
artículos

**El hegelianismo como filosofía familiar:
Hegel leído por Jacques Derrida**
**Hegelianism as family philosophy: Hegel
from Jacques Derrida's eyes**

RAMÓN MISTRAL

Universidad Complutense de Madrid
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.004>

Recibido: 03/05/2022
Aceptado: 08/06/2022

Resumen: De todas las respuestas posibles a la pregunta «¿Qué relación guarda la filosofía de Hegel con lo femenino?» la de Jacques Derrida es seguramente una de las más extrañas que quepa imaginar: se trata, dice, de una relación de identidad. Según Derrida, el movimiento de relevo que organiza todo el Sistema –la *Aufhebung*– es femenino, y ello en el sentido mismo que Hegel da a la feminidad. La interpretación del hegelianismo que fundamenta esta respuesta constituye lo esencial de *Glas* –un libro extraño, difícil y poco estudiado– o al menos de su columna izquierda, dedicada, como es sabido, a la familia de Hegel. Nuestro objetivo en estas páginas es reconstruir dicha interpretación, establecer sus límites y aportar así algo de luz a la cuestión del papel que desempeña la mujer en la filosofía hegeliana.

Palabras clave: hegelianismo, deconstrucción, *Glas*, Antígona, familia.

Abstract: Of all the possible answers to the question “What is the relation of Hegel’s philosophy to the feminine?”, Jacques Derrida’s is surely one of the strangest imaginable: it is, he says, a relation of identity. According to Derrida, the supersession movement that organises Hegel’s System –the *Aufhebung*– is feminine, and this in the very sense that Hegel gives to femininity. The interpretation of Hegelianism underlying this response is at the heart of *Glas* –a strange, difficult, and little-studied book– or at least of the text’s left column, devoted, as it is well known, to Hegel’s family. In these pages I intend to reconstruct Derrida’s interpretation, to elucidate its limits and thus to shed some light on the question of the role of women in Hegel’s philosophy.

Keywords: Hegelianism, deconstruction, *Glas*, Antigone, family.

No he nacido para compartir el odio, sino el amor
Sófocles, *Antígona*

1. Introducción

De todas las respuestas posibles a la pregunta «¿Qué relación guarda la filosofía de Hegel con lo femenino?» la de Jacques Derrida es seguramente una de las más extrañas que quepa imaginar: se trata, dice, de una relación de identidad¹. Según Derrida, el movimiento de *relevo* que organiza todo el Sistema –la *Aufhebung*– es femenino, y ello en el sentido mismo que Hegel da a la feminidad. La interpretación del hegelianismo que fundamenta esta respuesta constituye lo esencial de *Glas* –un libro extraño, difícil y poco estudiado– o al menos de su columna izquierda, dedicada, como es sabido, a la familia de Hegel. Nuestro objetivo en estas páginas es reconstruir dicha interpretación, establecer sus límites y aportar así algo de luz a la cuestión del papel que desempeña la mujer en la filosofía hegeliana.

Aunque Derrida ha dedicado a la filosofía de Hegel análisis importantes en varias ocasiones², el más detallado y extenso es el que propone en *Glas*³. Debido

- 1 Una primera versión de este trabajo formó parte de nuestra tesis doctoral, *La déconstruction de la famille. Étude sur l'antihégélianisme de Jacques Derrida* (inédita) dirigida por el profesor Jacob Rogozinski y defendida en la Universidad de Estrasburgo el 10 de septiembre de 2021. Dicha investigación se llevó a cabo bajo el auspicio de la *École Doctorale des Humanités* (ED520) y el *Centre de Recherches en Philosophie Allemande et Contemporaine* (CREPHAC).
- 2 El análisis directo más sistemático, de los publicados antes de *Glas*, se encuentra en *Márgenes* bajo el título «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel». Previamente la filosofía de Hegel había ocupado un lugar importante en *La escritura y la diferencia*, especialmente en el ensayo titulado «De la economía restringida, a la economía general: un hegelianismo sin reservas» dedicado a la lectura de Hegel realizada por Georges Bataille. Además de algunas menciones en textos programáticos, por ejemplo, en *Posiciones*, Derrida ha analizado con cierto detenimiento la filosofía hegeliana también en *De la gramatología* y en el largo preface a *La diseminación*. Menos conocidas son las importantes y numerosas referencias a Hegel en la tesina *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. En estas páginas no nos ocuparemos de ninguno de estos textos, al menos no directamente, no solo por razones de espacio y tema, sino porque, como hemos sostenido en otro lugar, consideramos que la interpretación que Derrida hace de Hegel en *Glas* es la más sutil y coherente del autor, y la que, en cualquier caso, no recibirá modificaciones ulteriores por su parte.
- 3 DERRIDA, J., *Glas*, Gallée, Paris, 1974. Para reducir las llamadas a pie de página, citaremos en lo sucesivo este libro siempre en el cuerpo del texto. Existe una excelente traducción castellana –*Clamor*, La Oficina, Madrid, 2015–, coordinada por Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo.

a su composición, este texto plantea problemas hermenéuticos que no podemos pretender resolver aquí. Impreso en páginas cuadradas de gran formato, *Glas* consta de dos columnas: a la izquierda, el comentario filosófico de Hegel del que nos vamos a ocupar; a la derecha, una glosa, digamos, mucho más lírica de Genet. En cada columna hay incrustados otros textos —escritos en caracteres más pequeños (observaciones, citas, apuntes...)— que ocupan una parte variable de cada página. No hay notas al pie ni al final y carece por completo de referencias bibliográficas. Semejante disposición hace que, desde el principio, el lector sepa que está ante un libro cuidadosamente construido; y que se pregunte, en consecuencia, acerca de la relación entre esos dos textos en forma de columna que Derrida ha decidido situar frente a frente. Al mismo tiempo, el lector se da cuenta de que una lectura lineal, desde el principio hasta el final, será imposible, que tendrá que elegir, por lo menos, entre la columna o la página, decidir si es mejor saltar de un texto al otro o pasar la página, abandonar temporalmente uno de los comentarios, para volver a él más tarde. El estilo en el que está escrito es igualmente inusual: se mezclan varios géneros discursivos —ensayo, lección, comentario, parodia, confesión...— en los que el autor procede, unas veces, con extrema claridad y atención por los detalles, mientras que, otras, adopta un lenguaje severo y oscuro, aunque extraordinariamente original, repleto de neologismos y hallazgos léxicos, tanto a la hora de interpretar a Hegel como a Genet. Además, *Glas* no tiene principio. Las primeras frases parecen estar cortadas, incompletas, no comienzan con mayúsculas. Se diría que el autor, con un inicio así de abrupto, ha buscado suprimir el privilegio de esas líneas, hacer que nos preguntemos: este libro, ¿dónde comienza realmente? ¿Por dónde empezar a leer? Simétricamente ambas columnas terminan sin punto final. ¿Dónde dejar de leer? Es posible imaginar tanto que se trata de un libro fragmentario, antológico, que no sigue ningún orden, cronológico, deductivo o dialéctico, como que, por el contrario, es un libro circular, sin bordes, infinito tal vez, como una cinta de Moebius textual. Sea como sea, que no se pueda determinar *a priori* la relación entre el comentario de Hegel y el de Genet y tampoco ningún punto de referencia absoluto dentro del texto justifica, aunque solo sea provisionalmente, el modo en que vamos a abordar *Glas* a lo largo estas páginas: por un lado, es legítimo dirigir nuestra atención a una sola de las columnas —pues, aunque no son exactamente autónomas, es imposible leerlas a la vez—; por otro, dado que las primeras frases no son necesariamente las primeras, tenemos derecho también a empezar nuestro análisis un poco más lejos, e incluso a reorganizar la exposición que hace del problema de la familia, si con ello ganamos en inteligibilidad y podemos responder mejor a nuestra pregunta —¿en qué sentido considera Derrida que la dialéctica especulativa es femenina?—.

«Para trabajar en el nombre de Hegel he decidido tirar de un hilo. Va a parecer demasiado fino, extraño y frágil. Se trata de la ley de la familia: de la familia de Hegel, de la familia en Hegel, del concepto de familia según Hegel»

(*Glas*, 10). A primera vista, parece que, en *Glas*, de lo que se trata es de examinar un momento muy determinado de la filosofía de Hegel. Del mismo modo que en *La escritura y la diferencia* y en *Márgenes* se estudiaron la risa, la soberanía y el signo –de los que se dijo que la dialéctica apenas lograba comprenderlos⁴–, ahora habría que prestar atención a la singularidad de la familia. En las grandes exposiciones del sistema, esta ocupa, en efecto, un lugar muy preciso y siempre el mismo. No se trata de un concepto transversal, como los de idea, negatividad, representación, etc. y Derrida así lo señala: «[la familia] es un momento finito y nunca se pasa por él más de una vez» (*Glas*, 28). En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el momento familiar se encuentra en la última parte de sistema, la «Filosofía del Espíritu». Como es sabido, esta se articula en tres etapas: espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El discurso sobre la familia pertenece al espíritu objetivo, es decir, a la ciencia de lo que el espíritu produce bajo la forma de la realidad. Dado que, tal y como la entiende Hegel, la voluntad no puede existir sin hacerse presente en el mundo, tiene que querer cosas que sean a la vez universales y concretas: leyes, en el sentido amplió del término. El espíritu objetivo se desarrolla, por consiguiente, en tres momentos, que coinciden con los distintos tipos de leyes: el derecho abstracto, la moralidad y la *Sittlichkeit*⁵. La familia es el primer momento de la *Sittlichkeit* y, en principio, nada más. Con él comienza el movimiento dialéctico encargado de superar la supuesta subjetividad abstracta de la moralidad, sin caer en la objetividad formal del derecho. En los *Principios de la filosofía del derecho*, la familia ocupa exactamente el mismo lugar. Allí es también el primer término del silogismo de la *Sittlichkeit*, que supera o releva⁶ la moralidad (descrita como una

- 4 «En el discurso (unidad del proceso y del sistema) la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad. No se puede hablar, no se ha hablado jamás de negatividad sino dentro del tejido del sentido. Ahora bien, la operación soberana, el punto de no-reserva, es ni positivo ni negativo. No se la puede inscribir en el discurso más que borrando los predicados o practicando una sobreimpresión contradictoria que excede entonces la lógica de la filosofía». DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, p. 380. Somos responsables de todas las traducciones de este artículo. Con frecuencia nos hemos apoyado en las existentes en castellano –están señadas en la bibliografía–, pero sería injusto atribuir a sus autores los errores que podamos haber cometido en los numerosos lugares en que nos separamos de ellos. Lo hemos hecho la mayor parte de las veces para asegurar, aunque solo sea en nuestro texto, la coherencia terminológica entre lo que dice Derrida (y sus comentaristas) de Hegel y el lenguaje de este.
- 5 Las traducciones de este término son diversas tanto en francés como en castellano (vida ética, eticidad, realidad moral...). Derrida suele conservar el término en alemán a lo largo de su exposición.
- 6 Derrida se sirve de la familia léxica del verbo «*reléver*» –poner de pie o más arriba, también depender de...– para expresar en francés la operación principal de la dialéctica. Aunque en castellano el equivalente directo –relevar– tiene un sentido eminentemente deportivo, es posible percibir en nuestro idioma la pertinencia de la traducción francesa. La *Aufhebung* suprime las oposiciones conceptuales, pero las reemplaza por un concepto que toma el *relevo*; al mismo tiempo, al interiorizar la negatividad de la oposición la *Aufhebung* la dirige hacia arriba –la *eleva* o la *levanta*–, esto es, le otorga una forma más *elevada*.

instancia subjetiva de tipo kantiano) para, tras haber pasado por la sociedad civil-burguesa, desembocar en la constitución del Estado. No se puede, por tanto, dudar de la importancia arquitectónica del concepto de familia. La interpretación del momento familiar determina el sentido tanto de la crítica a la filosofía moral kantiana como del pensamiento de Hegel que suele considerarse propiamente político. Ahora bien, presentes en *Glas*, estas cuestiones se encuentran, en cierto sentido, desplazadas. «Si nos detenemos más tiempo en la familia, será solo para hacer que aparezca en ella una pertinencia problemática para el conjunto del campo» (*Glas*, 23). El interés por el concepto de familia está justificado, no por el puesto *singular* que ocupa en el sistema, sino porque, a pesar de ser un episodio muy preciso, al mismo tiempo, está por todas partes. Estándolo, sostiene Derrida, la familia compromete al conjunto del campo, es decir, de la filosofía de Hegel. Esto es, el interés está justificado por la generalidad de la familia. Esta es al menos la hipótesis que Derrida se propone demostrar: que la familia nunca es simplemente ella misma; que sus problemas afectan a la totalidad del sistema y no solo al espíritu objetivo, al momento ético-político del hegelianismo. De acuerdo con esta hipótesis, la familia queda marcada dos veces, no es solo un momento muy preciso –finito– del sistema, sino, simultáneamente, la figura –infinita– de este. Derrida lo expresa en los términos siguientes:

A la familia hay que tenerla en cuenta de otra forma, utilizando otro registro, otro código. Este momento determinado que es la familia, esta finidad *figura* (dejo, por el momento, esta palabra completamente abierta) la totalidad del sistema. Un determinado esquema familiar, una determinada escena de familia conviene a la totalidad del sistema. La totalidad infinita del sistema se piensa, produce y refleja en ella (*Glas*, 28).

La familia hegeliana *figura* el sistema. Este se piensa en ella, se produce en ella y no solamente habla de ella. Al examinar el concepto de familia, lo que Derrida va a tratar de demostrar es, por tanto, que el discurso infinito de la filosofía encuentra su modelo en una instancia finita, que en principio solo es una parte de él. La dialéctica resultará ser familiar, al menos en el sentido de que la ley según la cual la dialéctica supera las determinaciones finitas y produce sus opuestas pertenece a la familia –aunque todavía no comprendamos el sentido de dicha *pertenencia*–. Derrida lo afirma inequívocamente: «La familia es una parte que abarca el sistema del espíritu: es una parte y el todo del sistema» (*Glas*, 27). Y unas páginas más adelante: «La *Aufhebung* [...] es un concepto familiar. [...] El *eidos*, la forma general de la filosofía es estrictamente familiar» (*Glas*, 152). ¿Cómo se demuestra en *Glas* el carácter familiar de la dialéctica? Fundamentalmente mediante la interpretación de tres textos: por un lado, la sección dedicada a la familia en los *Principios de la filosofía del derecho* –es decir, mediante la interpretación del lugar sistemático de la familia– y por otro, los textos

de juventud conocidos como *El espíritu del cristianismo* y los dedicados a la figura de Antígona en la *Fenomenología del espíritu*. No podemos detenernos aquí en la manera en que Derrida reconstruye la interpretación hegeliana de la figura de Cristo⁷. Aunque conviene, no obstante, dejar indicado que esta añade un predicado más a su caracterización de la dialéctica: la dialéctica no será solo familiar, también aparecerá como esencialmente cristiana. Si elegimos examinar su relectura del Capítulo VI de la *Fenomenología*, es debido a la serie de equivalencias y oposiciones que allí se establecen –ley divina/ley humana, familia/ciudad, mujer/hombre, noche/día, etc.–, a la función aparentemente limitada que se atribuye a la mujer, así como al ambiguo papel que desempeña Antígona tanto en la filosofía de Hegel como en la interpretación que propone Derrida.

2. Antígona y la ley de la familia

Se ha insistido con frecuencia en la importancia del lugar que ocupa el teatro trágico dentro del pensamiento de Hegel. Las nociones de destino, de reconocimiento, de unilateralidad están probablemente inspiradas por la tragedia antigua, por no hablar del desarrollo de la conciencia, que es manifiestamente conflictual. Como muchos de sus contemporáneos, Hegel veía en Grecia la realización de un ideal de felicidad –harmonía entre la libertad política y la fe religiosa, entre la conciencia y su contenido, entre el espíritu y la naturaleza–. Sin embargo, también consideraba que esta «bella unidad» tuvo que desaparecer debido a cierta fuerza autodestructiva inherente a la Ciudad Antigua. Esta última tesis, central para su filosofía, se verifica y se valida en la tragedia. En ella la contradicción griega encuentra, según el propio Hegel, su expresión más completa. No es extraño, por tanto, que las obras de teatro de Esquilo y Sófocles hayan sido consideradas tan decisivas para la filosofía hegeliana como las epopeyas de

7 Derrida se apoya en la interpretación propuesta por Hegel en el *El espíritu del cristianismo*, según la cual Jesús, y con él la Trinidad, es la llegada del amor y la familia, inexistentes para el judaísmo. El amor entre Padre e Hijo, el amor que debe ser predicado y repetido, porque supera todas las contradicciones (por ejemplo, de la ley), es el modelo del pensamiento dialéctico mismo. El paso «de lo finito a lo infinito a veces puede parecer retórica o modo de exposición. Es en verdad lo ontológico del paso, la razón de lo finito que solo se establece como tal al pasar a lo infinito. [...] Si pensamos lo que decimos cuando nombramos a Dios, este ya no puede ser un ejemplo de la *Aufhebung*. Es la *Aufhebung* infinita ejemplar, infinitamente alta. [...] Solo la figura de Cristo puede, por tanto, regular el intercambio productivo –amortización y beneficio– entre la retórica y la onto-lógica» (*Glas*, 38). En las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel dice algo que confirma esta interpretación: «Esto significa que el conjunto es espíritu y no solamente uno de los dos para-sí. Dios, enunciado bajo el modo del afecto, es el amor eterno que consiste en tener al otro como su propio. Esta trinidad es lo que sitúa a la religión cristiana por encima de las demás [...] La trinidad es lo especulativo en el cristiano y por eso también la filosofía encuentra en ella la idea de la razón». HEGEL, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, Vol. I de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1955, pp. 58-59.

Homero para Platón o los poemas de Hölderlin para Heidegger⁸. En cuanto a *Antígona* en particular, es fácil comprender la fascinación que esta tragedia pudo ejercer sobre Hegel. La obra maestra de Sófocles pone en primer plano una oposición cuya lógica constituye desde el principio uno de los grandes temas de la filosofía hegeliana: «en el ejemplo absoluto de tragedia, en *Antígona*, el amor familiar, lo sagrado e interior perteneciente al sentimiento, denominado también la ley de los dioses inferiores, entra en conflicto con el derecho del Estado»⁹. Por eso, al explicar el desarrollo del espíritu griego, la disolución de la vida ética inmediata y la llegada del mundo (cristiano o moderno) de la alienación, la *Fenomenología del Espíritu* se detiene en el antagonismo representado por Antígona y Creonte. Este es evocado a lo largo del capítulo VI de la *Fenomenología* y organiza particularmente los parágrafos dedicados al espíritu verdadero o *Sittlichkeit*.

A esta altura de la *Fenomenología*, Hegel acaba de superar el momento abstracto de la razón, en el que el individuo, como conciencia de sí mismo, buscaba realizar un ideal que solo existía en él y se oponía al mundo. Mediante la acción, la razón ha logrado ahora hacer real este ideal y ha dado lugar al mundo ético, que es de un modo tal que ya no se opone a ella, sino que está ahí como su obra. Momento inicial del «Espíritu», la *Sittlichkeit* de la *Fenomenología* se caracteriza, en un primer momento, por el hecho de que la conciencia se adhiere sin reservas a su acción —la moralidad todavía no se ha presentado¹⁰—.

- 8 STEINER, G., *Antígonas*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 29. Excelente en muchos aspectos, el libro de Steiner no hace, sin embargo, justicia a la interpretación de Antígona de Glas, un libro que, en cualquier caso, el autor ha leído con cierta atención. Steiner considera que la «glosa» de Derrida es a menudo fácil y arbitraria, que refleja ciertos malentendidos generalizados, e incluso que delira sobre los riesgos de vampirismo y canibalismo a los que estaría expuesto el cadáver de Polinices (Ibid., pp. 37 y 87). A pesar de todo, Steiner sitúa el libro de Derrida junto a «dos de las más grandes lecturas filosóficas contemporáneas de la Fenomenología», a saber, la *Introducción a la lectura de Hegel* de Kojève y *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* de Jean Hyppolite. «Juntos, estos tres libros y las ramificaciones de sus posiciones respecto de Hegel constituyen prácticamente una historia de la sensibilidad filosófica y estilística francesa de posguerra» (Ibid., p. 87).
- 9 HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 133.
- 10 Discrepancia arquitectónica que habría que tener en cuenta: en la *Fenomenología*, la oralidad aparece después de la *Sittlichkeit* para desembocar en la religión, mientras que precede a la eticidad en el sistema acabado, tal y como se lo expone en la *Enciclopedia*. Adoptamos provisionalmente la posición de J-F Kervégan: «Esquemáticamente, podría decirse que los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* y la *Enciclopedia* estudian la economía del espíritu objetivo desde un ángulo estructural, presentando sucesivamente los componentes o momentos abstractos del mismo (el derecho y la moralidad) y luego la totalidad subjetivo-objetiva concreta (la eticidad) que resulta de ella y que ambas presuponen; mientras que el capítulo VI de la *Fenomenología* expone estos estratos del espíritu objetivo bajo la razón de una historia que es la historia misma». KER- VÉGAN, J.-F., «Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*», *Revue internationale de philosophie*, n° 240, 2, 2007, p. 194. La teoría política de Hegel es la que se expone en los *Principios* y que coincide con la de la *Enciclopedia*, donde la moralidad es fundamental para el Estado moderno. Los análisis de la eticidad griega nos muestran solamente el tipo de unidad que el espíritu

Pero lo hace de dos maneras diferentes, representadas, según dejó establecido el comentario ya clásico de Hyppolite¹¹, por Antígona y Creonte. «La multiplicidad de momentos éticos se reduce a la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de la universalidad»¹². Alrededor de esta gran oposición, explica Derrida, se organiza a lo largo del capítulo toda una serie de oposiciones:

La ley humana es la ley del día por ser conocida, pública, visible, *universal*, no regula la familia, sino la ciudad, el gobierno, la guerra; está hecha por el hombre. La ley humana es la ley del varón. La ley divina es la ley de la mujer, se esconde, no se ofrece en la apertura de manifestación (*Offenbarkeit*) que produce el hombre. Es nocturna y más natural que la ley de la universalidad, de la misma manera que la familia es más natural que la ciudad. [...] La meta propia de la familia, de la mujer que la representa es, estrictamente, lo singular como tal. (*Glas*, 160)

Desde el medio familiar, los hombres se elevan hasta la ley humana, que es una ley positiva, pública, visible, universal, vale decir, una legislación. Los varones edifican la ciudad y tratan de encontrar en ella el reconocimiento. En cambio, las mujeres permanecen en casa y se limitan a conservar la ley divina. ¿En qué consiste dicha ley? Dentro de la familia, las fuerzas de la conciencia que actúan son las que se refieren al individuo singular. Hegel escribe: «el fin consciente que el hacer de ese todo [la familia] se propone, en la medida en que dicho fin concierne al todo en sí mismo, no es sino lo singular»¹³. La ley divina no puede entonces consistir en la adquisición y la conservación de poder y riqueza, pues esto cae más bien del lado de la comunidad: aunque, en efecto, la familia necesita de ambas cosas, para lograrlas el individuo singular ha de abandonar el hogar y entrar en la vida política. Solo queda una posibilidad, señalada de nuevo admirablemente por Hyppolite: «la función ética de la familia, tal y como Hegel la concibe aquí, es asumir la muerte»¹⁴. En efecto, si bien la finalidad de la familia se halla en lo singular, su hacer solo puede dirigirse, en tanto que momento de una eticidad intrínsecamente universal, al

tendrá que recuperar una vez descubra la moralidad y a la que entonces ya no podrá renunciar. Nos enseñan que es posible adherirse plenamente a los valores de la comunidad depositados en sus leyes y costumbres. ¿Pero cómo hacerlo *conscientemente*? La *Fenomenología* expone los problemas que plantea esta concepción antigua de la *Sittlichkeit*, pero habrá que esperar hasta el examen estructural de los *Principios* para encontrar una solución mínimamente satisfactoria.

11 HYPOLITE, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946, p. 324.

12 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Band 3, op. cit., p. 329.

13 *Ibid.*, p. 331.

14 *Ibid.*, p. 330.

ser singular total, al ser singular que es universal a la vez, es decir, al muerto. «[Esta acción ética] tiene como objeto y contenido al ser singular, al miembro de la familia, pero en tanto que ser *universal*, es decir, sustraído de la realidad sensible, es decir, particular; esta acción ya no puede concernir al vivo sino al muerto»¹⁵. Puesto que la singularidad solo puede darse efectivamente como tal en la muerte, la familia, que tiene por objeto propio dicha singularidad, no puede sino «afanarse en torno a la muerte» (*Glas*, 161). Su tarea es dar sepultura a los muertos y perpetuar su culto. El muerto, singularidad pura, es en efecto un objeto esencialmente singular: libre de cualquier determinación empírica, no se confunde con el cuerpo en descomposición, pero tampoco es el cuerpo universal del ciudadano. El muerto es la negación de la existencia viva, que sin embargo todavía no ha desembocado en la vida del miembro de la comunidad.

Como es sabido, el conflicto de *Antígona* surge cuando Creonte rechaza por razones políticas la inhumación de Polinices, impidiendo a su familia cumplir con el deber que les corresponde en tanto que representantes de la ley divina –aseo del muerto, velatorio, monumentalización, archivo, herencia, genealogía, inscripciones funerarias, amortajamiento, sepultura, canto fúnebre, etc.–¹⁶. Antígona exige entonces ante Creonte poder enterrar a su hermano y, tras la negativa de este, le da sepultura de forma clandestina. Es condenada a muerte, pero su sacrificio, junto a la intervención del adivino Tiresias, hace entrar en razón a Creonte, que acepta finalmente que se entierre a Polinices. Aunque la muerte de Antígona tiene consecuencias negativas (Creonte pierde a su hijo y a su mujer) el orden de la ciudad y el equilibrio entre las dos leyes queda restablecido. Algunos comentaristas de *Glas* han visto en la interpretación que hace Derrida del amor de Antígona por su hermano–y, por tanto, de la oposición entre la ley de la familia y la ley de la ciudad– una forma de escapar de la lógica hegeliana, de otro modo inevitable¹⁷. Y es cierto que, a lo largo de *Glas*,

15 Ibid., p. 332.

16 Sobre la relación entre la mujer y el duelo en la Grecia clásica, cf. MÍGUEZ BARCIELA, A., *El llanto y la polis*, La Oficina, Madrid, 2019.

17 Es verdad que Derrida escribe: «Si hubiese una definición de la *différance* sería justamente el límite, la interrupción, la interrupción del relevo [*relève*] hegeliano allá donde quiera que este opere». DERRIDA, J., *Positions*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 55. Sin embargo, la relación entre hegelianismo y deconstrucción es mucho más compleja de lo que podría parecer. Contrariamente a lo que solemos pensar, Derrida no comparte la «alergia activa y organizada respecto de la dialéctica hegeliana» –la expresión es suya– que tenían en común Althusser, Foucault, Deleuze y Lyotard. Derrida es mucho más fiel a Hegel que cualquiera de ellos o al menos así era percibido: toda una serie de críticas que estos mismos pensadores le dirigieron hasta aproximadamente los años 80 se centraban en su proximidad respecto de la dialéctica. Cf. LYOTARD, J.-F., «Discussions, ou: phraser “après Auschwitz”» en LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J.-L. (eds.), *Les Fins de l’homme à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy*, 23 juillet-2 août 1980, Galilée, Paris, 1981 y el libro de COHEN-HALIMI, M., *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot, Paris, 2014. Un ejemplo de a qué nos referimos: «Aquí no hay ninguna *Aufhebung*» escribe usted. No lo digo por ser puntilloso, sino para subrayar la

Derrida parece sugerir que el amor fraternal que Antígona encarna sería conceptualmente incompatible con ciertos presupuestos del sistema hegeliano. A través de ese amor –que, como todo amor, siempre es para Hegel familiar– se produce, en efecto, un reconocimiento no natural y que sin embargo no tiene la lucha como horizonte: el amor de Antígona por su hermano Polinices es una «relación de simetría que no necesita de ninguna reconciliación para apaciguarse, que ignora el horizonte de la guerra, la herida infinita, la contradicción, la negatividad. ¿Es eso lo inconcebible? ¿Lo que la gran lógica no puede asimilar?» (*Glas*, 170). Así lo entiende, por ejemplo, Simon Critchley:

Derrida sugiere que el presentimiento propio de la hermana de la esencia de la *Sittlichkeit* no puede ser contenido dentro de los límites del sistema. [...] La figura de Antígona, que se concentra con rabia e impasiblemente en el cuerpo de su hermano, no puede ser apropiada y permanece extraña a cualquier intento de asimilación [...] Antígona señala el lugar (un lugar imposible) en el seno mismo del sistema hegeliano en el que se entrevé una ética que resulta irreductible a la dialéctica y al conocimiento¹⁸.

Dado que en la Ciudad Antigua la esfera de la moralidad todavía no existe, el contenido de la conciencia está ya dado –como ley de la familia o como ley de la ciudad– y no puede ser puesto en cuestión. Tanto Creonte como Antígona están convencidos de lo que deben hacer y simplemente lo hacen. Para Derrida, según Critchley, el problema de plantear así las cosas es que solo pueden reconocerse mutuamente a través del conflicto. En los *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel se esforzará por recuperar un principio de determinación efectiva de la conciencia, que, sin embargo, no implique renunciar a la autonomía moral moderna. Pero, como es sabido, creará haberlo encontrado en una serie de instituciones, en el Estado y la historia universal, que pueden ser consideradas como una forma muy desarrollada del conflicto entre conciencias. Ahora bien, Derrida nos mostraría en *Glas* que otra forma de reconocimiento es posible, inclusive dentro el sistema hegeliano, a saber, la que se da entre Polinices y su hermana a través del amor fraternal. Partiendo de este descubrimiento, Critchley concluye que podría haber una política y hasta una filosofía diferentes de las que conocemos, porque no necesitarían de reconocimiento violento. El amor de Antígona por su hermano no se fundamenta en las estructuras de la lucha por el reconocimiento

necesidad de reinscribir en lugar de negar, pero *Aufhebung* hay siempre (igual que hay represión, idealización, sublimación, etc.)». DERRIDA, J., *Positions*, op. cit., p. 130.

18 CRITCHLEY, S., «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 9, 2, 1988, pp. 16-18, En este punto al menos Critchley coincide con la interpretación de BEARDSWORTH, R., *Derrida & the political*, London; New York, Routledge, 1996, pp. 88 y ss.

– identificación, reconciliación, reciprocidad...–y, por esta razón, dice Critchley, escapa a cualquier intento de asimilación dialéctica. Dado que Antígona y Polinices se constituyen como individualidades libres sin participar en dicha lucha, su relación excede el sistema del que forma parte. No puede ser contenida en él. De ahí la fascinación que tanto Hegel como Derrida sienten por Antígona: es Antígona la que podría –¡por fin!– dislocar el sistema, «el punto ciego del texto [hegeliano] a partir del cual todo el edificio conceptual podría ser deconstruido»¹⁹.

Critchley sugiere que dicha deconstrucción tendría que pasar por cierta ética de lo singular, la cual tendría como modelo la acción mediante la cual Antígona cumple con su deber hasta tal punto que la ley de la familia que ella misma representa acaba desbordando las intenciones del texto de Hegel. Esta ética sería irreductible a la dialéctica y ya no se fundamentaría en el conocimiento del otro en el combate, sino en la expropiación de uno mismo ante la llegada del otro, esto es, en una relación que no sería intelectual (conocimiento, comprensión, inteligencia...) sino amorosa –o amistosa como la que Derrida habría descrito en *Políticas de la amistad*²⁰–. Esta interpretación es insuficiente por muchos motivos –no explica por qué el sistema hegeliano sería incapaz de asimilar la figura de Antígona y parece concebir la deconstrucción de la filosofía hegeliana como una sustitución de paradigmas²¹–, pero el más importante, al menos desde el punto de vista que es aquí el nuestro, reside en haber concebido la alternativa al hegelianismo como una ética familiar, una ética definida a través del amor fraternal y el cumplimiento del deber familiar. Critchley llega a afirmar que la estructura formal de dicha ética sería análoga a la del duelo, que es, como acabamos de recordar, la función eminente de la familia según la *Fenomenología del espíritu*²². Critchley escribe:

En el duelo, el yo es consumido por el dolor de la muerte del otro y poseído por la alteridad de lo que no puede poseer: la ausencia del amado. ¿No

19 CRITCHLEY, S., «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas», op. cit., pp. 17-18.

20 DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.

21 «Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua y eruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin mencionar las demás formas de perspectivas en trampantojo por las que puede dejarse llevar un desplazamiento como ese, habitándolo más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desierto, la simple práctica del lenguaje vuelve a instalar sin cesar el "nuevo" terreno sobre el más viejo suelo». DERRIDA, J., *Marges*, Éditions du Minuit, Paris, 1972, p. 162.

22 «La comunidad familiar, tal y como se hace presente en este mundo ético [el mundo ético inmediato] da un sentido a la muerte. El yo singular se eleva hacia la universalidad y se convierte en el singular desaparecido, pero un singular que sigue existiendo como espíritu. [...] Tal es la naturaleza ética de la familia». HYPOLITÉ, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 332.

podrían la muerte del ser querido, del amor mismo y el trabajo de duelo convertirse en el fundamento de una eticidad y una amistad que no sea ni filosófica ni cristiana?²³.

Esta identificación entre la deconstrucción del hegelianismo, la ética de lo singular y el trabajo de duelo permite a Critchley unificar las dos columnas de *Glas*. Tanto Antígona como Genet son criminales, prisioneros, terminan inhumados; son huérfanos que han sido excluidos por la ley humana, y que la rechazan como única respuesta. Además, lo que es más importante, ambos lloran la pérdida de un ser querido²⁴. De ahí el título del libro: *Glas* –en castellano, *clamor*, el toque de campanas por los difuntos–.

3. Duelo y relevo.

Tesis sorprendente: la comunidad familiar, cuya tarea es dar sentido a la muerte de los miembros de la familia, ofrece al mismo tiempo los medios para resistir a la *Aufhebung* hegeliana. Este resultado contradice los análisis sobre la constitución familiar de la dialéctica a los que nos hemos referido unas páginas más arriba. Y lo que es más grave, es incompatible con el vínculo entre la metafísica y el trabajo de duelo sobre el que Derrida ha insistido en varias ocasiones y del que la interpretación que tratamos de establecer recibe una primera confirmación:

El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, y, en primer lugar, en identificar los despojos y localizar a los muertos (cualquier ontologización, cualquier semantización –filosófica, hermenéutica o psicoanalítica– se encuentra presa de este trabajo de duelo, pero, en cuanto tal, no lo piensa²⁵).

Si el hegelianismo representa, como se dice con frecuencia, el acabamiento de la metafísica, cabe esperar que, para Derrida, se encuentre también preso en este trabajo de duelo, quizás incluso de una manera más sistemática. ¿No era esto lo que ya se sostenía en *La escritura y la diferencia* cuando se afirmaba que la

23 CRITCHLEY, S., «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas», op. cit., p. 18.

24 Critchley se refiere a la novela *Pompas Fúnebres*, ampliamente comentada en la columna de recha de *Glas* y en la que Genet narra su duelo por Jean Décarnin.

25 DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 30. Derrida sitúa su ensayo sobre Marx en la estela de *Glas*, al menos en lo que al duelo se refiere. Aquí no hay discontinuidad: «De manera más general y explícita, el presente ensayo prosigue caminos ya abiertos: en torno a un trabajo de duelo que sería coextensivo de todo trabajo en general (véase en particular *Glas*, Galilée, 1974)» (Ibid., p. 24).

esencia y el elemento de la filosofía hegeliana era la sumisión al imperativo «que haya sentido, que nada se pierda definitivamente tras la muerte»²⁶? ¿Cuándo se recordaba que dar un sentido a lo negativo es dar un sentido a la muerte, según la equivalencia que el propio Hegel establece en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*²⁷? En nada distinto consistía entonces la revolución hegeliana estudiada por Derrida. Apoyándose en esos textos, Jacob Rogozinski ha podido llamar la atención sobre la similitud entre la dialéctica y el trabajo de duelo. Su lectura de Derrida insiste en el hecho de que la metafísica se pliega en su estructura a la lógica del duelo. Porque ¿qué es lo que hacemos durante el duelo? Nos esforzamos por liberarnos del otro muerto, por negarlo, pero simultáneamente, por recordarlo e interiorizarlo:

El gesto de negación que conserva lo que niego y al mismo tiempo lo supera tiene un extraño parecido con eso que Hegel denominaba la *Aufhebung* [...] Derrida equipara este desplazamiento dialéctico con el trabajo de duelo, y no se trata de un vago parecido, de una analogía externa. En el sistema de Hegel, la *Aufhebung* mantiene una relación esencial con la muerte [...] la *Aufhebung* coincide [...] con el proceso de introyección que caracteriza el trabajo normal de duelo. Derrida es el único lector de Hegel y Freud que se ha dado cuenta de esta coincidencia, que ha comprendido que el trabajo de duelo es el resorte secreto del sistema hegeliano²⁸.

Esta equiparación entre la dialéctica y el trabajo de duelo pone en entredicho la interpretación según la cual Antígona puede, a través de una lectura deconstructiva, invertir, paralizar o exceder el sistema hegeliano. El personaje es el mejor representante trágico de la ley familiar, del esfuerzo por llevar a cabo el duelo y, por tanto, del movimiento dialéctico mismo. Para Derrida, lo hemos leído, la *Aufhebung*, «la ley económica de la reapropiación absoluta de la pérdida absoluta» es un «concepto familiar» (*Glas*, 152). Ninguna interpretación puede ignorar que Antígona y el trabajo de duelo pertenecen según la *Fenomenología del espíritu* al ámbito de la familia y, por tanto, que la mujer y la economía doméstica también son *figuras* – como el propio Cristo – de la totalidad del sistema. Es cierto que Derrida escribe:

26 DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 377.

27 Ibid., p. 374. Con toda seguridad Derrida se refiere estas líneas del prólogo, frecuentemente citadas por Kojève, Sartre y Bataille, entre otros. «Que lo accidental en cuanto tal [...] alcance una existencia propia y libertad singularizada: esa es la fuerza descomunal de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a esta ineffectividad, es lo más pavoroso, y mantener aferrado lo muerto requiere de una fuerza suprema. [...] La vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de su devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. [...] [El espíritu] es este poder que mira a la cara a lo negativo, que se demora en ello. Y este demorarse es la fuerza mágica que convierte lo negativo en el ser», HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 36.

28 ROGOZINSKI, J., *Cryptes de Derrida*, Fécamp, Lignes, 2014, pp. 30-31.

Nada debería poder sobrevivir a la muerte de Antígona. Nada más debería seguirse o salir de ella, después de ella. El anuncio de su muerte debería hacer que se escuche el fin absoluto de la historia. Cristalina transparencia glacial, virgen y estéril, sin deseo y sin trabajo. Un final de la historia sin *Sa* [es decir, sin Saber Absoluto]. El *Sa* no puede hacerse cargo de una hermana. De un padre, de una madre, de un hijo tal vez. De una hermana no. (*Glas*, 187)

Pero, precisamente, nada *debería* sobrevivir y, sin embargo, sobrevive. El «fin del falocentrismo, del idealismo, de la metafísica» (*Glas*, 211) solo es aparente. En realidad, los análisis de la figura de Antígona de *Glas* demuestran —o al menos pretenden demostrar—, no solo que la dialéctica es capaz de *relevar* la extraña singularidad del personaje de Sófocles, sino también que es esta singularidad familiar la que asegura el espacio de posibilidad del sistema.

Hemos visto que la sepultura y el duelo tiene por función proteger a los muertos tanto de la naturaleza como de los excesos que soportarían si la ley humana no encontrara en la familia una contrapartida. Ahora, si bien es cierto que la vida política es una amenaza para la ley divina, esta se defiende, y lo mismo ocurre en sentido opuesto: la familia amenaza la vida política, como mínimo en la medida en que corre el riesgo, como escribe Derrida, de encerrarse en su interés privado, de conformarse con su derecho de propiedad y disfrute y que es esencialmente distinto del bien común. Es un problema clásico: los intereses privados de las familias amenazan siempre el proyecto comunitario. Para tratar de evitarlo, recordemos, Hegel considera necesario perturbar la tranquilidad familiar, con el fin de fortalecer el espíritu del pueblo. El gobierno debe convertirse, por así decirlo, en el enemigo de aquellos a quienes gobierna: «guerra del gobierno de la ciudad contra la familia, [...]. No es una guerra entre otras, es *la guerra*. El único o, en todo caso, el mejor modo de impedir que la familia disuelva la ciudad consiste, en efecto, en arrastrar a la comunidad a la guerra» (*Glas*, 165). Donde antes había mera oposición, se establece ahora una relación dialéctica entre la ley familiar y la ley de la ciudad. El gobierno entra en guerra —lo que implica perturbar la seguridad de los individuos que él mismo debería garantizar— con el fin de renovar los vínculos comunitarios, al tiempo que da a los individuos la posibilidad de ser reconocidos políticamente. El gobierno logra de este modo que la familia no se hunda en la esfera privada, pero esta no puede ir sin más a la guerra: tiene que resistirse, oponerle al gobierno su *fuerza de conservación*. Pues, si solo hubiese guerra, la comunidad y las familias que la componen serían destruidas²⁹. Y entonces

29 La familia debe hacer, por tanto, dos cosas aparentemente contradictorias: ir a la guerra y rechazar ir. Según Derrida esto demuestra que «las dos leyes no se enfrentan como dos volúmenes o dos superficies plenas, idénticas a sí mismas, homogéneas en sí mismas. Cada una está fisurada, muscada en su interior, por el trabajo de la otra en ella» (*Glas*, 166).

no habría ni gobierno ni Estado. Esta resistencia a la guerra no es, sin embargo, la única manera en que la familia amenaza la vida civil. Un desvío a través de las estructuras elementales del parentesco va a permitir a Derrida mostrar que existe, de acuerdo con el texto hegeliano, una oposición todavía más fundamental. Como ya hemos anunciado, en la familia se produce un tipo de reconocimiento que pone en cuestión la necesidad misma de una ley humana. Pues, si uno puede alcanzar el reconocimiento sin tener que pasar por la guerra, por la contradicción y la negatividad, entonces ¿para qué la política? ¿Para qué un estado bélico si es posible ser reconocido pacíficamente?

La función ética de la familia es el culto de los muertos; pero hay en ella, como por lo demás también en la Ciudad, otros momentos particulares, que, en la *Fenomenología* son examinados a partir de las relaciones de parentesco. La clasificación de Hegel es imperfecta por dos razones. En primer lugar, no es exhaustiva: solo considera tres vínculos (marido/mujer; padres/hijos; hermana/hermano). En segundo lugar, tampoco parece responder a ninguna situación histórica, sociológica, o etnológica determinada –ni siquiera a la de la familia griega–. Las tres relaciones consideradas se organizan simplemente, parece, en función del deseo sexual que Hegel presupone en ellas. A medida que el deseo se va aplacando, vale incluso decir, anulando, uno asciende en su jerarquía. El amor del hombre y la mujer expresa el reconocimiento más natural e inmediato, pero carece de realidad efectiva, a menos que actualice su ser fuera de sí, en el niño. Así surge el amor por los hijos. En él, el deseo deja de agotarse en sí mismo, convirtiéndose en eficacia del espíritu. Aquí el amor sí es espiritual, aunque todavía no lo suficiente. Pues el cariño de los padres por sus hijos permanece preso de una contingencia, a saber, la conciencia de que la propia eficacia está en el otro, de que el propio para-sí se ha exiliado en otro y no hay vuelta atrás. La verdadera relación espiritual, explica Hegel, debe comprender su propio regreso a sí misma. «De ahí la infinita superioridad del vínculo entre hermano y hermana» (*Glas*, 168). ¿En qué consiste? Sigue siendo un vínculo familiar, ya que hermana y hermano son de la misma sangre, pero en él logran un cierto equilibrio: el hermano y la hermana no se desean, cosa que sí ocurría en las otras relaciones, donde la conciencia era esencialmente deseante. Lo cual tiene como resultado que el para-sí de cada uno de ellos no dependa del deseo del otro. En el vínculo hermano/hermana, ambos se constituyen como individualidades libres sin buscarlo en el combate, sin reconocimiento violento. ¿Cómo entonces? Hegel no detalla el mecanismo de este reconocimiento, pero eso no le impide admitirlo como tal. «No se desean entre ellos, ni se han dado uno a otro este ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son cada uno individualidad libre frente al otro»³⁰. Admite de este modo que el varón, destinado a encontrar su universalidad en la ciudad, en su sacrificio

30 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 336.

por la totalidad, puede ser reconocido como singular por su hermana dentro de la vida familiar. Por su parte, la mujer, que tiene que permanecer en la casa para conservar la ley divina, tiene la posibilidad de ser reconocida, no como esposa o hija, pero sí en tanto que hermana. La mujer-esposa y la mujer-hija seguían siendo deseantes y permanecían atadas a la naturaleza y a lo negativo, pero en tanto que hermana, la mujer alcanza el «presentimiento más elevado de la esencia ética»³¹: ella y su hermano se reconocen mutuamente en una suerte de fidelidad o de amor sin deseo.

Pero el hermano es para la hermana la esencia tranquila e igual sin más, el reconocimiento de ella en él es puro y sin mezcla con referencias naturales [...] el momento del sí-mismo singular que reconoce y es reconocido está aquí legitimado para afirmar su derecho, porque está enlazado con el equilibrio de la sangre y con la referencia libre de deseo³².

Los dos aparecen ante el otro como individualidades libres sin necesidad de haberse vinculado a la ley universal de la ciudad. ¿Por qué Hegel habla solo de un presentimiento o de una intuición éticos? Porque la feminidad está implicada. Y eso hace que, cuando se trata de deseo, este lo sea siempre de lo universal (un marido, hijos en general), y cuando se trata de reconocimiento, solo lo sea de lo singular. A la feminidad, la espiritualidad ética, que es necesariamente universal, le resulta y le ha de resultar extraña, solo puede presentirla o barruntarla. Desde el punto de vista del sistema, esto apunta a la insuficiencia de la ley familiar. Pero no por ello es menos cierto que se trata del único reconocimiento de lo singular en cuanto tal que cabe encontrar en Hegel. En su lectura, Derrida ha sabido ver que se trata de un momento único en el sistema: «Son, pues, según parece, las dos únicas conciencias que, en el universo hegeliano, se relacionan mutuamente sin entrar en guerra. [...] Los para-sí se reconocen sin dependencia; y ni se desean ni se despedazan» (*Glas*, 169).

Dada la generalidad de la ley que organiza la relación entre conciencias en la filosofía de Hegel, hay razones para estar sorprendidos por este reconocimiento sin lucha. Es preciso, sin embargo, en nuestra reconstrucción de la interpretación derridiana, mantener esta sorpresa dentro de ciertos límites. Hegel apenas da importancia a la relación hermano-hermana; la esboza brevemente en unos pocos párrafos de la *Fenomenología* y apenas vuelve sobre ella. Por eso el gesto y la retórica de Derrida también deberían sorprendernos: Derrida parece querer extender e incluso exagerar el alcance del vínculo fraternal. Es cierto, se trata de dos conciencias que se relacionan y reconocen sin lucha. Que haya reconocimiento sin ningún conflicto, sin ninguna lesión, sin violencia

31 Ibid., p. 337.

32 Idem.

de ningún tipo es bastante inaudito. ¿Pero significa esto que estamos ante «lo inconcebible, lo que la gran lógica no puede asimilar» (*Glas*, 170)? Así parece sugerirlo la extraña forma que Hegel tiene de referirse a Antígona, no solo en la *Fenomenología*, sino también en las *Lecciones de Estética*. Allí Hegel recupera lo esencial de los análisis de la *Fenomenología* —incluida la referencia al reposo y al equilibrio del amor hermano/hermana (lo que corrobora la interpretación de Derrida)—, pero cambia de registro: «De todo lo que de exquisito hay en el mundo antiguo y moderno —y lo conozco casi todo, y debe y puede conocerse— la *Antígona* me parece desde este punto de vista la obra de arte más admirable y la más apaciguante»³³. En esta ocasión, la referencia a Antígona adquiere el tono de una confianza personal. Hegel hace alusión a sus lecturas, da consejos, habla en primera persona. Derrida interpreta estos giros inusuales del discurso hegeliano como signos de la inadmisibilidad de la relación fraternal:

Esto es poco frecuente: se pueden contar los enunciados en primera persona, las alusiones a las lecturas personales, los consejos los «me parece». ¿Qué ocurre? ¿Y por qué lo hace en el momento en que el cuerpo del sistema debería ponerse tenso en un fenómeno de rechazo? Este injerto parecer tener una estructura inasimilable (*Glas*, 170).

Que Hegel admire y encuentre apaciguador una relación de la que lo menos que puede decirse es que parece incompatible con su sistema es lo que hace pensar que Antígona es una anomalía. Hegel admiraría lo que no puede comprender. ¿Pero cómo interpretar esta incapacidad? Parece claro que, al menos para Derrida, no se trata de un accidente del que no haya que dar cuenta. No deberíamos suponer que el que Antígona parezca inadmisibile en el discurso de Hegel sea algo carente de explicación o, lo que viene a ser lo mismo, algo que responda a causas accidentales. En la *Fenomenología*, Hegel no describe la relación hermano/hermana como lo hace sin pensarlo o porque una obra de teatro le agrada, aunque tal vez no sea completamente consciente del alcance de sus palabras. La singularidad de la relación debe, por consiguiente, determinarse por referencia a la lógica del sistema. Y eso es lo Derrida trataría de hacer.

Nos parece que hay entonces tres posibilidades.

Primera posibilidad: Derrida no exagera la importancia de esta relación, porque efectivamente es inadmisibile. Desde este punto de vista, la fraternidad, combinada con la diferencia sexual, sería efectivamente uno de los restos que podrían poner freno al proceso dialéctico y que una lectura deconstructiva de Hegel debería siempre buscar³⁴. Mejor incluso: dado el papel figurativo

33 HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik*, Vol. III., en *Werke*, op.cit., Band 15, p. 550.

34 «A priori es paradójico e imposible que algo subsistente pueda quedar fuera del movimiento de la *Aufhebung*. Derrida sabe bien que aquí no hay escapatoria concebible. [...] La prueba a la

que parece desempeñar la familia para el pensamiento, este vínculo familiar podría figurar entonces un pensamiento no dialéctico y así *sonner le glas* del saber absoluto. Nuestra prudencia no habría estado injustificada, porque Antígona y el vínculo que representa serían fundamentales para –en el sentido incluso de que fundamentarían– el proyecto filosófico de Derrida. Esta es la interpretación de Beardsworth y Critchley que hemos evocado antes y parece confirmada por otras afirmaciones de Derrida³⁵. Sin embargo, esta interpretación ignora sin ningún reparo todo lo que Derrida dice a continuación, y en particular la afirmación de que ese supuesto resto inadmisibles es, según él, fundamental para el sistema. Por ejemplo, Derrida también declara que «lo indigesto absoluto representa un papel fundamental en el sistema» (*Glas*, 171) y se pregunta «¿acaso no es siempre un elemento excluido del sistema el que asegura el espacio de posibilidad del sistema?» (*Glas*, 187). Para Derrida es, en todo caso, el descubrimiento de este papel trascendental y, sin embargo –o por eso mismo–, oculto lo único que puede obstaculizar el movimiento dialéctico. Pero este descubrimiento, el de que cierto amor soporta el peso de todo el sistema sin que este lo tematice, es lo que hemos anunciado que ocurre exactamente según Derrida: que la familia, la mujer, el amor cristiano o fraternal no son únicamente momentos muy precisos –finitos– del sistema, sino al mismo tiempo las figuras –infinitas– de este. El sacrificio de Antígona es desde este punto de vista análogo al de Cristo. Los dos aman y son por ello dialécticos.

La segunda posibilidad consiste entonces en insistir en el carácter trascendental de la ley de la familia y del amor de Antígona. La relación hermano/hermana aparece, en el análisis de Derrida, como una excepción inexplicable porque ella es la condición de posibilidad del sistema. Difiere del sistema como la condición difiere de lo condicionado, de lo cual no puede, por tanto, formar parte simplemente. Lo sepa o no, es por esta razón por lo que Hegel está fascinado por Antígona. Hegel describe la relación hermana/hermano como lo que es –un reconocimiento sin lucha–, pero en un discurso extraño –más bien personal– y sin considerar ni su excepcionalidad ni su carácter trascendental. Tiende así a reprimir la idea de que el amor exprese la ley del movimiento

que Derrida no dejará de someterse es la de presentar al sistema hegeliano, y dentro del sistema hegeliano, islotes de resistencia. [...] Las propias construcciones teóricas de Derrida no son más que otras tantas formas de retrasar, de ralentizar, en una palabra, de diferir el relevo del signo por el sentido. En este sentido, se podría argumentar que los principales conceptos forjados por Derrida [...] son maquinarias anti-hegelianas, o, mejor dicho, granos de arena destinados a paralizar las maquinarias hegelianas». RAMOND, C., «Derrida-Hegel dans *Glas* (le dégel)» en *Colloque Les interprétations de Hegel au XXème siècle*, 27-30 sept 2006, s. l., 2006, pp. 8-9.

35 Por ejemplo: «Lo que aquí se busca es una escalera que no sea hegeliana, una forma un poco ingenua de decir otra escalera del espíritu, a partir de la cual comprender, remontar y desmontar la escalonada marcha hegeliana» (A24). Pero supongo que no hace falta recordar que uno no siempre encuentra lo que andaba buscando.

de su sistema y, sin embargo, esto es lo que ocurre según Derrida: lo organiza «desde el afuera o el fondo de una cripta» (*Glas*, 187). El elogio que Derrida hace de Antígona tiene entonces por función subrayar la distancia que existe entre el papel transcendental que esta desempeña para la dialéctica y aquel, mucho más modesto, que Hegel le admite explícitamente. La segunda posibilidad consiste en señalar que el sistema no reconoce a Antígona como su condición de posibilidad y que solo era inadmisibile *en este sentido*. Dado que el amor y el duelo organizan transcendentamente el movimiento general de la dialéctica, Antígona no puede aparecer, desde un punto de vista especulativo, más que como una negatividad tan negativa que no sabríamos ni siquiera si deberíamos llamarla así³⁶, y que, por esta razón, Hegel intuye que es preciso pasar de largo lo antes posible. ¿Qué ocurriría si el sistema tuviera que enfrentarse a la evidencia de que él mismo es familiar?

Dicho esto, tampoco podemos ignorar que Hegel, a pesar de todo, intenta, en un segundo momento, incorporar plenamente la figura de Antígona a su exposición de la *Sittlichkeit* antigua:

Cripta –alguien habría dicho lo transcendental, lo reprimido, lo impensado o lo excluido– que organiza el suelo al que no pertenece. Lo que la dialéctica especulativa quiere decir es que *la cripta todavía puede ser incorporada al sistema*. Lo trascendental o lo reprimido, lo impensado o lo excluido deben ser asimilados por el corpus, interiorizados como momentos, idealizados en la negatividad misma de su trabajo. La parada no forma sino una estasis en la introyección del espíritu. (El subrayado es nuestro, *Glas*, 187)

Pues esta es la tercera posibilidad –«la tercera hipótesis es siempre la que más posibilidades tiene de ser la correcta en el caso de Hegel, al menos la que mejor concuerda con al querer-decir del discurso tal y como hay que comentarlo en lugar de interpretarlo»³⁷–: nada debería poder seguirse del amor de Antígona, el anuncio de su muerte debería *tocar a muerto* por la metafísica hegeliana, y, sin embargo, Hegel prosigue.

36 Según la fórmula empleada por Derrida en sus primeras interpretaciones de Hegel: «El lenguaje filosófico, en cuanto habla, recupera la negatividad –o la olvida, que es lo mismo– incluso cuando pretende confesarla, reconocerla. [...] Ha llegado el momento quizás de [...] confesar –en silencio– la negatividad. Es esta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica –es decir, por la metafísica– como *trabajo* al servicio del sentido. Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre pensamiento y lenguaje». DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 54-55.

37 IMEC, Archives Derrida, «La famille de Hegel», Cours à l'ENS (1971-72), 219 DRR 224.3, 12e séance. Para elaborar este trabajo hemos consultado, en el *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*, el texto del seminario sobre «La familia de Hegel» que está en el origen de *Glas*.

Que nadie vaya a ver aquí, precipitadamente, el final del falocentrismo, el idealismo y la metafísica. La destrucción de la familia constituye una etapa en el advenimiento de la *Bürgerlichkeit* (sociedad civil y burguesa) y de la propiedad universal. Momento de reapropiación infinita, la más tranquilizadora normalidad metafísica del idealismo, de la idealización interiorizadora (*Glas*, 211).

Eso que hemos denominado el estilo y la retórica derridianos, o, en otras palabras, la exaltación de Antígona sirve para subrayar el fracaso. Antígona debería marcar el fin del Saber Absoluto y sin embargo cae comprendida por el sistema como cualquiera otra negatividad. El final de la dialéctica solo es una parada, un momento de estasis (o de éxtasis) que vuelve inmediatamente al orden. Hegel solo habla del amor y el duelo una vez. Y si no los menciona de nuevo es porque son, como tantos otros momentos que no menciona de nuevo, episodios finitos del sistema. El discurso de Derrida es doble: por un lado, comenta el relevo de la figura de Antígona en la *Fenomenología*, por otro, la interpreta como la represión de la trascendental. Desde el punto de vista de Hegel solo existe lo primero. La relación hermano/hermana, el amor y el duelo son fascinantes, pero solo constituyen un momento finito. «Lejos de bloquear el proceso, la relación hermano/hermana sigue siendo un momento por el que hay que pasar [...] Dicha relación marca una vez más la transición reconciliadora, el paso, una en otra, de la ley divina a la ley humana» (*Glas*, 185).

4. Una lectura de Antígona que resulta familiar

En la *Fenomenología*, la ley femenina que encarna Antígona va, en efecto a mediatizarse dialécticamente. Si hermano y hermana no mueren –y no mueren porque no luchan o no todavía–, el primero abandona la familia y llega a la ciudad, mientras que la hermana, por su parte, se casa. El hermano rompe de este modo con la forma inmediata, elemental, inconsciente y negativa de la *Sittlichkeit*; se convierte en un ciudadano, en un hombre de la ley humana –es entonces y a la vez Eteocles, Polinices y Creonte–. La hermana se queda en casa y se convierte en guardiana de la ley divina. Volvemos a encontrar la oposición sexual. «En cuanto el hermano se va, se pierde la diversidad natural de los sexos y la diferencia sin oposición. [...] A cambio de esta contingencia, de esta multiplicidad natural se gana la diferencia determinada en oposición, la contradicción sexual» (*Glas*, 189). La supuesta singularidad de la relación hermano/hermana empieza a atenuarse. Pues, si su diversidad natural estaba destinada a la oposición, entonces no existía verdadera diferencia sexual entre Antígona y su hermano. Y la ausencia de deseo sexual entre ellos no eran tan insólita. En cualquier caso, es esta oposición la que va a determinar el devenir de la sustancia ética: «La diferencia de sexos y de su contenido ético [esto es, de

las leyes que les corresponden] permanece en la unidad de la substancia, y su movimiento es precisamente el devenir que permanece en esta substancia»³⁸. Los opuestos, Antígona y su hermano, se unirán en forma de una «copulación silogística» (*Glas*, 192) cuyo resultado es, en palabras de Hegel, «un mundo sin mácula, no mancillado por ninguna escisión»³⁹. A primera vista, el hecho de que el reino ético esté dividido en dos esencias (el espíritu universal autoconsciente y el espíritu singular inconsciente) no parece implicar ninguna negatividad. Todo lo contrario, su oposición es más bien «la acreditación de una de ellas por la otra [...] su término medio y elemento es la compenetración inmediata de ellas»⁴⁰. La unión entre el hombre y la mujer en principio articula, escribe Derrida, las dos leyes: «de ambos movimientos –el de la mujer que se hunde en lo subterráneo, en el peligro y la experiencia de la muerte; el del hombre que se eleva hacia la luz– hace un único movimiento» (*Glas*, 192). Sin embargo, esta bella unidad, esta hermosa armonía va a quebrarse enseguida, para que de ella emerja la individualidad singular. En una representación estática del mundo ético, explica Hegel, el hombre-ciudadano no es sino la voluntad general y la mujer, la universalidad de la especie (la sangre de la familia).

Ninguna acción singular se ha producido todavía. Sin embargo, en cuanto se trata del *hacer* la oposición se manifiesta como tal:

Lo que en este [mundo ético] aparece como orden y coincidencia de sus dos esencias, cada una de las cuales acredita y completa a la otra, por medio del hacer se ve *contrapuesto* a un pasaje en el que cada una se demuestra más como la nulidad de sí misma y de la otra que como su confirmación; se convierte en el movimiento negativo [...] que devora en el abismo de su simplicidad tanto la ley divina como la humana, y, con ellas, las dos autoconciencias en las que estos poderes tienen su existencia⁴¹.

Derrida lo comenta en los siguientes términos:

Mientras que la sustancia ética une a ambas leyes, el hacer, la operación corresponde siempre al individuo singular. Hace entonces renacer la escisión, la oposición de lo divino y lo humano, de la mujer y el hombre. Cada uno por su lado, Antígona y Creonte no leen ni atienden más que a una ley; la otra la incumplen y la traicionan (*Glas*, 192).

38 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 338-339.

39 *Ibid.*, p. 341.

40 *Idem.*

41 *Ibid.*, p. 342.

Cuando Antígona se ve en la obligación de actuar sabe inmediatamente lo que tiene que hacer, y está decidida a defender la ley divina a la que pertenece; al otro lado solo ve violencia ilegítima. Por su parte, el representante de la ley humana, Creonte, ve únicamente en la acción de su hija terquedad y desobediencia. Pero, al hacerlo uno y otro, regresamos, en cierto modo, a la lucha por el reconocimiento: la oposición entre Antígona y Creonte re-presenta el conflicto entre Eteocles y Polinices. Como escribe Derrida: «el hermano de Antígona solo es único según la ley femenina de la comunidad familiar» (*Glas*, 197). Cuando Antígona declara su amor por su hermano, lo hace por un único hermano, con el que decide identificarse, unirse a él. «Es sobre el cadáver de Polinices sobre el que arroja un puñado de tierra en señal de sepultura. *Antígona es también el hermano enemigo de Eteocles*» (el subrayado es nuestro, *Glas*, 197). Lo mismo podría decirse de Creonte: que toma partido por Eteocles. De modo que el amor entre hermana y hermano se convierte, a través de la mediación del acto singular (el crimen), en oposición y lucha a muerte en la ciudad. Pensábamos que habíamos encontrado un reconocimiento absolutamente libre de violencia, pero, en cuanto este se desarrolla dialécticamente, se convierte en el conflicto político que creíamos haber dejado a un lado. Parece, por tanto, que en la *Fenomenología* no se puede concebir que dos individualidades completas pretendan en igualdad representar una ley universal. «No hay otro desenlace que la muerte. Como los hermanos tienen ambos razón, la razón, en cuanto hombres, y como no puede haber dos –dos fundamentos dos discursos, dos *lógoi*, dos cuentas, dos razones, dos cabezas–, ambos están equivocados» (*Glas*, 198). Ambos morirán, pero la Ciudad solo honrará al que estaba de su lado, por consiguiente, la ley humana prevalecerá sobre la divina: Antígona habrá sido relevada.

Es cierto, la lucha del espíritu consciente contra el inconsciente no por ello ha terminado. Pues la familia jamás desaparece. El hermano muerto –es decir, Antígona– siempre puede volver a la carga, su poder «no ha sido destruido, sino únicamente ofendido»⁴². La ley humana, la ley de la comunidad racional se alza contra la familia, pero esta «sabe encontrar los instrumentos para su venganza, y tales instrumentos tienen la misma realidad efectiva y la misma violencia que el poder que le ha agraviado»⁴³. La ley divina se opone a la actividad universal de la ley humana tirando de ella hacia lo singular, pero esta oposición no la constituye como una negatividad inasimilable, sino que es a través de ella como la familia logra preservarse *en* la Ciudad. Se trata, por tanto, de una contradicción dialéctica, que puede observarse desde otro punto de vista:

Eso que se había representado como movimiento simple del pathos individualizado adquiere otro aspecto, y el delito y la destrucción que causa

42 *Ibid.*, p. 351.

43 *Idem.*

en la cosa pública adquieren la forma propiamente dicha de su existencia. –Esto es, la ley humana [...] es, se mueve y se conserva por el hecho de que consume totalmente dentro de sí la particularización separadora de los penates o la singularización autónoma en familias, al frente de las cuales está la feminidad, y las mantiene disueltas en la continuidad de su fluidez⁴⁴.

Por eso Derrida advierte que, aunque la represión que lleva a cabo la ley humana produce «aquello mismo que sofoca como su momento esencial –la singularidad de lo inconsciente, la ironía de la feminidad–» (*Glas*, 211), no por ello hay que apresurarse a identificar dicho producto con el principio del final de la metafísica. La destrucción de lo familiar emprendida por la Ciudad es en realidad una negación dialéctica, que, al negarla, conserva la ley divina. La reacción vengativa de la familia está perfectamente prevista y comprendida por el movimiento del Espíritu. ¿Cómo podría ser de otro modo, si este movimiento siempre ha sido femenino? «Si Dios es (probablemente) un hombre en la dialéctica especulativa, la deidad de Dios –la ironía que lo divide y lo hace salirse de sus goznes–, la inquietud infinita de su esencia es (si es que es posible) mujer» (*Glas*, 211).

Que el amor de Antígona sea el fundamento trascendental de un pensamiento filosófico, como decía Critchley, es perfectamente posible, pero su realización es precisamente la dialéctica especulativa –no la ética de lo singular que él imagina–. Es verdad, el reconocimiento sin lucha desaparece cuando la relación hermana/hermano se ve relevada por la fraternidad, pero desde el punto de vista de Hegel, este era su destino. ¿Cómo hacer compatible este resultado con la *Destruktion* de la dialéctica que se supone que es *Glas*? Seguramente se nos responderá que, o bien, nos hemos equivocado en algo o que es en realidad el amor de Genet –que Hegel tenía que desconocer– el que proporciona el verdadero modelo de un pensamiento ajeno al horizonte de la lucha. Contrapuesto a la columna familiar, el escritor maldito debería aparecer como lo que Antígona habría sido, si no se hubiese convertido en el objeto de la reflexión hegeliana. La intención de Derrida seguiría intacta: nada debería haber podido seguirse de la muerte de Antígona, pero si ella no pudo poner patas arriba la filosofía hegeliana, por la razón que fuera, nada debería poder seguirse entonces de la obra de Genet. Y esta sería la razón por la que Derrida opone lo galáctico a lo dialéctico.

En absoluto es así y esperamos que la identificación que hemos establecido entre el amor familiar, la feminidad, el duelo y la *Aufhebung* sirva, al menos, para empezar a desconfiar de este tipo de interpretación.

44 Ibid., p. 352.

Bibliografía

- BEARDSWORTH, R., *Derrida & the political*, Routledge, London, New York, 1996.
- COHEN-HALIMI, M., *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot, Paris, 2014.
- CRITCHLEY, S., «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 9, 2, 1988, pp. 6-32, <http://dx.doi.org/10.1017/S0263523200002482>
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- , *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
- , *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- , *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.
- , *Positions*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- , *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- , *Clamor*, La Oficina, Madrid, 2015.
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- , *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.
- , *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.
- HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- , *Die Vernunft in der Geschichte*, Vol. I de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Felix Meiner, Hamburg, 1955.
- , *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
- , *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2015.
- , *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989.
- , *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Trotta, 2018.
- , *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, FCE, Madrid, 2014.
- HYPOLITE, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946.
- KERVÉGAN, J.-F., «Figures du droit dans la Phénoménologie de l'Esprit», *Revue internationale de philosophie*, n° 240, 2, 2007, pp. 193-214. <https://doi.org/10.3917/rip.240.0193>
- KOJËVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1947.
- LYOTARD, J.-F., «Discussions, ou: phraser "après Auschwitz"» en LACOUÉ-LABARTHE, Ph., y NANCY, J.-L., (éd.), *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida : colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980*, Galilée, Paris, 1981.
- MÍGUEZ BARCIELA, A., *El llanto y la polis*, La Oficina, Madrid, 2019.
- RAMOND, C., «Derrida-Hegel dans Glas (le dégel)», en *Colloque Les interprétations de Hegel au XXème siècle, 27-30 sept 2006*, s. l., 2006, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00923405>
- ROGOZINSKI, J., *Cryptes de Derrida*, Fécamp, Lignes, 2014.
- STEINER, G., *Antígonas*, Gedisa, Barcelona, 1987.