

2022 | N.º 3

antítesis



revista iberoamericana de estudios hegelianos

HEGEL Y LO FEMENINO

antítesis

REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTORA

Marcela Vélez León

(Universidad Autónoma de Madrid)

DIRECTORES ADJUNTOS

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

EDITOR

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

CONSEJO EDITORIAL

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Adriano Bueno Kurlé

Kurlé (Universidad Federal de Mato Grosso)

Luciana Cadahía

(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Leonardo Mattana

(Universidad Autónoma de Madrid)

Fernanda Medina

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Pablo Pulgar Moya

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Valerio Rocco

(Universidad Autónoma de Madrid/Círculo de Bellas Artes)

Marcela Vélez

(Universidad Autónoma de Madrid)

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Elena Iglesias Serna

ISSN: 2792-436X (versión en línea)

ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR

María del Rosario Acosta (University of California, EEUU)

Nantu Arroyo (Universidad Autónoma de Madrid)

Bernard Bourgeois (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Andrew Buchwalter (University of North Florida)

María José Callejo (Universidad Complutense de Madrid, España)

Ana Carrasco Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)

Román Cuartango (Universitat de Barcelona, España)

Italo Debernardi (Universidad Católica Silva Henríquez)

Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Werner Ludwig Euler (Universidad Estatal de Santa Catarina, Brasil)

Jorge Fernández (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Héctor Ferreira (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina)

Ángel Gabilondo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Domingo Hernández (Universidad de Salamanca, España)

Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Stephen Houlgate (University of Warwick, Reino Unido)

Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova, Italia)

Xabier Insausti (Euskal Herriko Unibertsitatea, España)

Jean-François Kervegan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Anton Koch (Universität Heidelberg, Alemania)

Edgar Maragat (Universitat de València, España)

Angelica Nuzzo (The City University of New York, EEUU)

Berta Pérez (Universitat de València, España)

Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemania)

José María Ripalda (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Jacinto Rivera de Rosales (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Federico Sanguinetti (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)

Alberto Siani (Università di Pisa, Italia)

Salvi Turró (Universitat de Barcelona, España)

Roberto Vargas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

Klaus Vieweg (Friedrich Schiller - Universität Jena, Alemania)

Kenneth Westphal (Bogazici University, Turquía)

ENTIDADES PATROCINADORAS

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes

Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos

CONTACTO revista.antitesis@uam.es

editorial 5

voces

De Antígona a la mujer correcta. La imagen de la mujer según Hegel en la tensión entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho* de 1820
ERZSÉBET RÓZSA (traducción de Fernanda Medina Badilla y Pedro Sepúlveda Zambrano) 7

artículos

Dualismos em questão: uma leitura feminista de *Antígona* como figura do espírito na *Fenomenologia* de Hegel
MARLOREN LOPES MIRANDA 25
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.001>

O feminino na figura da irmã: Christiane Hegel e *Antígona*
NINA AURAS 49
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.002>

Hacia una transformación de la lectura: Hegel, Malabou y lo femenino en la filosofía
DAVID BASTIDAS 67
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.003>

El hegelianismo como filosofía familiar: Hegel leído por Jacques Derrida
RAMÓN MISTRAL 97
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.004>

Carla Lonzi: una crítica feminista a la diferencia sexual en el Estado ético de Hegel
SILVIA LOCATELLI 123
<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.005>

reseñas

Lorenzo Rustighi, *Back Over the Sexual Contract, A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, London, 2021, pp. 275, ISBN: 9781793638724.
LUCAS MARTÍN OLIVA 143

Pablo Pulgar Moya, *Die kritische Darstellung der Gesellschaftsformation. Systematische Untersuchungen zur Marxschen Methode*, Duncker & Humblot, Berlin, 2021, 182 pp., ISBN: 978-3-428-15924-6.
PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO 153

comentarios y notas bibliográficas

Exilios y *upotopías*. Comentario sobre el congreso, patrocinado por Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos: «Contra la Europa intolerante. Modernidad e ilustración a partir de las experiencias del exilio desde la década de 1930»

ANTONIO RONCERO

161

Herida sin carne: exilio como experiencia de la catástrofe. Comentario sobre el congreso, patrocinado por Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos: «Contra la Europa intolerante. Modernidad e ilustración a partir de las experiencias del exilio desde la década de 1930»

RUBÉN GARRIDO

169

La obra de G. W. F. Hegel en español: compilación y fuentes

HUGO FIGUEREDO NÚÑEZ

179

Hegel fue, sobre todo, lector de su tiempo. Su actualidad es, como expresa la archiconocida máxima hegeliana, la materia de la que deviene la filosofía tras su aprehensión por el pensamiento. Así pues, la filosofía de Hegel es un reflejo filosóficamente mediado de los acontecimientos políticos que marcaron el tan efervescente período que comprendió su vida. Bien estudiada ha sido ya la relevancia que la Revolución francesa tuvo para Hegel y, en este sentido, menos atención parecen haber captado las reflexiones de Hegel derivadas de aquel «hijo no deseado de la ilustración» (Cfr. A. Valcárcel): el feminismo. Si el tiempo histórico de Hegel fue el de la Revolución francesa, también fue el tiempo de las primeras reivindicaciones que, política y teóricamente articuladas, abogaban por una igualdad entre hombres y mujeres que supusiera, no sólo la superación de las tesis que apoyaban la inferioridad natural del sexo femenino (Cfr. Poullain de la Barre), sino también la reconsideración del rol y lugar social de la mujer (Cfr. Wollstonecraft).

Atendiendo a este contexto, adquiere un significado filosófico fundamental la investigación sobre las relaciones funcionales y estructurales entre lo masculino y lo femenino que Hegel hiciera en su teorización sobre el Estado. Dado que, precisamente, y no por casualidad, es en el ámbito de la *Sittlichkeit* –tanto en la *Phänomenologie des Geistes* (en la figura de Antígona) como en la *Rechtsphilosophie*– donde Hegel ubica sus consideraciones acerca de la naturaleza y la función civil de la mujer, la pregunta por el papel que el *lugar sistemático* de lo femenino tiene en el conjunto de su filosofía se hace central. En definitiva, y yendo más allá de una primera mirada abstracta e inmediata de la caracterización de la mujer en Hegel –sobre la que se basan, por cierto, algunas de las lecturas feministas contemporáneas (Cfr. C. Lonzi)–, cabe rastrear el rol de lo femenino dentro del entramado sistemático de su propuesta filosófica, de tal modo que se obtenga una perspectiva enriquecida –dialéctico-especulativa– de lo femenino en Hegel que trascienda el ámbito de la justificación del *statu quo*

—nunca pretendida por él—. Por otro lado, no deja de ser necesaria también la consideración de que, precisamente, esa reflexión filosófica, en cuanto hunde sus raíces en un tiempo histórico concreto, devuelve al lector contemporáneo una importantísima información sobre lo que la propuesta hegeliana pudo significar para *su tiempo*. ¿Cómo las filosofías herederas de la dialéctica hegeliana rearticulan la reflexión sobre lo femenino? ¿Acaso lo mantienen en su centro de importancia como elemento indiscutiblemente necesario o queda subsumido bajo un concepto de individuo universal que olvida la diferencia?

En el presente número monográfico dedicado a «Hegel y lo femenino» el lector encontrará artículos que reflexionan sobre estas cuestiones desde diversas perspectivas. En nuestra sección de «Voces» podrá leerse la traducción del texto «De Antígona a la mujer correcta. La imagen de la mujer según Hegel en la tensión entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho* de 1820», de Erzsébet Rózsa (Universidad de Debrecen), y en «Reseñas», una reseña del trabajo de Lorenzo Rustighi, *Back Over the Sexual Contract, A Hegelian Critique of Patriarchy*, de reciente publicación.

El Equipo Editorial de *Antítesis* agradece a todas las personas que han colaborado con la realización del número en labores de autoría, revisión, corrección, traducción, edición y diseño, así como también al Comité Científico y a las instituciones patrocinadoras de la revista: la Universidad Autónoma de Madrid (especialmente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y al Servicio de Publicaciones), el Círculo de Bellas Artes de Madrid y a la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

EQUIPO EDITORIAL
Junio, 2022

voces

**De Antígona a la mujer correcta.
La imagen de la mujer según Hegel
en la tensión entre la *Fenomenología
del espíritu* y la *Filosofía del
derecho* de 1820**

Traducción de **Fernanda Medina Badilla**
y **Pedro Sepúlveda Zambrano**

ERZSÉBET RÓZSA

Universidad de Debrecen

Resumen: La mujer correcta es la protagonista en el pensamiento maduro de Hegel. A decir verdad, ella nunca lo atrajo tanto como Antígona. Con todo, lo cierto es que él rebajó a Antígona: vulneró la singularidad de la grandeza del carácter de Antígona en la *Fenomenología*, mezcló su imagen de Antígona con rasgos modernos burgueses, y transfirió con ello algunas características de su singularidad a la imagen de la mujer en el marco de la pequeña familia de la incipiente sociedad burguesa. Esta imagen fusionada de la grandeza de Antígona la acaba dañando, y tampoco ayuda a una interpretación y auto-interpretación apropiada de la mujer, o bien a la elucidación de sus roles sociales y de género en la modernidad naciente. Apartándose estrictamente de esta imagen mezclada, en la *Filosofía del derecho* Hegel ha ofrecido una imagen comprensible hasta el día de hoy, y en muchos sentidos aún relevante, acerca de los diferenciados roles sociales y de género, adecuados a las expectativas de la incipiente sociedad moderna, o bien acerca de una correspondiente *auto-interpretación y autodeterminación* para la mujer de la modernidad naciente. La mujer comparte del mismo modo con el hombre la orientación subjetiva-normativa en la actitud práctica: ella debe apropiarse y ejercitar *correctamente* sus roles sociales y de género. Pero todas estas expectativas se encuentran muy alejadas de la grandeza de Antígona. Con ello Hegel abrió una perspectiva a través de su comprensión de la fragilidad de la existencia humana en la modernidad, en medio de la cual mujeres y hombres cuestionamos cada vez el sentido de nuestra propia existencia.

Palabras clave: Antígona – Mujer – Hegel – Antigüedad – Modernidad.

Abstract: The 'proper' woman is the main figure in Hegel's mature thought. Indeed, this figure never interested him as much as Antigone. However, he still degraded Antigone: he infringed the singularity of the greatness of Antigone's character in the *Phenomenology*, mixed his image of Antigone with modern bourgeois features, and thereby transferred some characteristics of her singularity to the image of the woman in the context of the nuclear family in the emerging bourgeois society. This fused image of Antigone's greatness damages her, and also does not facilitate a proper interpretation and self-interpretation of women, or rather to the clarification of their social and gender roles in the emerging modern society. Strictly deviating from this mixed picture, Hegel's *Philosophy of Right* has offered a comprehensible, and in many ways still relevant picture of the differentiated social and gender roles appropriate to the expectations of the emerging modern society, or of a corresponding *self-interpretation and self-determination* for women in emerging Modernity. A subjective-normative orientation in the practical attitude is likewise something women share with men: a woman must appropriate and exercise her social and gender roles *properly*. But all these expectations fall far short of Antigone's greatness. Through his insight into the fragility of human existence in the modern age, Hegel opened up a perspective in which women and men repeatedly interrogate the meaning of our own existence.

Keywords: Antigone – Woman – Hegel – Antiquity – Modernity.

«Todavía te recuerdo, querida Marie, que tu sentido más profundo, la formación de tu yo superior en ti, te ha enseñado que en las mentes no superficiales un sentimiento de melancolía también se une a todos los sentimientos de felicidad. Te recuerdo además que prometiste ser mi sanadora para lo que quedara en mi ánimo de incredulidad ante la insatisfacción, es decir, la reconciliadora de mi verdadero interior con la forma en que –demasiado a menudo– estoy en contra de lo real y a favor de lo real; que confío en que tienes la fuerza para esto; que esta fuerza debe estar en *nuestro amor*».

Hegel a su novia, Marie von Tucher, en el verano de 1811

Observaciones preliminares

La tesis interpretativa de este trabajo consiste en que Hegel vulneró la singularidad de la grandeza del carácter de Antígona en la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *Fenomenología*), cuando mezcló su imagen de Antígona con rasgos modernos burgueses, y transfirió algunos rasgos de su singularidad a la imagen de la mujer en la familia nuclear de la incipiente sociedad burguesa moderna. Esta imagen confusa de la grandeza de Antígona la perjudica, y tampoco ayuda a una adecuada interpretación y auto-interpretación de la mujer, o bien a la clarificación de sus roles sociales y de género en la incipiente época moderna. Apartándose estrictamente de esta imagen mezclada, en la *Filosofía del derecho* Hegel ha ofrecido una imagen que hoy en día sigue siendo comprensible, y que en varios aspectos es aún relevante en muchas partes del mundo, acerca de los diferenciados *roles sociales y de género*, adecuados a las expectativas de la incipiente sociedad moderna, o bien acerca de una correspondiente *autodeterminación como norma fundamental* también para las mujeres. *La orientación subjetivo-normativa*

de la modernidad la comparte igualmente la mujer con el hombre: se supone que ella también debe adquirir y desempeñar sus roles de género de forma *correcta e íntegra*. Pero estas normas están muy lejos de la grandeza de Antígona.

Metodológicamente, la perspectiva que se persigue es la que se abre mediante la *especificación de la problemática del ser-mujer [Frausein], en la intersección entre las dimensiones histórico-socioculturales* («viejo» y «nuevo», «mundo moderno» o «tiempo moderno») y las dimensiones del *mundo de la vida* en Hegel («familia», «vida privada» y «persona privada»). Sistemática y conceptualmente, la *eticidad* expone el lugar donde es posible clarificar y explicar la temática del ser-mujer. Esto es reconocible tanto en la *Fenomenología* de 1806 como en la *Filosofía del derecho* de 1820. Sobre el trasfondo *sistemático* esbozado, se recapitulará y comparará la visión de Hegel sobre Antígona y sobre la mujer correcta como dos figuras dominantes del ser-mujer. El término «*Frausein*» pretende expresar aquí lo específico del contenido a obtener en estas condiciones de contexto.

1. El contexto vital de Antígona y la deformación de su grandeza en la *Fenomenología*

La Antígona de la *Fenomenología* es un individuo con grandeza, una excepción, que difícilmente puede representar un patrón para otros [individuos] de su tiempo, o para otras épocas, así como para nosotros –esta tesis habría sido asumida sin más–.¹ Pero la validez de esta afirmación se vuelve cuestionable si examinamos más detenidamente los pasajes relevantes de la obra.

Primero, resulta que: la razón de la singularidad de Antígona es su contexto vital, que constituye la «eticidad pura». Hegel ha distinguido la eticidad pura de la eticidad real. El mundo de Antígona, la eticidad pura que expone la base de lo trágico en ella, según Hegel, debe perecer. La «*eticidad real*», en cambio, exhibe el contexto vital de un mundo que acaba de empezar, de cara a un futuro que aún no está muy claro: se desplegará como una formación ética nueva y diferente en el tiempo y el mundo modernos.² Esta eticidad real se convierte en la base mundo-vital para las actividades de los actores del mundo moderno, y para las normas que legitiman y orientan sus actividades. Por debajo de estas normas, ocupa una posición privilegiada la *autodeterminación* que

1 G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (TWA 3). Eds. E. Moldenhauer / K.M. Michel. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1989, siglas: PhG; *Fenomenología del espíritu*. Trad. A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2018.

2 Pöggeler ha señalado la diferencia entre la eticidad antigua y la moderna. Cf. Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2. Edición revisada y ampliada. Friburgo / Múnich: Karl Alber, 1993, pp. 85-91. Acerca de las características esenciales de esta diferenciación en la literatura más reciente, véase: Wenjun Niu: «Welches Recht ist gerecht? 'Sittlichkeit' und 'Gerechtigkeit' in Hegels Deutung der Moderne». En: *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Eds. S. Achella et al. Berlín / Boston: De Gruyter, 2022, pp. 313-326.

en el ámbito práctico está ligada a las normas subjetivas de *integridad, rectitud y mediocridad* [*Mittelmäßigkeit*] en la concepción madura de Hegel. Él mismo sostuvo esta opinión también en su estética o Filosofía del arte.³

Lo problemático es que Hegel no ha preservado consecuentemente a la Antígona de la *Fenomenología* de estos desarrollos posteriores y modernos.⁴ En 1806, no solo transmitió la imagen de lo trágico y la grandeza de Antígona: hizo de su figura algo incluso más complicado.⁵ Ha quitado a Antígona del marco de su mundo necesariamente agónico, y ha transformado su grandeza, cuestión que es relevante en el contexto de la eticidad pura de la vida y la muerte, y que es justificadamente lo trágico en la eticidad real de la modernidad. Esto ha traído consigo no solo incoherencias en el sentido teórico, sino también *deformaciones de la Antígona pura, ética, trágica*. Esta deformación surgió principalmente porque Hegel también transfirió la figura de Antígona al modelo social y al rol de género de la mujer como figura principal del mundo burgués de la vida, desplegado mucho más tarde. Sin embargo, las normas de los individuos modernos no se encuentran en la búsqueda de la ley divina o en la grandeza y la tragedia, sino en la autodeterminación, o en la mediocridad, en la integridad y la rectitud. Con ello Hegel fundió las diferencias radicales de las normas de los dos mundos y tiempos. No obstante, de este modo no solo fue deformado

- 3 Véase, Erzsébet Rózsa: «Types of Individuality on Modern (Romantic) Art: Christ, the Honest Citizen and the Comedian». En: Erzsébet Rózsa: *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden / Boston: Brill Publisher, 2012, pp. 265-293.
- 4 La grandeza de Antígona, y su déficit, vienen de la misma fuente que señala Hegel en la *Filosofía del derecho*: aún le falta la «subjetiva sustancialidad sintiente» y la interioridad. Invoca aquí a la *Fenomenología*, donde ha elaborado la más alta oposición «que es la suprema [oposición] ética, y por lo tanto, la suprema [oposición] trágica, e individualizada allí mismo en la feminidad y en la masculinidad». G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GW 14,1). Ed. K. Grotzsch. Hamburgo: Meiner, 2009, siglas: PhR § 166, p. 149; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. J. Abellán. Madrid: Tecnos, 2017, p. 186 [modificamos aquí levemente la traducción de Abellán].
- 5 Siep señala sobre el mundo de Antígona: «Esta solidaridad más allá de la vida, y durante toda la vida, con el miembro de la familia, incuestionable, [como] un deber no asegurable mediante derechos exigibles, es lo que Hegel llama ley divina. En este contexto, el concepto 'divino' es ciertamente también una expresión del hecho de que la institución de la familia no se remonta a acuerdos racionales, sino a las fuerzas de la naturaleza y a su interpretación en el mito y en la religión». Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000, p. 182. A este respecto, hay que agregar que Hegel mezcló rasgos de la familia moderna en la imagen de Antígona, así como en su entorno y en la familia. También hay interpretaciones contemporáneas en las que la comprensión de Hegel sobre el matrimonio y la familia en la época moderna, incluidos sus rasgos contradictorios, se deshistorizan y se simplifican como algo inapropiado y reprochable. Un ejemplo desde la literatura reciente es el ensayo de Dieter Hüning: «Der Stand der Frau – Hausfrau. Hegels Affirmation der bürgerlichen Geschlechterverhältnisse». En: *The Owl's Flight*. (Nota 2), pp. 273-286. Por contrapartida, Wenjun Niu ha señalado que se podría extraer de la filosofía práctica de Hegel la consecuencia «de que la desigualdad de género debe ser superada en la eticidad moderna». En: *The Owl's Flight*, p. 325.

el carácter de Antígona, su grandeza y tragedia, sino también el rol social y de género de la mujer en el mundo burgués de la vida.

Hago aquí hincapié en dos aspectos de la problemática en cuestión: 1. La individuación, 2. El rol social y de género de la mujer.

1.1. *La individuación en la Fenomenología*

Nos interesa ahora el aspecto de la interpretación de Hegel sobre Antígona que puede encontrarse en relación con el tratamiento del rol de la mujer con rasgos modernos.⁶ Esto es lo que desarrolló Hegel en *El mundo ético. La ley humana y la divina. El hombre y la mujer*.

Hegel relacionó esta problemática con la de la individuación. La individuación se da primero en la forma inmediata: «El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo*, en cuanto es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo».⁷

La *individuación* tiene lugar, sobre el nivel de la eticidad pura, en la ley divina, y, sobre el nivel práctico-social de la eticidad real, en la ley humana. El nivel existencial de la individuación en la eticidad “pura» se exhibe en el campo de tensión del ser y la muerte en la figura única de Antígona. El nivel práctico-mundano (mundo-vital) de la individuación es la “eticidad real», en cuyo campo la individuación puede ser ejecutada por amplias capas sociales, en principio, por todos. Este segundo modo de individuación abre una perspectiva que conduce más allá de la eticidad de los antiguos: la perspectiva de la subjetividad moderna en sentido hegeliano y de un mundo de la vida apropiado a ella. (Una cuestión mucho más de fondo sería que este segundo modo de individuación se dirige a la vida y no a la muerte).

Hay diferencias fundamentales entre la individuación como «singularización» en la sociedad moderna inicial y el individuo con grandeza como Antígona: los individuos con grandeza se distancian de los individuos de la sociedad moderna, como el ciudadano, o la mujer y el hombre. Creonte es una figura de transición: como Antígona, también es un individuo con grandeza y representa lo sustancial como ella. Pero está estrechamente vinculado a la ley humana, al Estado y a sus instituciones, por lo que también puede ser llamado «ciudadano». En él ya se ve la disminución de la grandeza y por lo tanto de lo trágico. En su figura se inicia la tendencia en la que la expansión de la institucionalización se realiza como «orden objetivo» y también como desempoderamiento de la «ley divina». Al desafiar la ley de lo divino, la individuación ha despertado la necesidad de normas, modos de comportamiento y roles sociales nuevos y novedosos.

6 No se tendrán en cuenta las innumerables e interesantes interpretaciones de la Antígona de Hegel en el marco del presente trabajo. Esto tampoco es necesario para las esbozadas tesis de interpretación.

7 PhG, p. 326; trad. Gómez Ramos, pp. 524-525.

Según la concepción de la *Fenomenología*, la mujer queda fuera de este giro. Es cierto que, en el presente pasaje de la *Fenomenología*, donde Hegel elucida la diferenciación de los roles de género, se encuentran importantes pensamientos sobre el problema del Sí mismo o de la autorreflexión, y también sobre la mujer y el hombre. Pero la imagen general es diferente: la individuación, o los roles sociales y de género de las mujeres *no se ven afectados* por los cambiantes roles de género de los hombres, [y esto] en contra de la posición de la *Filosofía del derecho*.

1.2. *Roles sociales y de género en la modernidad incipiente – desde el punto de vista de la vieja Antígona*

Para el esclarecimiento de este problema resulta ser nuevamente ilustrativa la sección *El mundo ético. La ley humana y la ley divina. El hombre y la mujer* de la *Fenomenología*. Hegel ha explicado aquí el papel de la mujer desde tres aspectos: 1. desde el aspecto de la relación entre Antígona y su hermano, 2. desde el de la relación entre Hegel y su hermana, 3. desde el de algunos fenómenos típicos de la sociedad modernizadora. En las dos primeras relaciones, es común que ellas permanezcan «sin mezclar», sin ser tocadas por el carácter de género.⁸ Bajo el tercer aspecto resultan «las relaciones de la madre y de la esposa», a las que no pertenecían ni Antígona ni Christine, la hermana de Hegel.⁹ Sin embargo, en el fondo, Antígona es y sigue siendo la figura clave que da forma a la interpretación global del ser-mujer y del rol de género de la mujer. Hegel se propuso, por un lado, apoyar conceptualmente el dominio de Antígona por medio de la expansión de los valores representados por ella, respecto al rol de la mujer en el mundo moderno, pero, por otro lado, recaló la desaparición necesaria de su mundo.

En cuanto al contenido, se trata en definitiva de una imagen habitual de los roles de género en la época de Hegel. No es de extrañar que, en 1806, él atribuyera solo al hombre la posibilidad y el desafío de entrar en la eticidad real como una figura temprana de la moderna sociedad burguesa. Esto lo señaló en el marco de la cosa pública: «la cosa pública puede, entonces, por un lado, organizarse en sistemas de autonomía personal y de propiedad, del derecho de personas y del concerniente a las cosas; asimismo, a los modos de trabajar para fines en principios singulares –los modos de adquirir y de gozar–, puede darles autonomía articulándolos en congregaciones propias.

8 *Ibid.*, p. 337; trad. Gómez Ramos, pp. 540-541.

9 *Ibid.*, p. 336; trad. Gómez Ramos, pp. 538-541. Para Hegel, las figuras femeninas como su madre, su hermana y su esposa tenían también significación filosófica. Al respecto, véase: Francesca Iannelli: «Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung». En: *The Owl's Flight*, pp. 239-254.

El espíritu de la congregación universal es la *simplicidad* y la esencia *negativa* de estos sistemas que se aíslan». ¹⁰

Tal y como aquí se ha mostrado, Hegel modela el comportamiento múltiplemente ambivalente del individuo moderno emergente, a partir del ejemplo del hombre, que es «el lado del Sí mismo», según el cual el espíritu se convierte en una individualidad que se vuelve contra los demás y transita a la conciencia de la universalidad. Esta individuación implica que el hombre abandone la eticidad inmediata de la familia para adquirir y hacer surgir la eticidad autoconsciente real. Pero la mujer debe permanecer encadenada al rol que le asigna el basamento normativo de la eticidad pura (ámbito de la ley divina). Ella sigue siendo la guardiana de la familia y las tradiciones.

El amor ejemplifica la evidente contradicción en la afirmación de Hegel acerca de los roles sociales y de género. Él realiza una fuerte observación sobre el *amor*, en la que también surge una clara diferencia conceptual entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*. Al respecto, léase lo siguiente: «dado que lo ético es lo universal en sí, *la referencia ética de los miembros de la familia no es la referencia del sentimiento, o la relación del amor* [...] ella tiene solo a la sustancia como fin y contenido». ¹¹ La caracterización decisiva de la familia que descansa sobre la «eticidad verdadera» consiste en que, a diferencia de la familia moderna de la *Filosofía del derecho*, no se construye sobre el amor como relación intersubjetiva de la disposición ética. El amor romántico, enraizado en la libertad subjetiva-individual de la modernidad, no puede ni debe ser reconocido aquí en absoluto: este modo de individuación, que Hegel caracteriza con el azar y la arbitrariedad, pone en peligro la estabilidad de la familia. El peligro para la familia aparece en los deseos y sentimientos que otorgan arbitrariedad y contingencia a la vida, cuestión que Hegel, a decir verdad, atribuye de modo acrítico al hombre, y que sin embargo retira a la mujer.

El contenido de la acción y la actitud ética de la mujer debe ser sustancial, es decir, estable y permanecer inamovible. Así, la individualidad, con el correspondiente rol social atribuido a la mujer, es aquella que se entiende y determina solo como relacionada al todo y lo universal. Esta expectativa, desprovista de todo tipo de particularidades, solo puede ser cumplida por personajes de grandeza como Antígona.

Para Hegel, al mismo tiempo estaba claro lo siguiente: los grandes personajes apenas proporcionan patrones de comportamiento para las actitudes prácticas y para las prácticas cotidianas de los actores de la modernidad prosaica. Y, sin embargo, él exige lo imposible, pero solo a las mujeres: deben dejar determinar y conducir sus vidas por una naturaleza ética pura, sobrehumana, casi divina, en la que, sin embargo, también hay asuntos cotidianos,

10 PhG, p. 335; trad. Gómez Ramos, pp. 536-537.

11 PhG, pp. 330-331; trad. Gómez Ramos, pp. 530-531.

prosaicos y banales que resolver. En ella se muestra la «magnificación» de la mujer como un modo de idealización que, empero, no puede funcionar en el mundo real de la vida.¹²

El realismo de Hegel en la *Fenomenología* puede verse más bien en el ejemplo del hombre. En el primer plano de la diferenciación del mundo ético tiene lugar una nueva división del rol de género, que Hegel discute con gran realismo acerca del modelo del hombre. El hombre como «singular» abandona el terreno puramente ético de la familia. Le mueven motivaciones prácticas (deseos y necesidades) que por sus rasgos especiales se contraponen a los contenidos puramente éticos, universal-sustanciales. En el contexto de las motivaciones del hombre, Hegel reconoce cómo la «adquisición y conservación del poder y la riqueza le viene en parte solo a la necesidad», y «pertenecen al deseo».¹³

Al mismo tiempo, en este pasaje estrictamente separado del nuevo rol del hombre con rasgos burgueses, estableció para las mujeres exigencias éticas puras y supremas. Las siguientes observaciones son reveladoras: no los sentimientos, sino la universalidad, como deber absoluto, es lo que presenta el sentido de la vida de la mujer. Ella encuentra su determinación en la casa de la eticidad, donde, sin embargo, no es *este* hombre, no es *este* niño el que tiene importancia, sino *un hombre, los niños en general* —no es el sentimiento, sino lo universal, aquello sobre lo cual se fundan estas relaciones de la mujer—. A diferencia del hombre, el placer y el deseo siguen siendo ajenos a la mujer: a lo sumo, como madre, puede tener una especie de emoción. Por el contrario, el hombre como ciudadano posee la fuerza autoconsciente de la universalidad, y con ello compra el derecho al deseo. En la medida en que el «derecho del *deseo*» se atribuye solo al hombre, la sensibilidad y los sentimientos como componentes de la individuación solo se les permiten al hombre, pero no a la mujer.¹⁴ A esto, se le añade un déficit para la mujer, pues carece del momento para «reconocerse como este Sí mismo en el otro». De este modo, se

12 La reflexión de Pinkard, de que la subjetividad en Hegel «no puede ser meramente una subjetividad humana, sino que debe ser algo más grande», es también relevante en el contexto de nuestra interpretación. Acerca de la «ampliación del sujeto», véase: Terry Pinkard: «Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein». En: *Hegels Erbe*. Eds. Chr. Halbig et al. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2004, pp. 254-294, p. 256.

13 Hegel aborda las nuevas tensiones en la eticidad, las cuales ya aparecen en la diferenciación entre «eticidad pura» y «eticidad realmente efectiva». En la eticidad realmente efectiva, la determinación suprema no recae en la familia misma, sino que avanza hacia lo verdaderamente universal, el ser de la comunidad. Ella se comporta más bien de modo negativo contra la familia, y se esfuerza por apartar lo singular de ella, por subyugar su naturalidad y singularidad, y por llevarlo a la virtud, a la vida en y para lo universal. Cf. *PhG*, p. 330; trad. Gómez Ramos, p. 528 y ss.

14 La individuación y la adquisición de nuevos roles sociales como aspectos de la nueva eticidad traen consigo también cosas positivas: el hombre abandona la eticidad inmediata, elemental, y por lo tanto propiamente negativa de la familia, para adquirir y hacer surgir su eticidad realmente efectiva, consciente de sí. *PhG*, p. 337; trad. Gómez Ramos, pp. 540-541.

quita a la mujer la naturaleza intersubjetiva del ser-humano [*Menschsein*].¹⁵ En última instancia, *se establece una actitud sobrehumana como ideal para la mujer, creando con ello una profunda división en los roles de género.*

La irrelevancia de Antígona para el rol social de la mujer en la modernidad se vuelve más clara, si se pregunta por la función del patrón de comportamiento social. En la obra de Hegel, el individuo moderno necesita patrones, en la medida en que las normas y orientaciones tradicionales ya no le ayudan de manera convencional. La «actitud vacilante» se ha convertido en algo típico para las actitudes prácticas en la modernidad, algo que Hegel ya aborda en la *Fenomenología*.¹⁶ Pero *Antígona* no conoce los componentes necesarios de las nuevas orientaciones, tal y como la autorreflexión y la autodeterminación: se identifica inmediatamente con la ley divina, que es su esencia, su ser y al mismo tiempo su existir.¹⁷ Aquí no hay distancia con uno mismo ni diferencia entre la interpretación del Sí mismo y del mundo, entre la sustancia sociocultural-ética y la existencia individual. La famosa disposición de Antígona es el único momento en el que se comprueba un modo no desarrollado de autorreflexión y distancia hacia uno mismo o hacia los demás. En este contexto, Hegel cita a *Sófocles*: «*porque padecemos, reconocemos que hemos cometido falta*». ¹⁸ Pero esta disposición no tiene ninguna dinámica, cuestión que es ineludible en la autorreflexión moderna; por el contrario, es y sigue siendo una *disposición sustancial*, y expresa la estática de la «individualidad

- 15 *Ibid.*, p. 338; trad. A. Gómez Ramos, pp. 540-543. Iannelli aborda otro aspecto de la intersubjetividad carente en Antígona cuando afirma respecto del lenguaje: «[que ella] no es realmente comunicativa y envolvente». En: Francesca Iannelli: «Wenn der Feind der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone». En: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften / Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences*. Eds. L. Danneberg et al. Berlín / Nueva York: De Gruyter, Bd. 13/2009, pp. 120-134, p. 127.
- 16 Para la elucidación de la «actitud vacilante», los mejores ejemplos de la *Fenomenología del espíritu* son las actitudes prácticas que recorren la obra de Hegel desde el comportamiento del «placer» hasta el comportamiento del «alma bella». Véase en detalle: «Verhaltensweisen des Individuums der „Lust«, des Individuums „des Gesetzes des Herzens« und des „tugendhaften Ritters«». En: Erzsébet Rózsa: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn: Mentis, 2007, pp. 44-71.
- 17 Acerca del problema de la autoconcepción y la autoconstitución, como aspectos estructurales de la conciencia, véase, Robert Brandom: «Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung». En: *Hegels Erbe*. (Nota. 9), pp. 46-48. Brandom ha pasado por alto que esta problemática se elaboró recién en la *Filosofía del derecho* de 1820, donde la autodeterminación como figura central de las auto-relaciones se encuentra en el centro de la moralidad. Este hecho del desarrollo histórico también ha afectado a la concepción de la autoconciencia de la *Fenomenología* y ha contribuido a las incoherencias e incluso deformaciones de la imagen de Antígona.
- 18 *PhG*, p. 348; trad. Gómez Ramos, pp. 556-557. Acerca de la significación de esta disposición de Antígona en la literatura reciente, véase Eleonora Caramelli: «Antigone and the *Phenomenology of Spirit*. Between Literary Source (vv. 925-928) and Philosophical Reading». En: *The Owl's Flight*, pp. 287-300.

absoluta» que no puede ejercer ningún efecto sobre los desarrollos posteriores del Sí mismo de los individuos.¹⁹

2. La concepción de Hegel en la *Filosofía del derecho*

En la *Filosofía del derecho*, Hegel elabora una concepción de la eticidad y la familia modernas, en las que el problema de los nuevos roles de género ya no se discute solo de forma esporádica, como en la *Fenomenología*, sino de forma sistemática, y respecto de su conducción a la tendencia de la modernidad, de la individualización, a las nuevas orientaciones de valor, tal y como la autodeterminación o los roles sociales y de género. La novedad es aquí que las mujeres ya no pueden ni deben rehuir este proceso. En cuanto a los roles sociales, no se trata solo de que la educación de los hijos se atribuya a la mujer como una tarea de formación extraordinariamente importante que le asegura un estatus social más elevado en la sociedad. Tanto la individuación como el rol social y de género de la mujer, así como las tareas o el desempeño de la mujer en la familia y el matrimonio se presentan y se valoran en general de forma más diferenciada.

¿Qué quiere decir esto? El contexto vital ha cambiado fundamentalmente: *el amor* como basamento subjetivo y como base normativa-sociocultural de la familia moderna ha recibido un valor especial en la *Filosofía del derecho*: como disposición *subjetiva-ética* se convierte en el fundamento de la vida privada que había sido excluido de la *Fenomenología*. El amor *autoconsciente*, en contra de la disposición meramente sustancial o en contra del mero enamoramiento, es algo nuevo: también ejemplifica la diferenciación de dos modos de *particularidad en medio de la disposición* en la *Filosofía del derecho*.²⁰ En el párrafo 176, con sus propias notas manuscritas, sale a la luz que la contingencia no es ningún accidente en sentido habitual y negativo, sino también una *característica estructural* de la pareja o del matrimonio moderno. La Idea ética se ha vuelto más

19 Kierkegaard situó la disposición del sujeto moderno en el centro, cuando señaló una diferencia fundamental en la autorreflexión de la antigua Antígona y la moderna. Señaló así la escisión entre la tristeza y el dolor, entre un comportamiento irreflexivo y uno reflexivo, bajo el ejemplo de la antigua Antígona y la moderna. Cf. Sören Kierkegaard: *Entweder-Oder*. Düsseldorf: Diederichs, 1956.

20 Poco después de la *Fenomenología*, ya desde 1809, se puede observar que Hegel pone en el centro la constelación conceptual de la universalidad, la particularidad y la singularidad. A diferencia de la *Fenomenología*, donde la particularidad tiene una connotación decididamente negativa, la particularidad se incorpora a la Doctrina del concepto como un componente interno de una figura lógica novedosa. En el marco de la conciencia práctica, la particularidad de los individuos se aborda en relación con la universalidad y la libertad, lo cual va más allá del significado de la particularidad como figura lógica: a través de la libertad, se le atribuye a la particularidad una connotación práctica. En: G.W.F. Hegel: *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (TWA 4). Eds: E. Moldenhauer / K.M. Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1975. Véase especialmente las páginas: 22, 29-32, 70-73, 139.141, 224.

compleja: tiene su realidad efectiva también en la interioridad de la disposición subjetiva, en el sentimiento o en la inclinación corporal. Estos componentes del amor ético están conformados por las particularidades de los singulares, es decir, por sus respectivos deseos y sentimientos. Esta profunda comprensión posibilita la elaboración de una concepción completamente nueva y hasta hoy aún inspiradora del amor como una novedosa base de las relaciones privadas.²¹

Hegel legitimó la contingencia y la arbitrariedad de las motivaciones de las prácticas, mediante el *derecho de la particularidad*, atribuyéndolo a todo aquello que debe residir en la libertad subjetiva de los individuos en el mundo/tiempo moderno.²² Así, el accidente y la arbitrariedad se han convertido en componentes de una estructura en tensión que representa, por un lado, la Idea ética de la comunidad en las relaciones privadas (el matrimonio, la familia), como *nuevas formas institucionalizadas del mundo de la vida*, y, por otro lado, *las formas y estructuras de la disposición subjetiva como el independiente mundo interior/intimo* de los singulares (de un hombre y de una mujer). Las formas de la convivencia (matrimonio, familia) ya no pueden ser reducidas *solamente* a la copertenencia ética-sustancial, sino que albergan contenidos individual-subjetivos, diferentes y autodeterminados (sentimientos, inclinaciones, deseos, etc.) como componentes de la convivencia.

En consecuencia, el amor ya no es más ninguna eticidad pura: él integra en sí sensaciones y la sensibilidad, que ahora son atribuidos a cualquiera, por ello también a las mujeres. Así, el «derecho del *deseo*» se concede también a la mujer: el compañerismo mutuo en el amor presupone también la *mutua* inclinación físico-corporal, por lo que, según Hegel, la inclinación solo es deseable recién con posterioridad, tras el matrimonio.

La importancia del reconocimiento del «*derecho a la particularidad*» como *reconocimiento del basamento normativo de la individuación en la modernidad* se muestra ejemplarmente en la decisión sobre el matrimonio que solo puede ser tomada por los individuos implicados, autónomos, y de ninguna manera por los padres. La decisión sobre el matrimonio por parte de los interesados de forma inmediata es un pensamiento que en aquel entonces era todo menos algo evidente de suyo. El énfasis del significado de la *propia decisión, y al mismo tiempo en la responsabilidad ética* de los cónyuges, sirve para la cohesión y estabilización de esta forma social, bajo circunstancias que ya no son más estables —piénsese en

21 Una visión sistemática del amor en Hegel se ofrece en Erzsébet Rózsa: «Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe». En: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb der Geschichte*. Eds. A. Kok / Th. Oehl. Leiden / Boston: Brill, 2018, pp. 548-572.

22 Acerca de la teoría de la particularidad en el ámbito de la filosofía práctica de Hegel, véase Erzsébet Rózsa: «Besonderheit, besondere Existenz und das Problem der praktischen Individualität beim Berliner Hegel». En: Erzsébet Rózsa: *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, pp. 121-181.

su concepción de la sociedad burguesa—. En el fondo, Hegel estaba en contra del divorcio. Pero el derecho a la particularidad, el respeto ante los derechos de los individuos, y su concesión de estos a la mujer, explican por qué Hegel reflexiona sobre el divorcio ya en el segundo párrafo del capítulo de la familia.²³

Hegel destaca la importancia del «libre consentimiento de las personas», para «constituir una persona» en el matrimonio. La decisión libre, racional y completamente responsable sobre el matrimonio es un modo de garantía contra la «disposición meramente subjetiva», «contra la inclinación particular de las dos personas», «contra la inclinación natural», y la «arbitrariedad del amor», que pueden destruir la estabilidad de la familia. Hegel es de la opinión de que la pareja ética debe consistir en que las personas puedan limitarse de forma consciente y consecuente. Lo ético de la modernidad reside en la decisión consciente y en la autolimitación recíproca de las personas. Luego, el matrimonio bien deliberado es un modo particular de autodeterminación, en el que debo poder decidir libremente, y en el que me he atenido a la decisión. Por este motivo, Hegel rechazó el hecho de que los padres decidan el matrimonio de los hijos. En semejantes casos, se vulneran el derecho de autodeterminación y la identificación con la propia decisión. De este modo, la decisión libre se integra en las estructuras éticas del matrimonio como manifestación de la libertad subjetiva moderna.

Precisamente debido a su exigente tematizar teórico, y llevado a cabo con sentido de realidad, respecto de las estructuras de tensión apenas avistadas en la moderna vida privada, Hegel aún sigue siendo verdaderamente actual: incluso hoy en día se lucha durante toda la vida contra estos «principios» conflictivos que apenas pueden ser resueltos.²⁴

3. Perspectiva: la concepción de Hegel en la intersección entre espíritu de la época y malestar de la existencia moderna

Poco tiempo después de la *Fenomenología*, Hegel se ocupó de [la pregunta acerca de] cómo lo trágico desaparece en el mundo moderno, y cómo lo dramático se vuelve mediocre. A partir de los *años de Nürnberg* se pueden discernir las señales de este giro conceptual. Para el hombre moderno, y también para la mujer moderna en el marco de la búsqueda de valores éticos, se trata, ante todo, no

23 Sobre esta problemática, véase Erzsébet Rózsa: «Subjektivitätsproblematik und Identitätsprobleme in Hegels Rechtsphilosophie: Systematische Überlegungen und das Beispiel des Mannes». En: *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, pp. 103-120.

24 Quante ha señalado que la fragilidad caracteriza toda la esfera del espíritu objetivo y que «en la esfera del espíritu objetivo, los conflictos no resueltos de diversos tipos son inevitables a los ojos de Hegel». Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2011, p. 188.

tanto de la vida y la muerte, o de la tragedia del ser-humano, sino que de la integridad y la rectitud, es decir, de las orientaciones hacia valores mediocres [mittelmäßig]. Cultivar y demostrar estas normas es algo que pertenece al mundo moderno de la vida, en el que el hombre y la mujer ganan derechos, tareas y el ámbito de sus prácticas, sin tener que, o bien sin el deber de conocer y practicar, por ejemplo, el *pathos* del entierro de los antiguos o la poesía del romanticismo.

Se presupone el amor, pero no como un amor individual-romántico, sino como disposición subjetiva-moral, a la que se atribuyen sobre todo *funciones sociales* que consisten en la confirmación y estabilización de las formas de vida privada, que se han vuelto inestables por razones estructurales, o en la consolidación de individuos igualmente inestables.²⁵ Lo trágico no solo se disuelve en el arte moderno, sino ante todo en la vida. Esto puede conducir a una actitud que Hegel caracteriza a veces como la ironía, a veces como el humor. El drama moderno, como «Cosa de la medianía», presenta las colisiones burguesas, pequeño-burguesas o incluso aburguesadas, que conocemos bien de la vida, como señala Hegel no sin ironía. Los héroes y los grandes personajes de la antigüedad, así como el comportamiento caballeresco, en tanto que antiguo «piso sólido» de la poesía dramática, han dejado de ser relevantes tanto en el arte moderno como en la vida moderna. La integridad se convierte en la más alta virtud burguesa, que puede ser desafortunada, pero ya no más heroica ni trágica. Un ser humano correcto encuentra satisfacción en la ocupación y recoge los frutos de su empeño, pero esto ya no es más de ningún tipo de interés dramático. Uno de los motivos que Hegel ve para la expansión de estos fenómenos es que todos tienen derecho a convertirse en un Sí mismo; y esto socava la grandeza del carácter.

En la *Filosofía del derecho* de 1820, Hegel hace un balance entre la familia moderna y la tradicional. Por un lado, quiere preservar la orientación de los valores tradicionales, incluidos los roles de género tradicionales.²⁶ Por otro lado, como realista y sobrio analista de su tiempo, diagnosticó los problemas persistentes de la vida privada moderna. Para él no había duda de que «el derecho de los individuos a su particularidad», el «derecho de mi propio saber y querer», en tanto derechos fundamentales de la individualidad moderna, son de especial importancia y deben ser preservados. No obstante, estos derechos no permanecen separados de la vida familiar, sino que repercuten en ella. El fundamental «derecho de los individuos a su particularidad» sí tiene su lugar correspondiente en la moralidad o en la sociedad burguesa. Aunque, sin embargo,

25 Véase, Erzsébet Rózsa: «Hegels Antigone-Deutung. Zum Status der praktischen Individualität in der *Phänomenologie des Geistes*». En: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg / W. Welsch. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2008, pp. 255-273.

26 Cf. *PhR*, § 166, pp. 148-149; trad. Abellán, pp. 186-187.

también afecta a la vida privada y puede poner en duda la copertenencia de los miembros de una familia. Con ello Hegel ha indicado que el matrimonio como institución puede llegar a ser *inestable* por *razones de contenido estructural*.

La mujer correcta es la protagonista en su concepto maduro acerca del ser-mujer. Es cierto que ella nunca atrajo a Hegel tanto como Antígona. Y, sin embargo, él vulneró e incluso rebajó a Antígona, a pesar de su admiración. Pero, en última instancia, para él no se trataba de la simpatía o la fascinación, sino del «espíritu de la época», cuestión que también motivó su concepción madura sobre el ser-mujer. En este contexto, la comprensión y la actitud racional; la «reconciliación con la realidad» como actitud afirmativa ante los fenómenos de la modernidad, impregnan también su concepción sobre la familia y el ser-mujer. De ahí que no se pueda ignorar el tono de resignación que acompaña a la ejecución de esta concepción.

El *malestar* se conoce ya desde el joven Hegel, quien tematizó de forma impresionante los fenómenos del desgarramiento, la contraposición y enajenación en las relaciones humanas hasta nuestros días. Él llega así a la conclusión de que la relación entre la mujer y el hombre no puede escapar a los fenómenos de contradicción de la existencia humana en el mundo moderno. No solo Antígona (y Creonte), sino también las mujeres (y los hombres) modernos *padecen* fenómenos de contradicción en el ser-humano [*Menschsein*], como ser-mujer [*Frausein*] (y ser-hombre [*Mannsein*]).

El joven Hegel ya atribuía una *función terapéutica* a la reconciliación. Él subordinó la actitud reconciliadora dentro de la estructura de tres lados de la Idea (el lado abstracto, el negativo-dialéctico y el especulativo-positivo) al tercero de ellos, y lo relacionó también con el rol de género. A este respecto, es reveladora una carta que Hegel escribió a su novia en el verano de 1811, en la que atribuye a la mujer el modelo de una actitud conciliadora. En esta correspondencia se trata de la felicidad, la satisfacción y el amor que, sin embargo, no pueden desprenderse de las contradicciones de la vida interior y exterior (melancolía, incredulidad en la satisfacción o una actitud negativa hacia lo real). Hegel le escribe a su novia: «¡te sigo recordando, querida Marie, que tu sentido más profundo, la formación de tu máximo en ti, te ha enseñado que en los ánimos no superficiales un sentimiento de melancolía va unido también a todo sentimiento de felicidad! Además, te recuerdo que prometiste ser mi sanadora para lo que quedara en mi ánimo de incredulidad a la satisfacción, es decir, la reconciliadora de mi verdadero interior con la forma en que estoy —muy a menudo— en contra de lo real y a favor de lo real; confío en que tienes la fuerza para hacerlo; que esta fuerza debe estar en nuestro amor; —tu amor por mí, mi amor por ti— tan particularmente expresado —cuestión que trae una distinción que separó nuestro amor; y el amor es solo *nuestro*, solo esta unidad, solo este vínculo; aléjate de la reflexión en esta diferencia, y aferrémonos a este [ser-]uno, que también solo puede ser mi fuerza,

mi nueva alegría de vivir; deja que esta confianza yazca en el fondo de todo, y todo será verdaderamente bueno». ²⁷

El hombre representa el lado negativo-crítico de la Idea en su actitud hacia la vida y lo real, mientras que la mujer representa lo positivo-afirmativo, la actitud reconciliadora y sanadora. Teniendo en cuenta la concepción de Hegel acerca de la reconciliación, la cual ocupa un lugar primordial en su filosofía práctica, es evidente que *otorga una relevante función social a la mujer*: ella puede/debe apoyar e incluso motivar el *equilibrio en el modo de vida* del hombre.

En el prefacio a la *Filosofía del derecho*, Hegel explica la actitud reconciliadora con la famosa metáfora: «conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y disfrutar así el presente, esta comprensión *racional* es la *reconciliación* con la realidad que la filosofía concede a aquellos que alguna vez hayan sentido la exigencia interior de *concebir*, e igualmente de conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, así como de situarse con la libertad subjetiva, no en lo que es particular y contingente, sino en lo que es en y para sí». ²⁸

Por supuesto, Hegel no pudo prever el desarrollo posterior de la emancipación de la mujer y sus consecuencias para las estructuras de la vida privada. No obstante, ha utilizado el ejemplo del hombre para mostrar algunos fenómenos típicos de tensiones en la vida privada moderna, y que en el siglo XX también se han prolongado al rol social de la mujer. Él abordó [así] las tensiones dentro de la esfera privada, o las colisiones entre la esfera privada y la profesional, la «persona privada» y la «persona sustancial», cuestiones que siguen siendo de gran importancia para la identidad e integridad de nuestra personalidad hoy en día. El contraste entre el «derecho de los individuos a su particularidad» y el derecho de las comunidades, como el matrimonio, la familia o las relaciones de pareja, representa una situación de conflicto con la que todos deben lidiar. Hegel se nos ofrece como interlocutor también en el ámbito de semejantes preguntas acerca de la tensión entre la autodeterminación y los roles sociales –sin liberarnos, no obstante, de nuestro propio malestar–. Este malestar no se alimenta simplemente de su concepción correspondiente al espíritu de la época acerca del mundo moderno dominado por los hombres; más bien se alimenta de una profunda comprensión de la fragilidad de la existencia humana en ese mundo, que en última instancia continúa en el nuestro, y que hombres y mujeres crean, sostienen y disfrutan juntos –y también comparten sus pesares, *aunque a su manera*–.

27 En: *Briefe von und an Hegel*. Ed. J. Hoffmeister. Berlín: Akademie Verlag, Bd. 1/1970, p. 368.

28 *PhR*, pp. 15-16; trad. Abellán, p. 20. [También aquí modificamos levemente la traducción de Abellán.].

Bibliografía

- BRANDOM, R. «Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung». En: *Hegels Erbe*. Eds. Chr. Halbig et al. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2004, pp. 46-77.
- CARAMELLI, E. «Antigone and the *Phenomenology of Spirit*. Between Literary Source (vv. 925-928) and Philosophical Reading». En: *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Eds. S. Achella et al. Berlín / Boston: De Gruyter, 2022, pp. 287-300.
- HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel*. Ed. J. Hoffmeister. Berlín: Akademie Verlag, Bd. 1/1970.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts (GW 14, 1)*. Ed. K. Grotzsch. Hamburgo: Meiner, 2009, siglas: PhR; *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. J. Abellán. Madrid: Tecnos, 2017.
- , *Nürnberger und Heidelberger Schriften (TWA 4)*. Eds. E. Moldenhauer / K.M. Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1975.
- , *Phänomenologie des Geistes (TWA 3)*. Eds. E. Moldenhauer / K.M. Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1989, siglas: PhG; *Fenomenología del espíritu*. Trad. A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2018.
- HÜNING, D. «Der Stand der Frau – Hausfrau. Hegels Affirmation der bürgerlichen Geschlechterverhältnisse». En: *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Eds. S. Achella et al. Berlín / Boston: De Gruyter, 2022, pp. 273-286.
- IANNELLI, F. «Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung». En: *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Eds. S. Achella et al. Berlín / Boston: De Gruyter, 2022, pp. 239-254.
- , «Wenn der Feind der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone». En: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften / Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences*. Eds. L. Danneberg et al. Berlín / New York: De Gruyter, Bd. 13/2009, pp. 120-134.
- KIERKEGAARD, S. *Entweder-Oder*. Düsseldorf: Diederichs, 1956.
- NIU, W. «Welches Recht ist gerecht? 'Sittlichkeit' und 'Gerechtigkeit' in Hegels Deutung der Moderne». En: *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Eds. S. Achella et al. Berlín / Boston: De Gruyter, 2022, pp. 313-326.
- PINKARD, T. «Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein». En: *Hegels Erbe*. Eds. Chr. Halbig et al. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2004, pp. 254-294.
- PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburgo / Múnich: Karl Alber, 1993.
- QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2011.
- RÓZSA, E. «Besonderheit, besondere Existenz und das Problem der praktischen Individualität beim Berliner Hegel». En: Erzsébet Rózsa: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn: Mentis, 2007, pp. 121-181.
- , «Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe». En: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb der Geschichte*. Eds. A. Kok / Th. Oehl. Leiden / Boston: Brill, 2018, pp. 548-572.

- , «Hegels Antigone-Deutung. Zum Status der praktischen Individualität in der *Phänomenologie des Geistes*». En: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg / W. Welsch. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2008, pp. 255-273.
- , «Subjektivitätsproblematik und Identitätsprobleme in Hegels Rechtsphilosophie: Systematische Überlegungen und das Beispiel des Mannes». En: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn: Mentis, 2007, pp. 103-120.
- , «Types of Individuality on Modern (Romantic) Art: Christ, the Honest Citizen and the Comedian». En: Rózsa, E. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden / Boston: Brill Publisher, 2012, pp. 265-293.
- , «Verhaltensweisen des Individuums der „Lust«, des Individuums „des Gesetzes des Herzens« und des „tugendhaften Ritters«». En: Rózsa, E. *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn: Mentis, 2007, pp. 44-71.
- SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000.

**Dualismos em questão: uma leitura
feminista de *Antígona* como figura do
espírito na *Fenomenologia* de Hegel**

**Dualisms in question: a feminist reading
of *Antigone* as a figure of the spirit
in Hegel's *Phenomenology***

MARLOREN LOPES MIRANDA

Universidade de São Paulo

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.001>

Recibido: 19/03/2022
Aceptado: 23/05/2022

Resumo: O objetivo deste texto é discutir a peça e (a personagem) *Antígona*, de Sófocles, como uma figura do espírito (*Geist*), como Hegel a situa na sua *Fenomenologia do Espírito*. Hegel usa a peça e a personagem para apontar um momento crucial do espírito: sua primeira dissolução. A partir de uma leitura que coloca a personagem Antígona como uma oposição a Creonte, defendendo a lei divina e o lado da mulher (em contraposição à lei humana, da polis ou Estado, e o lado do homem), Hegel, a meu ver, propõe uma leitura superficial, deixando de lado ambiguidades do texto sofocliano. Com base na interpretação da peça de Kathrin Rosenfield, a partir da tradução de Hölderlin da mesma, quero apontar para essas ambiguidades, a fim de salientar a importância de uma figura do espírito feminina.

Palavras-chave: Antígona, Hegel, dualismo, feminismo, figura

Abstract: The aim of this text is to discuss Sophocle's play (and character) *Antigone* as a figure of the spirit (*Geist*), as Hegel puts it in his *Phenomenology of Spirit*. Hegel uses the play and the character to point out a crucial moment of the spirit: his first dissolution. From a Reading that puts the character Antigone as an opposition to Creon, as she stands up for the divine law and the woman's side (as opposed to human law, polis or State law, and the man's side), Hegel, in my opinion, proposes a superficial Reading, leaving the ambiguities of the Sophoclean text aside. Based on Kathrin Rosenfield's interpretation of the play, from Hölderlin's translation of it, I would like to point out these ambiguities, in order to emphasize the importance of a female figure of the spirit.

Keywords: Antigone, Hegel, dualism, feminism, figure..

1. Introdução¹

Entre as diversas perguntas acerca da atualidade da filosofia hegeliana aquela que parece fazer mais jus ao nosso tempo é a que concerne à filosofia feminista em geral. Quais possibilidades de interpretação, de atualização, de apropriação de seus conceitos teriam lugar em uma configuração de mundo em que as mulheres reivindicam um lugar histórico, como agentes históricas, não mais meramente como objetos de estudo de uma filosofia dita universal, mas que se mostra, por exemplo, unilateralmente masculina? A filosofia de Hegel, a qual, por diversas vezes, foi acusada de enclausurar a mulher dentro da esfera familiar, sem possibilidade de ação na esfera pública, sem possibilidade de ação histórica, como parece transparecer em suas interpretações da peça de Sófocles, *Antígona*, em diversos momentos de sua obra, como na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*², teria efetivamente espaço hoje na discussão sobre gênero? Muitos esforços recentes são os de responder positivamente a esta questão³, apontando tanto os limites da filosofia hegeliana no que concerne às suas considerações sobre as mulheres, quanto, apesar desses limites, quais conceitos

- 1 Este texto é um desenvolvimento da brevíssima seção sobre *Antígona na Fenomenologia do Espírito* na minha tese de doutorado, não publicada e defendida em 2018, chamada «O voo da coruja entre a luz e a sombra: acerca do saber absoluto e da possibilidade de uma nova figura do espírito», desenvolvida com bolsa da CAPES. Aqui ofereço um debate maior sobre a mesma, ampliando a pesquisa apresentada na tese. Uma versão anterior deste texto foi apresentada no Ciclo de Charlas Virtuales Hegel, promovido pela Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, em 10 de novembro de 2020 (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wqVy3SfxXZY>, acesso em 18 de abril de 2022).
- 2 Cfr. BENHABIB, S. «On Hegel, Women, and Irony». En: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 25-44; MILLS, P. J. «Hegel's Antigone». En: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996(b), p. 59-88.
- 3 Cfr. HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*. Nova York, Palgrave MacMillan, 2010; MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996(a).

hegelianos ainda são úteis para um pensamento feminista, a partir de sua ideia mais geral de superação de dualismos ou oposições, por exemplo, a própria dialética e a relação entre identidade e diferença⁴ ou a noção de plasticidade⁵.

O que pretendo apresentar aqui está inserido em um contexto de pesquisa mais amplo, mas se localiza nessa perspectiva de resposta positiva. O horizonte da pesquisa procura averiguar se podemos compreender o feminismo em geral como uma nova figura (*Gestalt*) do espírito, tal como Hegel compreende esse conceito, mas *depois* da sua filosofia, especialmente, depois da *Fenomenologia do Espírito* (ou ainda, depois do que ele atesta como a «última figura do espírito», a saber, o saber absoluto⁶). Uma vez que essa questão se coloca de modo essencialmente histórico, trata-se, então, de levar a sério a própria filosofia hegeliana e, em última instância, superá-la ou suprassumí-la (*aufheben*) – isto é, conservar o que possa ser um ganho de suas teorias, mas deixando-a para trás, engendrando novas ideias ou uma nova filosofia a partir de novos contextos.

A filosofia feminista em geral e seus desdobramentos colocam em debate noções como a de essencialidade e de identidade, e a possibilidade de superar dualismos cristalizados. Nesse contexto, então, talvez precisemos superar a tentativa de uma definição mais rígida da noção de mulher, ou das identidades em geral (como propõe a teoria *queer*, por exemplo⁷), adotando uma perspectiva de plasticidade subjetiva, para seguir a sugestão de Malabou, ou seja, superar uma ideia de essência ou de identidade rígida em direção a uma articulação fluída e processual entre substância e acidente, superando (ou melhor, suprassumindo [*aufheben*]) essa dicotomia (como acredito que seja o projeto hegeliano na *Ciência da Lógica*⁸). No entanto, parece haver um momento de mediação entre uma definição mais rígida do que é ser uma mulher e a superação dessa definição por algo mais amplo, momento que perpassa, a meu ver, a necessidade de localizar essa noção em termos históricos. É inegável que algumas

4 Cfr. BENHABIB, S. «On Hegel, Women, and Irony», op. cit.; IRIGARAY, L., «The Eternal Irony of the Community». In: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 45-58.

5 Cfr. MALABOU, C. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Nova York, Routledge 2005.

6 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2005, p. 537.

7 Ver, por exemplo, BUTLER, J., *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

8 Essa é uma outra discussão, pela qual passa meu projeto mais geral. No entanto, estou inclinada a interpretar a passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito (ou ainda, da Lógica Objetiva para a Lógica Subjetiva), na *Ciência da Lógica*, como uma suprassunção, no sentido mais radical, das categorias da essência, inclusive das noções de substância e de acidente, que, então, não podem mais ser compreendidas como distintas, como uma dicotomia, mas como uma unidade que tem sua verdade no conceito, ou ainda, na subjetividade. Esta é, no entanto, a parte mais fundamental da minha pesquisa, da qual ainda carece de maiores desdobramentos e que não vou tratar aqui.

formas de dominação, hoje, ainda se dão mediante a problemática do gênero (mesmo que em intersecção com a de raça ou a de classe, como apresentam, por exemplo, e Sueli Carneiro⁹ e Angela Davis¹⁰), como é o caso da violência contra a mulher, e visar a uma mera superação dessa categoria hoje é não atentar para esse tipo de problema. Desse modo, vejo a suprassunção da noção de «mulher» e a adoção de uma subjetividade plástica como um processo. Em consequência, no nosso presente, a discussão de ambas essas ideias de modo conectado, não desvinculadas umas das outras, faz-se necessária.

Dentro desse debate, o objetivo deste texto é apresentar a seguinte hipótese: ainda que a leitura hegeliana da peça *Antígona* no contexto da *Fenomenologia* seja problemática por diversas razões (algumas das quais comentarei aqui), é possível pensar na personagem Antígona, no mesmo contexto, como uma mulher cuja ação configura o espírito, isto é, como um sujeito que provoca uma dissolução de saberes antigos e um engendramento de novos saberes. Para isto, vou proceder da seguinte maneira: em um primeiro momento, vou situar a passagem referida dentro da *Fenomenologia*¹¹. Em seguida, farei algumas considerações sobre a leitura hegeliana de *Antígona*, e apresentarei outros aspectos da peça, que Hegel não considera, e que tornariam a passagem, a meu ver, ainda mais interessante. Por último, vou indicar alguns caminhos possíveis para desenvolver melhor a hipótese, e a pesquisa de modo geral, mas que não poderei tratar aqui.

2. A noção de «figura» na *Fenomenologia do Espírito*

Hegel interpreta sua época como o «tempo de elevar a filosofia à condição de ciência», isto é, o tempo em que a filosofia precisa deixar de «chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber* efetivo»¹². Isso significa, *grosso modo*, que a filosofia, até então, ainda não daria conta de um tipo de saber próprio à filosofia mesma, que, por vezes, ficava dando «voltas ao redor da Coisa mesma»¹³ sem se adentrar na sua experiência¹⁴, ou seja, era um saber incompleto, que não explorava toda a sua possível plenitude. No entanto, segundo o autor, é somente na sua época que a filosofia poderia, finalmente, alçar-se à condição do que ele

9 CARNEIRO, S., *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo, Selo Negro, 2011.

10 DAVIS, A., *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo, Boitempo, 2016.

11 E, aqui, vou me deter apenas à *Fenomenologia*, ciente de que, para uma maior compreensão tanto da peça, quanto da noção de mulher na filosofia de Hegel, uma investigação ulterior em outras de suas obras, como na *Filosofia do Direito* e nos *Cursos de Estética* seriam necessários.

12 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. op. cit., p. 27, grifos do autor.

13 *Ibid.*, p. 26.

14 *Ibid.*, p. 27.

chama de saber efetivo, isto é, *somente naquela configuração histórico-cultural* a filosofia poderia explorar toda essa plenitude, porque ela forneceu as *condições necessárias* para isso. Em outras palavras, apenas após um mundo no qual a revolução francesa foi possível, um mundo onde a religião protestante surgiu, um mundo no qual o idealismo transcendental apareceu, entre outros momentos, a filosofia em geral poderia chegar em um patamar tal que pudesse se tornar saber efetivo, pois ela incluiria em si esse «aprendizado» que fora trilhado pela história e pela cultura ocidental (especialmente europeia).

O saber efetivo, para Hegel, que só poderia surgir a partir dessa configuração de mundo é um tipo de saber que não mais toma como separados o sujeito e o objeto. Esse novo saber compreenderia que a separação entre sujeito e objeto não é, nela mesma, verdadeira, mas foi tomada assim sem nenhuma crítica, meramente como um pressuposto evidente, do qual não parecia ser necessário duvidar. Todavia, para Hegel, é somente a sua unidade que pode ser verdadeira, visto que é nessa unidade que a verdade em si mesma aparece, não mais como representação (*Vorstellung*) do sujeito ou como comparação com uma objetividade, com algo «fora» do sujeito, mas como ela é em si mesma. Se a filosofia pretendia ser uma disciplina que versasse sobre a verdade das coisas na realidade, sobre a própria realidade e sobre a conexão dessa com os indivíduos, em outras palavras, uma ciência (*Wissenschaft*), então era necessário que não mais houvesse uma separação entre o indivíduo que conhece a realidade e a própria realidade, mas que se compreendesse que sujeito e objeto do conhecimento são, em sua verdade, uma unidade. Quer dizer, o sujeito que conhece não é um ponto de vista alheio à realidade que é conhecida, mas é um ponto de vista imanente a essa realidade, interno a ela e, portanto, dela *constitutivo*. A realidade como ela é nela mesma não é algo para além do indivíduo que vive nela, mas é resultado da experiência (*Erfahrung*) desse indivíduo, porque ele faz parte dela.

Todavia, esse saber nunca é imediato: é necessário que a consciência se forme para que possa compreender como se dá essa relação entre sujeito e objeto, ou entre pensamento e realidade. Imediatamente, a consciência parece apartada da realidade – e a realidade mais imediata se contrapõe à consciência, é a outra dela, como é colocada a questão da relação entre sujeito e objeto. Entretanto, é preciso sair do ponto de vista mais imediato, simplesmente tomado como verdadeiro sem maiores críticas, e mudar de perspectiva. É esse esforço a que nos convida Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: mudar de perspectiva sobre o que consideramos realidade e sobre a nossa relação com isso. Isso constitui um novo tipo de saber, e esse tipo de saber para o qual a consciência se educa ou se forma (*sich bilden*), ou ainda, esse modo de compreender a unidade entre a perspectiva da consciência e a da realidade ela mesma é, então, o que Hegel chama de saber absoluto, a conclusão do percurso da *Fenomenologia*. O saber absoluto, em linhas muito gerais, é um modo de articular consciência e realidade, de maneira que os coloque em um tipo de relação necessariamente

mediada pelo pensar, justamente porque esse pensar é o que constitui uma perspectiva mais profunda da própria realidade, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) (e também da consciência, não sendo um ponto de vista para além ou aquém da realidade, mas imanente a ela, também constituída pelo pensar).

Para chegar a esse saber, absoluto, Hegel conta a história do longo caminho que o saber em geral percorreu, apresentando pontos cruciais, necessários, através dos quais ele passou e que o transformou até chegar a ser saber absoluto, isto é, ele reconstitui a linha de raciocínio que permite demonstrar essa transformação do saber ele mesmo, através dos momentos que propiciaram essas transformações. Esses pontos na história do saber que Hegel reconstitui são o que ele chama de *figuras*.

Uma figura é, assim, o ser aí dos momentos desse caminho¹⁵. Em outras palavras, uma figura é como, na história, na cultura, na filosofia, esses momentos apareceram, de forma *exterior* a eles mesmos, quer dizer, *para* um sujeito que procurava conhecer, ou seja, para o que Hegel chama de consciência (*Bewusstsein*, do particípio de *wissen* (saber), ou aquele que é ciente, que está de posse de um saber). A consciência é quem vai percorrer essas estações do saber, e operar, nela mesma, através desses saberes, uma transformação do saber em geral, que se apresenta naquele então novo tempo (no tempo de Hegel), para o que ele chama de saber absoluto.

A consciência parte dessa separação imediata entre ela e o mundo que experimenta, protagonizando as diversas figuras que surgem. Todavia, essas figuras se apresentam justamente porque, com o surgimento de novos elementos na sua relação com o mundo, o que a consciência sabe dele começa a não ser mais suficiente para elucidar a totalidade de sua experiência, de sua nova relação com a realidade, provocando contradições naquilo que ela já tomava como certo. A certeza (*Gewissheit*) da consciência é abalada por novos elementos, e é preciso que ela a supere e recoloca o problema como os novos elementos que surgem nisso impõem que ele seja recolocado. É preciso, então, negar os momentos anteriores, pois são agora insuficientes, conservando, entretanto, aquilo que se aprendeu com eles, mas elevando o saber ao novo problema que se coloca, cada vez mais complexo. Em outras palavras, é preciso que cada figura seja superada ou suprassumida (*aufgehoben*), dando lugar a uma nova figura, mais complexa do que a anterior, mas também mais verdadeira do que ela, pois apresenta uma espécie de solução para o problema anterior – solução que é, nela mesma, uma nova problemática, que inclui os elementos que surgiram, os quais o saber anterior não resolvia. É preciso que a experiência da consciência se reconfigure, dialeticamente, sempre e de novo, a fim de ela superar suas certezas e finalmente chegar à verdade – que, nesse sentido, não é fornecida apenas pelo mundo, pelo outro, mas na unidade da consciência

15 Cf. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 27.

com a realidade¹⁶. Nesse sentido, uma figura «nunca contém toda a verdade, [...] necessariamente permanecendo incompleta e obscura»¹⁷.

Podemos dividir então, como Hegel sinaliza no início do capítulo sobre o espírito¹⁸, e como Borges¹⁹ defende, considerando a posição da escola francesa de interpretação da *Fenomenologia*, que teria como expoente as posições de Hyppolite e Labarrière, entre «figuras da consciência» e «figuras do espírito». As primeiras têm nenhuma ou pouca referência histórica precisa, apesar de poder haver aproximações tanto histórica quanto culturais das mesmas (como o estoicismo ou o ceticismo), porque a consciência, nesses momentos, toma essa experiência abstratamente: nas figuras da consciência, «a história é separada e dividida, segundo uma lógica, e arranjada segundo o tipo de experiência que representa»²⁰, isto é, «a tipologia da experiência é mais relevante, portanto, do que a mera cronologia»²¹. Entretanto, quando essas experiências estão dentro de um contexto mais amplo, são, portanto, concretas, a consciência, que continua protagonizando esses momentos, também está se direcionando a momentos mais concretos, mas não mais os tomando abstratamente, e, sim, considerando esse contexto, a saber, a história e a cultura. As figuras do espírito, portanto, são esses momentos históricos e culturais, são figuras de um povo em uma determinada época, embora, para Hegel, não sejam todos eles.

16 Seria preciso distinguir as noções de certeza e de verdade na *Fenomenologia*, o que não tenho espaço para ser feito aqui. No entanto, podemos manter em mente que cada estágio ou figura fornece uma verdade acerca daquele tipo específico de problemática, de relação entre a consciência e seu objeto, que, na medida em que essa problemática se complexifica, mostra-se apenas como uma certeza, ou seja, como uma verdade ainda formal, isolada do todo, não porque lhe falte um conteúdo, mas porque é um modo pobre, incompleto, insuficiente, no que tange a falar propriamente de saber – porque lhe carece o modo pelo qual a realidade é nela mesma. Assim, o que falta à consciência é um modo completo de compreender a relação entre forma e conteúdo nela mesma. A verdade concreta, então, é fornecida apenas na perspectiva do saber absoluto, isto é, na perspectiva da unidade do sujeito e do objeto, da consciência e do espírito, ou seja, na filosofia, ao menos, na que Hegel propõe, porque ela versa sobre como as coisas são em si mesmas, uma vez que considera não apenas seu conteúdo, mas também sua forma. Para maiores discussões, ver, por exemplo: TAYLOR, C., *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, São Paulo, É Realizações, 2014, p. 176.

17 LINDBERG, S., «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence». En: HUTCHINGS, K. Y PULKKINEN, T. (Orgs), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 178 – tradução livre minha.

18 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 305-306, p.ex.: «O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém. São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [...]. Assim, isolados [tais momentos] têm a aparência de serem [isolados], como tais [...]. O espírito é a vida ética de um povo [...]. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais efetivamente ditas; e em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo» (Grifos do autor).

19 BORGES, M., *A atualidade de Hegel*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2009.

20 Ibid., p. 40.

21 Ibid., p. 43.

Isso acontece porque a *Fenomenologia do Espírito* não é uma tentativa de uma filosofia da história do mundo em geral; os momentos escolhidos «coincidem somente com fenômenos históricos que Hegel julga particularmente importantes para a sua tarefa»²², ou seja, importantes para o desenvolvimento do seu conceito de saber absoluto.

Desse modo, pensar *Antígona* como uma figura na *Fenomenologia* precisa ser compreendido, a meu ver, de acordo com esse contexto: é uma figura na *história do saber* (ao menos, na história que Hegel está nos contando), a figura da eticidade (*Sittlichekeit*) da Grécia antiga (portanto, apresentando costumes (*Sitten*) desse período). As leituras feministas em geral, como apontei na introdução, classificam a leitura hegeliana da peça como expressão da misoginia de Hegel (como um homem de seu tempo, um tempo misógino – e nesse sentido, talvez, não tão distante do nosso próprio tempo), por exemplo, confinando *Antígona* à esfera da família, ou colocando Creonte como o verdadeiro herói²³ – o que pode ser somente uma leitura hegeliana acerca dos costumes gregos, que eram misóginos, e que não necessariamente Hegel mesmo defenda (embora eu concorde com algumas dessas autoras que ele reitere esses valores na sua própria leitura, apagando certas especificidades da obra²⁴). Outras interpretações, como a de Starrett²⁵, procuram olhar para a relação da mulher com a família e o divino na leitura hegeliana como algo positivo (embora não de modo acrítico), procurando compreender aí um potencial empoderamento

22 HYPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p. 55.

23 Por exemplo: «Quando nós nos mantemos fiéis ao que realmente acontece na peça e colocamos isso dentro da estrutura interpretativa de Hegel, nós constatamos que a admissão de culpa de Creonte, na verdade, faz dele o herói da peça, uma vez que isso fornece a ele uma consciência ética superior. Então, não há dois valores iguais e contrários em oposição no conflito entre *Antígona* e *Creonte*, como Hegel tenta defender, mas, antes, uma consciência política “superior” do masculino e uma consciência familiar “inferior” do feminino. Dessa perspectiva, a peça deveria ter sido chamada de *Creonte*, uma vez que somente *Creonte* tem o reconhecimento de si mesmo, tornado possível através da admissão da culpa» MILLS, P. J. «Hegel's Antigone», op. cit., p. 70 - tradução livre minha.

24 Na conferência de encerramento do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, ocorrido de forma *on-line* em novembro de 2021 (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4mBI9bkMQKA&t=934s>, acesso em 18 de abril de 2022), defendi que Hegel deixa seu argumento sobre os papéis sociais das mulheres na *Filosofia do Direito* ser contaminado com seu preconceito com relação às mesmas, a partir de uma consideração do §166, bem como da observação e do adendo, desta obra, e que isso não pode ser simplesmente deixado de lado por ser «um preconceito de sua época» ou coisa que o valha, porque esse tipo de argumentação ressoa ainda em nossos dias, em nossas pesquisas e em nossas salas de aula. Meu objetivo, portanto, não é negar que sua leitura seja enviesada por esses preconceitos, mas apontar, aqui, para aqueles elementos que possam, eventualmente, ultrapassá-los. – Pretendo publicar o texto dessa apresentação em breve.

25 STARRETT, S., «Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine». En: MILLS, P. J. (Org.), *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 253-274.

da mulher no reino familiar e espiritual. Não me cabe aqui discutir pontualmente essas diversas interpretações²⁶. O que vou fazer a seguir, então, não é me deter a *como* Hegel lê a peça na *Fenomenologia*, mas discutir *qual* o papel que a peça – e, conseqüentemente, a personagem – pode desempenhar para o desenvolvimento do saber ocidental em direção ao saber absoluto hegeliano. Dessa maneira, é inevitável indicar alguns pontos do que considero problemático em *como* Hegel interpreta a peça nessa sua obra, mas isso terá a finalidade de demonstrar apenas que sua apresentação da mesma é, muitas vezes, rasa, e que, se Hegel estava mesmo comprometido com uma apresentação do saber da sua mais imediata concepção até sua mais alta formulação (ao menos, à sua própria época), teria sido mais interessante uma interpretação muito mais aprofundada, ao menos, das personagens mais centrais.

Para essa tarefa, vou discutir alguns aspectos de *Antígona*, ainda que brevemente, através da sua tradução para o português e da interpretação de Rosenfield²⁷, a partir da tradução da peça para o alemão por Hölderlin. Nesse sentido, alguns limites da interpretação de Hegel inevitavelmente surgirão na discussão, mas talvez alguns um pouco diferentes daqueles que aparecem nas críticas feministas mencionadas acima ao autor. Dessa maneira, minha ideia aqui é ir um pouco além dessas interpretações, não as descartando, mas, ao considera-las, oferecer uma interpretação da figura de *Antígona* na *Fenomenologia* como apresentando uma mulher que, através de sua ação, coloca em questão o saber de sua

26 Particularmente, tenho dúvidas sobre se é uma boa hipótese reforçar a família como lugar de empoderamento das mulheres, embora reconheça que é um lugar importante para isso. Por séculos, a família é a instituição na qual as mulheres foram (e são ainda) confinadas, através dos papéis de esposa, de mãe, de dona de casa (que, por vezes, de «dona», proprietária, não tem nada), ficando essencialmente com a tarefa do cuidado com o marido e com os filhos, e também com a casa, onde passa a trabalhar (sem remuneração), colocando sua mão de obra e seu corpo a serviço dessa instituição, da família (seja para serviços domésticos, como passar, lavar, cozinhar, limpar, seja para o prazer sexual do homem, seja para sustentar a participação do homem na esfera pública, da qual, ela mesma, por vezes, não consegue (pois não tem tempo ou disposição física) para participar). Para uma discussão mais aprofundada a respeito da reclusão das mulheres à esfera do lar, ver: FEDERICI, S., *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Elefante, 2017. Quanto à conexão com o divino ou sagrado, parece-me inegável que haja relações com ancestralidades de povos originários aí envolvido, especialmente nas Américas e na África, bem como uma tentativa de regate disso, a partir de um pensamento que tenta se desvencilhar da colonialidade; todavia, esse resgate precisa ser feito com um certo cuidado, a fim de evitar meras apropriações culturais, e de não reproduzir simplesmente estruturas binárias (vinculando o feminino ou a feminilidade ao corpo físico da fêmea humana (como a especificidade do útero, por exemplo), e isso a uma noção binária de mulher (excluindo, portanto, mulheres trans), e isso tudo ao divino). No entanto, uma maior investigação acerca desse ponto precisa ser conduzida. Para pensar o sagrado e a mulher, ver também: CLÉMENT, C y KRISTEVA, J., *The Feminine and the Sacred*, Nova York, Columbia University Press, Plagrove, 2001.

27 ROSENFELD, K., «Introdução». En: SÓFOCLES, *Antígona* (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfeld), Rio de Janeiro, Topbooks, 2006; ROSENFELD, K. L., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo, Perspectiva, 2016.

época, as certezas de seu povo, provocando uma alteração no espírito, mesmo que Hegel possa ter falhas no seu modo de consideração da obra de Sófocles.

3. Antígona como figura do espírito

Antígona, enquanto uma peça de teatro, uma ficção ou ainda, uma obra de arte literária, é, para Hegel, um modo de aparecimento (enquanto «fenômeno», *Erscheinung*) do espírito na história (ao menos, na ocidental, europeia²⁸), isto é, é «capaz de organizar toda uma forma de vida»²⁹. Nesse sentido, essa figura não é apenas *um* modo de aparecimento do espírito, mas, precisamente, o *primeiro enquanto espírito* propriamente dito (ou a *primeira figura do espírito* relevante, para Hegel, para a formação do saber ocidental que culmina no saber absoluto).

O espírito é a substância que as consciências de si produzem através de seu agir³⁰. É no espírito que o reconhecimento, que surge primeiramente no encontro de duas consciências ainda não conscientes de si mesmas, e que chega no ápice de si mesmo, abstratamente, na razão, passa a ser em sua verdade, isto é, considerado na sua concretude e efetividade. No espírito, as consciências de si podem se reconhecer e serem reconhecidas como tais de modo concreto, não mais através de uma razão legisladora tomada abstratamente, mas da instituição que torna concreta essa razão; não apenas através de um direito abstrato ou de uma moralidade, mas de uma *eticidade*: de uma configuração de Estado (ou, aqui ainda, de uma polis), de uma configuração de família, ou seja, de um povo, de seus costumes e de suas leis – e de seus saberes. Os saberes das consciências umas em relação às outras, ou seu re-conhecimento

28 Ainda que a cultura da Grécia antiga não fosse europeia no sentido em que compreendemos hoje, como Mills aponta em nota: «Como Martin Bernal argumentou de forma persuasiva, a cultura da Grécia antiga emergiu da colonização de europeus por egípcios e fenícios (africanos e semitas)» MILLS, P. J., «Hegel's Antigone», op. cit., p.88 – nota 10; tradução livre minha.

29 LINDBERG, S., «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence», op. cit., p. 178 – tradução livre minha. Como Lindberg indica aí, Hegel apresenta um modo de mostrar que a verdade, ou, ao menos, parte dela, pode ser encontrada na ficção. Nesse sentido, é necessário um desdobramento da hipótese mais geral que apresento aqui, a saber, a investigação acerca do papel da literatura para Hegel, em especial, na *Fenomenologia do Espírito*, uma vez que o autor se utiliza diversas vezes de obras literárias como figuras do espírito, isto é, *Fenomenologia do Espírito*, como apresentando ou sendo uma configuração específica de mundo (não sendo uma representação (*Vorstellung*), tendo um estatuto diferente da Coisa mesma, conceito o qual Hegel tanto critica, mas *sendo* efetivamente essa configuração, sendo uma apresentação, uma exposição (artística) (*Darstellung*) dessa configuração). É claro que o sentido de «imaginar» e o de «apresentar-se» contido em *vorstellen* (ou *sich vorstellen*) teria que ser melhor desenvolvido neste contexto. Lindberg já faz algumas aproximações a essas ideias em seu próprio texto, assim como indica as obras de Jean-Luc Nancy e de Philippe Lacoue-Labarthe para pensar acerca desse tópico. Esse é um passo ulterior nessa pesquisa.

30 Cf. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 305.

(*Anerkennung*) mútuo enquanto tais (o surgimento do direito propriamente dito), ganham a forma de leis (ou ainda: leis seriam, então, um tipo de saber expresso institucionalmente, o direito que se concretiza). Então, para Hegel, essa eticidade, a grega antiga, aparece como sendo a primeira vez na história (ao menos, nesta história fenomenológica) em que um povo pôde oferecer, ainda que rudimentarmente e com todos os limites da época, um reconhecimento institucional, na forma de leis de um Estado, de uma polis, de seus indivíduos como sujeitos de direitos. O espírito, assim, é razão na história, ou, nas palavras de Hyppolite³¹: «essa razão que é, essa categoria que se desenvolve a si mesma como a história, eis o espírito».

Assim, esse resultado da ação das consciências de si na história surge, imediatamente, como uma unidade simples – como todo imediato, algo que ainda carece de maiores determinações, as quais serão dadas através da ação dos indivíduos na história desse povo. Dessa maneira, em um primeiro momento, essa eticidade é essa unidade simples entre consciências de si e suas leis, sendo a verdade da figura da razão que legisla. O espírito verdadeiro é, então, uma unidade que se concretiza: é a primeira forma histórica do conceito de eticidade, é a eticidade grega antiga.

No entanto, o agir dessas consciências de si no interior dessa eticidade mostrará que suas leis, a partir de determinado momento, ou do surgimento de novos elementos, não são suficientes para atender à essa nova demanda. É precisamente uma mulher, na *Fenomenologia* de Hegel, que mostrará que esse saber a respeito dessa configuração de povo não é mais suficiente: Antígona.

Aqui gostaria de «subverter a subversão»: como Mills pontua³², na sua ação, Antígona, uma mulher, «é a agente de destruição do mundo pagão». No entanto, quero discordar do porquê: não penso que seja porque ela é «a representante do princípio da família, do princípio de particularidade»³³ ou «a representante [...] da imediatidade da vida familiar [...]» e que «representa o espírito do individualismo como subversivo» e que, por isso, «ela se revolte e destrua a comunidade no mundo pagão»³⁴, ainda que esse possa ser o porquê da leitura hegeliana da peça. Todavia, seguindo Mills, embora Hegel possa ver a ação de Antígona como expressão de um individualismo, e que, por isso, sua ação possa culminar numa destruição, isso não me parece ter um papel totalmente negativo (no sentido amplo da palavra aqui) no contexto da *Fenomenologia*: destruições (ou um certo tipo de ação do negativo, aqui no sentido mais específico que esse termo toma em Hegel) são necessárias. Não há novo sem negar o antigo, ainda que algo do antigo se conserve, e parece-me que é

31 HYPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., p. 346

32 MILLS, P. J., «Hegel's Antigone», op. cit., p. 67.

33 Idem, tradução livre minha.

34 Ibid., p. 68 – tradução livre minha.

precisamente este o papel de Antígona aqui: é preciso destruir, é preciso que algo pereça para que outra coisa nasça, como Hegel vai apresentar o movimento lógico do devir poucos anos mais tarde, na *Ciência da Lógica*³⁵. Talvez Hegel tenha visto em Antígona – e não no Sócrates de Platão, no próprio Platão, em Aristóteles, ou ainda em diversos outros homens representativos da arte e da filosofia gregas da época – a única figura realmente capaz de questionar um saber acerca de um estado de coisas na antiguidade: leis e costumes que eram, em si mesmos, problemáticos, e que não deixam saída alguma para alguns dos indivíduos da polis (ainda que essas leis protegessem seus cidadãos, os *homens* livres), exceto serem considerados culpados de crimes, independentemente do que tenham feito a respeito.

Dito isso, penso que Hegel lê *Antígona* ainda de modo muito superficial, reduzindo os conflitos que aparecem a meras oposições imediatas (como polis ou Estado *versus* família, homem *versus* mulher, etc.), permanecendo numa camada mais rasa da obra. Ele não apenas não se detém às ironias da mesma, como defende Benahbib³⁶, mas também não as discute com a devida profundidade que a obra apresenta a partir de suas ambiguidades, algo para o qual, segundo Rosenfield, Hölderlin, amigo de Hegel, estava bastante atento:

amigo de Hölderlin e apaixonado como este pela sutileza das tragédias, ele [Hegel] sabia bem que o teatro clássico era bem mais exigente para o espírito, a sensibilidade e o intelecto que o *exemplum* medieval e o drama barroco cristãos. O conflito trágico, diz Hegel, é verdadeiro e ético apenas quando ambos heróis perseguem – com honestidade e sinceridade – alvos relevantes para a família e para o Estado³⁷.

Nesse sentido, dentro do escopo da *Fenomenologia*, Hegel poderia estar interessado em se deter precisamente nas ideias opositivas que a peça apresenta, porque elas colocam em questão a unidade verdadeira que o espírito se coloca no mundo pela primeira vez. Em outras palavras, elas mostram como aquele espírito apenas aparecia como unidade, mas se mostrava, no decorrer histórico, como cindido (*etzweit*) em si mesmo, porque ainda se apoia em dualismos (não mais apenas como sujeito e objeto tomado abstratamente, como nas figuras da consciência, mas tomados concretamente: a singularidade da família é posta como oposição à universalidade da polis, por exemplo). Todavia, julgo que sua tarefa seria mais satisfatória, ou, ao menos, mais rica, se ele adentrasse ainda mais nas ambivalências da obra, precisamente porque, ao fazer isso, ele demonstraria toda a riqueza do espírito especulativo da mesma, nos moldes daquele critério que ele utiliza para

35 Cf. HEGEL, G. W. F., *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do Ser*, Petrópolis, Vozes, 2016, p. 86-112.

36 BENHABIB, S., «On Hegel, Women, and Irony», op. cit.

37 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXXII.

pensar a língua alemã³⁸. Desse modo, parece-me que a perseguição dos heróis da peça – honesta e sinceramente – de alvos relevantes para a família e para o Estado não reside no que Hegel aponta como esses alvos na *Fenomenologia*, na defesa da singularidade, da família e do indivíduo, de um lado, e da universalidade, da polis e do povo, do outro, mas do reconhecimento de que a lei não é capaz de sustentar a unidade desses aspectos da vida ética grega postos enquanto aspectos, isto é, diferenciados dentro de uma unidade ética; é a própria lei, como ela está posta, que cinde a polis em lados diferentes, e coloca-os em oposição. Além disso, a mesma lei é injusta com um dos lados: enquanto o homem tem lugar na esfera da família e na do Estado, ou seja, na vida privada e na vida pública, a mulher precisaria estar restrita ao que concerne à vida privada. Ainda neste sentido, a verdadeira heroína da peça é Antígona (e, por isso, fazendo referência à ironia de Mills apontada em nota acima, a peça tem o nome dela), que é a única capaz de perceber o problema a *partir de sua origem*, e de aponta-lo, ainda que isto lhe custe a própria vida. Antígona não se põe simplesmente contra Creonte, ela questiona a legitimidade daquela eticidade como um todo, da qual Creonte se aproveita também por interesses próprios (por questões privadas, portanto, não permanecendo apenas no lado da vida pública, como veremos mais adiante).

A partir desta perspectiva, há pelo menos mais dois conflitos, para além da superficialidade hegeliana, que permeiam a tragédia de Sófocles, como a leitura de Rosenfield³⁹ a partir de Hölderlin indica: a disputa pelo governo de Tebas, e a purificação da cidade, motivos que estariam intrinsecamente relacionados. Assim, em linhas gerais, quando Creonte proíbe os ritos funerários de Polínicos, ele não apenas quer reafirmar as leis tebanas contra os inimigos do Estado – um argumento cívico –, mas manter a cidade longe da linhagem dos Labdácias, a linhagem de Antígona, filha de Édipo e filha e neta de Jocasta, e que pode ser legalmente a rainha de Tebas, por ser herdeira do trono, mas que também carrega em si a marca do miasma, uma espécie de maldição religiosa, sendo filha de um incesto. Antígona, por sua vez, é a herdeira dos Labdácias, dos fundadores de Tebas – sua linhagem é, portanto, a *linhagem real* –, enquanto Creonte, mesmo sendo parente de Antígona, pertence a uma linhagem de reis regentes e conselheiros reais⁴⁰. A peça poderia ser lida, portanto, como uma

38 «Muito mais importante é que, numa língua, as determinações do pensar estejam destacadas em substantivos e verbos e, assim, tenham o selo das formas objetivas; nisso, a língua alemã tem muitas vantagens diante das outras línguas modernas, até mesmo algumas de suas palavras têm a propriedade adicional de *não ter somente significados diversos, mas opostos*, de modo que, nesse mesmo aspecto, não se pode deixar de perceber um *espírito especulativo da língua*; para o pensar, pode ser um prazer se deparar com tais palavras e encontrar, de forma ingênua, já lexicalmente, em uma palavra de significados opostos, a unificação de opostos que é resultado da especulação, *embora seja paradoxal para o entendimento*» HEGEL, G. W.F., *Ciência da Lógica*, op. cit., p. 32 – grifos meus.

39 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit.

40 Cfr. ROSENFELD, K. H., «Introdução», op. cit., p. 15-16.

disputa entre ambos *pelo trono de Tebas*, quando Antígona decide enterrar o irmão a despeito do decreto de Creonte –ou seja, uma questão de direito, de assunto público, aspecto na qual ambas as personagens estariam localizadas, e não meramente uma oposição entre público e privado.

De acordo com essa interpretação, não se trataria de Antígona precisar «*entrar na esfera política, a esfera da segunda natureza, a fim de desafiá-la em nome da esfera da família, da esfera da primeira natureza*», como defende Mills⁴¹. Ela já pertence a esta esfera desde o início – algo que Hegel também deixa passar. Antígona não estaria defendendo apenas a família, ao insistir em enterrar o irmão, mas também a família real de Tebas, um assunto também público – precisamente a unidade entre singularidade e universalidade, como aparecia naquela eticidade. Nesse sentido, ainda que possamos ler *Antígona* como figura do espírito, olhando de modo mais amplo para a *Fenomenologia*, como eu defendo, concordo que Hegel apaga uma parte importante da peça, negando à mulher, ou ao menos, a esta, a participação na universalidade que ela tem na peça.

Por outro lado, Hegel compreende o homem como tendo lugar em ambas as esferas: na família e no Estado, na sua análise da relação entre irmãos (entre Antígona e Polínicos, com relação ao amor). Entretanto, ele não estende essa interpretação para Creonte, que, na peça, segundo a interpretação de Rosenfield, também é ambíguo, e não representaria apenas um lado, o público (ou o Estado): ele também tem interesses privados quando proíbe Antígona de enterrar o irmão, interesses que dizem diretamente respeito à sua própria família. Na época da escrita da peça,

existia em Atenas uma instituição (o *epiklerado*) que garantia à filha de um rei morto sem descendência o direito e o dever de parir um descendente para seu pai. Se Creonte fosse um contemporâneo de Sófocles, seria obrigado a casar com Antígona, no regime do *epiklerado*, seu mais próximo parente. Nesse tipo de casamento, o noivo deve renunciar a uma descendência própria, cumprindo o dever de engendrar um filho para seu sogro⁴².

Dessa maneira, Creonte torna seu filho, Hêmon, o noivo de Antígona, a fim de cumprir essa lei. Temos, nesse primeiro momento, «um pai angustiado. Teme a iminente ruína de sua linhagem em decorrência do casamento de Hêmon com a *epiklêros*, pois o marido de uma *epiklêros* não é um rei, nem um *pater familias*; ele é muito menos que um Príncipe Consorte, não passa de um instrumento subordinado à sua esposa». ⁴³

41 MILLS, P. J. «Hegel's Antigone», op. cit., p. 68-69 – grifo da autora, tradução livre minha.

42 ROSENFELD, K. H., «Introdução», op. cit., p.16.

43 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXVII.

Não é apenas, embora também seja, o desprezo à mulher, comum entre os gregos, que toma Creonte (ou ainda, não é apenas o conflito homem *versus* mulher que está na peça), mas uma angústia em ver sua própria linhagem ter fim nesse casamento. No entanto, esse não é o único motivo pelo qual esse não seria um casamento qualquer: Antígona carrega consigo, por ser filha de um incesto, um miasma, que é visto como uma vergonha pela sua família, embora também seja vista por Creonte como algo que pode se propagar por toda a cidade se ela for a rainha, isto é, como um perigo para a cidade, e que, portanto, deve ser evitado. Desse modo, sim, Creonte se preocupa com a cidade, com o povo, com o universal, mas não apenas, preocupando-se também com sua própria família:

Eis a *lei*, filho, que deves guardar no peito,
 De sempre estar conforme em tudo com teu pai.
 É por isso que um homem, quando gera filhos,
 Roga por uma prole dócil em sua casa,
 Que vingue no *inimigo* o mal que ele sofreu
 E honre seu amigo como o pai honrou.
 Mas o homem que bota no mundo *imprestáveis*,
 O que dizer dele senão que só gerou
 O riso do inimigo e a *aflição* para si?
 Cuida, filho, não vai tu perder a razão
 Pelos gozos que uma mulher possa te dar.
 Lembra que o abraço é sempre frio quando uma *pérfida*
 Em tua própria casa compartilha o leito.
 Há ferida pior que *abrigar um perverso*⁴⁴?

Assim, com Creonte no trono e mantendo Antígona fora dele, ele tem como estratégia «fundar uma nova dinastia para purificar Tebas do miasma da família de Édipo»⁴⁵, e também livrar o filho do epiclerado, isto é, preocupa-se tanto com a polis, quanto com sua família. Porém, ainda que possamos conceder que a preocupação de Creonte é legítima (devido ao miasma da família de Antígona, que, mais uma vez, não é qualquer família, mas a família real), ele propõe uma armadilha para ela, que passa a ter a obrigação de enterrar o irmão, de acordo com a lei divina, mas não pode, ao mesmo tempo, enterrá-lo, de acordo com a lei humana; ou seja, não importa o que ela faça, ela comete um crime.

Mas, ainda que Creonte tenha mesmo bons motivos para impedir Antígona de assumir o trono, ela seria a herdeira legítima e teria consciência disso. Assim, sua decisão de não obedecer ao decreto de Creonte surge, nessa interpretação,

44 SÓFOCLES, *Antígona* (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield). Rio de Janeiro, Topbooks, 2006, p. 60-61 (635-650), grifos nossos.

45 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXXIV.

muito mais como uma afirmação de sua própria linhagem e de seu lugar *por direito*, do que uma mera disputa entre mulher e homem, entre privado e público, como expõe Hegel na *Fenomenologia*. O que está em jogo, para Antígona não é apenas sua família no sentido privado, ou seja, em cumprir os ritos funerários por amor ao irmão⁴⁶, mas sua *família* como tendo direito ao trono, na *perspectiva pública* dessa família. Novamente surgem as duplicidades da peça de Sófocles: a família de Antígona não é qualquer família que está numa encruzilhada sobre como equilibrar a lei divina e a lei humana, mas a *família real*, colocando-se entre o privado e público, ou ainda, participando igualmente de ambas as esferas. Assim, a honra de enterrar o irmão pode não ser entendida apenas da perspectiva da lei divina, de manter o rito funeral, mas também da defesa de sua própria linhagem: ao cumprir os ritos funerários de Polinices, ela reafirma que ele era o rei por direito (e ele tinha retornado a Tebas por causa disso), e de que ela mesma deve sucedê-lo:

Sobre as tumbas, porém, agora, Polinices,
 Por enterrar teu corpo, eu pago um alto preço.
 Mas quem é sensato *sabe bem que te honrei*.
 Se eu fosse uma mãe com filhos e meu marido
 Fosse jogado no ermo para apodrecer,
*Não teria afrontado o poder da cidade*⁴⁷.

Não parece ser, assim, um motivo simplesmente privado o que move Antígona, apesar de ser seu irmão que ela enterra: ela também enterra um rei, e sabe que ela mesma seria a rainha: «Eles me levam, não há tempo./ Olhai, ó patronos de Tebas,/ Dos nossos reis esta última *rainha*»⁴⁸. Também o coro da peça reafirma o sangue real de Antígona – e, portanto, sua legitimidade ao trono: «Oculta num claustro-/ Sepulcro, ela foi presa,/ Mas, filha, ela trazia, filha,

46 Não teremos tempo de desenvolver esse aspecto da obra aqui, mas há também a possibilidade de interpretar esse amor – *philia* – de Antígona pelo irmão não apenas como um amor fraterno, mas como um amor ou um desejo sexual, «atualizando» o miasma do incesto de Édipo na figura de Antígona, e indicando mais um duplo sentido na obra (cfr. ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXVII), como podemos ver na fala dela a Ismênia, sua irmã, que tenta convencê-la a obedecer ao decreto de Creonte: «Vamos, segue teu próprio caminho, que eu mesma,/ Sozinha, o enterrarei. É bom morrer assim./ Amada, eu deitarei com ele, com o amado,/ Numa *perversão sagrada*» (SÓFOCLES, *Antígona*, op. cit., p. 31 (70-75), grifos nossos). Desse modo, Antígona não deixaria de lado seus desejos, mas lutaria também por eles, ainda que eles fossem tomados como um miasma herdado de Édipo. Isso complicaria ainda mais a leitura de Hegel na *Fenomenologia*, na qual ele diz que «o irmão é para a irmã a essência igual e tranquila, em geral. O reconhecimento dela está nele, *puro e sem mistura de relação natural*» HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 316, grifos meus.

47 SÓFOCLES, *Antígona*, op. cit., p. 73 (900-905), grifos meus.

48 *Ibid.*, p. 75 (940), grifo meu.

sangue nobre»⁴⁹. Antígona, ao defender não apenas um direito da esfera privada, mas um direito da esfera pública, ou de ambas ao mesmo tempo, paradoxalmente, surge, então, não como uma «virgem vitimada de um *exemplum* medieval», mas como «uma heroína trágica»⁵⁰, uma mulher com «seus interesses mundanos, seu orgulho de princesa e seus estranhos desejos contraditórios»⁵¹, que vai se pôr como uma adversária de Creonte, não apenas em um conflito entre homem e mulher, ou numa luta entre o simples público e o simples privado, mas também num enfrentamento desse problema em níveis mais complexos⁵².

Assim, em uma interpretação um pouco mais profunda do problema posto por Hegel na eticidade grega da *Fenomenologia*, o problema do conflito entre a lei da universalidade e a lei da singularidade não é simplesmente a sua oposição, a oposição entre público e privado, ou Estado e família, ou homem e mulher, mas, consideradas como limites e fixas, como colocamos acima, não conseguir resolver problemas que ultrapassam os contornos dessas esferas, ou que envolvem ambas em conjunto, provocando um conflito insuperável⁵³. Antígona, ao assumir o lado de sua família, assume também a si mesma como herdeira do trono, mas, de qualquer forma, condena a si mesma no seu agir, porque as leis são contraditórias; Creonte, por outro lado, ainda que tenha preocupações legítimas com relação ao Estado, contorna esse interesse com fins privados, porque também se preocupa com o casamento de seu filho e com sua própria linhagem.

A mulher aqui, então, é posta como tendo um duplo sentido, e, precisamente por isso, central – em um sentido mais forte do que o homem na peça, a meu ver, ou ao menos, do que Creonte: ela é subversiva porque destrói, mas também porque questiona aquilo que parecia certo: *ela questiona a legitimidade*

49 Idem, (945), grifo meu.

50 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XVII.

51 Ibid., p. XIX.

52 Essa complexidade pode ser vista também, como Mills expõe com mais detalhes, no suicídio de Antígona, que Hegel deliberadamente ignora na sua leitura. Para Mills, o suicídio é uma forma última de insubordinação de Antígona à dominação patriarcal: «Ao escolher se matar, Antígona não permite que Creonte tenha o poder final sobre seu destino, a que ele visa: ela tira sua própria vida para refutar o poder do masculino, enquanto poder do universal, sobre ela. Na sociedade grega, a morte era vista como preferível à escravidão: era mais nobre alguém que alguém se matasse do que ter seu destino controlado por outro». MILLS, «Hegel's Antigone», op. cit., p.74 – tradução livre minha. Como defendo aqui, Antígona também participa da universalidade na peça, e, portanto, a meu ver, não é esse poder que ela pretende refutar, embora concorde que possa ser o poder do masculino sobre ela. No entanto, esse aspecto da peça precisaria ser considerado com maiores detalhes.

53 A discussão acerca da relação entre esfera pública e esfera privada e suas respectivas leis têm ainda hoje um debate vivo no feminismo, no que concerne, por exemplo, ao problema da mulher no âmbito doméstico. Para um debate acerca dessas questões hoje, ver, por exemplo: PATEMAN, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988; OKIN, S., *Justice, gender and the family*, Nova York, Basic Books, 1989; e FEDERICI, S., *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, op. cit.

daquelas normas. É porque a mulher, na personagem de Antígona, «perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento»⁵⁴, assumindo, com isso, seu próprio lugar na luta pelo trono, que a eticidade grega e seus valores colidem, dissolvendo-se em uma nova figura, e dando continuidade ao processo de desenvolvimento do espírito, e de seu saber. O espírito só pode seguir seu caminho na experiência da consciência porque a mulher transgrediu as leis da eticidade grega, e, através dessa transgressão, ela mostra as suas contradições internas. Ela destrói algo para fazer surgir um outro, uma nova figura do espírito, ainda que isso custe sua própria vida.

4. Considerações Finais

Além daqueles indicados em notas (a relação entre literatura e espírito na *Fenomenologia*; como essa peça – e a noção de mulher – aparece em outros escritos hegelianos, como na *Filosofia do Direito*, nos *Cursos de Estética*, ou na *Filosofia da História*; ou de Antígona e seu próprio desejo na peça), ainda haveria muitos elementos os quais trabalhar aqui, como a relação de Antígona com Ismênia, e as diferentes apresentações da ideia de mulher na peça; assim como um aprofundamento da personagem de Hêmon (um homem apaixonado por Antígona, que não tem a mesma preocupação do pai, Creonte, com sua própria linhagem, e é associado a uma certa feminilidade por causa disso, pelo próprio pai, de modo pejorativo), entre outros aspectos tão interessantes quanto ricos da obra. Entretanto, espero ter conseguido, ao menos, apresentar alguns aspectos a respeito de como a obra de Sófocles traz muito mais elementos a serem discutidos, enquanto figura da eticidade grega, onde Hegel a localiza, do que o próprio Hegel expõe na *Fenomenologia*, e como essa passagem seria ainda mais rica se ele tivesse, como seu amigo Hölderlin, atentado para as diversas ambiguidades e – por que não – plasticidades dessas personagens, e do conflito mesmo que a peça apresenta.

Todavia, apesar dos limites da leitura hegeliana na interioridade da figura da eticidade grega, como não apenas eu apresentei, mas como muito já se discute na literatura crítica (como nas referências apresentadas), ainda podemos admitir que não parece gratuito que, de todas as possibilidades de aparecimento do espírito daquela época, *Antígona* tenha sido, para Hegel, a mais significativa. Com todos os limites da cultura do tempo hegeliano em relação ao papel da mulher na eticidade em geral, o que certamente tem influência na interpretação da peça pelo filósofo, ainda é significativo que a primeira figura do espírito seja protagonizada por uma mulher – uma mulher subversiva, que desobedece às leis precisamente para questionar sua

54 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 320.

legitimidade, apesar das consequências que isso possa trazer a ela. Inegavelmente, é a ação de uma mulher que impulsiona o espírito ao seu próprio desenvolvimento, que o retira da quietude de suas certezas (que ele julga como verdades, sem nada mais acrescentar), e o força a se rever, a se questionar, a pensar em novos saberes que possam resolver os conflitos que surgem de modo mais adequado (ao menos, até surgirem novos elementos que o obriguem a revisar esses saberes). Ainda podemos, desse modo, pensar apropriadamente em *Antígona* como uma figura do espírito, mesmo que tenhamos que ir além da interpretação do próprio Hegel.

Desse modo, pretendi oferecer aqui uma leitura feminista de *Antígona* como figura do espírito, mas não uma leitura feminista da interpretação de Hegel da peça – o que, em última instância, não seria feminista, pois não atentaria para as distorções e apagamentos que Hegel faz no seu comentário. Nesse sentido, ainda nos resta a questão sobre se podemos olhar para nosso próprio tempo e enxergar novas figuras do espírito, nas quais as mulheres sejam protagonistas, nas quais as mulheres questionem e provoquem novos saberes.

Minha hipótese é positiva: muito do que considerávamos verdades têm se mostrado como apenas certezas, relativas a certas circunstâncias, e estão sendo colocadas em questão por nosso tempo, não apenas (e ainda) qual o lugar das mulheres na sociedade, na família e no Estado, mas também qual a relação entre natureza e cultura (ou espírito), não mais talvez uma como a «segunda natureza» da outra, como Hegel propõe em sua filosofia, mas talvez como ambas se determinando reciprocamente, tanto a cultura através da natureza, como a própria natureza através da cultura. Esse é um dos questionamentos que podemos ver em trabalhos como os da bióloga Anne Fausto-Sterling⁵⁵ ou da filósofa Judith Butler⁵⁶, a partir de visões críticas acerca não apenas do gênero, mas também do sexo, comumente considerado algo natural, sem interferências culturais. Outros traços destes questionamentos têm sido colocados, há algum tempo, por diversas mulheres: ativistas e pensadoras negras e indígenas, como Lélia Gonzalez⁵⁷, Oyèrónké Oyèwùmí⁵⁸ ou Eliane Potiguara⁵⁹, por exemplo, que questionam nossos critérios para pensar as mulheres, herdados da colonização, trazendo as noções de raça, de classe, de territorialidade, de gênero, como categorias para pensar a sociedade

55 FAUSTO-STERLING, A., *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nova York, Basic Books, 2000.

56 BUTLER, J., *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, op. cit.

57 GONZALEZ, L., *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, São Paulo, UCPA Editora, 2018.

58 OYÈWÙMÍ, O., *The invention of women: making na African sense of western gender discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

59 POTIGUARA, E., *Metade Cara, Metade Máscara*, Rio de Janeiro, Grumin Edições, 2018.

e os papéis dos indivíduos nela. Portanto, creio que uma noção de subjetividade plástica, que reveja e reelabore a ideia de mulher ou de feminilidade (e também, necessariamente, a de homem ou de masculinidade) possa ser útil nesse debate, assim como me parece acertado pensar também em Antígona desse modo, como pontua Irigaray: «ela nunca se torna uma mulher. Mas ela não é tão masculina quanto ela poderia parecer se vista de uma perspectiva exclusivamente fálica»⁶⁰.

Então, talvez mais do que olhar do mesmo modo para as mesmas figuras do espírito, precisemos também olhar de modo diferente para elas e enxergar nelas novas possibilidades. Porém, além disso, precisamos, mais do que nunca, de novas experiências da consciência, olhando do nosso presente para o passado, ou para o nosso presente mesmo (algo que Hegel nos exorta constantemente a fazer), resgatando figuras que foram silenciadas ou apagadas, como as que aparecem nos povos originários nas Américas, ou as dos negros que foram escravizados e trazidos da África, e o que está sendo dito e feito a respeito disso. É preciso, a meu ver, finalmente supressumir Hegel: é preciso atentar para a demanda de nosso próprio tempo e de nosso próprio contexto; para como o espírito de nosso tempo tem aparecido. É preciso atentar para a possibilidade de novas figuras do espírito, figuras que mostrem como nossos saberes não estão mais adequados ao nosso tempo e às nossas circunstâncias e que, então, precisamos de outros saberes; é preciso atentar para as figuras que engendram os novos saberes. É preciso olhar para a nossa própria literatura, para as nossas artes em geral, do nosso tempo, bem como do nosso contexto, dos nossos territórios, e ver como essas questões aparecem aí. Consequentemente, é absolutamente necessário contar novas histórias, especialmente aquelas que não terminem de modo trágico para as mulheres.

60 IRIGARAY, L., «The Eternal Irony of the Community», op. cit., p. 50 – tradução livre minha.

Bibliografía

- BENHABIB, S. «On Hegel, Women and Irony». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 25-44.
- BORGES, M. L. *A atualidade de Hegel*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2009.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo, Selo Negro, 2011.
- CLÉMENT, C. y KRISTEVA, J. *The Feminine and the Sacred*, Nova York, Columbia University Press, Plagrave, 2001.
- DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*, São Paulo, Boitempo, 2016.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, São Paulo, Elefante, 2017.
- GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, São Paulo, UCPA Editora, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2005.
- , *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do Ser*, Petrópolis, Vozes, 2016.
- HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave MacMillan, 2010.
- HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- IRIGARAY, L. «The Eternal Irony of the Community». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 45-58.
- FAUSTO-STERLING, A. *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*, Nova York, Basic Books, 2000.
- LINDBERG, S. «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence». En: HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 177-194.
- MALABOU, C. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Nova York, Routledge 2005.
- MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996a.
- , «Hegel's *Antigone*». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996b, p. 59-88.
- OKIN, S. M. *Justice, gender and the family*, Nova York, Basic Books, 1989.
- OYÈWÙMÍ, O. *The invention of women: making na African sense of western gender discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- PATEMAN, C. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- POTIGUARA, E. *Metade Cara, Metade Máscara*, Rio de Janeiro, Grumín Edições, 2018.
- ROSENFELD, K. H. *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo, Perspectiva, 2016.
- , Introdução. En: SÓFOCLES. *Antígona*. (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield). Rio de Janeiro, Topbooks, 2006.

SÓFOCLES. *Antígona*, (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield), Rio de Janeiro, Topbooks, 2006.

STARRETT, S. N. «Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 253-274.

TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, São Paulo, É Realizações Editora, 2014.

artículos

**O feminino na figura da irmã:
Christiane Hegel e *Antígona***
**The feminine in the figure of the sister:
Christiane Hegel and *Antigone***

NINA AURAS

Universidade de São Paulo

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.002>

Recibido: 1/04/2022
Aceptado: 7/06/2022

Resumo: O artigo pretende tratar de um problema de cunho biográfico ao questionar a possibilidade de se traçar uma correspondência entre a interpretação hegeliana da peça *Antígona* e sua relação com a irmã Christiane, como foi suposto por uma série de comentadores. Destacada pelo lugar elevado que Hegel lega ao feminino na figura da irmã, a história trágica de Christiane Hegel foi elemento importante de análise filosófica para pesquisadores como Hoffmeister, Lucas e Derrida. Recentemente, no entanto, autores como Birkert têm buscado recuperar a história dessa irmã e estabelecer limites às interpretações biográficas do feminino em Hegel. Nessa linha, a relação entre Christiane Hegel e *Antígona* será analisada tendo como foco o elemento político e paralelamente a uma releitura heterodoxa de *Antígona*.

Palavras-chave: Hegel, Christiane Hegel, complexo sororal, reconhecimento, feminino.

Abstract: This article aims to analyse a biographical problem by questioning whether it is really possible to establish a link between Hegel's interpretation of the play *Antigone* and his relationship with the sister Christiane, as was supposed by several commentators. Highlighted by the elevated place which Hegel concedes to women as sisters, the tragic history of Christiane Hegel has served as an important philosophical analysis element to researchers such as Hoffmeister, Lucas and Derrida. Recently, however, authors like Birkert have tried to recuperate the history of this sister and establish limits to the biographical interpretations of the feminine in Hegel. The relationship between Christiane Hegel and *Antigone* will be analysed with focus on the political element and through a comparison with a heterodox reading of *Antigone*.

Keywords: Hegel, Christiane Hegel, Geschwister Komplex, recognition, feminine.

O fato de Christiane Hegel ter tirado a própria vida poucas semanas após a morte de seu irmão aparentemente teve uma influência decisiva na imagem que se teve dela na posteridade. A morte de Hegel é também o contexto em que o primeiro biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, discute brevemente sua irmã – em uma e meia de um total de quinhentas páginas. [...] Essa inclusão de Christiane Hegel na primeira grande biografia de Hegel, encomendada pela família uns bons dez anos após a morte do filósofo, alimentou a fatídica tese de uma conexão interna entre as mortes dos dois irmãos. Na edição das correspondências de Hegel, Johannes Hoffmeister falou mesmo em um *complexo sororal*. Isso também poderia estar ligado conclusivamente à obra de Hegel e seu interesse pela figura de Antígona¹.

Agora, restamos só nós duas; vê que morte miserável teremos, se à força da lei e à decisão soberana do tirano nos opusermos. Põe na cabeça isso, mulheres somos, não podemos lutar com homens. Há mais, somos dirigidas por mais fortes, temos que obedecer a estas leis e a leis ainda mais duras².

1. Introdução

Hegel, entusiasta da Revolução Francesa, dedicou sua vida pública a defender o avanço do republicanismo, e o fez, particularmente, numa breve ocupação como jornalista político e na mais duradoura reforma empreendida em favor da educação universal para o ser humano e fim dos privilégios feudais no estado da Baviera. Tais preocupações se evidenciam também em sua produção teórica, a partir, famosamente, da dinâmica do reconhecimento na dialética do senhor e do escravo, motivo pelo qual se costuma dizer que o conceito de liberdade seria o fio condutor da obra hegeliana. Em termos brandos, porém, deve-se ressaltar que o autor não foi nem de longe tão enfático no que concerne às insurgentes demandas de gênero. Toda a discussão sobre

1 BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, pp. 11-12.

2 SÓFOCLES, *Antígona* (trad. Donaldo Schüler), L&PM Pocket, São Paulo, 2010, p. 11.

o feminino, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, parece se concentrar no mundo da eticidade e sob a égide da família, não diferindo-se aí da opinião mais disseminada, em seu tempo, quanto ao lugar da mulher na sociedade. Se, por um lado, isso foi amplamente denunciado pelo movimento da crítica feminista, por outro, a expressividade dialética da oposição hegeliana entre masculino e feminino não deixou de inspirar reflexões profundas nesse mesmo meio, nos âmbitos do existencialismo beauvoiriano, da teoria *queer*, da psicanálise lacaniana, etc.³. Ocorre que em momento algum Hegel trata da mulher como objeto direto de estudo sociológico, mas insere-a, pelo contrário, no cerne do espírito. Isso permite que surjam interpretações mais liberais quanto à possibilidade de extensão da dinâmica do reconhecimento a outras áreas do social, incluindo questões de gênero, ao mesmo tempo que outras mais rigorosas, preocupadas com a ordenação sistemática. Neste segundo caso, mesmo a inaugural apropriação beauvoiriana, ao posicionar a mulher como Outro na dialética do reconhecimento, viria a ser considerada em falta ou anacrônica devido às distintas relações da mulher e do escravo no que concerne vida, morte e trabalho⁴. À parte desses desenvolvimentos, aquilo de mais consistente no tratamento do feminino por Hegel, e que mais nos interessa aqui, é a referência à *Antígona*, «figura paradigmática da mulheridade e da família tanto no mundo antigo como no moderno»⁵.

Desde cedo, particularmente a partir da publicação da primeira biografia do filósofo, em 1844, surge também a tendência de conectar o sistema filosófico de Hegel à sua própria vida, atestada, por exemplo, pelo aluno Lochner, de acordo com quem, para Hegel, sistema e vida andariam de tal modo de mãos dadas que a totalidade da humanidade só poderia ser encontrada na harmonia entre ambos⁶. Guiando-se por essa perspectiva, uma série de comentadores trabalhou o tema do feminino tendo como foco o papel de certas mulheres na vida de Hegel, especialmente sua mãe, «*eine Frau von Bildung*»⁷, sua esposa, Marie, e sua irmã, Christiane Hegel. Essa última, em

3 Cf. ALCOFF, L. M., *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006. Sobre a relação com a psicanálise, cf. p. 63 ss.; sobre as relações com o pós-modernismo, Derrida e Butler, cf. p. 71 ss. Para um apanhado mais amplo das críticas feministas, cf. DRYDEN, J., «Hegel, Feminist Philosophy, and Disability: Rereading our History», *Disability Studies Quarterly*, vol. 33, n.º 4 (2013), <https://dsq-sds.org/article/view/3868/3407>. (Consultado em 30 de maio de 2022)

4 Cf. MILLS, P. J., «Introduction», in MILLS, P. J. (Org.) *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, p. 4.

5 Cf. MILLS, P. J., «Hegel's *Antigone*», in MILLS, P. J. (Org.) *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, p. 59.

6 Cf. VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, p. 337.

7 Cf. IANNELLI, F., «Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life», in IANNELLI, F. et al. (Org.), *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022, p. 241.

particular, foi destacada devido ao lugar fundamental da sororidade no reconhecimento entre os gêneros, bem como por uma gama de aproximações entre sua figura e aquela de Antígona. Entretanto, parece-nos que essa ligação já tão espinhosa entre sistema e vida foi ainda prejudicada por uma profunda falta de informação acerca da vida de Christiane, tendo os comentários interessados pautado-se, majoritariamente, em uma linha narrativa bastante tendenciosa. Este artigo pretende, portanto, aventurar-se nessa empreitada, considerando os esforços recentes para recuperar a biografia de Christiane e melhor apreciar sua relação com o irmão Wilhelm, bem como as possibilidades de intersecção entre esta e a concepção hegeliana da mulheridade. Neste sentido, ao analisar uma série de comentários preocupados com o aspecto psicológico da sororidade e do feminino em Hegel, pretende-se apontar, para além desse ponto de vista, uma ligação possível entre vida e sistema, no caso do feminino, por via do elemento político.

É possível vislumbrar, no capítulo da *Fenomenologia* dedicado à distinção entre homem e mulher⁸, a influência de *Antígona* na mais fundamental estruturação do mundo ético. Em suas diferentes relações para com o particular e o universal, homem e mulher representariam os dois lados que compõem o social, o político e o familiar, as duas essências universais da eticidade, a lei divina e a lei humana, introduzidas pelo autor através de uma problematização da categoria da ação. A correlação entre arte e eticidade surge, assim, do fato de que a ação, como Hegel esclarecerá nos seus *Cursos de Estética*, é também a categoria fundamental da arte, motivo pelo qual essa figura do espírito encontra sua mais elevada realização no sensível corpóreo naquilo que o autor chama «estado de mundo de heróis» ou antiguidade grega clássica⁹. Na modernidade, a ação encontra-se sempre diante de um universal que é o Estado, cujas leis e juízos determinam a vida comum e a própria singularidade; na Grécia antiga, por outro lado, o indivíduo jamais pode se eximir das consequências de seus atos. Trata-se ainda da construção de um tal Estado, de sua gênese através do «vir-a-ser»¹⁰ do povo grego. Em outras palavras, o agir é a

8 Cf. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992, pp. 10-35.

9 Cf. HEGEL, G. W. F., *Cursos de Estética*, vol. 1 (trad. Marco Aurélio Werle), Edusp, São Paulo, 2015, p. 191-192 ss. «...os indivíduos *singulares* mantêm no Estado a posição de deverem aderir e se subordinar a esta ordem e à sua firmeza existente, já que não são mais, com seu caráter e ânimo, a única existência das potências éticas, e sim, pelo contrário, segundo o que acontece no verdadeiro Estado, devem deixar regular sua inteira particularidade do modo de pensar, a opinião subjetiva e o sentimento, por esta normatividade e conduzi-los em uma sintonia com ela.» Cf. p. 194-195 ss.: «Os heróis [...] são indivíduos que a partir da autonomia de seu caráter e de seu arbítrio assumem a responsabilidade pelo todo de uma ação e a realizam e, junto aos quais, por conseguinte, o justo e o ético, quando os executam, aparecem como modo de pensar individual.»

10 Cf. HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 278.

expressão da individualidade, que nasce na Grécia, e a matéria da tragédia, de que *Antígona* seria o exemplo absoluto, é o direito ético da consciência que age. Na peça de Sófocles, os diferentes polos do mundo ético seriam representados pela oposição entre as personagens Antígona e Creonte. A primeira, guardiã da família, defende a lei divina; o segundo, legislador, a lei humana. Concordantemente, em clara alusão ao conflito que catalisa a oposição entre as personagens, Hegel dirá, na *Fenomenologia*, que o agir no âmbito da família não remete aos vivos, mas antes à universalidade que o singular como tal alcança somente através da morte, sendo seu exemplo mais elevado o sepultamento realizado pelos consanguíneos remanescentes.

Hegel continua, expondo que a relação entre homens e mulheres se dá em três chaves, todas familiares: aquela do marido e da esposa, a dos pais para com os filhos e a de irmão e irmã. A relação entre o casal é descrita como o imediato reconhecer-se de um no outro, que é natural e não ético, demonstrando uma assimetria fundamental entre a eticidade do homem e da mulher. Isso ocorre porque a relação da mulher para com o homem não residiria no amor ou no sentimento por um particular, por *este* marido (nem, Hegel acrescenta, por *este* filho), mas dirigir-se-ia antes à universalidade, alheia à singularidade do desejo, ao passo que o homem, em sua consciência-de-si da universalidade, conquistaria o direito ao desejo. Como resultado disso, a mulher careceria do momento de se reconhecer como singular no Outro que é o marido, algo igualmente ausente na relação entre pais e filhos. Na posição de filha, a mulher atinge seu ser-para-si, negativamente, como espectadora do desvanescimento dos pais; como mãe, tem no Outro a consciência de sua efetividade, mas não o reconhecimento do seu Si. Hegel proclama todas essas relações como desiguais: o verdadeiro reconhecimento existiria somente na relação entre irmãos, «individualmente livres um em relação ao outro»¹¹. Em suma, a relação ideal entre homem e mulher, uma relação de identidade na diferença, seria impossível de ser alcançada, nos outros casos, devido à particularização do desejo masculino e a universalização do feminino. Desprovida desse elemento, no entanto, a relação irmão-irmã finalmente permitiria à mulher um mútuo reconhecimento, motivo pelo qual, o autor conclui, a perda do irmão é para ela tão irreparável¹². Fala, aqui, certamente, a figura trágica de Antígona, que age de acordo com o dever supremo para com o irmão; mas fala também, de acordo com certos comentários, o próprio Wilhelm Hegel, como o chamavam amigos e familiares, irmão mais velho de uma figura considerada, por alguns, como quase igualmente trágica, a incomum e rebelde Christiane Hegel.

11 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992, p. 18.

12 Cf. MILLS, P. J., «Hegel's Antigone», MILLS, P. J. (Org.) *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, p. 61, p. 64.

2. Uma trajetória recuperada: Christiane Hegel, poeta e jacobina alemã

Pouco se costuma relatar sobre a irmã de Hegel. Isso se deve, em grande medida, a uma escassez de documentos, já que boa parte da correspondência entre os irmãos teria sido queimada, após a morte do filósofo, por seus filhos e pela esposa Marie, que também acusaria e difamaria a cunhada para a posteridade como «doente mental»¹³. É verdade que, em maio de 1820, Christiane Hegel foi internada no manicômio do estado de Württemberg com depressão severa e episódios psicóticos, e que sintomas semelhantes já tinham sido observados anteriormente, em decorrência do quê ela viria a passar quatro meses com a família de Wilhelm em Nuremberg; é também verdade que, em 1832, poucas semanas após a morte do irmão mais velho, ela tirou a própria vida, afogando-se em Bad Teinach. Apesar disso, como ressalta a biógrafa e pesquisadora Birkert (2008), uma boa parte do material disponível sobre Christiane data quase exclusivamente dos últimos dezoito anos de sua vida, sendo a primeira carta, de 1814, correspondente ao seu primeiro adoecimento registrado. Além disso, a autora continua, certamente não ajuda que a única menção de Rosenkranz a Christiane, em sua biografia de Hegel, dê-se no contexto de sua morte, «alimentando a fatídica tese de uma conexão interna entre as mortes dos irmãos» e a teoria de um «complexo sororal» entre eles¹⁴. Essa teoria, como já foi indicado, não poucas vezes veio acompanhada de uma correlação entre a pessoa de Christiane e a personagem Antígona, ou, ao menos, da ideia de que a interpretação hegeliana de *Antígona* teria um fundo marcadamente biográfico. É Hoffmeister (1969) quem, em sua edição da correspondência de Hegel, anuncia a fórmula básica da tragédia de Christiane: «Todo o relacionamento entre Christiane Hegel e seu irmão aponta para um complexo sororal muito forte de sua parte, o que explica seu ciúme de Marie Hegel e, finalmente, seu suicídio logo após a morte de seu irmão¹⁵.»

Kriegel (2010), numa apreciação da biografia de Birkert, nota que essa teoria visa a completa desvalorização de Christiane¹⁶, tendo como mote

13 Cf. VIEWS, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, p. 354: «O diagnóstico tardio de Marie acerca das “doenças mentais” de sua cunhada não é desvinculado de raiva quanto ao testamento de Christiane, que favorece Ludwig e trata-o abertamente como um filho de Hegel, não somente adotivo, algo que Karl e Immanuel provavelmente não sabiam até então». Cf. também BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 307.

14 BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, pp. 10-11.

15 HOFFMEISTER, J. (Org.), *Briefe von und an Hegel*, vol. 2, Meiner, Hamburgo, 1969, p. 374.

16 Cf. KRIEDEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010), p. 20.

fundamental que, «apesar da distância imposta por seu irmão, Christiane [...] permanece[ria] fixada em Hegel»¹⁷. Essa distância é um elemento importante da interpretação que liga Christiane a Antígona, pois, se na *Fenomenologia* a relação sororal ocupa o centro do reconhecimento, «a incompreensível irmandade de Christiane» escaparia, por sua vez, a qualquer diferença e atingiria, inconscientemente, a «razão falocrática» de Hegel, tornando-o responsável por criar entre eles a distância necessária para o reconhecimento, já garantida na peça pela barreira da morte¹⁸. O fato de que Christiane permaneceu solteira, presumido por Rosenkranz como gatilho para sua posterior doença e suicídio, deveria explicar também uma pretensa e unilateral obsessão por Wilhelm. Como diz Fulda (2003), «o destino do irmão se fund[iria] no horizonte existencial dela com sua própria vida, que foi privada de infância e juventude», logo cedo, pela imposição de assumir «as tarefas de dona de casa e mãe substituta». Isso «se torna um problema cruel para ela como resultado do sucesso de Hegel: [...] um ano após a morte repentina de seu irmão mais velho, Christiane Hegel tomará a própria vida»¹⁹.

Não parece importar a esses intérpretes, como ressalta Birkert, o fato de Christiane ter tentado suicídio diversas vezes antes do falecimento do irmão²⁰. A biografia *Hegels Schwester*, publicada pela autora em 2008, confronta-se assim com o difícil trabalho de, diante das pouquíssimas fontes materiais remanescentes, retirar Christiane do seu lugar às sombras do irmão, onde permanece para que os comentaristas possam empregá-la confortavelmente quando lhes for conveniente, e reconstruí-la como ser humano e como mulher independente²¹. Ciente desse trabalho de fôlego, Vieweg (2019), em sua mais recente biografia de Hegel, também considera que a teoria do complexo sororal consista em avaliações tendenciosas e clichês psicanalíticos expressados apressadamente, pautados tanto na perspectiva suspeita de Marie quanto em outros juízes injustos, cuja percepção contrasta com a visão de amigos mais próximos

17 LUCAS, C.H., «Zwischen Antigone und Christiane», *Hegel Jahrbuch* (1984/85), p. 431. Sobre essa teoria e o autor em questão, cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 12: «Até hoje, os dois ensaios mais detalhados sobre a irmã de Hegel também vêm da pena de um reconhecido especialista em Hegel: foi Hans-Christian Lucas, o colaborador da edição histórico-crítica completa das obras de Hegel, que morreu em 1997, quem os escreveu. É compreensível que o real interesse de pesquisa de Lucas estivesse voltado ao filósofo Hegel, razão pela qual ele não se debruçou sobre algumas questões relacionadas a Christiane.»

18 *Ibid.*, p. 436.

19 FULDA, H. F., *G. W. F. Hegel*, Beck, Munique, 2003, p. 277.

20 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 12.

21 Aproveito a oportunidade para agradecer a Alexandra Birkert, que, sabendo da minha dificuldade em adquirir o trabalho, enviou seu livro por correio até o Brasil para que eu pudesse lê-lo. Vielen Dank, Professorin Birkert, für Ihre Arbeit und für all die Hilfe, die ich herzlich schätze.

da família Hegel, tais quais Jakob Friedrich Abel, Sinclair e Hölderlin, que tinham Christiane em alta estima²².

Três anos mais nova do que Wilhelm e três anos mais velha do que o caçula Ludwig, Christiane Hegel era uma mulher cosmopolita, educada e de posições políticas independentes – «[ela] conclui excertos de livros, escreve poesia, visita o teatro e fala francês muito bem, como o seu irmão Wilhelm, “uma marcante manifestação de forte originalidade”»²³ –, não sendo difícil, assim, imaginar as dificuldades que teriam surgido em sua relação com Marie Hegel, vinte anos mais jovem, pouco educada e convertida ao pietismo a partir de 1816. Embora não fosse possível para uma mulher, naquela época, obter formalmente uma formação superior²⁴, Christiane aprendeu francês e latim, chegando a dar aulas particulares do primeiro idioma²⁵. Rosenkranz conta que ela escreveu muitas poesias, empregando, em geral, um tom schilleriano; «algumas dessas, nas quais ela firmava seu amor na terra para que o pudesse elevar ao céu eterno da lembrança, eram verdadeiramente belas»²⁶. Ainda em sua infância, no outono de 1783, seguindo a morte precoce de sua mãe²⁷, teve de assumir o papel de mulher da casa; ela tinha apenas dez anos. Mais tarde, seria também responsável por cuidar do pai doente, e, com a morte deste, aos vinte e seis anos de idade, ver-se-ia sem família próxima e desprovida de casa própria ou condições financeiras favoráveis²⁸. Assim, até os quarenta e um anos, quando

22 Cf. VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, p. 40, p. 354, p. 695 (nota 94).

23 Ibid, p. 40.

24 Deve-se lembrar que o próprio Hegel dirá que «as mulheres são passíveis de educação, mas não são feitas para atividades que demandam uma faculdade universal, tais como as ciências mais avançadas, a filosofia e certas formas de produção artística. As mulheres podem ter ideias felizes, gosto e elegância, mas não podem atingir o ideal» (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [trad. Paulo Meneses], Unisinos, São Leopoldo, 2010, p. 10).

25 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, pp. 36-37.

26 ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1963, p. 424.

27 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 34: «Em 1832, Christiane descreve a situação dramática em sua última carta à cunhada Marie: “Em 1783, disenteria e febre biliosa [modo como se denominava então tifo] prevaleceram em Stuttgart, afetando, finalmente, também nosso pai, nossa mãe, Hegel e eu; dos três primeiros, não sabíamos quem ia primeiro, e nossa boa mãe se tornou a vítima. Hegel estava tão doente que [...] todos duvidavam que ele melhorasse; ele se recuperou, mas depois desenvolveu uma úlcera grande e maligna atrás da orelha, de modo que teve de se submeter a uma operação dolorosa”».

28 Cf. Ibid, p. 22: Na ocasião da morte do pai, «ela estava muito ciente de que, como uma jovem solteira cujos irmãos moravam e trabalhavam fora de Württemberg, ela seria, no futuro, particularmente dependente da boa vontade e amizade daqueles ao seu redor em Stuttgart. No entanto, o obituário também indica que Christiane Hegel foi cercada e amparada por amigos. Não expressa apenas, portanto, como diz o hegeliano Hans-Christian Lucas, uma dor surda e medo do futuro».

pede para ser liberada devido à exaustão física e mental, Christiane emprega sua erudição no trabalho como preceptora das cinco filhas adolescentes de Joseph Freiherr von Berlichingen.

Em sua juventude, cultivou uma vida política ativa no interior dos círculos revolucionários de Stuttgart e o sonho de uma república sul-alemã. Após a formação da Primeira Coligação contra a França Revolucionária, deu-se, no sudoeste da Alemanha, uma série de esforços para que Württemberg se tornasse um estado constitucional sob a proteção dos franceses; jacobina, Christiane Hegel figurava entre esses revolucionários. Ela chegou, de fato, a engajar e organizar politicamente o irmão, passando-lhe informações sobre o desenvolvimento político em Württemberg para que ele as transmitisse via correspondência a Paris, o que constituía alta traição²⁹. Perderia, além disso, a maior parte dos amigos e conhecidos para a série de prisões e deportações do final de março de 1800, evento que, além de ocasionar a despedida de Christiane de sua terra natal, pode ser rastreado como a origem do seu medo posterior de ser amarrada e enviada como um pacote. Kerner, primo de uma amiga de Christiane, relataria que, quando mais avançada em idade, «se um estranho se aproximasse dela, ela começaria a tremer, pois temia que ele viesse e a amarrasse com um barbante, selasse-a e a levasse para o correio»³⁰. O mesmo Kerner relata:

A sobrinha de minha mãe, esposa do secretário Hauff, que morava em Stuttgart na época [1800], muitas vezes vinha à nossa casa para ficar mais perto do marido, que estava preso em Asperg; ela também tinha uma amiga [...] que era bem humorada e decidida o suficiente para levar suas cartas ao marido na fortaleza. Essa amiga, vestida com roupas de empregada, colocava as cartas em um recipiente com fundo duplo, dentro do qual se enviavam aos prisioneiros frutas cozidas, geleias etc., o que era permitido, e o qual ela então carregava a pé até a fortaleza e entregava ao homem. Essa pessoa era a irmã do famoso filósofo Hegel...³¹

Uma influência geral de Christiane sobre seu irmão, que a descreve como sua «conselheira privada»³², foi aparentemente pouco explorada pela série

29 Cf. VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, pp. 153, 353; BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 78 ss..

30 KERNER, J., *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* (1840), <https://www.projekt-gutenberg.org/kernerj/knabentz/knaben63.html>. (Consultado em 30 de maio de 2022)

31 Idem. Esse prisioneiro era August Hauff, marido de sua amiga, amigo de Hegel e pai do poeta Wilhelm Hauff, de quem Christiane viria a ser madrinha; cf. KRIEDEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010), p. 25.

32 HOFFMEISTER, J. (Org.), *Briefe von und an Hegel*, vol. 1, Meiner, Hamburg, 1969, p. 49.

de comentadores que, partindo daquele pretenso «complexo sororal», pretendeu interconectar, como diria Derrida (1981), a «irmã transcendental» e a «irmã empírica»³³, ligada por amor incondicional a um irmão que dela buscaria se distanciar tanto interior quanto exteriormente³⁴. Importou-lhes mais que, como Antígona, Christiane Hegel tivesse também dois irmãos, e que seu primeiro episódio tenha se dado após a morte do mais novo, Ludwig, junto às tropas de Napoleão. A morte de Ludwig foi um evento igualmente devastador para Hegel, que perdera, praticamente ao mesmo tempo, o irmão, uma filha recém-nascida e o cunhado Sigmund Friedrich Karl. Assim, recebendo notícia do estado de saúde precário da irmã, após dezesseis anos sem se verem, Wilhelm convida Christiane para ficar com ele e sua recém-formada família em Nuremberg: primeiro para lá morar, depois para ir apenas de passagem³⁵.

Há poucas informações sobre esse período. A maior parte dos comentários concentram-se, tanto por uma maior quantidade de documentos disponíveis quanto por um interesse narrativo, no fim abrupto dessa visita, uma forma de respaldar o pretenso ciúme doentio que Christiane nutria por Marie Hegel³⁶. Porém, para além dessas dificuldades relatadas no trato com a cunhada, supõe-se que Christiane teria encontrado problemas também no que concerne à relação com o irmão mais velho. O primo Louis Göritz nos legou a informação de que Christiane não só odiaria sua cunhada como estaria insatisfeita com Hegel, a quem teria chamado «um acadêmico arrogante»³⁷. A visita teria acabado, de acordo com um rascunho de carta de Christiane, com a «organização da casa» Hegel perturbada, coisa que a entristecia, mas, um alívio, «não a sua paz familiar»³⁸. Depois disso, em seu período de vida restante, os irmãos

33 Cf. DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 185.

34 Cf. KIMMERLE, H., *Jacques Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1992, p. 64.

35 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 184: «Quando Christiane finalmente vai a Nuremberg, em julho de 1815, Hegel fala com seu amigo Niethammer sobre uma “visita”. Isso é importante, porque, em abril de 1814, Hegel tinha generosamente oferecido à sua irmã que fosse morar com eles para sempre: “no meio tempo, portanto, considere minha casa como um lugar de refúgio, que permanece aberto para recebê-la a qualquer momento. [...] Eu aguardo com profunda satisfação pelo momento em que poderei retribuir algo de tudo aquilo que você sempre fez por mim, e que você encontre tranquilidade e contentamento ao meu lado”»

36 *Ibid.*, p. 189. Birkert, no entanto, lembra que Marie Hegel esteve grávida durante esse mesmo período, tendo sofrido um aborto espontâneo em dezembro de 1815, coisa que pode ter influenciado a decisão de Christiane de deixar Nuremberg e que foi pouco trabalhada nos comentários. (Cf. p. 188)

37 VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, pp. 354-355.

38 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 190; DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 200; VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, p. 354.

não mais se encontrariam, embora tivesse havido uma ou outra oportunidade para isso³⁹. Vieweg diz que «os irmãos não partilham mais do mesmo mundo; de fato, não entendem-se mais»⁴⁰, aludindo a possíveis desentendimentos relativos às negociações constitucionais em Württemberg.

3. Do complexo sororal à individualidade política: *Antígona* revisitada

A questão política, que marcou Christiane em sua juventude militante a ponto de aparecer como sintoma em sua velhice, não é de pouca importância. De fato, de acordo com Kriegel, é como indivíduo político que Christiane «emerge das sombras da mera sororidade, que foi enfatizada de Hoffmeister a Derrida»⁴¹. Ela não é menos importante no que concerne a posição do feminino como irmã, seja partindo do caráter essencial da peça *Antígona* ou do modo como a questão se coloca na *Fenomenologia*. Homem e mulher têm, para Hegel, lugares análogos no seio da família, mas distintos e complementares na constituição do social⁴². A individualidade do homem reconcilia o espírito universal consciente de si e o espírito carente de consciência através da lei humana, da organização política *per se*, ao passo que a mulheridade representaria o ser-aí do espírito carente de consciência, meio-termo mediante o qual «esse espírito emerge da inefetividade para a efetividade: do que-não-sabe e que-não-é-sabido para o reino consciente»⁴³. A oposição entre homem e mulher, entre lei humana e lei divina, Estado e família, deveria ser reunida a partir dessa composição. Ademais, no que concerne um tal passo dialético, a relação sororal representa «o limite em que a família, circunscrita a si mesma, se dissolve e vai

39 Cf. BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 183.

40 VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019, p. 354.

41 KRIEDEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010), p. 25.

42 Sobre a influência de Christiane, uma mulher formada, na filosofia de Hegel, cf. IANNELLI, F. «Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life», in IANNELLI, F. et al., *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022, p. 242: «Não foi ao acaso que [...] na *Filosofia do Direito*, Hegel defendeu uma educação igualitária [entre irmão e irmã] dentro da família de origem, como se para implicar que a discriminação começava com o avançar da idade e a dissolução da casa familiar. Não é a família que faz a preferência por irmão ou irmã, mas a sociedade, dentro da qual os jovens homens formarão novas famílias, das quais serão os líderes, enquanto as jovens mulheres serão destinadas ao papel de esposa, subordinada ao seu esposo, como Hegel explica no parágrafo 117 da *Filosofia do Direito*».

43 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992, p. 21.

para fora de si»⁴⁴. Para tal, conforme Derrida, é preciso que o irmão se vá: se não está morto, como em *Antígona*, é preciso que se vá⁴⁵. Afinal,

o irmão é o lado segundo o qual o espírito da família se torna a individualidade que se volta para o Outro e passa à consciência da universalidade. O irmão abandona essa eticidade da família, – *imediata elementar* e por isso propriamente negativa, – a fim de conquistar e produzir a eticidade efetiva, consciente de si mesma⁴⁶.

Aqui ecoa a questão da biógrafa Birkert: por que Christiane acabou no manicômio estatal de Württemberg enquanto seu irmão estava fazendo carreira na Prússia⁴⁷? Por que uma mulher formada e politicamente engajada queda aprisionada na família, primeiro pelo papel de mãe, depois pela responsabilidade de filha e, de certo modo, pelo emprego como preceptora, permanecendo ainda sob os cuidados do primo após a curta estadia em Nuremberg, enquanto o irmão procede a atuar no jogo político? Filosoficamente motivados por esses trechos da *Fenomenologia*, os comentaristas afirmam que é o lugar do irmão exercer uma tal distância e conquistar tal posição, rompendo o vínculo singular que o mantinha ligado à família; ele vai à cidade, abandona a «forma imediata, elemental, inconsciente, negativa da *Sittlichkeit* para fazer-se cidadão, um homem da lei humana», «vai ocupar-se de política»⁴⁸: o irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana. «A irmã, porém, se torna – ou a mulher permanece – a dona de casa, e a guardiã da lei divina»⁴⁹. No que o irmão se vai e a irmã permanece, no reconhecimento mútuo de seus papéis e na intermediação entre lei divina e humana, resolve-se também a oposição entre homem e mulher.

Para Hegel, também no mundo antigo a particularidade do homem está garantida, não só primeiro como exclusivamente, pela esfera da família; esta é, no entanto, uma mera particularidade natural, um reconhecimento imediato que o homem deve deixar para trás em sua passagem à cidadania. Esse sair da família e entrar no mundo representa o oposto da naturalidade, é um mergulho, desde a vida, rumo ao risco de vida que caracteriza a autonomia do mundo

44 Ibid, p. 18.

45 Cf. DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 188.

46 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992, p. 18.

47 BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008, p. 11.

48 DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 188.

49 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992, p. 18.

clássico. Ocorre que, na construção da comunidade a que passa a pertencer, no e pelo universal, o homem pagão não atinge uma verdadeira particularidade, pois é sua universalidade que é reconhecida pela *polis*, sendo que a superação do particular familiar e do universal político, ou seja, o atingir da individualidade universal, só seria possível através da morte. Como figura do particular, a família também é responsável por honrar e lembrar cada membro falecido, mantendo assim a continuidade da comunidade humana. Esse conflito entre o familiar e o político gera, em suma, «o caráter trágico da vida pagã e cria a antinomia fundamental entre vida familiar, enquanto solo natural da vida ética, e a vida ética em sua universalidade social, ou segunda natureza, na *polis*»⁵⁰.

Essa concepção certamente influencia a caracterização hegeliana da tragédia como dispendo de uma série de oposições iminentes que culminam numa resolução reconciliadora, no suprimir da contradição primeira de uma maneira necessariamente ética. Os polos antinômicos a serem reunidos são, na tragédia, representados por ações morais individuais, dando-se, assim, o movimento de superação destas através do confronto de duas individualidades trágicas, cujos *pathos* correspondem sempre a um unilateral e estão inseparavelmente ligados «a algum lado particular daquele conteúdo consistente da vida» pelo qual querem responder⁵¹. Essas duas individualidades que colidem têm como motivação para seu agir um querer humano substancial, legitimamente ético; e a principal oposição, que, diz Hegel,

Sófocles tratou da maneira mais bela, a exemplo de Ésquilo, é a que se dá entre o *Estado*, a vida ética em sua universalidade espiritual, e a *família* como a eticidade natural. Estas são as mais puras potências da representação [*Darstellung*] trágica, na medida em que a harmonia destas esferas e o agir plenamente concordante, no interior de sua efetividade, constitui a realidade completa da existência ética. É suficiente recordar a esse respeito [...] a *Antígona* de Sófocles. Antígona honra os laços de sangue, os deuses subterrâneos, Creonte somente a Zeus, a potência imperante da vida pública e do bem coletivo⁵².

Seria essa oposição fundamental que, seguindo a linha da *Fenomenologia*, o governo vivificaria por meio da guerra, do risco de vida, violando o presumido direito à independência e ao ser-para-si dos cidadãos e os retirando de sua particularização. Mas, para Derrida, uma tal experiência conflituosa frente ao Estado

50 Cf. MILLS, P. J., «Hegel's *Antigone*», MILLS, P.J. (Org.) *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, pp. 60-61.

51 HEGEL, G. W. F., *Cursos de Estética*, vol. 4 (trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle), Edusp, São Paulo, 2014, p. 236.

52 *Ibid.*, p. 253.

seria inerente à própria mulheridade: privada do direito ao desejo pela instância político-sexual, fadada ao universal, a mulher está em oposição natural à lei do homem, daquele que pode atuar politicamente, que conquista o direito ao seu desejo e compõe as instâncias decisivas do governo e da sociedade⁵³. Na *Filosofia do Direito*, o próprio Hegel diz que a oposição entre mulher e Estado, que teria uma de suas mais sublimes representações em *Antígona*, «é a oposição moral suprema, portanto a mais essencialmente trágica»⁵⁴. Deve-se lembrar aqui de Acurcio (2020), que argumenta em favor de uma presença nada lateral da questão de gênero na peça de Sófocles, ressaltando o arsenal linguístico misógino de Creonte («é um dever respeitar sempre as leis, e não se deixar dominar sempre por mulheres»; «antes sucumbir sob um punho viril, pois ninguém dirá que a mulher nos venceu») e a estrutura de dominação masculina típica da *polis* grega⁵⁵.

Mills (1996) dirá, igualmente, que «o conflito entre família e *polis*, particular e universal, é também um conflito entre lei divina e humana conforme representado no conflito entre homem e mulher»⁵⁶. Para ela, a concepção de que a relação entre irmãos constituiria o meio para o verdadeiro reconhecimento entre homem e mulher é prejudicada pelo fato de que a mulher se realizaria no próprio âmbito familiar natural, ao passo que o homem seria, nele, apenas um homem potencial. Por isso, na medida em que o homem se torna cidadão e a mulher se torna responsável pela manutenção da lei divina ou familiar, i.e., por enterrar e lembrar seu irmão quando ele morrer, não há, no entanto, «menção de qualquer responsabilidade que o irmão tenha para com sua irmã em termos de lei humana ou política». Assim, a autora conclui, não há reciprocidade entre as obrigações sororais, «mitigando o sentido em que a relação irmão-irmã pode ser vista como ideal» ou igualitária⁵⁷. A interpretação derridariana conclui algo semelhante e o aplica ao âmbito biográfico da filosofia hegeliana: munido de uma seleção de cartas entre os irmãos, o autor sugere que nem Wilhelm, como pessoa, «nem a subjetividade de sua filosofia como um todo, são capazes do real reconhecimento que ele próprio tinha em mente como sendo realizado por irmão e irmã um em relação ao outro»⁵⁸.

53 Cf. DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 185.

54 HEGEL, G. W. F., *Princípios da Filosofia do Direito* (trad. Orlando Vitorino), Martins Fontes, São Paulo, 1997, p. 156.

55 Cf. ACURCIO, N., «Sobre o devir: Uma releitura da tragédia de Antígona», *Revista Pasmás*, 2020, <https://medium.com/pasmás/sobre-o-devir-uma-releitura-da-tragédia-de-antígona-d14497c16668>. (Consultado em 30 de maio de 2022).

56 Cf. MILLS, P.J., «Hegel's Antigone», MILLS, P.J. (Org.) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, p. 61.

57 *Ibid.*, pp. 65-66.

58 KRIEGEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010), p. 21.

Em toda a análise familiar da *Fenomenologia*, ressalta Derrida, há um fascínio latente por Antígona, «pela figura essencial dessa irmã que nunca chega a ser cidadã, mulher ou mãe», que, morta antes de ter se podido casar, transfigura-se na «irmã eterna que arrasta com ela seu desejo de mulher»⁵⁹. Christiane, que nunca forma sua própria família e não pode portanto exercer o lugar social da mulher conforme o concebe seu irmão, acaba internada em um manicômio. Por esse episódio, sente-se traída por Wilhelm e guarda, não surpreendentemente, ressentimentos em sua relação tardia, coisa de que sabemos pela resposta do irmão a uma carta em que Christiane o teria repreendido e que, provavelmente por intermédio de Marie e dos filhos, perdeu-se para nós. Neste sentido, Ianneli (2022) dirá que, nos últimos anos da vida de Hegel,

a única figura feminina que sobrevive é Marie, a mulher boa, sentimental e conciliadora que, pouco a pouco, graciosamente, tomará o lugar da independente Christiane e, com ela, também o da rebelde, apaixonada e indominável Antígona, nunca, no entanto, apagando completamente sua memória. Com o passar do tempo, Christiane tinha se tornado uma figura crescentemente desconfortável⁶⁰.

Em sua releitura de *Antígona*, Acurcio diz que, «ao imputarem toda a ação de Antígona ao ensejo de uma fidelidade implacável aos deuses e a família, desloca-se aquilo que poderia ser tomado como uma libertação da imposição da lei de Creonte para uma atitude conservadora», já que ela agiria de acordo com «leis supostamente mais valoráveis»⁶¹ ou, ainda, já que representaria uma unilateralidade a ser superada na relação de diferença entre homem e mulher. O ato político deixa de ser revolucionário. Christiane, do mesmo modo, deixa, nas interpretações consideradas, de ser um indivíduo político para se tornar apenas um dos lados de uma relação que se resolveria na filosofia de Wilhelm. Neste sentido, Christiane só seria passível de comparação com Antígona caso se pense como Acurcio: que Antígona não é movida «pelo dever sagrado» para com o irmão e nem representa a esfera familiar, mas, antes, toma para si o político e denuncia um sentimento geral de exaustão em relação ao regime («Antígona declara diante de Creonte que todos a aplaudiriam *se não lhes travasse a língua*

59 DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015, p. 169.

60 IANNELI, F. «Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life», in IANNELI, F. et al., *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022, pp. 244-245.

61 ACURCIO, N., «Sobre o devir: Uma releitura da tragédia de Antígona», *Revista Psmas*, 2020, <https://medium.com/psmas/sobre-o-devir-uma-releitura-da-tragédia-de-antígona-d14497c16668>. (Consultado em 30 de maio de 2022)

a *covardia*»⁶²). Seria preciso emancipar Christiane de uma teoria psicológica que a restringe ao lugar de irmã para compreender, de fato, as possíveis implicações dessa relação sororal para o lugar destinado por Hegel ao reconhecimento do feminino na figura da irmã.

Kriegel afirma, assim, que a interpretação crítica de Derrida não deixa de incorrer em «realidades biográficas fictícias»⁶³ que seguem uma linha hofmeisteriana e encerram Christiane nas sombras. Para ele, como para Birkert, tanto Wilhelm quanto Christiane devem ser libertados da «mediocridade relacional» do complexo sororal. Com isso, a tentativa de ligar a filosofia de Hegel à sua biografia só tem a ganhar.

62 Idem.

63 KRIEGEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010), p. 21.

Bibliografía

- ACURCIO, N., «Sobre o devir: Uma releitura da tragédia de Antígona», *Revista Pasma*, 2020, <https://medium.com/pasma/sobre-o-devir-uma-releitura-da-tragédia-de-antígona-d14497c16668>. (Consultado em 30 de maio de 2022)
- ALCOFF, L. M., *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006.
- BIRKERT, A., *Hegels Schwester: auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2008.
- DERRIDA, J., *Clamor (Glas)* (trad. Cristina de Peretti e Luís Ferrero Carracedo), Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015.
- DRYDEN, J., «Hegel, Feminist Philosophy, and Disability: Rereading our History», *Disability Studies Quarterly*, vol. 33, n.º 4 (2013), <https://dsq-sds.org/article/view/3868/3407>. (Consultado em 30 de maio de 2022)
- FULDA, H. F., *G. W. F. Hegel*, Meiner, Hamburgo, 2003.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, vol. 1 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992;
- , *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2 (trad. Paulo Meneses), Vozes, Petrópolis, 1992;
- , *Cursos de Estética*, vol. 1 (trad. Marco Aurélio Werle), Edusp, São Paulo, 2015;
- , *Cursos de Estética*, vol. 4 (trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle), Edusp, São Paulo, 2014;
- , *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (trad. Paulo Meneses), Unisinos, São Leopoldo, 2010;
- , *Princípios da Filosofia do Direito* (trad. Orlando Vitorino), Martins Fontes, São Paulo, 1997;
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- HOFFMEISTER, J. (Org.), *Briefe von und an Hegel*, vol. 1; vol. 2, Meiner, Hamburgo, 1969.
- IANNELLI, F. et al., *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022.
- KERNER, J., *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* (1840), <https://www.projekt-gutenberg.org/kernerj/knabenzt/knaben63.html>. (Consultado em 30 de maio de 2022)
- KIMMERLE, H., *Jacques Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1992.
- KRIEGEL, P., «Eine Schwester tritt aus dem Schatten: Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel», *Hegel-Studien*, vol. 45 (2010).
- LUCAS, C. H., «Zwischen Antigone und Christiane», *Hegel-Jahrbuch* (1988).
- MILLS, P. J. (Org.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996.
- ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1963.
- VIEWEG, K., *Der Philosoph der Freiheit*, Beck, Munique, 2019.

artículos

**Hacia una transformación
de la lectura: Hegel, Malabou
y lo femenino en la filosofía**

**Towards a transformation
of reading: Hegel, Malabou
and the feminine in philosophy**

DAVID BASTIDAS

Université Bordeaux-Montaigne

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.003>

Recibido: 22/04/2022

Aceptado: 8/06/2022

Resumen: El lugar y significación de lo femenino en relación con la filosofía hegeliana ha sido un importante foco de interés dentro de la tradición de la filosofía contemporánea. Una de las autoras cuyo trabajo en la actualidad puede aportar nuevas luces en este respecto es Catherine Malabou. El presente texto busca desarrollar la relación entre Hegel y lo femenino identificando lo femenino como el foco de transformación de la lectura. Lo femenino aparece aquí como el sujeto de una hermenéutica especulativa en la que el texto y el lector recíprocamente reciben y donan una nueva forma a la filosofía, transformándose mutuamente en tal proceso. La posibilidad de una lectura *femenina* en y de la historia de la filosofía toma su raíz en el descubrimiento de una temporalidad *plástica* de la filosofía hegeliana. En este sentido, más allá de la lectura heideggeriana del concepto vulgar del tiempo, y de sus principales derivaciones, lo femenino en Hegel, considerado desde el ángulo de la plasticidad, ligado al desarrollo de la temporalidad, señalaría la posibilidad de la transformación *subjetiva* de la lectura en y de la filosofía. Lo femenino en Hegel abriría el espacio de una metamorfosis hacia un inédito horizonte filosófico, horizonte que, sin duda desconocido y sorprendente, se podría anticipar y ver venir.

Palabras clave: Hegel, Malabou, femenino, plasticidad, temporalidad, transformación, lectura

Abstract: The place and significance of the feminine in relation to Hegelian philosophy has been an important focus of interest within the tradition of contemporary philosophy. One of the authors whose current work can shed new light in this regard is Catherine Malabou. The present text seeks to develop the relationship between Hegel and the feminine by identifying the feminine as the focus of a transformation in our way of reading. The feminine appears here as the subject of a speculative hermeneutics in which text and reader reciprocally receive and donate a new form to philosophy, mutually transforming each other in the process. The possibility of a feminine reading in and of the history of philosophy is grounded in the discovery of a plastic temporality of Hegelian philosophy. In this sense, beyond the Heideggerian reading of the vulgar concept of time and its main derivations, the feminine in Hegel, considered from the angle of plasticity, linked to the development of temporality, will point to the possibility of a subjective transformation of reading. The feminine in Hegel could then open a space of metamorphosis towards an unprecedented philosophical horizon, a horizon that, undoubtedly unknown and surprising, can be anticipated and seen to come.

Keywords: Hegel, Malabou, feminine, plasticity, temporality, transformation, reading.

El lugar y significación de lo femenino en relación a la filosofía hegeliana ha sido un importante foco de interés dentro de la tradición de la filosofía contemporánea. Así, como explica Allison Stone, es posible clasificar cuatro tipos de enfoque en que esta relación ha sido pensada¹. Un primer enfoque llamado «extensionista», caracterizado principalmente por el trabajo de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*², recurre a la filosofía de Hegel en busca de recursos conceptuales para comprender y explicar la situación social de las mujeres. Temáticas como la dialéctica del amo y el esclavo son movilizadas aquí como formas de dar cuenta filosóficamente de la opresión que experimenta la mujer. Por otro lado, un segundo enfoque promueve más bien una crítica de la filosofía hegeliana al señalar la omnipresencia de prejuicios «masculinos» en su decurso. Analizando estos prejuicios desde una dimensión «simbólica», la lectura de autoras como Genevieve Lloyd descubre en Hegel contrastes sistemáticos y jerárquicos entre la masculinidad y la feminidad que terminan generando una imagen abrumadoramente negativa de la filosofía hegeliana en lo que respecta a lo femenino³. Un tercer interés llamado «esencialista» complica este panorama, al recuperar y poner de relieve ciertas vertientes de Hegel que revalorizan conceptos, elementos o rasgos a los que se les atribuyen connotaciones propiamente femeninas. El trabajo de Luce Irigaray sobre la centralidad de la familia respecto a la vida social y política del sujeto, así como su interés en la *Bildung* hegeliana en tanto cultivo y educación del individuo, es

1 STONE, A., «Feminist Criticisms and Reinterpretations of Hegel», *Hegel Bulletin* 23, n.º 1-2 (2002), pp. 93-109.

2 Véase en especial BEAUVOIR, S., «II. La experiencia vivida. Segunda parte. Situación. Capítulo V: La mujer casada», *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1987, pp. 541-633.

3 Véase LLOYD, G., «The man of reason», *Metaphilosophy*, vol. 10, n.º 1, (1979), pp. 18-37; y LLOYD, G., «Maleness, metaphor and the 'Crisis' of Reason», en ANTONY, L. M. y WITT, C., *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Routledge, New York, 1993, pp. 73-93.

paradigmático en este sentido⁴. Finalmente, un cuarto enfoque llamado «deconstructivo» objetará que las lecturas esencialistas aceptan y refuerzan patrones simbólicos de género que la reflexión filosófica debe cuestionar e indagar. Bajo tal interés, la inestabilidad de tales patrones será no solamente expuesta sino exacerbada, rastreando así cómo los textos filosóficos, los textos de Hegel en especial, socavan continuamente los contrastes de género presentes en ellos mismos. En este sentido destaca, por ejemplo, el trabajo que Jacques Derrida dedica a la figura de Antígona en *Glas*. El pacífico reconocimiento que en la *Fenomenología* se produce entre Polinices y Antígona difiere tanto del relato estándar de la constitución de la autoconciencia en la dialéctica del amo y el esclavo que cortocircuitaría, en cierto sentido, el encadenamiento dialéctico del espíritu en pugna por su propio reconocimiento⁵. Esta vía de indagación deconstructiva ha abierto distintas líneas de investigación que piensan lo femenino y su relación con la filosofía hegeliana desde ámbitos como la justicia, el reconocimiento y el legado de la historia de la filosofía, entre otros⁶.

Descendiendo de este interés deconstructivo, una de las autoras cuya labor en la actualidad aporta nuevas luces sobre la relación entre Hegel y lo femenino es Catherine Malabou⁷. A partir de una lectura conjunta de *El porvenir de Hegel* y de *Changer de différence*, el presente texto busca profundizar la relación entre Hegel y lo femenino que el trabajo de esta autora nos permite pensar. Esta relación será explorada en torno a la respuesta a tres preguntas principales que Malabou enuncia en su texto «Le phénix, l'araignée et la salamandre»:

- 4 Véase, por ejemplo, IRIGARAY, L., *Speculum of the other woman*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1985 e IRIGARAY, L., «The Female Gender» y «The Universal as Mediation», en *Sexes and genealogies*, Columbia University Press, 1993.
- 5 DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- 6 En este respecto pueden consultarse los siguientes trabajos: MILLS, P. J., *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Penn State University Press, 1996; GAUTHIER, J. A. (ed.), *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York, 1997; HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Springer, 2010.
- 7 El trabajo de Catherine Malabou gira en torno a la exploración del concepto de plasticidad, de un lado, en relación con autores del canon filosófico tales como Hegel, Heidegger, Derrida o Levinas y, de otro lado, en relación con campos tan diversos como el psicoanálisis, las neurociencias y las teorías feministas y de género. Así, entre sus publicaciones más importantes cabe mencionar *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique* (Vrin, Paris, 1996), *Le Change Heidegger: du fantastique en philosophie* (Léo Scheer, Paris, 2004), *Que faire de notre cerveau?* Bayard, Paris, 2004), *Les nouveaux blessés: de Freud à la Neurologie: penser les traumatismes contemporaines* (Bayard, Paris, 2007), *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (P.U.F., Paris, 2014), o *Métamorphoses de l'intelligence* (P.U.F., Paris, 2018), entre otros. Su trabajo más reciente gira en torno a una exploración filosófica del anarquismo en *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (P.U.F., Paris, 2022). Para un estudio comprensivo del trabajo filosófico de esta autora pueden consultarse: ROJAS, C. D., *La Soltura Del Cuerpo: Indiferencias de La Diferencia En Catherine Malabou*, Metales Pesados, 2018; WORMALD, T. y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018; BHANDAR, B. y GOLDBERG-HILLER, J., *Plastic Materialities*, Duke University Press, Durham, 2015.

¿Hasta qué punto y en qué medida puede transformarse la filosofía bajo el impacto de la resistencia de lo femenino? ¿En qué medida esta transformación puede aparecer como una evolución histórica? ¿Hasta qué punto esta evolución es una revolución que plastifica la filosofía y construye algo diferente?⁸

La apuesta principal que nos permitirá responder a estos interrogantes consiste en entender lo femenino como el foco de una transformación subjetiva de la lectura filosófica. Bajo nuestra visión, lo femenino, vinculado al concepto de *plasticidad*, aparecerá como el sujeto de una hermenéutica especulativa en que el texto y el lector recíprocamente reciben y donan una nueva forma a la filosofía, transformándose mutuamente en tal proceso. La posibilidad de una lectura *femenina* en y de la historia de la filosofía atañe principalmente, a nuestro juicio, al descubrimiento de una temporalidad plástica de la filosofía hegeliana. Este descubrimiento, operado por Malabou en *El porvenir de Hegel*, nos permitirá tomar a la filosofía de Hegel como el modelo dialéctico de tal posibilidad. Junto al trabajo de autoras como Isabell Dahms⁹ y Tawny Andersen¹⁰, argumentaremos que tal posibilidad de transformación *subjetiva* de la lectura filosófica se materializa en una visión *femenina* del pensamiento especulativo como matriz de resistencia y metamorfosis de nuestras propias formas de habitar la filosofía.

Dividimos el artículo en cuatro secciones. En la primera sección, consideramos de manera introductoria la definición de lo femenino que Malabou provee principalmente en *Changer de différence*. Ligando esta definición de lo femenino a una indagación por la temporalidad en el pensamiento especulativo, en segundo lugar, examinaremos el problemático campo de investigación que supone esta última cuestión, campo abierto a partir de los §§81 y 82 de *Ser y tiempo* y cuyas derivaciones serán profundizadas en la recepción francesa de Hegel de autores como Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, o Alexandre Kojève. En tercer lugar, consideraremos la alternativa que Malabou propone a esta cuestión en *El porvenir de Hegel*. Aquí exploraremos la noción de plasticidad que la autora propone y, sobre todo, sus ramificaciones en la comprensión de la *Aufhebung* hegeliana. Finalmente, siguiendo el trabajo de Dahms y de Andersen, analizaremos la posibilidad de abrir el espacio de una transformación subjetiva de la lectura filosófica como la forma de tematizar el influjo de lo femenino en la posteridad de la filosofía hegeliana.

8 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris, 2009, p. 127.

9 DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits–Rereading Hegel Speculatively with Malabou», en WORMALD, T. y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 109-123.

10 ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1 (2020), pp. 4-21.

1. Lo femenino: una matriz de resistencia y metamorfosis

La pregunta filosófica por la significación de lo «femenino» aparece como una cuestión ante todo problemática para Malabou. En primer lugar, la pregunta por la especificidad, anatómica o cultural, de lo femenino como sujeto, esto es, la mujer como sujeto del feminismo, pretendida esencia de lo femenino, parece ser una cuestión clausurada, al menos desde los desarrollos de los estudios de género y la teoría queer. En este sentido, el trabajo de autoras como Judith Butler ha contribuido a cuestionar los marcos de la diferencia sexual bajo los cuales se desarrollaba una cierta corriente esencialista del feminismo. De este modo, la división, reparto y distribución de lo masculino y lo femenino como foco para pensar lo femenino aparece como una cuestión superada, puesto que, finalmente, la identidad de género se presenta ante todo de manera performativa¹¹. Por tanto, debemos aceptar, como nos dice Malabou, la idea de que el feminismo puede entenderse ahora como un feminismo sin mujeres. Así, si lo femenino tiene algún sentido, «[...] sería en la medida en que permite cuestionar la identidad de la mujer procediendo de la deconstrucción y desplazamiento de esta misma identidad»¹². Lo femenino, lejos de delimitar un sujeto estable para el feminismo, aparece al contrario como la deconstrucción de la identidad, identidad de género en un primer momento, identidad ontológica en un sentido más amplio. Por otro lado, si bien lo femenino es irreductible a un sujeto determinado o a una identidad de género predeterminada, no podemos simplemente despachar tal categoría de la reflexión filosófica. Al contrario, lo femenino parece designar un espacio que parece imposible de negar, y además muy peligroso hacerlo. Mas, ¿qué tipo de espacio podría ser este? ¿Qué tipo de sujeto podría designar lo femenino si precisamente su identidad procede de la deconstrucción de la identidad misma?

La apuesta de Malabou, como nos dice en la «Introducción» de *Changer de différence*, estriba en entender la categoría en cuestión de manera *negativa*. Esta comprensión entiende lo femenino «[...] en función de la violencia ejercida sobre ella, en función de los golpes que padece su esencia», definición negativa que constituye, no obstante, «la matriz resistente (*souche résistante*) que distingue a lo femenino de cualquier otro tipo de fragilidad, de sobreexposición a la explotación y a la brutalidad»¹³. De tal manera, pensar la «esencia» de lo femenino no equivale a restituir los derechos de un pensamiento esencialista. Más bien, pensar esta «esencia», *originariamente negativa*, equivale a pensar «una esencia vacía pero resistente, resistente por ser vacía, que hace

11 Véase en especial BUTLER, J., «Gender complexity and the limits of identification», en *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, pp. 66-72.

12 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., p. 13.

13 Ibid., p. 10.

definitivamente imposible su propia desaparición»¹⁴. Lo femenino aparece definido a partir de la violencia que soporta, o sea, a partir de la resistencia que la caracteriza, resistencia que denota la imposibilidad de su borrado. Lo femenino denota así un sujeto que resiste los embates de una violencia que trata de excluir o suprimir su existencia. Esencia vacía, negativa, pero no por ello estática o desprovista de una dinámica propia. Así, en el artículo «Le sens du féminin» esta comprensión de lo femenino se determinará a partir de un carácter *metamórfico*. Apoyada en su trabajo sobre Heidegger en *Le Change Heidegger*, la comprensión de lo femenino se enmarca, de tal modo, en una visión metamórfica de la diferencia ontológica entre ser y ente¹⁵. Por tanto, si para Malabou la diferencia ontológica que Heidegger descubre consiste en el intercambio de modos de ser que ocurre entre ser y ente (siendo el ser originariamente intercambio, intercambiabilidad, sustitución metamórfica con respecto al ente), bajo tal horizonte, la «esencia» de lo femenino designaría, a su vez, una potencia de transformación, una metamorfosis o un pasaje metabólico dentro de la identidad. Lo femenino, en consecuencia, no solo constituye una esencia vacía que resiste a la violencia de su borrado, sino que caracteriza una potencia de cambio, una metamorfosis de la identidad del sujeto mismo. Como recuerda nuestra autora, si lo femenino se piensa como cambiante, si la transformabilidad define su estatuto ontológico, el problema ya no es que lo femenino pueda o no ser reducido a la mujer, la cuestión estriba, en cambio, en que «[...] lo femenino o la mujer [...], se conviertan en lugares transitorios y metabólicos de la identidad, que permitan ver, como otros, el pasaje inscrito en el corazón del género»¹⁶.

De tal modo, lo femenino, en tanto matriz resistente y metamórfica, define el espacio subjetivo de un *pasaje* al interior de la identidad. El carácter vacío de su esencia devela, al tiempo, una negatividad que, de un lado, resiste todo intento de supresión o eliminación y que, de otro lado, devela el inherente carácter metabólico que constituye la identidad de un sistema dado. En este sentido, podemos ver que lo femenino designa un determinado exceso formal, una instancia que, resistiendo a su exclusión o borrado, apela a la transformación del sistema en que se inscribe. De ahí que, sin reducirse a un ente determinado (la mujer), lo femenino refiera a una negatividad que transgrede, en primera instancia, los límites de una comprensión tradicional del género, y, por extensión, de la diferencia sexual en general. De ahí que, más allá de una entidad determinada, lo femenino designe una *matriz* de resistencia y cambio, un tipo de negatividad que reformula nuestra comprensión de la identidad en general.

14 Ibid., p. 1.

15 MALABOU, C., *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*, Editions Léo Scheer, Paris, 2004.

16 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., pp. 48-49.

Esta última aseveración inscribe a la categoría de lo femenino en una espionosa situación: ¿es posible una ontología de lo femenino como transgresión de los límites de la identidad ontológica tradicional? ¿Es posible pensar lo femenino como un tipo de subjetividad que permita una voz legítima a la mujer dentro del horizonte de la historia de la filosofía? Respondiendo a esta cuestión en entrevista con Noelle Vahanian, Malabou afirma que es imposible crear o imaginar lo que podría ser una subjetividad «femenino-filosófica» si por ello entendemos no solo una «ontología de lo femenino», sino también un pretendido «sujeto neutro»:

1. Una ontología de lo femenino llevaría sin duda todos los síntomas de la ontología tradicional, es decir, una exclusión de lo femenino mismo. 2. Al mismo tiempo, la definición de Heidegger del sujeto como *Da-sein*, es decir, una instancia que no es ni hombre ni mujer, sino *Da-sein*, o *Es*, como en el género neutro alemán, tampoco es del todo satisfactoria. Seguiría siendo demasiado rígido ontológicamente para caracterizar lo femenino. La mujer no tiene esencia, pero eso tampoco significa que la mujer sea neutra¹⁷.

Lo femenino no puede constituir, entonces, ni una ontología en sentido tradicional ni un sujeto neutro. Y, sin embargo, veíamos que su «esencia» se definía como una matriz de resistencia y transformación, una negatividad que, transgrediendo y deconstruyendo los límites de la identidad, nos permitía apreciar el pasaje y la metamorfosis como rasgos constitutivos de la identidad. ¿Cómo entender, en este respecto, esta negatividad que define a lo femenino en el horizonte de la filosofía? ¿Qué tipo de esquema podría ser lo suficientemente formal, fluido, metamórfico como para caracterizar tal instancia sin, por otro lado, caer en los límites de la ontología tradicional o en la trampa del sujeto neutro? ¿Qué tipo de operación, qué tipo de acción o actividad caracterizaría a lo femenino bajo un tal esquema?

Creemos que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en el trabajo que Malabou dedica a la filosofía hegeliana, más específicamente al concepto de *plasticidad*. Argumentamos que una comprensión de lo femenino a partir de la dinámica del concepto de plasticidad proveería no solo una adecuada caracterización de lo femenino como sujeto en el horizonte de la filosofía, sino que determinaría además el tipo de operación o actividad que una subjetividad tal llevaría a cabo. Por otro lado, esta apuesta, nos parece, demostraría a su vez las posibles ramificaciones de lo femenino dentro de la articulación del sistema hegeliano. Si la plasticidad es presentada en *El porvenir de Hegel* como el concepto maestro a la hora de comprender la estructuración de la dialéctica

17 MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º 1 (2008), pp. 3-4.

hegeliana, una caracterización plástica de lo femenino nos develaría entonces los puntos de un diálogo entre Hegel y lo femenino.

Nuestra apuesta de comprensión de lo femenino a partir del concepto de plasticidad se construye así a partir de una identificación de lo *femenino* con la *temporalidad*. Así, no solo vinculamos estas dos nociones, sino que pretendemos entender la «esencia» negativa de lo femenino descrita en *Changer de différence* desde la problemática que ha marcado una parte importante de la recepción hegeliana del siglo pasado, recepción inspirada en el juicio heideggeriano que, al final de *Ser y tiempo*, ve en Hegel la mayor expresión del concepto vulgar de tiempo. Ello se funda precisamente en las resonancias que existen entre la definición de lo femenino que acabamos de esbozar con la determinación de la temporalidad que examinaremos a continuación. Como veremos, la temporalidad propia al pensamiento de Hegel aparece, a su vez, como una problemática que oscila entre una resistencia a su borrado y un potencial de metamorfosis. De un lado, ella resistirá a su desaparición, supresión o cancelación (encarnado, como veremos, en el juicio heideggeriano y sus derivaciones) y, de otro lado, como movimiento de metamorfosis y transformación, nos develará el pasaje constitutivo de la identidad del sistema hegeliano. La negatividad de lo femenino, emparentada entonces con la temporalidad del curso dialéctico, desembocará, finalmente, en la posibilidad de pensar una transformación en el seno de la filosofía, más precisamente, la posibilidad de una lectura *plástica* de la filosofía. Lo femenino nos permitirá así comprender la relación entre el texto y el lector como un proceso especulativo de donación y recepción de forma, una recíproca prospección y retrospección, o sea, una *transformación subjetiva*, lugar de cambio y fuente de sorpresa frente al acontecimiento de la lectura en y de la filosofía misma.

2. La clausura de la temporalidad en Hegel: *Ser y tiempo* y sus derivaciones

Buscando leer lo femenino a partir del concepto de plasticidad, la primera etapa a desarrollar es el campo problemático de lectura que la cuestión del tiempo ha significado para el horizonte de la filosofía hegeliana. Bajo el proyecto general de «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad»¹⁸, Heidegger aborda, justo al cierre de *Ser y tiempo*, el concepto de tiempo que parece operar en el pensamiento especulativo. Esta visión heideggeriana consiste en identificar en Hegel «[...] la elaboración más radical y –bastante desatendida– de la comprensión vulgar

18 ESCUDERO, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 2)*, Herder, Barcelona, 2016, p. 78.

del tiempo»¹⁹. Tal comprensión *vulgar* encarna la preeminencia del presente (*gegenwärtig*) como instancia privilegiada de articulación temporal. Bajo el cadente estado de circunspección cotidiana del *Dasein* en el mundo, el tiempo aparece comúnmente como lo numerado, o sea, un ahora puntual que transcurre entre un movimiento que va de lo anterior a lo posterior. El tiempo aparece como una serie de «ahoras» presentes que transcurren y advienen en un flujo o «curso del tiempo»:

Para la comprensión vulgar del tiempo, este se muestra como una serie de horas constantemente «presentes» a la vez que transcurrentes y advinientes. El tiempo es comprendido como una secuencia, como el «fluir» de los horas, como el «curso del tiempo»²⁰.

En tal perspectiva, desde el ahora presente se define el pasado y el porvenir: «Los horas *pasan*, y una vez que han pasado conforman “el pasado”. Los horas *vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “porvenir”»²¹. El tiempo (común, cotidiano, vulgar) es entonces enteramente determinado a partir del presente, a partir de la *presencia* circunspectiva del *Dasein* en el mundo, comprensión cuya justificación «[...] pertenece al modo de ser cotidiano del *Dasein* y a la comprensión del ser inmediatamente dominante»²². Con esto en mente y tratando de «contrastar indirectamente» la definición de la comprensión vulgar del tiempo, Heidegger se torna en el §82 de *Ser y tiempo* hacia un análisis de la noción hegeliana del tiempo contenida, principalmente, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Según este desarrollo, el pensamiento especulativo constituiría el culmen de la comprensión vulgar del tiempo, puesto que, según Heidegger, perviviría en Hegel una ejemplar preeminencia y definición del presente como horizonte principal de temporización. Hegel, paradigma de la tradición que Heidegger busca de(con)struir, sería el emblema filosófico de un olvido del ser, nivelación, borrado o desaparición de todo un potencial de cambio y transformación que, finalmente, demostrarían la inoperancia de la negatividad dialéctica.

El análisis heideggeriano del tiempo en Hegel toma como punto de partida la segunda parte de la *Enciclopedia*, titulada «Filosofía de la naturaleza». En la «Mecánica», Hegel define el tiempo como la «unidad negativa del ser-afuera-de-sí»,

19 HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014, §82, p. 428. Como es habitual citamos *Ser y tiempo* indicando el parágrafo específico y el número de página de la paginación del segundo tomo de la *Gesamtausgabe* de Heidegger.

20 *Ibid.*, §81, p. 422.

21 *Ibid.*, §81, p. 423.

22 *Ídem.*

o sea, «algo simplemente abstracto e ideal»²³. Como apunta Heidegger, Hegel define el tiempo a través de la puntualidad, en tanto negatividad que supera la indiferencia del espacio, o sea, su simple ser-afuera-de-sí. La esencia del tiempo se demuestra así como un «devenir intuido». Bajo esta definición el tiempo aparece en la *Enciclopedia* como «el ser que siendo, no es, y que no siendo, es», o lo que es lo mismo, un devenir en que todas sus dimensiones son momentáneas y quedan exteriormente superadas. Hegel apunta a continuación, en el §259, que las dimensiones del tiempo (presente, futuro y pasado) constituyen este devenir intuido como «la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar al ser)»²⁴. Esta visión del tiempo señala, según Heidegger, una primacía del *presente* como singularidad negativa que, al tiempo, excluye las otras dimensiones y permite intuir su pasaje a través de su propia desaparición. Heidegger hace hincapié en este pasaje de la *Enciclopedia*: «El desaparecer inmediato de estas distinciones en la singularidad es el presente en cuanto ahora, el cual (...) no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser»²⁵. Para Heidegger, esta visión del tiempo como devenir intuido implica finalmente que este no es concebido por Hegel más que como un ahora, un no-ser o un pasaje no pensado entre los ahora: «El tiempo es el devenir “intuido”, es decir, el *paso no pensado* que simplemente se presenta en la secuencia de los ahora»²⁶.

Esta visión del tiempo presentada en la *Enciclopedia* presupone para Heidegger «el encubrimiento y la nivelación de la plena estructura del ahora», de tal modo que el tiempo se tematiza en Hegel meramente como algo que está-ahí reservado a la circunspección mundana, intuido como un útil presente, incluso si es pensado como algo ideal²⁷. Ello implica una anulación del verdadero devenir, esto es, del cambio y la transformación propias al ser en tanto ser. En la filosofía hegeliana, según la opinión de Heidegger, «[...] ni el llegar a ser ni el dejar de ser tienen primacía en el tiempo»²⁸. Esta puntualidad negativa del tiempo, este devenir intuido, se muestran a ojos de Heidegger como un concepto dialéctico-formal cuya determinación hegeliana, dentro del marco del decurso histórico del espíritu, conllevaría finalmente una anulación y superación del tiempo mismo.

Tal acontecimiento, apunta Heidegger, se puede leer en la *Fenomenología del espíritu*. En el nivel del «Saber absoluto» el tiempo es presentado como «el *concepto*

23 HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 2005, § 258, p. 316.

24 *Ibid.*, §259, p. 317.

25 *Ibid.*, §259, p. 317.

26 HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., §82, p. 431.

27 *Ibid.*, §82, p. 431.

28 *Ídem.*

mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía»²⁹. La superación de esta intuición vacía, la comprensión especulativa de este concepto meramente dado, ponen en juego para Heidegger el despliegue histórico del espíritu. Así, el espíritu se despliega en la historia buscando captar su concepto, comprensión que implica, del otro lado, la cancelación del tiempo mismo: «el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* (*erfaßt*) su concepto puro, esto es, mientras no borre (*tilgt*) el tiempo»³⁰. De tal forma, la concepción del tiempo, según Heidegger, se desplegaría en la *Fenomenología* como mero «concepto intuido»: el espíritu, animado por el esfuerzo y la pugna de su concreción, al captarse a sí mismo, superaría su forma temporal (concepto intuido) y pasaría a ser «intuición concebida y concipiente». El tiempo, lejos marcar el horizonte fundamental de la filosofía hegeliana, sería necesariamente *superado, cancelado y suprimido* por y en esta: como «sí mismo puro externo intuido», el tiempo se revelaría finalmente como «el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí»³¹.

Esta visión heideggeriana relega al pensamiento especulativo a una comprensión vulgar del tiempo, comprensión que se ve obligada a cancelar y superar el tiempo mismo para arribar al cumplimiento de su proyecto. Hegel, en este sentido, expondría ejemplarmente una anulación y nivelación, una *exclusión y borrado* de la temporalidad *en su filosofía y de su filosofía*: la primacía del ahora en la definición del tiempo encubriría todo porvenir en y de Hegel. Si bien la relación que Heidegger desarrolla respecto a la filosofía hegeliana es larga y en general ambivalente³², esta perspectiva expuesta en *Ser y tiempo* constituye el corazón de una influyente línea de interpretación francesa de Hegel en el siglo XX. Esta línea entenderá fundamentalmente la comprensión vulgar del tiempo como una clausura del tiempo en Hegel, como una paradoja no dialéctica al interior del pensamiento especulativo, paradoja que cortocircuitaría el encadenamiento lógico del sistema o, al menos, marcaría su indefectible caducidad.

«¿Hay en Hegel un “auténtico” pensamiento del porvenir o, al contrario, debemos concluir la clausura absoluta de un Sistema que propone resolver cualquier trascendencia en la estabilidad de un presente perpetuo?»³³ Esta es la interrogación fundamental que, para Malabou, anima los esfuerzos interpretativos de autores como Hyppolite, Koyré y Kojève. En primera instancia,

29 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada y UAM ediciones, Madrid, 2010, p. 911.

30 *Ibid.*, p. 911.

31 *Ibid.*, p. 911.

32 Véase en este respecto, DASTUR, F., «Heidegger et Hegel: Distance et proximité», *Revue germanique internationale*, 24 (2016), pp. 159-173; MALABOU, C., «Négativité dialectique et douleur transcendante. La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe», *Archives de Philosophie*, tomo 66, n.º 2 (2003), pp. 265-278.

33 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Pensamiento Político*, n.º 5, 2014, p. 159.

en orden cronológico, encontramos el famoso artículo de Koyré de 1934 «Hegel a Iéna». En este texto, más allá de los §§ 258 y 259 de la *Enciclopedia*, Koyré busca complementar la investigación sobre la temporalidad hegeliana al considerar los textos de la *Jenenser Logik*. Así, Koyré descubre la articulación hegeliana del tiempo como una dialéctica trifásica que, desde el presente se proyecta hacia el porvenir, para luego retrotraerse al pasado, dialéctica en que cada término es superado y conservado por el siguiente³⁴. Como señala Malabou, en esta dialéctica de la *Jenenser Logik*, Koyré descubre una *primacía del porvenir* como motor del tiempo en la filosofía hegeliana³⁵. Aunque todo comienza con el presente, el movimiento de temporización se articula aquí hacia el porvenir. Esa es para Koyré la gran originalidad de Hegel en su periodo de juventud: el devenir especulativo expresa una inquietud del presente hacia su porvenir. El porvenir es para Koyré la instancia propiamente activa y articuladora de la dialéctica del tiempo en el Hegel de Jena.

Este descubrimiento lleva a Koyré a señalar una cierta paradoja inherente al sistema³⁶. Si este implica una sincronía entre lógica e historia, la paradoja surge precisamente cuando, considerando el análisis de la *Jenenser Logik*, se otorga la primacía temporal al provenir en el concepto de tiempo de Hegel. Si tal primacía implica que el tiempo siempre está abierto y nunca puede «acabarse» o «anularse», entonces la sincronía entre lógica e historia parece interrumpirse. De un lado, la lógica (como espíritu que piensa su propio concepto) supondría un cierre del tiempo y de la historia, un acabamiento del porvenir, o, como señalaba Heidegger, una «anulación y superación del tiempo» (descrita, como vimos, en la *Fenomenología*); de otro lado, la historia, el tiempo cronológico, en tanto se constituye por medio de dicha dialéctica trifásica, nunca podría cerrarse ni anularse, ya que siempre estaría abocada a reiniciar su ciclo hacia el horizonte del porvenir. Como señala Malabou, en la medida en que la filosofía aparece como trabajo del concepto, esta presupondría precisamente la *detención* de la historia: «Pensar la historia significa detener la historia. La contradicción es la siguiente: el sentido (la significación) de la historia no emerge sino de la anulación del sentido (orientación) de la historia»³⁷. La sincronía entre lógica e historia, que para Koyré funda la filosofía de Hegel, impondría una disyuntiva: de un lado, el sistema hegeliano solo es posible si se supone que la historia ha terminado, que el tiempo ha parado (anulación del porvenir); de otro lado, habría que renunciar a la

34 KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», en *Études de la pensée philosophique*, Vrin, Paris, 1971, pp. 167-169.

35 *Ibid.*, p. 177.

36 *Ibid.*, pp. 188-189.

37 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *op. cit.*, p. 164.

posibilidad del sistema ya que el carácter dialéctico del tiempo impediría su cancelación (persistencia del porvenir).

La primera opción de la disyuntiva anima una de las interpretaciones más celebres y más influyentes de Hegel. Nos referimos a los seminarios de la *Fenomenología del espíritu* que Alexandre Kojève dictara entre 1933 y 1939, editados bajo el nombre de *Introducción a la lectura de Hegel*³⁸. Es aquí donde el autor esgrime su famosa tesis del «fin de los tiempos». Comentando la sección del «Saber absoluto» de la *Fenomenología* y retomando los análisis que Koyré realizó en la *Jenenser Logik*, Kojève encuentra por su cuenta una primacía del porvenir como instancia articuladora de la noción de tiempo en Hegel. El autor dice claramente: «En el tiempo del que habla Hegel [...], el movimiento surge en el Futuro (*avenir*) y va hacia el Presente pasando por el Pasado»³⁹. Como apunta Malabou, la fuerza y originalidad del análisis de Kojève consisten en interpretar el porvenir como *energía de lo negativo*: «Esta comprensión del porvenir como negatividad permite vincular el tiempo histórico y la procesualidad lógica, existencia humana y saber absoluto»⁴⁰. Así, allí donde Koyré planteaba una disyuntiva, Kojève desarrollará su propia tesis: el vínculo sincrónico entre lógica e historia no se interrumpe puesto que el advenimiento del Saber Absoluto es la cumplimentación y clausura del tiempo histórico humano. Más allá de ser un defecto o una paradoja del Sistema hegeliano, esta anulación del porvenir le sería inherente y necesaria. ¿Qué tiempo podría corresponder al fin de los tiempos, sino la parálisis misma del tiempo en la forma petrificada de un presente a perpetuidad?

Tal visión kojéviana se prolongará finalmente en la lectura que Hypolitte dedica a la lógica de Hegel en su artículo «Essai sur la “logique” de Hegel». Según el francés, la *Ciencia de la Lógica* se constituye como un saber atemporal preparado por el decurso temporal e histórico que se expone en la *Fenomenología del espíritu*⁴¹. La lógica se sitúa entonces fuera del tiempo, constituida necesariamente a partir de una superación y cancelación del tiempo histórico. Habría allí entonces, como dice Malabou comentando el texto de Hypolitte, «un *cisma* al interior del hegelianismo entre ‘eternidad conceptual’ y ‘aventura acontecimental’»⁴². El tiempo histórico, caracterizado por Hypolitte, siguiendo a Koyré y Kojève, por desplegar una primacía del porvenir, entraría

38 KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 388-448.

39 Ibid., p. 419.

40 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», op. cit., p. 165.

41 HYPOLITE, J., «Essai sur la “logique” de Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971, p. 171.

42 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», op. cit., p.160.

en conflicto con la emergencia de la atemporalidad de la lógica hegeliana. La noción de tiempo en Hegel permanecería, por ende, en el mejor de los casos, como una noción problemática y, en el peor, no perviviría ninguna noción de tiempo a esta cancelación y superación que la *Fenomenología* parecía implicar.

De tal modo, en estos tres casos constatamos la imposibilidad de reconciliar dos visiones del tiempo que perviven en Hegel. Esta contradicción o paradoja no-dialéctica en torno a la temporalidad de la filosofía de Hegel marca, según el juicio de Malabou, la ausencia de porvenir de y en la filosofía de Hegel⁴³. La dialéctica de Hegel se transforma bajo estas lecturas en una suerte de «esquizología». Así, «una patología lógica [...] asediaría la dialéctica, impidiéndole desarrollar sus propios recursos»⁴⁴. Si la filosofía hegeliana moviliza dos comprensiones de la temporalidad que parecen irreconciliables entre sí, haría falta entonces una concepción no-dialéctica de la dialéctica para descifrar su decurso y reconocer así una escisión, cisma o disociación como su paradójica condición de inteligibilidad. Malabou rechaza esta alternativa. En lugar de encerrar al hegelianismo bajo tal esquizología, la condición de inteligibilidad de la filosofía hegeliana, la posibilidad de su posteridad y porvenir, debe comprender precisamente una lógica de lo doble, propia a la dialéctica y perfectamente asumida por ella, doble economía *temporal* que atraviesa el sistema sin rasgarlo ni escindirlo. La posibilidad de pensar una tal condición, de salirle al paso a la desaparición, borrado y exclusión del tiempo y del porvenir de Hegel, reside en el concepto de plasticidad.

3. Hegel entre dos tiempos: Malabou y la plasticidad de la dialéctica

Si, según la visión heideggeriana, los párrafos dedicados a la exposición cosmológica del tiempo en la *Enciclopedia* retoman punto por punto una comprensión vulgar del tiempo que atraviesa la historia de la filosofía, si, además, Hegel remata esta tradición al llevar a su punto culminante el privilegio tradicionalmente concedido al presente, privilegio que, bajo ciertas lecturas, escinde y fractura la economía dialéctica del sistema, ¿cómo, entonces, la filosofía de Hegel, nos dice Malabou al inicio de *El porvenir de Hegel*, podría tener una verdadera posteridad, «cómo podría prometer algo todavía, cómo podría hacer acontecimiento y orientar el tiempo, si ella ha aparecido, con el tiempo, como una empresa de anulación del tiempo?»⁴⁵. En otros términos: ¿cómo podría tener porvenir una filosofía que parece borrar y suprimir la temporalidad en su decurso?

43 Ibid., p. 167.

44 Ibid., p. 172.

45 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, Palinodia y La Cebra, Buenos Aires, 2013, p. 18.

Bajo la visión heideggeriana, el tiempo hegeliano sería pensado eminentemente como un medio homogéneo en el cual nada puede sobrevenir verdaderamente, visión que, a su vez, pondría en jaque la articulación dialéctica del sistema al mostrar una contradicción entre el tiempo histórico del espíritu y la atemporalidad de la lógica. ¿Sería posible salirle al paso a este enclaustramiento, concebir el sistema como un movimiento susceptible de acoger su afuera, la alteridad, la posibilidad de la sorpresa, el porvenir? ¿Sería posible pensar la filosofía de Hegel como esencialmente abierta a su transformación, pensarla como una matriz susceptible de resistir a la supresión del tiempo, anticipando y promoviendo su propio cambio, su propia metamorfosis? ¿No implicaría esto pensar la temporalidad como una suerte de instancia plástica, heterogénea, excesiva incluso, que atraviesa el decurso mismo del pensar especulativo sin rasgarlo ni escindirlo? ¿No estaríamos así al borde de una nueva comprensión de la dialéctica misma, un nuevo porvenir de y en la filosofía de Hegel?

La apuesta principal de Malabou en *El porvenir de Hegel* implica un énfasis en el concepto de plasticidad, a la vez como *estructura* y *condición de inteligibilidad* de la filosofía hegeliana. Para esta autora, la plasticidad, en primer lugar, designa el carácter de lo que es susceptible tanto de recibir como de dar forma. La plasticidad designa, en este sentido, la maleabilidad, la ductilidad de un material, su aptitud para la formación, deformación e información en general. Es plástico aquello que guarda la forma, como el mármol de la estatua que, una vez configurada, no puede recuperar su forma inicial. «Plástico» refiere, entonces, a aquello que cede a la forma *resistiendo* a la de-formación⁴⁶. ¿Cómo puede un tal término convertirse en una clave de lectura del sistema hegeliano si, como señala nuestra autora, la «plasticidad» y sus derivados tienen un uso minoritario en el léxico especulativo? Este término no se impone a la lectura del modo en que lo hacen palabras como «absoluto», «mediación», «negatividad», «en-sí» o «para-sí». Si bien carece del mismo orden de visibilidad, Malabou le confiere al término el valor de hilo conductor para la comprensión del sistema hegeliano precisamente porque «[...] el motivo de la plasticidad parece ineludible para captar de manera especulativa el proceso de autodeterminación de la sustancia, es decir, para captar la empresa dialéctica en su conjunto»⁴⁷.

En este sentido, nuestra autora descubre tres sentidos en que la plasticidad se entiende en el texto hegeliano: 1. En el dominio de la estética, la plasticidad caracteriza el proceder de las artes plásticas; 2. Con respecto a las llamadas «individualidades plásticas», la plasticidad determina el modo de ser de una individualidad ejemplar; 3. Finalmente, la plasticidad filosófica define, de un lado, la actitud del filósofo y, de otro lado, designa el modo de ser de la

46 Ibid., pp. 28-31.

47 MALABOU, C., «Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel», *Hegel Bulletin*, 21,1-2, 2000, p. 133.

filosofía misma. Este último sentido es el que nos interesa indagar. De un lado, la plasticidad referida a la actitud del filósofo se refiere, en primera instancia, a la capacidad del sujeto que, siguiendo el decurso del contenido, de la cosa misma, es capaz de abandonar su particularidad inmediata, la llamada «arbitrariedad de su pensamiento propio» y así, recíprocamente, recibir la forma del contenido y dar forma a lo que aprehende: «El lector o el interlocutor filosófico ciertamente reciben la forma, pero a su vez son conducidos a dar forma a lo que entienden o leen»⁴⁸. Así, la plasticidad aparece como un proceso de información mutua de lo universal y lo particular, de lo cual resulta la singularidad *plástica* del sujeto. De otro lado, la plasticidad del modo de ser de la filosofía implica una rigurosa exclusión de la relación ordinaria entre las partes de la proposición, o sea, concebir esta relación no de manera predicativa sino como proceso de «autodeterminación» (*Selbstbestimmung*) de la sustancia, pasar del sentido de la proposición predicativa a la proposición especulativa, concebir el movimiento por el cual la sustancia se afirma, a la vez, como sujeto y como predicado de sí misma⁴⁹. Este es para Malabou el corazón de la plasticidad. Aquí la operación plástica originaria se revela como idéntica a la dialéctica misma. Ello precisamente porque la energía del proceso dialéctico nace de la tensión contradictoria entre el mantenimiento de la determinidad particular y su disolución en lo universal: «El proceso de la plasticidad es dialéctico, en cuanto las operaciones que lo constituyen son contradictorias: la toma de forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión»⁵⁰. El proceso dialéctico es plástico en la medida en que articula en su decurso la fijeza, la inmovilidad plena en una primera instancia, su vacuidad y disolución negativa, en segunda instancia, y la vitalidad del todo finalmente como reconciliación de ambos extremos, forma, deformación e información como una matriz que conjuga la *resistencia* (*Widerstand*) y la *fluidez* (*Flüssigkeit*)⁵¹.

Ahora bien, ¿cómo podría este proceder de la *plasticidad* establecer un vínculo con la temporalidad del decurso dialéctico? Para Malabou, la plasticidad caracteriza la relación de la sustancia con sus accidentes, o sea, de la sustancia y sus predicados. Esta relación, entendida desde su etimología (*συμβεβηκός*/*συμβεβαίνεν*) significa a la vez *derivar de* y *ocurrir* o, en otros términos, designa la sucesión en el doble sentido de la *consecuencia* (sucesión lógica) y del *acontecimiento* (sucesión cronológica): «La autodeterminación es, entonces, la relación de la sustancia con *lo que ocurre*»⁵². El porvenir de Hegel implica, por ende, la relación que la subjetividad mantiene con su tiempo, relación plástica en que

48 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 33.

49 Ibid., p. 36.

50 Ibid., p. 36.

51 Ibid., pp. 36-37.

52 Ibid., p. 38.

el sujeto se moldea y modula como temporalidad. Este es el punto crucial que Malabou defiende en contra de Heidegger y sus derivaciones. El despliegue del concepto hegeliano de tiempo no está fijo en determinados momentos de su exposición temática en el sistema. Al contrario, el tiempo atraviesa la filosofía hegeliana desde adentro, constituyéndose como un movimiento de *temporización dialécticamente articulado y diferenciado*⁵³. De ahí que, lejos de otorgar la primacía a una sola dimensión temporal, Malabou descubra el concepto de tiempo hegeliano como una «estructura de anticipación que opera en la subjetividad». Esta estructura se denomina *ver venir*, vocablo que refiere, al tiempo, a un «estar seguro de lo que viene» y a un «no saber lo que vendrá», un juego conjugado de la *necesidad* teleológica y la *sorpres*a cronológica en el seno de la filosofía hegeliana.

La plasticidad aparece, por ende, como la matriz o el proceso de *metamorfosis* del pensamiento especulativo. Bajo la égida de tal concepto, *El porvenir de Hegel* se determinará como un foco de transformación en que la dialéctica hegeliana se moldea y modula respecto a una doble temporalidad inherente a su despliegue. A diferencia de Heidegger y sus derivaciones, son dos los tiempos en que la filosofía hegeliana se desarrolla, ambos tiempos diferenciados lógicamente y cronológicamente. En este sentido, el tiempo en Hegel se despliega como una instancia *plástica*. En breve, esto se refiere, por una parte, a una dimensión sincrónica y diacrónica del tiempo: sincrónica puesto que el concepto hegeliano de tiempo no se reduce a un significado único; diacrónica puesto que el tiempo aparece como aquello que se diferencia temporalmente de sí mismo. Esta diferenciación lógica conlleva una cronología doble. Los dos tiempos de Hegel equivalen a un momento griego (circular) y un momento moderno (lineal): la determinación *substancial* de la unidad sintética del despliegue *teleológico* según la potencia y el acto (Aristóteles) y la determinación *subjetiva* de la unidad sintética de la apercepción fundada en la representación (Kant). Así, el tiempo especulativo se desarrolla según una compenetración sintética entre los dos lados de una relación entre la substancia y el sujeto, circular y lineal al tiempo, hecho que demostraría que «[...] en el centro de su filosofía, Hegel organiza una relación especulativa entre la *circularidad teleológica* y la *linealidad representativa*»⁵⁴. El despliegue del concepto de tiempo en Hegel se pauta como un cara a cara filosófico, una metamorfosis de la dialéctica hacia su momento de determinación griega y su momento de determinación moderna. El lector de Hegel se encuentra, así, entre dos tiempos, es decir, entre un decurso tanto *retrospectivo* como *prospectivo*: «El lector es llevado, en el presente de su lectura, a anticipar de una manera doble: a esperar la sucesión (según la linealidad representativa) y a presuponer que la sucesión ya ocurrió (según el despliegue teleológico)»⁵⁵.

53 Ibid., p. 38.

54 Ibid., p. 44.

55 Ibid., p. 44.

Este cara a cara filosófico se escenifica en las dos primeras partes de *El porvenir de Hegel*: una confrontación con Aristóteles y el hábito como forma de la segunda naturaleza del «Hombre de Hegel» y una confrontación con Kant y la plasticidad divina como giro de la doble naturaleza del «Dios de Hegel». Esta doble confrontación pauta los momentos del concepto de tiempo bajo el que opera la dialéctica hegeliana. Este desarrollo culmina en el análisis que Malabou dedica a la significación plástica de la noción de *Aufhebung*. Si la temporalidad está inscrita en el pensamiento especulativo como una matriz de transformación, entonces su concepto clave debe ser él mismo el centro de todas sus metamorfosis. Veamos más de cerca tal desarrollo.

Como hemos dicho, la apuesta de Malabou implica una superación del concepto vulgar de tiempo a partir de un descubrimiento de la temporalidad inherente al decurso mismo del sistema. En este sentido, la plasticidad asegura la energía diferencial de una subjetividad que, a la vez, resiste el embate de la pretendida desaparición del tiempo y, de otro lado, se proyecta y anticipa respecto a su pasado y futuro, respecto a una sucesión lógica y a un acontecimiento histórico. El pensamiento hegeliano se autodetermina en función de lo que le ocurre a esta subjetividad: en ella acaece tanto el pasado de una necesidad teleológica como el futuro de una linealidad representativa. La subjetividad ve venir su tiempo en tanto ella se modula plásticamente como una doble temporalidad sintética. Mas, ¿cuáles son las principales consecuencias de esta visión con respecto a la naturaleza íntima del proceso dialéctico? Si bien la plasticidad determina la dialéctica hegeliana como un proceso de donación y recepción de forma, ¿cómo podríamos entender desde allí el significado de la *Aufhebung*, si precisamente por los múltiples significados de este término, se podría inferir no solo un olvido o nivelación del tiempo, sino incluso su propia superación o cancelación?

Recordemos, en primer lugar, que Hegel define la *Aufhebung* en el decurso de la sección primera de la «Doctrina del ser» en la *Ciencia de la lógica* de la siguiente forma: «*Aufhebung* tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener, como igualmente hacer cesar, poner punto final»⁵⁶. Lo *Aufgehobene* no es una mera nada, es algo en cuyo resultado se ha superado y suprimido la propia inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la cosa en cuestión. Así, esto se mantiene y conserva como algo mediado (*Vermitteltes*) en el seno mismo del resultado de su propio proceso. El resultado del proceso «tiene aún (...) en sí la determinación de la que procede»⁵⁷. De ahí que «lo *Aufgehobene* [sea] algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha desaparecido»⁵⁸. La *Aufhebung* hegeliana, de un lado, guarda todo

56 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica I: la lógica objetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2011, p. 240.

57 *Ibid.*, p. 240.

58 *Ibid.*, p. 240.

el proceso en su propio resultado y, de otro lado, suprime y supera este mismo proceso en tal resultado. Determinada con mayor precisión, la *Aufhebung* implica que la diferencia dentro del proceso ha pasado a entrar en unidad con su contrapuesto. En cierto sentido se asiste aquí a la famosa reconciliación (*Versöhnung*) hegeliana. Sin embargo, esta reconciliación no debe entenderse como una resolución última que clausura el movimiento mismo. Como bien remarca Maxence Caron: «la *Aufhebung* no es una resolución más que siendo un movimiento; ella no es [una dinámica] disolvente sino productora»⁵⁹. Así, el carácter especulativo de la *Aufhebung* refiere a un doble pulso: 1) Un cese, un suprimir y cancelar; 2) Un mantenimiento, un conservar y guardar. Siguiendo esta línea, cabe mencionar la propuesta de interpretación de un autor como Derrida. En «Los fines del hombre» Derrida entiende la *Aufhebung* como un Relevo dialéctico «[...] en el sentido en que ‘relevar’ quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento»⁶⁰. Así, el movimiento de la *Aufhebung* aparece como un proceso cuyo resultado, de un lado, supera, cancela, suprime y releva la contradicción siendo, de otro lado, tal instancia nada más que desplazada, elevada y promovida a un nivel más profundo y esencial. Mas, con tal definición en mente, ¿no podría pensarse aun que la temporalidad en Hegel es una instancia que queda meramente suprimida, relevada, reemplazada y promovida por el sistema mismo? ¿No sería posible todavía entrever una comprensión vulgar del tiempo bajo tales definiciones, comprensión en que la temporalidad queda meramente relevada, desplazada, asumida en un nivel superior, nivel estático de un presente atemporal?

Toda la argumentación de Malabou apunta hacia el rechazo de tal posibilidad. Esto ocurre precisamente a través de una comprensión *plástica* del proceso de la *Aufhebung*. Más allá de todas las posibilidades de traducción o definición que pudiésemos proveer de esta noción clave del hegelianismo, Malabou nos invita a pensar la plasticidad de esta noción en tanto aplicamos una *Aufhebung* a la misma *Aufhebung*. La plasticidad de esta noción se experimenta entonces con la aplicación a la *Aufhebung* de los significados mismos que porta. La dinámica de la *Aufhebung* hegeliana consiste, bajo tal vía, en su poder de síntesis y de puesta en relación de dos momentos fundamentales, a saber, la *contracción* y la *alienación*. ¿Qué significa específicamente esto? Esta comprensión determina, eminentemente, la *Aufhebung* como un proceso de *simplificación* (*Vereinfachung*). Para la autora, «en efecto, el despliegue del contenido especulativo va simplificándose, es decir, *compendiándose* y *acelerándose*»⁶¹. El movimiento de *Aufhebung* opera, así, como una simplificación que abrevia su contenido, que lo

59 CARON, M., *Être et identité : Méditation Sur la Logique de Hegel Et Sur Son Essence*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 286.

60 DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 158.

61 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 257.

reduce a su rasgo distintivo, compendiando y acelerando la determinación en cuestión, borrando y avivando, al mismo tiempo, el contenido de tal determinación misma. A partir de esta operación, la *Aufhebung* es «a la vez habitual y kenótica», es decir, ella salva y pone a resguardo aquello que suprime⁶². Toda conservación en la *Aufhebung* implica una economía de la pérdida: esta relación determina el mantener y suprimir propios a tal noción como una operación de reducción y abreviación.

Por otro lado, si este proceso es *plástico*, si sus términos y funcionamiento no están fijados de antemano, si la *Aufhebung* concibe su propio porvenir, «es preciso mostrar entonces que la *Aufhebung* es susceptible de obedecer a su propia ley, es decir, que es susceptible de *transformarse y simplificarse a sí misma*»⁶³. La simplificación dialéctica es ella misma simplificada por y en su propio proceder. Este es el momento en que el sistema hegeliano, contra todo lo esperado por cierta tradición que veía en él la *stasis* del tiempo, acoge y descubre su *acontecimiento*. Esto es evidente para Malabou cuando se liga la significación de la *Aufhebung* a una dinámica de liberación (*Befreiung*) y desasimiento (*Entlassung*). El último párrafo de la «Doctrina del concepto» en la *Ciencia de la lógica* determina claramente esta relación. En el punto en que la Idea se ha desarrollado completamente, en el punto en que ella se ha elevado a la realidad del concepto que se concibe a sí mismo, ella se destina-y-determina (*bestimmt*) hacia la naturaleza. Hegel dice en este sentido: «En cuanto que la Idea se pone, en efecto, como unidad absoluta del concepto puro y de la realidad de este, (...) es entonces dentro de esta forma como totalidad: naturaleza (*Natur*)»⁶⁴. Este paso de la lógica hacia la naturaleza, Hegel nos recuerda, no debe entenderse como una transición (*Übergang*) o un ser devenido (*gewordenseyn*). Este «pasaje» testimonia, más bien, la liberación absoluta (*absolute Befreiung*) que pertenece a la Idea:

La Idea pura, dentro de la cual se ha elevado a concepto la determinidad o realidad del concepto mismo, es más bien liberación absoluta [*absolute Befreiung*], para la cual no hay ya ninguna determinación inmediata más que no esté, precisamente en el mismo sentido, puesta, ni sea el concepto; dentro de esta libertad [*Freiheit*] no tiene lugar, por consiguiente, ninguna transición [*Übergang*]; el ser simple, hacia el cual se determina-y-destina [*bestimmt*] la Idea, permanece transparente para esta, y es el concepto que, dentro de su determinación-y-destino permanece cabe sí mismo⁶⁵.

62 Ibid., p. 267.

63 Ibid., p. 269.

64 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica II: la lógica subjetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2015, p. 404

65 Ibid., pp. 404-405.

¿Cómo entonces concebir este pasaje absolutamente libre de la Idea a la Naturaleza? Hegel responde claramente: «[...] el transitar (Übergehen) tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la Idea se desprende libremente a sí misma (*die Idee sich selbst frei entläßt*), absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí»⁶⁶.

Malabou ve en la conjugación de esta absoluta libertad y libre desprendimiento de sí de la Idea absoluta la cumplimentación de la simplificación de la *Aufhebung*. La liberación y desprendimiento que testimonia la Idea en su nivel de máximo desarrollo se constituye como un movimiento de *desapego de sí* en que la tensión del pensar especulativo se *fluidifica* y *flexibiliza*. El proceso mediante el cual la Idea se «desprende *libremente* a sí misma» no es un movimiento aislado en la economía del despliegue especulativo, al contrario, ambos procesos, la simplificación dialéctica y el desapego de sí, son eminentemente solidarios. La plasticidad de la *Aufhebung* se prueba entonces en su capacidad de transformación, desasimio, desapego y libertad. Como subraya Malabou: «El desasimio especulativo, lejos de ser extraño al proceso de la *Aufhebung*, es más bien su cumplimiento. El desasimio es el *relevo del relevo*, el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma y [...] la transformación de esta»⁶⁷. El resultado de esta relación es una *fluidificación* radical del sistema: el pensamiento especulativo, al tiempo que simplifica su propio decurso, se abre y «se vuelve libre para otras combinaciones y otras síntesis»⁶⁸. Este juego de tensiones, esta flexibilidad del sistema, apunta Malabou, abre una perspectiva múltiple y móvil, un espejo recíproco, una reflexión, que ya no es la producción de una conciencia individual y que ya no depende de *un* centro. La fijeza y *stasis* que Heidegger y sus derivaciones veían en el decurso temporal del pensamiento especulativo se abre así a una plasticidad de perspectivas, una dialéctica en que «cada determinidad abre un ángulo de vistas sobre la otra, una organización sistemática estimulada por el establecimiento de *puntos de contacto*»⁶⁹.

De este modo, la plasticidad abre el pensamiento especulativo al porvenir de su aventura acontecimental, cumplimentando y reconciliando precisamente aquello que Hyppolite llamaba la eternidad conceptual. La temporalidad del pensamiento especulativo conjuga la simplificación de la *Aufhebung* y el libre desprendimiento de la *Entlassung*. En este sentido, la plasticidad permea temporalmente la dialéctica. El tiempo, lejos de ser un medio homogéneo, presente estático, demuestra ser un *pasaje*, dialécticamente articulado, entre la retrosección y prosección a un pasado y futuro que funcionan como el metabolismo de una donación y recepción de forma. Matriz de resistencia y

66 Ibid., p. 405. Traducción ligeramente modificada.

67 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 271.

68 Ibid., p. 284.

69 Ibid., p. 285.

de metamorfosis, el tiempo aparece como la forma pura que pauta un proceso continuo de formación, deformación e información. Como estructura, el tiempo descubre el eje de transformación de la filosofía hegeliana (Hegel retrotraído a su momento griego, proyectado hacia su momento moderno). Como condición de inteligibilidad, la plasticidad del tiempo permite entender el decurso dialéctico del sistema como esencialmente abierto a su afuera, la posibilidad de la sorpresa, esto es, su propio porvenir. La subjetividad que emerge de un tal proceso plástico *ve venir* sus propias transformaciones, Hegel ve venir el porvenir de su filosofía, todo aquello que a ella y en ella pueda ocurrir. La conjugación de *Aufhebung* y *Entlassung* que el concepto de plasticidad establece se demuestra crucial aquí. La autodeterminación (*Selbstbestimmung*) implica, desde tal perspectiva, que el sistema conjuga necesariamente la sustancia con sus accidentes subjetivos: sustancialmente simplificado en la *Aufhebung*, el contenido del saber, la forma pura del concepto, se releva, promueve y destina al desprendimiento y liberación del sujeto, en el sujeto, en el sí mismo (*Selbst*). La temporalidad es precisamente esta relación en que la sustancia se ve venir como sujeto. Asistimos, en tal definición, al juego conjugado de la necesidad y la sorpresa: la sustancia del pensar especulativo se promete, finalmente, como la posibilidad de una *transformación subjetiva*. De-formación explosiva o in-formación duradera, la plasticidad abre el porvenir de Hegel bajo la premisa de una fluidificación y flexibilización de la tensión absoluta del pensamiento: libertad para nuevas combinaciones, nuevas síntesis, es decir, los puntos de contacto de una nueva manera de leer, una nueva lectura en y de la filosofía. ¿Qué significa esta nueva manera de leer, esta transformación subjetiva en y de la filosofía hegeliana? ¿Cuáles serían sus relaciones con lo femenino definido como matriz de resistencia y metamorfosis? ¿Podría la plasticidad develar la posibilidad de una transformación *subjetiva* de la filosofía hegeliana precisamente como la posibilidad de su lectura propiamente *femenina*?

4. Hegel y lo femenino: Hacia una transformación subjetiva de la lectura

En «Le phénix, l'araignée et la salamandre» Malabou indaga en la relación entre lo femenino y la plasticidad filosófica bajo las siguientes preguntas:

¿Hasta qué punto y en qué medida puede transformarse la filosofía bajo el impacto de la resistencia de lo femenino? ¿En qué medida esta transformación puede aparecer como una evolución histórica? ¿Hasta qué punto esta evolución es una revolución que plastifica la filosofía y construye algo diferente?⁷⁰

70 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., p. 127.

Comprendiendo lo femenino a partir del concepto de plasticidad desarrollado en *El porvenir de Hegel*, esto es, identificando la matriz de resistencia y metamorfosis de lo femenino con el despliegue y descubrimiento de la temporalidad propia al decurso de la dialéctica hegeliana, argumentamos que es posible esbozar una respuesta a tales cuestiones. La transformación de la filosofía bajo el influjo de lo femenino corresponde a la posibilidad de su transformación subjetiva, esto es, la posibilidad de ser leída desde la flexibilidad y fluidificación de nuevos puntos de contacto, de nuevas perspectivas y síntesis. Pensar lo femenino a partir de la óptica de la plasticidad permite apreciar no solo el impacto de su resistencia, sino la imposibilidad de su borrado, de su desaparición en la filosofía hegeliana. Instancia vacía, matriz resistente y metamórfica, lo femenino es pensado aquí como una negatividad que trabaja el sistema hegeliano hacia la apertura a su transformación. Postulando que lo femenino se encuentra emparentado originariamente con la temporalidad, podemos llegar a pensar la apertura a la posibilidad de leer *inéditamente* el decurso de la filosofía hegeliana. Esta posibilidad confronta al sistema con el problema de una interpretación especulativa. Lo femenino abre, siguiendo esta vía, la posibilidad de un espacio de modulación inédita de la filosofía, una hermenéutica especulativa bajo la forma de una mutua donación y recepción de forma del sujeto y del modo de ser de la filosofía misma.

La plasticidad del sentido de este intercambio es inseparable de «una plasticidad de la lectura que da forma al enunciado a medida que lo recibe»⁷¹. Esta posibilidad de transformación subjetiva de la filosofía bajo una lectura plástica corresponde, en primer lugar, al paso de la proposición predicativa a la proposición especulativa. Esta posibilidad de lectura implica un proceso y un retroceso: el lector está llamado a captar el texto no solo de manera lineal, sino también de manera circular, retrocediendo y proyectándose según el puro movimiento de la cosa misma. Este movimiento descubre en el origen del sentido del texto un vacío que por anticipado, paradójicamente, lo requiere, lo convoca: el lector construye, produce, inventa entonces el sentido al que retrocede. Así, como dice Malabou, «hundido en la nada de la proposición, [el lector] es conducido, en cambio, a formular *nuevas proposiciones*»⁷². ¿Esta posibilidad de lectura abre el campo a una arbitrariedad hermenéutica, a una suerte de «todo vale» respecto a las interpretaciones que el sujeto pueda hacer de la filosofía? Nada más lejos de lo que propone Malabou. En la aprehensión de la proposición especulativa, el lector se ha desprendido libremente ya de toda su arbitrariedad particular, produciendo entonces, en diálogo con la universalidad del texto, la singularidad de nuevas proposiciones que, captando de otro modo el contenido especulativo, no designan más que la posibilidad de nuevos enunciados, nuevas formas, *en y del* sistema mismo.

71 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 288.

72 *Ibid.*, p. 306.

El lector encarna una actitud filosófica al tiempo que el texto se comprende como una exposición plástica. Texto y lector asisten recíprocamente a una lectura en que ambos ven transformada su identidad. Como lo explica Malabou, «lejos de fundirse pura y simplemente en el contenido de lo que lee, [el lector] debe expresar a su vez este contenido y solo puede, para hacer esto, formular nuevas proposiciones, *transformar* el contenido de su lectura, *interpretarlas*»⁷³. En esta interpretación el lector entra en escena a la vez como accidente y como sustancia. En el curso de la lectura, progresivamente, la subjetividad del lector se formará ella misma en tanto *accidente sustancial*, o sea, en un *estilo*, una *plasticidad*⁷⁴. El texto y el lector resisten así al borrado, a la supresión y la desaparición de su potencial de cambio en la misma medida en que ellos mismos se convierten en los focos de una mutua transformación que afecta, modula la sustancia misma del sistema, de la filosofía.

Como señala Isabell Dahms en su artículo «Changing (Reading) Habits – Rereading Hegel Speculatively with Malabou», aquello que se encuentra en juego en este punto es un potencial estructural de cambio en las formas de leer y navegar el canon filosófico. Lo que, para Dahms, Malabou implica con esta transformación subjetiva de la lectura es una reinención de los lugares donde el texto filosófico se forma a sí mismo, es decir, aquellos sitios en donde se negocian sus elementos clave. Es aquí donde aparece la posibilidad de una lectura femenina de Hegel y la filosofía. Dahms ve en esta posibilidad la transformación de nuestros hábitos de lectura, de nuestra forma de habitar los textos clásicos. Esto bajo una pregunta fundamental: «¿Cómo sentirse en casa en la disciplina de la filosofía, cómo relanzar sus conceptos y textos, volverlos contra sí mismos para que puedan abordar nuevas preguntas?»⁷⁵ Asimismo, el influjo de la resistencia y metamorfosis que caracterizan la matriz de lo femenino, la transformación subjetiva de la filosofía, se ponen a prueba en una cierta *convalecencia* exhibida en la lectura misma. Esta convalecencia, como apunta Malabou, refiere a un rasgo que «anuncia el frágil milagro de la supervivencia y que permite que el texto filosófico siga operando (*continue to work*), en todos los sentidos del término»⁷⁶. *Leer inéditamente la filosofía, esta posibilidad propiamente femenina, corresponde a transformar el hábitat mismo de la filosofía, su forma de operatividad usual, el modo de comprensión habitual en el que nos encontramos en los textos y sus preguntas.* De un lado, esta transformación refiere el texto a nuevas preguntas y cuestiones, instancias accidentales propiamente subjetivas que, de otro lado, no son la arbitrariedad del «pensamiento propio» de un sujeto, sino que expresan la sustancia del texto en

73 Ibid., pp. 307-308.

74 Ibid., p. 311.

75 DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits–Rereading Hegel Speculatively with Malabou», op. cit., p. 120.

76 MALABOU, C., «Deconstructive and/or ‘plastic’ readings of Hegel», op. cit., p. 140.

la medida en que el diálogo entre lector y texto, sujeto y sustancia, trabaja aquí desde un mutuo proceso de información. La lectura devela entonces un *pasaje*, un devenir-esencial del sujeto y un devenir-accidental de la sustancia. Lector y texto se cristalizan singularmente en su mutua transformación, proceso que multiplica, entonces, la operatividad de la filosofía: ella se abre a una pluralidad plástica de sentidos, formas duraderas, resistentes y, al tiempo, flexibles, fluidas y explosivas. La filosofía se abre hacia el acontecimiento de su metamorfosis.

Tal posibilidad de lectura es la apertura a un cambio, a la vez, estructural y sorprendente de y en la filosofía misma. Esta caracterización debe entenderse especulativamente, de acuerdo al sentido del ver venir. Como explica Malabou en la «Conclusión» de *El porvenir de Hegel*, ver venir significa en este contexto la invisibilidad y la visibilidad de lo que viene, de lo que ocurre en el texto y al lector; «ver sin ver –esperar sin esperar– un porvenir que no está a la vista, ni que está escondido a la mirada»⁷⁷. En este sentido, en una lectura femenina de la filosofía, el lector, ve y no ve, «el texto está ante sus ojos, pero su sistematicidad le sustrae primero el sentido ya que el contenido especulativo está a la vez *por venir* y *ya advenidos*»⁷⁸. Los nuevos enunciados, las nuevas proposiciones, el nuevo hábitat de la filosofía, están latentes en un texto cuyo sentido es anticipado y producido por el lector mismo. El sentido de esta lectura puede entenderse desde la óptica de lo femenino, según el artículo de Tawny Andersen «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», si se comprende su naturaleza como *performativa*. Para Andersen «la performatividad y la plasticidad se superponen en su configuración mutua de la identidad como transformable y mutable»⁷⁹. Esto significa, finalmente, que la transformación de la lectura anunciada en la relación de Hegel y lo femenino constituye fundamentalmente una actividad, un acto transformativo cuyo significado reside en su ejecución efectiva. Los nuevos enunciados, los nuevos puntos de contacto denotan la transformación como una actividad que puede cambiar efectivamente nuestra comprensión habitual de la filosofía. Lo femenino demuestra aquí todo su impacto. Esta categoría designa una *revolución* que plastifica la filosofía y construye algo diferente: cambiar el hábito y el hábitat de la filosofía, «transformación de la estructura en la estructura, mutación incluso de la forma»⁸⁰. Apertura de la filosofía al porvenir de nuevas interpretaciones precisamente en el acto plástico de una lectura femenina.

Señalar la transformación subjetiva de la lectura equivale, en conclusión, a señalar la revolución que lo femenino introduce en el campo de la filosofía.

77 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 313.

78 Ibid., p. 314.

79 ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1, 2020, pp. 4-21.

80 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 326.

La filosofía hegeliana es el paradigma de esta transformación estructural, ella devela la clave de articulación de una nueva forma de concebir nuestra relación con la historia de la filosofía. De acuerdo con la plasticidad, una tal transformación equivale a una cierta «trans-subjetivación»⁸¹ del modo de ser del filósofo y de la filosofía. La revolución por la cual lo femenino plastifica la filosofía se entiende, por ende, como un modo de ser cuyo eje es la transformabilidad de su forma y contenido, una relación especulativa o un *pasaje* en que la metamorfosis aparece como un proceso constitutivo de la filosofía. En último término, nos parece que esta transformabilidad de la filosofía es precisamente el punto en donde Hegel y lo femenino se entrelazan en y como una misma matriz de cambio y metamorfosis, a saber, la lectura. Es desde esta perspectiva que la filosofía (hegeliana) se abre a un nuevo modo subjetivo de transformación (lo femenino), modalidad que se vuelve entonces inherente al decurso temporal de la dialéctica. El porvenir de Hegel y de lo femenino, lejos de quedar borrados, nivelados o suprimidos en el horizonte de la filosofía, lejos de ser objeto de una desaparición, son los sujetos de una resistencia negativa, resistencia que permite pensar las distintas mutaciones, cambios y metamorfosis de nuestra propia forma de leer, habitar y estar en la filosofía. La transformación subjetiva que nos permite avistar lo femenino es precisamente la promesa de un inédito horizonte filosófico, horizonte que, sin duda desconocido y sorprendente, podemos anticipar y ver venir desde la experiencia plástica de la lectura, lugar eminente de diálogo, trabajo y formación que la filosofía hegeliana nos permite comprender.

81 Este término es mencionado por Malabou en el curso de su entrevista con Vahanian. Véase MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», op. cit. pp. 4-5.

Bibliografía

- ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1, 2020, pp. 4-21. DOI: 10.1080/14735784.2020.1761414
- BEAUVOIR, S., *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1987.
- BHANDAR, B. y GOLDBERG-HILLER, J., *Plastic Materialities*, Duke University Press, Durham, 2015.
- BUTLER, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.
- CARON, M., *Être et identité: Méditation Sur la Logique de Hegel Et Sur Son Essence*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits—Rereading Hegel Speculatively with Malabou», en WORMALD, T., y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018.
- DASTUR, F., «Heidegger et Hegel: Distance et proximité», *Revue germanique internationale*, 24, 2016, pp. 159-173. <https://doi.org/10.4000/rgi.1622>
- DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- , *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- ESCUADERO, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 2)*, Herder, Barcelona, 2016.
- GAUTHIER, J. A. (ed.), *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York, 1997.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 2005.
- , *Fenomenología del espíritu*, Abada y UAM ediciones, Madrid, 2010.
- , *Ciencia de la lógica I: la lógica objetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2011.
- , *Ciencia de la lógica II: la lógica subjetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2015.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014.
- HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Springer, 2010.
- HYPOLITE, J., «Essai sur la “logique” de Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971.
- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, traducción de Andrés Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2013.
- KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», en *Études de la pensée philosophique*, Vrin, Paris, 1971.
- LLOYD, G., «The man of reason», *Metaphilosophy*, vol. 10, n.º 1, 1979, pp. 18-37.
- , «Maleness, metaphor and the ‘Crisis’ of Reason», en ANTONY, L. M. y WITT, C., *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Routledge, New York, 1993, pp. 73-93.
- MALABOU, C., «Deconstructive and/or ‘plastic’ readings of Hegel», *Hegel Bulletin*, 21, 1-2, 2000, pp. 132-141. doi:10.1017/S0263523200007448

- , «Négativité dialectique et douleur transcendante. La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe», *Archives de Philosophie*, tomo 66, n.º 2, 2003, pp. 265-278. DOI : 10.3917/aphi.662.0265.
- , *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*, Editions Léo Scheer, Paris, 2004.
- , *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris, 2009.
- , *El porvenir de Hegel*, traducción de Cristóbal Durán, Palinodia y La Cebra, Buenos Aires, 2013.
- , «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Pensamiento Político*, n.º 5., 2014, pp. 158-174.
- MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º 1, 2008, p. 1-13.
- MILLS, P. J., *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Penn State University Press, 1996.
- ROJAS, C. D., *La Soltura Del Cuerpo: Indiferencias de La Diferencia En Catherine Malabou*, Metales Pesados, 2018.
- STONE, A., «Feminist Criticisms and Reinterpretations of Hegel», *Hegel Bulletin*, 23, n.º 1-2, 2002, pp. 93-109. doi:10.1017/S0263523200007928.

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 prefacio 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*, Galilée, 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 párrafos 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*, nº 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 HYPPOLITE, 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 transcendentemente 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 transcendental 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.

artículos

**Carla Lonzi: una crítica feminista
a la diferencia sexual
en el Estado ético de Hegel**
**Carla Lonzi: A Feminist Critique
of the Sexual Difference
in the Hegelian Ethical State**

SILVIA LOCATELLI

Universidade de Lisboa

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.005>

Recibido: 02/06/2022
Aceptado: 10/06/2022

Resumen: En este artículo intentaremos esbozar la crítica realizada por Carla Lonzi, feminista italiana y autora de *Escupamos sobre Hegel*, texto confrontado a la división de roles de género defendida por el filósofo de Stuttgart dentro de la partición del Estado ético –y por tanto del Estado europeo moderno– entre la vida pública y la privada. Para ello, se analizará en profundidad el tema de la diferencia sexual dentro del sistema hegeliano, para mostrar cómo la diferenciación social y política entre los roles masculino y femenino es fundada por el filósofo de Stuttgart como un hecho planteado por la necesidad del concepto, que luego se traduce en una forma natural y social. Posteriormente, nos adentraremos en el pensamiento de Carla Lonzi, vinculando sus ideas a lo que luego se denominará feminismo de la diferencia sexual, cuyo desarrollo debe mucho a las reflexiones de Lonzi. En este sentido, intentaremos esbozar su crítica a la división política de roles de género implementada por Hegel, para luego mostrar el aspecto constructivo de la obra de Lonzi: encontrar un espacio para las mujeres como mujeres, independientemente de la antítesis patriarcal masculino-femenino y público-privado, a partir precisamente de la experiencia de la mujer soltera, que en el sector privado vuelve a proponer –y por lo tanto también puede subvertir– una realidad que también es pública.

Palabras claves: Hegel, feminismo, Carla Lonzi, diferencia sexual

Abstract: In this article we will attempt to outline the critique made by Carla Lonzi, Italian feminist and author of *Let's Spit on Hegel*, a text confronting the division of gender roles defended by the Stuttgart philosopher within the partition of the ethical state –and therefore of the modern European state– between public and private life. To this end, the issue of sexual difference within the Hegelian system will be analyzed in depth, in order to show how the social and political differentiation between male and female roles is founded by the Stuttgart philosopher as a fact posed by the necessity of the concept, which is then translated into a natural and social form. Subsequently, we will delve into the thought of Carla Lonzi, linking her ideas to what will later be called feminism of sexual difference, whose development owes much to Lonzi's reflections. In this sense, we will try to outline her critique of the political division of gender roles implemented by Hegel, to then show the constructive aspect of Lonzi's work: finding a space for women as women, independently of the patriarchal masculine-feminine and public-private antithesis, starting precisely from the experience of the single woman, who in the private sector re-proposes –and therefore can also subvert– a reality that is also public.

Keywords: Hegel, feminism, Carla Lonzi, sexual difference

1. Introducción

Dentro del discurso filosófico contemporáneo encontramos diferentes pensadores que, con el objetivo de criticar el pensamiento dominante occidental, por ellos abordado como *falocéntrico*, se refieren directamente a textos hegelianos. En este trabajo se presentará a una autora que ha planteado abiertamente una crítica feminista al pensamiento hegeliano y, en particular, a la división sexual descrita por el filósofo de Stuttgart, que culmina en el estado ético –que representa la constitución del Estado moderno europeo¹– con el confinamiento de lo femenino dentro de la esfera doméstica y, por el contrario, la liberación de lo masculino dentro de la vida política comunitaria.

La pensadora que será analizada es la activista y filósofa italiana Carla Lonzi, autora del reconocido *Sputiamo su Hegel (Escupamos sobre Hegel)* y precursora del feminismo italiano de la diferencia sexual. La autora se enfrentó a la división política implementada por Hegel dentro del estado ético entre los dos sexos, tratando de mostrar cómo la obra de Hegel contribuyó fuertemente a la constitución del orden simbólico patriarcal aún vigente en el pensamiento occidental. El punto fundamental del pensamiento de Hegel es, de hecho, la convicción de que las estructuras simbólicas y lingüísticas de la cultura occidental

1 La conexión entre el Estado ético y el Estado europeo moderno la aclara Stone: «Para Hegel, esta constelación familia / sociedad civil / Estado, se encuentra más o menos plenamente realizada en las sociedades europeas modernas» y «los individuos pueden alcanzar la libertad social sólo si el orden social está estructurado en el conjunto entrelazado de instituciones básicas –familia, sociedad civil, Estado– que él encuentra presente, o al menos emergente, en las sociedades europeas modernas», STONE, A., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2018, pp. 193-194. También Neuhausser señala esta conexión: «Hegel, a diferencia de Rousseau, no se dedica a construir de ninguna manera instituciones sociales. Más bien, el orden social descrito ampliamente en la *Filosofía del derecho* se compone de instituciones que Hegel afirma encontrar ya existentes, al menos en su esquema básico, en su propio tiempo y lugar (es decir, en algunas partes de Europa occidental a principios del siglo XIX)», NEUHOUSER, F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 199.

son algo muy arraigado y, por tanto, muy complejo de cambiar. Esto nos ayuda a entender por qué en Europa, a pesar de la puesta en marcha de diversos cambios legislativos –como, por ejemplo, la creación de centros antiviolencia, el reconocimiento de la violencia de género a nivel legal, las sanciones contra la discriminación de género en el trabajo–, las dinámicas patriarcales propias del pensamiento occidental están cambiando muy lentamente (cuando lo hacen): la violencia de género está a la orden del día, la brecha salarial está lejos de ser sanada y, sobre todo, la división de los roles de género entre el trabajo de cuidados y el trabajo productivo sigue estando fuertemente presente.²

Este texto, por lo tanto, pretende demostrar que el ámbito filosófico que acompañó la formación del pensamiento europeo también caracterizó sus rasgos más oscuros, incluyendo la perspectiva patriarcal. Aquí analizaremos un aspecto particular del patriarcado, centrándonos en su elaboración dentro de la filosofía política hegeliana: el presunto destino ontológico y biológico/natural de la mujer al trabajo doméstico y del hombre a la vida pública.

Para ello, el artículo se divide en dos partes. En la primera parte, se presentará el concepto de diferencia sexual tal y como lo desarrolló Hegel, analizando su desarrollo dentro de las tres partes de su sistema filosófico. En la segunda parte, se analizará brevemente una parte del pensamiento de Lonzi, para luego articular su crítica a la división hegeliana de los roles de género.

2. Hegel y el concepto de diferencia sexual

El concepto de diferencia sexual es presentado por Hegel en su *Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu*. Este concepto está, pues, presente en todos los niveles del sistema filosófico hegeliano. En general, se observa cómo la diferencia sexual, situada dentro de un proceso de reproducción (lógico, natural, espiritual), confiere a los dos sexos dos modos opuestos de ser y de relacionarse con la alteridad. En efecto, por un lado, la feminidad está vinculada a la unidad inmediata, a la pasividad y a la naturalidad, mientras que, por otro lado, la masculinidad está vinculada a la mediación, a la actividad y al proceso espiritual. Un análisis cuidadoso de los pasajes en los que Hegel trata la diferencia sexual en los tres momentos sistemáticos dejará en claro el proceso y la división entre los dos sexos implementada por Hegel.

2 Véase el índice de igualdad de género (<https://eige.europa.eu/gender-equality-index/about>) promovido por el EIGE (Instituto Europeo de la Igualdad de Género). En cada uno de los ámbitos (trabajo, dinero, conocimiento, tiempo, poder, salud y, a partir de 2023, violencia) se puede observar la constante desventaja de mujeres frente a hombres. En particular, el enfoque temático sobre la conciliación de la vida laboral y familiar del Índice de Igualdad de Género (<https://eige.europa.eu/gender-equality-index/thematic-focus/work-life-balance>) es importante para subrayar el argumento de este documento.

Hegel introdujo por primera vez el concepto de diferencia sexual en su *Ciencia de la lógica* y en la pequeña *Lógica* al interior de la *Enciclopedia*, confiriéndole el estatus lógico de necesidad conceptual *a priori*. En la *Lógica*, el concepto de diferencia sexual se expone en lugar del análisis de la vida, que, siendo la inmediatez inicial de la Idea y por tanto una unidad negativa, se presenta como un ser vivo, más precisamente como «esta identidad *individual* viva». ³ En detalle, el concepto de diferencia sexual se tematiza dentro del tercer proceso del individuo vivo, que sigue a dos momentos. En primer lugar, un momento inicial en el que el individuo se determina subjetivamente en relación a sí mismo –el momento de lo «vivo *dentro* de sí» ⁴ y del «*individuo vivo* que es para sí mismo una totalidad subjetiva». ⁵ En segundo lugar, un momento en el que choca y contrasta con la realidad objetiva que lo rodea, «el *proceso vital* de sublimar su presupuesto». ⁶ Entonces, el individuo vivo se funde con la realidad circundante, dejando su especificidad y elevándose hacia la universalidad del género (*Gattung*). Esto conduce al tercer paso, el proceso de género, en el que el individuo, al encontrarse con otra individualidad orgánica, comprende que es género en sí mismo, inmediatamente, pero no en y para sí mismo. La universalidad del individuo se redescubre así como «*interior* o *subjetiva*». ⁷

Hegel sitúa entonces la «diferencia de los sexos [*Geschlechtsdifferenz*]» ⁸ dentro de este proceso, en el que la relación del individuo vivo con otro de su género tiene lugar a través de la relación sexual, por la que intenta, en vano, eliminar su individualidad para realizar concretamente la universalidad del género. Pero lo único que consigue es «el momento de la unidad e individualidad negativas [...] la *propagación* de la especie viva» ⁹, y con ello la creación continua de una tercera individualidad que también es incapaz de responder a la universalidad del género. La diferencia entre los sexos es, pues, inmediatamente planteada por Hegel como un lugar de reproducción, como un lugar de conflicto –insoluble de forma especulativa dentro de la categoría demasiado inmediata de la vida– entre la universalidad del género y la inmediatez de la vida individual. En estas pocas líneas podemos captar cómo Hegel plantea la diferencia entre los dos sexos de forma lógica, conceptual, metafísica; así, como una diferencia dada por la evolución racional del pensamiento y, por tanto, del concepto.

Siguiendo la *Lógica*, encontramos el concepto de diferencia sexual en la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel, precisamente en el proceso de género, que se sitúa

3 HEGEL, G. W. F., *Encyclopedia Logic*, Hackett, Cambridge, 1991, p. 656.

4 *Ibid.*, p. 658.

5 *Ibid.*, p. 678.

6 HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 679.

7 *Ibid.*, p. 687.

8 HEGEL, G. W. F., *Encyclopedia Logic*, op. cit., p. 660.

9 HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, op. cit., p. 688.

dentro de la categoría natural del organismo animal. Éste se divide en tres secciones: la figura, en la que el sujeto es «un todo que se relaciona sólo consigo mismo»¹⁰; la asimilación, que consiste en «un estado de tensión con una naturaleza inorgánica a la que se opone»¹¹ y, por tanto, como una relación con su otro; y el proceso del género, como la «Idea que se relaciona con un otro que es a su vez un individuo vivo, y que por tanto se relaciona consigo mismo en el otro»¹². El proceso del género, a su vez, se divide en las siguientes subsecciones: género y especie; la relación de sexo; la enfermedad del individuo; la muerte del individuo. En términos generales, en el proceso de género encontramos, al igual que ocurría en la *Lógica*, la universalidad del género mismo y, por otro lado, la individualidad inmediata del individuo vivo. El universal debe plantearse como universal subjetivo, negando la universalidad formal, por un lado, y negando la individualidad inmediata, por otro: pero en el ámbito natural el resultado de este proceso no es positivo, no es un logro de esta realización de lo universal en el individuo. Por el contrario, «en este proceso genérico, sólo parece el ser que simplemente vive, pues como tal no trasciende la naturalidad»¹³. En el ámbito natural, por tanto, es imposible un desarrollo especulativo de lo universal: el género universal y el individuo natural se enfrentan negativamente, y la única solución posible de esta oposición es la supresión del individuo natural, en la medida que no es una realidad adecuada para la expresión concreta de lo universal.¹⁴

10 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Nature*, Allen & Unwin, London, 1970, p. 109.

11 Ibid., p. 136.

12 Ibid., p. 108.

13 Ibid., p. 171.

14 Furlotte describe claramente el fracaso de este proceso: «En este conjunto de procesos, el organismo se enfrenta a sí mismo en términos de su universalidad, el género, y se enfrenta a otro que también es una entidad viva individual. El género muestra una relación dinámica con el organismo individual. Por un lado, se manifiesta como una unidad implícita con el organismo individual cuya "sustancia concreta" es la forma de la que deriva sus propiedades fundamentales. Pero, por otro lado, el universal se caracteriza como una disyunción, o juicio [*Urteil*], y se distingue como algo más allá del organismo individual singular para volver desde su desvío, como individuo único, como una unidad mediada consigo mismo que persiste independiente de la vida del organismo singular. En este retorno a sí mismo, el género realiza dos puntos interconectados: en primer lugar, pierde su cualidad universal meramente subjetiva (nominal) en la medida en que pasa, por así decirlo, a una existencia en el organismo individual objetivo; en segundo lugar, también niega el organismo individual y libera así al género de la transitoriedad del individuo finito. Por lo tanto, el proceso del género opera como un conjunto doble de negaciones tanto de la formalidad subjetiva del género como de la singularidad objetiva del organismo individual. Estas negaciones son, en última instancia, altamente destructivas y generativas. Es en el sentido de esta segunda negación que podemos decir que el género experimenta la muerte de lo natural en la medida en que esta vida abierta del individuo es inadecuada para la universalidad del género como conceptualidad real y autorrelacionada al caer perpetuamente fuera de sí misma», FURLOTTE, W., *The Problem of Nature in Hegel's Final System*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018, p. 69.

El segundo proceso que Hegel analiza en el proceso del género es la relación sexual entre dos individuos del mismo género. Para Hegel, la relación sexual nace de un sentimiento de necesidad y carencia del individuo animal, que se siente desgarrado por una contradicción intrínseca no resuelta. Este sentimiento de incompletud proviene del hecho de que el individuo animal está, por un lado, incluido bajo un género, luego un tipo, un concepto, a través del cual adquiere determinación. Pero, por otra parte, el individuo es precisamente un individuo: en su individualidad, no puede coincidir plenamente con el género, ya que siempre representa una determinación particular, e imperfecta, de éste. Imperfecta pues, de hecho, el individuo único pertenece al reino de lo natural, al reino de las cosas finitas, en el que el concepto nunca vuelve plenamente a sí mismo, sino que siempre se encuentra exteriorizado en una serie de particularidades finitas e imperfectas. El organismo animal se ve así, al mismo tiempo, como perteneciente y radicalmente opuesto a su especie. Este sentido de incompletud está representado por su pertenencia a un determinado sexo: la posesión de genitales masculinos excluye la posesión de genitales femeninos, y viceversa. Esta caracterización sexual impide al individuo abarcar la totalidad de su especie. La solución que busca el individuo es relacionarse con el otro –con el otro sexo– con la esperanza de producir una tercera persona capaz de superar estas carencias y finalidades:

Esta relación es un proceso que comienza con una necesidad, pues si bien el individuo como *ser singular* no es adecuado al género inmanente, es al mismo tiempo la autorrelación idéntica del género en una sola unidad. Por tanto, *siente* esta carencia. En consecuencia, el género está presente en el individuo como una tensión que se opone a la insuficiencia de su única *actualidad*; está presente como un impulso para alcanzar su sensibilidad en el otro de su género, para integrarse a través de la unión con este otro, y por medio de esta mediación para traer el género a la existencia vinculándose a él. Esto constituye la generación.¹⁵

Pero, dice Hegel, el proceso de reproducción está destinado a un constante fracaso: en efecto, la producción de un tercero sólo conduce a la vida de un nuevo individuo, también sexuado y, por tanto, incapaz de responder a la plenitud de su género. Comienza así un proceso de infinito malo, entendido como un proceso horizontal en el que se genera una progresión infinita de elementos finitos. La relación sexual representa para Hegel el último intento de la naturaleza por resolver su carencia. Un intento destinado a fracasar, inevitablemente.¹⁶

15 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Nature*, op. cit., p. 172.

16 «Las relaciones sexuales surgen cuando un animal se encuentra con otro de la misma especie [...] Cada animal percibe que los dos son a la vez idénticos –en la medida en que pertenecen

Es aquí, al tratar de la relación sexual natural, donde Hegel en algunas observaciones subraya el carácter diferente de lo femenino y lo masculino, comenzando a situar sus diferencias no sólo en relación con el papel que desempeñan en el proceso de reproducción natural, sino dándole un sentido más absoluto en los términos característicos de ser masculino y femenino. De hecho, Hegel afirma que la existencia de la diferencia sexual es originalmente un hecho lógico, conceptual, vinculándolo así a la diferencia sexual conceptual presentada en la Lógica y discutida anteriormente: «Como los diferentes sexos constituyen la pulsión sexual como diferenciales, debe haber una diferencia en su formación; su mutua determinabilidad debe existir como se plantea a través del concepto».¹⁷

Con sus palabras, Hegel quiere subrayar que la diferencia entre lo masculino y lo femenino no tiene su origen en los diferentes aparatos naturales reproductivos, sino que es más bien una diferencia que podríamos definir como *metafísica*, es decir, que consiste en dos formas diferentes de abordar la realidad: esto significa que los diferentes genitales son un *resultado* de las dos modalidades diferentes, y no *viceversa*.¹⁸

Para afirmar la diferencia entre los dos sexos, Hegel sostiene que, mientras que en la mujer el elemento esencial es el de inmediatez e indiferenciación, en el hombre es el de mediación y diferenciación: «en la mujer es necesariamente el elemento indiferenciado, mientras que en el hombre es el elemento escindido de la oposición».¹⁹ Por tanto, por un lado, el hombre media entre él mismo y su descendencia: esto se refleja en el acto de la reproducción, ya que el hombre derrama su semilla, distanciándola de sí mismo. Por el contrario, la

a la misma especie– y diferentes –como individuos–. Cada animal percibe una tensión entre la identidad y la diferencia: siente esta carencia (o tensión). En consecuencia, la especie (*Gattung*) se presenta en los individuos como un esfuerzo contra la insuficiencia de su actualidad. Cada animal adquiere, por tanto, una necesidad urgente de realizar la identidad de los dos copulando con el otro y produciendo una descendencia en la que se encarnará esta identidad [...] Sin embargo, en última instancia, Hegel sostiene –de nuevo como Schelling– que la reproducción siempre fracasa. La descendencia sigue siendo de animales individuales [...] y así *ad infinitum*», STONE, A., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, op. cit., p. 179.

17 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Nature*, op. cit., p. 174.

18 «Notablemente, entonces, Hegel no piensa que los diferentes animales desempeñan diferentes roles en la reproducción porque tienen diferentes anatomías. Piensa que hay diferentes papeles en la reproducción, de los cuales cada animal debe asumir uno, y que la anatomía de cada animal se desarrolla en consecuencia. Para Hegel, la diferencia de sexo no es en primer lugar una diferencia biológica. Es más bien una diferencia en el papel reproductivo, donde la reproducción (*Begattung*) se concibe en términos metafísicos y no estrechamente biológicos, como el proceso de resolver la diferencia entre individuos y especies (*Gattung*) produciendo un tercero en el que esta diferencia es –temporalmente, imperfectamente– superada. Dado que la reproducción es este proceso metafísico de unión entre lo individual y lo universal, también la diferencia de sexo, para Hegel, es en última instancia una diferencia metafísica y es sólo anatómicamente secundaria», STONE, A., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, op. cit., p. 196.

19 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Nature*, op. cit., p. 174.

mujer, que recibe la semilla y está sometida al proceso de gestación, se reconoce inmediatamente con su descendencia. En efecto, para Hegel «el varón es el principio activo; como la mujer permanece en su unidad no desarrollada, constituye el principio de la concepción»²⁰. Hegel sigue subrayando el vínculo entre la mujer, la naturaleza y la materia, por un lado, y el hombre y el concepto, por otro, afirmando que «la mujer contiene ciertamente el elemento material, mientras que el hombre contiene la subjetividad».²¹

Pasamos así a la *Filosofía del espíritu*, y en particular a la vida ética, donde se repite aquella tendencia organicista, propia del movimiento racional, en la que las partes encuentran su propio sentido en relación con una totalidad que funciona dinámicamente. En el caso concreto de la vida ética, es decir, la constitución del Estado moderno, las partes que se encuentran funcionando relacionamente son sus constituyentes: la familia, entendida como «el espíritu ético inmediato o *naturalis*»; la sociedad civil, es decir, «una conexión de los miembros como *individuos autosuficientes* [*Einzelner*] en lo que es, por tanto, una *universalidad formal*»; el Estado, en el que encontramos la «actualidad de lo universal sustancial» en la estructura «de la vida pública que se dedica a ello»²².

Estas tres partes están conectadas y relacionadas entre sí orgánicamente, del siguiente modo. Por un lado, encontramos «la unidad natural de la familia», en la que la vida ética es «un *sentimiento* inmediato [*Empfindung*], que sigue sin oposición»²³. Por otro lado, encontramos una serie de individuos que, habiendo salido del entorno familiar inmediato para entrar en la vida civil, se encuentran con otras particularidades, componiendo la sociedad civil, en la que «la universalidad es todavía sólo su base interna, [...] presente sólo como apariencia formal en lo particular»²⁴. Estos dos momentos de la vida ética encuentran su relación especulativa dentro del Estado ético, donde «la *libertad* subjetiva se convierte en la voluntad racional, *universal* en sí misma»²⁵. En el Estado ético se destaca un doble valor de la libertad, que debe estar presente tanto subjetiva como objetivamente: por un lado, «un agente (o voluntad) goza de

20 Ibid., p. 175.

21 Ibid., p. 175. Esta conceptualización de mujer-naturaleza y hombre-espíritu, además de ser característica del pensamiento simbólico occidental en general, es reiterada por Hegel en este pasaje: «El estudio de la naturaleza es, pues, la liberación de lo que pertenece al espíritu dentro de la naturaleza, ya que el espíritu está en la naturaleza en la medida en que no se relaciona con otro, sino consigo mismo. Esto es también la liberación de la naturaleza, que en sí misma es la razón; sin embargo, es sólo a través del espíritu que la razón como tal sale de la naturaleza a la existencia. *El espíritu tiene la certeza que tuvo Adán cuando vio a Eva: "Esto es carne de mi carne, esto es hueso de mis huesos". La naturaleza es, por así decirlo, la novia desposada por el espíritu*», Ibid., p. 204.

22 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 198.

23 Ibid., p. 212.

24 Ibid., p. 219.

25 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2007, p. 228.

libertad subjetiva en la medida en que él [ella] reflexiona y es capaz de encontrar alguna satisfacción subjetiva en sus acciones y relaciones»; por otro lado, ella «goza de libertad objetiva, por el contrario, en la medida en que sus determinaciones están prescritas por la razón: son las determinaciones a las que un agente plenamente racional, en las circunstancias, estaría comprometido».²⁶ En la vida ética se ha logrado la unión especulativa de la libertad subjetiva y la libertad objetiva: por un lado, los individuos se reconocen en las instituciones sociales, ya que éstas, por otro lado, reflejan su racionalidad y libertad. En la libertad sustancial del estado ético se concreta la unidad de universalidad e individualidad que en la *Lógica* y la *Filosofía de la naturaleza* no se resolvía dentro de las categorías de especie y género:

El principio de los Estados modernos tiene una enorme fuerza y profundidad porque permite que el principio de subjetividad alcance su realización en el extremo autosuficiente de la particularidad personal, al tiempo que lo devuelve a la unidad sustancial y preserva así esta unidad en el propio principio de subjetividad.²⁷

En cuanto a la diferencia sexual, en el estado ético encontramos repropuesta, en términos espirituales y políticos, la relación natural y lógica entre lo masculino y lo femenino. En efecto, Hegel afirma que en la vida ética «la determinación *natural* de los dos sexos recibe una significación *intelectual* y ética a través de su racionalidad»²⁸. Por ello, la mujer encuentra su realidad en el seno de la familia, que, dominada por el sentimiento amoroso, representa el estadio todavía inmediato de las relaciones entre los individuos: de hecho, la familia es entendida como una sola persona, como ese lugar natural —y por tanto irreflexivo, no mediado— en el que los miembros no han experimentado todavía el segundo nacimiento, el espiritual, que los convertirá en personas autónomas. El tránsito a la sociedad civil, y por tanto a la vida pública en la que interactúan las personas autónomas, está destinado al género masculino, ya que sólo los hombres son capaces de ese movimiento de extrañamiento del mundo natural, de inserción en un mundo externo que rompe la unidad familiar inmediata. Una vez más, encontramos el carácter de inmediatez y mediación, respectivamente de lo femenino y lo masculino, determinando los roles de la mujer y el hombre, declinados, aquí, en un sentido político y comunitario. De hecho, Hegel dice:

26 PATTEN, A., *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 35. O, en otras palabras: «La vida ética es más concreta que el derecho y la moral abstractos no porque enfatice lo colectivo sobre lo individual, sino porque la imagen ética del individuo es más concreta. Se dirige a todas las facetas del ser individual y lo sitúa en un orden social vivo», WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 26.

27 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., p. 282.

28 Ibid., p. 206.

El hombre, por tanto, tiene su vida sustancial real en el Estado, en el aprendizaje [*Wissenschaft*], etc., y por lo demás en el trabajo y la lucha con el mundo exterior y consigo mismo [...] La mujer, sin embargo, tiene su vocación sustancial [*Bestimmung*] en la familia, y su disposición ética consiste en esta *piEDAD* [familiar].²⁹

Como afirma Hegel, en el tercer estadio de la eticidad, el Estado, encontramos «la sustancia ética *autoconsciente*, la unificación del principio de la familia y del principio de la sociedad civil»³⁰, es decir, aquel lugar en el que está presente la unidad de la familia, pero que contiene en sí mismo la mediación de la relación entre individuos autónomos. Para el mantenimiento del Estado ético es necesario que todas las partes funcionen según un principio organicista: por eso es necesario que la familia mantenga su carácter unitario e inmediato, y la sociedad civil su carácter mediado, para que se entiendan en su relación mutua orientada al funcionamiento del Estado ético. En la relación entre hombres y mujeres, esto implica una estabilización de las relaciones de género: si es importante para el funcionamiento del Estado civil que la familia y la sociedad —y los ciudadanos éticos virtuosos— mantengan sus diferentes roles, entonces será necesario que las mujeres permanezcan ligadas a la esfera privada y los hombres a la pública. De hecho, Hegel comenta que la diferencia sexual consiste en «la diferencia en la que la sustancialidad ética, como concepto en sí mismo, se divide para que su vitalidad pueda alcanzar así una unidad concreta»³¹. De este modo, la organización organicista del estado ético, en lugar de permitir la participación de las diferentes individualidades en las diversas esferas de la vida social y política, jerarquiza de forma estática los roles de género,

Tal vez, entonces, su concepción orgánica debería haber dirigido a Hegel a apoyar la igualdad de sexos. Sin embargo, otras consideraciones sugieren [...] que la concepción orgánica lleva a Hegel a apoyar esta división por sexos. Cada función social orgánica (unidad, diferencia, unidad mediada) requiere su esfera o institución especializada; cada esfera o institución requiere una clase particular de individuos que estén permanentemente asentados y

29 Ídem. «Hegel [...] no deja lugar a dudas de que sólo considera racionales y normativamente correctos un conjunto de relaciones familiares y una determinada división del trabajo entre los sexos. Se trata de la práctica sexual monogámica de la familia nuclear europea, en la que la mujer se limita a la esfera privada y el hombre a la pública. Para justificar esta disposición, Hegel invoca explícitamente la superioridad del hombre sobre la mujer, al tiempo que reconoce su complementariedad funcional en el Estado moderno», BENHABIB, S., «On Hegel, Women and Irony», en JAGENTOWICZ MILLS, P. (ed.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Penn State University Press, Pensilvania, 1996, p. 30.

30 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, op. cit., p. 236.

31 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., p. 204.

sean responsables de su mantenimiento material y espiritual. Cada esfera social debe ser mantenida por un conjunto dedicado de personas que sirvan como sus «órganos» o funcionarios.³²

3. Carla Lonzi: una crítica feminista a Hegel

Fue contra esta clara división de los roles de género que muchas pensadoras feministas introdujeron una crítica al pensamiento filosófico hegeliano. Entre todas ellas, juega un papel crucial la crítica realizada por Carla Lonzi, autora del famoso y reconocido texto *Escupamos sobre Hegel*. Antes de pasar a la crítica de Lonzi al pensamiento hegeliano, esbozaremos brevemente el pensamiento de la autora, inseparable de su compromiso político feminista.

Carla Lonzi fue una de las activistas feministas más destacadas de la década de 1970 y, junto con Luce Irigaray, se convirtió en una de las madres del feminismo de la diferencia sexual, inspirando profundamente la experiencia filosófica y política de Diotima³³ e influyendo en pensadoras como Adriana Cavarero y Luisa Muraro. Carla Lonzi fundó en Roma, en 1970, con Accardi y Banotti, uno de los primeros grupos feministas italianos, *Rivolta femminile* (Revolución femenina). A esta fundación le siguió la publicación del *Manifesto*, un texto de 65 puntos en el que, en un estilo citativo –y por tanto fuertemente vinculado a la escritura de “impresiones” y experiencias existenciales, más que a teorías estrictas y definitivas sobre el feminismo– se tocaban temas vinculados a la denuncia del sistema patriarcal como la diferencia de salarios, la opresión del matrimonio, así como la reivindicación del derecho al aborto, una sexualidad libre y la construcción de relaciones auténticas.

En particular, ya en este texto encontramos un punto fundamental, que representa el corazón del futuro pensamiento feminista de la diferencia sexual: la reivindicación de un lugar sólo para las mujeres, para que puedan, a través del ejercicio de la autoconciencia y del reconocimiento mutuo, crear un espacio para ser, para convertirse en sujetos autónomos, independientemente de la relación con el sexo masculino. Sólo así, dicen las pensadoras, será

32 STONE, A., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, op. cit., p. 215.

33 «El legado de Luce Irigaray, así como el pensamiento radical de Carla Lonzi, son centrales para entender la perspectiva general que informa los seminarios y publicaciones de Diotima», CESARINO, C. y RIGHI, A., «Introduction: Another Mother, Another Introduction», en CESARINO, C. y RIGHI, A. (eds.), *Another mother. Diotima and the symbolic order of Italian feminism*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2018, p. 10. Diotima es una comunidad filosófica de mujeres. Se formó en Verona a finales de 1983 por un grupo de mujeres ya presentes en el debate filosófico. Para una breve y clara introducción a la historia de Diotima y sus principales publicaciones, véase Chiara Zamboni, *Diotima: An Outline*: <https://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2015/04/DIOTIMA-AN-OUTLINE-di-Chiara-Zamboni.pdf> (consultado el 07/06/2022).

posible encontrar (o crear) la autenticidad del sujeto femenino, que ha sido silenciado y oscurecido durante milenios de historia y pensamiento filosófico, siendo caracterizado sólo a partir de su relación (de opresión) con el varón. Precisamente por estas razones, el grupo *Rivolta* se distinguió por su elección de una práctica separatista y por su enfoque en la práctica de la autoconciencia, prácticas que están estrechamente vinculadas, como recuerda Lea Melandri:

La “exclusión del hombre”, muy discutida, está relacionada con la práctica de la autoconciencia, entendida por Rivolta como “autodescubrimiento (*scoperta di sé*)”, encontrando la “autenticidad (*autenticità*)” femenina fuera de los modelos impuestos. Al tiempo que se distancian de la cultura y la política masculinas, se afirma con fuerza el enfoque de la vida personal. La “autoconciencia (*autocoscienza*)”, dice, “no es algo que se aprenda. Es un nacimiento, sientes que has encontrado la clave para resolver todos tus nudos”³⁴.

A la conciencia de la importancia de ciertas prácticas, las autoras vinculan una fuerte crítica al sistema europeo y a la cultura occidental, considerada fuertemente patriarcal no sólo en las prácticas sociales y legislativas, sino también en las corrientes de pensamiento de las que estas prácticas toman legitimidad. Para Lonzi, utilizando la terminología de Irigaray, el orden simbólico de la cultura occidental se caracteriza principalmente por una dialéctica *monosexuada*, es decir, por el hecho de que, en el discurso y el imaginario occidental, el único sexo que cuenta es el masculino. En este sentido, podemos partir del concepto de *imperialismo fálico* y de la *lógica falocéntrica* de Irigaray. De ello se desprende que el sexo femenino nunca ha sido considerado realmente como un sexo propio, sino más bien como un mero espejo del masculino: de este modo, «lo femenino se describe siempre en términos de deficiencia o atrofia, como la otra cara del sexo que es el único que tiene el monopolio del valor: el sexo masculino (*le sexe masculin*)»³⁵. Esto significa que los caracteres de la mujer, en tanto que mujer, nunca han sido realmente tomados en consideración por la tradición filosófica occidental: más bien, toda caracterización del sexo femenino se ha creado siempre partiendo de un paralelismo y una relación negativa con el masculino. Entre los pensadores atacados por las activistas feministas de *Rivolta*, Hegel está en primera línea:

Consideramos responsables de las grandes humillaciones que nos ha impuesto el mundo patriarcal a los pensadores: ellos son quienes han mantenido el principio de la mujer como ser accesorio para la reproducción de la humanidad, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal; esfera

34 MELANDRI, L., *Una Visceralità Indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 25.

35 IRIGARAY, L., *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, New York, 1985, p. 69.

privada y *pietas*. Ellos han justificado en la metafísica lo que en la vida de la mujer había de injusto y atroz. Escupamos sobre Hegel.³⁶

Esta es la perspectiva de pensamiento y activismo en la que se sitúa *Escupamos sobre Hegel*, la obra más conocida de Lonzi, en la que esboza los dos pasos necesarios para la construcción de una subjetividad femenina: la destrucción (o al menos la crítica) del pensamiento patriarcal que fundamenta la cultura occidental, y la consiguiente reivindicación de un espacio simbólico en el que las mujeres puedan autodeterminarse. El análisis del primer punto es ahora fundamental, ya que el principal objeto de crítica de la autora será, precisamente, Hegel.³⁷ En primer lugar, la autora se detiene en la relación esclavo-amor presentada por Hegel en la *Fenomenología*, tratando de la ausencia de las mujeres en la historia. Según Lonzi, de hecho:

La relación hegeliana amor-esclavo es una relación interna del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de las premisas de la toma del poder. Pero la discordia mujer-hombre no es un dilema: para ella no se ha previsto ninguna solución, puesto que la cultura patriarcal no la ha considerado un problema humano, sino un dato natural [...] Incluir el problema femenino dentro de una concepción de la lucha amor-esclavo, como lucha clasista, es un error histórico por cuanto la mujer proviene de una cultura que excluye el punto de discriminación esencial de la humanidad, el privilegio absoluto del hombre sobre la mujer, y ofrecía a la humanidad perspectivas en términos de la problemática masculina (esto es, ofrecía perspectivas solo a la colectividad masculina).³⁸

36 «Manifiesto, Rivolta Femminile», en LONZI, C., *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018, p. 23.

37 «Hegel representa el culmen del pensamiento masculino en la tradición occidental, precisamente porque atribuye a la mujer "toda la retribución posible", otorgando a la diferencia sexual dignidad filosófica y ética, diferenciándola de la mera naturalidad, para insertarla en el desarrollo del Espíritu. Carla Lonzi se anticipa completa e inequívocamente a lo que, en los últimos años, se ha convertido en una convicción generalizada en el pensamiento feminista, aunque allí donde la diferencia se ve y se "piensa", en realidad se niega», BOCCIA, M. L., *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano, 1990, p. 123.

38 LONZI, C. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*, op. cit., p. 29. «En este texto volvemos a la relación entre lo masculino y lo femenino criticando la idea de que la relación entre los sexos puede remontarse a la dialéctica entre el amor y el esclavo. Lo que se critica es el dilema sin solución que lleva a considerar el problema que plantea el patriarcado como un hecho natural, y no como un producto humano que desciende de la jerarquía entre los sexos. Incluir el problema femenino en la dialéctica amor-sirviente sería, por tanto, un error histórico, en la medida en que excluiría una vez más la perspectiva femenina menospreciada», FELOJ, S., «Hegel's Master and Servant Dialectics in the Feminist Debate», en ACHELLA, S., IANELLI, F., BAPTIST, G., FELOJ, S., LI VIGNI, F. y MELICA, C. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022, p. 141.

A raíz de este aspecto crítico, Lonzi dirige su atención a la relación entre hombre y mujer al interior del Estado ético. Como ya marcó claramente el pensador en su tratamiento de la relación esclavo-amo, también en la vida ética la lucha por el reconocimiento de la subjetividad femenina no es algo que pueda darse, ya que en la concepción de Hegel los roles de género no son el resultado de una estructura social, sino un dato natural —si no conceptual, metafísico. Por tanto, un dato imposible de modificar. Partiendo de este supuesto fundamental, para Lonzi Hegel justifica el papel de la mujer dentro del núcleo familiar, sustrayéndola a cualquier posibilidad de inclusión y reconocimiento dentro del mundo colectivo y público. Este mundo, como ya hemos analizado, pertenece sólo a los hombres. De hecho, a las mujeres no se les da la posibilidad de convertirse en sujetos, ya que permanecen ligadas a una unidad inmanente, en la que es imposible que se forme una individualidad que se distinga de las demás. Envuelta en el dominio del amor, la esfera familiar es un lugar donde las individualidades forman una unidad relacional inmediata. De este modo, las mujeres no pueden tener acceso al mundo público mediado:

Examinemos la relación mujer-hombre en Hegel, el filósofo que ha visto en el esclavo el momento liberador de la historia. Él, con mayor insidia que cualquier otro, ha racionalizado el poder patriarcal en la dialéctica entre un principio divino femenino y un principio humano masculino. El primero preside la familia, el segundo la comunidad [...] La mujer no traspasa el estadio de la subjetividad: reconociéndose en sus parientes y allegados se hace inmediatamente universal, pero le faltan premisas para escindirse del ethos de la familia y unirse a la fuerza autoconsciente de la universalidad, gracias a la cual el hombre se convierte en ciudadano.³⁹

A estas consideraciones le sigue la segunda parte del pensamiento de Lonzi, consistente en la construcción de un lugar para las mujeres en el que puedan expresarse independientemente de las categorías patriarcales. Por lo tanto, la búsqueda de un espacio para las mujeres requiere la eliminación de aquellos binomios de pensamiento del sistema patriarcal, en primer lugar, el de la diferencia entre lo público y lo privado. En este sentido, el trabajo feminista siempre se ha movido en la práctica para eliminar esta dicotomía, que en realidad no existe: la vida privada, la vida doméstica, así como nuestras experiencias como mujeres, son inseparables de los sistemas públicos y las estructuras sociales que nos rodean. Para Lonzi estaba muy claro: lo privado es público.⁴⁰ Esto se desprende claramente de su experiencia de

39 LONZI, C., *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*, op. cit., p. 29.

40 «Carla Lonzi ha encarnado de manera inédita la disolución de las barreras que separaban lo público de lo privado. En este sentido, la decisión de hacer de su propia vida personal y

escritura, en la que la autora no pretendía hablar de la condición de las mujeres, sino dar cuenta de su experiencia personal, aportar sus pensamientos y su historia: y sólo a partir de estos elementos poder mostrar una posición en la que otras mujeres pudieran reconocerse, para empezar a hablar de sí mismas, para darse voz en primera persona. De este modo, en la práctica feminista de Lonzi lo privado y lo público se encuentran: la experiencia privada no sólo sirve para reflejar la condición pública de las mujeres, sino que, sobre todo, permite a las mujeres tomar la palabra en un debate público, retomando su propia experiencia personal de su forma personal —y política— de ser mujer.

En este sentido, es importante recordar que, para Lonzi, la crítica a Hegel no tiene como objetivo permitir que la mujer vuelva a entrar en la esfera que ya pertenece al varón. De hecho, el pensamiento de Lonzi será retomado para fundar el feminismo de la diferencia sexual, en contraste con el feminismo de la igualdad:⁴¹ la mujer no debe tratar de imitar las formas del varón, sino que debe ser capaz de encontrar el espacio y sus propias formas de expresión. Por lo tanto, el objetivo de la mujer no es reapropiarse del terreno público —en el sentido del terreno masculino, opuesto al privado femenino— sino recrear su propia idea de lo público y lo privado. En este sentido, para Lonzi, es necesario que la mujer salga de las categorías dialécticas hegelianas, en primer lugar del binomio privado-público, superable a través de la experiencia feminista, que propone un nuevo tipo de experiencia, haciendo que lo público sea privado y viceversa:

La mujer no se halla en una relación dialéctica con el mundo masculino. Las exigencias que viene clarificando no implican una antítesis, sino un moverse en otro plano. Este es el punto en el que más costará que seamos comprendidas, pero es esencial no dejar de insistir en él.⁴²

privada el material de una escritura pública, primero con la publicación del diario (*Taci, anzi parla*, 1978) y luego con la transcripción de las conversaciones con su compañero Pietro Consagra (*Vai pure*, 1980), encuentra pocos parangones en estos años», ELLENA, L., «Carla Lonzi e il neofemminismo radicale degli anni 70: disfare la cultura, disfare la politica», en CONTE, L., FIORINO, V. y MARTINI, V. (eds.), *Carla Lonzi: la duplice radicalità*, Edizioni ETS, Pisa, 2011, p. 118.

41 En efecto, para Lonzi «la igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. La diferencia entre mujer y hombre es la más básica de la humanidad», LONZI, C., *Escuchamos sobre Hegel y otros escritos*, op. cit., p. 26.

42 *Ibid.*, p. 50.

4. Conclusiones

En este artículo hemos intentado investigar la influencia del pensamiento hegeliano en la formación del pensamiento occidental en lo que respecta a su estructura patriarcal, centrándonos especialmente en la división de los roles de género entre el trabajo doméstico y el productivo (o entre lo privado y lo público). Muchos estudiosos hegelianos afirman que «uno de los motivos más profundos de la filosofía de Hegel reside en la reconstrucción de la identidad europea», ya que «la filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad humana» y «la libertad encuentra su configuración histórica más adecuada en el Estado europeo moderno»⁴³. De acuerdo con esta idea, pensamos que, como consecuencia siguiente, es necesario interrogar la estructura de ese pensamiento fundacional hegeliano para entender también las *críticas* a nuestra identidad occidental: entre ellas, el sesgo de género.

Para analizar esta cuestión, primero analizamos el concepto de diferencia sexual tal y como lo tematiza Hegel en las tres partes sistemáticas de la *Lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*. Hemos visto cómo la diferencia entre los sexos/géneros es planteada por Hegel como una diferencia conceptual, lógica, metafísica, y no simplemente biológica o social. En este sentido, la diferencia de roles de género aparece para Hegel claramente definida, en todos los niveles del sistema: mientras que la mujer está vinculada a la pasividad, la materia, la naturaleza, la unidad, la inmediatez, el hombre está vinculado a la actividad, el concepto, el espíritu, la capacidad de diferenciación, la mediación. Esto justifica, para Hegel, la división de los roles de género dentro del Estado ético moderno: la mujer, con su unidad inmediata, está destinada a la esfera doméstica, mientras que el hombre, capaz de diferenciarse como individuo autónomo, está ligado a la esfera pública.

Para mostrar cómo esta lectura hegeliana de los roles de género ha marcado fuertemente el pensamiento occidental, hemos analizado a una de las muchas pensadoras que han criticado el orden simbólico y las estructuras de pensamiento planteadas por la filosofía del pensador de Stuttgart. Analizamos la crítica realizada a Hegel por Lonzi, una de las principales activistas y pensadoras feministas italianas, precursora de los temas centrales del feminismo de la diferencia sexual. Comenzamos subrayando la crítica del autor a los roles de género de Hegel en el Estado ético, para luego analizar cómo la crítica de Lonzi pretendía subrayar más que *sólo* su división entre lo privado y lo público, sino mostrar cómo los roles de género son el resultado de las estructuras y valores patriarcales fundacionales del estado moderno.

En efecto, a través de las palabras de la activista, comprendimos cómo el pensamiento hegeliano siempre ha dejado de lado a la mujer *como mujer*. Aunque

43 SIANI, A., «Hegel and Europe: preliminary considerations», *Hegel-Jahrbuch* 2014/1, p. 235.

Hegel (un hombre) hable *de* ella (sin dejarla hablar por sí misma), lo hace desde una perspectiva patriarcal, utilizando categorías masculinas que oprimen a las mujeres y su posibilidad de determinarse. Por lo tanto, no es casualidad que el resultado de la (supuesta) diferencia entre los géneros en Hegel traiga consigo una lógica única, en la que sólo cuenta un sexo, el masculino. Al tratar de desenmascarar este aspecto de la filosofía hegeliana, Lonzi pretende mostrar un aspecto profundo de la cultura y el modo de pensar europeos. Por ello, la crítica a Hegel está ligada, para Lonzi, a la creación de un pensamiento diferente, que las mujeres pueden empezar a crear y explorar, partiendo en primer lugar de ellas mismas, rompiendo así la división entre la esfera pública y la privada. El objetivo de Lonzi, por tanto, es mostrar la violencia de género inherente a la dialéctica hegeliana, para llevar la diferencia sexual a un nivel diferente, a un encuentro entre dos subjetividades distintas que se relacionan horizontalmente, y no según una jerarquía patriarcal.

Bibliografía

- BENHABIB, S., «On Hegel, Women and Irony», en JAGENTOWICZ MILLS, P. (ed.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Penn State University Press, Pensilvania, 1996.
- BOCCIA, M., *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano, 1990.
- CESARINO, C. y RIGHI, A., «Introduction: Another Mother, Another Introduction», en CESARINO, C. y RIGHI, A. (eds.), *Another mother. Diotima and the symbolic order of Italian feminism*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2018.
- ZAMBONI, C., *Diotima: An Outline*. Disponible en: <https://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2015/04/DIOTIMA-AN-OUTLINE-di-Chiara-Zamboni.pdf>
- ELLENA, L., «Carla Lonzi e il neofemminismo radicale degli anni 70: disfare la cultura, disfare la politica», en CONTE, L., FIORINO, V. y MARTINI, V. (eds.), *Carla Lonzi: la duplice radicalità*, Edizioni ETS, Pisa, 2011.
- FELOJ, S., «Hegel's Master and Servant Dialectics in the Feminist Debate», en ACHELLA, S., IANELLI, F., BAPTIST, G., FELOJ, S., LI VIGNI y F., MELICA, C. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2022.
- FURLOTTE, W., *The Problem of Nature in Hegel's Final System*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018.
- HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- , *Encyclopedia Logic*, Hackett, Indianapolis, 1991.
- , *Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Cambridge, 2007.
- , *Philosophy of Nature*, Allen & Unwin, London, 1970.
- , *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- IRIGARAY, L., *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, New York, 1985.
- LONZI, C., *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.
- MELANDRI, L., *Una Visceralità Indicabile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, FrancoAngeli, Milano, 2002.
- NEUHOUSER, F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- PATTEN, A., *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- SIANI, A. «Hegel and Europe: preliminary considerations», *Hegel-Jahrbuch* 2014/1, pp. 346-350.
- STONE, A., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2018.
- WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

reseñas

LORENZO RUSTIGHI,
Back Over the Sexual Contract,
A Hegelian Critique of Patriarchy

Lexington Books, London, 2021, 275 págs.

ISBN: 9781793638724

LUCAS MARTÍN OLIVA

Universidad Autónoma de Madrid

BACK OVER THE SEXUAL CONTRACT



A HEGELIAN CRITIQUE OF PATRIARCHY
LORENZO RUSTIGHI

Back Over the Sexual Contract, A Hegelian Critique of Patriarchy es una obra estructurada en torno al «concepto de patriarcado dentro de las teorías contractualistas modernas»¹ y cuyo objetivo principal consiste en explicitar, de la mano de la filosofía hegeliana, las contradicciones que subyacen a dichas propuestas, las cuales, sustentadas aparentemente sobre valores como la igualdad, terminan desembocando, de manera inevitable, en formas de dominación entre individuos. A partir de dicha tesis Rustighi muestra cómo «de hecho, los conceptos de patriarcado y democracia comparten las mismas raíces lógicas», de tal forma que «el patriarcado se encuentra inherentemente en las contradicciones estructurales propias de los conceptos democráticos tal y como los conocemos desde la modernidad».² Es por este motivo que, para Rustighi, un análisis sistemático que nos permita superar (a modo de *Aufhebung*) el concepto moderno de democracia se presenta como necesario; y se sustentará tanto en la crítica hegeliana expuesta en la *Filosofía del Derecho* de Hegel como en la noción de «contrato sexual», que ha sido plenamente desarrollado por pensadoras feministas como Carole Pateman³, y que haría referencia a un ámbito análogo a la esfera pública (el ámbito del matrimonio) en

1 Lorenzo Rustighi, *Back Over the Sexual Contract, A Hegelian Critique of Patriarchy*; Lexington Books, London, 2021, p. 2.

2 *Ibid.*, pp. 4-5.

3 «Este libro pretende recuperar una discusión sistemática en torno al dominio patriarcal dentro de las teorías modernas del contrato social ofreciendo una lectura filosófica innovadora en torno al concepto de contrato sexual». *Ibid.*, p. 4. Rustighi parte de la tesis de Pateman según la cual el contrato social depende directamente del contrato sexual o marital. De tal forma que la posibilidad de la libertad individual en la modernidad se erigiría por el sometimiento de la mujer en el ámbito del matrimonio. *Cfr.* p. 13. No obstante, el enfoque de Pateman se presenta como insuficiente para el autor, puesto que se asumiría una clara separación entre el dominio político y el patriarcal, y como consecuencia «el dominio patriarcal es asumido en sí mismo como un factor externo y no como una consecuencia inherente a la visión contractualista de la política». *Ibid.*, p. 13. Es esta dependencia –y casi identidad– entre ambos ámbitos lo que la propuesta de Rustighi pretende demostrar.

el que se desarrollan formas de dominación masculinas sobre la mujer. Así, Rustighi realiza un recorrido a través de algunos de los autores contractualistas claves (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant) con el objetivo de mostrar cómo el dominio masculino se deriva «como una relación lógica específicamente moderna, cuyas formas de operar no pueden ser desligadas de la racionalidad establecida por las teorías del contrato social y su sedimentación en la forma compartida de entender la política».⁴ Estas teorías pivotarían en torno a un elemento común que Rustighi introduce a través del texto de Christine de Pizan *The Mutability of Fortune*, que funciona, además, como obertura del escrito. La narración de Pizan ilustra uno de los ejes en torno al cual se articulan tanto las teorías contractualistas como el análisis seguido por el autor: «la implicación mutua entre gobierno y virtud»;⁵ esto es, la sustitución que se produce en la época moderna de la pregunta acerca del gobierno adecuado (*problem of governance*) para dar paso al concepto de poder en detrimento, además, de la cuestión sobre la justicia —«que se convierte en un mero interés de justificación a apriorística de la autoridad como formalmente legítima»—, todo ello desembocando en el sucesivo abandono de la búsqueda de la virtud dentro del ámbito político. Así, se produce, ya desde la propuesta de Hobbes, un abandono de cuestiones que permitían «discriminar entre el buen y mal gobierno, o la tiranía».⁶ Esto se habría extendido al ámbito del contrato sexual, de tal forma que, del mismo modo en que nociones claves del pensamiento clásico como la justicia o la virtud habían sido expulsadas del ámbito político, el patriarcado moderno habría emergido, para Rustighi, como la negación del gobierno patriarcal clásico.⁷

Aparece, por tanto, una nueva forma de patriarcado específicamente moderno que, siguiendo el análisis realizado en la obra de Rustighi, se manifiesta a través de la sexuación (*gendering*)⁸ de los cuerpos de gobierno llevada a cabo por los autores contractualistas. La subyugación de la mujer sería consecuencia de la sexuación de estos elementos, cuyas dinámicas de poder provenientes del contrato social terminarían extendiéndose hacia el dominio privado o del contrato sexual, esto es, del matrimonio y familia. De ahí la continuidad entre contrato social y contrato sexual que ya se anuncia desde el inicio de la obra y se mantiene de forma constante durante toda la exposición, así

4 *Ibid.*, p. 14.

5 *Ibid.*, p. 2.

6 *Ibid.*, pp. 6-9.

7 *Ibid.*, p. 13.

8 A partir de ahora y por las dificultades del castellano utilizaré «sexuación» como traducción del término *gendering* a pesar de que el primero parece poseer ciertas connotaciones que remiten en última instancia al cuerpo, algo que está ausente en el concepto original, y que constituye un factor relevante en el análisis de Rustighi, puesto que siguiendo su tesis: «lo que importa aquí no es el sexo anatómico sino una disposición específica construida como «femenina»». *Ibid.*, p. 34.

como el profundo análisis elaborado por Rustighi en torno a los conceptos democráticos que conforman las teorías políticas de cada uno de los autores.⁹ Siguiendo a Rustighi, dicha sexuación surgiría por parte de los autores modernos, comenzando con Hobbes, como una estrategia de justificación o un intento –fallido en todos los casos– de paliar las contradicciones y formas de dominación que se desprenden de sus propuestas políticas, al no ser capaces de encontrar, como ya señaló Hegel, una respuesta que concilie la multiplicidad y la unidad: las voluntades de una multitud desarticulada frente a la voluntad particular de un representante o cuerpo legislador.

Esta necesidad de unificar a la multitud a través de una única voluntad que funcione como representante es expuesta ya por Hobbes:

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante* no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud¹⁰.

Una representación que, como Hobbes señala, es establecida a través del consentimiento, esto es, a través de la autorización del resto de ciudadanos. Dicho acto de autorización legitimaría formalmente al representante para determinar de forma particular los contenidos de la voluntad común, cuya unidad pasa a presentarse como ajena e incluso coercitiva para la multitud¹¹, precisamente por el desplazamiento de la cuestión de la virtud y la pregunta acerca del mejor gobierno. Gracias a la autorización, el representante obtendría el poder para gobernar al margen de sus aptitudes como legislador y de sus cualidades morales:

9 La obra sigue una estructura fija que se repite en cada autor basada en el análisis y exposición de dichos conceptos para desembocar posteriormente en una conclusión o cierre de capítulo en el cual se pone de manifiesto la continuidad entre el contrato social y el sexual. Si bien la obra se presenta como articulada en torno al concepto de patriarcado, el análisis realizado acerca del pensamiento político y moral de los autores es mucho mayor y ocupa la mayor parte de la obra. Un análisis que se reconoce como necesario si tenemos en cuenta el tipo de propuesta que quiere llevar a cabo Rustighi, pero que, en ocasiones, termina desplazando la cuestión acerca del patriarcado.

10 Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005, p. 82.

11 De tal forma que la voluntad común como tal solo podría llegar a existir separada de los ciudadanos, al ser unificada en el representante, a pesar de que, teóricamente, procede de la multitud: «La paradoja es que el poder de los ciudadanos existe solo una vez que éstos lo han transferido y no antes; pero, ya que en realidad no hay ningún poder en la multitud, habrían perdido algo que no poseían». *Ibid.*, p. 37.

Lo único que consigue la teoría hobbesiana es justificar formalmente una función de dominio que se mantiene completamente indiferente en cuanto a cómo y por quién es ostentada (...). Cualquier pregunta que concierna a la justicia como la mejor forma de gobernar (*the best order*) en política pasa a ser lógicamente irrelevante y constitucionalmente inviable¹².

Este problema, así como las contradicciones que lo acompañan, parece resurgir inevitablemente y de forma constante en las propuestas político-filosóficas de todos los autores posteriores, a pesar de los numerosos intentos de superación llevados a cabo mediante mecanismos como la separación de poderes en Locke, la figura del legislador y el voto por mayoría en Rousseau o la recuperación de la pregunta por la virtud y el deber en Kant. Los elementos presentes en sus teorías políticas se extenderán, pues, al terreno del género, compartiendo así sus mismas estructuras y dinámicas de poder en ambos ámbitos.

Vemos así cómo, en Hobbes, la madre no solo funciona como «el grado cero, el componente más simple de esta maquinaria lógica [del contrato social]»¹³, puesto que su función permitiría incluir a los recién nacidos en la lógica del contrato; sino que, además, y según la tesis de Rustighi, la madre ha de ceder, o más bien renunciar, a su autoridad materna sobre los hijos en favor del padre: el representante de la familia. De tal forma que la única posibilidad de existencia de la autoridad de la madre se daría una vez ésta ha sido perdida; al igual que el poder común solo puede realizarse una vez ha sido unificado mediante el representante. Se produce así una identificación entre, por un lado, el representante y el padre y, por otro, la voluntad popular y la madre.

Estrategias similares a la aquí expuesta serían llevadas a cabo por cada uno de los autores, aunque las analogías que Rustighi identifica entre la familia y los cuerpos políticos varían en función de cada pensador, llegando a ser incluso opuestas. Así, la aproximación de Locke sería próxima a la de Hobbes, puesto que hay una identificación entre el poder legislativo y el padre, debido a que ambos establecen el marco legal y, por ende, las posibilidades de acción; y el poder ejecutivo y la madre, que actuarían en nombre del primer elemento remitiéndose a las decisiones por él tomadas: «mientras que, ciertamente, la madre no posee ninguna competencia legislativa, el padre sí que lo hace incluso cuando no expresa de forma directa sus deseos, lo que significa que la mujer siempre gobierna sobre sus hijos «como si» fuera él quien lo hiciera»¹⁴. Una aproximación similar y prácticamente idéntica a la hobbesiana encontramos en Kant, donde la mujer y la multitud coincidirían en

12 *Ibid.*, p. 27.

13 *Ibid.*, p. 41.

14 *Ibid.*, p. 101.

tanto que ambas tienden a la moralidad a través del gusto¹⁵, funcionando, además, como agentes que conducen a dicha moralidad a través de, por un lado, la modestia y la vergüenza femeninas y, por otro, la opinión pública; mientras, «sin embargo, en lo relativo a la legislación pública no es lo bello sino lo sublime, lo que juega un papel decisivo en el juicio reflexionante»¹⁶.

No obstante, la lectura que Rustighi realiza sobre la propuesta rousseauiana es mucho menos intuitiva y parece incluso contradictoria frente al análisis que impera en los autores anteriores (especialmente en Hobbes). Siguiendo a Rustighi, Rousseau «recurre a un mecanismo de género para feminizar el gobierno frente a la soberanía popular, que se presenta masculinizada»¹⁷. El objetivo que Rousseau perseguiría mediante tal feminización del gobierno sería mostrar (sirviéndose de la cualidad femenina de la modestia) que las acciones de éste remiten, en última instancia, a la soberanía del ciudadano, a la vez que presentar el poder de dicho órgano como algo inofensivo e incluso beneficioso¹⁸. La analogía que Rustighi identifica en Rousseau resulta atrevida si tenemos en cuenta que estaría invirtiendo aquella previamente establecida en Hobbes, pero desembocando, a su vez, en las mismas consecuencias, es decir, en el sometimiento tanto de la mujer como de los ciudadanos: «la lógica de la modestia justifica tanto un gobierno patriarcal absoluto como un dominio político absoluto»¹⁹, lo cual nos lleva a pensar que el paralelismo empleado debería realizarse de forma inversa. Sin embargo, Rustighi ya reconoce esta contradicción y termina achacándola a una estrategia mal ejecutada, —una «analogía falaz de Rousseau»²⁰, que pretendía presentar el poder del gobierno como limitado a pesar de que «más bien lo confirma incondicionalmente»—,²¹ y no tanto al análisis que él mismo elabora en su obra y a partir del cual se desentrañaban, en los autores anteriores, las lógicas compartidas entre el contrato sexual y el social, que son constantemente reafirmadas²².

15 «Después de todo, la mujer y la multitud no son, estrictamente hablando, inmorales, sino más bien morales solo por analogía con los objetos del gusto, lo cual implica una conexión estética entre los juicios privados y públicos». *Ibid.*, p. 221.

16 *Ibid.*, p. 221.

17 *Ibid.*, p. 132.

18 Rousseau describe la modestia como una falsa resistencia que la mujer muestra frente al deseo masculino. Tal resistencia sería la propia creadora y potenciadora del deseo masculino, de modo que «la continencia de la mujer es, por tanto, la verdadera causa del apetito sexual del hombre» *Ibid.*, p. 133. Esto es lo que permite a Rousseau presentar el excesivo poder y la coerción del gobierno como ventajas: «incluso la tendencia del gobierno a resistir a los ciudadanos y usurpar sus derechos puede reformularse de forma positiva como algo que sirve para estimularlos para imponer constantemente su soberanía mediante la deliberación universal». *Ibid.*, p. 135.

19 *Ibid.*, p. 148.

20 *Ibid.*, p. 145.

21 *Ibid.*

22 En la introducción de la obra el autor presenta las tesis que estructuran y guían su argumentación, escribiendo en la tercera: «La familia y el estado no son, en las teorías del contrato social,

Así, la aproximación de Rustighi a las teorías del contrato social mostraría cómo «en el contractualismo, la afirmación inmediata de una identidad abstracta elimina formalmente la cuestión de la virtud y hace que se desplace violentamente al terreno de las relaciones éticas en forma de un dominio patriarcal»²³. Es necesario pues, repensar los conceptos democráticos modernos si queremos dejar atrás las contradicciones y formas de dominación patriarcales que de ellos se desprenden. Para Rustighi, la propuesta política alternativa que permitiría abandonar la lógica contractualista basada en el poder autorizado, así como elaborar nuevas formas de gobierno sustentadas sobre la justicia, se presenta a través de la *Filosofía del Derecho* hegeliana, que concibe un estado moderno al margen de la noción de soberanía y de representación en el sentido hobbesiano. Si bien la concepción hegeliana de la familia dista de ser una aproximación feminista, sí que permitiría superar las dificultades de conciliación entre la unidad y la multiplicidad a las que se enfrentaban los pensadores contractualistas, precisamente por el hecho de que la propuesta hegeliana reconoce la particularidad y permite que ésta se ponga frente al gobierno y que forme parte de la toma de decisiones políticas mediante la creación de órganos diferenciados, ya que, según la tesis de Rustighi «el consentimiento popular no consiste en un mero acto formal de autorización (...) sino que pone activamente en valor la singularidad de la toma de decisiones gracias a determinadas prácticas de acuerdo colectivo»²⁴. Esta propuesta se presenta para el autor como una oportunidad para el «feminismo constitucional» de representar sus intereses «no en el gobierno sino frente al gobierno»²⁵. Así, Rustighi concluye: «solo si, en efecto, la constitución política es capaz de dar cuenta de la diferencia, es posible una forma de participación democrática desde un punto de vista feminista»²⁶.

Esta salida hegeliana se sustentaría frente a la concepción de las teorías contractualistas según la cual «[el contractualismo moderno] *no aplica sus propios*

esferas claramente distintas sustentadas por fundamentos diferentes, más bien se presentan como idénticas en virtud de la racionalidad contractualista. Esto plantea la necesidad de estudiarlos como un único paradigma». *Ibid.*, p. 14. Es este estudio el que parece realizarse en Hobbes, Locke y Kant y abandonarse sutilmente en Rousseau para pasar a analizar el uso que el pensador moderno hace de la familia como justificación de su teoría política, y no tanto la identidad real que existe entre ambos contratos que, no obstante, sí es recuperada al final del capítulo. Cabe mencionar que el propio Rustighi prevé una objeción similar, de ahí que termine reconduciendo su análisis, criticando la analogía de Rousseau y afirmando finalmente que «no encontramos una libertad política real –o soberanía– en los ciudadanos masculinos de Rousseau; en su lugar estos son dominados por un gobierno externo que tiene la misma estructura teórica que el poder patriarcal bajo el cual las mujeres son subyugadas» *Ibid.*, p. 149.

23 *Ibid.*, p. 237.

24 *Ibid.*, p. 249.

25 *Ibid.*, p. 254.

26 *Ibid.*, p. 255.

conceptos a identidades sexuales establecidas, sino que más bien, construye, gracias a estos mismos conceptos, posiciones específicas aplicadas al género»²⁷. O, dicho de otro modo: en las teorías del contrato social, la subyugación femenina no es externa a estas propuestas sino inherente a ellas y, por ende, no desecharle en tanto que un mero prejuicio, algo que sí se concibe como posible respecto al modelo político hegeliano:

Precisamente porque aquí no entra en juego ningún criterio a priori de legitimidad, la determinación del gobierno familiar como una tarea exclusivamente masculina está basada en nada más que un prejuicio sexista cuya eliminación no afectaría realmente a la comprensión hegeliana de la eticidad (*Sittlichkeit*). No puede decirse lo mismo de las teorías del contrato social.²⁸

Cabe preguntarse, pues, si la deriva patriarcal que adoptan las teorías contractualistas no parte igualmente de unas identidades previas que se encuentran ligadas un conjunto de prejuicios sexistas propios del contexto histórico moderno. Y es que, a pesar de la tesis de Rustighi, nos encontramos, en todos los autores y tal y como ocurría en Hegel, con cierta arbitrariedad cuando llega el momento de elegir al representante familiar²⁹. De tal modo que la posibilidad de que la mujer pueda actuar como representante de la familia no es siquiera considerada por los autores contractualistas y dichas decisiones son presentadas como una «arbitrariedad» que parece sustentarse no en la lógica contractualista sino, precisamente, en unas identidades ya dadas y asociadas a unos roles de género dentro del ámbito privado y público. De hecho, tales prejuicios infundados se muestran de forma clara cuando cualidades femeninas como, por ejemplo, la modestia, funcionan como conceptos vertebradores asumiéndose como evidentes. De modo que, a pesar de la exhaustividad y el gran sustento teórico del análisis de Rustighi queda sin responder cómo se concilia dicha arbitrariedad con sus tesis sobre la inherencia del patriarcado en la lógica de las propuestas político-filosóficas abordadas por el autor. Quizás una apuesta fuerte que respondiera a esta consustancialidad entre sistemas nos permitiría afirmar que la obra de Rustighi va más allá de una comparativa entre las dinámicas de poder del contrato social respecto al contrato sexual.

27 *Ibid.*, p. 15. (La cursiva es mía).

28 *Ibid.*, p. 236.

29 Así, en Rousseau, «la legitimidad del dominio [del marido] resulta únicamente de la hipostasis de un atributo naturalista, esto es, su sexo». *Ibid.*, p. 98. También, en Rousseau «un estándar formal de legitimación es colocado de forma arbitraria en una determinación aleatoria (es decir, el sexo masculino)». *Ibid.*, p. 144. Lo mismo encontramos en Hobbes y Kant.

Bibliografía

- RUSTIGHI, L., *Back Over the Sexual Contract, A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, London, 2021.
- HOBBS, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005.

reseñas

PABLO PULGAR MOYA,
*Die kritische Darstellung
der Gesellschaftsformation.
Systematische Untersuchungen
zur Marxschen Methode*

Duncker & Humblot, Berlin, 2021, 182 págs.

ISBN: 978-3-428-15924-6

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Hegel-Jahrbuch

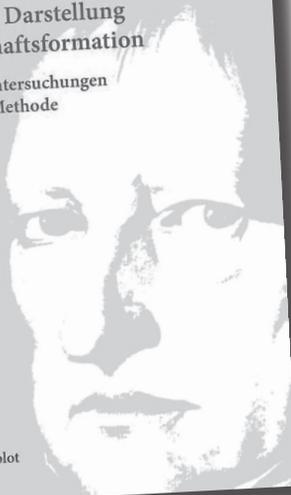
Sonderband 14

Die kritische Darstellung
der Gesellschaftsformation

Systematische Untersuchungen
zur Marxschen Methode

Von
Pablo Pulgar Moya

Duncker & Humblot



En el marco de la célebre serie *Hegel-Jahrbuch*, apareció recientemente el estudio doctoral de Pablo Pulgar Moya.¹ El trabajo muestra a lo largo de cinco capítulos las dimensiones de una tesis doble, introducida y resumida por apartados que dejan ver su carácter eminente de totalidad sistemática. La relevancia de esta tesis puede ser dignamente valorada desde dos cuestiones troncales para la investigación filosófica, a saber, la forma y el contenido del método. La primera de ellas, la cuestión de la forma, es propuesta por el tratamiento de la noción de *presentación crítica*, mientras que la segunda, la cuestión del contenido, aborda el problema de la *formación de la sociedad*.

La introducción del libro tematiza justamente la primera disputa por la forma del método. Dicho de manera preliminar, la pregunta por el modo de exhibición de la formación social contiene como respuesta el todo de la crítica de la economía política, y viceversa. En este punto se aloja una tesis inicial de lectura, a saber, que el sentido orgánico de la sociedad viene a ser el resultado de la modalidad de configuración de la *riqueza* de dicha sociedad. En la conclusión del texto será revelado que el secreto de esta riqueza yace precisamente en su ejercicio de «poder/violencia de mando»² sobre el trabajo. De ahí que la crítica de la economía política deba ser leída en su culminación como la presentación crítica del concepto de «sociabilización sistemática».³ Se trata entonces, mirado desde el anverso, del movimiento de autoformación progresiva del *valor*, cuyo reverso reside en el encadenamiento constitutivo de la sociedad como un todo viviente.

Puestas las cosas de este modo, el capítulo primero introduce la pregunta basal por los fundamentos del método en cuestión. En su primera parte, el profesor Pulgar nos muestra ampliamente el telón de fondo de la concepción temprana de la economía política. Surge allí la figura de Feuerbach como fuente

1 En lo sucesivo, la obra reseñada se cita como KD con la indicación del número de página.

2 [»Kommandogewalt«]. KD, p. 166.

3 [»systematische Vergesellschaftung«]. Ibid., p. 13.

de influencia principal en la forma de leer a Hegel por parte del joven filósofo jurista. Sobre la recepción terminológica, la diferencia política específica alcanzará expresión en la crítica a la esencia (antropológica) de la religión cristiana. En la segunda parte, la investigación reconstruye con mayor detalle la presencia de la prosa especulativa en el discurso del futuro creador de *El capital*. Sin reducir ni homologar, el desafío al que nos convoca el autor radica en poder pensar de forma independiente —y por analogía— el sentido propio del método de la presentación crítica de la formación social. Es decir, sin «marxificar a Hegel» ni «hegelianizar a Marx»,⁴ la interpretación de Pulgar Moya busca más bien hacer justicia con ambos pensadores mediante un estudio comparativo del método, bajo el modo de una serie de confrontaciones exegéticas.

El capítulo segundo ejecuta el *analogon* del vínculo entre el Hegel de la *Fenomenología* y el Marx de los *Manuscritos*. El punto nodal se concentra aquí en el rol decisivo que juega la «problemática del dominio».⁵ En este aspecto, la perspectiva de Hegel es testamentaria en el modo de pensar la relación de asimetría en la satisfacción del objeto del deseo. La lucha por el reconocimiento de las conciencias como autoconciencias libres deviene con ello el efecto del *conocimiento* de las relaciones de dominio. Sin embargo, el texto señala además, pero ahora desde la perspectiva de Marx, la incorporación crítica del «señor» en la figura económica del sujeto de la «propiedad», así como la reinscripción del «siervo» en el sujeto del «trabajo».⁶ Por este camino arribamos a la piedra miliar inscrita en el origen de la sociedad de los modernos medios de producción.

Con el tercer capítulo, titulado *crítica de la sociabilización*, la trama obtiene el núcleo determinativo del conjunto de la investigación. Dicha crítica se convierte en este apartado en el centro de gravedad de la teoría de la presentación como tal. El desarrollo de semejante teoría ocupa consistentemente tres grandes campos de conceptualización, a saber, uno, el sentido de totalidad de «lo social»,⁷ dos, la noción de persona como «personificación»,⁸ y tres, el «carácter social del ser humano».⁹ Veamos en párrafos separados cada uno de estos momentos.

La tesis de fondo, destilada en términos muy precisos, posee la siguiente estructura: la «suma de relaciones humanas (...) aparece», en el decir de Pulgar Moya, «como la esencia de lo social».¹⁰ Mirado desde Hegel, el concepto de *suma* debería ser pensado como una forma todavía cuantitativa de unificación,

4 Ibid., p. 38.

5 [»Herrschaftsproblematik«]. Ibid., p. 46.

6 [»Herr«], [»Eigentum«], [»Knecht«], [»Arbeit«]. Ibid., p. 51.

7 [»das Gesellschaftliche«]. Ibid., p. 69.

8 [»Personifizierung«]. Ibid., p. 82.

9 [»gesellschaftlicher Charakter des Menschen«]. Ibid., p. 69.

10 [»Summe menschlicher Verbindungen (...) erscheint als Wesen des Gesellschaftlichen«]. Ibid., p. 74.

propia del lenguaje aritmético y no del propiamente filosófico. Sin embargo, desde Marx, el concepto de sociedad instala de modo autónomo la significación de una totalidad lógica, cuya presentación se despliega por sí misma desde su determinación más abstracta hasta la más concreta. De acuerdo a la nomenclatura del estudio, la unidad dinámica de relaciones sociales más amplia y de mayor complejidad es, pues, el organismo entero de producción de la sociedad civil. Semejante todo de la sociabilización moderna, concebido en su proceso de formación interna, es consiguientemente el *alfa y omega* de la exposición crítica. Al considerar esta continuidad en las relaciones de producción como la complejión universal de relaciones *humanas*, se vuelve posible introducir el rol de la *persona* en la formación de la sociedad.

Dicho en pocas palabras, todo ser humano corresponde, en último término, a un *ensamble evanescente* del proceso global de sociabilización. Mediante la figura ejemplar del propietario privado como representante de valores/mercancías, la argumentación enfoca el concepto de persona principalmente como la *personificación* de lo social. El modo de ilustrar este instrumental de conceptos viene acá de la mano de la *metáfora del teatro*. Cada individuo es, en principio, un actor que personifica el juego de relaciones económicas. La sociedad es el escenario de un drama místico, en el que tienen lugar la «descosificación»¹¹ de las cosas y la «deshumanización»¹² de lo humano. Una obra sin autor acerca de la tragedia de una ilusión, intitulada: «no lo saben, pero lo hacen».¹³ En este teatro universal, cada persona no es más que una «máscara de personaje».¹⁴

Planteados otra vez de modo conceptual, los efectos del dominio sobre la producción confirman el *carácter social* del ser humano. Pero tal dominio es igualmente un saldo generado por el valor del trabajo, y la consecuente auto-valorización de este mismo valor. La presentación crítica de Pulgar Moya deduce aquí, a partir de la doctrina del dominio sobre el trabajo, una sugerente doctrina de la *libertad social*. Todo dependerá entonces, y esto es lo fundamental, de la superación de aquel dominio, cuestión que implica esencialmente «su asunción en otra forma de la sociedad».¹⁵ Una sociedad del despliegue integral de la *personalidad libre*, al interior de la cual ha sido subordinado, de hecho y de derecho, el organismo de producción de la riqueza, bajo el comando de una lógica de la comunidad universal. Cuando este fin concluye con el inicio de la presentación, la crítica conduce a la *necesidad de la libertad*. De la misma manera, una vez que el sistema acaba en la totalidad de la *riqueza-de-mercancías*, el estado de derecho se presenta ante estos ojos como una «*cosificación* de la

11 [»Entsachlichung«]. Ibid., p. 93.

12 [»Entmenschung«]. Ibid., p. 98.

13 [»sie wissen das nicht, aber sie tun es«]. MEW 23, p. 88.

14 [»Charaktermaske«]. KD, p. 92.

15 [»ihre Aufhebung in einer anderen Gesellschaftsform«]. Ibid., p. 114.

sociedad civil/burguesa». ¹⁶ Pues bien, ocurrido así dicho fin, aún queda rondando la pregunta sobre el modo de presentar una vida material ya sin las categorías de la sociabilización moderna.

Con los dos últimos capítulos, la obra vuelve circularmente al origen de la exposición. Llegados a este punto, sea dicho que, el criterio principal utilizado para comparar los métodos de Hegel y de Marx, el de la *Ciencia de la lógica* con *El capital*, le abre al texto una deuda con el filósofo de lo especulativo. Y esto, en primer lugar, porque el motivo metódico de la ciencia de la totalidad en Hegel no finaliza con el tratado de la lógica. Pero también, y en segundo lugar, debido a que ella misma no puede ser pensada solo como una presentación crítica de la metafísica, sino que por sobre todo como la exposición proyectiva del *logos* de lo libre. Por esta vía, entre el *dictum* hegeliano de la substancialización del sujeto y la subjetivación de la substancia, podrá haber sido bien apreciado aquel poder que abre siempre lo otro del pensar. A este respecto, vale la pena recordar que el logro crítico por antonomasia de la lógica trascendental de Kant ya había sido, según Hegel, el tratamiento de «las formas del pensar objetivo». ¹⁷ La tarea de la lógica especulativa debía ser por ello tematizarlas como, dicho en su lenguaje, «formas (...) en y para sí mismas». ¹⁸ De ahí que un modo de investigación que conciba la «cosa-en-el-mundo» como «un [ser] directamente real», ¹⁹ o como la dádiva de lo concreto sin las redes del concepto, podría traer consigo una suerte de recaída en la escisión pre-especulativa.

Con todo, es preciso hacer ver también que el libro de Pablo Pulgar, como un sendero de «huellas analógicas», ²⁰ ha hecho ostensible la problemática herencia de Hegel en Marx. Al calor de su explicación, es posible asumir que no habría en éste una incorporación en sentido fuerte del método de aquél. La investigación da a leer, por contrapartida, el sentido del método en Marx como la elaboración sistemática de un camino independiente y con procedimiento propio. Sin embargo, permanece todavía allí el problema de la herencia de la *forma lógica*. En efecto, el método de la presentación crítica de la formación de la sociedad puede ser asimismo pensado como el despliegue categorial del todo circulante *mercancía/valor/riqueza*. Semejante despliegue podría ser, en este sentido, el desarrollo del concepto de una lógica económico-política, por cuyo efecto es develado el misterio de la *forma material*. Y en esta lógica de la *forma social* habrá de anidarse el recuerdo imperante de la lógica de la *forma absoluta*. Vistas así las cosas, hacer plena justicia con el suabo podría no ser incompatible

16 [»Versachlichung bürgerlicher Gesellschaft«]. Ibid., p. 73.

17 [»die Formen des objektiven Denkens«]. HGWXI, p. 19; HGWXXI, p. 31.

18 [»Formen (...) an und für sich selbst«]. Ídem.

19 [»Sache-in-der-Welt«, [»ein direkt Reales«]. KD, p. 131.

20 [»analogische Spuren«]. Ibid., p. 159.

con el llamado inicial del libro a no «sobre-hegelianizar» ni a «des-hegelianizar» al pensador de Tréveris.²¹ Pero el *corazón* de Pulgar está aquí con *el Moro*.

Por último, resulta ser algo bello que una investigación sobre el método dé tan abundantes muestras del modelo de un trabajo metódico. Este esfuerzo sistemático constituye ciertamente una contribución invaluable a la tradición hegel-marxista. El estudio de Pablo Pulgar Moya vendrá a ser uno de esos libros inaplazables a la hora de pensar las diferencias y afinidades metodológicas entre Hegel y Marx. Con el correr de las páginas, quien lea podrá advertir que esta *investigación* de la presentación se convierte admirablemente en un ejemplo paradigmático *in actu* de lo que es –y debe ser– una *presentación crítica*. Una presentación que deviene crítica, y una crítica que *libera la razón*.

21 [»überhegeln«], [»unterhegeln«]. Ibid., p. 13.

comentarios y notas bibliográficas

Exilios y upotopías¹

ANTONIO RONCERO

Universidad Autónoma de Madrid

- 1 Comentario sobre el congreso, patrocinado por *Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos*: «Contra la Europa intolerante. Modernidad e ilustración a partir de las experiencias del exilio desde la década de 1930.»

¿Qué es el exilio? ¿Quién es el exiliado? Al comenzar el congreso “Contra la Europa intolerante: Modernidad e Ilustración a partir de las experiencias del exilio desde la década de 1930”, yo creía que lo tenía claro. El congreso, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid los días 17 y 18 de marzo de 2022, intentaba responder a estas preguntas que, a fin de cuentas, son aparentemente una cuestión muy “de andar por casa”: un exiliado es aquel a quien han echado de su país, sin mayor profundidad. La idea que creo que mucha gente puede tener si no se plantea mucho la cuestión. La misma que yo, fiel seguidor del sedentarismo y privilegiado por no haber tenido que abandonar nunca mi lugar de origen, tenía en la cabeza al comenzar la primera de las intervenciones.

Cuál fue mi sorpresa al salir de allí, once ponencias maravillosas después, con esa idea irónicamente exiliada de mi cabeza. A medida que se sucedían las intervenciones de los diferentes profesores y profesoras pasó algo que, sinceramente, esperaba y deseaba, pero que me sorprendió por su intensidad: me di cuenta de lo limitado que era mi conocimiento en este aspecto. Una experiencia muy estimulante que animaría a quien me lea a poner en práctica, no sólo en esta cuestión del exilio, sino en cualquier ámbito del conocimiento. Sócrates reconociendo su propia insuficiencia como condición para alcanzar la sabiduría sigue resonando entre los muros de la Facultad de Filosofía, y menos mal. Yo, al menos, creo que salí un poco más sabio gracias a las personas que participaron en el congreso.

El congreso ha contado con una gran virtud: una variedad de ponentes muy amplia que han dado lugar a un gran abanico de ideas y perspectivas en torno al exilio muy interesante. Cuando un evento está articulado en torno a una sola idea, un solo concepto, se corre el riesgo de ser repetitivo y que al final le falte profundidad. Este caso ha sido el diametralmente opuesto al que ese miedo refleja, y las ponencias abordaron el exilio desde lugares que no me esperaba y que dieron mucho que pensar. Tanto filosóficos, como históricos, como por supuesto biográficos. A lo largo de este pequeño comentario repasaré algunas

de las reflexiones que estos temas suscitaron. No aspiro a cubrir todos los temas de los que se hablaron, pues fue tan completo y polifacético que, si lo intentara, abarcaría una extensión mayor a la razonable. Pero sí que voy a tratar uno de los hilos conductores que pude trazar entre las distintas intervenciones y que me pareció especialmente interesante: la relación entre política y exilio; la cuestión de la utopía, del *topos*, el lugar de partida y destino de los exiliados.

El lugar de partida es claro en todos los casos: los autores y autoras de los cuales se habló en el congreso fueron exiliados de sus lugares de origen. La primera conferencia profundizó en la figura de Marcuse. Igual que él, muchos de los autores que se trataron son viejos conocidos para cualquier persona interesada en la filosofía. Zambrano, Adorno o Ernst Bloch, por mencionar algunos nombres que nos son familiares y de los que hablaré más adelante, son dialogantes habituales en nuestras clases, trabajos e investigaciones. Durante este congreso se ha podido ver cómo la experiencia del exilio ha influido en la configuración de su pensamiento.

¿Pero cómo les influyó? El exilio es una experiencia desgarradora y traumática, pero no afectó a todos de la misma manera. Aunque todos fueron marcados por él, los derroteros que cada exiliado tomó son muy diferentes. El pensamiento de María Zambrano dista mucho, tanto en forma como en contenido, del marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez o de Adorno, por poner algunos ejemplos. Así que a lo largo de las siguientes páginas recorreré el camino marcado por algunos de los ponentes, para entender a los autores y autoras de las que se habló y dar una dimensión más concreta y completa a la influencia del exilio.

Empezaré por María Zambrano, por ser una de las mayores representantes del exilio español. Acerca de esta autora hablaron las profesoras Elena Trapane, desde un contexto más general del exilio español en 1939, e inmediatamente después, Nuria Sánchez Madrid en una ponencia más específica sobre ella. En la primera intervención se dijo algo que a mí me impactó mucho, la contradicción que muchos exiliados sufrieron a lo largo de su vida: pasar de ser expulsados por dejar de ser aceptados en su lugar de origen (en el caso español referente a Zambrano, por el inicio de la dictadura) para luego convertirse en referente y ejercer una labor representativa.

Es una contradicción radical que está anidada en lo más profundo de la sensibilidad del exiliado. Zambrano pasa, como contaba la profesora Trapane, de sentir el exilio en las pequeñas cosas, como el miedo a ser detenida en Francia, a convertirse en un referente de la cultura patria. Pero manteniendo en el centro de esta contradicción su papel de figura incómoda, de vencida y obligada a marcharse que, si vuelve (porque no todos vuelven) queda como recuerdo del pasado que la exilió. Que, además, como citaba en palabras de Campbell: “Cuento, luego existo”, es decir, tiene una proyección colectiva por el hecho de convertirse en narradora para otros. Cuenta la experiencia del exilio y no sólo se limita a reproducir, sino a producir una imagen presente y futura a

través de la razón narrativa que reivindica. La experiencia del exilio que transmite no puede dejar indiferente, es de una radicalidad absoluta que debe tener proyección futura casi necesariamente. Es una experiencia que altera no sólo la percepción espacial, sino también temporal: para cuando vuelve al lugar de origen todo ha cambiado, poco queda reconocible. Incluso lo reconocible es más ajeno, ya que ha sido expulsada del devenir que crea la familiaridad.

Los exiliados son, como se dijo en la ponencia, las figuras del umbral: no están del todo fuera, pueden volver a veces y ser reivindicados y erigidos como representantes de la cultura que les exilió. Pero tampoco están dentro. Durante el exilio han dejado de experimentar el devenir del lugar al que luego pueden volver, de manera que incluso aun recuperando el lugar siguen siendo exiliados. Es una experiencia sin fin, y transmitir el exilio no deja indiferente a nadie que lo escuche, pero que crea el riesgo de banalizar e incluso estetizar al exiliado por su condición epistemológica privilegiada.

El testigo de esta ponencia lo recogió la profesora Nuria Sánchez Madrid poniendo el colofón a las ideas presentadas hasta ahora. En ese umbral que mencionaba anteriormente se aprende a habitar la nada, y en esa nada es donde puede construir el sentido por su cuenta. Es en este punto donde entra con toda su fuerza la proyección colectiva y política de Zambrano, en la construcción del hogar. La construcción de una vida habitable donde el sujeto pueda convertir sus pensamientos en hechos.

Así, el exilio se convierte en una proyección a futuro. La nada que deja el exilio a su paso se vuelve el espacio en el que crear relaciones, en el que amar y comunicar. Se sigue hablando en el no-lugar, y es en éste donde se crean islas de identificación en las que construir la nueva patria verdadera, en el espacio que había sido antes devorado por la historia. El exilio deja de actuar únicamente como punto de desgarramiento y se vuelve también punto de unión con aquellos con quienes se conversa en la nada, con aquellos con quienes se puede construir un nuevo hogar. Deja de actuar únicamente como un evento trágico, anclado en el pasado, para convertirse en una condición de posibilidad del futuro creado por el sujeto.

Zambrano no es la única que da al exilio una perspectiva a futuro. En la tradición marxista también encontramos ejemplos que encuentran en el exilio sustrato para enriquecer sus posiciones ideológicas, y que estuvieron presentes en el congreso. José Antonio Zamora nos presentó a Theodor Adorno desde su condición de exiliado, con perspectivas muy interesantes.

El exilio es esencial para comprender la perspectiva teórica de Adorno. El genocidio que causó el fascismo alemán durante la Segunda Guerra Mundial marcó profundamente su vida e hizo que se replanteara conceptos básicos como la sociedad y la Historia. Su producción teórica posterior siempre se piensa frente a la barbarie nacionalsocialista. La perspectiva adorniana en este caso funciona como refugio, más que como teoría políticamente prolífica. Su concepto

de totalidad y el rol de la negatividad convierten a la teoría en un lugar seguro, más que en una praxis. Frente al pesimismo de una realidad donde la barbarie campó a sus anchas y causó la muerte de millones de personas, encuentra consuelo en el arte y en la estética más que en la política y en la resistencia.

El exilio de Adorno pone sobre la mesa algo doloroso, pero necesario de expresar: las contradicciones del presente. Los horrores del s. XX quebraron las ilusiones teleológicas de progreso de la Modernidad y dejaron al aire libre las grietas y los retrocesos que también se desarrollaban dialécticamente en el curso de la Historia. Estas grietas no pueden pasarse por alto, ocultarse en un edificio teórico que las explique y que, por ello, queden intelectualizadas, alejadas del contenido emocional y desgarrador de la tragedia humana. En este punto resuena la advertencia lanzada anteriormente acerca de la banalización del exilio. Adorno advierte aquí que este exilio no puede ocultarse teóricamente, que esta experiencia traumática no puede aprehenderse en una totalidad desde el pensamiento, esto sería caer en una trampa idealista. La teoría no puede reconciliarse sino a través de una reconciliación histórica. Es una perspectiva que quizá no pueda considerarse política, ya que representa un repliegue práctico frente a la estética como refugio. Pero sí que deja clara la dimensión futura que tuvo el exilio en la vida de Adorno. De nuevo se encuentra que el exilio no es un evento que se queda grabado como vida pasada, sino que resuena y condiciona la vida del exiliado, su futuro.

Pero de entre los marxistas exiliados que se mencionaron en el congreso, sin duda el que tiene una proyección política más clara es Ernst Bloch, de quien nos habló la profesora Laura Herrero en la ponencia que dio fin al congreso. Bloch fue un autor que siempre tuvo muy presente el exilio, ya que estuvo la mayor parte de su vida en él. Incluso cuando pudo volver siguió sintiéndose exiliado. Como se ha remarcado anteriormente, la condición de exiliado se mantiene a lo largo de la vida ya que, una vez se es ajeno al desarrollo propio del lugar de vuelta, nunca se llega a entrar del todo.

Bloch es el autor que reivindica de forma más explícita una dimensión política a través de su concepto de utopía. También pone en duda, como Adorno, los presupuestos de la Modernidad. Critica la razón moderna que ha expulsado un momento de ensoñación que el autor ve estrictamente necesario para poder pensar la utopía. Pero la utopía que presenta no es un no-lugar en el sentido irreal del término. No es un lugar lejano como la utopía literaria, sino un lugar por construir. Para Bloch esta utopía es una cuestión materialista, es decir, basada en las condiciones del presente para poder ser construida. De hecho, la mayor diferencia con respecto al concepto de utopía más conocido es precisamente ese: que es construida; que es posible que sea construida en base a lo que existe. No es una Nueva Jerusalén que cae del Cielo, o que llegará por las leyes impersonales de la Historia, o que nunca llegará. Sino una actividad política revolucionaria que, para poder pensarse —y planificarse, y

realizarse—, tiene que soñarse en vigilia. Es un lugar futuro, pero también pasado, pues hace referencia a una infancia y al hogar perdido que le marcan como exiliado. La utopía surge del exilio, para volver a construir en el futuro la infancia perdida, pero transformada por el presente. El principio para construir esta utopía es la esperanza, lo que permite moverse hacia el futuro a través de una historia no lineal ni mecanicista.

Los rasgos de los exiliados presentados a lo largo de estas líneas demuestran que, más cercanos a unas corrientes ideológicas u otras, con un carácter más confesamente político o replegado hacia el refugio estético, el exilio siempre tiene consecuencias futuras. No es sólo una cuestión pasada, un mal trago que deja una huella anecdótica, sino que marca profundamente la producción teórica y práctica de quien lo vive. Pero un repaso de la producción de terceras personas, aunque sean intelectuales y filósofos como los mencionados, correría el riesgo de quedarse en la anécdota biográfica si no se llegara a interiorizar y a entender su plena actualidad. ¿Dónde nos interpelan estos autores a aquellos que, como en mi caso, no somos exiliados? ¿Cómo trasciende el exilio a la vida práctica? Para responder a estas preguntas entra con fuerza la intervención del profesor David Sánchez Usanos.

Esta ponencia no versaba sobre ningún autor en específico. O, dicho de otra manera, versaba sobre muchos, sobre todos. Con el acertado título de “¿Y qué hay en casa? El exilio como espejo incómodo de la modernidad”, David ponía sobre la mesa una idea a la vez seductora y desgarradora: quizá todos seamos exiliados en cierto modo. El exilio sirve como arquetipo de nuestra época, el *Zeitgeist* marcado por una profunda herida en forma de sangriento s. XX, tal y como señalaba Adorno. Si ya Max Weber anunciaba antes de las dos Guerras Mundiales el *Entzauberung der Welt*, el desencantamiento del mundo, con el fin de los grandes relatos hemos quedado exiliados de cualquier certeza más allá de la realidad más inmediata de la experiencia individual. Como señalaba David, el exilio es el presupuesto metafísico, lo más característico del ser humano actual, que tiene mucha relación con la posición adorniana antes mencionada. La estética como única vía, la resistencia como única vía antes de abandonar la política completamente y refugiarse en el arte, en acto de rebeldía.

Pero de la mano de Bloch hemos visto otra salida, mucho más política. Y en este sentido, y como colofón a esta reseña, me gustaría rescatar la intervención del profesor Iván de los Ríos. Encuentro una conexión muy fuerte entre la crítica a la razón moderna que presenta Bloch, la cual elimina esta capacidad de soñar despierto y condena al ser humano a la vigilia y al cálculo racional, con la reivindicación que hace Iván de una razón mimética, narrativa, que explore los horizontes exiliados por la razón matemática. La potencialidad política de la utopía en Bloch se basa precisamente en una capacidad de soñar despierto más propia de Cervantes que de Descartes; que reconoce el materialismo en tener que construir con la realidad presente, no

es un castillo en el aire, pero que se atreve a salir del aparente cierre de la razón puramente científica mecánica.

La variedad de autores vistos hasta ahora pone de relieve una cuestión formal importante: no todos son filósofos. Ni científicos. La experiencia del exilio, que yo he visto determinante como factor común para explicar la obra de todos los autores y autoras tratados en el congreso, no es siempre transmisible en un plano cartesiano. Zambrano reivindica una razón poética a través de la cual se puede transmitir este conocimiento. La poesía no es sólo una composición estética de deleite intelectual, sino una antropología, un método para conocer todas estas parcelas de realidad que no son reductibles a la aritmética matemática y sin el cual no habríamos accedido a la experiencia del exilio aquí plasmada. Y en este plano la utopía de Bloch tiene sentido, pues no es ni un cálculo matemático, que se queda encerrado en el presente en el que todos estamos exiliados, ni un castillo en el aire sin contacto con la realidad que se quiere cambiar. No existe aún, pero entra dentro del rango de lo posible, de lo soñable y, por ende, de lo construible si se tiene la voluntad política y los medios para hacerlo.

Iván de los Ríos usó en su ponencia la partícula “*upo*” en griego, rescatada de la obra de Filón de Alejandría, y que significaría algo cercano a “todavía no”. Contrapuesto a la “*u*” que, por ejemplo, en utopía, representa el “no” para formar el “no lugar”. Como conclusión, me gustaría reivindicar esta partícula para hablar, en el sentido que creo que puede referirse Bloch, de la *upotopía*: un todavía-no-lugar futuro, pendiente de construir por nuestra parte. Un todavía-no-lugar que tiene relación con el presente y que por ello puede ser construido potencialmente, que no es sólo una ensoñación vacía de contenido real. Un lugar donde, siguiendo los deseos de Bloch, se recupere el hogar, la infancia, y donde no haya más exiliados.

comentarios y notas bibliográficas

Herida sin carne: exilio como experiencia de la catástrofe¹

RUBÉN GARRIDO

Universidad Autónoma de Madrid

- 1 Comentario sobre el congreso, patrocinado por *Antítesis. Revista iberoamericana de estudios hegelianos*: «Contra la Europa intolerante. Modernidad e ilustración a partir de las experiencias del exilio desde la década de 1930.»

Nunca había pensado seriamente el exilio. Nunca procesé la experiencia de ruptura íntima que supone, y tampoco la falta que genera el saber que aquel lugar que era el hogar ya no existe; pero ahora se trata de una forma que ya no resulta familiar. La sensibilidad con la que lo manejaba era la propia de alguien que no había tenido que salir de su hogar, y cuando salía había sido de forma estrictamente temporal o por motivos lúdicos. Detrás de la empatía que uno puede tener ante cualquier circunstancia que sabe extremadamente dura pero que le es lejana, no había una verdadera comprensión de la experiencia del exilio, ni de la condición del exiliado. Del mismo modo, había leído a algunos de los autores que dieron voz al congreso, y sabía de su condición de exiliados, pero nunca me percaté de hasta qué punto el aguijón de una pérdida a la que intentaban dar sentido y causas determinaba sus propuestas.

De este modo, aprendí que no se puede hablar de exilio sin mencionar, al menos calladamente, la tragedia. En el congreso, por suerte, cada ponente tenía claro de qué tragedias y fracasos hablaban cuando abordaban el exilio en sus diferentes perspectivas y, aunque pueda parecer contradictorio, posibilidades. A lo largo de dos días y once conferencias desfilaron diferentes visiones de la condición del exilio y sus causas desde los análisis y experiencias de algunos de aquellos intelectuales que lo vivieron en sus carnes y sintieron la obligación de articular experiencias tan radicales como las de su tiempo y sus vidas. Así, cada ponente trató significar el exilio a través de la quiebra de una arista, una insuficiencia particular del proyecto ilustrado, a través del análisis de las figuras y los puntos ciegos que presagiaban la catástrofe una vez cumplida esta. Muchos, además, lo hicieron desde los ojos de aquellos que habían podido sobrevivir a costa de perder su mundo, su origen y su horizonte, y que trataban de sanar una herida que no encontraba ni carne en la que aposentarse.

El análisis del carácter trágico del fenómeno y la crisis que lo ha precedido son, entonces, precondiciones para dar sentido al exilio. Así, la conferencia de

Elena Trapanese, *Exilio español de 1939 y crítica de la razón moderna*, fue una magnífica toma de contacto con la realidad del exilio en todas sus facetas a través del caso español. En ella desfilaron pensamientos de diferentes intelectuales que intentaban articular la experiencia de un destierro de la nación, que luego se extendería por toda Europa, como una especie de desgarramiento compartido en el seno del ser común. Un desgarramiento que parte de la situación contradictoria del exiliado como vencido pero que no ha tenido la discreción de morir; un superviviente que lleva en sí la marca de una derrota y un fracaso con su canción, fuente de incomodidad y compasión al mismo tiempo. Así, voces como las de Francisco Umbral hablaban de los exiliados como «descielados», aquellos que no solo pierden la tierra común, sino también un cielo, un horizonte propio, como una planta cortada a machetazos, que no se puede recuperar, aunque se vuelva, pues, como también decía Machado, se vuelve a un lugar que no es el de la memoria, que en ausencia de uno ha seguido cambiando y echando plantas nuevas. Del mismo modo, Sánchez Vázquez acentuó estas características del exiliado como aquel que está a destiempo, el que puede volver a un espacio cuyo tiempo no ha vivido, que ya no es suyo y no puede articular narrativamente como tal. En este mismo marco, pero desde otra perspectiva, José Gaos se decantó por caracterizar al exiliado como «transterrado», aquel que ha perdido su tierra, pero ha encontrado una nueva, otro lugar en el que echar raíces y en el que transformarse. Así, la cuestión del exilio pasa a ser de un «dónde estar» a un «cómo estar» caracterizado, en el caso del exiliado, por una intrusividad entre tiempos y memorias.

En este sentido, la conferencia que desarrolló el ponente José Manuel Iglesias Granda, aunque lejana temporalmente de la de Trapanese, encontró para mí un diálogo cercano con ella, y permitió dar más profundidad al sugerente pensamiento de Gaos mediante un estudio más preciso de su producción teórica y su biografía, marcada por la complementariedad entre su carácter individualista y su figura como «intelectual comprometido» con la República y posteriormente como exiliado en México. Iglesias Granda nos presentó entonces a un José Gaos preocupado por dar cuenta de la derrota de un proyecto político que había defendido con compromiso a través de un diagnóstico de la modernidad en su conjunto, estrategia que también veremos que toman en común desde el marxismo tantos autores de la Teoría crítica que fueron presentados en otras ponencias. En su caso, por su influencia orteguiana, argumentó que la absolutización de la razón y el consiguiente olvido de la dimensión de la vida había cercenado las relaciones entre individuos. La cancelación de una dimensión antropológica propia del ser humano que antes de la secularización y fagocitación de la razón había desempeñado la religión, convirtió la comunidad en masa y degradó a su vez la política. Esta razón moderna sería, para él, paradigmáticamente razón tecnocientífica, aquella que reduce el mundo a lo medible y amenaza con negar aquello propio humano y llevarlo a la animalidad

más primitiva. En relación con esto, me resultó especialmente bello y sugerente el acercamiento fenomenológico de Gaos a eso propio humano que se ha perdido y que Iglesias Granda explicó en referencia a «la mano». Una mano sirve para manipular (racionalidad tecnocientífica), pero también alberga una forma de intimidad codificada en la caricia, espiritualidad contenida y expresada en la carnalidad misma. Así, el espíritu cabe en la carne, el ser humano es inmanente a sí mismo, pero de forma distinta a la concepción moderna, de un modo que no subsume la cualitatividad bajo la cuantitatividad de la proliferación acelerada de procesos mecanicistas. Para Gaos, sin embargo, la razón no debe ser negada, sino devuelta a su lugar propio. No se trata de negar las «verdades deprimentes de lo humano», sino restituir esa parte no matematizable y no puramente física contenida en la caricia, que tal vez sea una de las condiciones para, al menos, volver a darle una carne en la que aposentarse a la herida del exilio y que algo vivo pueda volver a crecer de ella.

Del mismo modo, me pareció que la conferencia *Renuncia a la identidad como transgresión de la modernidad en la obra de Josep Solanes* de Mari Paz Baribea, también entró en un diálogo fructífero con la de Iglesias Granda. Así, Paz Baribea también propuso cierto retraimiento a la dimensión de la vida en contraposición a la razón moderna. Una dimensión inescapable pues en el propio exilio, como se nos dijo, se torna en nostalgia por la impronta que deja el hogar más allá de la razón. Sin embargo, el pensamiento de Solanes se torna propositivo, pues conecta la renuncia a la identidad conformada en un proyecto hundido como es el de la razón moderna con la necesidad de articulación de otra forma de conocimiento y nuevas perspectivas para construir un nuevo sustrato común en el fondo de la vida, en este caso tomada en un sentido más general, sin ser primariamente o únicamente humana, pero que en lo humano se manifiesta en lo más propio como habla, que para regenerar lo roto ha de comunicar, en cierto sentido, más allá del lenguaje mismo.

Así, también la conferencia *Desde la vida dañada, modernidad catastrófica en Adorno*, de José Manuel Zamora, me permitió seguir comprendiendo estas experiencias al tiempo que daba una impronta nueva a la obra de un autor al que creía conocer, pero al que, ahora lo sé, no llegaba a entender en sus motivaciones e intereses últimos. Al igual que en el caso de los exiliados españoles, se nos mostró el shock a partir del cual se articula gran parte de la obra de Adorno, el del fascismo, la guerra y el genocidio, y cómo este determina su producción teórica y diagnóstico de una modernidad catastrófica. También nos dio ciertas claves acerca de cómo se puede vivir en el exilio, unas claves ancladas a la pura negatividad de la tragedia, al siempre tierno corte sangrante tanto en el individuo como en la comunidad exiliados. Por ello, en un primer momento se nos confrontó acerca de cómo la experiencia de Auschwitz se eleva, a ojos de los críticos de Adorno, en el mayor escollo del filósofo, en un acontecimiento que acorrala su pensamiento y lo lleva a la

cercanía del fatalismo y la esterilidad práctica de un marxismo que no puede sino dar cuenta de la catástrofe de la razón en la que él, de cierto modo, alguna vez también confió. Pero, y como eje principal, también se desplegó la potencia de su pensamiento como explicación del quiebre de la modernidad de una forma precisa y sugerente, una filosofía negativa de la historia que va más allá del marxismo clásico para dar cuenta de la irracionalidad de la totalidad social y el fracaso de la construcción de subjetividades de una manera distinta pero igualmente aguda que la que veíamos por parte de los filósofos españoles influidos por Ortega. Además, Adorno despliega un pensamiento que se pregunta por el carácter desgarrado de aquel superviviente que es el exiliado y no sólo cómo vivir tras la catástrofe, sino qué es en sí vivir tras la catástrofe. Concluye que, en cierto sentido, no hay modo justo de vivir tras ella, pues sobrellevar el horror es ser cómplice de la frialdad que en un primer momento lo hizo posible, vivir en la existencia falsa de la industria cultural que fue, junto con el antisemitismo, su causante, y que, desde el presente, arroja una «luz mortal» sobre el pasado. Así, en el momento álgido de una conferencia maravillosamente estructurada, se volvió a ver cómo resonaba con fuerza la doble herida producto del fracaso de la modernidad y de haberlo sobrevivirlo, que permite comprender el trasfondo trágico del pensamiento adorniano desde su horizonte de experiencias personal.

Por otro lado, para profundizar en las causas de la catástrofe hubo una serie de conferencias de pensadores, la mayoría de ellos cercanos a la Teoría crítica, que pueden ayudar a conocer mejor aquella «luz mortal» de la que José Manuel Zamora hablaba. Ya la primera conferencia del congreso nos introdujo estas consideraciones de la continuidad entre la irracionalidad del sistema capitalista y la barbarie fascista. *Marcuse y la dialéctica de la ilustración*, de José Manuel Romero Cuevas, nos desplegó el diagnóstico de la modernidad de este pensador, a caballo entre Heidegger y Marx, desde la crítica del liberalismo y la técnica como condiciones de posibilidad y decantadores de los diferentes totalitarismos europeos. Encontré bastante fuerza en el argumento de que el liberalismo frustra la razón al imponerle límites internos en el propio funcionamiento del sistema, esto es, al considerar el modo de producción capitalista mismo como no historizable, como un ámbito natural, que llevaría el germen irracional y antiliberal que estallaría posteriormente con el nazismo. Una traslación de esto al plano individual sería la dependencia del capitalismo de la personalidad carismática, la voluntad fuerte, ejemplificada en la figura del hombre (de negocios) de éxito, pero que acabaría degenerando en la del dictador. Así, se nos presentó el liberalismo como una teoría racionalista no cumplida, que no da cuenta de la totalidad social y que depende para su funcionamiento de apelar a fuerzas irracionales como las que tomarían el control en la era nazi, y ese leitmotiv me acompañaría como herramienta interpretativa del resto de conferencias y se reafirmaría en ellas.

Fue además muy esclarecedora la explicación de Romero Cuevas del efecto ideológico de la técnica y la continuidad entre el proyecto científico moderno y el de dominación a través de ella. Sin embargo, se nos contrapuso el análisis de la técnica de Marcuse, que consideraba que tenía un *télos* propio emancipatorio en cuanto razón tecnológica (a pesar de ser utilizada para la dominación por no ser llevada a término), con el de Adorno, que no veía tal *télos*, sino una dependencia de esta a la dialéctica misma de las fuerzas productivas. Así, ante un todavía optimista Marcuse, se nos dio a probar un Adorno que, como más tarde comprendería de la mano de José Manuel Zamora, tenía una visión mucho más oscura y abismal por la impronta que el horror había dejado en él.

Más tarde, a primera hora del segundo día de conferencias, Chaxiraxi Escuela Cruz nos presentó a Sohn-Rethel en *Alfred Sohn-Rethel o la persistencia de una idea*, un autor muy desconocido dentro de la teoría crítica, que sin embargo descubrí que presentaba por lo demás en su parca obra un interesante acercamiento desde el marxismo a la teoría del conocimiento; que buscaba esclarecer cómo determina el ser social la conciencia. Esta cuestión, que me pareció demasiado abstracta para la temática del congreso en un primer momento, no tardó en demostrar su relevancia directa con él, pues sin ella no se puede dar cuenta de la emergencia de la catástrofe dentro del proyecto ilustrado como, entre otras cosas, un fracaso en la construcción de subjetividades. En este proyecto de síntesis de Kant y Marx, me interesó mucho la tesis central alrededor de la que orbita el pensamiento de Sohn-Rethel, la inversión del papel que tienen la abstracción y la acción, teniendo esta última un estatus preminente con respecto a la primera. La abstracción tiene un origen real y social como síntesis de un conjunto de relaciones concretas, lo cual busca reemplazar la función de la síntesis trascendental kantiana por una teoría del conocimiento sociológica. Así pues, la abstracción surge como producto *a priori* de la socialización; es anterior al proceso de pensamiento, pero procede genéticamente de un conjunto de relaciones sociales. De este modo, se puede dar cuenta del proceso de aprendizaje no consciente que es tan fundamental para la construcción de subjetividades y abrir una vía a una teoría del conocimiento no hegeliana desde el marxismo. Por lo heterodoxo de su teoría dentro del marco del Instituto de Investigación Social, Sohn-Rethel no recibió mucho reconocimiento dentro de este, y de hecho no fue en un primer momento aceptado por la institución. Pero se nos dejó claro que, a pesar de ello, se pueden pensar las condiciones de posibilidad de la catástrofe desde su pensamiento en estrecho compañerismo con el de los otros teóricos, pues la función central que tiene el fetiche de la unidad del dinero como síntesis social del sistema capitalista permite dar cuenta del papel que sus dinámicas; como ya se comentó en otras conferencias, sirvieron de suelo fértil y motor de la barbarie.

Pero esta idea acerca de la continuidad entre liberalismo y totalitarismo, tan propia de los teóricos frankfurtianos, se siguió desarrollando, para mi alegría, aún más en otra conferencia. En *Karl Polanyi, la distopía mercantil*, César Rendueles nos introdujo a otro autor poco conocido de esta corriente filosófica, pero que en los últimos años está teniendo una más que merecida pujanza. Además, añadió un recorrido por su vida, que permitió ver su relevancia en el marco del congreso, pues fue su vida de exilios la que conformó su pensamiento, ya que, primeramente, su huida a Viena le permitió entrar en contacto con el marxismo y alejarse del liberalismo político y económico. Así, Polanyi, con ya fuertes improntas comunitaristas, encontró en el marxismo una metodología de estudio de las formas simbólicas de la vida social y la subjetividad individual que le permitieron articular las dinámicas de fragmentación propias del curso mercantil y el capitalismo. Esto se plasmarían en su siguiente exilio, a Inglaterra, en *La gran transformación*, su gran obra. En ella, plantea la existencia de una contradicción entre capitalismo y democracia que eventualmente lleva al fascismo, pues este resulta una forma de rescate de las élites capitalistas por vía revolucionaria, antidemocrática y de economía planificada. Esta tesis, como nos planteó Rendueles, resulta hoy en día de gran actualidad ante la erosión de la democracia liberal y el auge de los populismos y autoritarismos que vivimos, pero, advierte igualmente, es muy ambigua y abstracta. En una época de auge de sindicatos y partidos estaban más claras las posibilidades de articulación de movimientos sociales y comunidades, pero en una época de fragmentación social como la de hoy, Polanyi queda más como una advertencia que como una hoja de ruta, un presagio de una posible catástrofe que hemos de buscar cómo evitar que advenga de nuevo.

En conclusión, en el congreso se nos presentaron a la vez perspectivas humanas y empáticas acerca de la experiencia del exilio y rigurosos análisis de sus causas y consecuencias con gran fluidez y cohesión. Según iban sucediéndose las conferencias iba aumentando una red de interconexiones teóricas y memorísticas entre los autores exiliados que me permitieron, y creo fehacientemente que al resto de asistentes también, darme cuenta de todas las implicaciones humanas, sociales e históricas de la catástrofe que asoló Europa en la primera mitad del S. XX, y especialmente a partir de los años 30. Así, pude comprender esa herida sin carne del exiliado, el dolor fantasma que no tiene hogar en el que aposentarse ante el derrumbe de aquello que le era más íntimo, así como la necesidad de regeneración y reconstrucción de la identidad ante el desamparo del vacío en una historia que, aun colapsada, sigue inexorablemente su curso. En definitiva, pude comprender en su densidad aquello que cantaba una exiliada, esta vez de la dictadura militar argentina de los años 70, Mercedes Sosa, y compuso otro exiliado chileno del régimen de Pinochet, Julio Numhauser:

*Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo[...]*

*Pero no cambia mi amor
Por más lejos que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente*

*Lo que cambió ayer
Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo
En esta tierra lejana.*

Julio Numhauser, «Todo cambia»

comentarios y notas bibliográficas

**La obra de G. W. F. Hegel en español:
compilación y fuentes**

HUGO FIGUEREDO NÚÑEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad
Nacional de General Sarmiento / Universidad de Buenos Aires

Resumen: El comentario bibliográfico tiene por objetivo compilar las traducciones de las obras de G. W. F. Hegel en español. En un primer momento, se reconstruyen las fuentes alemanas de esas traslaciones considerando el legado hegeliano y las ediciones de los discípulos, de G. Lasson y J. Hoffmeister, de H. Glockner, de E. Moldenhauer y K. M. Michel, y del *Hegel-Archiv*. En cada caso se detalla la composición y se comenta la representación de la filosofía hegeliana que sustenta y propulsa. En un segundo momento, se recompilan las traducciones especificando sus fuentes, sus datos bibliográficos y sus reediciones. En un tercer momento, se analiza cuantitativamente el conjunto de las traducciones.

Palabras clave: Hegel, traducción, español, recepción.

Abstrac: The objective of this bibliographic commentary is to compile the translations of G. W. F. Hegel's works in Spanish. In a first stage, the German sources of these translations are reconstructed by considering the Hegelian legacy and the editions of the disciples, of G. Lasson and J. Hoffmeister, of H. Glockner, of E. Moldenhauer and K. M. Michel, and the *Hegel-Archiv*. In each case the composition is detailed and the representation of the Hegelian philosophy it sustains and propagates is discussed. In a second stage, the translations are recompiled, specifying their sources, bibliographical data and reprints. The third step is a quantitative analysis of the translations as a whole.

Keywords: Hegel, translation, Spanish, reception.

La recepción de la filosofía hegeliana en las diversas regiones que conforman Hispanoamérica necesariamente respondió a determinaciones históricas y conceptuales específicas de cada una de ellas¹, pero ha tenido como base común las traducciones de las obras de G. W. F. Hegel al español. La traslación de una obra es una instancia fundamental en su apropiación. Dicho en forma muy esquemática, la recepción de una obra filosófica puede caracterizarse mediante tres momentos: la lectura de la obra desde un posicionamiento histórico-cultural determinado, la interpretación dentro de un marco conceptual previo y la resignificación como forma de apropiación. En el caso de una distancia idiomática entre el lector y la obra, el primer momento supone como condición la traducción, que no es una instancia meramente reproductiva, sino que requiere de la constitución de un vocabulario específico en un idioma que no le es propio a la obra y que determina a su vez su hermenéutica y su resignificación.

Estas ideas generales sobre la recepción se complejizan en el caso de un *corpus* dinámicamente constituido como el hegeliano. Hegel elaboró una obra fecunda y extensa interrumpida abruptamente por su muerte en 1831. El legado del filósofo fue editado por sus discípulos desde 1831 hasta 1887 en

- 1 Como lo muestran las indagaciones sobre esta temática de interés creciente en las investigaciones especializadas. Pueden citarse los siguientes ejemplos: ALVAREZ-GÓMEZ, M., «Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien», *Hegel-Studien*, 14, 1979, pp. 279-295; LACASTA ZABALZA, J. I., *Hegel en España. Un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispánico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984; RAMAGLIA, D., «Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea», *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 24, 2007, pp. 121-137; SANTOS HERCEG, J., «Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 15, 2010, pp. 43-61; LAZOS, E., «Una mirada a los estudios hegelianos en México. Entrevista con José Ignacio Palencia», *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, 20, 2010, pp. 161-171; SCHULZ, M., «La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 19, 2014, pp. 285-309; MANZANERO, D., «La recepción de Hegel en España: las objeciones krausistas a su teoría del Estado», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, 2020, pp. 83-101.

Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten (Duncker & Humblot, Berlín). Esta edición fue considerada por mucho tiempo como el *corpus* y reproducida por Hermann Glockner en *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe auf Grund des Originaldrucks* (Frommann, Stuttgart, 1927 - 1940) y también por Eva Moldenhauer y Karl M. Michel en *Werke* (Suhrkamp, Frankfurt, 1969 - 1971). Pero la edición de los discípulos fue criticada histórica y filológicamente, al mismo tiempo que ampliada, por la labor conjunta de Georg Lasson y Johannes Hoffmeister (*Sämtliche Werke, Felix Meiner, Leipzig, 1911 - 1952; Sämtlich Werke. Neue kritisch Ausgabe, Felix Meiner, Hamburg, 1952 - 1955*) y por la edición del *Hegel-Archiv*, publicada desde 1968 con el título *Gesammelte Werke* (Felix Meiner, Hamburg) y que actualmente se considera canónica. Las ediciones alemanas relevantes de la base escrita de la filosofía hegeliana siguieron criterios académicos y propósitos acordes con el tiempo en que fueron realizadas, pero también, como señaló acertadamente F. Nicolini, coherentes con una representación particular de la filosofía de Hegel propia del periodo del hegelianismo en que fueron elaboradas².

Como un aporte para las indagaciones sobre la recepción de la filosofía hegeliana en las diversas regiones de Hispanoamérica, estas páginas pretenden determinar cuantitativamente la base escrita común de esa recepción sustentada en las traslaciones de las obras de Hegel al idioma español³. Nuestro trabajo tiene por objetivo compilar dichas traducciones considerando las fuentes en que abreen cada una de ellas. En un primer momento, reconstruiremos la base alemana de esa traslación considerando el legado hegeliano y sus cinco ediciones más relevantes. En la consideración de cada una de ellas, se comentará la composición de las ediciones, los criterios editoriales y someramente la representación de la filosofía hegeliana que esos criterios sustentan y propulsan. En un segundo momento, detallaremos las obras de Hegel traducidas al español especificando en cada caso sus datos bibliográficos, sus fuentes y sus reediciones. En un tercer momento, analizaremos cuantitativamente el conjunto de las traducciones como una forma de determinar la base escrita que sustenta la recepción de la filosofía hegeliana en Hispanoamérica.

2 NICOLINI, F., «Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele», *Hegel-Studien*, 1, 1961, p. 295.

3 La consideración conjunta de las traducciones españolas de Hegel cuenta con solo dos antecedentes. En 1981 G. Díaz Díaz realizó una recopilación bibliográfica que incluyó escritos sobre el filósofo junto con traducciones de sus obras («Georg Wilhelm Friedrich Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 1981, pp. 137 - 154), pero las cuatro décadas transcurridas desde entonces han desactualizado esa recopilación. En 1998 E. Vázquez analizó críticamente traslaciones de obras de Hegel (*Hegel, un desconocido*, Universidad de los Andes, Venezuela, 1998), pero además de ser desactualizada debido al tiempo trascurrido, su análisis era restringido debido a que empleó un criterio filológico que alcanzaba a pocas traslaciones.

1. La obra de G. W. F. Hegel

Hasta el día de su muerte, el 14 de noviembre de 1831, Hegel escribió, publicó y corrigió continuamente una extensa obra. Publicó su primer ensayo en 1801 con el título *Differenz des Fichte'schen und Scheeling'schen der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. A ese escrito continuaron *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg, 1807; *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objective Logik [Lehre vom Sein]*, Johann Leonhard Schrag, Nürnberg, 1812; *Wissenschaft der Logik. Die Objective Logik. Zweites Buch. Lehre vom Wesen*, Johann Leonhard Schrag, Nürnberg, 1813; *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, Johann Leonhard Schrag, Nürnberg, 1816; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, August Oßwald, Heidelberg, 1817, corregida y ampliada en 1827 (August Oswald, Heidelberg, 1827) y nuevamente corregida en 1830 (Oßwald'schen Verlag, Heidelberg); *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Nicolaischen Buchhandlung, Berlín, 1821; *Wissenschaft der Logik. System der objective Logik. Erster Band. Die Lehre vom Seyn*, Cotta, Stuttgart, 1832. Hegel emprendió la tarea de corregir la *Phänomenologie* y la escritura de una obra sobre las pruebas de la existencia de Dios en 1831⁴, pero ambos proyectos fueron interrumpidos por su muerte.

El filósofo escribió también ensayos y recensiones críticas en las revistas *Erlanger Literatur-Zeitung*⁵, *Kritisches Journal der Philosophie*,⁶ *Heidelbischen Jahrbüchern der*

- 4 El 11 de noviembre Hegel firmó un contrato con Dunckel & Humblodt por ambas obras. NICOLINI, G., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Akademie-Verlag, Berlín, 1971, p. 458.
- 5 Entre los años 1801 y 1802 Hegel publicó en *Erlanger Literatur-Zeitung* cuatro recensiones críticas: «Anfangsgründe der spekulativen Philosophie. Versuch eines Lehrbuchs, von Fried. Bouterwek. Göttingen, b. Dietrich, 1800. S. 242. (18 Gr.)», n.º 181 y 182, 1801; «I. Kurze wissenschaftliche Darlegung der Unhaltbarkeit - sowohl des transzendental idealistischen Systems von Fichte, als auch des Systems der eitlen Genußlehre - und des kritischen Systems - u. s. w. J. Fr. C. Werneburg, 1800. S. 27.8 / II. Versuchte, kurze, faßliche Vorschilderung der Allwissenschaftslehre oder alleinigen sogenannten Philosophie und faßlichere Darstellung der Grundlosigkeit beider extrematischen Systeme des Idealismus und des Dogmatismus, u. s. w. D. J. Fr. C. Werneburg. Verlagshandl[ung] für die neueste Litter[atur]. 1060 (1800). S. 70.8.», n.º 14, 1802; «Versuch einer gemeinfaßlichen Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens als Grundlage zu einem künftigen System der Philosophie des Rechts. Von K. Fr. W. Gerstäcker, Rechtskons. zu Leipzig. Breslau, b. Aug. Schall 1801. S. 170. 8. (14 Gr.)», n.º 35, 1802; y «Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß. Von Wilh. Traug. Adj. der philos. Fakultät zu Wittenberg. Arr. Meissen, b. K. F. W. Erbstein 1801. 8 (14 Gr.)», n.º 22, 1802.
- 6 Hegel fundó y dirigió *Kritisches Journal der Philosophie* con F. W. J. Schelling y en ella publicó diversos ensayos. En el primer volumen del *Band* (Bd.) I, Tübingen, 1802 (enero): «Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere», pp. III - XXIV (en co-autoría con Schelling); «Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser un einem Freund», pp. 1 - 90; «Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's», pp. 91 - 187.

*Literatur*⁷, *ahrbüchern für wissenschaftliche Kritik*⁸ y *Allgemeine preußische Staatszeitung*⁹. Y como profesor dictó variadas lecciones en la Universidad de Jena¹⁰, el *Gymnasium* de Nürnberg¹¹, la Universidad de Heidelberg¹² y la Universidad de Berlín¹³.

- En el segundo volumen del Bd. I, Tübingen, 1802 (marzo): «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten», pp. 1 – 74; «Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf», pp. 75 – 112. En el tercer volumen del Bd. I, Tübingen, 1802 (julio): «Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt», pp. 1 – 25; «Ueber Construction in der Philosophie», pp. 26 – 61; «Anzeige einiger die Naturphilosophie betreffenden Schriften», pp. 62 – 68. En el Bd. II, Tübingen, 1802 (noviembre): «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», pp. 1 – 189. En el segundo volumen del Bd. II, Tübingen, 1802 (diciembre): «Ueber die die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», pp. 1 – 88. – En el tercer volumen del Bd. II, Tübingen, 1803 (mayo): «Ueber die die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften» (cont.), pp. 1 – 34.
- 7 En *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* publicó Hegel una recesión y un ensayo. La recesión llevó por título «Friedrich Heirich Jacobi's Werke. Dritte Band. Leipzig bei Gerhard Fleischer d[em] Jüng[eren]. 1816, XXXVI und 568 S[eiten]», aparecida en el n° 1 (pp. 1 – 16) y en el n° 2. (pp. 17 – 32) de 1817. El ensayo apareció el mismo año y se denominó «Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen».
 - 8 Entre 1827 y 1831, en *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* publicó Hegel seis recensiones. «*Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahá-Bbhárata* von Wilhelm von Humboldt [Akademie der Wissenschaften] Berlín, 1826», n° 7 / 8, 1827; «*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedeich von Raumer. Erster Band 780 S. Vorrede XVI S. Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826», n° 51 / 52 y 53 / 54, 1828; «*Hamanns Schriften*. Herausgegeben von Friedrich Roth VII Teile, Berlin, bei Reimer 1821 – 1825», n° 77 / 78 y 79 / 80, 1828; «*Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit* von Karl Friedrich G[ösche].l. Bei E. Franklin. Berlin, 1829», n° 99 – 102, 1829; «*Der Idealrealismus. Erster Teil Auch unter dem besonderen Titel: Der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt* Von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert. Act. Ap. 17, 28. Neustadt a. d. Orla. r8Jo. 228 S.», n° 106 – 108, 1831; y «*Ober Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte Drei Vorträge*, gehalten an der Ludwig-Maximilian-Universität in München von J. Görres. Breslau, 1830», n° 55 – 58, 1831. En la misma revista, en 1829 (n° 10 – 11, 13 – 14, 37 – 40, 117 – 120), Hegel publicó dos replicas en defensa de su filosofía: «Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus» y «Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere»
 - 9 El ensayo «Über die englische Reformbill», n° 115 – 116, 118, 1831.
 - 10 En Jena, durante el invierno de 1805/06, la historia de la filosofía fue el tema de las lecciones.
 - 11 Las clases de Hegel en el *Gymnasium*, entre 1808 y 1816, versaron sobre propedéutica filosófica, metafísica y lógica.
 - 12 En el semestre de invierno de 1816/17, el tema de las lecciones fue la historia de la filosofía y la enciclopedia filosófica; en el semestre de verano de 1817, fue antropología y psicología, lógica y estética; y en el último semestre de Hegel en Heidelberg, el invierno de 1817 / 18, las lecciones trataron sobre el derecho natural y la historia de la filosofía.
 - 13 En Berlín, Hegel retomó algunos temas ya desarrollados en sus lecciones en Jena y en Heidelberg, a la vez que exploró nuevos tópicos. Sus lecciones trataron sobre la historia de la filosofía

En sus manuscritos póstumos Hegel no expresó la intención de editar sus *Werke*¹⁴. Las empresas que tuvieron como intención presentar en unidad su obra debieron darse un plan de edición a sí mismas. Con cada plan, las ediciones del legado del filósofo de Stuttgart siguieron criterios académicos y editoriales acordes a las pautas científicas de su época, pero también propósitos sustentados en una concepción determinada de la filosofía hegeliana.

1.1. *La edición de los discípulos*

El 17 de noviembre de 1832, con el objetivo de editar las *Werke*, se constituyó la *Verein von Freunden des Verewigten*, integrada por los discípulos Eduard Gans, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheinke, Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet, Ludwig Boumann, Friedrich Foerster, Karl Rosenkranz y Johann Schulze, un amigo de la familia del difunto¹⁵. El propósito de la *Verein* era legar a la posteridad el sistema hegeliano mediante una expresión orgánica. Los editores tomaron como base de esa unidad el esquema del sistema presentado en la *Enzyklopädie* de 1830. La edición estuvo conformada por las obras publicadas, las lecciones y escritos diversos. Se tituló *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten (WFV)*¹⁶ y consistió en veinte tomos publicados entre 1832 y 1887 por la editorial Duncker & Humblot en Berlín.

Con el fin de aclarar algunos párrafos de la *Enzyklopädie* y de la *Philosophie des Rechts* los discípulos interpolaron *Zusätze* (agradados) y fragmentos de manuscritos del propio Hegel¹⁷. Las obras conformaron los primeros ocho tomos de la edición. - Bd. 1: *Philosophische Abhandlungen*, ed. K. L. Michelet, 1832

(1819, 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30 y dos clases en 1831), filosofía del derecho (1818/19, 1819/20, 1821/22, 1822/23, 1824/25 y 1831), filosofía de la naturaleza (1818/19, 1821/22, 1823/24, 1825/26 y 1828), estética (1820/21, 1823, 1826, 1828/29), filosofía de la religión (1821, 1824, 1827 y 1831), filosofía de la historia (1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 y 1830/31), filosofía del espíritu subjetivo (1822, 1827/28, 1825) y lógica (1828, 1829, 1831). Cfr. JAESCHKE, W., *Hegel Handbuch. Leben - Werk - Schule*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, pp. 297 ss.

14 *Ibid.*, p. 461.

15 NICOLIN, G., *op. cit.*, p. 483. »Schulze no formó parte inicialmente, pero integró el círculo de los editores por insistencia de la viuda. El influjo de Marie Hegel en la WFV fue indirecto, pero importante porque resguardaba los manuscritos póstumos. Las ideas religiosas y políticas de los discípulos también ejercieron una injerencia relevante en la edición. Cfr.: BEYER, W. R., «Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand (Aus neu aufgefundenen Briefen der Witwe Hegels)», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1967, pp. 564 - 566; JAMME, Ch., «Editionspolitik. Zur Freundesvereinsausgabe der Werke G. W. F. Hegels», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (1), 1984, p. 92.

16 Las citas de las *Werke* se consignan del siguiente modo: la abreviatura de la edición indicada seguida del volumen señalado luego de una coma y la paginación después de dos puntos. Para todas las abreviaturas empleadas, ver nota. 63.

17 Nicolini, F., *op. cit.*, pp. 298 - 297.

(2° ed. 1845)¹⁸. - Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Schulze, 1832 (2° ed. 1841). - Bd. 3: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Abtheilung: Die Lehre vom Sein*, ed. L. von Henning, 1833 (2° ed. 1841)¹⁹. - Bd. 4: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweiter Abtheilung: Die Lehre vom Wesen*, ed. L. von Henning, 1834 (2° ed. 1841). - Bd. 5: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die subjektive Logik oder Die Lehre vom Begriff*, ed. L. von Henning, 1834 (2° ed. 1841). - Bd. 6: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Ester Theil. Die Logik*, ed. L. von Henning²⁰, 1840 (2° ed. 1843). - Bd. 7.1. *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Theil*, ed. K. L. Michelet²¹, 1842 (2° ed. 1847); Bd. 7.2. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Theil. Die Philosophie des Geistes*, ed. L. Boumann²², 1845. - Bd. 8. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, ed. E. Gans²³, 1833 (2° ed. 1840).

Para la construcción de las lecciones los discípulos consideraron los manuscritos que Hegel utilizaba para sus exposiciones y las notas que ellos mismos tomaron de sus clases. Éstos presentaban la fragmentación propia de escritos no destinados a publicación, que los discípulos completaron siguiendo el propósito sistemático de la edición²⁴. Las lecciones conformaron los tomos

- 18 Ambas ediciones contienen los ensayos *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems*, «Glauben und Wissen», «Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt» y «Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts». Cfr. nota 6.
- 19 Reproducción de la edición de 1832.
- 20 Von Henning colocó al inicio de la obra el Discurso inaugural del 22 de octubre de 1818 en la Universidad de Berlín (pp. XXXV - XL) y *Zusätze* como corolarios de los parágrafos 19 - 22, 24, 28, 31, 32, 34 - 38, 41 - 43, 45, 47, 48, 52, 54, 60, 67, 74, 80 - 83, 85 - 92, 94, 96 - 109, 111, 112, 115 - 119, 121, 123 - 126, 128, 131, 133, 135, 136, 140, 142, 143, 145 - 147, 151, 153, 156, 158 - 161, 163, 166, 169, 171 - 177, 181 - 184, 187, 188, 190, 192, 194, 195, 200, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 226 - 230, 232, 234, 236 - 239 y 244. Según O. Poggeler («Das Hegelwerk Hermann Glockners», *Philosophische Rundschau*, 8 (1), 1960, p. 31), en la *Enzyklopädie* también se interpolaron fragmentos de manuscritos de los años de Jena.
- 21 Michelet agregó *Zusätze* a casi todos los parágrafos de la obra: 245 - 249, 251 - 254, 256 - 284, 286 - 291, 293 - 363, 365 - 376.
- 22 Boumann agregó *Zusätze* a los parágrafos 377 - 379, 381 - 387, 389 - 396, 398 - 402, 405, 406, 408, 410 - 420, 422 - 433, 435 - 437, 440 - 457, 461, 462, 465 - 469, 472, 473 y 475.
- 23 Gans agregó *Zusätze* a los parágrafos 1, 2, 4 - 8, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 20 - 22, 26, 32 - 35, 37, 41, 42, 44, 46, 47, 49 - 52, 54 - 59, 61, 63 - 67, 70, 71, 75, 76, 78, 80 - 83, 87 - 90, 93, 94, 96, 97, 99 - 102, 104, 106 - 108, 110, 112, 114, 115, 117 - 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 131, 133 - 141, 144, 145, 149 - 151, 153, 155, 156, 158, 159, 161 - 164, 166, 168, 172 - 176, 180 - 182, 184, 185, 187, 189 - 192, 195 - 197, 201, 203, 204, 207, 209, 211, 213 - 218, 221, 222, 224, 227, 229, 234, 236, 238 - 240, 244, 248, 255, 258 - 263, 265, 267 - 277, 279 - 282, 290, 297 - 302, 306, 309, 315 - 318, 320, 324, 327, 329 - 331, 338 y 339.
- 24 WFV, 7.2: VII: «Los necesarios cambios se han hecho en un sentido hegeliano apropiado e innegable. Las adiciones contienen lo que constituye el alma de las lecciones de Hegel, a saber, el desarrollo dialéctico, que él consideró en la mayoría de ellas, con mucho más detalle y, en parte, más profundamente de lo que consideró necesario hacer en los escritos impresos» (la traducción es nuestra).

nueve a quince. - Bd. 9. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. E. Gans, 1837 (2° ed. de Karl Hegel: 1840; 3° ed. 1847). - Bd. 10.1. *Vorlesungen über die Aesthetik. Erster Band*, ed. H. G. Hotho, 1835 (2° ed.: 1842); Bd. 10.2. *Vorlesungen über die Aesthetik. Zweiter Band*, ed. H. G. Hotho, 1837; Bd. 10.3. *Vorlesungen über die Aesthetik. Dritter Band*, ed. H. G. Hotho, 1838 (2° ed.: 1843). - Bd. 11. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Nebst Einer Schrift Über Die Beweise Vom Dasein Gottes. Erster Teil*, ed. P. Marheinke, 1832 (2° ed.: 1840). - Bd. 12. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Nebst Einer Schrift Über Die Beweise Vom Dasein Gottes. Zweiter Teil*, ed. P. Marheinke, 1832 (2° ed. 1840). - Bd. 13. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*, ed. K. L. Michelet, 1833 (2° ed. 1840). - Bd. 14. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*, ed. K. L. Michelet, 1833 (2° ed. 1842). - Bd. 15. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*, ed. K. L. Michelet, 1836 (2° ed. 1846).

La edición de escritos diversos se sustentó en los manuscritos del filósofo. Estos conformaron los últimos cuatro volúmenes. - Bd. 16. *Vermischte Schriften. Erster Band*, ed. F. Foerster y L. Boumann, 1834²⁵. - Bd. 17. *Vermischte Schriften. Zweiter Band*, ed. F. Foerster y L. Boumann, 1835²⁶. - Bd. 18. *Philosophische Propädeutik*, ed. K. Rosenkranz, 1840²⁷. - Bd. 19. *Briefe von und an Hegel*, ed. K. Hegel, Leipzig, Duncker & Humblot, 1887. - *Supplemen: Rosenkranz, K., Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, Duncker & Humblot, 1844.

La edición de los discípulos permitió la conservación de la base escrita de la filosofía hegeliana, aunque el propósito de constituir una obra sistemática y coherente tuvo como consecuencia la invisibilización del desarrollo y la evolución de una filosofía que había sido constantemente revisada y corregida por su autor. La imagen del pensamiento hegeliano que constituyó la *WFFV* fue fundante para su recepción en la segunda mitad del siglo XIX, en el siglo XX y continúa siendo determinante para su apreciación contemporánea²⁸. Resulta necesario destacar que las lecciones tuvieron una función central para la expansión de las ideas hegelianas sobre la filosofía, la historia, la religión, la estética y el sistema en general.

- 25 Contiene la *Disertat Philosophica de Orbitis* (pp. 3 – 29), los ensayos «Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt» (pp. 33 – 49), «Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme» (pp. 50 – 69), «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie» (pp. 70 – 1930), discursos del *Gymnasium* de Nürenberg (1809, 1810, 1811, 1813 y 1815, pp. 131 – 199), recensiones críticas de obras de F. H. Jacobi (pp. 203 – 218), W. vom Humboldt (pp. 361 – 435), K. W. F. Solger (pp. 436 – 506) y el escrito «Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816» (pp. 219 – 360). Cfr. notas 6, 7, 10 y 11.
- 26 Contiene la recensión crítica de J. G. Hamman (pp. 38 – 111), discursos en la Universidad de Berlín (pp. 306 – 331), manuscritos (pp. 149 – 279, 333 – 471) y cartas (473 – 634).
- 27 Contiene las lecciones de Hegel sobre la enciclopedia filosófica en el *Gymnasium* de Nürenberg. Cfr. nota 11.
- 28 JAESCHKE, W., *op. cit.*, p. 461.

1.2. *La edición crítica*

A fines del siglo XIX, desde una perspectiva historicista Wilhelm Dilthey comenzó a cuestionar la *WFV* como fuente del pensamiento de Hegel señalando la necesidad de una revisión crítica que considerara directamente la letra del filósofo en las obras publicadas y en los manuscritos póstumos²⁹. La propuesta de Dilthey resultó justificada por la aparición de múltiples escritos que no habían sido incluidos en la edición de los discípulos. En 1893 Georg Mollat halló los ensayos *Kritik der Verfassung Deutschlands* (Fischer, Cassel) y *System der Sittlichkeit* (Zickfeldt, Osterwieck / Harz); Paul Roques publicó en 1906 el escrito *Das Leben Jesu* (Eugen Diederichs, Jena); al año siguiente Hermann Nohl editó los fragmentos juveniles con el título *Hegels theologische Jungenschriften* (Mohr, Tübingen) (*HTM*); en 1915 Hans Ehrenberg y Herbert Link publicaron manuscritos de Jena con el título *Hegels Erstes System: Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin im Auftrage der Heidelberger Adademie der Wissenschaften* (Carl Winter, Heidelberg), dos años después, Franz Rosenzweig editó el fragmento «Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus» (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 5, 1917). En la línea crítica, Georg Lasson publicó en 1905 la *Enzyklopädie* considerando las tres ediciones de Hegel y eliminando los *Zusätze* de los discípulos, y con los mismos criterios publicó la *Philosophie des Rechts* en 1911.

Estas dos últimas obras marcaron el inicio de una nueva edición de la base escrita de la filosofía hegeliana que se publicó en la editorial Felix Meiner con el título *Sämtliche Werke*. La edición pretendía abarcar las obras publicadas, las lecciones manuscritas y los escritos hallados en una sucesión cronológica³⁰. Desde 1911 hasta 1932 la edición fue dirigida por Lasson; luego de su muerte asumió la dirección Johannes Hoffmeister, quien en 1952 modificó el título de la edición por *Sämtlich Werke. Neue kritisch Ausgabe*; en 1955 su muerte interrumpió la edición. El descubrimiento continuo de manuscritos de Hegel y de discípulos suyos amplió la base de la edición modificando constantemente el plan editorial; el proyecto inicial de Lasson consistía en doce volúmenes, cerca de su muerte aumentaron a veintinueve y el último plan de Hoffmeister contemplaba treinta y cinco, de los cuales se publicaron veintitrés.³¹

El resultado de la labor conjunta de Lasson y Hoffmesiter (*WLH*) conformó treinta volúmenes. - Bd. 1: *Erste Druckschriften: nach dem ursprünglichen Text*, ed.

29 NICOLIN, F., *op. cit.*, pp. 302 – 303. La proclama de Dilthey fue representativa: «Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntis ist gekommen [El tiempo de la lucha con Hegel ha terminado, el de su conocimiento histórico ha comenzado]» (la traducción es nuestra).

30 *Ibid.*, p. 304.

31 *WLH*, 15: XLIV. En base a descubrimientos Hoffmeister editó *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommanns, Stuttgart, 1936, con algunos de los manuscritos de los años de Stuttgart, Tübingen (1788 – 1792), Berna (1792 – 1797) y Jena (1801).

Lasson, 1928³². - Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes*, ed. Lasson, 1921;³³ 4° ed.: *Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe*, ed. Hoffmeister, 1937. - Bd. 3: *Wissenschaft der Logik 1*, ed. Lasson, 1923. - Bd. 4: *Wissenschaft der Logik 2*, ed. Lasson, 1923. - Bd. 5: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827 y 1830)*, 1920³⁴; 5° ed.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: mit einer vergleichenden Seitenübersicht*, ed. Hoffmeister, 1949. - Bd. 6: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen*, 1911; 4° ed.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*, ed. Hoffmeister, 1952³⁵. - Bd. 7: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, 1913³⁶. - Bd. 8: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung*, ed. Lasson, 1917; 2° ed.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, 1955³⁷. - Bd. 9: *Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, 1919; tres volúmenes: 9.2: *Die orientalische Welt*, 9.3: *Die griechische und romanische Welt*, 9.4. *Die germanische Welt*. - Bd. 10: *Vorlesungen über die Ästhetik 1. Die Idee und das Ideal*, ed. Lasson, 1931. - Bd. 11: *Berliner Schriften 1818 - 1831*, ed. Hoffmeister, 1956. - Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1*, ed. Lasson, 1925; dos volúmenes: 12.2: *Begriff der Religion*, 1925. - Bd. 13: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2. Die bestimmte Religion*, ed. Lasson, 1927; dos volúmenes: 13.1: *Die Naturreligion* y 13.2: *Die Religionen der geistigen Individualität*. - Bd. 14: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 3. Die absolute Religion*, ed. Lasson, 1929; dos volúmenes: 14.1: *Die absolute Religion* y 14.2: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. - Bd. 15: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. System und Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, 1940. - Bd. 18: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, 1923, ed. Hoffmeister, (ed. incompleta). - Bd. 19: *Jenenser Realphilosophie 1: Die Vorlesungen von 1803/04*, ed. Hoffmeister, 1932. - Bd. 20: *Jenenser Realphilosophie 2: Die Vorlesungen von 1805/06*, ed. Hoffmeister, 1931. - Bd. 21: *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816*, ed. Hoffmeister, 1938. - Bd. 27: *Briefe von und an Hegel 1. 1785-1812*, ed. Hoffmeister, 1952. - Bd. 28: *Briefe von und an Hegel 2.*

32 A los textos de WFV, 1, se agregó las recensiones de *Erlanger Literaturzeitung*, la versión latina de *De Orbitis Planetarum* y un apéndice sobre «Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie», que Lasson atribuyó a Schelling.

33 1° ed. 1907 con el título *Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe*. En 1952 pasa a ocupar el Bd. 5.

34 1° ed. 1905, sin los *Zusätze* de WFV, 6, 7.

35 En 1952 pasa a ocupar el Bd. 12.

36 Contiene los escritos «Die Verfassung Deutschlands» (1802), «Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816» (1817), «Über die englische Reformbill» (1831), «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (1802) y «System der Sittlichkeit» (sin fecha definida).

37 En 1952 pasa a ocupar el Bd. 18.

1813-1822, ed. Hoffmeister, 1953. - Bd. 29: *Briefe von und an Hegel 3. 1823-1831*, ed. Hoffmeister, 1954. - Bd. 30: *Briefe von und an Hegel 4. Nachträge, Dokumente, Personenregister*, ed. Rolf Flechsig y Hoffmeister, 1960³⁸.

El propósito crítico de la *WLH* implicó una concepción histórica y evolutiva de la filosofía hegeliana. Sin embargo, Lasson tenía una tendencia pedagógica que se expresaba en extensas introducciones al inicio de la cada obra y que reproducían cierta sistematicidad³⁹. Por otro lado, debido a los avatares históricos y la aparición constante de manuscritos la edición careció de un plan integral y criterios globales en relación con la puntuación y la ortografía⁴⁰.

1.3. *La edición del centenario*

En la conmemoración del centenario de la muerte del filósofo, Hermann Glockner realizó una nueva edición de las *Werke*. A contramano de Lasson, él consideraba que el *corpus* hegeliano estaba constituido por *WFV*⁴¹, por lo cual su edición pretendió concluir la labor de los discípulos ordenando cronológicamente los escritos, agregando la *Enzyklopädie* de 1817 a las obras y redactando una monografía y un léxico que dieran cierre al definitivo *Corpus philosophicae Hegelianae*⁴².

La edición se tituló *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe auf Grund des Originaldrucks*, fue publicada en Stuttgart por Frommann entre 1927 - 1940 (*WJG*) y constó de 26 volúmenes. - Bd. 1: *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, 1927 (*WFV*, 1, 16). - Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes*, 1927 (*WFV*, 2). - Bd. 3: *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*, 1927 (*WFV*, 18). - Bd. 4: *Wissenschaft der Logik. I. Die objektive Logik*, 1928 (*WFV*, 3, 4). - Bd. 5: *Wissenschaft der Logik. II. Die subjektive Logik oder Lehre von Begriff*, 1928 (*WFV*, 5). - Bd. 6: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften der Heidelberger Zeit*, 1927 (*Enzyklopädie* de 1817 y algunos ensayos *WFV*, 16, 17). - Bd. 7: *Grundlinien*

38 La *WLF* fue publicada como parte de la colección *Philosophische Bibliothek (PB)* de la editorial Felix Meiner. La correspondencia entre los volúmenes de la edición y la colección fue la siguiente: Bd. 1, *PB* 62; Bd. 2, *PB* 114; Bd. 3, *PB* 56; Bd. 4, *PB* 57; Bd. 5, *PB* 33; Bd. 6, *PB* 124; Bd. 7, *PB* 144; Bd. 8, *PB* 171a; Bd. 9.2, *PB* 171b; Bd. 9.3, *PB* 171c; Bd. 9.4, *PB* 171d; Bd. 10, *PB* 164; Bd. 11, *PB* 240; Bd. 12.2, *PB* 59; Bd. 13.1, *PB* 60; Bd. 13.2, *PB* 61; Bd. 14.1, *PB* 63; Bd. 14.2, *PB* 64; Bd. 15, *PB* 166; Bd. 18, *PB* 58; Bd. 19, *PB* 66; Bd. 20, *PB* 67; Bd. 21, *PB*: 165; Bd. 27, *PB* 235; Bd. 28, *PB* 236; Bd. 29, *PB* 237; Bd. 30, *PB* 238.

39 NICOLINI, F. *op. cit.*, p. 304: «Él [Lasson] mismo dijo una vez de su edición de la *Phänomenologie*, en respuesta a la objeción de que no había trabajado de acuerdo con principios estrictos, que era una adaptación del libro a las necesidades de los estudiantes recién introducidos en Hegel» (la traducción es nuestra).

40 *Ibid.*, p. 207. NICOLINI, F., «Probleme und Stand der Hegel-Edition», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 1957, pp. 121 - 129.

41 *WJG*, 23: X.

42 *WJG*, 23: XXVII.

der *Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1928 (WFV, 8). En los volúmenes dedicados a la *Enzyklopädie* de 1830, Glockner sustituyó el título de WFV por *System der Philosophie*: - Bd. 8: *System der Philosophie I. Die Logik*, 1929 (WFV, 6). - Bd. 9: *System der Philosophie II. Die Naturphilosophie*, 1929 (WFV, 7.1). - Bd. 10: *System der Philosophie III: Die Philosophie des Geistes*, 1929 (WFV, 7.2). - Bd. 11: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1928 (WFV, 9). - Bd. 12: *Vorlesungen über die Aesthetik I*, 1927 (WFV, 10.1). - Bd. 13: *Vorlesungen über die Aesthetik II*, 1928 (WFV, 10.2). - Bd. 14: *Vorlesungen über die Aesthetik III*, 1928 (WFV, 10.3). - Bd. 15: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 1928 (WFV, 11). - Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, 1928 (WFV, 12). - Bd. 17: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I*, 1928 (WFV, 13). - Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1928 (WFV, 14). - Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 1928 (WFV, 15). - Bd. 20: *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, 1930. Seis volúmenes de autoría de Glockner: Bd. 21: *Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, 1929⁴³; Bd. 22: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, 1940; Bd. 23: *Hegel-Lexicon. 1: A – Form*, 1935; Bd. 24: *Hegel-Lexicon. 2. Inhalt – Kontinuität*, 1937; Bd. 25: *Hegel-Lexicon. 3. Kontrakt – Propädeutik*, 1938; Bd. 26: *Hegel-Lexicon. 4. Prophet – ζ*, 1939.

1.4. La edición de Suhrkamp

A fines de la séptima década del XX, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel realizaron una nueva edición de la *Werke*. Los editores decían comprender las críticas a la composición de la WFV⁴⁴, pero consideraban que ella era la fuente de la recepción de la filosofía hegeliana en el pensamiento del siglo XIX y el siglo XX⁴⁵, por lo cual su edición reprodujo gran parte de la edición de los discípulos e incluyó algunos señalamientos críticos de WLH. También modernizaron el texto a partir de la actualización de vocablos, estandarizando las expresiones y corrigiendo la puntuación según criterios contemporáneos. Mediante estas modificaciones los editores buscaban hacer accesible la obra de Hegel a un público no erudito.

La edición se tituló *Werke in 20 Bänden mit Registerband* y fue publicada por la editorial Suhrkamp, Frankfurt, entre 1969 y 1971 (WMM). - Bd. 1: *Frühe Schriften*, 1971⁴⁶. - Bd. 2: *Jeaner Schriften. 1801-1807*, 1970⁴⁷. - Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*,

43 El título se modificó por *Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie* en las siguientes ediciones.

44 WMM, 20: 530 – 533.

45 Los editores se confiesan deudores de la tradición marxiana y de las interpretaciones estatísticas de la filosofía hegeliana: WMM, 20: 538.

46 Incluyó escritos de WFV, 17; *Supplemen*; *HTJ*; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. Hoffmeister, Frommanns Stuttgart, 1936; WLH, 7, 27.

47 Incluye *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, las recensiones de *Erlanger Literatur-Zeitung*, los ensayos de *Kritisches Journal der Philosophie* y escritos de WFV: 17.

1970 (WFV, 2). - Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, 1970⁴⁸. - Bd. 5: *Wissenschaft del Logik I. Erstel Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, 1969 (WFV, 3, 4). - Bd. 6: *Wissenschaft del Logik II. Erster Teil Die objektive Logik Zweites Buch Zweiter Teil Die subjektive Logik*, 1969 (WFV, 5). - Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, 1970 (WFV, 8). - Bd. 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*, 1970 (WFV, 6). - Bd. 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*, 1970 (WFV, 7.1). - Bd. 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, 1970 (WFV, 7.2). - Bd. 11: *Berliner Schriften 1818-1831*, 1970⁴⁹. - Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1970 (WFV, 9, 2 ed.). - Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, 1970 (WFV, 10.1, 2 ed.). - Bd. 14: *Vorlesungen über die Ästhetik II*, 1970 (WFV, 10.2, 2° ed.). - Bd. 15: *Vorlesungen über die Ästhetik III*, 1970 (WFV, 10.3). - Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 1969 (WFV, 11). - Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 1969 (WFV, 12). - Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 1971 (WFV, 13). - Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1971 (WFV, 14). - Bd. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 1971 (WFV, 15).

1.5. La edición histórico-crítica

En 1958 se funda en Bonn el *Hegel-Archiv*⁵⁰ con el propósito de conservar todo el material escrito de Hegel y como parte de ese objetivo emprende una edición histórico-crítica de las *Werke* junto con la *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* y la *Deutschen Forschungsgemeinschaft*. La edición recibió el título *Gesammelte Werke (GW)* y se propuso diversos principios⁵¹. En primer lugar, la completitud (*Vollständigkeit*) del contenido; la *GW* debía contener todo lo escrito por Hegel, incluyendo ediciones diversas de la misma obra, manuscritos póstumos, las lecciones manuscritas y las transcripciones de sus oyentes.⁵²

48 Con escritos de WFV, 17, 18; WPB, 21.

49 Con escritos de *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, manuscritos, WFV, 20 y WLH, 11.

50 El *Hegel-Archiv* tuvo una existencia inicial breve entre 1912 y 1916 prescrida por Lasson. Para un detalle de su historia ver: GETHMANN-SIEJERT, A., «Hegel-Archiv und Hegel Ausgabe», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30 (4), 1976, pp. 609-618; WEISSER-LOHMANN, E., «Das Hegel-Archiv der Ruhr - Universität Bochum», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40, 1992, pp. 670-678.

51 NICOLIN, F., *op. cit.*, pp. 307 - 313; *GW*, 1: 419 - 427.

52 La cantidad de los manuscritos motivó una edición histórico-crítica de las lecciones en *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Meiner, Hamburg, 1983 - 2007. Una década antes, K.-H. Ilting había editado los manuscritos sobre filosofía del derecho en los cuatro volúmenes, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973 - 1974.

El orden de los volúmenes debía seguir una sucesión cronológica que manifestará el desarrollo y la evolución del pensamiento del filósofo de Stuttgart visibilizando todas las correcciones y las modificaciones. Como parte de ese principio, la *GW* debía respetar la ortografía y la puntuación originales. Los agregados de los editores deberían reducirse lo más posible, admitiendo tres tipos de adiciones: observaciones históricas y contextuales que enmarcaran la letra del escrito, pero que evitaran comentarlo e interpretarlo; notas editoriales (*Nachbericht*) que informaran el origen de los textos, su tradición y sus ediciones anteriores; e índices de nombres⁵³. La *GW* continúa siendo publicada y es considerada la edición canónica de la base escrita de la filosofía hegeliana.

Comenzó a publicarse en 1968 en la editorial Felix Meiner, Hamburg, y se compone de treinta y un tomos. - Bd. 1: *Frühe Schriften. Teil I*, eds. F. Nicolin y G. Schüler, 1989. - Bd. 2: *Frühe Schriften. Teil II*, ed. W. Jaeschke, 2014. - Bd. 3: *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, eds. F. Nicolin y G. Schüler, 1991. - Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, eds. H. Büchner y O. Pöggeler, 1968. - Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, eds. M. Baum y K. R. Meist, 1998. - Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, eds. K. Düsing y H. Kimmerle, 1975. - Bd. 7: *Jenaer Systementwürfe II*, eds. R.-P. Horstmann y J. H. Trede, 1971. - Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann y J. H. Trede, 1976. - Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, eds. W. Bonsiepen y R. Heede, 1980. - Bd. 10: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, ed. K. Grotsch, 2006; dos volúmenes: 10.1: *Gymnasialkurse und Gymnasialrede*, 10.2: *Beilagen und Anhang*. - Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978⁵⁴. - Bd. 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1981. - Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, eds. W. Bonsiepen y K. Grotsch, 2001. - Bd. 14: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, eds. K. Grotsch y E. Weisser-Lohmann, 2009 - 2011; tres volúmenes: 14.1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse - Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 2009, 14.2: *Beilagen*, 2010, y 14.3: *Anhang*, 2011. - Bd. 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, eds. F. Hogemann y Ch. Jamme, 1990. - Bd. 16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, ed. F. Hogemann, 2001. - Bd. 17: *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*, ed. W. Jaeschke, 1987. - Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*,

53 Para un detalle sobre el desarrollo de la *GW* ver: DÜSING, K., «Bericht des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum über den Stand der Edition von Hegels Gesammelten Werken», en D. Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?: Stuttgarter Hegel-Kongress 1975*, Felix Meiner, Hamburg, 1977, pp. 705 – 716; JAESCHKE, W., «Eine neue Phase der Hegel-Edition», *Hegel-Studien*, 36, 2001, pp. 15 – 32; JAESCHKE, W. y BAUER, Ch., «Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Das Editionsprojekt der Gesammelten Werke», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (1), 2014, pp. 41–63.

54 Por primera vez una edición de las *Werke* incluye la primera *Lehre vom Sein* hallada pocos años antes: *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*, ed. Wolfgang Wieland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

ed. W. Jaeschke, 1995. - Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, eds. W. Bonsiepen y H.-Ch. Lucas, 1989. - Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, eds. W. Bonsiepen y H. - Ch. Lucas, 1992. - Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1984. - Bd. 22: *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*, ed. K. Grotsch, 2013. - Bd. 23: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, ed. A. Sell, 2013 - 2017; tres volúmenes: 23.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, 2013; 23.2: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, 2015; 23.3: *Sekundäre Überlieferung Anhang*, 2017. - Bd. 24: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, 2012 - s/f; cuatro volúmenes: 24.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24*, ed. W. Bonsiepen, 2012; 24.2: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1825/26 und 1828*, ed. N. Hebing, 2014; 24.3: *Sekundäre Überlieferung*, ed. N. Hebing, 2016⁵⁵. - Bd. 25: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, ed. Ch. J. Bauer, 2008 - 2015; tres volúmenes: 25.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, 2008; 25.2: *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*, 2012; 25.3: *Anhang*, 2015. - Bd. 26: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 2013 - s/f; cuatro volúmenes: 26.1: *Nachschriften zu den Kollegien 1817/18, 1818/19, 1819/20*, ed. D. Felgenhauer, 2013; 26.2: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, ed. K. Grotsch, 2015; 26.3: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*, ed. K. Grotsch; 26.4: *Anhang*, ed. K. Grotsch, 2019. - Bd. 27: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 2015 - s/f; cinco volúmenes: 27.1: *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, ed. B. Collenberg-Plotnikov, 2015; 27.2: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*, eds. W. Jaeschke y R. Paimann, 2019; 27.3: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*, ed. W. Jaeschke en colaboración con Ch. J. Bauer y Ch. Hackel, 2019; 27.4: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*, ed. W. Jaeschke, 2020⁵⁶. - Bd. 28: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 2015 - s/f; cuatro volúmenes: 28.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, ed. N. Hebing, 2015; 28.2: *Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, eds. N. Hebing y W. Jaeschke, 2018; 28.3: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1828/29*, W. Jaeschke y N. Hebing, 2020⁵⁷. - Bd. 29: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 2017 - s/f; tres volúmenes: 29.1: *Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824*, eds. W. Jaeschke y M. Köppe, 2017⁵⁸. - Bd. 30: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2016 - s/f; seis volúmenes: 30.1. *Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*, ed.

55 El volumen 23.4 se encuentra actualmente en preparación.

56 El volumen 25.5 se encuentra actualmente en preparación.

57 El volumen 28.4 se encuentra actualmente en preparación.

58 Los volúmenes 29. 2 y 29.3 se encuentran actualmente en preparación.

K. Grotzsch, 2016; 30.2: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1823/24*, ed. K. Grotzsch, 2020⁵⁹. - Bd. 31: *Katalog der Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels*, ed. M. Köppe, 2017; dos volúmenes: 30.1: *Abteilungen I-III*, 30.2: *Abteilungen IV-IX. Anhang*

En síntesis, la base escrita de la filosofía hegeliana tiene dos tipos de ediciones en su idioma original: las no críticas, constituida por la *WFV* y reproducida por la *WJG* y la *WW*, y la crítica, iniciada por la *WLH* y continuidad por la *GW*. Los propósitos de ambos tipos de ediciones difieren en tanto presuponen y propulsan pulsando mediante sus criterios editoriales concepciones distintas de la filosofía hegeliana; las ediciones no críticas suponen un pensamiento coherente y unitario, por lo cual pretenden manifestar el *corpus* destacando su carácter sistemático; las ediciones críticas reaccionan contra las no críticas, aceptando el carácter sistemático, pero presuponiendo un pensamiento en desarrollo y buscando manifestar ese dinamismo atendiendo a la letra de Hegel sin la mediación de la *WFV*. Tanto las imágenes de la filosofía hegeliana que ambos tipos de ediciones presuponen como sus elecciones editoriales delimitan y prefiguran la base escrita de la filosofía hegeliana.

2. La traducción de las obras de Hegel al español

En el idioma español no existe aún una versión íntegra de ninguna de las ediciones alemanas. Las diversas traducciones españolas tomaron como base traslaciones francesas o italianas, o directamente las ediciones alemanas, por lo cual ellas abrevan indirecta o directamente en los supuestos y los propósitos que sustentaron las *Werke*. A continuación, reconstruiremos las traducciones españolas de las obras de Hegel detallando la autoría, los datos bibliográficos, las fuentes e indicando también sus reimpressiones y reediciones. Consideraremos solo libros, no artículos o traducciones fragmentarias. En un primer momento, recopilaremos las traducciones indirectas y en un segundo momento las directas; en ambos casos serán presentadas en sucesión cronológica.

2.1. Traducciones indirectas

Lógica de Hegel, trad. Antonio M. Fabié, Alfonso Durán, Madrid, 1872. La traslación tomó como fuente *Logique de Hegel*, trad. Augusto Véra, Librairie philosophique de Ladrange, París, 1859, versión francesa de la *Enzyklopädie* de 1827, pp. 27 - 216.

Filosofía del espíritu, trad. Eduardo Barrioberro y Herrán, Daniel Jorro, Madrid, 1907. La traslación tomó como fuente *Philosophie de l'esprit*, trad. Augusto Véra, Germer Baillière, París, 1867 - 1870, versión francesa de *WFV*, 7.2. Reed.: Anaconda, Buenos Aires, 1941.

59 Los volúmenes 30.3, 30.4, 30.5 y 30.6 se encuentran actualmente en preparación.

Estética, trad. Hermenegildo Ginger de los Ríos, Daniel Jorro, Madrid, 1908. La traducción tomó como fuente *Esthétique*, trad. Charles M. Bénard, Librairie Germer, París, 1875 (2º ed.),⁶⁰ versión francesa de *WFFV*, 10.1, 10.2, 10.3. Reed.: El Ateneo, Buenos Aires, 1954; Alta Fulla, Barcelona, 1988; RBA, Barcelona, 2002; Losada, Buenos Aires, 2008; con el título *Lecciones sobre estética*, Mesetas, Madrid, 2003.

Enciclopedia de las Ciencias filosóficas, trad. Eduardo Ovejero y Maury, General Victorio Suarez, Madrid, 1917 - 1918. La traslación tomó como fuente *Enciclopedia della scienze filosofiche in compendio*, trad. Benedetto Croce, Laterza, Bari, 1907, versión italiana de *WLH*, 5 (1º ed.). Reed.: Studium, Madrid, 1942; Libertad, Buenos Aires, 1944; Instituto del Libro, La Habana, 1968; Claridad, Buenos Aires, 1969 (reimpr.: 1974, 1980, 2006 -en tres tomos); Porrúa, México, 1971 (reimpr.: 1973; 1985, 1990, 1997, 2004); Juan Pablos, México, 1974 (reimpr.: 2002).

Filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del estado, trad. Angélica Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1937. La traducción tomó como fuente *Lineamenti di filosofia del diritto, ossia Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, trad. Francesco Messineo, Laterza, Bari, 1913, versión italiana de *WLH*, 6. Reimpr.: 1939, 1968, 1987 y 2009. Reed.: con el título *Filosofía del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, 1985 (revisada por Laura Mues Schrek y Eduardo Ceballos Uceta)⁶¹.

De lo bello y sus formas, trad. Manuel Granell, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946. Primer volumen de una versión en tres tomos de *Esthétique* de Charles M. Bénard (2º ed.).⁶² Reed.: Espasa Calpe, Madrid, 1958 (reimpr.: 1969, 1977, 1980); Planeta Agostini, Madrid, 1997. El segundo volumen fue publicado en 1947 con el título *Sistema de las artes (arquitectura, escultura, pintura y música)*; reed.: Libertador, Buenos Aires, 2006. También en 1947 fue publicado el tercer volumen con el título *Poética*; reimpr.: 1984; reed.: Terramar, Buenos Aires, 2005 (reimpr.: 2014).

«La lógica de la propedéutica o Lógica breve (1808 - 1813)», trad. Juan Samaja, en J. Samaja, *Semiótica y dialéctica*, JVE Ediciones, Buenos Aires, 2000, pp. 211 - 267. Traslación selectiva de *Propédeutique Philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Éditions de Minuit, París, 1963, versión francesa de *WFFV*: 18.

60 La primera edición consistió en cinco volúmenes publicados con el título *Cours d'esthétique*, Joubert, París, 1840, 1843, 1848, 1851 y 1852. La segunda edición estaba formada por dos volúmenes con el título *Esthétique*, Germer-Baillère, París, 1875. Cfr. IANNELLI, F. y OLIVIER, A. P., «Translating Hegel's Aesthetics in France and Italy: a comparativ approach», *Verifiche*, XLIX (2020), p 206.

61 La edición contó con un prólogo y una nota biográfica de Juan Garzón Bates e introdujo algunas modificaciones en la traslación de algunos vocablos, siendo la más significativa el término «Éticidad» en lugar de «Ética» para verter «*Sittlichkeit*» (p. 167).

62 Cfr. nota 56.

Lecciones sobre Platón, trad. Sergio Albano, Quadrata, Buenos Aires, 2006. La traducción se basó en *Leçons sur Platón*, ed. J. L. Viellard-Baron, Aubier Montaigne, París, 1976, versión bilingüe del manuscrito de K. G. von Griesheim sobre las lecciones de historia de la filosofía del semestre de 1825/26.

2.2. Traducciones directas

Lógica, trad. Antonio Zozaya, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1892 - 1893. La traslación tomó como fuente la primera parte de la *Enzyklopädie, WFV*, 6 (2° ed.). Reed.: Sociedad general española de librería, Madrid, 1920; Ricardo Aguilera, Madrid, 1971; Orbis, Barcelona, 1984; Folio, Barcelona, 1999 (reimpr.: 2002).

Lecciones de filosofía de la historia universal, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1928. La traducción tomó como fuente *WLH*, 8 (ed. Lasson), 9. Reimpr.: 1946, 1953 y 1974. Reed.: Anaconda, Buenos Aires, 1946; Atalaya, Barcelona, 1970, (reimpr.: 1994); Alianza, Madrid, 1980 (reimp.: 1982, 1985, 1986, 1989, 2004, 2008); Universidad de Valencia, Valencia, 1990 (ed. abreviada); Alianza, Madrid, 2013 (ed. abreviada) (reimpr.: 2019); Losada, Buenos Aires, 2002; Tecnos, Madrid, 2005 (ed. abreviada) (reimpr.: 2014).

Fenomenología del Espíritu. Prólogo. Introducción. Saber absoluto, trad. Xavier Zubiri, Revista de Occidente, Madrid, 1935. La versión tomó como fuente *WLH*, 2: 15 - 79, 549 - 560.

Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Introducción. Eficidad, trad. Felipe E. González Vicén, Revista de Occidente, Madrid, 1935. La versión tomó como fuente *WLH*, 6: 18 - 51, 140 - 279.

La conciencia infeliz, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1949. Si bien no se menciona el nombre del traductor o la traductora, en la tercera página se declara: «Traducción directa del alemán revisada por la Dirección del Instituto», ejercida ese año por Carlos Astrada. La versión selectiva tomó como fuente *WJG*, 2.

Lecciones de historia de la filosofía, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. La traslación tomó como fuente *WFV*, 13, 14 y 15. Reimpr.: 1977, 1979, 1981, 1985, 1995 y 2005.

Las pruebas de la existencia de Dios, trad. Aurelio Garzón del Camino, Alameda, México, 1955. La versión tuvo como fuente *WLH*, 14.2.

Introducción a la historia de la filosofía, trad. Eloy Terron, Aguilar, Madrid, 1955. La traducción tomó como fuente *WLH*, 15: 19 - 260. Reimpr.: 1959, 1973, 1990. Reed.: Aguilar, Buenos Aires, 1959 (reimpr.: 1961, 1965, 1968, 1971, 1973, 1968); Sarpe, Madrid, 1983 (reimpr.: 1985).

Ciencia de la lógica, trads. Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1956. La traslación tomó como fuente *WLH*: 3, 4. Reed.: Solar, Buenos Aires, 1968 (reimpr.: 1974, 1976, 1982, 1993); Las Cuarenta, Buenos Aires, 2013.

Fenomenología del espíritu, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. La traslación tomó por fuente *WLH*, 2. Reimpr.: 1971, 1973, 1978, 1999, 2003 (14° ed.), 2006 (16° ed.), 2012, 2015. Reed.: Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, (reimpr.: 1982, 1985); Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1992 (reimpr.: 2007); Fondo de Cultura Económica, México, 2017 (revisada por Gustavo Leyva).

Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, trad. Guillermo R. de Echandía, Aguilar, Madrid, 1970. La versión tomó como fuente *WLH*, 14.2.

El espíritu del cristianismo y su destino, trad. Alfredo Llanos, Kairos, Buenos Aires, 1970. La traducción tuvo por fuente *HTN*: 241 - 342. Reimpr.: 1971. Reed.: Rescate, Buenos Aires, 1983; Leviatán, Buenos Aires, 2013.

Introducción a la Estética, trad. Ricardo Mazo, Península, Barcelona, 1971. La versión tomó como fuente *WFV*, 10.1: 3 - 116 (1° ed.). Reimpr.: 1973, 1979, 1985, 1990, 1997 y 2003.

Filosofía de la historia, trad. José M. Quintana Cabanas, Zeus, Barcelona, 1971. La traslación tuvo como fuente *VFV*: 9 (2° ed.). Reed.: PPU, Barcelona, 1984; con el título *Lecciones de filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 2014.

La constitución de Alemania, trad. Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1972. La traducción tomó como fuente *Politische Schriften*, ed. Jürgen Habermas, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp. 23 - 139. Reed.: Tecnos, Madrid, 2010.

La razón en la historia, trad. César A. Gómez, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972. La versión tuvo como fuente *WLH*, 8 (ed. Hoffmeister).

Principios de la filosofía del derecho o ciencia natural y ciencia política, trad. Juan L. Vermal, Sudamericana, Buenos Aires, 1975. La traslación tomó como fuente *WLH*: 6. Reimpr.: 2004. Reed.: Edhesa, Barcelona, 1988 (reimpr.: 1999, 2005).

Historia de Jesús, trad. Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1975. La versión tomó como fuente *HJN*: 73 - 136. Reimpr.: 1981, 1987.

Filosofía de la historia, trad. Emanuel Suda, Claridad, Buenos Aires, 1976. La traducción tomó por fuente *WLH*, 8 (ed. Hoffmeister), 9. Reimpr.: 2008.

Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y la ciencia del estado, trad. Eduardo Vásquez, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976. La versión tuvo como fuente *WMM*, 7. Reimpr.: 1991. Reed.: Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Fenomenología del espíritu, trad. Carlos Díaz, Alhambra, Madrid, 1976. Versión selectiva y didáctica de *WMM*, 3. Reimpr.: 1987.

Lecciones de estética, trad. Alfredo Llanos, La Pleyade, Buenos Aires, 1977. La traducción tomó como fuente *WFV*, 10.1: 3 - 114 (2° ed.). Reed.: con el título *Introducción, Estética*, 1, Siglo veinte, Buenos Aires, 1983; Leviatán, Buenos Aires, 2002 (reimpr.: 2004, 2006 y 2012); con el título original, Ediciones Coyoacán, México, 2011 (reimpr.: 2013 y 2015).

Escritos de juventud, trad. José M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. La traslación consideró diversas fuentes y las coordinó con un

criterio histórico. Sus fuentes fueron: *WFV: Supplement; HTN; Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. Hoffmeister, Fromanns Stuttgart, 1936; *WLH*, 7, 27. Reimpr.: 1981, 1998, 2003.

Introducción a la Fenomenología del espíritu, trad. Amelia Podetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1978. Versión bilingüe de *WLH*, 2: 63 - 78. Reed.: Podetti, A., *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 130 - 152.

Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho, trad. Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979. La traslación tuvo como fuente *WMM*, 2: 434 - 530, y consideró también *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, París, 1972.

Propedéutica filosófica, trad. Eduardo Vásquez, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1979. Traducción selectiva de *WMM*, 4.

Esencia de la filosofía y otros escritos, trad. Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980. Traducción selectiva de *WMM*, 2. La versión incluyó los ensayos «Sobre la esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía», «¿Quién piensa abstractamente?», «Noticia de Baviera. Explosión de alegría popular por la destrucción definitiva de la filosofía», «Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo», «Bosquejo de un nuevo órganon filosófico», «Cómo interpreta el sentido común la filosofía, según las obras del señor Krug» y «Tesis de habilitación».

La arquitectura, trad. Alberto Clebería Ibáñez, Kairos, Barcelona, 1981. La traducción tomó como fuente *WMM*, 14: 266 - 350. Reimpr.: 1987, 2001.

El concepto de religión, trad. Arsenio Ginzo, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. La fuente de la versión fue *WLH*, 12.1. Reimpr.: 1984, 1998.

Lecciones sobre Filosofía del Derecho. Berlín: 1818 - 1819, trad. Luisa H. de Meyer, Universidad de Morón, Buenos Aires, 1983. Traducción de los manuscritos de G. Homeyer y de P. Wannenmann editados en el primer volumen de *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831*, ed. K.-H. Ilting Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973.

El sistema de la eticidad, trad. Dalmacio Negro Pavón y Luis Gonzalez-Hontoria, Editora Nacional, Madrid, 1983. Traducción de *WLH*, 7: 419 - 503.

Estética, trad. Alfredo Llanos y Ofelia Menga, Siglo veinte, Buenos Aires, 1983 - 1985. Versión de *WMM*, 13, 14 y 15 en ocho volúmenes: 1. *Introducción*, 2. *La idea de lo bello artístico o lo ideal*, 3. *La forma del arte simbólico*, 4. *La forma del arte clásico*, 5. *La forma del arte romántico*, 6. *El sistema de las artes particulares: la arquitectura y la escultura*, 7. *La pintura y la música* y 8. *La poesía*.

Lecciones sobre filosofía de la religión, trad. Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1984; Tomo I: *Introducción y Concepto de religión*, Tomo II: *La religión determinada y*

Tomo III: *La religión consumada*. La traslación tuvo por base los volúmenes 3, 4 y 5 de *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner, Hamburg, 1983 - 1985, ed. W. Jaeschke, realizada en el marco de la edición histórica-crítica de los manuscritos sobre las lecciones: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Meiner, Hamburg, 1983 - 2007. El traductor consideró también *WLH*, 12, 13, 14, y *WFV*, 11, 12. Reimpr.: 1990. El tercer tomo fue reeditado parcialmente con el título *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Trotta, Madrid, 2018.

Filosofía real, trad. José M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984. La traducción tomó como fuente *GW*, 8. Reed.: 2006 (con modificaciones).

La positividad de la religión cristiana, trad. Alfredo Llanos, Rescate, Buenos Aires, 1984. La fuente de la traducción fue *WMM*, 1: 104 - 229.

Propedéutica filosófica: teoría del derecho, la moral y la religión, trad. Laura Maus de Schrenk, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984. La versión tuvo por fuente *WMM*, 4: 204 - 274.

Dos escritos políticos, trad. Kurt Saverteig, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987. Versión conjunta de *WMM*, 4: 462 - 597 y *WMM*, 11: 83 - 128. Incluye los ensayos «Examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Wurtemberg» (pp. 9 - 109) y «A propósito de la reforma electoral en Inglaterra» (pp. 111 - 104).

Fundamentos de la filosofía del derecho, trad. Alfredo Llanos, Siglo veinte, Buenos Aires, 1987. La traducción tuvo como fuente *WLH*, 6 (4° ed.). Reed.: Leviatán, Buenos Aires, 2015.

Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling, trad. Juan A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989. La traslación tuvo por fuente *GW*, 4: 1 - 184.

Estética, trad. Raúl Gabás, Península, Madrid, 1989 - 1991. La versión tuvo por fuente *WMM*, 13, 14, 15.

Lecciones de estética, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1989. La traslación tomó como fuente *WFV*, 10 (2° ed.). Reimpr.: 2007.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, trad. María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990. La traslación tomó por fuente *GW*, 4: 1 - 184. Reed.: Gredos, Madrid, 2014.

Escritos pedagógicos, trad. Arsenio Ginzo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991. Traducción selectiva de *WLH*: 11, 21 y 28. La versión incluyó los Discursos de Nürnberg (1809 - 1815) (pp. 71 - 130) e Informes pedagógicos (1812 - 1816) (pp. 131 - 178). Reed.: Fondo de Cultura Económica, México 1998 (reimpr.: 2015).

Fenomenología del espíritu, trad. Alfredo Llanos, Rescate, Buenos Aires, 1991. La traslación tomó como fuente *GW*, 9. Reed.: Leviatán, Buenos Aires, 2006.

Crear y saber, trad. Jorge A. Díaz, Norma, Bogotá, 1992. La traducción tomó por fuente *GW*, 4: 1 - 184. Reed.: Siglo del hombre, Bogotá, 2017.

Fundamentos de la filosofía del derecho, trad. Carlos Díaz Hernández, Libertarias / Prodhufi, Granada, 1993. La traslación tomó como fuente *Die Rechtsphilosophie*

von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821 - 1825, segundo volumen de *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1974. Reed.: Fontamara, México, 2015.

Doctrina del derecho, los deberes y la religión para curso elemental, trads. Jorge Navarro Pérez, Gabriel Rodríguez Oliver, Juan M. Marquina y Rafael Rodríguez Manzanque, Universidad de Murcia, Murcia, 1993. La versión tomó como fuente *WMM*, 4: 204 - 274.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997. La traducción tomó por fuente *GW*, 20, pero también consideró las tres ediciones de la *Enzyklopädie* publicadas por Hegel, *WFF*, 6, 7 (1º y 2º ed.), *WLH*, 5 (ed. Lasson y ed. Hoffmeister), *WMM*, 8, 9 y 10, y *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1930)*, ed. F. Nicolin y O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1969. Reimpr.: 1998, 2000. Reed. corregida y bilingüe, Abada, Madrid, 2017.

Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, trad. Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. La versión tuvo por fuente *WLH*, 1: 221 - 346 (*PB* 62b).

Introducciones a la filosofía de la historia universal, trad. Román Cuartago, Istmo, Madrid, 2005. Versión bilingüe de *GW*, 18: 119 - 214.

Sobre el proyecto de reforma inglés: el debate de 1831 sobre el derecho electoral británico, trad. Edgar Maragat, Marcial Pons, Madrid, 2005. Versión de *GW*, 16: 323 - 404.

Fenomenología del espíritu, trad. Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006. La traslación tomó por fuente *GW*, 9. Reimpr.: 2009, 2015.

La lógica de la Enciclopedia, trad. de Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires, 1994. Traducción de la primera parte de *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1930)*, ed. F. Nicolin y O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1959. Reimpr.: 2006.

Filosofía del arte o Estética. Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, trad. de Domingo Hernández Sánchez, Abada, Madrid, 2006. Versión bilingüe de *Philosophie der Kunst oder Ästhetik: nach Hegel, im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, eds. Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov, Fink, München, 2004.

Relación del escepticismo con la filosofía, trad. María del Carmen Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. Traducción de *GW*, 4: 197 - 237.

El sistema de la eticidad, trad. Juan López Osorno, Quadrata, Buenos Aires, 2006. La traslación tomó como fuente *WLH*, 7: 419 - 503.

Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato, trad. Manuel Jiménez Redondo, MuVIM, Valencia, 2007. Versión de *WMM*, 4: 9 - 69.

Principios de la filosofía del derecho, trad. Oward Ferrari, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2007. La versión fue elaborada en base a *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Band II: Die Rechtsphilosophie von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821 - 1825*, ed. K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1974.

La órbita de los planetas, trad. Gotzón Arrizabalaga, Universidad del País Vasco, País Vasco, 2009. Traducción basada en *WLH*, 1: 347 - 401.

Introducción a la historia de la filosofía, trad. Alicia Varela, Gradifco, Buenos Aires, 2009. La traducción tomó como fuente *WLH*, 15: 19 - 260.

Enciclopedia filosófica para el curso superior, trads. Max Maureira y Klaus Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2009. Versión bilingüe de *WMM*, 4: 9 - 69.

Fenomenología del espíritu, trad. Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010. Versión bilingüe de *GW*, 9. Reed.: Gredos, Madrid, 2014 (monolingüe).

Líneas fundamentales de filosofía del derecho, trad. María del Carmen Paredes, Gredos, Madrid, 2010. La versión tuvo por fuente *GW*, 14.1.

Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental, trads. Max Maureira y Klaus Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2009. Versión bilingüe de *WMM*, 4: 204 - 274.

Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812 / 1813), trad. Félix Duque, Abada, Madrid, 2011. La traslación tomó por fuente *GW*, 11.

Introducción de la Historia de la Filosofía, trad. César Ruiz Sanjuán, Escolar y mayo, Madrid, 2012. Versión bilingüe de *GW*, 18: 33 - 111.

La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling en relación con las Contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto accesible del estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX (Primer cuaderno), trad. David Zapatero Maier, Prometeo, Buenos Aires, 2012. Traslación de *GW*, 4: 1 - 184.

Escritos sobre religión, trad. Gabriel Amengual, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2013. Selección y traducción de *GW*, 15, 16. Escritos publicados: «Recensión de Jacobi» (pp. 55 - 88), «Prólogo a Hinrichs» (pp. 89 - 113), «Sobre una acusación de difamación pública de la religión católica» (pp. 115 - 118), «Recensión de Göschel» (pp. 119 - 153), «Replicas» (pp. 155 - 224), «Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana» (pp. 225 - 237), «Fragmento Sobre el derecho natural» (pp. 241 - 251) y «Notas de lectura de *La doctrina de la fe* de F. D. E. Schleiermacher» (pp. 253 - 258).

Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, trad. Gabriel Amengual, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2014. Versión de *GW*, 18: 228 - 334.

El joven Hegel. Ensayos y esbozos, trad. José M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 2014. La traslación tuvo por fuente *GW*: 1, 2. En gran medida la versión representa una reedición de *Escritos de juventud* (1978).

Ciencia de la lógica. Volumen II. La lógica subjetiva (1816), trad. Félix Duque, Abada, Madrid, 2015. La traslación tomó como fuente *GW*, 12.

Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones, trads. Alberto Ciria y Juan J. Padial, Thémata, Sevilla, 2015. Versión selectiva de *GW*, 25.1, 25.2.

Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política, trad. Joaquín Abellán García, Tecnos, Madrid, 2017. La versión tuvo por fuente *GW*, 14.1.

La primera filosofía del espíritu. Jena 1803/1804, trad. Julio De Zan, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2017. La traslación tomó por fuente *GW*, 6: 265 - 326.

Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva. Doctrina del ser (1832), trad. Félix Duque, Madrid: Abada, 2021. La traducción tomó por fuente *GW*: 21.

3. Consideraciones finales

Ante el conjunto de las traducciones española podemos formular a modo de cierre de este trabajo algunas consideraciones para determinar cuantitativamente las bases de la recepción hispanoamericana de la filosofía de Hegel. El universo de las obras de Hegel traducidas al español está integrado por ochenta y tres versiones. Las fuentes de estas traslaciones han sido preponderantemente las ediciones críticas con cincuenta y seis traducciones, de las cuales veintiséis tomaron como base la *GW*, veintitrés la *WLH* y siete fuentes críticas que no conforman las dos anteriores (la *HTN*, la edición de Ilting, la edición de Habermas y una edición de Viellard-Baron). Veintiséis traslaciones tomaron como fuente las ediciones no críticas, de las cuales quince se basaron en la *WMM*, diez en *VFV* y una en la *WGJ*. Solo una traducción tomó de forma indirecta una edición original de Hegel (Fabié, 1872).

Si consideramos la división de la base escrita de la filosofía hegeliana establecida por los discípulos en obras, lecciones y escritos diversos, podríamos destacar que la obra más traducida es la *Philosophie des Rechts* con nueve versiones, de las cuales ocho han sido íntegras (Mendoza de Montero, 1937; Vermal, 1975; Vázquez, 1976; Llanos, 1987, Díaz Hernández, 1993; Ferrari, 2007; Paredes, 2010; Abellán García, 2017) y una parcial (Vicén, 1935). La segunda obra con más traslaciones es la *Phänomenologie* con cuatro versiones parciales (Zubirí, 1935; Sin nombre de trad., 1946; Díaz, 1976; Podetti, 1978;) y también cuatro versiones completas (Roces, 1966; Llanos, 1991; Jiménez Redondo, 2006; Gómez Ramos, 2010). La *Enzyklopädie* ha sido traducida en forma completa en dos ocasiones (Ovejero y Maury, 1917 - 1918; Valls Plana, 1997) y en tres oportunidades parcialmente (Fabié, 1872; Barriobero y Herrán, 1907; Llanos, 1994). El *Differenzschrift* cuenta con tres versiones (Rodríguez Tous, 1989; Paredes Martín, 1990; Zapatero Maier, 2012) y la *Wissenschaft der Logik* con dos (Mondolfo y Mondolfo, 1956; Duque, 2011, 2015, 2021).

En el caso de las lecciones, las que tratan de la estética tienen ocho versiones en español, de las cuales dos son parciales (Maza, 1971; Ibañez, 1981) y seis íntegras (Ginger de los Ríos, 1908; Granell, 1946 - 1947; Llanos y Menga, 1983 - 1985; Gabás, 1989 - 1991; Brotos Muñoz, 1989; Hernández Sánchez, 2006). Las lecciones sobre filosofía de la historia cuentan con cinco traslaciones (Gaos, 1928; Quintana Cabas, 1971; Gómez, 1972; Suda, 1976; Curtago, 2005, parcial), al igual que las que tratan sobre la historia de la filosofía (Terrón,

1955; Albano, 2006; Varela, 2009; Ruíz Sanjuán, 2012; Roces, 1955, la única versión completa). Las lecciones sobre la religión cuentan con cuatro versiones (Echandía, 1970; Ginzo, 1981; Amengual, 2014; Ferrara, 1984, la única completa), mientras las que versan sobre la filosofía del derecho (Meyer, 1983) y el espíritu subjetivo (Ciría y Padial, 2015) cuenta con una versión cada una.

Los ensayos de *Kritisches Journal der Philosophie* tienen cinco traslaciones (Negro Pavón, 1979 y 1980; Díaz, 1992; Serrano, 2000; Paredes, 2006). De los manuscritos póstumos, los juveniles se han traducido en seis ocasiones (González Noriega, 1975; Llanos 1970 y 1978; Negro Pavón, 1972; Ripalda, 1978 y 2014), los de Jena en dos (Ripalda, 1984; De Zan, 2007) y los de Nürnberg en ocho (Vázquez, 1979; Ginzo, 1991; Maus de Schrenk, 1984; Navarro Pérez, Rodríguez Oliver, Marquina y Rodríguez Manzanque, 1993; Samaja, 2000; Jiménez Redondo, 2007; Maureira y Wrehde, 2009 y 2010).

Desde una perspectiva histórica, las décadas más prolíficas en traducciones fueron la de 1970 con dieciséis traslaciones y la de 1980 con quince. También las dos primeras décadas del siglo XXI han sido fecundas en tanto se realizaron trece traslaciones en cada década. Sin embargo, la traducción de obras de Hegel al español ha sido en general parsimoniosa. En el siglo XIX tuvieron lugar solo dos traslaciones, dos en la primera década del siglo XX, una en la segunda, también una en los años '20, tres en la década el '30, dos en la del '40, cuatro en la del '50 y una en la del '60.

Bibliografía⁶³

- ALVAREZ-GÓMEZ, Mariano. «Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien», *Hegel-Studien*, 14, 1979, pp. 279-295.
- BEYER, Wilhelm Raimund, «Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand (Aus neu aufgefundenen Briefen der Witwe Hegels)», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1967, pp. 563 - 569.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 1981, pp. 137 - 154.
- DÜSING, Klaus, «Bericht des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum über den Stand der Edition von Hegels *Gesammelten Werken*», en D. Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?: Stuttgarter Hegel-Kongress 1975*, Felix Meiner, Hamburg, 1977, pp. 705 - 716.
- GETHMANN-SIEJERT, Annemarie, «Hegel-Archiv und Hegel Ausgabe», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30 (4), 1976, pp. 609 - 618.
- JAESCHKE, Walter, «Eine neue Phase der Hegel-Edition», *Hegel-Studien*, 36, 2001, pp. 15 - 32.
- , Walter y BAUER, Christoph, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Das Editionsprojekt der *Gesammelten Werke*», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (1), 2014, pp. 41 - 63.
- , *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016.
- JAMME, Christoph, «Editionspolitik. Zur Freundesvereinsausgabe der Werke G. W. F. Hegels», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (1), 1984, pp. 83 - 99.
- LACASTA ZABALZA, José Ignacio, *Hegel en España. Un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispánico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- LAZOS, Efraín, «Una mirada a los estudios hegelianos en México. Entrevista con José Ignacio Palencia», *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, 20, 2010, pp. 161-171.
- HELFERICH, Christoph, *George Wilhelm Friedrich Hegel*, Metzler, Stuttgart, 1979, pp. 217 - 228.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Duncker & Humblot, Berlín, 1832 - 1887.
- , *Hegels theologische Jungenschriften*, Mohr, Tübingen, 1907.
- , *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe auf Grund des Originaldrucks*, Frommann, Stuttgart, 1927 - 1940.
- , *Sämtliche Werke*, Felix Meiner, Leipzig, 1911 - 1952.

63 Abreviaturas empleadas:

Bd.: Band.

HTN: *Hegels theologische Jungenschriften*, Mohr, Tübingen, 1907.

PB: «Philosophische Bibliothek» serie de Felix Meiner, Leipzig / Hamburg, 1868 - s/f.

WFV: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Duncker & Humblot, Berlín, 1832 - 1887.

WJG: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe auf Grund des Originaldrucks*, Frommann, Stuttgart, 1927 - 1940.

WLH: *Sämtliche Werke*, Felix Meiner, Leipzig, 1911 - 1952 / *Sämtlich Werke. Neue kritisch Ausgabe*, Felix Meiner, Hamburg, 1952 - 1955.

WMM: *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969 - 1971.

GW: *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg, 1968 - s/f.

- , *Sämtlich Werke. Neue kritisch Ausgabe*, Felix Meiner, Hamburg, 1952 - 1955.
- , *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Suhrkamp, Farnkfurt, 1969 - 1971.
- , *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg, 1968 - s/f.
- , *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Meiner, Hamburg, 1983 - 2007.
- , „*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831*“, ed. K. - H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973 - 1974.
- IANNELLI, Francesca, y OLIVIER, Alain P., «Translating Hegel's Aesthetics in France and Italy: a comparativ approach», *Verifiche*, XLIX, 2020, pp. 203 - 225.
- MANZANERO, Delia, «La recepción de Hegel en España: las objeciones krausistas a su teoría del Estado», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, 2020, pp. 83-101.
- NICOLIN, Friedhelm, «Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele», *Hegel-Studien*, 1, 1961, pp. 295 - 313.
- , «Probleme und Stand der Hegel-Edition», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 1957, pp. 116 - 129.
- NICOLINI, Günther, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Akademie-Verlang, Berlín, 1971.
- PÖGGELER, Otto, «Das Hegelwerk Hermann Glockners», *Philosophische Rundschau*, 8 (1), 1960), pp. 28 - 52.
- , «Zwischen Philosophie und Philologie: Das Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum», en *Ruhr-Universität Bochum Jahrbuch*, Bochun, 1970, pp. 137 - 16.»
- RAMAGLIA, Dante, «Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea», *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 24, 2007, pp. 121-137.
- SANTOS HERCEG, José, «Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 15, 2010, pp. 43-61.
- SCHULZ, Michael, «La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 19, 2014, pp. 285-309.
- VÁZQUEZ, Eduardo, *Hegel, un desconocido*, Universidad de Los Andes, Venezuela, 1998.
- WIGGER, Lothar, «75 Jahre kritische Hegel-Ausgaben: Zu Geschichte und Stand der Hegel-Edition», *Pädagogische Rundschau*, XLI, 1987, pp. 101 - 116.
- WEISSER-LOHMANN, Elisabeth, «Das Hegel-Archiv der Ruhr - Universität Bochum», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40, 1992, pp. 670 - 678.

