

## LA CONTRIBUCIÓN DE JUDITH BUTLER AL DEBATE NORTEAMERICANO SOBRE LA INTRODUCCIÓN DEL DESEO (*BEGIERDE*) EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Pamela Celeste Abellón

Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

*abellonpamela@gmail.com*

### RESUMEN

Este trabajo se propone analizar los aportes de Judith Butler a las actuales lecturas norteamericanas sobre la introducción del deseo (*Begierde*) en la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel. Para ello, en primer lugar, situamos la aparición del deseo en la obra mencionada; en segundo lugar reconstruimos los principales lineamientos de las interpretaciones estadounidenses en boga; en tercer lugar nos ocupamos del análisis que Butler realiza sobre esta cuestión en *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (1987). Por último, en la conclusión, sistematizamos las contribuciones de Butler, destacando fundamentalmente tres: (a) la significación particular que le otorga al deseo en su momento de emergencia; (b) el modo de abordaje de esta problemática que se detiene en el estudio del tercer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*; y (c) la perspectiva retórica desde la que explica el deseo.

#### PALABRAS CLAVE:

*Hegel, deseo, Fenomenología del espíritu, lecturas norteamericanas, Judith Butler.*

### ABSTRACT

This paper aims to analyze Judith Butler's contributions to the recent interpretations of the introduction of desire in Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1807), proposed by American scholars. In order to achieve this goal, we situate the appearance of desire in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Then, we reconstruct the main recent American readings. Finally, we examine Butler's interpretation. In the conclusion of this paper, we systematize the most important features of Butler's reading: (a) the meaning of desire in the context of its moment of emergency; (b) the way in which Butler studies this issue, which consist in a thorough reading of chapter III of Hegel's *Phenomenology of Spirit*; and (c) Butler's rhetorical perspective of desire.

#### KEYWORDS:

*Hegel, desire, Phenomenology of Spirit, American interpretations, Judith Butler.*

LA CONTRIBUCIÓN DE JUDITH BUTLER AL DEBATE  
NORTEAMERICANO SOBRE LA INTRODUCCIÓN DEL DESEO  
(*BEGIERDE*) EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

La lectura de Butler sobre la filosofía de Hegel es uno de los temas del amplio corpus de la intelectual norteamericana que aún no ha sido suficientemente explorado, debido en gran medida a la asociación de su pensamiento con otras corrientes y problemáticas filosóficas. Hace más de una década que algunos estudios butlerianos señalaron la relevancia que Hegel tiene en la obra de Butler (Salih, 2002, pp. 19-41; Femenías, 2003, pp. 60-65); sin embargo, y salvo algunas pocas excepciones (Abellón, 2015; Roman-Largerspetz, 2009; Stark, 2014), los especialistas en Butler no abordan su interpretación de Hegel como una cuestión con valor propio, sino que lo hacen en relación y en función de otras problemáticas, fundamentalmente de aquellas vinculadas al género. (Burgos, 2008, pp. 21-37, 317-325; Brady y Schirato, 2011, pp. 14-20; Carvalho, 2008; Femenías, 2013, pp. 350-356; Lloyd, 2008, pp. 92-106; Stoetzler, 2003, 2005; Tuhkanen, 2009).

La interpretación butleriana de Hegel ha comenzado a ser considerada recientemente por los estudios hegelianos dedicados a investigar las recepciones contemporáneas de la obra del filósofo alemán. La mayoría de los especialistas se interesan en el análisis que Butler realiza del señorío y la servidumbre, y de la conciencia desventurada de la *Fenomenología del espíritu* (1807; *FE* de aquí en adelante). (Bouton, 2009, pp. 35-67; De la Maza Samhaber, 2010, pp. 81-83; Fischbach, 2009, pp. 115-128; Jurist, 2000, pp. 274-278; Kelm, inédito, pp. 1-5; Malabou, 2010a, pp. 12-54; 2010b, pp. 85-96; 2011 y Sabot, 2011). Para ello, toman en consideración los siguientes textos de Butler: “Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel” (2015 [1997], pp. 43-74), “Dar cuenta de sí mismo” (2009 [2005], pp. 13-60), “Le corps de Hegel est-il en forme: quelle

forme?” (2010a, pp. 55-84) y “Un chiasme entre nous mais pas de schisme” (2010b, pp. 97-103).<sup>1</sup>

Por otro lado, tanto Jenkins (2009, pp. 105-107) como Sabot (2009, pp. 21-34) se ocupan de *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (1987; *SD* de aquí en adelante), pero mientras el primero se centra en de la lectura de Butler sobre la noción de “deseo” (*Begierde / desire*) de la *FE*, el segundo lo hace en su estudio de la recepción francesa de dicho concepto. Por último, Hutchings (2006, pp. 107, 121) retoma “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo” (2011 [2000], pp. 19-50), donde Butler aborda la crítica de Hegel al formalismo kantiano que se desarrolla en los párrafos 20-25 del “Concepto previo” de la *Ciencia de la lógica* en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817).

Nuestro trabajo se propone analizar el aporte de Judith Butler a las actuales interpretaciones norteamericanas sobre la significación del “deseo” en su momento de aparición o explicitación en la *FE*, problema que la filósofa desarrolla en *SD*, particularmente en el primer apartado del capítulo I, “La ontología del deseo”. La bibliografía especializada en el pensamiento de Butler aún no se ha ocupado de esta cuestión. Entre los estudios hegelianos contamos solamente con el texto de Jenkins (2009). Sin embargo, este último no realiza un abordaje detenido de *SD*, sino más bien una lectura general y conjunta de las obras de otros autores estadounidenses. En este sentido, nuestro artículo constituye un aporte tanto a los estudios butlerianos como a los hegelianos interesados en las recepciones contemporáneas de Hegel.

La entrada de Hegel a los Estados Unidos se remonta al siglo XIX y dos de sus canales más importantes son el pragmatismo norteamericano y la filosofía analítica. Desde la primera de las corrientes mencionadas, el ingreso de Hegel a Norteamérica tiene lugar por su influencia, tanto positiva como negativa, en las principales figuras de dicho movimiento filosófico, entre las que se destacan Pierce,

---

<sup>1</sup> Los últimos dos textos mencionados no cuentan con traducción castellana.

James y Dewey. (Rockmore, 2005, pp. 1-2). Por su parte, los vínculos de Hegel con la filosofía analítica comienzan en Inglaterra. Las fuertes objeciones de Bertrand Russell a Hegel, que identifican el idealismo hegeliano con el “axioma de las relaciones internas”, son reconsideradas a partir de mediados del siglo XX en Estados Unidos. El trabajo de Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956), constituye un paso central al respecto. Desde sus críticas al pluralismo y 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 neohegeliana de la filosofía analítica norteamericana. (Redding, 2007, pp. 2-15).

Entre los discípulos de Sellars se encuentran Brandom y McDowell, los llamados “neo-hegelianos de Pittsburgh”, que junto a autores como Pippin y Pinkard, conforman la corriente neohegeliana normativista, una de las más visibles e influyentes en nuestros días en los Estados Unidos. En líneas generales, estos autores encuentran en Hegel el rechazo al mito de lo dado y afirman, a partir de sus diferentes lecturas de su obra, la base normativa y social de la intencionalidad epistémica. (Assalone, 2015, p. 63).

Contrariamente al caso de estos intelectuales, la recepción butleriana de Hegel se inscribe en la que Rockmore (2005) considera como la tercera tendencia filosófica a partir de la cual Hegel arriba a Norteamérica: el movimiento fenomenológico. (pp. 1-2). El acercamiento de Butler a la filosofía hegeliana viene dado de la mano de la comúnmente llamada “filosofía continental” y, en particular, de la recepción francesa de Hegel, tema que constituye uno de los objetos centrales de *SD*, libro que es la revisión y ampliación de 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. En *SD*, además, se encuentran referencias explícitas a Rosen (1974) y Taylor (1975), dos de los mayores representantes de los estudios hegelianos norteamericanos de la década del 70. (Butler, 2012 [1987], pp. 59, 61). En este

sentido, *SD* presenta una interpretación estadounidense de Hegel que, ubicada entre las lecturas de los 70 y las normativistas que comienzan a principios de los noventa, tiene rasgos propios. Este trabajo tiene la siguiente estructura general. Primero, y con fines introductorios, situamos la aparición del deseo en la *FE*; en segundo lugar, reconstruimos los principales lineamientos de las interpretaciones norteamericanas en boga sobre la emergencia del deseo; en tercer lugar, desarrollamos el análisis que Butler realiza de dicha cuestión; por último, sistematizamos sus aportes al actual debate estadounidense.

## I. PLANTEO DEL PROBLEMA: LA AUTOCONCIENCIA COMO *BEGIERDE ÜBERHAUPT*

Hegel introduce la noción de “deseo” (*Begierde*) al inicio del capítulo IV de la *FE*, “La verdad de la certeza de sí mismo”, dando comienzo al pasaje de la conciencia a la autoconciencia.<sup>2</sup> En dicho lugar, el filósofo retoma el trasfondo problemático que deja como resultado el primer gran momento del desarrollo fenomenológico (Conciencia): la oposición entre la conciencia y su objeto, el mundo sensible y perceptible. Pero también recuerda la anticipación de

---

<sup>2</sup> Optamos por la traducción de *Begierde* por “deseo” —tal como aparece en la reciente traducción española de la *FE* realizada por Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010, p. 247)— y no por “apetencia” —que es la traducción de Rocés (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007, p. 108)—, porque tanto Butler como el resto de los autores norteamericanos a los que referimos en este trabajo utilizan *desire*, término con el que Miller, cuya versión inglesa siguen estos autores, traduce *Begierde* (Oxford-Clarendon Press, 1977, § 167). Uno de los problemas fundamentales que debaten los especialistas es si, en el capítulo IV de la *FE*, el deseo (*Begierde*) se reduce a un mera dimensión animal (apetito), o si se espiritualiza en el transcurso de su desarrollo. Aunque en rigor esta cuestión no alcanza a nuestro trabajo, porque solo nos concentramos en el momento específico de la introducción del deseo, no queremos dejar de mencionar, a modo de contextualización general, que Butler aborda explícitamente esta problemática y opta por la segunda opción. (2012 [1987], p. 69). En este sentido, la traducción de *Begierde* por “deseo” puede ser justificada del modo en que lo hace Rendón (2008); para quien “el deseo encierra, como lo muestra su desarrollo en la *Fenomenología del Espíritu*, momentos que van más allá del carácter inmediato, preconsciente, que encierra el simple apetito”. (p. 42).

la autoconciencia, que tiene lugar al final del capítulo III, “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”, donde se pone de manifiesto —aunque de modo todavía insuficiente— que la conciencia es la verdad del saber del objeto. En este contexto sostiene:

Así, pues, para ella [*sc.* 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, 2007 [1807], p. 108; el subrayado es del original).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Modificamos levemente la traducción de Rocés cambiando “apetencia” por “deseo”, con el fin de facilitar la lectura y bajo las razones expuestas en la nota anterior. Utilizamos la versión castellana de Rocés, y no la más reciente de Gómez Ramos, porque presentan una diferencia importante de traducción, y la versión inglesa de Miller coincide con la traducción de Rocés. Según la traducción que Rocés (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, p. 108), *the sensuous world* (1977, § 167). Según la traducción de Gómez Ramos (2010), lo que subsiste como fenómeno es la “unidad de la autoconciencia consigo misma” (p. 247). Reponemos aquí el texto alemán en cuestión: *Mit jenem*

La pregunta general que dirige nuestro interés en este trabajo puede formularse en estos términos: ¿qué es el deseo en su momento de emergencia? o ¿cuál es el sentido primario y básico del deseo que lo convierte en un elemento central del paso de la Conciencia a la Autoconciencia? Enmarcado en esta inquietud, este artículo no analiza la dialéctica del deseo que se desarrolla en el capítulo IV de la *FE*, sino que se limita al momento específico de su emergencia.

La bibliografía especializada presenta consenso con respecto a que el deseo cumple una función esencial en el logro de la unidad de la autoconciencia consigo misma, y que dicho logro implica una concepción práctica de la autoconciencia. Sin embargo, dentro del debate contemporáneo que nos interesa, los intérpretes realizan distintos tipos de abordajes sobre la problemática de la aparición del deseo y sostienen diversas concepciones sobre lo que este es en su momento de explicación. Sin pretender agotar las interpretaciones norteamericanas, en lo que sigue reconstruimos los lineamientos generales de las lecturas que sobre este tema sostienen los especialistas de habla inglesa actualmente en boga.

## II. LAS ACTUALES LECTURAS NORTEAMERICANAS

Las interpretaciones estadounidenses más resonantes en nuestros días acerca de la emergencia del deseo en la *FE* son variadas y cada una de ellas tiene su peculiaridad. Con el fin de facilitar su acceso, podemos dividir las en tres grandes grupos, los cuales reflejan las líneas fundamentales desde las cuales se trabaja el tema que nos ocupa. El primero es aquel que encuadra la problemática de la aparición del deseo dentro de la discusión que Hegel entabla con

---

*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, p. 121).

Kant respecto del carácter aperceptivo de la conciencia. Entre sus representantes más destacados se encuentran Pippin (2011), McDowell (2007) y Neuhouser (2009).<sup>4</sup> En el segundo grupo se ubican las lecturas de Beiser (2005) y Jenkins (2009), quienes abordan la introducción del deseo en relación a *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1794) de Fichte. El tercero está constituido por la lectura pragmatista-semántica del deseo de Brandom (2007).

Teniendo en cuenta el objetivo central de nuestro trabajo, la presentación que realizamos de estas líneas interpretativas toma como ejes centrales aquellos puntos respecto de los cuales el estudio de Butler, que analizamos en el apartado siguiente, constituye un aporte. En este sentido, nos concentramos en: (a) las ideas sobre la significación del deseo en su momento de emergencia; (b) el tipo de perspectiva desde la cual se analiza este problema; y (c) la atención que se le brinda al capítulo III de la *FE*, “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”, a la hora de explicar la introducción del deseo al comienzo del capítulo IV.

En términos generales, los intérpretes que conforman el primer grupo de las lecturas norteamericanas refieren al capítulo III de la *FE* con vistas a establecer que el problema que deja dicho capítulo, y que intentará resolver el siguiente, es el del carácter trascendental y formal de la apercepción kantiana. Pippin (2011), uno de los mayores representantes de las denominadas “lecturas kantianas” de Hegel, entiende que los primeros cuatro capítulos de la *FE* están dedicados al problema de la naturaleza aperceptiva de la conciencia.<sup>5</sup> Los tres primeros capítulos ponen de manifiesto el carácter inmediato de la conciencia aperceptiva: una conciencia que al ser conciencia posicional del objeto es conciencia no posicional de

---

<sup>4</sup> Otro de los autores que sigue la línea normativista de Pippin es Pinkard, a quien no consideramos aquí porque su estudio sobre el capítulo IV de la *FE* no se detiene especialmente en el momento de la aparición del deseo. Cfr. Pinkard (1994, pp. 43-52).

<sup>5</sup> Pippin (2011) admite (p. 5) que en este libro toma distancia de algunas ideas expuestas en *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989).



sí misma. (Pippin, 2011, pp. 20-21). Aquí, el saber de sí es una certeza inmediata que alcanza su cumplimiento en el desarrollo del entendimiento (*Verstand / Understanding*), el cual tiene lugar en el capítulo III, donde se resuelve que, en su relación con lo otro de sí, la conciencia se experimenta solo a sí misma. (pp. 26-27).

El capítulo IV, prosigue el autor, muestra el carácter mediado de la conciencia aperceptiva. Lo que Hegel intenta probar en este lugar, según Pippin, es que la autoconciencia constituye un logro (*achievement*) práctico, una auto-determinación y no una certeza inmediata.<sup>6</sup> En este contexto, el deseo inaugura el giro reflexivo práctico característico autoconciencia. Basándose en la idea según la cual la vida o el ser reflejado en sí, que Hegel introduce al final del capítulo III, constituye la experiencia más sencilla y directa de la auto-determinación, Pippin sostiene que el deseo se presenta inicialmente como el sentimiento de sí y la relación consigo que la conciencia tiene como ser vivo, que sujeto a las exigencias de la especie, debe mantener la vida. Este modelo primario de realización de la relación a sí es lo que marca, para este intérprete, el distanciamiento de Hegel con Kant respecto de la apercepción. (pp. 29-32).

Desde el mismo encuadre general que Pippin pero con rasgos propios, McDowell (2007) sostiene que “La verdad de la certeza de sí mismo” se inscribe dentro de la pretensión hegeliana por resolver el desequilibrio entre la objetividad y la subjetividad en la que cae la concepción kantiana de la apercepción a partir de la distinción entre fenómeno y noumeno. (pp. 33-37).<sup>7</sup> Según el neohegeliano de Pittsburgh, mientras en el capítulo III de la *FE* la

---

<sup>6</sup> La idea de la autoconciencia como *achievement* se explica, en parte, por la misma traducción que Miller hace del verbo alemán *erreichen* por *achieve*: “Self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness”. (Hegel, 1977, § 175).

<sup>7</sup> McDowell (2007) aclara que el tratamiento kantiano que realiza del comienzo del capítulo VI de la *FE* no implica que este último esté, en su totalidad, dirigido a resolver problemas kantianos. (p. 37).

vida permanece como una objetividad no asimilable por la subjetividad, a causa de la falta de mediación reflexiva de la conciencia, en el capítulo IV Hegel presenta una subjetividad cautivada (*engaging*) en la genuina objetividad. Aquí, la autoconciencia tiene, por un lado, a la vida como objeto, y en tanto tal permanece como conciencia; pero, por otro lado, ella es parte de dicha objetividad como forma de vida individual. Estos dos momentos son los que deben unirse para lograr el equilibrio entre la subjetividad y la objetividad. En este escenario, según McDowell, Hegel introduce el deseo como una mera paráfrasis o figura ilustrativa del primer movimiento que la autoconciencia realiza sobre su primer objeto, el cual consiste en negar (*vernichten*) la vida a través su consumo y apropiación. (pp. 38-40).

La lectura de Neuhauser (2009), aunque es particular, comparte ciertos puntos con las de Pippin y McDowell. Por un lado, de manera similar al primero, entiende que la autoconciencia no se da de manera inmediata, sino que constituye una meta (*goal*) que comprende una concepción práctica del sujeto (*subject*). Por otro lado, de modo semejante a McDowell, concibe el deseo en función de su actividad negativa con respecto al primer objeto. En su conjunto, estos puntos marcan el distanciamiento de Hegel del carácter apriorístico y formal de la concepción kantiana de la apercepción. (Neuhauser, 2009, pp. 38, 40-42). Según el estudio de la universidad de Columbia, el capítulo IV de la *FE* busca establecer las condiciones bajo las cuales la autoconciencia podría realizar la concepción de sí (*self-conception*) como ser autosuficiente y sujeto soberano que deja como resultado el capítulo III. Con objeto de probar la independencia del sujeto respecto del objeto, el deseo aparece primeramente como el impulso (*drive*) básico que caracteriza al sujeto como ser completamente autosuficiente. (pp. 40-42).

El segundo grupo de las lecturas norteamericanas presenta una perspectiva de abordaje diferente de la del anterior, aunque esto no implica que no compartan ciertas tesis. La diferencia fundamental radica, como ya hemos mencionado, en que la temática

del deseo es leída desde la relación entre Hegel y Fichte, y no entre la de aquel y Kant. Beiser (2005) entiende que la dialéctica del deseo representa la crítica de Hegel al idealismo de Fichte, particularmente a la deducción práctica de la conciencia que este realiza en la tercera parte de *Ética* o *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1794). Para Beiser, la primera parte de la *FE* sienta —desde una perspectiva teórica— la tesis idealista según la cual todo conocimiento de objeto es conocimiento de sí. En términos hegelianos, dicha tesis equivale a decir que el conocimiento del objeto es una exteriorización del conocimiento de sí. El capítulo IV constituye la prueba de la tesis mencionada, la cual se lleva a cabo desde una concepción práctica de la autoconciencia y mediante la misma norma que Fichte establece para la deducción de la conciencia: la acción. Apoyándose en la idea de que al final de capítulo III de la *FE* la autoconciencia se revela como vida, Beiser entiende, en el capítulo IV, que el yo (*Ego*) se presenta como un ser meramente viviente o animal y que el deseo aparece como su forma apropiada de volición. El deseo dirige las acciones del yo, a través las cuales, particularmente del consumo de objetos, él intenta probar que es toda la realidad, la independencia absoluta de la autoconciencia. (Beiser, 2005, pp. 180-181).

A diferencia de Beiser, la lectura de Jenkins (2009) enfatiza las similitudes entre Hegel y Fichte, fundamentalmente aquellas que se presentan entre la identificación hegeliana de la autoconciencia con el deseo y la noción fichteana de “anhelo” (*Sehnen*) (p. 120). Uno de los puntos característicos del abordaje de Jenkins es su oposición a lo que denomina las “lecturas contextuales del deseo”, entre las que ubica a las de Pippin, McDowell, Pinkard y Judith Butler. Según él, estos autores reducen el deseo a un rasgo distintivo de la autoconciencia en cuanto mero momento particular en el desarrollo de la experiencia de la conciencia. (p. 105). En contraposición, sostiene que la tesis hegeliana según la cual la autoconciencia es *Begierde überhaupt* se aplica a la conciencia en general, y afirma que no solo somos seres racionales, sino tam-

bién sintientes y corporales (pp. 105, 108-109). En este sentido, para Jenkins, el capítulo IV explicita de modo objetivo la certeza de sí que la conciencia tiene en la primera parte de la obra, y la identificación de la autoconciencia con el deseo expresa lo que dicha certeza es en verdad. (pp. 113-114). Desde este marco hermenéutico, el deseo se presenta primeramente como la característica distintiva de la experiencia natural o animal de la conciencia, que elucida los rasgos propios de esta que han estado presentes en las experiencias desarrolladas en los tres primeros capítulos de la *FE*. El deseo muestra la inferioridad de la conciencia en cuanto mero entendimiento y revela la interdependencia entre las capacidades subjetivas racionales y aquellas que, desde la perspectiva teórica de la primera parte de la *FE*, son consideradas inesenciales. (p. 122).

El tercer grupo de las lecturas norteamericanas está representado, como dijimos, por la propuesta de Brandom (2007). Su interpretación general de la dialéctica del deseo comparte ciertos puntos con algunos de los posicionamientos mencionados anteriormente. Por ejemplo, con Pippin, la concepción normativista de la autoconciencia, que Brandom (2007) sitúa fundamentalmente en el momento del reconocimiento. (pp. 135 y ss.). Con Neuhauser comparte la consideración de la autoconciencia en términos de concepción de sí (*self-conception*). (pp. 127-132). Sin embargo, su abordaje pragmatista-semántico del deseo, y en especial de su momento de emergencia, lo distingue y separa tanto de su compañero de Pittsburgh como de los restantes lineamientos que señalamos.

La explicación del deseo que Brandom realiza en el texto que le dedica específicamente a este tema, “The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution” (2007), se inscribe dentro de su concepción general del idealismo hegeliano, que expone en obras anteriores a dicho artículo. Para Brandom, la tesis idealista de Hegel representa 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 unidad del

concepto (*concept*), y la estructura y la unidad del sí mismo (*self*). (p. 210). Por su parte, la tesis pragmatista declara que el contenido de los conceptos está determinado por su uso (Brandom, 2002, p. 210). En este sentido, el neohegeliano de Pittsburgh afirma que el idealismo hegeliano 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, p. 233; Assalone, 2015, p. 70).

Para Brandom, quien no realiza mayores consideraciones sobre el capítulo III de la *FE*, lo que está en juego al comienzo de “La verdad de la certeza de sí mismo” puede formularse en estos términos: ¿qué es un sí mismo (*self*)? o ¿qué es tener una concepción de sí, es decir, ser un sí mismo para uno mismo? El autor introduce esta cuestión a través de la pregunta acerca de qué es para algo (*anything*) ser algo (*something*) para uno. (Brandom, 2007, p. 132). Desde esta perspectiva, el deseo aparece en la *FE* como la actitud (*attitude*) animal característica de la conciencia natural. Por su relación pragmática con los objetos del mundo, el deseo brinda la primera y más básica noción que responde a la problemática en cuestión: la “clasificación práctica”. Según Brandom, la conciencia —entendida en términos naturalistas— tiene una estructura erótica tripartita que se pone de manifiesto en las relaciones del tipo de las que se establecen entre el “hambre”, el “comer” y la “comida”. El deseo (hambre) implica determinado tipo de acción (comer), mediante la cual se otorga un significado (comida) a los objetos en los que ella recae. Los objetos del mundo son comida para la conciencia deseante que los come. (pp. 132-133). Aunque para alcanzar la autoconciencia será preciso abandonar esta conciencia erótica, lo que nos interesa subrayar es que, para Brandom, el deseo se introduce en la *FE* como una actitud pragmática con los objetos del mundo, que al permitir una clasificación semántica de ellos brinda los elementos prácticos básicos desde los que es posible pensar la conciencia conceptual teórica de los primeros tres capítulos de la *FE*. (p. 134).

El abordaje que Butler lleva a cabo sobre la introducción del deseo en la *FE* no está enmarcado dentro de la discusión Hegel-Kant, ni tampoco en la de Hegel-Fichte. Esto podría ser considerado como un punto débil de su lectura, puesto que no tomaría en cuenta los referentes con los que el autor de la *FE* está discutiendo en dicho lugar. Sin embargo, a diferencia de las lecturas estadounidenses recién expuestas, su tratamiento sobre la emergencia del deseo no se limita, como primer paso, a reconstruir de modo general la problemática que deja la primera parte de la obra. Por el contrario, se detiene a analizar el capítulo III para explicar dicha aparición en “La verdad de la certeza de sí mismo”.

### III. LA INTERPRETACIÓN DE JUDITH BUTLER

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 *FE*, argumenta, no es arbitraria. 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.<sup>8</sup> 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? (Butler 2012 [1987], p. 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 desarrollo fenomenológico de la conciencia y que justifica la

---

<sup>8</sup> Jenkins (2009, p. 108) expresa estar de acuerdo con Butler sobre este punto, en el sentido, aclara, de que Hegel no realiza una “construcción” o “derivación” del deseo.

introducción del deseo al inicio del capítulo IV. (pp. 58-59). Tal estadio, entiende Butler, se encuentra en el capítulo III de la *FE*, particularmente en la explicación (*Erklärung / Explanation*) que la conciencia, en la forma de entendimiento (*Verstand / Understanding*), realiza del fenómeno de la fuerza (*Kraft / Force*). Por esta razón, en lo que sigue nos ocupamos de la lectura que Butler realiza sobre este último punto mencionado.

**a. La condición de emergencia del deseo. Fuerza, entendimiento y explicación: el brotar de la autoconciencia en el capítulo III de la *Fenomenología***

El estudio que Butler realiza de “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” es insuficiente e incompleto. En primer lugar, no reconstruye todos los momentos de la fuerza y el entendimiento, ni se hace eco de todos los problemas que aquellos conllevan. En segundo lugar, no hace referencia explícita a nociones centrales que aparecen allí, como por ejemplo, a la de “mundo suprasensible”.<sup>9</sup> Nuestro objetivo, en este lugar, no es evaluar la interpretación butleriana del capítulo III, sino reconstruir el modo en que entiende el movimiento fenomenológico que da lugar a la explicitación de la autoconciencia erótica en “La verdad de la certeza de sí mismo”.<sup>10</sup> Sin embargo, con el fin de esclarecer y estructurar mejor ciertos puntos del capítulo III, aludimos a algunas cuestiones y distinciones que el estudio de Butler no explicita, aunque siempre teniendo en consideración su propio lineamiento hermenéutico.

Antes de comenzar con el análisis de Butler *stricto sensu* es menester introducir brevemente el capítulo III de la *FE*. Al final del capítulo II, “La percepción, o la cosa y la ‘ilusión’”, el objeto

<sup>9</sup> Para una reconstrucción de los pasos centrales del capítulo III de la *FE*, véase Siep (2015 [2000], pp. 91-96).

<sup>10</sup> Para la cuestión de la aparición de la autoconciencia en el capítulo III, véase: Bowman (2008, pp. 153-170).

primario de la conciencia perceptiva, la cosa en cuanto sustancia portadora de propiedades, se revela como un ser referido o relacional. A modo ilustrativo tomemos el ejemplo del agua en sus “estados agregados”.<sup>11</sup> El agua cambia de estado debido a las condiciones ambientales. Como identidad objetual, el agua 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<sub>2</sub>O—, 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 leyes.

La fuerza constituye el interior de las cosas y es la potencia real del objeto que, en tanto se exterioriza, hace entrar a este en la objetividad. (Hoffmann, 2014 [2004], pp. 215-220). Así, por ejemplo, un rayo se comprende por su fuerza eléctrica y es mediante la ley de la electricidad que el entendimiento explica tal fenómeno del mundo. La fuerza, sostiene Butler (2012 [1987]) “es un movimiento constante entre una realidad interior y una manifestación determinada [...], es la compulsión que una realidad incipiente tiene a encontrar una manifestación determinada para sí”. (p. 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

---

<sup>11</sup> Seguimos el ejemplo propuesto por Hoffmann (2014 [2004], pp. 216-217).



fuerza, se revela, sin embargo, como esencial para toda aparición dada. (pp. 62-64).

Ahora bien, según Hegel (2007 [1807]), lo que lleva a una fuerza a expresarse es una fuerza opuesta, que la solicita o la provoca a aparecer. (pp. 83-88). Siguiendo el ejemplo del rayo, la exteriorización de la fuerza eléctrica se genera 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 es para la conciencia un juego de fuerzas, en el que se resuelve lo real. Con respecto a esto, Butler interpreta, por un lado, que la noción de “fuerza” realza la de “diferencia interna” o unidad de los opuestos. En efecto, lo que llevaría a toda realidad incipiente a la actualización de la potencia no es tanto su impulso a tomar para sí una forma (*shape*) determinada, sino el proceso constante de alcanzar y superar (*superseding*) la forma (*form*) determinada. En este sentido, la fuerza impele la unidad del fenómeno como movimiento (no como unidad estática), que al final del capítulo III Hegel conceptualiza como infinitud o vida. Pero, por otro lado, Butler subraya que este momento constituye cierto límite para el entendimiento. Al carecer de reflexividad y representarse solo objetos determinados, aquel es incapaz de pensar el cambio y el movimiento como unidad vital. El entendimiento fija su objeto en un tiempo actual y concibe al movimiento como una serie de momentos discretos. (Butler, 2012 [1987], pp. 61-62). El propio Hegel brinda una clara ilustración sobre este punto:

Por ejemplo, en la ley del movimiento es necesario que éste se *divida* en tiempo y espacio o también en distancia y velocidad. Al ser solamente la relación entre aquellos momentos, el movimiento, es lo universal, aquí, evidentemente, dividido *en sí mismo*; pero estas partes, tiempo y espacio, o distancia y velocidad, no expresan en ellas este origen de lo uno; son indiferentes entre sí, el espacio es representado como si pudiera ser sin el tiempo, el tiempo sin el espacio y la distancia, al menos, sin la velocidad, del mismo modo que son indiferentes entre sí sus magnitudes, puesto que

no se comportan *como lo positivo* y *lo negativo* ni se relacionan, por tanto, las unas con las otras por *su esencia* [...] El movimiento no es representado él mismo como *simple* o como pura esencia, sino ya como dividido; tiempo y espacio son sus partes *independientes* o *esencias en ellas mismas*, o distancia y velocidad modos del ser o del representarse cada uno de los cuales puede ser sin el otro, por lo que el movimiento sólo es su relación *superficial*, pero no su esencia". (Hegel, 2007 [1807], p. 95; el subrayado es del original).

Dada la falta de reflexividad que caracteriza al entendimiento, prosigue Butler, este no solo se muestra incapaz de pensar la unidad del juego de fuerzas, sino que tampoco logra entender que la diferencia entre la conciencia y su objeto es parte de lo que investiga. Recordemos que la explicación de la fuerza tiene lugar mediante las leyes del entendimiento. En este plano, el desarrollo fenomenológico de la experiencia de la conciencia se encuentra en un momento conceptual y teórico, y tiene por objeto algo ideal. En este sentido, con el fenómeno de la fuerza se establece, según Butler, la distinción entre el interior y el exterior del pensamiento. Pero la verdad, sabemos, es la unidad entre los "conceptos" del entendimiento y la realidad. Para asumir una realidad actualizada y determinada, para ser pensamiento verdadero, este debe estar relacionado con algo fuera de la conciencia: debe ser pensamiento *de* algo externo y, a la vez, estar determinado por ese algo. De lo contrario, lo que el entendimiento alcanza es una mera abstracción o un conocimiento del mundo meramente ideal. (Butler, 2012 [1987], pp. 61, 63).

La diferencia entre la conciencia y su objeto es superada, afirma la filósofa norteamericana, al culminar la explicación de la fuerza que el entendimiento realiza por medio de sus leyes. Al respecto, Butler encuentra apoyo en el siguiente pasaje de la *FE*:

La manifestación o el juego de fuerzas la presenta ya a ella misma [*sc.* a la infinitud], pero sólo surge libremente por vez primera como *explicación*; y como, por último, es objeto para la conciencia *como lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*. La *explicación*

del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es. El entendimiento supera las diferencias presentes en la ley, ya convertidas en diferencias puras, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad, que es la fuerza. Pero este devenir igual es también, no menos inmediatamente, un desdoblamiento, pues sólo supera las diferencias y pone lo uno de la fuerza al establecer una nueva diferencia, la de ley y fuerza, que, empero, al mismo tiempo no es tal diferencia; y precisamente porque esta diferencia, al mismo tiempo, no lo es, el entendimiento procede él mismo una vez más a la superación de esta diferencia; haciendo que la fuerza se halle constituida del mismo modo que la ley. (Hegel, 2007 [1807], p. 102; el subrayado es del original).

Enfatizando el carácter lingüístico de la explicación, Butler sostiene que el entendimiento intentaría dar cuenta de su objeto 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. 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*). (Butler, 2012 [1987], p. 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*)”. (p. 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 *FE* a una retórica. Argumenta que en cuanto 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. (p. 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 interpretación en el siguiente pasaje del capítulo III de la *FE*:

*Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí. La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. (Hegel, 2007 [1987], p. 103; el subrayado es del original).*

Este giro retórico no implica que la conciencia acabe confundiendo totalmente con su objeto. La conciencia, como autoconciencia, es conciencia de sí en cuanto 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. 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”. (Butler, 2012 [1987], pp. 65-66). Es precisamente en esta unidad entre la conciencia y su objeto donde Butler cifra el pasaje del capítulo III al IV de la *FE*.

### **b. La explicitación del deseo en el capítulo IV de la *Fenomenología***

La autoconciencia alcanzada en “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” constituye un logro importante en el desarrollo de la experiencia de la conciencia. Sin embargo, se trata de un resultado insuficiente. Butler entiende que el comienzo de “La verdad de certeza de sí mismo” constituye un estadio dilemático dentro del desarrollo fenomenológico. La paradoja está conformada por los dos momentos 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 *FE*, 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. (Butler, 2012 [1987], pp. 59-60, 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 Conciencia, la cual, en tanto tal, no determina la verdad de aquel. (pp. 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, 2007 [1807], p. 108; el subrayado es del original). Este segundo momento refiere, según Butler, a la incipiente aparición de la autoconciencia en el capítulo III que analizamos en el apartado anterior. Uno de los resultados que deja dicho capítulo 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”. (Butler, 2012 [1987], p. 60; el subrayado es del original). A través de la explicación se revela que la conciencia parece contener (*hold*) la verdad del mundo opuesto. (pp. 68-69). Empero, puesto que el entendimiento tiene una experiencia meramente teórica de su objeto, la unidad entre este y la conciencia lograda en el capítulo III es abstracta. De esta manera, entiende Butler, lo característico del momento en el cual el deseo

se explicita 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 *FE*, el concepto del objeto se supera en el objeto real y la certeza cede el paso a la verdad. (Butler, 2012 [1987], p. 69; Hegel, 2007 [1807], p. 107). En este contexto, Butler (2012 [1987]) explica la introducción del deseo de la siguiente manera:

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 (*expression*) sensible. Y la expresión (*articulation*) sensible de la autoconciencia “es, en general, *deseo (desire/ Begierde überhaupt)*”. (p. 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 “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”. La explicación discursiva del entendimiento, en efecto, 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 deseo actualiza, en un plano experiencial práctico, la reflexividad de la autoconciencia y se erige como su principio permanente. De ahí, según Butler, que Hegel defina a la autoconciencia como *Begierde überhaupt*. (p. 37).

El problema que rige el comienzo del capítulo IV de la *FE*, según la lectura de Butler, es de qué manera el mundo es experimentado como autoconciencia. En otros términos, el objetivo de esta instancia del desarrollo fenomenológico es hacer que el mundo sensible y perceptible devenga en experiencia para la autoconciencia, es decir, que aquel se revele, 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”. (p. 68). Desde este punto de vista, en el resto del desarrollo del capítulo IV, el deseo realizará (*effects*) y pondrá en acto (o al menos eso promete) la unidad de la autoconciencia que en el capítulo III se alcanzó solo de manera teórica.

Para finalizar, nos gustaría mencionar que la exposición butleriana de la dialéctica del deseo se fundamenta en las ideas sobre la emergencia del deseo que expusimos aquí. La filósofa sostiene que, en sus diversos movimientos, el deseo actualiza las condiciones de su propia emergencia. El desarrollo de la autoconciencia erótica recapitula, en un nivel más concreto y complejo, los momentos que hemos visto en el plano del entendimiento, y pone en acto las lecciones aprendidas en la explicación, exposición que excede los límites del presente artículo.

## CONCLUSIÓN

A la luz de los contenidos desarrollados podemos concluir que los aportes específicos que presenta la lectura de Butler respecto de las actuales interpretaciones norteamericanas sobre la introducción del deseo en la *FE* son fundamentalmente tres. El primero radica en el modo en que aborda esta cuestión. Hemos visto que para explicar la aparición del deseo en “La verdad de la certeza de sí mismo” se detiene en el análisis del capítulo III de la *FE*, particularmente en el momento de la explicación del entendimiento, en el que sitúa aquel estadio fenomenológico previo que se actualiza en la idea hegeliana según la cual la autoconciencia es *Begierde überhaupt*. A diferencia de Butler, los actuales tratamientos estadounidenses realizan referencias generales al capítulo III, las cuales se dirigen principalmente a sentar el marco y la problemática general en la que tiene lugar la aparición del deseo al comienzo del capítulo siguiente. Si bien el recorte que Butler hace de “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” podría ser objetado por los estudios hegelianos exegéticos, el punto que nos

interesa resaltar es que el detenimiento de Butler en él constituye un modo de enfrentarse al problema de la introducción del deseo que no está presente en las actuales lecturas norteamericanas.

La segunda contribución de Butler radica en la propia significación que le otorga al deseo en su momento de aparición. A diferencia de los restantes lineamientos estadounidenses, que conciben al deseo como una actitud, un sentimiento (de sí), un impulso, una forma de volición e, incluso, como una mera paráfrasis, Butler lo comprende como la expresión (*expression - articulation*) sensible de la autoconciencia. Esta definición, tal como hemos señalado en III. b., se desprende de su interpretación de la emergencia de la autoconciencia en el capítulo III. En efecto, en la explicación de la fuerza, la conciencia se revela como autoconciencia en cuanto fenómeno expresado (*articulated phenomenon*). En este sentido, entendemos que la lectura butleriana pone de relieve de un modo más directo que el resto de los autores norteamericanos, los vínculos entre los capítulos III y IV de la *FE*.

Finalmente, el tercer aporte que nos gustaría destacar radica en la perspectiva retórica desde la que Butler explica la introducción del deseo. Se trata de una contribución novedosa respecto de aquellos abordajes, como el de Brandom, que toman en consideración el problema del lenguaje. Hemos mostrado que, desde la identificación del idealismo hegeliano con la tesis pragmatista, Brandom presenta una lectura pragmatista-semántica del deseo, según la cual este brinda una primera clasificación semántica-práctica de los objetos del mundo. En contraposición, Butler sienta la emergencia de la identificación entre la autoconciencia y el deseo en el movimiento retórico de la explicación lingüística del entendimiento, ofreciendo, de esta manera, un lineamiento hermenéutico propio y original para los *scholars* de Norteamérica.



## REFERENCIAS

- Abellón, P. (2015). Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*. En M. L. Femenías y A. Martínez (coords.), *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco* (pp. 41-72). La Plata: Editorial de la Universidad nacional de La Plata, FaHCE.
- Assalone, E. (2015). 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), 61-84. Doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40479
- Beiser, F. (2005). Solipsism and Intersubjectivity. En F. Beiser, *Hegel* (pp. 182-192). New York - London: Routledge.
- Bouton, C. (2009). Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler. En F. Brugère y G. Le Blanc, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (pp. 35-67). Paris: PUF.
- Bowman (2008). Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewusstsein in der Phänomenologie des Geistes. En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 153-170). Frankfurt: Suhrkamp.
- Brady, A. y Schirato, T. (2011). *Understanding Judith Butler*. London: Sage Publications.
- Brandom, R. (2007). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. *Philosophy and Social Criticism*, 33 (1), 127-150. Doi: 10.1177/0191453707071389
- Brandom, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. London: Harvard University Press.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. London: Harvard University Press.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Mínimo tránsito.
- Butler, J. (2015 [1997]). Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel. En J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (5ª ed., pp. 43-74). (Trad. J. Cruz;). Madrid: Cátedra.

- Butler, J. (2012 [1987]). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. (Trad. E. L. Odriozola). Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2011 [2000]). Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 19-50). (Trad. C. Sardoy y G. Homs). México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2010a). Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme? En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel* (pp. 55-84). Montrouge: Bayard Éditions.
- Butler, J. (2010b). Un chiasme entre nous mais pas de schisme. En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel* (pp. 97-103). Montrouge: Bayard Éditions.
- Butler, J. (2009 [2005]). Dar cuenta de sí mismo. En J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (pp. 13-60). (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Amorrortu.
- Carvalho, C. A. (2008). Logic(s) of Subjection. Butler's Symptomatic Reading of Hegel and Lacan on The Symbolic. *Revista Filosófica de Coimbra*, 34, 509-522. Doi.org/10.14195/0872-0851\_34\_8
- De la Maza Samhaber, L. M. (2010). Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento. *Veritas*, 23, 67-94. Doi.org/10.4067/S0718-92732010000200004
- Femenías, M. L. (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*, T. LXX I (2/3), 349-370
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Fichte, J. G. (2005 [1794]). *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. (Trad. J. Rivera de Rosales). Madrid: Akal.
- Fischbach, F. (2009). Sois mon corps à ma place. Judith Butler lectrice de Hegel. En F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation* (pp. 115-128). Paris: Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2007 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. (Trad. W. Roces). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

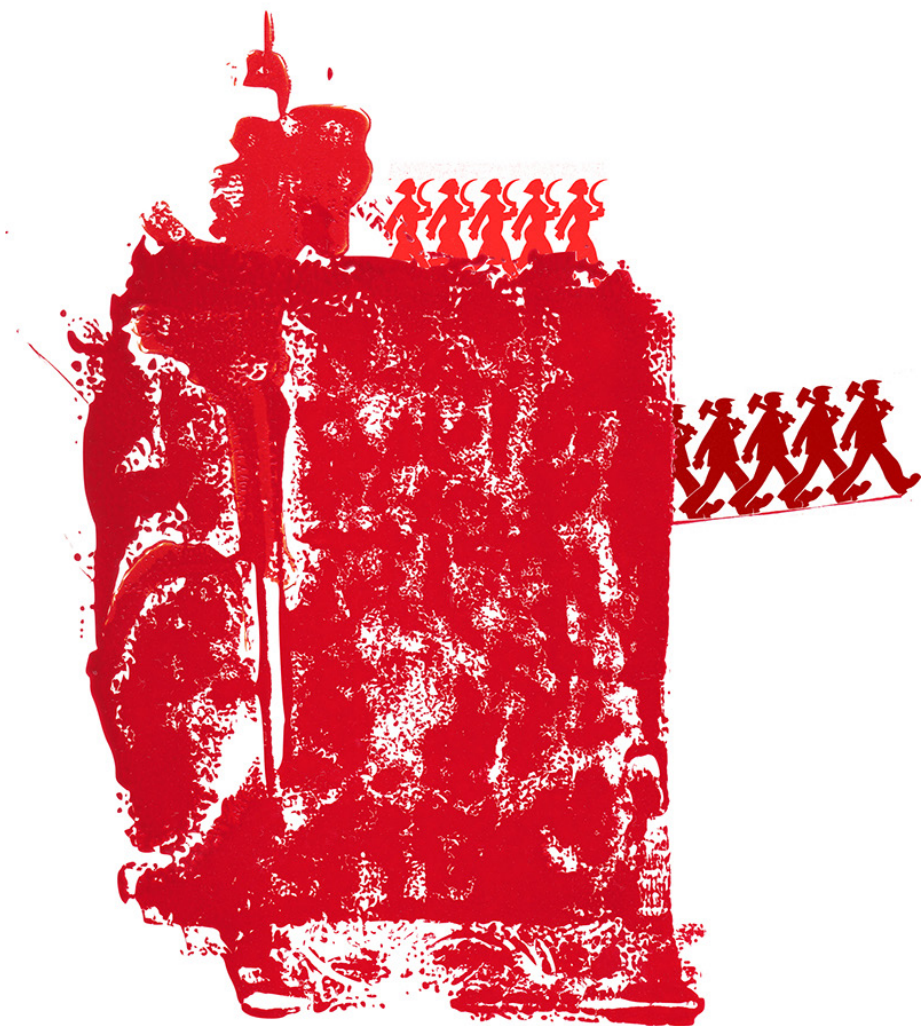
- Hegel, G. W. F. ([1817] 2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. (Trad. R. Valls Plana). Madrid: Alianza.
- Hoffmann, T. S. (2014 [2004]). *Hegel. Una propedéutica*. (Trad. M. Maureira y K. Wrehde). Buenos Aires: Biblos.
- Hutchings, K. (2007). Hegel, ethics and the logic of universality. En K. Deligiorgi, *Hegel: New Directions* (pp. 105-124). Chesham: Acumen.
- Jenkins, S. (2009). Hegel's Concept of Desire. *Journal of the History of Philosophy*, 47 (1), 109-130. Doi: [org/10.1353/hph.0.0084](https://doi.org/10.1353/hph.0.0084)
- Jurist, E. (2000). Back to the Psyche: Butler. En E. Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture, and Agency* (pp. 274-278). Cambridge: MIT Press.
- Kelm, H. (inédito). The transformation of a problem – Michel Foucault's and Judith Butler's reception of Hegel concerning the notion of the subject (pp. 1-5). Recuperado de <http://www.academia.edu/827437/TheTransformationOfAProblem-Hegel-Foucault-Butler>.
- Malabou, C. (2010a). Détache-moi. En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel* (pp. 12-54). Montrouge: Bayard Éditions.
- Malabou, C. (2010b). Mais qu'est-ce que former le corps? En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps* (pp. 85-96). Montrouge: Bayard Éditions.
- Malabou, C. y Butler, J. (2011). You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit. En M. Baur y S. Houlgate (Eds.), *A Companion to Hegel* (pp. 611-640). London: Blackwell Publishing Ltd.
- McDowell, J. (2007). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology. En K. Deligiorgi, *Hegel: New Directions* (pp. 33-48). Chesham: Acumen.
- Neuhouser, F. (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. En K. Westphal (Ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology* (pp. 37-54). Oxford: Wiley Blackwell.
- Lloyd, M. (2008). Towards a cultural politics of vulnerability: precarious lives and ungrievable deaths. En T. Caver y S. Chambers (Eds.), *Judith Butler's Precarious Politics* (pp. 92-106). London & New York: Routledge.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pippin, R. (2011). *Hegel on self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rendón, C. (2008). El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del Espíritu. *Ideas y valores*, 137, 41-61. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1486>
- Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockmore, T. (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven-London: Yale University Press.
- Roman-Lagerspetz, S. (2009). *Striving for the Impossible. The Hegelian Background of Judith Butler*. (Tesis doctoral, University of Helsinki). Recuperado de <http://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21787/striving.pdfsequence=2>
- Rosen, S. (1974). *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*. New Haven: Yale University Press.
- Sellars, W. [2000 [1956)]. Empiricism and the Philosophy of Mind. En W. De Vries, y T. Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"* (pp. 205-276). Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Sabot, P. (2011). Attachement et rationalité: Butler face à Hegel. *Methodos*, 11, 1-20. Recuperado de <https://methodos.revues.org/2603>
- Sabot, P. (2009). Spectres de Hegel. À propos de *Subjects of Desire* de Judith Butler. En F. Brugère y G. Le Blanc, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (pp. 21-34). Paris: PUF.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. London-New York: Routledge.
- Siep, L. (2015 [2000]). *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*. (Trad. C.Rendón). Barcelona: Anthropos.
- Stark, H. (2014). Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition. *Feminist Theory*, 15(1), 89-100. Doi: 10.1177/1464700113512738
- Stoetzler, M. (2005). Subject trouble. Judith Butler and dialectics. *Philosophy Social Criticism*, 31, 343-368. Doi: 10.1177/0191453705051709
- Stoetzler, M. (2003). 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 el*

*Volcán*, 3 (6), 107-141. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/286/28600609.pdf>

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuhkanen, M. (2009). Performativity and Becoming. *Cultural Critique*, 72, 1-35. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/25619823>



1° de mayo  
GABRIEL ACUÑA