

BUTLER Y EL DESEO: ENTRE SPINOZA Y HEGEL

Gonzalo Ricci Cernadas¹ 

¹ Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 17/10/2021; Aceptado: 21/02/2022

Resumen

El presente trabajo busca rastrear la figura de Baruch Spinoza en el pensamiento de Judith Butler. Por ello, se analizará, en un primer momento, la tan afamada oposición entre Spinoza y Hegel para, en una segunda instancia, reparar cómo Butler entiende la propia filosofía de Spinoza y, finalmente, ver de qué manera la filósofa logra Hermanarla a la de Hegel. A través de estos tres momentos podemos ver cómo es posible pensar, en el decir de Butler, una continuidad complementaria entre Spinoza y Hegel.

Palabras clave: Butler; *Conatus*; Spinoza; Hegel; reconocimiento; vida buena.

Abstract

The present work seeks to trace the figure of Baruch Spinoza in the thought of Judith Butler. For this reason, at first, the famous opposition between Spinoza and Hegel will be analyzed, in order, in a second instance, to repair how Butler understands Spinoza's own philosophy and, finally, to see how the philosopher manages to unite it with Spinoza's. Hegel. Through these three moments we can see how it is possible to think, in Butler's words, of a complementary continuity between Spinoza and Hegel.

Keywords: Butler; *Conatus*; Spinoza; Hegel; recognition; good life.

Introducción

El pensamiento de Judith Butler se encuentra, ciertamente, empapado por tópicos que resultan próximos a la filosofía hegeliana. En su tesis doctoral, publicada posteriormente bajo el nombre de *Sujetos del deseo*, la filósofa afirmaba: "En cierto sentido, todo mi trabajo permanece dentro de la órbita de un conjunto de cuestiones hegelianas: ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y cómo es que la constitución del sujeto supone una relación radical y constitutiva con la alteridad?"¹. Si bien entonces sus obras iniciales se encontraban marcadas por esta inevitable referencia a Hegel, también podemos destacar en sus trabajos más recientes una mención a Spinoza, la cual dista de ser un mero agregado o un componente derivado: "la doctrina de Spinoza sería esencial para mi subsiguiente trabajo académico sobre Hegel"².

Ahora bien, en la lectura que Butler hace de esos dos filósofos modernos, la relación entre ambos no resultaría para nada ajena, sino continua. Así lo admite la filósofa contemporánea en una cita de *Deshacer el género*, sobre la cual volveremos en el último apartado de este trabajo:

Fue Spinoza quien afirmó que cada ser humano busca persistir en su propio ser y convirtió este principio de autopersistencia, el *conatus*, en la base de su ética e, incluso, de su política. Cuando Hegel afirmó que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento, estaba, en cierta manera, extrapolando el punto de Spinoza, al decirnos, efectivamente, que persistir en el propio ser es sólo posible bajo la condición de que nos involucremos en recibir y ofrecer reconocimiento³.

En efecto, Spinoza habría advertido esa naturaleza deseante del ser humano, ligada necesariamente a una pulsión vital, que luego retomaría Hegel para enlazarla con la noción de reconocimiento.

En esta recuperación que Butler hace tardíamente de la figura de Spinoza se manifiesta algo particular: lejos de oponerse, como ha insistido toda una tradición francesa⁴, ambos autores aparecerían cercanos. Es por eso que el presente trabajo analizará, en un primer momento, la tan afamada oposición entre Spinoza y Hegel para, en una segunda instancia, reparar cómo Butler entiende la propia filosofía de Spinoza y, finalmente, ver de qué manera la filósofa logra Hermanarla a la de Hegel. A través de estos tres momentos podríamos ver cómo es posible pensar, al decir de Butler, una continuidad complementaria entre Spinoza y Hegel.

Hegel o Spinoza

“Spinoza concibió a Dios como la sustancia una. [Eso] indignó a una época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que dicha concepción de la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse”⁵, escribía Hegel en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*. En el sistema ontológico spinozista, Hegel ve un sentido unívoco y descendente que atraviesa los tres conceptos de Spinoza al partir de lo general, para pasar por lo particular y terminar en lo individual: la tríada spinoziana sustancia-atributo-modos, respectivamente. Para Hegel, así, Spinoza nunca considera el modo como lo esencial: todo queda subsumido bajo la sustancia, inmóvil, rígida, en el que no cabe lugar alguno para la conciencia. En la individuación, el sistema spinozista revela su falla.

De esta manera, Hegel no intenta rechazar la herencia de Spinoza, sino algo bien distinto. El suave afirmaba solemnemente que “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”⁶ y esto es así porque “[p]ara Hegel, Spinoza ocupa entonces la posición de un precursor: con él comienza algo. Pero justamente, no es más que un precursor, lo que comienza con él no concluye, a la manera de un pensamiento fijado que cercena la posibilidad de alcanzar una meta indicada, sin embargo, por él”⁷. Spinoza, en efecto, habría dado el puntapié inicial para pensar lo absoluto, el punto de vista objetivo de la sustancia absoluta. Pero el problema estaría en los términos restrictivos de esta formulación: un pensamiento abstracto y sin movimiento. Aquí Hegel agrega que, para subsanar este defecto, es preciso tener en cuenta y nunca olvidarse de lo siguiente: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. (...) [D]e lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad”⁸. Es la negación lo que brillaría por su ausencia en la filosofía de Spinoza: aun en su reconocimiento, el holandés postularía que la misma es algo ajena a la esencia de cualquier ser.

“Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”⁹, afirma Spinoza en la proposición 4 de la tercera parte de la *Ética*, dando cuenta de que la negación es un límite impuesto siempre por una causa exterior, sin ninguna relación con el deseo de perseverar en la existencia de cualquier ser. A consideración del alemán, esto es inaceptable: “Para Hegel, la ausencia de una negatividad interior priva a los agentes del motor de su auto-transformación”¹⁰. No se trata de insistir únicamente en el papel de la negatividad, sino de entenderla como un momento necesario para la verdadera positividad en el último estadio de la reconciliación: ese es precisamente el valor de la negatividad para Hegel, ya que sin ella no habría ninguna dialéctica. Dicho con otras palabras: sin lo negativo no hay posibilidad alguna para lograr una auto-determinación a través de la auto-corrección.

Lo que Hegel rescataba de Spinoza era el establecimiento de la identidad del ser como una afirmación filosófica absoluta. Esto, como mencionamos recientemente, le permite aseverar que el pensamiento spinoziano no entiende la singularidad ni la multiplicidad. Astuta operación la de Hegel, que en realidad suponía la división de lo que en Spinoza funcionaba de manera conjunta: los modos y la sustancia. Es Hegel quien reconocía una separación y oposición entre dos perspectivas, una positiva: la de la sustancia y los atributos, la de lo absoluto; y otra negativa, la de los modos, la de las cosas finitas y limitadas. A su vez, junto a esto debe recordarse la disposición trazada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* sobre Spinoza: un verticalismo unívoco que va de la sustancia a los atributos, y de los atributos a los modos: una filosofía del inmovilismo, una progresión decadente, que se agota.

Ahora bien, en esta caracterización que Hegel hace de la figura de Spinoza algunos autores vislumbran una necesaria oposición entre las filosofías de ambos que se resuelve en pos del holandés. Althusser especificaba que:

Spinoza anticipaba a Hegel, pero él [Spinoza] iba más lejos. Porque Hegel, quien ha criticado todas las tesis de subjetividad, no ha dejado de acomodar al Sujeto, no solamente dentro del “devenir-Sujeto de la Sustancia” (por lo que “reprocha” a Spinoza el “error” de permanecer dentro de la Sustancia), sino dentro de la interioridad de un *Telos* de un proceso sin sujeto, que realiza, por virtud de la negación de la negación, los designios y el destino de la idea. A través de ello, Spinoza nos descubriría, entre el Sujeto y el Fin, la alianza secreta que “mistifica” la dialéctica hegeliana¹¹.

El movimiento delineado por Althusser se resume en este uso que Hegel hizo de Spinoza, por lo que el franco-argelino creyó ver, oculto, un pensamiento con implicaciones que pudieran resultar de utilidad al materialismo. El mismo Spinoza prohibía el uso de todo fin, permitiendo desmentir a la dialéctica hegeliana mistificada. Así, Deleuze también dirá:

En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para controvertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Suficiente confianza en la vida como para denunciar los fantasmas de lo negativo¹².

Lo positivo representaría, en esta visión, lo irrefrenable de la vida mientras que lo negativo encerraría el espectro de la muerte.

Hay entonces dos vías excluyentes: por un lado, continuar presos de las ilusiones del fin y del sujeto de Hegel o, como hace Spinoza, negarlas (en el parecer de Althusser); o, por el otro, abrazar la muerte hegeliana o celebrar la vida spinoziana (en el parecer de Deleuze). Pero, como mencionamos en la Introducción, esto no es así para Butler: para ella es posible aunar el pensamiento de ambos.

De esta manera, para comprender cómo Butler puede realizar semejante afirmación, deberemos antes reparar en la propia concepción que la filósofa tiene con la *Ética* de Spinoza.

Spinoza según Butler

En “The desire to live. Spinoza’s *Ethics* under pressure” Butler estudia ese tópico que tanto emerge a lo largo de la historia de la filosofía y que es el deseo de vivir. En la filosofía del holandés, el meollo de la dicha cuestión reside en la proposición 6 de la tercera parte de la *Ética*: “Cada cosa en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”¹³. Ahora bien, ¿cómo enlazar esa proposición con el tópico que nos atañe? Para eso debemos ir a la siguiente proposición referida al *conatus*: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma”¹⁴. Perseverar en el ser hace referencia a la esencia misma de las cosas: la naturaleza de cada cosa finita es el esfuerzo indefinido por perseverar en la existencia, sin límite asignable de antemano y sin ningún condicionante propio que atente contra ello. Y este conato es conocido bajo diferentes nombres, como podemos ver de acuerdo con el escolio de la proposición 9:

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*¹⁵.

El deseo del hombre es la conciencia del propio conato, esto es, perseverar en su ser. Es por este motivo que el hombre persigue aquello que cree que lo ayudará a mantenerse en su existencia, denominándolo “bueno”, mientras que, al contrario, aquello que atente contra ésta será llamado “malo”.

En el desarrollo de la propia concepción que Butler tiene de la ética de Spinoza, la filósofa se aboca, antes, a reponer dos interpretaciones que podrían hacerse del pensamiento del holandés. Nos referimos a aquella noción que funciona cual péndulo que oscila entre dos polos: la del deseo. Podría, en efecto, postularse que, para Spinoza, el deseo adquiere una doble formulación. Una sería la “concepción del deseo que la orienta contra la vida. (...) Aquí podemos ver una cierta prefiguración de la pulsión de muerte [*death drive*]”¹⁶. Por este motivo, se podría emparentar a Spinoza con el psicoanálisis freudiano a partir de algo que explica en el escolio de la proposición 20 de la cuarta parte de la *Ética*, donde se explica a partir del suicidio cómo alguien puede llegar a atentar contra la conservación de su existencia. El darse la muerte se comprende a partir de que uno es compelido a hacerlo debido a causas exteriores: “en fin, causas exteriores ocultas disponen su imaginación [la de una persona] y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma”¹⁷. Aunque descartada tan pronto como se considera, el deseo y la muerte habrían sido ligadas por Spinoza efímeramente¹⁸.

El otro polo interpretativo en el cual Spinoza es encasillado le adjudica a su pensamiento estar preso de un principio de auto-conservación que deriva en un egoísmo radical, impidiendo cualquier petición que provenga desde una alteridad. Levinas fue el autor más prominente que interpretó a Spinoza de esta manera: “En resumen, Levinas hace de Spinoza un representante del

principio de auto-preservación y lo interpreta como un tipo de auto-preocupación que, de hecho, cierra cualquier exigencia que venga de un Otro”¹⁹. El *conatus* de Spinoza, esa perseverancia en la existencia, en el decir de Levinas, suspende la obligación que yo tengo para con los otros. El conato cancela cualquier posibilidad de aparición de un rostro ajeno, de mantener una relación ética vital con otro. La preservación propia sólo sería realizable en detrimento de la ajena, implicando necesariamente una agresión primera a cualquier otra persona. El *conatus* redundaría en beneficio de la primacía de lo propio y en una eliminación de cualquier responsabilidad con los demás. Para Levinas, Spinoza devendría en un claro exponente del individualismo: la superioridad de un sujeto en relación con sus pares que le reclaman vínculos éticos que escapan a su instrumentalización.

Entre esos dos polos Butler plantea una teoría ética:

Lo que he estado explorando aquí es una serie de acercamientos hacia la ética que honra el deseo sin colapsar en una defensa egomaniaca de lo que es propio, de la propiedad, y que honra la pulsión de muerte sin permitir que emerja como violencia con respecto a uno mismo o con respecto a otro. Estos son los índices de una ética bajo presión [*ethics under pressure*], una ética que estaría constituida como una lucha que tiene a la “ansiedad”, en lugar de la convicción, como su condición²⁰.

Para Butler, entonces, es posible fundamentar un proyecto ético y emancipador en la propia situación de uno, en el propio deseo, lo cual no implica que la relación con los demás sea definida como una mera proyección o extensión de uno mismo. Es posible atender a las obligaciones con las otras personas sólo si entendemos que el deseo puede operar como una suerte de extrañamiento en el siguiente sentido: “La desorientación del deseo consiste en el hecho de que mi propio deseo nunca puede ser satisfecho por cuenta propia, sino que me encuentro implicado en la socialidad [*sociality*] de mi deseo a través de los actos por los cuales busco perseverar en mi ser”²¹. Habría una deconstrucción de la singularidad deseante hacia lo social. En esta desorientación y “deconstitución” se abre la posibilidad de una tarea ética.

Como vimos, la filosofía de Spinoza no deriva ni en “una defensa de un simple individualismo ni en formas de territorialidad y derechos a defensa propia usualmente asociados con doctrinas de la persistencia propia”²². La forma de solidaridad ética que Spinoza propone se encuentra cercana al cuerpo, ya que es una ética que tiene por corolario que el deseo de vivir propio no puede de ninguna manera desligarse del deseo de vivir de los demás. Como Spinoza afirma: “nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre”²³. Aún más, es una ética que no se contenta con el mero deseo de vivir. Que “el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser”²⁴ quiere decir que vivir es buscar permanentemente vivir bien. Ambos, el deseo de vivir y el deseo de vivir bien están mutuamente vinculados, uno no puede darse sin el otro: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser obrar y vivir, esto es, existir actualmente”²⁵. Sobre esto se fundamenta la ética de Spinoza, en el reconocimiento de que vivir equivale al deseo de vivir mejor, lo cual redundante en un tipo de organización político-social que tiene en cuenta al otro, asumiendo la precariedad constitutiva de cada uno: “Una ética que no sólo profesa un deseo de vivir, sino que también reconoce que el deseo de vivir significa un deseo de vida que permitirá que alianzas regeneradas no tengan forma final, en el cual el cuerpo, y los cuerpos, en su precariedad y en su promesa, incitan unos a otros a vivir”²⁶.

Spinoza y Hegel

La situación del cuerpo spinoziano es trágica en el sentido que Albiac lo explica: “La posibilidad constante, el riesgo continuo de aniquilación, que permanentemente gira en torno del *conatus* esencial, característico a todo ser: no hay vida sin riesgo, no hay ser sin una apuesta. (...) La vida como amenaza, como una vigilancia y expectativa desesperada, es el único incentivo de la moral de Spinoza”²⁷. Es cierto que ninguna cosa que digne llamarse finita puede existir por sí sola, sino que precisa de la concurrencia de otra cosa u otras cosas para existir. Pero esta aseveración, que supone que el deseo de vivir de una cosa requiere necesariamente del deseo de vivir de otras, encierra, como aludimos, una situación trágica: el enfrentamiento con todos los demás cuerpos. El hecho que los amenaza constantemente consiste en que otra causa exterior más fuerte siempre puede sacarlos de su existencia: “En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida”²⁸. Esta reflexión de Spinoza puede encadenarse con otra presente en un lugar anterior de la *Ética*:

Cualquier cosa singular; o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada no puede existir ni ser determinada a obrar; si ni es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito²⁹.

Hay entonces, además, una complejidad de lo real que se extiende infinitamente y hace que la misma nunca pueda ser entendida por el intelecto finito que nos caracteriza, esto es, no somos capaces de prever todo el desarrollo de una cadena causal de acontecimientos. De hecho, es necesario evitar recaer en esa vieja ilusión de una comprensión acabada:

es preciso renunciar a la ambición de un conocimiento exhaustivo de las cosas singulares, es decir de su encadenamiento global, que es, por definición, inaccesible: el infinito no puede ser captado a partir de lo finito, en un movimiento de totalización, o en tal caso pierde su necesidad intrínseca para convertirse en un puro posible, es decir en una ficción formal³⁰.

Es en esa incapacidad de abarcarlo todo donde reside también la tragedia: no sólo de la precariedad de los cuerpos, sino también de la complejidad de lo real que se revela como incapaz de ser conocida exhaustivamente.

Lo que sigue apareciendo en esta presentación de Spinoza es aquello sobre lo cual Butler ha insistido tanto: el medio ambiente en el cual nos movemos incide sobre nuestro deseo de vivir. “Hay allí una manera en que la externalidad funciona sobre el deseo que modula su relación con la vida”³¹. Ese es el lugar que la deconstrucción tiene en relación con nuestro deseo: el lugar de algo que necesariamente moldea nuestros apetitos. Y esto arroja otra conclusión: no es posible separar el deseo de vivir de las condiciones que permiten sostener esa vida: “Perseverar es siempre perseverar en un contexto y desear de una manera que refleje las realidades de ese contexto”³². Ello impacta en la forma en que la filósofa entiende lo que una vida precaria requiere para poder sostenerse: “Decir que la vida es precaria significa que la posibilidad de ser sostenidos recae fundamentalmente en las condiciones sociales y políticas, y no sólo en un postulado impulso interno para vivir”³³. La vida precaria emerge en ese abandono de cualquier tipo de teodicea o de predeterminación de los eventos que aseguraría un resultado ya fijado. Sólo allí podrá operar una sobredeterminación del

deseo y del contexto político-social, esto es, que el *conatus* y el reconocimiento están entrelazados: “Spinoza nos indica el deseo de vivir, de persistir, sobre el cual se construye cualquier teoría del reconocimiento”³⁴. En este punto, y siempre bajo la perspectiva de Butler, para la que el conato complementa el deseo de reconocimiento, se contempla perfectamente de qué manera Spinoza podría hermanarse con Hegel.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar al deseo en Hegel? El idealista alemán hereda esa característica plenamente moderna de la cual Spinoza sea acaso el mayor exponente y postula así que el deseo es la esencia del hombre y la característica de su experiencia propia. “[É]sta [la autoconciencia] es, en general, *deseo [Begierde]*”³⁵. El deseo sería la clave para entender el carácter autoconsciente del hombre, su existencia espiritual. Sin embargo, el deseo de esa autoconciencia no es reducible al mero deseo de un ser vivo cualquiera, expresado en la satisfacción instantánea de sus necesidades biológicas vitales, sino que persigue algo más: “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia”³⁶, es decir, una autoconciencia sólo es cuando es reconocida por otra autoconciencia, ya que es la única independiente, que es causa de sí, a diferencia de cualquier otro objeto o animal, cuyo impulso a la muerte y al retorno de ésta se encuentra fuera de sí. El deseo es deseo de reconocimiento, la afirmación intersubjetiva de la propia libertad, un deseo de que otros reconozcan el valor de la existencia de uno y, por ende, el derecho a existir de uno. El deseo de vivir, aún más, el deseo de vivir una buena vida, implica en la perspectiva de Hegel, un deseo por el reconocimiento.

No hay entonces una oposición entre Spinoza y Hegel, ni en función de una mistificación del sujeto y del fin, ni tampoco en relación a la consideración de la vida. En el énfasis realizado por la filósofa estadounidense, ambos habrían descubierto la raíz propia del ser humano: que se trata de seres que desean, seres deseantes. La forma más completa de la conceptualización de ese deseo fue delineada por Spinoza como el intento insoslayable de cada ser por perseverar en su existencia. De esta manera, dicho concepto fue luego refinado por Hegel: lo propio del ser que tiene conciencia de su propia conciencia es que desear es siempre el reconocimiento de los semejantes: he aquí, de acuerdo con Butler, el punto de contacto que, lejos de separarlo, une a Spinoza con Hegel. Volvemos, con ello, a una cita que figura en la Introducción al presente trabajo para analizarla de forma más enriquecida y entender que el *conatus* complementa al deseo:

Fue Spinoza quien afirmó que cada ser humano busca persistir en su propio ser y convirtió este principio de autopersistencia, el *conatus*, en la base de su ética e, incluso, de su política. Cuando Hegel afirmó que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento, estaba, en cierta manera, extrapolando el punto de Spinoza, al decirnos, efectivamente, que persistir en el propio ser es sólo posible bajo la condición de que nos involucremos en recibir y ofrecer reconocimiento³⁷.

Conclusión

En el primer tramo hemos visto que, efectivamente, Hegel es el continuador del legado de Spinoza: ése es el punto de partida de cualquier filosofía, puesto que reconocía que la sustancia era lo uno y lo absoluto. Sin embargo, dicha consideración no viene exenta de críticas: para Hegel la sustancia de Spinoza no era sujeto, esto es, no asignaba una determinación real a todo lo particular, cancelando el estatuto de la negación y haciendo, entonces, de su sistema uno inmóvil y sin contradicción. Este movimiento realizado por Hegel no pasó desapercibido para una serie

de autores que reivindicaban la filosofía de Spinoza en relación con la del alemán. Así, para Althusser, Spinoza era el verdadero pensador de una inmanencia, sin adscribir ningún tipo de *telos* al desarrollo de la historia, mientras que, para Deleuze, la del holandés era realmente una meditación sobre la vida opuesta a la de la muerte.

Acto seguido, en el segundo apartado, hemos estudiado la particular forma en que Butler entiende la filosofía de holandés. Ni bloqueada por una pulsión de muerte freudiana, ni centrada en un individualismo egocéntrico que rechaza cualquier pedido ajeno (como lo interpreta Levinas), la ética de Spinoza aparece entre estas dos oscilaciones. Una ética que sabe que el deseo de cada persona se encuentra siempre ya descentrado y “deconstituido”, que depende de un escenario más grande que lo supera: el contexto social y político en el que se despliega. El deseo individual remite al de otras personas, porque no puede rehuir la alteridad. Podríamos incluso aseverar que el deseo de vivir, según la interpretación de Butler, tiende a una vida mejor. Por este motivo, es una *orexis* que tiene en cuenta a los demás, puesto que de él resulta un tipo de ética y de organización política que aboga por una vida mejor, que considera como necesarias a las demás alteridades.

Finalmente, en la tercera sección hemos analizado de qué manera la conceptualización que Butler hace de la filosofía de Spinoza desanda la tan conocida contraposición entre Spinoza y Hegel, que condicionó a toda una tradición francesa. Estudiando la fragilidad del cuerpo respecto a su entorno, sabiendo su condición trágica de no poder entender en forma cabal la realidad que lo rodea y, por ende, no poder prever los acontecimientos que el futuro le depara, Butler concibe a su manera el deseo que Spinoza precisa: a saber, como un deseo siempre “deconstituido”, atravesado por una externalidad que lo caracteriza indeleblemente. Ese deseo está necesariamente ligado al contexto, es decir, que el deseo por perseverar en el ser no puede separarse del deseo por vivir una vida buena. En ese deseo descentrado, en ese deseo que reconduce permanentemente a algo más, Butler vería una cierta similitud con el deseo entendido en términos hegelianos. Esto es, la preeminencia de la noción del deseo en el pensamiento de Spinoza sería una piedra fundacional que Hegel emplearía para definir el deseo como esencialmente deseo de reconocimiento: desear es desear que los demás le otorguen reconocimiento a uno mismo.

Aquí podemos ver, finalmente, el resultado de la hermenéutica de Butler en relación con estos dos autores. Una lectura que evita dos errores: uno que intenta vincular al filósofo holandés con la reposición hegeliana presente en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, esto es, de ver a Spinoza como un antecesor de la filosofía del alemán, apenas como un momento erróneo pero necesario en el decurso del pensamiento occidental, y otro que evita llevar a cabo una lectura que se empecina en enfrentarlos, como polos magnéticos que se apartan, al ser filosofías diametralmente opuestas. Así, la lectura de Butler escapa a cualquier tipo de oposición que declararían vencedor a un autor sobre el otro, ya que reconoce que de la relación entre ambas se nutre el propio pensamiento de ella y que ambos son momentos que no pueden ser pasados por altos para realizar un correcto registro de la noción del deseo: “Estos compromisos spinozistas buscan complementar, y no reemplazar, a Hegel. La dialéctica entre deseo y reconocimiento es el énfasis central de Butler en Hegel, y ahí es donde ella reúne a Spinoza y Hegel”³⁸.

Bibliografía

Albiac, G., “The empty synagogue”, en Warren Montag & Ted Stolze (eds.), *The new Spinoza*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1997.

- Althusser, L., *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.
- Butler, J., *Undoing gender*, New York & London, Routledge, 2004.
- Butler, J., *Giving an account of oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Butler, J., *Frames of war. When is life grievable?*, London & New York, Verso, 2009.
- Butler, J., *Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 2012.
- Butler, J., "The desire to live. Spinoza's *Ethics* under pressure", en *Senses of the subject*, New York, Fordham University Press, 2015.
- Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Hull, G., "Of suicide and falling stones: finitude, contingency, and corporeal vulnerability in (Judith Butler's) Spinoza", en Hasana Sharp & Jason E. Smith (eds.), *Hegel after Spinoza: a volume of critical essays*, London, Bloomsbury/Continuum, 2012.
- Macherey, P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Sharp, H., *Spinoza and the politics of renaturalization*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2011.
- Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.

Notas

- 1 Butler, J., *Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 2012, p. XX.
- 2 Butler, J., *Undoing gender*, New York & London, Routledge, 2004, p. 236.
- 3 *Ibíd.*, p. 31.
- 4 Althusser, L., *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974. Deleuze, G., *Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006. Macherey, P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- 5 Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 15.
- 6 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 285.
- 7 Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, p. 31.
- 8 Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, op. cit. pp. 16-17.
- 9 Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, p. 132.
- 10 Sharp, H., *Spinoza and the politics of renaturalization*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2011, p. 122.
- 11 Althusser, L., *Éléments d'autocritique*, op. cit., pp. 73-74.
- 12 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 22.
- 13 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 132.
- 14 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 133.
- 15 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., pp. 133-134. Cursivas del original.
- 16 Butler, J., "The desire to live. Spinoza's *Ethics* under pressure", en *Senses of the subject*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 70.
- 17 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 198.

- 18 De cualquier manera, se podría también objetar que Spinoza impugnaría *in toto* la posibilidad de que el deseo de auto-preservación pueda estar animado por una negatividad. Es decir, si, para Freud, todo deseo de vivir se da con una pulsión tanática concomitante, en Spinoza habría una pulsión que tiende hacia la vida de carácter plenamente positiva, en algo del orden de lo vital que resignaría por entero de la muerte, puesto que “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 228).
- 19 Butler, J., “The desire to live. Spinoza’s *Ethics under pressure*”, op. cit., p. 78.
- 20 *Ibíd.*, p. 85.
- 21 Butler, J., “The desire to live. Spinoza’s *Ethics under pressure*”, op. cit., p. 84.
- 22 *Ibíd.*, p. 89.
- 23 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 197.
- 24 *Ibíd.*
- 25 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 199.
- 26 Butler, J., “The desire to live. Spinoza’s *Ethics under pressure*”, op. cit., p. 89.
- 27 Albiac, G., “The empty synagogue”, en Warren Montag & Ted Stolze (eds.), *The new Spinoza*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1997, p. 139.
- 28 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 187.
- 29 *Ibíd.*, p. 60.
- 30 Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 191.
- 31 Butler, J., “The desire to live. Spinoza’s *Ethics under pressure*”, op. cit., p. 70.
- 32 Hull, G., “Of suicide and falling stones: finitude, contingency, and corporeal vulnerability in (Judith Butler’s) Spinoza”, en Hasana Sharp & Jason E. Smith (eds.), *Hegel after Spinoza: a volume of critical essays*, London, Bloomsbury/Continuum, 2012, p. 6.
- 33 Butler, J., *Frames of war. When is life grievable?*, London & New York, Verso, 2009, p. 21.
- 34 Butler, J., *Giving an account of oneself*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 44.
- 35 Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 108. Cursivas del original. Traducción modificada.
- 36 Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 113.
- 37 Butler, J., *Undoing gender*, op. cit., p. 31.
- 38 Hull, G., “Of suicide and falling stones: finitude, contingency, and corporeal vulnerability in (Judith Butler’s) Spinoza”, op. cit., p. 5.