
artículos

**El error de Hegel: familia,
matrimonio y género
en la *Filosofía del derecho***
**Hegel's mistake: family, marriage,
and gender in the *Philosophy of Right***

EFRAÍN LAZOS OCHOA

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen: Este ensayo se propone entender el error de Hegel en su concepción de la familia, el matrimonio y el género, en la *Filosofía del derecho*. Para ello, revisa los contrastes entre el modelo hegeliano de matrimonio y sus alternativas contractualista (en su versión kantiana de la *Metafísica de las Costumbres*) y romántica (en la versión schlegeliana de *Lucinda*). El trabajo ofrece una reconstrucción del error de Hegel en sus dimensiones metafísica y política, y se pregunta por qué importa hoy, quizás a pesar de Hegel mismo, entender su pensamiento político.

Palabras clave: Estado, libertad, sexismo, violencia, matrimonio.

Abstract: This essay aims to understand Hegel's mistake in his conception of family, marriage, and gender in his *Philosophy of Right*. It reconstructs the contrasts between the Hegelian model of marriage, on the one hand, and its Contractualist (in the Kantian version of the *Metaphysics of Morals*) and Romantic (in the version of Schlegel's *Lucinde*) alternatives, on the other. Hegel's mistake is shown to exhibit both a metaphysical and a political dimension. Finally, the essay argues why, precisely because of this error, it is important to understand Hegel's political thought today.

Keywords: State, freedom, sexism, violence, marriage.

Poco después de la muerte de Hegel, Eduard Gans, responsable de la segunda edición de los *Grundlinien der Philosophie der Recht*,¹ acusaba una desproporción poco común entre el valor sustantivo de la obra, y su reconocimiento y difusión.² Tras doscientos años de interpretación, la obra puede acusar una desproporción semejante, aunque invertida. Así, el punto de partida de esta contribución es la perplejidad con la que, hoy día, se lee lo que Hegel tiene que decir sobre la familia, el matrimonio y las diferencias entre los géneros, en la obertura de la tercera parte de su *Filosofía del derecho*. Desde hace décadas, en gran medida gracias al pensamiento feminista, ha quedado claro que esta parte del argumento general de Hegel es sumamente cuestionable en sus términos: su concepción de la familia resulta, en el mejor de los casos, una idealización de la familia burguesa, su concepción del matrimonio excluye formas alternativas de uniones civiles, y se vuelve esencialista en lo que atañe a las diferencias de género.³ Estos pasajes se han considerado, con buenos argumentos, como una expresión de los privilegios patriarcales y burgueses del personaje más que como un resultado del demoledor trabajo de lo negativo.⁴ En efecto, la dialéctica hegeliana nunca levanta la negación explícita de racionalidad plena a las personas con cuerpos femeninos. No se necesita, pues, ser un alma bella para reconocer que esta parte del argumento es inaceptable en sus términos para nuestros tiempos. La pregunta que, todavía, espero, merece formularse es, ¿qué se sigue de eso como consecuencia interpretativa? ¿Tenemos, hoy, alguna motivación, filosófica o moral, para seguir

1 En adelante, Filosofía del derecho.

2 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin, 1833, p. xv.

3 Ver BENHABIB, Seyla, "Hegel, Woman and Irony" en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 29-30.

4 Ver LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gammalibri, Milán, 1972.

celebrando la importancia del pensamiento político de Hegel, a pesar de su evidente chovinismo masculino?

En lo que sigue esbozaré una respuesta positiva, matizada bajo la premisa de que la atribución de importancia (a un texto, a un pensamiento) es una función de nuestras necesidades hermenéuticas, críticas y evaluativas. De modo que algo puede ser muy importante a pesar de ser un error, incluso un gran error. Interesa entender qué tipo de error está en juego en la concepción hegeliana de la realidad y racionalidad de la familia, el matrimonio y los géneros, sobre todo en el contexto de las transiciones propias de la *Sittlichkeit* (o modo de vida en común), de la familia a la sociedad burguesa, y de ésta al Estado⁵. De modo que la presencia de la familia como *Sittlichkeit* en el argumento general de la obra es crucial.

No sobra recordar, aquí, el perfil escurridizo y provocador de la obra: con vetas políticas conservadoras tanto como liberales (para usar esas categorías), con elementos monárquicos tanto como republicanos, desde su publicación en 1820/21 la obra apareció a la vez como una apología del *status quo* de la monarquía germana, restaurada tras la ocupación napoleónica, y como una loa de un teórico progresista al desarrollo de la modernidad.⁶ Así, las múltiples dimensiones de una obra polémica y en permanente tensión interna forman el marco en el que es preciso intentar comprender el gran error de Hegel.

El presente escrito consta de cuatro partes. En la primera se esboza el contexto en el cual puede comprenderse la noción de Estado moderno que es pertinente a la *Filosofía del derecho*, enfatizando su diferencia con el Estado entendido a la manera del contractualismo liberal. La segunda parte aborda el concepto de familia, presenta el problema de la asimetría entre sus miembros, expone un posible argumento gradualista en favor de Hegel, así como una objeción. La tercera parte ofrece una interpretación crítica de los Anexos §161 y §164, donde se comparan tres modelos de matrimonio, el kantiano, el romántico y el hegeliano, y concluye que, si bien la crítica hegeliana al contractualismo sexual kantiano es acertada, tropieza ante el reto que le supone el modelo romántico. En la cuarta y última parte se examina un intento de reivindicación del modelo hegeliano de familia que apela a la noción de segunda naturaleza⁷, y se presenta una objeción a la misma. A manera de conclusión, el texto regresa sobre la pregunta inicial: por qué estudiar, hoy, lo que tiene que decir Hegel sobre la familia, el matrimonio y el género en la *Filosofía del derecho*, a doscientos años de su publicación.

5 Sin olvidar, desde luego, que la *Sittlichkeit*, según la argumentación de Hegel, a su vez, es fruto de la transición desde la moralidad (*Moralität*); y ésta, a su vez, es fruto de la transición que ocurre desde el derecho abstracto.

6 ZÖLLER, Günter, *Hegels Philosophie. Eine Einführung*, C.H. Beck, München, 2020, pp. 60-62.

7 RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington, New York, 2021.

I.

¿Cuál es, bien a bien, el error de Hegel en su concepción de la familia, el matrimonio y las diferencias entre los géneros? Una respuesta se encuentra en el siguiente silogismo: si la familia es, para Hegel, la unidad básica del Estado moderno real (aquel cuya racionalidad es materia del libro), y si la familia está caracterizada, en tanto que unidad colectiva, por una jerarquía arbitraria que niega racionalidad plena a los miembros de la familia que tengan cuerpos femeninos, entonces la realidad y racionalidad del Estado moderno están basadas en la exclusión de las personas con cuerpos femeninos de la vida social y política de un pueblo. Este razonamiento, ciertamente esquemático y preliminar, condensa las consecuencias expansivas del error de Hegel sobre su idea de Estado. En él se aprecia algo importante, a saber, que no se trata tanto del error de una teoría que no se ajusta a los hechos conocidos, como de un error de perspectiva, un error en la mirada y en la escucha de la realidad social que se encuentra en proceso.

Regresando sobre los pasos del silogismo, conviene preguntarse ¿cuál es o en qué consiste el Estado moderno real según Hegel? Históricamente, podría decirse que Hegel está pensando en la entidad colectiva que surgió en Europa occidental durante los siglos diecisiete y dieciocho, caracterizada por la soberanía *westfaliana* (como potestad sobre lo contenido dentro de las fronteras de un territorio); por el imperio de la ley (estado de derecho), y no de las personas privadas; por una constitución monárquica y una burocracia de funcionarios de oficio; por la presencia de cuerpos legislativos (cámaras o parlamentos) y por una estratificación social compleja basada en el estatus y la propiedad.⁸

Esta descripción, sin embargo, no captura lo fundamental, a saber, que la dimensión histórica del Estado moderno, para Hegel, radica en su capacidad para crear y garantizar las libertades de sus ciudadanos. Para Hegel, en efecto, solo el Estado moderno provee la estructura normativa en la cual puede surgir y mantenerse la “libertad subjetiva”.⁹ Únicamente en el Estado, y como ciudadanos, los individuos pueden desarrollar sus vidas y elegir sus fines según sus preferencias personales y según sus obligaciones civiles. Esta idea merece considerarse con detenimiento. No se trata de que el Estado se torne moderno cuando cuida y resguarda la libertad de los individuos para plantearse fines y perseguirlos, una libertad que preexiste al Estado como parte de la realidad práctica de las personas –como si la libertad fuese un bien de la naturaleza que antecediase el modo específico de vida en común

8 Para esta caracterización, ver ZÖLLER, Günter, *Res Publica. Plato's Republic in Classic German Philosophy*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2015, p. 58.

9 Ver, entre muchos otros pasajes, *PhR* §26, anexo II.

que es el Estado.¹⁰ Hegel rechaza la idea según la cual la libertad es “natural” y según la cual el Estado surge cuando las personas, ya individualizadas y ya capaces de plantearse y perseguir sus fines, se ponen de acuerdo en un contrato que garantizara su libertad natural. Es que, para Hegel, no hay tal cosa como la libertad de los individuos para plantearse fines, incluyendo desde luego fines políticos, al margen del Estado. En este sentido, apenas con el Estado aparece la libertad como realidad social, pues sólo en él los seres humanos se vuelven personas individualizadas; el Estado les da una formación tal que les permite desarrollar y extender sus habilidades naturales en un marco caracterizado por la coexistencia y la cooperación tanto como por la competencia y el conflicto. Se trata del proceso mediante el cual los individuos se convierten en ciudadanos, es decir, en individuos integrados a una totalidad social orgánica –el Estado como comunidad política– de la cual son partes constitutivas.

Este punto es significativo para entender que, si bien el tipo de Estado que Hegel contempla no es *liberal*, tampoco es *premoderno*, como lo han querido hacer ver algunos liberales cuando lo han enrolado entre “los enemigos de la sociedad abierta”. El Estado hegeliano es *iliberal* –para usar esta expresión en boga– pues su papel no es salvaguardar al individuo de los obstáculos o impedimentos para lograr sus fines, y preservar así un presunto derecho natural, dado y prepolítico. Tampoco es el Estado hegeliano un Estado arcaico o premoderno que imponga, por el sometimiento o por la manipulación, determinadas costumbres tradicionales que resultan imposibles de alterar. Por el contrario, la posibilidad permanente de transformar todas aquellas costumbres y prácticas sociales que, a fuerza de repetirse, se han vuelto una segunda naturaleza para las personas y las instituciones, y que no están en línea con la dignidad de las personas, es lo distintivamente moderno del Estado hegeliano.

De modo que, si se le mira con cuidado, el error de Hegel no es proponer un Estado tiránico que, si bien oprime especialmente a las personas con cuerpos femeninos, oprime a todas las personas sin excepción, despojándolas de su libertad.¹¹ En contraste con sus escritos juveniles, en particular, del *Primer programa del idealismo alemán* (presuntamente escrito a seis manos con Schelling y Hölderlin), donde parece abandonarse la idea misma de Estado, a la *Filosofía del derecho* la anima la convicción de que las costumbres (*Sitten*), incluso las más arcaicas y recalcitrantes, contienen al menos la semilla de su racionalización;

10 El subtítulo mismo de la *PhR* es revelador de la distancia que Hegel desea guardar respecto de las teorías del derecho natural. El punto que Hegel quiere remarcar en lo que, recordémoslo, fue pensado como un libro de texto, es que no se podrá entender lo que es y lo que no es el Estado si se cree que hay derechos naturales prepolíticos.

11 Ver ZÖLLER, Günter, *Res Publica. Plato's Republic in Classic German Philosophy*, op. cit., p. 60 para un contraste muy iluminador del Estado hegeliano con el platónico en la *República*.

y de que el Estado moderno es la constatación final de la realidad de los procesos de formación racional.¹²

II.

Recordemos que, para Hegel, no cualquier familia constituye la unidad comunitaria (*sittliche Einheit*) básica del Estado. La familia *tiene que* estar formada por un matrimonio (entendido de modo tradicional, binarista), consumado en una ceremonia civil, por una propiedad y por una progenie. La primera determinación de la familia es la “unidad de la sensación”, en breve, lo que llamaríamos ahora intercambio sexual o, simplemente, sexo (§158). Incluso si hacemos a un lado algunos anexos especialmente patéticos, como que *el amor es la Sittlichkeit en la forma de lo natural*, lo cierto es que Hegel está pensando en sexo consensuado. De modo que lo que comienza como sexo consensuado solo se convierte en una familia con una decisión mutua [*Einwilligung*] entre dos personas (§162) de compartir un “amor autoconsciente”. Esto solo se logra con lo que ahora llamaríamos el acto de habla de una ceremonia civil en donde ambos miembros expresan públicamente, ante la comunidad y una autoridad civil, su aceptación de unirse en matrimonio.

Detengámonos aquí un momento, ¿está diciendo en realidad Hegel que todo el embrollo de la sociedad civil y el Estado comienza, en algún sentido, con el sexo consensuado? El texto original soporta tal lectura.¹³ Esto es así porque el sexo es subjetivamente fuente de pasiones y, objetivamente, reproductor social. No obstante, el sexo solo cuenta en el proceso de formación del Estado en la medida en que es consensuado. Esto es ya, de suyo, suficientemente importante. Por un lado, es obvio que no todo sexo consensuado lleva de suyo a la realidad de la familia como unidad comunitaria. Por otro, también es evidente que Hegel conoce otras formas de contraer matrimonio que están socialmente aceptadas, pero que no se basan en el consenso mutuo de las personas involucradas. Presumiblemente, entre tales formas no consensuadas se incluye la autorización eclesiástica.¹⁴ Aquí es claro que el consentimiento es la clave de la racionalidad de las prácticas reales de matrimonio que Hegel está contemplando en la *Filosofía del derecho*.

12 Zambrana, entre otras, ha insistido en la importancia del hábito como elemento formativo en relación con la segunda naturaleza: ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021.

13 Incluyendo los *Zusätze* a §163 que mencionan los matrimonios estipulados por la tradición comunitaria.

14 De ahí la advertencia de Hegel en §164, donde inmediatamente después de mencionar el asentimiento como condición del matrimonio, añade: “la función de la iglesia es un rasgo distinto que no será considerado aquí”.

Ahora bien, esto nos coloca justamente en el lugar donde comienza el error de Hegel; donde, como dice Sheyla Benhabib, la dialéctica hegeliana se detiene sospechosamente. Por supuesto que el consenso necesario para tener intercambio sexual es muy distinto del necesario para contraer matrimonio.¹⁵ Con este último viene incluido, para Hegel, el cuidado mutuo, de la propiedad, y de la descendencia. Pero en ambos casos tiene como condición el asentimiento libre de las personas, no solo en el sentido de que hay ausencia de coacción externa sino en el sentido de que proviene de un agente autogobernado; es decir, es una condición que se deriva de la libertad subjetiva de las personas. De ser esto así, la exclusión de las mujeres de la vida social, esto es, su reclusión en el ámbito “privado” de la familia (§166) resulta una consecuencia arbitraria. Con “la mujer”, Hegel se enfrenta a un problema similar al que, según H.G. Jacobi, tiene con la cosa en sí el sistema de Kant. Se necesita de la cosa en sí para entrar en el sistema hegeliano de la *Sittlichkeit*, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él.

En otros términos, parece haber una aporía fundamental en la *Filosofía del derecho* de Hegel: en su origen, el Estado necesita admitir que las mujeres, como cualquier ser humano, tienen capacidades de otorgar y pedir asentimiento a un rumbo de acción o a un proyecto de vida entero, pero, por otro, se apropia de los cuerpos femeninos para la reproducción social, sin ver en ellas otro espacio que el ámbito “privado” de la vida doméstica, incluyendo el cuidado de la propiedad y la educación de la progenie.

Examinemos ahora dos reacciones mutuamente relacionadas. La primera es una reacción defensiva, la otra, una nueva objeción a la concepción hegeliana de familia. La primera consiste en aducir que, para Hegel, la racionalidad de las personas –y la racionalidad de las prácticas humanas– no es un asunto de todo o nada, por lo que el dar y recibir asentimiento libre ante una acción o ante una creencia es una práctica en la que los agentes humanos “se inician”, como en una ceremonia de iniciación, y en la cual se desarrollan de maneras determinadas a lo largo de un proceso formativo. Esta concepción es compatible con un asentimiento mínimo, de tal modo que, aunque el proceso “comienza”, lógica e históricamente, por la atracción sexual mutua, ha de evolucionar en unidades cada vez más autoconscientes, el matrimonio, la familia y, más allá, a la sociedad civil y al Estado moderno.

Esto no es un punto menor. Si la capacidad de pedir y dar asentimiento libremente fuera un asunto de todo o nada, a Hegel podría adosársele la crítica que él mismo lanzó al contractualismo moderno insular, es decir, que supone ya subjetividades individualizadas, plenamente formadas y capaces de

15 Hegel sabía bien de lo que hablaba, pues, como es conocido, sostuvo relaciones con su casera, quien engendró a Ludwig, su hijo “natural”. Ver VIEWEG, Klaus, *Hegel: Philosoph der Freiheit. Biographie*, Ch. Beck, München, 2019.

asumir los compromisos y riesgos de un contrato, *como condición* del contrato mismo. Análogamente, dado que el intercambio sexual que es relevante para la formación del Estado requiere el asentimiento libre de las personas, la formación del Estado supone ya de las personas una capacidad para pedir y dar asentimiento *como condición* de la formación del Estado. Por su gradualismo, Hegel podría aceptar la analogía, siempre y cuando se le condicione con un “...hasta cierto punto”. En otros términos, algún grado de asentimiento libre tiene que suponerse entre ambos y cualquier participante para que comience o se renueve el proceso formativo del Estado moderno, pero asimismo no pueden suponerse plenas capacidades racionales, en especial las que se requieren para seguir el mandato del autointerés, en la sociedad burguesa, y el mandato de la participación política, en el Estado.

El gradualismo, entendido como la tesis de que puede haber grados de racionalidad, puede prestar sustento a la idea de que hay diferencias de racionalidad entre las personas (y acaso entre las colectividades, incluyendo, los pueblos). Y si el gradualismo justifica diferencias de racionalidad –proseguiría esta defensa de la familia hegeliana– no debe sorprender que entre los miembros de una pareja pueda haber diferentes grados de racionalidad que, acaso, justifican diferencias en sus roles dentro de la familia y fuera de ella.¹⁶

Como debe resultar claro, el problema se halla en el último paso. Y es aquí donde viene una nueva y más radical objeción. Es evidente que podría haber diferencias en el grado de racionalidad entre las personas sin que estas diferencias coincidan con las diferencias entre los géneros. Aceptar que hay diferencias de racionalidad no significa aceptar, a priori, como una cuestión filosófica, que tales diferencias se distribuyen coincidentemente con las presuntas diferencias entre los géneros (o para el caso, entre las diferentes pigmentaciones de la piel). Por lo tanto, es arbitrario, *porque no se sigue de su propio argumento*, distribuir la gradualidad de modo fijo por diferencias de género.¹⁷

Cabe dudar, sin embargo, que el error de Hegel sea solo un error argumental, es decir, que sea un *non sequitur* más en la larga historia de la filosofía occidental. El de Hegel es un error metafísico, es decir, atañe a la metafísica de la diferencia.¹⁸ En este caso, quizás en todos, es un error metafísico ideológicamente

16 En la literatura reciente, quizás es Brooks quien de modo más claro emprende una defensa de la concepción hegeliana de la familia en esta dirección: BROOKS, Tom, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

17 En este marco hay que entender el énfasis de Brooks en la diferencia entre los géneros como condición de la atracción y de la unión acabada del matrimonio hegeliano.

18 La célebre analogía de la clase de los cuerpos femeninos con el reino vegetal, y la de los cuerpos masculinos con el reino animal es reveladora de este error metafísico. Se trata de distintos tipos de seres naturales, en realidad de dos reinos –géneros de géneros– distintos. Las mujeres son a los hombres como las plantas son a los animales. Las plantas no se vuelven animales, los

motivado.¹⁹ Conviene presionar aquí el *punctum dolens*: O bien se trata, desde el comienzo, del consentimiento auténtico entre personas capaces de autogobernarse, es decir, que gozan de algún grado de libertad subjetiva, o bien se trata solo de un consentimiento espurio, que es compatible con formas de violencia tales como la manipulación y la violación. Si el argumento gradualista ha de llevar a lo primero, no puede, de ningún modo, ser compatible con lo segundo (al precio de conceder, como lo ha denunciado la política feminista más radical, que el Estado moderno está basado en la violencia sexual machista). Para ponerlo, en otros términos, incluso si se concede que hay diferencias en el grado de formación de la capacidad de dar y recibir asentimiento libremente, o se admite desde el comienzo que todas las participantes cuentan con esa capacidad, o no se admite nunca. Y si se admite desde el comienzo, entonces la práctica debe ser incompatible con la mera instrumentalización u objetualización de las personas, incluyendo las personas con cuerpos femeninos.

III.

Es interesante y revelador detenerse en el anexo al §161, atribuido a E. Gans.

El matrimonio es esencialmente una relación [de vida] ética. Anteriormente, en la mayoría de los [sistemas de] derecho natural, se le considera desde el punto de vista físico según el cual [el matrimonio] es lo que es por naturaleza. Se le considera, así, solo como una relación sexual, con lo que el camino a todas las otras determinaciones del matrimonio, quedan ocluidas. Igualmente, crudo es, no obstante, como lo hace Kant, concebir el matrimonio solo como un contrato civil, una representación en la que se contrata voluntaria y mutuamente los individuos, y el matrimonio se reduce de valor en la forma de un contrato de utilización mutua. La tercera representación igualmente rechazable es aquella para la cual el matrimonio solo consiste en el amor, pues el amor, el cual es mera sensación, conlleva la casualidad en cada aspecto, una figura que no debe tener lo ético. Por ello, el matrimonio se determina más precisamente diciendo que es el amor ético-jurídico [*rechtlich sittliche Liebe*] mediante el cual lo pasajero, lo caprichoso y lo meramente subjetivo del mismo desaparece de él.

animales no se vuelven plantas. Los animales exhiben un grado de libertad subjetiva, por ejemplo, de movimiento, mientras que las plantas se quedan fijas a la tierra toda su vida. Dado que los seres humanos son un tipo de animal, la analogía es reveladora de la miopía metafísica de Hegel.

19 Dejando abierta la posibilidad de que no todos los errores metafísicos, por ejemplo, los errores categoriales, estén ideológicamente motivados (es decir, motivados por creencias presuntamente sustantivas pero fatalmente parciales), en este caso el error estaría propiciado por el chovinismo masculino.

Examinemos brevemente esta afirmación de la superioridad de la noción hegeliana de matrimonio frente a tres alternativas. En primer lugar, al matrimonio que podríamos llamar por usos y costumbres, tradicional o por derecho natural, lo acusa de crudeza, pues reduce el matrimonio a una mera relación física definida por su presunto propósito, a saber, la mera reproducción.²⁰ Este modelo de matrimonio no tiene en cuenta, por ejemplo, la voluntad de los contrayentes y es por eso compatible con matrimonios “por conveniencia” o arreglados, cuya motivación no está de ningún modo influida por el consentimiento mutuo de los contrayentes; y, por tanto, es evidentemente compatible con el abuso y la violencia sexuales.

Hegel también condena por su crudeza el modelo kantiano de matrimonio. Hemos de suponer que, aunque igualmente cruda, no se trata de la misma crudeza del modelo tradicional, puesto que si algo caracteriza la propuesta kantiana es el aspecto voluntario del matrimonio como contrato privado de prestación de servicios sexuales. En años recientes se ha discutido en torno a la presunta superación de Hegel del contractualismo matrimonial kantiano.²¹ Según Kant, como se recordará, en el §24-25 de la *Rechtslehre*, la única manera en que el intercambio sexual humano no esté basado meramente en la inclinación y, con ello, sea susceptible a la mera instrumentalización de las personas, es acotando el *uso de los órganos sexuales* de las parejas, a largo plazo y con exclusividad; algo así como un convenio de acceso privilegiado y permanente a los genitales de la pareja. Para Kant, el matrimonio es la unión natural de dos voluntades según la ley: “el vínculo entre dos personas de diferente género para la posesión mutua de por vida de sus características sexuales” (AA 6: 276-77). Aunque esto no es explícito en la *Rechtslehre*, en la lectura más caritativa, Kant está introduciendo, con el contrato, un cierto límite en el uso y abuso de las características sexuales de las personas y, con ello, de las personas mismas. Siendo voluntario, podría pensarse que se trata de un mero *quid pro quo*, y que el contrato no acarrea ningún contenido moral, motivado solo por la conveniencia mutua. No obstante, si el *commercium* sexual es un acto entre agentes libres, es decir, capaces de autogobierno, el contrato matrimonial tiene, al menos en potencia, el límite marcado por la dignidad (*Würde*) de las personas.

Esta idea está al menos sugerida en la contundente frase con la que remata su argumento: “si hombre y mujer quieren disfrutar mutuamente de

20 Posible alusión a Samuel Pufendorf, *La ley Natural y las Naciones*, xvi, cap 1; y al Código Penal General de Prusia, parte 2, título 1, §1: “El fin principal del matrimonio es la reproducción y la educación de los niños” Ver: WOOD, Allen W. (ed.), *Elements of the Philosophy of Right* (tr. H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 438.

21 PATEMAN, Carole, “Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract”, en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 209-225, p. 143; RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, op. cit.

sus características sexuales, entonces deben casarse necesariamente, y esto es necesario según las leyes del derecho de la razón pura”. En efecto, cuáles son las características y las capacidades sexuales que se están incluyendo en el contrato y cuáles no es algo que no se puede especificar fácilmente; qué parte de la persona puede ser usada y cómo puede serlo son cuestiones que no pueden aparecer en el contrato matrimonial. Con todo, Kant parece tener plena conciencia de que la inclinación puede llevar a traspasar límites en lo que se refiere a cómo se puede usar a una persona (en un intercambio sexual). Y tiene claro que el límite atañe al consentimiento.

Kant ciertamente distingue entre *commercium* natural y el no natural; dentro del primero, distingue el intercambio meramente animal del “legal” (*nach dem Gesetz*). Pero lo que distingue al matrimonio de la mera *fornicación* (*Venus vaga*) es que el primero, a diferencia de la última, solo puede darse entre agentes capaces de dar y pedir consentimiento explícito mediante un contrato cuyo cometido es el beneficio mutuo por la prestación de servicios. El rasgo básico del modelo kantiano de matrimonio es, pues, el consentimiento: basta que el agente tenga atributos sexuales que ofrecer como contraprestación, además de la capacidad para dar consentimiento libremente. Lo que se pacta, el contenido del contrato es el respeto al límite que marca la dignidad de las personas.

Llevado a sus últimas consecuencias, en el contractualismo matrimonial kantiano las diferencias sexo-genéricas no resultan relevantes. Pero es obvio que Kant no lo llevó a sus últimas consecuencias, sino que se detuvo en su propio punto ciego (y atroz). A partir de sus textos fundamentales de filosofía política, tales como *Hacia la paz perpetua*, *Teoría y práctica* y otros, se colige que para Kant los hombres están gobernados por la razón y poseen la capacidad de valerse por sí mismos [*Selbständigkeit*]. Si la condición social y material de un hombre le obliga a servir otro, es decir, a tener un señor, esto quiere decir que no vale por sí mismo, por lo que, para Kant, no puede tener personalidad civil y está excluido de la ciudadanía. La diosa fortuna y el esfuerzo personal pueden revertir para los hombres esa situación.²² No así para las mujeres. Independientemente de las circunstancias, todas las mujeres, para Kant, carecen de la capacidad de valerse por sí mismas y, por lo tanto, no pueden nunca siquiera aspirar a la personalidad civil y a la ciudadanía. El resultado de esta manera de entender las diferencias en el marco del contractualismo kantiano es que las mujeres deben ser dominadas por los hombres, en especial por los maridos. El contrato matrimonial kantiano, así, contiene una evidente

22 El ascenso o descenso social de los varones no es, hasta donde puedo ver, un tema que le preocupe a Kant. De hecho, saluda la desigualdad material como algo beneficioso para acicatear la competencia entre pares, y la atribuye a un engaño de la naturaleza (*List der Natur*) teleológicamente concebida, para, mediante el crecimiento personal, hacer crecer a la sociedad incluso sin proponérselo los agentes.

inconsistencia: por un lado, al ser un contrato, requiere del asentimiento de quienes deciden compartir su sexualidad (y su vida), incluidas las mujeres, y, al mismo tiempo, por otro lado, niega a las mujeres la capacidad de legislar en el reino de los fines (esto es, les niega agencia racional) y, por lo tanto, las excluye de una vez y para siempre de toda participación social y política.²³

Lo que repugna a Hegel del contractualismo matrimonial kantiano no es, por supuesto, su sexismo, sino que Kant considere al matrimonio como una especie de intercambio sexual, al igual que el modelo tradicional, con la adición del interés maximizador entre las partes que contraen matrimonio: lo que buscan es maximizar el beneficio mutuo, no tanto formar una nueva unidad ética. El contrato matrimonial es, a lo sumo, una parte del proceso entero de matrimonio que ha de llevar a la familia. Es curioso, en este punto, que el modelo kantiano de matrimonio merezca el calificativo de crudo (*roh*). Como si el hecho de que se trata de un contrato y de un contrato voluntario, no hiciese ninguna diferencia en relación con el matrimonio según el derecho natural como lo entiende Hegel, en el cual no interviene el consentimiento. El contrato matrimonial, dirá Hegel, no es cualquier contrato, y entenderlo como un contrato privado de prestación de servicios lleva a reducirlo a un tipo de comercio sexual, a saber, el comercio sexual protegido por las leyes. Es evidente que el tipo de unidad comunitaria que es la familia —la familia, recordemos, es, para Hegel, la unidad ética básica del Estado— no puede surgir de un contrato de este tipo.

Puede, ciertamente, haber ventajas en el matrimonio kantiano entendido como contrato de prestación de servicios entre particulares. Como ya se anticipó, llevado hasta sus últimas consecuencias, para el contractualismo las diferencias sexuales no son relevantes: basta la posesión de ciertos atributos y capacidades —los relativos al llamado intercambio carnal— y la capacidad de dar y recibir asentimiento libremente. Pero esto significa la transformación del matrimonio en una práctica social completamente diferente a la que ha existido hasta ahora en la mayoría de las sociedades de mandato judeocristiano, y más allá. En efecto, si se toma a Kant en serio, el matrimonio sólo es aceptable racionalmente a condición de que se le convierta en un mero contrato. Ahora bien, quien hace un contrato por el uso de bienes o servicios siempre ha de estar disponible para más y mejores transacciones, lo cual podría transformar el matrimonio en un código para la regulación de un comercio sexual verdaderamente universal, sin importar propiedades o características

23 Hacia el final del §26 de la *Metafísica de las costumbres* [AA 6:279] Kant parece percatarse de esta inconsistencia cuando dice que la obediencia al marido, consagrada en el contrato matrimonial, no contradice “la igualdad natural de una pareja humana” [*natürliche Gleichheit eines Menschepaares*] (sic), pues el dominio del marido sobre la mujer está basado únicamente en la “ventaja natural de la capacidad del hombre” [*die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes*] (sic) sobre la de la mujer.

meramente empíricas de las personas, tales como la forma de sus genitales, la pigmentación de su piel y la edad, ...a condición de que puedan dar y pedir consentimiento libremente.²⁴ Un contrato así está abierto a especificaciones de todo tipo, incluyendo límites espaciales y temporales, para el uso mutuo de atributos y capacidades sexuales. En la misma lógica, existiría un mercado de acceso universal a otras prestaciones asociadas históricamente con el matrimonio, tales como el cuidado de los hijos y las tareas domésticas.²⁵

Es precisamente en este punto donde se sitúa la reacción crítica de Hegel. No en balde Hegel se inició en la filosofía escribiendo sobre el amor. El matrimonio kantiano reduce, para el suabo, lo que en principio ha de ser una relación amorosa a un mero intercambio sexual regulado. Aquí es donde puede tener atractivo el reparo de que el matrimonio no es como cualquier contrato. En efecto, la relación que una persona tiene con su cuerpo y con sus disposiciones no es en absoluto asimilable a la relación de externalidad que tiene con los bienes o propiedades de los que hace uso. Nadie usa una parte de su propia persona —una parte de su cuerpo y de sus capacidades— como usa una bicicleta u otro objeto material intercambiable, lo que por cierto no impide que las personas, de hecho, se compren o se vendan en virtud de ciertos atributos físicos. Así, para Hegel, cuando las personas se embarcan en una relación amorosa hay un momento de compenetración que hace posible abandonar los intereses personales y conformar una nueva persona; ahora, ya no dos personas individuales, sino una persona colectiva con planes comunes de vida, bienes o propiedades, y, con el tiempo, progenie. En el matrimonio hegeliano, la familia es algo más que un agregado de particularidades, cada una con sus propios afectos, intereses y planes de vida. Sólo mediante una ceremonia pública inserta en un entramado de costumbres, historias y expectativas, donde se declara para el matrimonio el reconocimiento de la comunidad en general mediante el Estado, puede éste convertirse en una familia que, además de administrar e incrementar la propiedad común, habilite a sus futuros miembros para participar en la sociedad civil —como agentes libres, aptos para comprar y vender en un mercado de bienes y servicios— y en el Estado político —como ciudadanos con plenos derechos y obligaciones políticas—. De lo contrario, piensa Hegel, el matrimonio está sujeto a los vaivenes y caprichos de la particularidad, y no adquiere la sustancia requerida para ser la fibra básica del entramado de la sociedad moderna. Si para Kant el

24 PATEMAN, Carole, "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract", en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, op. cit. p. 221, indica que esta práctica sería equivalente a la prostitución universal. Mucho de esto dependerá de cómo se entienda la prostitución, y cómo se le distinga o no de las conductas sexuales instrumentales en general.

25 El actual código civil del estado norteamericano de California parece ir en esa dirección al incluir una fecha de caducidad en el contrato matrimonial.

matrimonio es un deber moral si se quiere tener relaciones sexuales responsablemente, para Hegel es un deber en el sentido en que es una condición para el reconocimiento social y la participación política.

El lado oscuro, y atroz, de la idea hegeliana de que el matrimonio no es cualquier tipo de contrato, es que no solo es compatible con lo que Pateman llama el contrato sexual, sino que constituye su mismísimo acto inaugural. En efecto, lo especial del matrimonio no es, para Hegel, que constituya algo así como la culminación de un proceso de reconocimiento recíproco entre dos (o más) autoconciencias, sino que constituye la culminación de un proceso de reconocimiento asimétrico (autorizado comunitariamente) mediante el cual las mujeres aceptan públicamente ser sometidas a la voluntad del marido. Además, performativamente, el matrimonio no se considera válido sino hasta que “se consuma”. Para ningún otro tipo de contrato hay la condición de que solo es válido si, por ejemplo, una determinada transacción se lleva a cabo. Dado que nunca se reconoce racionalidad plena a las personas con cuerpos femeninos, podría decirse que lo especial del contrato matrimonial está en continuidad con el derecho de pernada.

Hegel parece percatarse de que el modelo kantiano de matrimonio asume erróneamente que el consentimiento solo puede otorgarse mediante un contrato, olvidando que hay formas de prometer y ponerse de acuerdo —formas de dar y pedir asentimiento libremente— que no son contractuales. Eso le hubiera permitido percatarse de que el contrato social es también un contrato sexual, de modo que, al rechazar el contractualismo, también rechazara el sexismo. No obstante, al tratar de superar el contractualismo matrimonial con su narrativa de la unidad ética, Hegel preserva el sexismo y, en último término, el abuso sexual, como inscripción original de la sociedad y el Estado modernos. Si desde la *Fenomenología* Hegel insiste en que las realidades humanas son construcciones sociales, aquí su doctrina parece detenerse en un esencialismo de la diferencia amparado por la substancia “natural” del matrimonio y la familia. Hegel convierte en una clase natural lo que él mismo nos enseña a ver como un proceso social. Este es el error metafísico, fatal, de Hegel.

Es importante recalcar brevemente en el tercer modelo de matrimonio ante el cual el hegeliano se presume superior, es decir, en el que podría denominarse, no sin equívocos, *romántico*. En este *Anexo* a §161 únicamente se establece que, para este modelo, el matrimonio se reduce al amor sin más; siendo una sensación cambiante y oscilante, el matrimonio, aduce Hegel, no puede depender del amor ni reducirse a él. Por ello, para que tenga una significación en el modo de vida en común de las personas, el amor ¡debe abandonar su carácter “pasajero, caprichoso y meramente subjetivo” para convertirse en “amor ético-jurídico”!

En *PhR* §164, no obstante, donde Hegel subraya la importancia de la ceremonia matrimonial, encontramos un anexo, también atribuido a Eduard

Gans, donde tenemos una referencia directa a la expresión literaria-filosófica del modelo romántico de matrimonio:

164 **Anexo.** Que la ceremonia de la consumación del matrimonio sea superficial y una formalidad que puede ser dejada a un lado, pues el amor es lo sustancial y, en esa medida, pierde valor mediante esta celebración, [es algo que] proponen Friederich v. Schlegel en la *Lucinda* y un apolo-gista suyo en las cartas de un desconocido (Lübeck y Leipzig 1800). El impulso sensible se representa ahí como requisito para la prueba de la libertad y la interioridad del amor; un argumento [por cierto] al que los seductores no son ajenos. Sobre la relación entre hombre y mujer ha de observarse que la joven mujer [*Mädchen*] que se entrega al impulso sensible entrega su honor [*Ehre*], lo que no es el caso con el hombre, el cual tiene otro campo de su actividad ética [*sittlichen Thätigkeit*] [además] de la familia. El destino de la joven mujer consiste esencialmente solo en la relación matrimonial; la demanda, por tanto, es que el amor se convierta en matrimonio, y que los diferentes momentos del amor adquieran su verdadera relación racional entre ellos.²⁶

Vale la pena detenerse en las circunstancias que rodean *Lucinda*. En 1798, Friedrich Schlegel inició una relación sentimental con Dorotea Veit, hija del respetado filósofo Moses Mendelssohn, quien estaba casada con el banquero berlinés, Simon Veit. Dorotea dejó al marido y eventualmente se divorció. En 1799, Schlegel escribe y publica *Lucinda*, una especie de crónica novelada de su propia relación, con *Lucinda* y *Julius* como personajes principales. Aparentemente, la publicación causó un pequeño escándalo en las cabezas bienpensantes –entre las que probablemente se encontraba el joven

26 Aunque los Anexos a *PhR* §164 y §166, no fueron, propiamente de la mano de Hegel, se encuentran conspicuamente ausentes en la que es, quizás, la traducción española más difundida en el siglo veinte –la de Angélica Mendoza, publicada en 1937 en Buenos Aires, y en 1980 en la Ciudad de México. Dicha versión, hay que notarlo, no es una traducción directa del alemán sino del italiano, en la versión de F. Messina dirigida por Benedetto Croce. He aquí una versión española del Anexo a §166: “Las mujeres pueden en efecto ser educadas, pero no están hechas para las ciencias superiores, para la filosofía ni para ciertas producciones del arte que requieren de lo universal. Las mujeres pueden ser ocurrences, tener gusto y delicadeza, pero no tienen ideales. La diferencia entre hombre y mujer es la del animal y la planta: el animal corresponde mejor al carácter del hombre, la planta corresponde mejor a la mujer pues ella se despliega más quietamente de modo tal que sostiene en su principio la unidad más indeterminada de la sensación. Cuando las mujeres están en la cima del gobierno, el Estado está en peligro, pues ellas se conducen no según las exigencias de lo universal sino según el impulso casual y la opinión [*Neigung und Meinung*]. La educación de las mujeres sucede, no se sabe cómo, con una atmósfera de representaciones, más con la vida que mediante la adquisición de conocimientos; mientras que el hombre adquiere su posición solo mediante la incitación [*Errungenschaft*] del pensamiento y mediante muchos esfuerzos técnicos.” (Trad. E.L.)

Hegel— y quizás un poco más allá, no solo por la evidencia de que en ella Schlegel representaba su propia relación con una mujer casada y de buena familia, sino porque contiene algunos detalles de erotismo que, hoy día, están lejos de desafiar tabús. La defensa que emprende Julius de la impertinencia (*Frechheit*) se convierte en un ataque frontal a la moral sexual tradicional y a la hipocresía de las buenas maneras burguesas; en una denuncia del matrimonio sin amor como la verdadera forma de concubinato, así como en una gran loa al amor como encuentro profundo entre personas. La novela reivindica la sexualidad femenina e invita a cuestionar las ideas ordinarias sobre lo femenino y lo masculino. Insiste particularmente en la importancia de cultivar un balanceo armonioso entre los impulsos activos, ordinariamente atribuidos a lo masculino, por un lado, y las tendencias a la pasividad, asociadas con lo femenino, por otro.²⁷

Veinte años después de la publicación de *Lucinda*, Hegel se refiere a ella como una obra que propone un modelo alternativo de matrimonio, según el cual la ceremonia del matrimonio es un mero formulismo social que nada tiene que ver con las motivaciones y afectos reales de las personas que la escenifican. La verdadera promesa que se hace en el matrimonio, para el modelo romántico representado por *Lucinda*, es privada y desde el fuero interno de cada persona. El evento social es, por lo tanto, prescindible. Ante esto, Hegel objeta, además de la naturaleza centelleante y caprichosa del amor humano, que el matrimonio así entendido carece de la protección que impediría a la mujer ser manipulada para “entregar su honor”. Hegel, a diferencia de Schlegel, entiende la seducción como manipulación, y como algo más cercano al fraude y el engaño que al ritual de apareamiento entre criaturas libres. Además, parece asumir, en el texto de Gans, que las mujeres son, por naturaleza, manipulables, por lo cual requieren no solo la cobertura legal, sino la vigilancia comunitaria para protegerlas de sus propios deseos. Es por eso que el personaje de *Lucinda* representa la *impertinencia* de una mujer, Dorotea Schlegel, que se atreve a usar su propio entendimiento, y a afirmar sus propios deseos y planes de vida. Tal representación del personaje femenino resulta impertinente para quien piense que ser-mujer, como ser-hombre, es una determinación que los procesos “naturales” fijan de una vez y para siempre. Esto vale, asimismo, e incluso acaso con más fuerza, como veremos en breve, si se trata de procesos de segunda naturaleza que, de cierto modo, prefiguran y configuran la vida ética —que es finalmente vida comunitaria y de costumbres— en todas sus dimensiones.

27 El filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher hizo publicar anónimamente sus *Briefe zur Schlegels Lucinde* en 1800, donde emprende una defensa de las ideas de Schlegel frente a las acusaciones de obscenidad que se le lanzaron inmediatamente después de la publicación de su novela, junto con llamados a la censura.

IV.

Recientemente, Lorenzo Rustighi²⁸ ha emprendido una rehabilitación de la dialéctica hegeliana en este punto, justamente con la noción de segunda naturaleza. Este autor propone la tesis interpretativa de que el modelo hegeliano de matrimonio es superior al kantiano y al romántico, y la tesis sistemática de que la superioridad del modelo hegeliano sobre sus rivales radica justamente en su posibilidad de superar el patriarcado. En otros términos, según Rustighi, el sexismo de la *PhR* no solo no está teóricamente motivado ni reforzado por la teoría, por lo cual se puede desagregar de ella sin merma, sino que, además, lleva potencialmente a una crítica del patriarcado.

Se trata de una estrategia de redención que, lamentablemente, no funciona del todo. El punto central de defensa de Rustighi radica en la noción de “segunda naturaleza como disposición ética”²⁹. Qué aspecto o condición adopte la segunda naturaleza de caso en caso es algo que depende de las prácticas consuetudinarias de una comunidad a lo largo del tiempo; y si las prácticas que conforman la segunda naturaleza de los individuos y las comunidades pueden modificarse, entonces la segunda naturaleza puede también modificarse. Puesto que las diferencias sexo-genéricas no son meramente naturales ni se fijan en virtud de determinación alguna propia de lo vivo (y por ello no se insertan en un sistema de necesidades), se trata para Hegel, siempre según Rustighi, de diferencias que atañen a la segunda naturaleza. Y si son diferencias de segunda naturaleza, es evidente que la práctica consuetudinaria de excluir y negar plena racionalidad a las mujeres también puede modificarse.

Ahora bien, ¿basta con esto para salvar a Hegel de sí mismo, para redimir a su teoría de la sociedad y del Estado de su sexismo? En primer término, puede disputarse la idea de Rustighi de que para Hegel las diferencias sexo-genéricas no se fijan en virtud de la primera naturaleza. La idea del matrimonio como sustancialidad inmediata, como algo que comienza con el impulso sexual, etc., podría arrojar dudas sobre esta premisa del razonamiento de este autor. Pero incluso si se concede completamente este punto, esta defensa no basta para redimir a la teoría. Para criticar y superar una determinada realidad social no basta reconocer que *se puede* modificar; es preciso, asimismo, llegar a la convicción de que esa realidad social *debe* cambiar. Nada menos de eso puede aceptarse si se quiere aceptar que la *Filosofía del derecho* tiene un potencial antipatriarcal, a pesar de sus “deslices” sexistas.

Por otra parte, además, no es obvio que la noción de “segunda naturaleza como disposición ética” le preste un buen servicio a esta redención del pensamiento político de Hegel. La razón es la siguiente. La noción de segunda naturaleza,

28 RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, op. cit.

29 Ibid., p. 239.

o bien es una noción normativamente neutra, o bien no lo es. Si es una noción normativamente neutra, entonces la segunda naturaleza, para el Hegel que se deja leer hoy en la *PhR*, ha de incluir la disposición a trazar diferencias entre los géneros de tal manera que los cuerpos femeninos han de estar recluidos en el ámbito de la familia y, en definitiva, excluidos del proceso formativo del espíritu, incluyendo el proceso político de la modernidad como su expresión objetiva. En su propio entendimiento, la disposición patriarcal marca la diferencia de modo correcto; de hecho, mandata una diferencia como la diferencia esencial a partir de la cual se definen los roles sociales y la construcción comunitaria del proceso político mismo. Si esto es así, es dudoso que, como lo indica Rustighi, su sexismo pueda separarse asépticamente de la teoría. Lo que es más, apuntaría a la consolidación de la subordinación de los cuerpos femeninos, para no decir de la violencia de género, en la raíz misma de la sociedad y Estado modernos.

Ahora bien, si la noción de segunda naturaleza es normativamente neutra, entonces la propuesta de desagregar lo que hemos llamado aquí el error de Hegel de su teoría parece más prometedora. En otros términos, si la segunda naturaleza no incluye necesariamente la disposición patriarcal, entonces esa misma disposición puede llegar a convertirse, como producto del proceso formativo mismo, en una segunda naturaleza diferente y en muchos aspectos opuesta a la anterior. El problema con esta alternativa es que se parece demasiado a su rival contractualista. Corre el mismo peligro de la ceguera del contractualismo que Hegel quiere superar. En su mejor versión, Hegel estaría proponiendo para el Estado (una república monárquica), plenos poderes de coerción pública y educación para promover la dignidad, entendida como valor intrínseco de las personas. La mera instrumentalización de una persona consiste en tratarla como un mero objeto, como algo que se puede adquirir e intercambiar por un valor. La dignidad impide la mera instrumentalización. Una vez que reconocemos, como presuntamente se hace hoy, que el sexismo es una negación de la dignidad de las personas, basta ampliar lo que se incluye dentro de “persona”, o “ser racional”, para tener listo el pastel y comerlo. Esta estrategia es, como lo señala Rustighi, muy característica del contractualismo a la defensiva. La demostración de que el contrato social no es, a la vez, un contrato sexual, es que es posible ampliar –diría la defensa del contractualismo– el espectro, para hacerlo, ahora sí, verdaderamente universal e igualitario. Bajo el manto de la neutralidad normativa se esconde, como lo señala Pateman, entre otras, la violencia de ignorar desigualdades que se toman por fijas y por independientes del pacto político. Con Hegel, podría decirse, muy similarmente, que bajo la neutralidad normativa se esconde la violencia de ignorar desigualdades que se toman por fijas en una segunda naturaleza y que son *independientes del proceso político*.³⁰

30 Vale marcar aquí la afinidad de esta lectura de Hegel con lo que Federici en 1974 llama *el patriarcado del salario*, una crítica lanzada contra la asimilación marxista de la diferencia de

Quizás no sea aventurado afirmar que, según hemos visto, el modelo de matrimonio que más se acercaría a una crítica del patriarcado es el romántico. Hay al menos dos claves que apuntan en esa dirección. La primera radica en las posibilidades de remontar un cierto paradigma binario del amor y del cuidado entre animales humanos; la segunda, en la crítica a la instrumentalización de las relaciones amorosas. En su *Lucinda*, Schlegel da expresión a un tipo de relación amorosa que, salvo en el tema de consentimiento, se aleja claramente del modelo contractual, pero también del hegeliano, y que dista mucho de representar al amor como algo meramente sujeto al capricho y la arbitrariedad, algo que atañe meramente a la sensación. Se trata de un tipo de unión que involucra a la persona entera, que hace crecer a las personas (en el sentido en el que les permite por ejemplo tener más consciencia de quiénes son y quiénes podrían ser), más allá de dónde y en quién se ubican los papeles activo o pasivo; de si una persona tiene determinado tipo de genitales y otra persona otro; y de si tiene una determinada edad, pigmentación de la piel o condición social. Si a este tipo de relación quiere llamársele matrimonio, en todo caso sería la base afectiva real para la que dos (o más) personas pedirían protección y promoción por parte del Estado. Lo cierto es que la impertinencia de Lucinda, su afirmación sexuada autoconsciente, desafía cualquier noción preconcebida sobre el lugar de lo femenino en las relaciones sociales y comunitarias; y expresa una capacidad evidente de dar y pedir asentimiento libremente. En este punto, el modelo romántico de matrimonio no parece un mal candidato, por lo tanto, para superar el error patriarcal de Hegel tanto como el del contractualismo kantiano.

Además, la denuncia del matrimonio tradicional como la verdadera forma de concubinato pone en el centro de la relación la no instrumentalización como la verdadera “prueba del amor”, no así la pasiva “entrega del honor” adosada a las mujeres. El amor romántico, al menos el que se expresa en Lucinda, nada tiene que ver con la disolución de la subjetividad (femenina) en una relación amorosa que determina la existencia entera, lo cual es una representación recurrente y tal vez justificada del amor romántico que presuntamente hace a las personas, especialmente si son mujeres, propensas al abuso y la manipulación. Se trata del único modelo, entre los considerados en el Anexo a §161,

género a la lucha de clases. El punto de Federici es que, siendo el salario la herramienta de explotación capitalista por excelencia, en lo que a las mujeres se refiere, “su trabajo aparece como un servicio personal externo al capital” (FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018, p. 18). Tal exterioridad, solo aparente, del trabajo no asalariado femenino a la lógica del capital es paralela a la exterioridad que, en la *Filosofía del derecho*, tienen las mujeres respecto de la sociedad civil y el Estado, esto es, su carácter irremediamente ajeno al proceso de formación del espíritu objetivo. En ambos casos, lo que esconden las apariencias es una forma de explotación y de marginación no reconocidas.

que pone en su centro un tipo de autoconsciencia femenina, representada por el personaje de Lucinda, que es capaz de dar y recibir asentimiento libre a creencias y acciones, que tiene un plan de vida propio, así como una cierta integridad entre lo que piensa, lo que siente, lo que dice y lo que hace. Lo que es más, la existencia misma de *Lucinda* es un buen recurso para quien piense ocultar en el manto del tiempo pasado la vindicación hegeliana del patriarcado. Es decir, desde entonces había, y hay, alternativas al error de Hegel.

V. Consideraciones finales

¿En qué consiste, pues, el error de Hegel en lo que atañe a la familia, al matrimonio y al género? Como habrá podido apreciarse, se trata de un error de múltiples dimensiones. Como vimos, podría entenderse un error dialéctico relativamente común en *non-sequitur* en el razonamiento ordinario y, por lo tanto, en el filosófico, que consiste en señalar que una determinada serie de consideraciones no bastan para concluir lo que se presuntamente se concluye o quiere concluir. Un caso célebre es el de la Segunda analogía de la experiencia, donde Kant, a decir de Arthur Lovejoy y Peter F. Strawson, comete un *non sequitur* brutal al pretender derivar relaciones de sucesión objetivas a partir de correlaciones entre representaciones. Si fuera *sólo eso*, el error de Hegel en lo que se refiere al comienzo de la *Sittlichkeit* sería un desliz en una obra publicada, incluso anticipadamente, en el pináculo de su ascenso filosófico y social. Ahora bien, en la medida en que el *non sequitur* contiene un error categorial, en esa medida es un error metafísico. Tratar el género como una clase natural cuando es un proceso social es cometer un error categorial, aplicar lo que se necesita para pensar una determinada realidad, a lo que se necesita para pensar otra. Hacer esto es a lo que llamo un error metafísico, pues involucra confundir tipos de realidades. De modo que, para decirlo diferente, el error consiste en tomar una disposición habitual a trazar diferencias de una cierta manera cuando no hay que trazarlas, o cuando hay que trazarlas de otro modo.

Es dudoso que haya clases naturales, pero puede decirse sin ambages que Hegel tiende a tratar el género como una clase natural, es decir, como una clase formada por un modo de agrupar particulares que responde a la estructura del mundo natural, más que a los intereses y acciones humanas. En este caso, el error de Hegel es convertir una práctica social, históricamente determinada, en una clase natural. Ahora bien, este movimiento de “naturalización” consigue convertir ser-mujer y ser-hombre en esencias; es decir, que hay algo en lo que consiste ser hombre y ser mujer independientemente de las prácticas sociales y las disposiciones de los agentes que emplean para sí mismos y para esos otros predicados.

La impresión de que el asunto se resuelve con una reclasificación de los conceptos es lamentablemente falsa. La razón es que el error metafísico de Hegel tiene consecuencias políticas obvias en un mundo social, el realmente existente, donde el abuso y la mera instrumentalización de los cuerpos femeninos (aunque no solo de ellos) es parte de la naturaleza de las cosas. Como examinamos en el caso del matrimonio, pilar de la familia, Hegel suscribe el contrato sexual a pesar de ser un crítico del contrato social. En esto Rustighi se equivoca, ya que la noción de segunda naturaleza como disposición ética, que colocaría la diferencia y los conceptos en otro lugar, sigue siendo “naturaleza”, es decir, sigue estando, al menos parcialmente, fuera de las prácticas de dar y recibir razones. A diferencia del naturalismo de primera naturaleza, esta forma de esencialismo diría que aquello en lo que consiste ser mujer o ser hombre es algo que se puede fijar de modo *relativamente* independiente de las prácticas sociales. Pero eso no es suficiente para desnaturalizar las violencias de género. La segunda naturaleza sigue siendo naturaleza.³¹ Desde el punto de vista de las sujetas de la dominación, poco importa si la violencia naturalizada en su contra se justifica por una o por otra. El sexismo (como sus congéneres, el racismo y el clasismo) no es simplemente una deformación conceptual, una forma equivocada de pensar, sino una disposición inserta en prácticas instrumentalizadoras y excluyentes de las personas. Si entendemos la mera instrumentalización como una forma de violencia, es decir, de violencia moral, quizás Hegel, por su error, tenga el enorme mérito de iluminar hasta qué punto el denominado espacio de las razones, en su versión política, tiene en su base la violencia moral, especialmente, aunque no solo, la violencia de género.³²

Finalmente, recordemos que el presente ensayo prometió una respuesta positiva a la pregunta hermenéutica sobre si hay una motivación, filosófica o moral, para, tras doscientos años de su publicación, seguir celebrando el pensamiento político de Hegel en la *Filosofía del derecho*. Por cuanto atañe a la motivación filosófica, la respuesta positiva es patente. En vista de las necesidades urgentes de esta generación, los errores de Hegel son dignos de estudio en virtud de que es valioso para el presente lo que se aprende de ellos. Pero no aprendemos de sus aciertos sin más, sino también, y quizás sobre todo, por

31 Esto vale aunque se sostenga, como Novakovic (NOVAKOVIC, Andreja, *Hegel on Second Nature and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017), que la naturaleza humana es ya de suyo segunda naturaleza. El punto es que el contrato sexual no incluye dentro de ‘naturaleza humana’ a las personas con cuerpos femeninos. Sobre hábito, normatividad y segunda naturaleza, ver MENKE, Christoph, “Hegel’s Theory of Second Nature: The ‘Lapse’ of Spirit”, *Symposium* 17:1, 2013, pp. 31-49 y ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021, pp. 1-18.

32 Para la noción de violencia moral que está en juego aquí, ver LAZOS, Efraín, “Pensar las excepciones: violencia, igualdad y dignidad desde Kant”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 54, 2018, pp. 118-146.

sus errores. Si de los grandes errores se aprende mucho, aprendemos mucho de Hegel estudiando lo que tiene que decir sobre la familia, el matrimonio y el género en la *Filosofía del derecho*. Hegel, el filósofo de la libertad, vio claramente que la libertad política no es una propiedad dada, una creación *ex nihilo*, ni, aristotélicamente, un producto de la naturaleza, sino un producto de las prácticas humanas en un tiempo y espacio determinados, así como de las decisiones de un colectivo histórico, un pueblo. Tales prácticas se pueden perder o modificar conscientemente. Hegel concibe al Estado moderno, también, como un educador, un formador de conciencias críticas que gozan de libertad subjetiva, personal, para pensar por sí mismas y, en su caso, disentir. Solo que el camino de la racionalidad política que lleva al Estado “como una entidad inherentemente racional” se va abriendo paso a costa de la violencia. Por lo que concierne a la pregunta sobre la motivación moral, ha de decirse que ella depende en parte de nuestras reacciones ante la exclusión arbitraria. Quizás sea una paradoja entender que, hoy, lo que Hegel tiene que decirnos sobre el Estado es importante incluso para quienes creen que el Estado, y lo viven así en carne propia, es eminentemente patriarcal y se basa en la exclusión de todo lo que no sea masculino. Después de nuestro recorrido, cabe apreciar que puede leerse a Hegel como un filósofo que instala el sexismo en el origen mismo de las instituciones morales y políticas modernas. Es de sospechar que ello contribuya a disipar la superioridad que suelen autoadjudicarse las buenas conciencias de los últimos tiempos, las liberales tanto como las iliberales, frente a modos de vida en común cuyo centro no es la libertad de los individuos. Más allá, vale la pena preguntarse si la libertad política, entendida, como Hegel, sustantivamente y no a la manera de los liberales, viene a costa de la desigualdad material, y del sexismo, el racismo y el clasismo, o si hay procesos equitativos y no violentos para alcanzarla.³³

33 Este trabajo no hubiera sido posible sin el estímulo inicial de Gustavo Leyva, y sin los comentarios de Ana Miranda en el Taller sobre Hegel en/desde Latinoamérica y el Caribe, organizado por ella misma y por Tobias Wieland. Mi agradecimiento a todas estas personas, así como a una dictaminadora anónima de *Antítesis*.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla, “Hegel, Woman and Irony” en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 25-45.
- BROOKS, Tom, *Hegel’s Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018.
- HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin, 1833.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit Hegels einhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955.
- LAZOS, Efraín, “Pensar las excepciones: violencia, igualdad y dignidad desde Kant”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 54, 2018, pp. 118-146.
- LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gamma-libri, Milán, 1972.
- MENKE, Christoph, “Hegel’s Theory of Second Nature: The ‘Lapse’ of Spirit”, *Symposium* 17:1, 2013, pp. 31-49.
- NOVAKOVIC, Andreja, *Hegel on Second Nature and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
- PATEMAN, Carole, “Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract”, en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 209-225.
- RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington, New York, 2021.
- VIEWEG, Klaus, *Hegel: Philosoph der Freiheit. Biographie*, Ch. Beck, München, 2019.
- WOOD, Allen W. (ed.), *Elements of the Philosophy of Right* (tr. H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021, pp. 1-18.
- ZÖLLER, Günter, *Hegels Philosophie. Eine Einführung*, C.H. Beck, München, 2020.
- _____, *Res Publica. Plato’s Republic in Classic German Philosophy*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2015.