad”. *Revista de Estudios de filosofía*, Antioquia. 49 (2014) pp. 33-48.
- Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en: Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, J. “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como la práctica de la libertad” en: Gabilondo, Á. (ed.) *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Foucault, M. “El sujeto y el poder” en: Dreyfus, H. y Rabinow, P. (eds.) *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- Gadamer, H-G. “Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins”, en: Fulda, H. F y Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

- Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.
- Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.
- Pöggeler, O. “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes”, en su: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München, 1973.
- Siep, L. “Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit”, en: Perinetti, D y Ricard, M-A. (eds.), *La phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, P.U.F, París, 2009.