

¿Hegel feminista?

Por: Jean-Baptiste Vuillerod¹

*La vie des idées*²

Traductor: Luis Ernesto Pineda Gómez³

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

ernesto.pineda@udea.edu.co

Recepción: 20.02.2018

Aprobación: 18.07.2018

Generalmente es de común acuerdo ver en Hegel un falócrata cuya filosofía apuntaría a justificar racionalmente la inferioridad de la mujer en relación con el hombre. Jacques Derrida ha señalado de esta manera el “falocentrismo” de la filosofía hegeliana mientras Luce Irigaray ha mostrado cómo esta resultaba incapaz de hablar de la mujer y de darle un rol en la historia. Es cierto que estas lecturas drásticas pueden apoyarse sobre un determinado número de textos de Hegel -la teoría de los sexos en la *Filosofía de la naturaleza* y la teoría del matrimonio en los *Principios de la filosofía del derecho*⁴- que parecen hacer de las mujeres unos seres naturalmente pasivos e incapaces de emanciparse políticamente. Sin embargo, la relación de la filosofía hegeliana con las mujeres es más compleja de lo que los textos sugieren. Ya en su tiempo, Simone de Beauvoir hacía un uso feminista de la filosofía de Hegel⁵. Y en nuestros días, la cuestión del feminismo de Hegel suscita apasionados debates en Estados Unidos desde hace unos veinte años⁶.

¹ Jean-Baptiste Vuillerod es profesor agrégé de filosofía y antiguo estudiante de l'École Normale Supérieure de Lyon. Actualmente redacta su tesis sobre “El antihegelianismo de la filosofía francesa de los años 60's” bajo la dirección de Emmanuel Renault (Sophiapol). (jbvuillerod@gmail.com) (*N. del T.*)

² www.laviedesidees.fr publicado el 7 de febrero del 2017.

³ Agradezco a la profesora Joëlle Gallimard por sus valiosas sugerencias de traducción (*N. del T.*)

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas II. Filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, §369, complemento; G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, §166 (abreviado *PFD*).

⁵ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, volumen I, Madrid, Ediciones Cátedra, 2015, p. 52, p. 58.

⁶ P. J. Mills (dir.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996; K. Hutchings et T. Pulkkinen (dir.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

Hay entonces una brecha feminista en la filosofía hegeliana y es ésta la que quisiéramos explorar aquí mostrando cómo la actualización del pensamiento de Hegel podría revelarse útil para tomar posición en algunos debates del feminismo contemporáneo. Con este fin, defenderemos la idea según la cual la filosofía hegeliana, fundando la falocracia⁷ sobre la naturalidad del deseo, permite pensar un feminismo no utópico que no reduce la dominación masculina a una dominación de naturaleza económica. Mostraremos que esta lleva también al feminismo a concentrarse sobre la cuestión de las estructuras sociales a partir de una teoría del reconocimiento. Finalmente, veremos cómo Hegel llega a elaborar una definición original de la femineidad que supera la oposición entre el esencialismo y el antiesencialismo.

La revuelta de Antígona

La sección “El Espíritu” del sexto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, en la cual Hegel estudia momentos importantes de la historia del mundo, se abre sobre un análisis de la ciudad griega⁸. Según Hegel, su organización reposa sobre la complementariedad de dos leyes: la ley humana, que rige la esfera pública y política de la ciudad, y la ley divina que está consagrada a la vida privada de la esfera familiar. De un lado, la ley humana recuerda a los individuos su dependencia con relación a la comunidad enviándolos al combate, produciendo así la unidad de la ciudad; del otro, la ley divina educa a los futuros guerreros y entierra los soldados muertos en combate. Es sobre esta complementariedad que reposa el mundo griego. La originalidad de Hegel es llevar la diferenciación de las dos leyes a una división funcional de los sexos. Siendo las mujeres excluidas de la vida pública en la ciudad, es a los hombres a quienes corresponde el privilegio de decidir sobre la ley humana y la organización política de la comunidad. Las mujeres están confinadas en la esfera familiar y deben velar en los funerales. La complementariedad de las leyes que está en la base del mundo griego se revela de esta manera como una complementariedad entre los sexos. Hegel subraya sin embargo la negación de reconocimiento de la cual son víctimas las mujeres en esta situación. En efecto, si el hombre es reconocido por la mujer como un ser racional y libre capaz de dirigir la ciudad,

⁷ Traducimos aquí el término “phalocratie”, sin traducción al español, por falocracia porque en el diccionario francés del *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (CNRTL) aparecen como sinónimos “phalocratie” y “phalocratie” (N. del T.)

⁸ Polis. (N. del T.)

ella no es objeto de tal reconocimiento como contrapartida, y, en tanto que mujer, madre, hija o esposa es reducida a un simple objeto de deseo y amor. Cuando, en tanto hermana, ella se aproxima a su hermano en una relación de reconocimiento mutuo, esta se mantiene sin embargo insatisfactoria porque el hermano sale de la familia para acceder a la vida pública mientras la hermana permanece encerrada en la esfera privada. La complementariedad de los sexos que funda la ciudad griega resulta de esta manera profundamente disimétrica porque reposa sobre la exclusión de las mujeres de la vida social y política.

Hegel continua su análisis de la condición de las mujeres en la ciudad griega buscando comprender en qué está ligada al declive histórico del mundo griego. Para ello, él muestra que la organización de la ciudad está perturbada por la acción de los individuos. Por su acción el individuo obedece de manera consciente y voluntaria a las leyes. Sin embargo, esta implicación del individuo abre la vía a potenciales conflictos entre las dos leyes. La subjetividad hace suya una de las leyes y puede hacerla jugar contra la ley opuesta, desbordando así la organización armoniosa de la ciudad griega. Este es precisamente el caso que se presenta en *Antígona* de Sófocles. Prohibiéndole enterrar a su hermano Polinices, Creonte impide a Antígona llevar a cabo los funerales exigidos por la ley divina. Antígona se rebela y lucha, a nombre de la ley divina, contra la ley humana representada por Creonte. Hegel ve en la imposibilidad de satisfacer la particularidad de la acción la causa del declive de la ciudad griega. La revuelta de Antígona muestra que esta imposibilidad viene del conflicto de dos leyes que surge sobre la superficie armoniosa de la ciudad griega y revela que este conflicto pone en juego una lucha entre los sexos, cada sexo defendiendo la ley que le es propia.

Así, si la ciudad griega debió dejar su puesto en la historia, es porque su organización armoniosa escondía unas estructuras sociales contradictorias fundadas sobre la dominación falocrática. La exclusión de las mujeres por los hombres constituyó en el seno de la ciudad una comunidad autónoma capaz de sublevarse contra la ley masculina y fragilizar el mundo griego. Hegel describe por esta razón a la mujer griega como un “enemigo interior”⁹ capaz de unirse con la juventud para hacer caer la ciudad y acaba por comprender el conflicto entre las leyes como una guerra de sexos. En consecuencia, Hegel piensa la comunidad de mujeres

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 281 (abreviado *FE*).

a partir de su exclusión y define la “feminidad” como “la eterna ironía de la comunidad” (FE, 281). La feminidad, en tanto constituye lo que define a las mujeres en cuanto tales, parece resultar de una exclusión que viene a trabajar desde el interior del lazo social para hacerlo explotar. ¿Cuáles son las consecuencias de tal comprensión hegeliana de la feminidad?

El fundamento naturalista de la dominación

Podemos leer en la filosofía de Hegel una fundamentación naturalista de la dominación masculina. Es lo que resulta de la introducción del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* que inscribe al individuo en la naturalidad del deseo. La dimensión sexual del deseo está claramente expresada en el término alemán *Begierde*, el cual, al ser concebido como consumación del objeto, puede llegar aquí a significar la agresión sexual. Esta naturaleza sexual del deseo nos permite leer la lucha del amo y el esclavo de manera feminista concibiéndola como una lucha sexual entre un amo masculino y un esclavo femenino, tal como ya nos lo proponía Simone de Beauvoir. El capítulo IV, A, de la *Fenomenología* presenta en efecto el “puro concepto del reconocimiento” (FE, 115), es decir una relación de reconocimiento adecuada entre las consciencias; después muestra que esta relación es refutada por la experiencia. Las consciencias hacen entonces la prueba de la lucha a muerte de la que resulta una relación de dominación en el seno de la cual el amo se vuelve un ser de puro deseo. A la luz de su introducción, la dialéctica del amo y el esclavo puede ser comprendida como una dialéctica entre los sexos.

Esta interpretación es reforzada por los textos anteriores a la obra de 1807 que sitúan la lucha entre las consciencias, así como la dominación que le continúa, en el seno de la familia¹⁰ No es producto del azar si, en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* consagrado al estudio de la ciudad griega, las mujeres presas de la dominación masculina son reducidas a objetos de deseo, con excepción de la relación entre hermano y hermana (FE, 268-269). El deseo resulta ser el fundamento naturalista de las relaciones desiguales entre los sexos en el seno del mundo griego.

Comprendemos entonces por qué Hegel habla de la “eterna” exclusión de la cual son víctimas las mujeres. A partir de una relectura sexuada de la dialéctica del amo y el esclavo,

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofía Real. Filosofía del Espíritu*, Madrid, FCE, 2006, p. 171 y s.; *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 137 y s.s.

es posible considerar que la pulsión sexual del deseo es la causa de la dominación que, históricamente, ha tomado la forma de una dominación de los hombres sobre las mujeres y que, en razón de su naturaleza, no puede desaparecer totalmente. No podríamos, en efecto, según Hegel, impedir definitivamente el deseo de reaparecer de manera violenta y dominante. Hay aquí una posibilidad de relación entre hombres y mujeres que podemos frenar, educar, regular, pero que no sabríamos abolir completamente debido a su carácter natural.

Sin embargo, debemos abstenernos de hacer de Hegel un naturalista simplista porque, para él, la naturaleza siempre está mediatizada por el espíritu, por la cultura. La naturaleza violenta del deseo está siempre reinscrita en el orden cultural, lo que permite comprender que la dominación masculina tome diferentes formas en la historia, así como que sea posible luchar contra ella. La naturaleza del deseo explica por consecuencia la posibilidad inevitable de la opresión falocrática sin, no obstante, negar la historicidad de esta última.

Perpetuando la posibilidad de la dominación sexual, la filosofía hegeliana rechaza la idea de una desaparición definitiva de la dominación masculina y nos lleva a rechazar todo feminismo utópico¹¹. Hegel permite de esta manera asumir la oposición de feministas que piensan que la dominación masculina es susceptible de desaparecer definitivamente¹². Con esto podemos calificar la postura hegeliana de realista. Existen sin embargo dos maneras de interpretar esta postura. La primera considera que Hegel ancla la dominación masculina en la eternidad para justificarla y legitimar el hecho de que las mujeres nunca podrán escapar a la dominación que se ejerce sobre ellas. Sin embargo, esta última interpretación es poco pertinente porque no tiene en cuenta los textos donde Hegel critica la dominación histórica de las mujeres y muestra que ellas escapan más o menos, según los lugares y las épocas, a la dominación masculina¹³. La segunda interpretación, que es la que nosotros defendemos, comprende esta eternidad como una advertencia lúcida y un llamado a la vigilancia. Desde

¹¹ Sobre la crítica de la utopía, cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, §6, observación.

¹² Ver por ejemplo M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Editorial Egales, 2006, p. 53.

¹³ Ver principalmente el estudio de China, India, Egipto y Roma en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 241 (242), p. 302 (302), p. 363 (366), y p. 505 (507-508). [Ante la imposibilidad de contrastar con la edición francesa se opta por citar la paginación del inicio de los apartados donde grosso modo se habla de la situación de la mujer en la edición en español y entre paréntesis las páginas a las que, consideramos, hace referencia el autor (*N. del T.*)].

esa perspectiva, un feminismo que se reivindicaría de Hegel no justifica la dominación falocrática, ni piensa que esta no podría ponerse en cuestión, sino que insiste sobre su potencialidad permanente y sobre la consecuente necesidad de luchar contra ella. Lejos de conducir a la resignación, la filosofía de Hegel llama más bien a la más difícil de las políticas, aquella que sabe que el combate nunca se ha ganado totalmente y que la lucha contra la dominación masculina exige nunca disminuir los esfuerzos.

Es desde esta perspectiva que hay que comprender la teoría hegeliana del matrimonio, la cual, si no reconoce a las mujeres la libertad política, exige en cambio que el matrimonio se base sobre un amor consentido, así como concede a las mujeres una igualdad jurídica con el hombre que implique un derecho al divorcio (PFD, §162, §176). Superada actualmente, esta concepción burguesa del matrimonio no era menos progresista para la época. Los historiadores han mostrado en efecto que la exclusión permanente de las mujeres de la vida pública al momento de la Revolución Francesa iba de la mano de una serie de reivindicaciones concernientes a la esfera privada. En toda Europa, la reivindicación de la ciudadanía activa no concernía sino a una pequeña minoría de mujeres, pero es en el ámbito de la vida privada que eran esperadas las medidas emancipatorias¹⁴. La emancipación de las mujeres pasaba en la época más por el derecho a una vida feliz en la pareja, de alguna manera un derecho al amor, antes que por el derecho al voto o el derecho a una vida amorosa fuera del matrimonio¹⁵. Es esta la emancipación que defendió Hegel. La actualización de la filosofía hegeliana se propone continuar por esta vía y adaptar la exigencia de emancipación a las formas que toma la falocracia en cada época.

Crítica del reduccionismo económico

El naturalismo hegeliano permite entender toda la especificidad de los fenómenos de dominación sexual y completa, corrigiendo, las aproximaciones marxistas y economicistas del feminismo. Sabemos que Engels había ligado el patriarcado a la propiedad privada y que había llegado a la idea según la cual “la preponderancia del hombre en el matrimonio es

¹⁴ M. Perrot, «La familia triunfante», en P. Ariès, G. Duby (dir.), *Historia de la vida privada. Tomo 4. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989, p. 99.

¹⁵ D. Dessertine, « Le divorce et l’amour pendant la Révolution », en E. Morin-Rotureau (dir.), *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*, op. cit.

consecuencia, sencillamente, de su preponderancia económica y desaparecerá por sí sola con esta”¹⁶. La superación del capitalismo y la desaparición de la propiedad privada que le es correlativa debían representar, según él, el fin del patriarcado. Posteriormente el marxismo ortodoxo ha utilizado esta tesis para aminorar la lucha feminista y subordinarla a la lucha anticapitalista, reproduciendo la falocracia en el seno mismo del Partido comunista y los grupúsculos de izquierda. Como Christine Delphy¹⁷, algunas feministas han criticado entonces al marxismo ortodoxo y demostrado que la dominación masculina no dependía específicamente del modo de producción capitalista, sino de un modo de producción doméstico. La dominación, en este caso, sigue siendo económica, pero concierne al trabajo no remunerado que la mujer ejerce en el hogar (educación, cocina, tareas domésticas, etc.). Cualquiera sea el mérito de tales aproximaciones, la perspectiva hegeliana nos permite dar un paso al costado en relación con el presupuesto común al marxismo y al feminismo del tipo de Delphy. Estas dos posiciones presuponen en efecto que la dominación masculina es de naturaleza económica y que, por consecuencia, una transformación del modo de producción, capitalista o doméstico sería susceptible de poner fin a la falocracia. Comprendemos que estas coinciden con la postura utópica que critica Hegel. La filosofía hegeliana, por el contrario, permite reconocer el orden propio de la dominación masculina que, siempre susceptible de retornar, no parece poder desaparecer cambiando la organización económica de la producción.

Sin embargo, el hegelianismo no se opone pura y simplemente a los planteamientos económicos. Lejos de rechazarlos, abre más bien la vía a una articulación complementaria de estos dos enfoques a la manera que propone Nancy Fraser en su teoría bidimensional del género, que tiene en cuenta al mismo tiempo la cuestión económica de la redistribución de las riquezas y la cuestión no económica del reconocimiento en las relaciones entre hombres y mujeres¹⁸. Podríamos reconocer entonces, de un lado, el orden propio y eterno de la dominación masculina, y del otro, su intersección con una dominación de naturaleza económica. La violación, por ejemplo, no se explica directamente por causas económicas,

¹⁶ F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Medellín, Ediciones pepe, 1972, p. 81.

¹⁷ C. Delphy, *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*, Barcelona, La Sal, 1982.

¹⁸ N. Fraser, *Le féminisme en mouvements*, Paris, La Découverte, 2012, tr. fr. E. Ferrarese, p. 220 sq.

pero las desigualdades salariales entre hombres y mujeres en el seno de la empresa hacen superponer una dominación de tipo económica y una dominación de tipo sexual.

Crítica de las instituciones y reconocimiento

La “ironía” en Hegel designa una negación destructiva que no es inmediatamente dialectizable, un proceso negativo que no está enteramente orientado hacia un resultado positivo. Hemos visto por qué, en su análisis de la ciudad griega, Hegel asimilaba la “feminidad” a tal potencia destructiva: las mujeres, en tanto son excluidas de la vida política llegan a sublevarse contra la autoridad de los hombres y a hacer colapsar el mundo griego. La ironía femenina tiene entonces aquí un objetivo muy preciso: la destrucción de las estructuras sociales falocráticas de una época dada. Es esta finalidad de la feminidad la que debemos precisar aquí mostrando que se concentra sobre la cuestión de las estructuras institucionales y pone en juego una teoría del reconocimiento.

La ironía deshace la dominación masculina, pero esta no es solamente individual, es sobre todo producto de las estructuras sociales. Hegel piensa, ciertamente, en la lucha entre las consciencias que lleva a la dominación, pero señalando que esta dominación es la de un amo sobre un esclavo y pone el acento sobre los estatus sociales otorgados a estas consciencias e indica con ello la institucionalización que es constitutiva de toda dominación. La dominación designa la superioridad injusta de una persona sobre otra que le está sometida, pero se ancla en las estructuras sociales de una sociedad.

Ahora bien, es precisamente este hecho el que describe Hegel en su análisis de la ciudad griega. Es la organización social del mundo griego lo que ataca Antígona, es decir, el reparto asimétrico de dos leyes que circunscriben las mujeres al hogar mientras los hombres deliberan libremente con relación a la ciudad. En todos sus análisis históricos y sociales Hegel concede poco espacio a la moralidad individual. Algunos hombres respetan a las mujeres, otros no: hay aquí una contingencia absoluta del sentimiento personal que hace a Hegel desplazar siempre la cuestión de la dominación y del reconocimiento del lado de las estructuras sociales que mediatizan la voluntad de los individuos (*PFD*, §141). En una perspectiva hegeliana, es entonces solamente las estructuras institucionalizadas de la dominación -la familia, la escuela, la división privado/público, la organización del tiempo de trabajo, la prostitución, etc.- lo que la acción feminista puede controlar, y no directamente la

moralidad de los hombres. La interpelación moral es, a lo sumo, un voto piadoso y, en el peor de los casos, un alarde ideológico para evitar tratar el problema de la falocracia en su raíz. El enfoque hegeliano nos permite así plantear la cuestión del feminismo desde un punto de vista que ya no es moral sino institucional, a diferencia de un feminismo existencialista que hace reposar la cuestión política sobre la libertad moral de los sujetos.

Aun falta saber lo que debe cambiar en las estructuras sociales. La filosofía hegeliana nos invita a tratar esta cuestión desde el ángulo del reconocimiento. La transformación de las estructuras sociales debe ir en el sentido del reconocimiento mutuo del hombre y la mujer. El reconocimiento hegeliano es a la vez reconocimiento de la identidad de los demás y de su igualdad consigo mismo. Para el feminismo, esto significa que los hombres deben reconocer a la vez la igualdad social de las mujeres y su identidad propia. Nancy Fraser ha reprochado a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth privilegiar el reconocimiento de la identidad del otro en detrimento del reconocimiento del otro como igual a sí, como participante en pleno derecho en la interacción social¹⁹. Honneth insiste en la necesidad para el individuo de ser reconocido a fin de mantener una relación positiva consigo mismo y piensa el reconocimiento como lo que constituye la identidad del individuo²⁰. Fraser, por su parte, recuerda que el reconocimiento no concierne solamente a la constitución identitaria de los individuos, sino también a su igualdad de estatus en la sociedad. El modelo hegeliano supera sin embargo esta oposición articulando los dos reconocimientos en un mismo movimiento. En efecto, para Hegel, es solamente sobre un fondo de igualdad que el reconocimiento de la identidad del otro es posible. Ofrece de esta manera al feminismo un paradigma del reconocimiento que articula las dimensiones identitaria e igualitaria.

En el reconocimiento identitario no se trata en ningún caso para el hombre de reconocer en la mujer una esencia de la feminidad o de la humanidad, sino una persona singular dotada de libertad y de racionalidad. La identidad de la mujer mencionada pone sin embargo en juego la universalidad de la libertad y de la racionalidad, pero no se trata en ningún caso para

¹⁹ N. Fraser, *Le féminisme en mouvements*, op. cit., p. 230.

²⁰ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

Hegel de una esencia abstracta. Se trata siempre de una libertad y de una racionalidad singulares, no existiendo sino en acto y capaz de evolucionar en la historia.

Además, el hecho de que Hegel reinscriba la problemática de la intersubjetividad en la problemática de la institución marca indudablemente la originalidad de su teoría del reconocimiento²¹. Esto significa que el reconocimiento de los individuos entre ellos reposa en realidad sobre un reconocimiento institucional que es su condición previa. Es únicamente si las mujeres son reconocidas por las instituciones que serán reconocidas por los hombres en sus interacciones concretas. Es por consecuencia el rol y el valor atribuidos a las mujeres en el funcionamiento de las estructuras sociales como la escuela, la familia o la empresa lo que determina su reconocimiento por los hombres.

Sin embargo, estas determinaciones normativas del reconocimiento, de una parte, no nos permiten comprender la experiencia real de las mujeres que, en lo cotidiano, no son reconocidas y, por otra parte, corren el riesgo de presuponer un ideal de reconciliación final entre hombres y mujeres. Esta es la razón por la cual la teoría normativa del reconocimiento reposa en Hegel sobre una teoría pragmática de esta última que da cuenta de la experiencia negativa de la dominación, en tanto carece de horizonte irénico.

Hegel no concibe el reconocimiento como un objetivo que, una vez alcanzado, pondría término definitivamente a la dominación. Él lo sitúa no al final sino al principio de la lucha de las consciencias, insistiendo así en la experiencia negativa del rechazo al reconocimiento que lleva a los individuos al conflicto. El reconocimiento no es tanto un *telos* a alcanzar, una reconciliación ideal, sino un modelo explicativo del conflicto social que hace surgir la lucha de la experiencia del menosprecio. Entonces no hay que hablar solamente de la lucha *por* el reconocimiento, sino también de la lucha *de* reconocimiento²². En este sentido, el reconocimiento remite a las aspiraciones normativas tácitas que el marco discursivo existente no permite explicitar pero que la experiencia del menosprecio revela. Desde una perspectiva feminista, la teoría hegeliana del reconocimiento nos permite pensar la experiencia que hacen

²¹ A. Honneth, *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, Argentina, Katz Editores, 2014.

²² E. Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009.

las mujeres del menosprecio, así como las exigencias concretas de reconocimiento que ellas formulan sin tender por ello a un ideal reconciliatorio.

La experiencia negativa sobre la que se basa Hegel lo lleva a ubicar el conflicto en el centro de su teoría del reconocimiento²³. Contrario a lo que puede serle algunas veces reprochado, el reconocimiento que él teoriza no va en el sentido de la conservación de los valores vigentes, como si se tratara para los dominados de ser reconocidos en función de valores y de criterios establecidos por los dominantes. El análisis de la tragedia de Antígona en la *Fenomenología del espíritu* muestra por el contrario que la sublevación de las mujeres dominadas provoca el colapso del mundo griego, de sus estructuras sociales y de todos los valores que le están asociados. La teoría hegeliana del reconocimiento no se sitúa entonces en ningún caso del lado del conservatismo, sino más bien del lado de la crítica social emancipatoria, llamando así a un feminismo que conceda toda su importancia a la conflictividad.

Más allá del esencialismo y el antiesencialismo

Hegel hace de la comunidad en su conjunto presa de la ironía femenina. Pero la “feminidad”, tal como Hegel la define, escapa a todo esencialismo. Según el esencialismo feminista, la mujer tendría una naturaleza propia, de tal suerte que habría “dos sexos²⁴” que diferirían en su naturaleza y de los cuales habría que reconocer su especificidad. La mayoría de las veces, esto consiste en reintegrar la feminidad del género (social, psicológica) sobre el sexo (natural, biológico). Contra tal posición, el feminismo antiesencialista desliga el lazo entre sexo y género, sea a la manera de Simone de Beauvoir, afirmando que “no se nace mujer: se llega a serlo²⁵”, sea a la manera de Judith Butler, quien rechaza la dicotomía del género en provecho de una diseminación de las diferencias sexuales²⁶.

Aun cuando el debate entre esencialismo y antiesencialismo había sido primordial para el desarrollo teórico y político del feminismo, conduce hoy a un impase. De una parte, hoy es imposible hacer descansar la feminidad sobre alguna esencia como proponía hacerlo el esencialismo. El mérito del antiesencialismo ha sido deshacer el universal femenino para

²³ F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, conclusión.

²⁴ A. Fouque, *Hay dos sexos. Ensayos de feminología*, México, Siglo XXI Editores, 2008.

²⁵ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, volumen II, Madrid, Ediciones Cátedra, 2015, p. 371.

²⁶ J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

hacer justicia al conjunto de las minorías sexuales. Pero, por otra parte, rechazando la categoría “mujeres” el antiesencialismo tropieza con una dificultad política. La diseminación que preconiza de la feminidad en singularidades sexuales no universalizables hace en efecto difícil la constitución de un colectivo feminista no obstante necesario a la lucha social²⁷. Para salir de esta aporía habría que llegar a pensar una categoría no esencialista de la feminidad. Este es precisamente el movimiento teórico que nos permite operar Hegel.

Tal como Hegel lo analiza, la armonía de la ciudad griega es fragilizada por la disidencia de las mujeres. Pero en contrapartida, por esta disidencia misma, las mujeres constituyen una contra comunidad en el seno de la comunidad. La feminidad no remite solamente a la soledad de Antígona sino a la colectividad de las mujeres que se sublevan contra la falocracia, creando así una nueva universalidad en el corazón del universal social. En la ciudad griega lo común que funda la feminidad que comparten las mujeres no remite a ninguna naturaleza, sino a una experiencia generalizable y generalizada de la dominación masculina. Es porque son excluidas de la esfera pública en razón de su sexo que las mujeres se unen para fragilizar los cimientos del mundo griego. La feminidad ya no designa entonces una esencia positiva, está enteramente determinada negativamente por la opresión de los hombres.

Pensando la constitución de una comunidad de mujeres a partir de la relación antagónica con la comunidad de los hombres, Hegel llega a pensar la universalidad de la feminidad sin hacerla reposar sobre ninguna esencia. Él mantiene una idea de la feminidad que permite hablar de las “mujeres”, de la dominación de la que son víctimas y de las luchas que ellas conducen, sin que eso implique una identidad común que sería fijada y determinada positivamente. Al contrario del esencialismo, él no hace reposar la feminidad sobre ninguna esencia femenina. Pero contra el antiesencialismo, él sigue hablando de feminidad determinándola negativamente, no siendo la mujer más que ese “muñón ontológico formado por lo que lo niega”²⁸, como lo escribe Catherine Malabou. La filosofía hegeliana ofrece así una solución teórica y práctica a este conflicto aporético del feminismo.

²⁷ I. M. Young, « Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective », en *Intersecting Voices : Dilemmas of Gender*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

²⁸ C. Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2009, p. 115.

Aun cuando tenga sus límites, que se derivan del hecho de que Hegel se mantiene sobre algunos puntos dependientes de prejuicios falocráticos de su tiempo, una reactualización feminista de la filosofía de Hegel podría permitir orientarse en el seno de cuestiones primordiales del feminismo contemporáneo. Contrario a numerosas lecturas feministas de Hegel, nuestra convicción es que es inútil deconstruir el texto hegeliano para darle un alcance feminista. En la filosofía de Hegel hay un impulso feminista del cual da testimonio la atención que ha sabido reconocer al grito de Antígona y que una actualización de su pensamiento impone continuar.

Referencias

- Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Delphy, C. (1982). *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*. Barcelona: La Sal.
- Derrida, J. (2015). *Clamor/Glas*. Oficina de Arte y Ediciones.
- Dessertine, D. (2003). “Le divorce et l’amour pendant la Révolution” en : Morin-Rotureau E. *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*. Paris: Autrement.
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Medellín, Ediciones pepe.
- Fauré, C. (2003). “L’exclusion des femmes du droit de vote pendant la Révolution française et ses conséquences durables” en Morin-Rotureau. E. *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*. Paris, Autrement.
- Fischbach, F. (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: PUF.
- Fouque, A. (2008). *Hay dos sexos. Ensayos de feminología*. México: Siglo XXI Editores.
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvements*. Paris : La Découverte.
- Haber, S. (2006). *Critique de l’antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris: PUF.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (1974). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____. (1982). *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- _____. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- _____. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2006). *Filosofía Real. Filosofía del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- _____. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hutchings, K. & Pulkkinen, T. (2010). *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?* New York: Palgrave Macmillan.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Malabou, C. (2009). *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris: Galilée.
- Mills, P. J. (1996). *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Perrot, M. (1989). “La familia triunfante” en: Ariès, P & Duby G. *Historia de la vida privada. Tomo 4. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Renault, E. (2009). “Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien” en: *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3.
- _____. (2016). “Social Self and Work in The Phenomenology of Spirit” en: Testa, I. & Ruggiu, L. *I that is We. We that is I. Contemporary Perspectives on Hegel*. Leyde: Brill.
- Schor, N. “Cet essentialisme qui n’(en) est pas un” http://www2.univ-paris8.fr/RING/IMG/pdf/Naomi_Shor_Cet_essentialisme_qui_n_en_est_pas_un.pdf
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.
- Young, I, M. (1997). “Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective” en: *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*. Princeton: Princeton University Press.