

Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler

Entrevista a Judith Butler

Pamela Abellón / Universidad de Buenos Aires, CINIG- IdIHCS – CONICET- Universidad Nacional de La Plata

Cecilia Chiacchio / CINIG- IdIHCS – CONICET, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata

María Luisa Femenías / CINIG- IdIHCS – CONICET, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata

La originalidad del pensamiento de Judith Butler; sus desafiantes lecturas de autores clásicos y la creatividad de sus propias ideas, la convierten en una de las filósofas más importantes de la última década del centenario pasado y del corriente siglo XXI. Sus vastos y polifacéticos aportes en el marco de la filosofía contemporánea le han otorgado un gran reconocimiento a nivel internacional.

La acogida que tuvo su segunda visita a la Argentina en el mes de septiembre del año 2015 (la primera había sido en 2009) es prueba de ello. Multitudes se acercaron a escuchar las conferencias que brindó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Tres de Febrero y el Centro Cultural Kirchner. En el contexto de su presentación en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Butler acepta la invitación de esta entrevista.

El objetivo que motiva la presente conversación es dar a conocer una dimensión del trabajo de Butler poco considerada en nuestro país. Nos referimos a sus vínculos con Hegel, fundamentalmente con la *Fenomenología del espíritu* (1807). En efecto, son sus disruptivos y atractivos textos sobre política y género los que han cobrado mayor visibilidad tanto a nivel nacional como en otros países del mundo. Esto trae aparejado que algunas de sus obras y contribuciones respecto de otras problemáticas filosóficas hayan sido relegadas a un segundo plano. Ese aspecto es el que queremos destacar aquí. En lo que respecta particularmente a la Argentina, parte de este fenómeno puede explicarse, además y en parte, por el retraso de las traducciones. Nos referimos principalmente a su primer libro, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, publicado en inglés en 1987 y traducido al español en el año 2012. Aunque los estudiosos de la filosofía (u otras disciplinas) no esperan las traducciones para acceder a los textos filosóficos, lo cierto es que la tardía traducción de este libro fundamental en lo que respecta al *background* hegeliano en el pensamiento de Butler parece haber jugado un papel central en la mínima consideración que esta obra ha recibido en comparación con otros textos de la autora traducidos al castellano casi simultáneamente a su publicación en inglés. Sabemos también que otros textos que aún no cuentan con traducción castellana, como por ejemplo *Sois mon corps. Une lecture*

contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel (2010), que escribe en co-autoría con Catherine Malabou, reciben menor atención no sólo a nivel nacional, sino también internacional. Quizá entonces tengamos que conjeturar que es la dificultad de lectura de la obra o, incluso, su restringida circulación tanto en EEUU como en nuestro país lo que ha demorado su acceso. Sin embargo, el texto merece la pena, e invitamos a leer esa obra compleja, desafiante y que renueva las interpretaciones de Hegel.

Por nuestra parte, la presente entrevista no pretende agotar el abanico de cuestiones y problemas que vinculan a Butler con Hegel. Una tarea tal no sería posible en el marco de un formato textual como este. Nos limitamos a atender ciertas temáticas que atraviesan algunas de sus obras, donde la filósofa hace explícita su influencia hegeliana. Esperamos que este sea un aporte para los estudios filosóficos butlerianos, que colabore en la comprensión de una de las filósofas más complejas y fructíferas de nuestro tiempo.

Tenemos el agrado de poner a disposición de colegas y estudiantes una versión en castellano de la entrevista que le realizamos a Judith Butler. Queremos subrayar que se trata de una versión cuidada y experta, que se ha detenido en considerar la mejor palabra y sintaxis para cada caso, atendiendo a la tradición castellano-rioplatense de los campos semánticos y de los usos técnicos del vocabulario filosófico.

– *Entrevistadoras*: En el prefacio de 1998 a *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* usted sostiene que su interés por Hegel no termina con la publicación de esta obra y que sigue interesada en el legado hegeliano, particularmente en lo que respecta a la relación entre el deseo y el reconocimiento, y a la cuestión de que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad. ¿Cuál cree usted que es la influencia que tiene Hegel en su propia filosofía?

– *J. B.*: Si tengo una filosofía, entonces la influencia es Hegel. No estoy segura de tener “una” filosofía. Probablemente la forma en que trabajo con diferentes posiciones filosóficas acepta la insuficiencia y la promesa de cada una. Esto también es pertinente para mi propio trabajo. No busco desarrollar una filosofía completa o consistente. En ese sentido, tal vez mi trabajo se acerque más a la teoría crítica. Pero sí, cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel, especialmente por la *Fenomenología del espíritu*, aunque no exclusivamente.

– *Entrevistadoras*: ¿Cuál considera que es la relación entre su propia noción de “diferencia constitutiva” y la noción hegeliana de “diferencia dialéctica”, tal como usted la comprende en *Sujetos de deseo* en cuanto “interrelacionalidad”?

– *J. B.*: Es cierto que el concepto de oposición de Hegel es importante para mí, pero tal vez sea más importante la oposición específica entre interior y exterior. Para trabajar sobre esta distinción, Hegel elabora una escena donde una conciencia se encuentra con otra. ¿Por qué necesitamos una escena de encuentro para comprender el problema que emerge? El problema se centra en

una permanente falta de claridad sobre si la conciencia reside o no dentro de sí, en una locación específica, o si se encuentra allí, como otra conciencia y, por lo tanto, externa y no aquí. Necesitamos mayor precisión temporal y espacial para comprender la forma particular de confusión que experimenta el sujeto en ese momento. Más aún, no es un encuentro casual. Resulta que esa duplicación inquietante articula algo que nosotros, como lectores, no conocíamos antes: que esta oscilación entre el aquí y el allí es parte de la estructura del sujeto, lo que podríamos llamar su movimiento constitutivo, el movimiento que él es, o mejor dicho, el movimiento que es la dimensión constitutiva de quién es el sujeto. Cómo se relaciona ésta con otras dimensiones constitutivas es una historia más larga.

Generalmente cuando nos referimos a una diferencia dialéctica, imaginamos una diferencia entre dos términos aparentemente opuestos que se resuelven con la propuesta de un tercer término más inclusivo. Tengo algunas preguntas en curso sobre lo que podría ser esta resolución. No puede ser la clase de resolución que se deshace de su propia historia. La historia debe continuar resonando dentro de los términos de la misma resolución. Y esto significa que la resolución no es estática ni trascendente. La equivocación previa es parte de lo que es preservado y entonces no es precisamente lo que es superado. Tal vez podamos decir que la equivocación es arrojada bajo una nueva luz, y ya no simplemente o solamente sufrida de manera irreflexiva. Una cosa es ser lanzado de un lado a otro entre excluyentes, pero otra muy diferente es aceptar la equivocación constitutiva como parte fundamental de lo que uno es, lo cual indica una relación insuperable con la exterioridad. Esto último es lo que llamaría una diferencia constitutiva, y ésta debe distinguirse de aquellos sentidos de diferencia dialéctica que se mueven rápidamente hacia una síntesis despreocupada por su propia historia.

– *Entrevistadoras*: Desde una lectura retórica de la *Fenomenología del espíritu*, usted afirma en *Sujetos de deseo* que el mencionado texto de Hegel brinda una definición del sujeto en desplazamiento. Posteriormente, en *Mecanismos psíquicos del poder*, distingue entre “sujeto”, como “estructura o categoría lingüística en formación”, e “individuo” o “persona”, como aquello que deviene “sujeto”. ¿En qué sentido formula estas distinciones?

– *J. B.*: Probablemente sea importante observar que en el segundo contexto utilizo el lenguaje de Althusser para clarificar esa posición. Sin embargo, incluso en ese contexto, la categoría de “individuo” es un marcador de posición (*placeholder*), es una forma de proponer un término con relación al cual tiene lugar la formación del sujeto. El individuo no tiene una posición ontológica separada, pero funciona como un heurístico. Es importante enfatizar esto pues dentro de las ciencias sociales el compromiso filosófico con el individualismo metodológico opera en muchos marcos teóricos. Es tan ubicuo que cuando nos referimos a “individuos” imaginamos que lo hacemos dentro del sentido común. Pero tal vez la idea del individuo vino con el tiempo y sólo en relación con ideas de interés propio, propiedad y una ideología del individualismo. O tal vez sea que un proceso de individuación precede o habilita la emergencia de algo llamado “el individuo”, lo cual sugiere que los individuos no son realidades primarias, sino logros históricos de algún tipo. Si nos interesa saber cómo emerge la forma social que llamamos “el individuo”, probablemente necesitemos una teoría sobre la formación del sujeto.

Como resultado, podemos razonablemente pensar en un individuo que se transforma en sujeto, pero sólo si se toma al individuo como un heurístico o como marcador de posición (*placeholder*). La pregunta más interesante puede ser cómo el individualismo se vuelve una clase de formación de sujeto que produce una noción del individuo que damos por hecho.

– *Entrevistadoras*: ¿Qué relación se puede establecer entre su abordaje retórico de la proposición especulativa de Hegel y su propia noción de la performatividad lingüística?

– *J. B.*: Por supuesto, la idea de actos de habla performativos viene de una tradición diferente, la de J. L. Austin, y por ello en un principio parece difícil trazar analogías entre Austin y Hegel. Pero si consultamos la lectura que Derrida hace de Austin, o la que hace Shoshana Felman de Austin, podemos ver que el acto de habla actúa de una forma que no siempre es anticipada. Derrida llama nuestra atención sobre el carácter iterable del acto de habla y sugiere que su instancia puntual puede ser entendida sólo como una repetición de instancias anteriores. Aunque su explicación de la iterabilidad es formal y concierne a la forma en que el significante llega a actuar a través del tiempo, me hago una pregunta diferente: qué clase de patrones sociales o rituales se presuponen y se reinvocan en el acto de habla. Con una formulación diferente, Bourdieu hace la misma pregunta, pero para él solo las convenciones existentes condicionan los actos de habla; en cambio, a mí me interesa el carácter no concluyente de la iterabilidad así como la posibilidad de generar nuevas convenciones sobre la base de las prácticas iterables. Por su lado, la lectura de Felman nos permite ver que el cuerpo siempre está implicado en el acto de habla, como lo están la vida del deseo y el inconsciente; la idea de ritual también nos permite comprender los actos corporales como performativos. Por lo tanto, el entrecruzamiento entre lo corporal y lo lingüístico es crucial para mi concepto de performatividad.

Hegel es interesante aquí, pues en la *Fenomenología* puntualiza constantemente, en especial en la sección de la percepción sensible, cómo varias declaraciones sobre lo que constituye la realidad última se rechazan a sí mismas. Si decimos que la inmediatez es verdad y que la condición de la afirmación es la mediación, entonces podemos hacer la afirmación, pero esto involucra al hablante en una contradicción performativa. Ciertamente, la lectura de la *Fenomenología* es un proceso de experimentar una serie de falsas afirmaciones sólo para ganar un sentido de verdad más expansivo. De esta manera, el resultado inesperado del acto de habla nos vuelve a traer al Austin de Derrida. Y el hecho de que debamos experimentar o someternos al acto de habla implica una dimensión corporal del acto de habla.

– *Entrevistadoras*: ¿Halla usted un vínculo de continuidad entre su abordaje retórico de la *Fenomenología* en *Sujetos de deseo* y su propia teoría de la constitución lingüística del sujeto en cuanto categoría o estructura en formación?

– *J. B.*: Sólo veo continuidad en tanto devenir un sujeto es invariablemente un proceso paradójico. Estoy formada por poderes que parodian mi elección y, aun así, esos mismos poderes abren históricamente formas específicas de agencia. Creo que lenguaje y poder deben pensarse juntos, no sólo el poder que tiene el lenguaje para actuar, para efectuar cambios, sino la manera en que

las formas de poder institucional y social instituyen los actos de habla. El sujeto hegeliano está siempre enredado en un lenguaje que actúa de maneras que frustran su deliberación consciente. Esta es la dimensión cómica e interesante de la *Fenomenología*.

– *Entrevistadoras*: Dada la distinción que usted realiza entre “sujeto” y “persona” o “individuo”, ¿por qué, para referirse a los individuos, utiliza “sujeto” en lugar de “individuo”?

– *J. B.*: No considero que los individuos sean primarios. Son el efecto del individualismo y para mí, como para Althusser, el individuo no tiene primacía ontológica. Es marcador de posición (*placeholder*) para comprender cómo funciona la subjetivación. Necesitamos un término para comprender cómo se forma un sujeto, pero no le doy peso ontológico a la idea de individuo. Cuando me refiero al sujeto, me refiero a una forma social de subjetivación y, por lo tanto, no es sinónimo de individuo. Por supuesto, una podría decir que el individuo, que después de todo es una categoría histórica, es una forma de subjetivación. Estaría de acuerdo con esa afirmación.

– *Entrevistadoras*: En *Dar cuenta de sí mismo* usted afirma que la *Sittlichkeit* hegeliana es una versión social de las normas de reconocimiento, cuestión a la que también refiere en *Mecanismos psíquicos del poder* y en *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Sin embargo, en lugar de quedarse en Hegel, cree necesario, tal lo como explicita en *Dar cuenta de sí mismo*, hacer una caracterización post-hegeliana del reconocimiento a través del complemento foucaultiano que la noción de poder brinda a la *Sittlichkeit* de Hegel. ¿Por qué cree necesario pasar de Hegel a Foucault? ¿Se trata de un “salto”, o cómo debemos entenderlo? ¿Qué es, específicamente, aquello de lo que carece el modelo hegeliano del reconocimiento y que, en cambio, Foucault aporta?

– *J. B.*: A mi entender, la caracterización del reconocimiento que proporciona Hegel es importante para comprender la constitución social del sujeto. Sólo existo en un sentido social sustancial si se me reconoce. El reconocimiento recíproco también implica un reconocimiento del principio de igualdad o, al menos, de un principio semejante. Pero si las normas que gobiernan el reconocimiento son tales que no se nos reconoce, entonces nos atenemos a esas normas a un precio muy alto para nosotros mismos, para nuestras vidas. Como sabemos, Foucault preguntó: ¿cuál es el costo de la razón? Quería demostrar que algunas formas de racionalidad demandan un sacrificio: degradan formas de vida, formas corporeizadas de actuar y vivir, otras formas de producción de sentido. Entonces, también podemos preguntarnos; ¿a qué precio el reconocimiento? Si el matrimonio se convierte en la nueva norma a través de la cual el homosexual respetable es reconocido, ¿qué sucede con aquellos que aún practican formas de sexualidad no convencionales por fuera de la norma conyugal? Y ciertamente, muchas personas *queer* hoy se preguntan: ¿qué precio hemos pagado por el reconocimiento? Las normas de reconocimiento pueden darnos realidad social, pero también pueden convertirse en instrumentos de borramiento y captura. En este sentido, para indagar en este problema necesitamos a Hegel y a Foucault.

– *Entrevistadoras*: A propósito de esta cuestión, en *Mecanismos psíquicos del poder* usted detiene su análisis de la *Fenomenología del espíritu* antes del pasaje a la Razón y al Espíritu, puesto que la resolución religiosa de Hegel suspende, según usted, la lógica de las inversiones dialécticas. Desde ese punto de vista, que resalta su interés en las inversiones dialécticas que la dialéctica

hegeliana permite, y teniendo en cuenta que, según *Sujetos del deseo*, la filosofía post-estructuralista aboga, en contra de Hegel, por una noción no dialéctica de diferencia, ¿cómo explica usted la convivencia entre Hegel y Foucault en su propia obra?

– *J. B.*: No necesitan ser compatibles en su totalidad para complementarse de maneras interesantes. En general, intento comprender cómo las minorías y los grupos precarios pueden alcanzar una vida vivible. Utilizo las posiciones filosóficas en formas parciales de manera que se complementen para producir un nuevo pensamiento, en deuda con esas posiciones pero nuevo. Nunca consideré que tenía que aceptar a Hegel o a Foucault en su totalidad. Mi pregunta ha sido, qué podemos encontrar en estas posiciones que nos permita pensar el problema de vivir en un mundo donde las condiciones se vuelven cada vez más invivibles.

– *Entrevistadoras*: En *Sois mon corps* usted vuelve sobre Hegel, en este caso, para plantear una lectura contemporánea de la dialéctica de la dominación y de la servidumbre de la *Fenomenología del espíritu*, cuestión de la que se había ocupado también en *Sujetos del deseo* y en *Mecanismos psíquicos del poder*. En *Sois mon corps*, usted afirma nuevamente la sociabilidad constitutiva de la autoconciencia y centra la interrelación dialéctica esencial entre la singularidad y la sustituibilidad en el problema de la corporalidad. En *Dar cuenta de sí mismo*, por su parte, sostiene un argumento similar respecto del vínculo dialéctico entre la singularidad y la sustituibilidad, pero, en este caso, centrándose en el problema del reconocimiento en función de las normas sociales. ¿Dónde radica o cómo entender el vínculo entre el cuerpo, por un lado, y el reconocimiento en función de las normas sociales, por otro, a propósito de la cuestión de la relación dialéctica entre la singularidad o existencia individual y la sustituibilidad?

– *J. B.*: Ustedes son lectoras minuciosas y exigentes de mis textos, y se los agradezco. Supongamos que este cuerpo que soy, impone un momento déictico, un momento de autorreferencia. Cuando demando que la policía no puede forzarme, me refiero a mi cuerpo, afirmando que éste es mi cuerpo y que ellos no tienen derecho a dañar este cuerpo. O podríamos pensar en las referencias déicticas que pueblan el discurso sobre la libertad reproductiva o sobre los reclamos de autonomía sexual: “este es mi cuerpo y voy a hacer con él lo que quiera”. Podemos encontrar este tipo de autorreferencia en demandas políticas a casos de suicidios asistidos por médicos o en episodios donde se niegan ciertos procedimientos médicos. Si bien es a mi cuerpo a lo que me refiero, aun así, la forma de mi demanda es sustituible. Otras personas pueden exigir lo mismo, usando la primera persona. El “yo” nunca se refiere exclusivamente a mí. Pero si lo hace, es sólo porque su función referencial es generalizable. En el preciso momento en que designo mi singularidad, devengo sustituible. Kant estaba interesado en las implicancias éticas de este hecho, y argumentaba que sólo puedo hacer lo que querría que todos deban hacer; entonces, cada vez que digo “yo”, estoy éticamente comprometido a sustituir el “yo” por toda la humanidad. Ciertamente, según Kant, sólo puedo actuar éticamente si me entiendo como infinitamente sustituible.

La concepción hegeliana del reconocimiento recíproco también implica un mandato de reconocer el “yo” como un proceso abierto de duplicación. Si volvemos a mis afirmaciones anteriores sobre la iterabilidad, tal vez podamos comenzar a ver cómo las prácticas sociales de iterabilidad se abren a desvíos y a variaciones. Por un lado, puedo anunciarme como un género y, al hacerlo,

desafiar el género asignado originalmente o asumirlo según una nueva forma. Cuando hago eso, entro en una cadena de afirmaciones, dado que otros hacen anuncios semejantes, y recorro a la práctica de anunciar el género de esta manera. Esto no significa que mi anuncio sea una repetición mecánica, a menos que entendamos que hay algún movimiento en partes de la maquinaria que puede producir resultados inesperados. Aun cuando trato de establecerme de maneras que parecen singulares, dependo de una historia citacional. No creo que mi singularidad rompa por completo con normas previas, o, si lo hace, todavía mantiene con ellas una relación, aun cuando ésta sea de crítica o de oposición violenta. La designación de la singularidad siempre ha sido hecha con anterioridad, y aun así puede haber una diferencia en la repetición que impone nueva forma a mi designación. De este modo, la forma en que la singularidad y la sustituibilidad se relacionan con el cuerpo y con las normas sociales parece descansar en cómo comprendemos que lo nuevo surge de una práctica citacional.

> Bibliografía

- » Butler, J. y Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge: Bayard Éditions.
- » Butler, J. ([2005] 2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu.
- » Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. ([2000] 2003). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. C. Sardoy y G. Homs, México: Fondo de cultura económica.
- » Butler, J. ([1997] 2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. J. Cruz, Madrid. Cátedra.
- » Butler, J. ([1987-1999] 2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. E. L. Odriozola, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- » Hegel, G. W. F., ([1807] 2007). *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México: Fondo de cultura económica.