

Tragedia e historia: aproximaciones para una ética de la acción

Gustavo Chataignier

Universidad Católica del Maule

gchataignier@ucm.cl

<https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Resumen: El propósito de este escrito es sugerir, a través del estudio de la tragedia, un redimensionamiento ético de la vida en común que permita, así, alejarse de las divisiones típicamente modernas, es decir, sujeto y objeto. Explicitar el proceso trágico implica, forzosamente, llegar a un punto efectivo y compartido no planeado con el objeto de recomponer la propia racionalidad de la historia unilateral determinada bajo un campo normativo. Se espera, después de los desarrollos conceptuales, lograr a establecer una aproximación entre los temas de la tragedia y de la historia en Hegel desde una teoría de la acción.

Palabras clave: tragedia; trágico; ética; historia; acción

Abstract: “Tragedy and History: Approaches for an Ethics of Action”. The aim of this paper is to propose, through a study of tragedy, an ethical reconfiguration of communal life that enables us to move beyond the typical modern dichotomies, notably the division between subject and object. Rendering the tragic process explicit necessarily leads to a shared, affective, and unplanned point with the aim of reformulating the very rationality of the unilateral history determined under a normative field. Following the conceptual developments, I intend to establish a connection between the themes of tragedy and history in Hegel from the perspective of a theory of action.

Keywords: tragedy; tragic; ethics; history; action

Introducción

Más de un autor está de acuerdo en atribuir un papel protagónico a la cultura griega en la formación del pensamiento de Hegel. Szondi¹ afirma que “interpretado por Hegel como la división y auto reconciliación de la naturaleza ética, el proceso trágico manifiesta por primera vez y de modo inmediato su estructura dialéctica”. Comparten esta opinión Jean Hyppolite, Taylor y también Thibodeau², quienes ven en el ático de la tragedia un “modelo” de comprensión de la historia de Occidente.

Lejos de la nostalgia por las esencias perdidas³, se trata de cuestionar el pasado según la condición presente para, así, comprender cómo nos convertimos en lo que nos hemos convertido, ya que esto puede indicar otros caminos por venir. Incluso, el diagnóstico mismo de la modernidad como un tiempo de separaciones –sujeto y objeto, sujetos entre sí, ser y tiempo– es lo que interpela a la filosofía⁴.

Siguiendo a Habermas⁵, la especificidad de esta experiencia colectiva histórica es la del tiempo como “presión”, cuya necesidad de fundación rompe con la historia ejemplar y normativa. Aquí está el escepticismo de un pensamiento sin garantías, el cual se forma a medida que pasa. Recordemos en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel muestra el retorno a sí mismo de las figuras de la conciencia desde la inmediatez; allí no se presupone la validez de las normatividades. De acuerdo con esto, el lugar de la tragedia, en cuanto hermenéutica, propone una forma normativa, como elemento constitutivo del hegelianismo, la cual se sitúa en los márgenes del cristianismo, de la Revolución Francesa y de la filosofía de Kant⁶.

Si bien, aquellas son fuentes privilegiadas para el estudio de la tragedia en Hegel. Lo cierto es que hay, en el joven Hegel, referencias tanto a la tragedia antigua como a la moderna, en el contexto de la explicación del paso

¹ Szondi, P., *Ensaio sobre o trágico*, p. 39.

² Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, p. 262; Taylor, C., *Hegel*, p. 59; Thibodeau, M., *Hegel et la tragédie Grecque*, pp. 11-37.

³ Cf. Taminiaux, J., *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, 1967.

⁴ Hegel, G.W.F., *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, pp. 109-110.

⁵ Habermas, J., *O Discurso filosófico da modernidade*, pp. 30 y 84.

⁶ Taylor, C., *Hegel*, 2010, pp. 66, 86, 101, 147.

del judaísmo al cristianismo operado por el principio unificador del amor desarrollado por el mismo Hegel en 1796⁷.

A título ilustrativo, indicaremos que no se puede dejar de mencionar el comentario ya canónico sobre la *Antígona*, en la *Fenomenología del Espíritu*. De igual modo, la obra de Sófocles orquesta la pérdida de sentido inmediato en el mantenimiento de la vida ética: la ruptura con una totalidad armónica y religiosa implica la asunción de un destino. Todo aquello, gracias a la teoría de la acción por medio de la cual se van desencadenando procesos no deseados. Sin ir más lejos, podemos decir que Antígona tiene lugar en la ciudad; internamente al sistema de experiencia que es el conocimiento de sí mismo del espíritu, se trataría ahí de la manifestación del espíritu objetivo. En otras palabras, habrá un movimiento reflexivo del espíritu con el fin de alcanzar una unidad ética. Sin embargo, nuestra propuesta por una teoría de la acción nos pondría en el campo de una formación de la conciencia, *Bildung* o de una nueva *Paideia*.

En atención a la problemática expuesta, lo que está en juego es, entonces, el modelo de un paso del tiempo que determina a sus actores, a pesar de sus autorrepresentaciones. De esta manera, la tragedia ofrece un modelo de comprensión hermenéutica análogo a la historia, tal vez con la ventaja de que, una vez situada originalmente en Grecia, propone el redimensionamiento ético de la vida en común, alejándose así de las divisiones típicamente modernas. Hegel y sus contemporáneos volverán sus ojos para los griegos porque identifican ahí el advenimiento de dos revoluciones: una política (a saber, el nacimiento –y rápido desaparecimiento– de la democracia) y una filosófica (con las filosofías de Platón y Aristóteles). En un paralelo con su presente, Hegel estimaba que derecho y la libertad tendría que ocurrir juntas⁸.

Así pues, explicar el proceso trágico implica necesariamente llegar a un punto compartido efectivo y no planificado; a causa de esto, es que se hace

⁷ Hegel, G.W.F., *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, pp. 211-237. Se trata del carácter opositor de la dialéctica trágica que está operando allí. Sin embargo, dado que la teología no es el horizonte de discusión, no entraremos en estos textos. En cualquier caso, los griegos presagiaron a Cristo. Por un lado, el texto de 1802 también trata de la ley con miras a la formación del espíritu o de la vida ética común, es decir, de un *socius compartido*, cuya argumentación se basa en la reconciliación, donde se aborda la *Orestíada* de Esquilo, una vez que la polis reconoce sus partes distintas (cf. Hegel, G.W.F., *La positividad de la religión Cristiana*; Hyppolite, J., *Génesis y estrutura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 120; Hegel, G.W.F., *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, p. 69). Finalmente, siguiendo a Kervégan, Hegel, a partir de los años 1806-1807, abandona un cierto heroísmo a subyugar la figura del individuo, en beneficio de una reconciliación con el tiempo (cf. Kervégan, J., *La faute et le destin: la lecture 'étique' de la tragédie grecque chez Hegel*, pp. 6-7).

⁸ *Ibid.*, p. 4.

necesario recomponer su propia racionalidad ya que, una vez expuesto al concepto, se pierde la singularidad abriéndose a su unilateralidad.

Con referencia a los análisis de Jacques Rancière, según la interpretación que el filósofo francés le confiere a Hegel, el mundo moderno no sería indeciso o irreconciliable como el mundo antiguo, dado el paradigma de la absolución de Orestes en las *Euménides* de Esquilo⁹. De acuerdo con Rancière, este hecho habría implicado la inauguración del “imperio de la ley”. Más aún, en la era moderna la injusticia no se perpetraba contra los dioses, sino contra los hombres, ya que el conflicto separaba al pequeño grupo que decidía de una multitud expuesta a tal poder: la elección del mal menor¹⁰.

Finalmente, es importante destacar aquí la posibilidad de una apertura del campo normativo. Lo que viene después y puede pensarse más allá de las evocaciones intencionales o es un avance en la figuración artística o, sin embargo, un nuevo momento en el que los elementos anteriores ya no son los mismos. En efecto, no se trata de la oposición a una ley objetiva y exterior que se repite y perpetúa en una relación de dominación. Sino que se trata del fundamento mismo de la ley, ya puesta (y ahora a ser reemplazada) por la subjetividad, necesariamente colectiva, es decir, por la intersubjetividad. Por consiguiente, esta intersubjetividad definiría la *polis* como el principio y el final de esta lectura de la tragedia, desempeñando el papel de mediadora entre el sujeto y el mundo.

El lector verá que la movilización del corpus hegeliano obedece a una intención de sistematización de la contingencia, por lo que no corresponde *ipsis litteris* ni a la *Enciclopedia* y tampoco a la *Filosofía del derecho*. ¿Con qué derecho uno se arroga la tarea de relacionar textos separados en el tiempo y sin correspondencia conceptual inmediata? La idea guía de que la acción, distinta del *logos*, lo determina. O sea, los elementos de una teoría de la acción¹¹

⁹ Hegel, G.W.F., *Cursos de Estética IV*, pp. 244-257.

¹⁰ Rancière, J., *Les écarts du cinéma*, pp. 115-116.

¹¹ Desde una perspectiva más clásica del tema, debemos considerar *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* (1996) de Christopher Menke. Sostiene que la tragedia no es simplemente una representación de la moralidad, sino una forma de arte que nos ayuda a pensar sobre la moralidad. Una inmediatez que resulta ser una mediación hacia el concepto. El autor parece estar de acuerdo con el análisis que hace Hegel de la obra *Antígona*, vista como un ejemplo de reflexión sobre el sujeto heroico. La figura de *Antígona* se presenta como tal porque conduce a este sujeto, caracterizado por su confianza en sí mismo, a la desestabilización. A través de la reflexión, *Antígona* es capaz de reconocer la importancia del contrario y desestabilizar así su propia posición. Menke también subraya la importancia de la ironía retórica en la obra, entendida como una forma de reflexión: “En esta figura del esfuerzo heroico, sin embargo, reside el núcleo de la razón de las contradicciones trágicas que Hegel utiliza para la reflexión del sujeto heroico”

nos permitirán reunir textos de Hegel sin proponer la unidad de su pensamiento. Todavía, está claro que tendremos el cuidado de explicitar nuestros movimientos y la especificidad del material recolectado de sobremanera en las notas¹².

El sistema se ve, o más bien funciona, como una “recepción de determinaciones”¹³. En otras palabras, el desafío es intentar dar sistematicidad a la contingencia irreductible, entendida aquí como un elemento que se relaciona y se diferencia de la historia –generando historia–. Más que buscar una supervivencia hegeliana del lado de la sistematización, se trata de prestar atención a procesos independientes o fragmentos del sistema. Porque hay que hacer caso a los procesos de negación que, en el curso de la determinación de la singularidad, evocan su otro, el universal del tiempo que lleva a todos. Una “diferencia antropológica”¹⁴ puede afirmarse. Se responde así al tema contemporáneo de la producción de subjetividad –vista aquí como pasaje– en el contexto de la vida en la *pólis*.

Procederemos, pues, como sigue, para describir lo que entendemos por una teoría de la acción basada en Hegel. En primer lugar, expondremos las líneas maestras del pensamiento hegeliano; en otra etapa del recorrido, será el momento de detallar nuestro punto central; posteriormente, extraeremos algunas consecuencias de los desarrollos anteriores, especialmente en el campo de la ética, así como en la teoría de la historia, abierta a la contingencia y formada por ella.

De la necesidad de la contingencia

Volviendo la mirada hacia el lugar de la tragedia como forma normativa, la cual conlleva una nueva *paideía*, hemos optado por una conducción estético-fenomenológica, cuyo alcance está principalmente en dos aspectos de la obra hegeliana: ya sea a través del espíritu objetivo o ya sea a través de la estética; ambas unidas, por qué no dialécticamente, en una teoría de la acción

(Menke, C., *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 99). La ironía establecería la “conexión entre la retórica irónica y la conciencia reflexiva” (*ibid.*, p. 98). Por último, se argumenta que la filosofía y la tragedia tienen en común el hecho de ser formas de pensamiento, desde distintos niveles de lo absoluto, que buscan comprender la existencia humana en su totalidad. En este sentido, la tragedia puede considerarse una forma de *filosofía práctica*, acorde con nuestra perspectiva.

¹² La de número 7, por ejemplo, más arriba, e igualmente aquella de número 16, más abajo; ver, aún, el comienzo del apartado “De la necesidad de la contingencia”.

¹³ Mabilie, B., *Hegel, le dépassement de quelle métaphysique?*, p. 331.

¹⁴ Balibar, E., *Des universels*, p. 32.

que las atraviesa. Además, el comentario sobre las obras áticas, aunque presente desde los escritos de juventud, no sigue el sistema de los cursos de artes de la estética, cuyo resultado apunta el paso a la última forma –y en una tesis más bien acabada– del espíritu absoluto (a saber, la filosofía).

Trabajamos con la procesualidad de la dialéctica, en su necesidad lógico-temporal, reduciendo el *télos* a un momento contingente e impredecible que dará lugar a nuevas reconfiguraciones. Sobre todo, porque la naturaleza finita del fin alcanzado implica necesariamente una renovación de la experiencia. En este sentido, la figura de la reconciliación apunta a un momento sucesivo. Dicho de otra manera, se alcanza una estabilidad cuya normatividad se consolidará hasta que las siguientes exteriorizaciones la dismantelen. Además de justificar el momento presente, es, más bien, la necesidad de pensar en lo que realmente se presenta en la experiencia, a saber, la necesidad de la exposición de la contingencia.

Como señala Rossi, la tónica hegeliana ha cambiado, se ha constatado el paso del *pathos* ético a la acción determinada por la interioridad del carácter. Además, el debate de la idea de lo divino en los escritos de juventud también dio paso a la eticidad, apuntando a otro funcionamiento dialéctico, término recién conquistado en 1807¹⁵. Así pues, el movimiento de una eticidad no reflexiva a su tematización abierta pretendió no sólo justificar el idealismo a través de la historia, sino también justificar el imaginario de una razón estética. En tales ámbitos, el clásico tema de la “imitación de la acción”¹⁶ nos ha evidenciado cómo actuamos porque algo nos lleva hasta la acción (somos actuados).

Hacer y deshacer

Vamos a decir que la filosofía de lo trágico, en su declinación hegeliana, considera en un solo movimiento pensar y decir la tragedia; todo ello, para identificarla con el pensamiento, cuyo final (trágico) es deshacerse, perpetuamente. Ahora bien, desde el *Fragmento más antiguo del Idealismo Alemán*, las separaciones de la vida moderna exigen como terapia la creación de formas propias del arte: “...el acto supremo de la razón, que incluye en sí mismo todas las ideas, es un acto estético”; o, incluso: “El filósofo debe poseer tanta fuerza

¹⁵ Rossi, J., *Acerca do trágico em Hegel*, p. 125.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *La Poétique*, 1448b4-23.

estética como el poeta”¹⁷. Dicho de otra manera, prácticamente (léase, estéticamente, a través del lenguaje), se debe dar un rostro a lo que aparece.

Dentro de este orden de ideas, la libertad en la tragedia griega es acto, lucha y resistencia; a diferencia de la elección, el libre albedrío y la trascendencia, la libertad, en la tragedia, tiene lugar en la inmanencia del mundo. La trayectoria del mortal que se convierte en criminal, pasando por la *hýbris*, es un ejemplo de esto. Se trata aquí de sucumbir (necesariamente) contra el destino y el poder del mundo (objetividad de la historia) pero luchando para, así, ponerse a la altura del acontecimiento; desorganizando la armonía para luego devenir en lo que uno es. Por consiguiente, ser castigado es un tributo a la libertad (la derrota se conoce de antemano); es un reconocimiento a la humanidad y a la pertenencia a algún *socius*. Incluso, la distinción entre libertad y necesidad sólo es posible con la presuposición de una identidad común que se expresa mediante la acción de la diferenciación y de las tomas de posición. A causa de esto, la puesta en escena de aquella identidad común demuestra su unidad especulativa, haciendo de la libertad la libertad de una coerción. Por ende, situada y determinada, la libertad es siempre relacional o intersubjetiva.

Ruptura y proceso

La posibilidad de establecer una relación entre la tragedia y la historia nos lleva a una cuestión crucial que se desprende de aquella misma relación entrelazada dialécticamente y que no es sino la pregunta por la historia, es decir, ¿qué es la historia?, ¿relaciones contingentes y, sin embargo, determinadas, o leyes ciegas?, ¿coyuntura abierta a lo impredecible, o teleología? Tales “leyes ciegas” conducen necesariamente a un fin o, por el contrario, ¿no son más que la expresión del caos puro? Si le damos crédito a Shakespeare: “La vida no es más que una sombra que pasa; un pobre actor que se pavonea, se agita en el escenario, y desaparece para siempre; una historia contada por un idiota, llena de ruido y de furor, que nada significa” –MacBeth, cuando se entera de la muerte de Lady Macbeth¹⁸.

Nuestra investigación consiste, pues, en señalar una salida al malo infinito la cual implica una oposición entre racionalismo y absurdo. Tal vez, sea la

¹⁷ Hegel, G.W.F., *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, p. 4.

¹⁸ Shakespeare, William, *Macbeth*, Escena V, Acto V.

búsqueda de horizontes temporales o, en la hermosa fórmula de Balibar, sea la búsqueda de una “filosofía en la historia”¹⁹.

A título ilustrativo, François Chatelêt²⁰ y Henri Lefebvre²¹ creen que la idea de la historia comienza con *la pólis griega*, aunque en forma de historia ejemplar, distinta de la procesualidad moderna. De suerte que el reconocimiento intersubjetivo de la eticidad y la reflexión sobre la acción se imponen como elementos forjados por la tragedia. Siendo las cosas así, resulta claro que la negatividad de tal principio relacional implica la historicidad de esa conceptualización.

En este sentido, se comprende que la filosofía hegeliana se ha construido como la historicidad del pensamiento, en el curso de la cual el sujeto emerge como resultado. Queremos con ello significar que la historia es la historia de la conquista del concepto por parte del espíritu, y no sin resistencia. Se trata de que su movimiento de interiorización, de la emergencia de la naturaleza en su alteridad antropológica, está constituido por avances y reanudaciones, cuyo objetivo es intensificar el punto inicial de la experiencia. De este modo, la manifestación de la racionalidad es inmediatamente temporal, lo que hace que la racionalidad de la historia lleve consigo una historicidad de la razón.

Traer a colación la constitución de lo trágico, según Hegel, nos presenta un intento de reconciliar el tiempo cíclico y destructivo (griego) con la marcha de la razón (Teodicea o también creencia en el progreso). La “comunidad ética” estable, como se analiza en la *Fenomenología* (Antígona), corresponde a la “hermosa historicidad” caracterizada por Mnemosine, diosa de la memoria (nunca olvida). Así es la historicidad fundada en la interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), la capacidad del espíritu para superar y conservar el pasado en el presente, más aún, su actualización en el contexto moderno propone una analogía entre *Bildung* y *Paideía* (o incluso con la variante latina, *Kultur*).

Uno de los componentes más importantes aquí es que el proceso formativo recrea conceptualmente la aceptación del destino representado en la tragedia (gesto estético de unificación). Una tarea común en la filosofía alemana sería, por tanto, recuperar la fluidez de la vida, a saber, recuperar un movimiento que transforma (y por lo tanto relaciona) las diferencias. Por consiguiente, el objetivo es unir el idealismo alemán (sujeto) con el pensamiento antiguo (sustancia); o, más aún, hacer que la subjetividad (presente moderno) vuelva

¹⁹ Balibar, E., *La crainte des masses*, p. 300.

²⁰ Châtelet, F., *La naissance de l'histoire*, p. 405.

²¹ Lefebvre, H., *La fin de l'histoire*, p. 106.

a su fundamento (sustancia griega). En términos expresa y directamente hegelianos, es decir, según lo que el canon ha expresado, la respuesta esperada consiste en la descripción del Estado de derecho, en una perspectiva según la cual las libertades individuales se otorgan nuevas substancias. Todavía, no entraremos en el debate del estado según Hegel, apuntando solamente a la necesidad de recomposición de las oposiciones éticas. Por último, nunca está de más mencionar que el sujeto es inmanente a la sustancia, siendo su propia interrupción y por medio de la cual el sujeto se constituye como identidad especulativa, es decir, como unidad de contrarios: “la sustancia es sujeto”²².

En la perspectiva que aquí adoptamos, la determinación progresiva del inexorable paso del tiempo se combina con el fundamento regresivo del sentido a posteriori. De este modo, el pensamiento sobre sí mismo se suscita después de la exterioridad del contacto con el objeto. Se espera, por tanto, superar la división moderna y sus límites con la negación, así como la conservación de Grecia junto a la Modernidad en favor de otra figura efectiva, capaz de repetir en otros términos los momentos anteriores. Es en aquella figura efectiva que la formación del sujeto (el Yo) a través de su actividad, quiera ser aclarada.

A este respecto, en la historia de su objeto (o, mejor dicho, en el despliegue temporal de su experiencia con el objeto), el sujeto encuentra su propia historia; así como, en su historia, ve la historia de su objeto²³. Tenemos un arquetipo (*Urbild*) del pasado griego, o modelo (*Vorbild*), para el cultivo o formación (*Bildung*) del Espíritu en identidad especulativa (de *espéculo*, es decir, relativo a la mirada y apreciación y, por lo tanto, a la imagen) no inmediata (*Bild*, imagen)²⁴.

Desde esta perspectiva, la reconciliación hegeliana funcionaría no sólo en el nivel interno de la memoria, sino sobre todo en la conquista de la exterioridad. En otras palabras, la reconciliación es de naturaleza política. Ahora bien, a diferencia de la expresión del “carácter” en la *pólis*, la sociedad moderna no se justificaba por lo que expresaba (en una obra de arte, es decir, algo resultado de una labor, que ha llegado hacia un *télos*), sino por lo que lograba en términos de la satisfacción de necesidades y deseos. Dicha regulación y organización se llevaba a cabo con la mediación de la ley. Aquí, la libertad estaba limitada: “Sólo aquellos que eran ciudadanos, por ende, aquellos que eran miembros de una determinada *pólis* y siervos de su Dios [politeísmo de dioses “parroquiales”],

²² Hegel, G.W.F., *Phénoménologie*, pp. 17-21.

²³ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu*, p. 13.

²⁴ Acerca de esta discusión, ver Cressoni, A., *A vida negativa do logos – a herança platônica na Ciência da lógica de Hegel*, pp. 199-222.

se reflejaban así en la realidad pública. Los esclavos, y en general, la gente de fuera, no lo eran”²⁵. En general, se trataba de los límites de la “democracia directa”, posible solo en sociedades pequeñas, territorios reducidos y tareas subalternas (que toman tiempo) realizadas por aquellos no considerados ciudadanos. En consecuencia, se alcanzaba una cierta homogeneidad, difícil de conseguir en estas sociedades modernas.

En virtud de aquello, el “largo proceso de la historia” se enuncia como la “aplicación del principio [de libertad] a los asuntos del mundo”. En tal realización de la filosofía, o efectividad, en términos más directamente hegelianos, las diferencias espaciales en el mismo bloque de tiempo también encuentran dominación. Así, el “progreso de la conciencia de la libertad” se presenta de Oriente a Occidente: “los orientales han sabido que sólo un hombre es libre, el mundo griego y romano que algunos son libres, sabemos que todos los hombres son libres, el hombre como hombre es libre”²⁶. En efecto, Hegel explica que cada “etapa” corresponde a una “época”. Esto se condensa en una frase: “El sol sale en el Este”. El sol físico ya no debe aterrorizar al “sol interior”, habiendo sido conquistada y producida la “libertad subjetiva”.

Pero es necesario precisar a propósito de lo dicho anteriormente que lo inmaterial, manifestado por el tiempo es el Estado, se establece en cuanto regulación, ya que “el Estado es la idea universal, la vida espiritual universal”, ante la cual los individuos engendran “una relación de confianza y costumbre”. Eso hasta el límite de que la “sustancia” es una coincidencia en relación con el “elemento singular”²⁷.

Todavía, además de prejuizar otras formaciones sociales, así excluidas de la racionalidad, el programa hegeliano, en sus bifurcaciones, parece querer apartarse de la contradicción, separándose del “destino”, como se lee en el siguiente pasaje de la *Filosofía del derecho*: “Además, la historia del mundo no es el mero tribunal del poder del espíritu, es decir, de la necesidad abstracta y desprovista de razón para un destino ciego, por el contrario, porque el espíritu es en sí mismo y para sí mismo razón, porque siendo para sí mismo, esto es, en espíritu, conocer es desarrollo, necesario sólo por el concepto de libertad

²⁵ Taylor, C., *Hegel*, p. 34.

²⁶ Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*, pp. 279-281. En el otro extremo, la sustancia no coincide con el singular, a menos que sea en términos especulativos. Lo produce, manteniendo así una relación negativa. La separación inicial no es más que la “verdad”, en tanto es puesta y engendrada en el movimiento. El análisis ya es síntesis. Sin embargo, se necesita tiempo. En el psicoanálisis, el “saber” no descansa en el analista, sino en el analizado (quien, a su vez, no “sabe” de forma aislada).

del espíritu, momentos de razón y, en esto, de la autoconciencia y de la libertad del espíritu”²⁸. La historia del mundo, sin embargo, se teje como una dialéctica entre pueblos y naciones en ascenso y en decadencia, entrelazados por destinos particulares. Estos, a su vez, adquieren necesariamente relaciones en el curso de su existencia, viendo mediadas su unilateralidad, hasta su destrucción. En cierto modo, su existencia es siempre relativa. Dicho de otra manera, su inteligibilidad viene dada por el carácter coyuntural.

Del mismo modo, la *Filosofía del Derecho*²⁹ describe la entrada en la historia de la formación social hegemónica –el “pueblo histórico del mundo”– en una sola coyuntura. Luego viene la caída, vuelve a aparecer la idea de lo fatídico manifestado en un golpe súbito. Los dioses “inferiores”, por así decirlo, comienzan a intervenir en la vida terrenal; sus mensajeros se encargan de distribuir, les guste o no, la *hýbris*. El empirismo será ejercido por otra instancia distinta al orden inmediato. Tanto en la historia como en las obras de teatro, la novedad estará a cargo de los héroes, ya sea Napoleón o César³⁰. La personalidad queda así impregnada de lo universal, comprometiéndose en la realización de la acción, cuyo fin va más allá de sus motivaciones primarias.

Como complemento, cabe señalar que un derecho superior supera las partes en oposición, ya que el “tribunal del mundo”, o la historia, trae a primer plano otro principio legislativo. Así, el espíritu infinito de la historia se erige como juez: decide el intercambio de escaños entre los pueblos. Aquí está el “espíritu universal, el espíritu del mundo” o incluso “el magistrado superior”³¹.

Volviendo a nuestro paralelismo entre lo trágico y la historia, ante la igualdad de derechos, gana el más fuerte; o, aún, gana por el dominio de uno de los partidos, conllevando un resultado bajo una unidad consciente, es decir, como fruto de una implicación mutua. Habrá, pues, un reordenamiento jurídico que fue explicado por Hegel con el modelo trágico. Contra la ley natural y sus abstracciones sobre la naturaleza humana, el horizonte tembloroso de la historia nombra formas comunes de existencia. Se trata de una crítica a la idea de contrato social, apelando al mito de una violencia fundacional. Si bien son los “héroes” quienes fundaron Estados con sus instituciones políticas, poniendo fin a la violencia de un Estado pre-jurídico, lo cierto es que la violencia heroica

²⁸ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, pp. 407, 410-412.

²⁹ *Ibid.*, p. 414.

³⁰ Cf. Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, p. 21.

³¹ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, §§339, 340. Cf. Vieira, L., *Hegel e a história mundial*, pp. 69-83.

sería legítima en la medida en que esté sancionada por el “derecho absoluto de la idea”: separación de la naturaleza y posible establecimiento de la libertad (violencia únicamente en nombre de *la cohesión del socius*). En vista de esto, el árbitro de la historia dejará de ser Dios y los acontecimientos deberán ser juzgados por el espíritu del tiempo, es decir, medidos por realizaciones compatibles con la libertad (autonomía). La libertad, a su vez, no se limita al puro empirismo en su volitismo inmediato, ni a la esencialización de la tradición; más bien, se trata de los repetidos intentos del espíritu por comprenderse a sí mismo en sus manifestaciones.

Por último, el comentario de Jean Hyppolite es útil para destacar el carácter agonístico y procedimental que une la tragedia y la historia. La historia (absoluta) es aquella repetición del espíritu (atemporal); sin embargo, la repetición es histórica (empírica), es decir, necesariamente contingente en su movimiento dialéctico. A su vez, el tiempo es un horizonte de sentido donde las determinaciones se acercan y condensan: “la historia del mundo es la tensión trágica, según la cual la vida infinita inmanente a sus manifestaciones exige de cada una de ellas una superación incesante de sí misma. Cada uno expresa y no expresa lo absoluto. Por eso cada uno muere y se transforma. Es en la reconciliación con su destino que el espíritu realmente se eleva verdaderamente a la libertad”³².

Las piezas

Tomemos en serio la opinión emitida por el propio Hegel cuando afirmaba, respecto de las *Eumménides*, que en la ética se realiza la eterna tragedia del absoluto consigo mismo: “que se engendra eternamente en la objetividad, se abandona con esta en su figura al sufrimiento y a la muerte y resurge de sus cenizas a la majestad”³³. Podremos, entonces, concluir que la historia es trágica en el sentido que la contradicción irreductible que ahí opera impone un desenlace, es decir, otro momento. De este modo, las fuerzas complementarias, pero potencialmente contradictorias, van desde la confusión inicial (*Verwicklung* o enredo) hasta el conflicto.

Sin embargo, para no desaparecer, la vida racional debe reconocer la dignidad y eficacia de la vida arcaica, con la cual se enreda en la siguiente

³² Hyppolite, J., *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 91.

³³ Hegel, G.W.F., *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, pp. 97-98.

ecuación: Apolo (vida ética racional) x Furias (vida ética arcaica)³⁴. El tercer momento, el correspondiente a la síntesis, concierne a Palas Atenea, es decir, a la vida ética reconciliada consigo misma, donde el Estado debe restringir la esfera de la familia. Aun así, al oponerse a la familia, ambas esferas se toman a sí mismas como universales únicas y unilaterales.

Por otro lado, al reconocer la autonomía de la familia, esta se subordina a eso: la familia se convierte en un momento esencial e interno del Estado, además de aceptar los límites. Complementariamente a eso, o en paralelo, mientras la fuerza de las circunstancias engendra al sujeto, una nueva efectividad se previene en lugar de generar conflictos. Lo siguiente se lee en las páginas de los cursos de *Estética*: “Por eso, más allá del simple miedo y la compasión trágica, está el sentimiento de reconciliación que la tragedia busca a través de la mirada de la justicia eterna (*ewigen Gerechtigkeit*), que, en su reino absoluto, penetra profundamente en la legitimidad relativa de los fines y pasiones unilaterales, porque no puede tolerar que el conflicto y la contradicción de los poderes éticos unificados según su propio concepto para imponerse victoriosa y duraderamente instalarse en la verdadera realidad efectiva”³⁵. En esta perspectiva, la divinidad no actúa directamente, sino a través de un juicio (o una maldición), lo que explica las figuras de la medida y la alteridad. En las obras, se busca el punto de inmediatez donde universal y singular coinciden. Por consiguiente, la actualidad del debate sobre lo trágico descansaría así en la pregunta: ¿en qué sentido lo singular expresa y produce una época, ya que parte de un conflicto presente? Tal cuestión sería válida tanto para la descripción de la acción y su relación con la normatividad como, aún, para la interpretación de las obras teatrales antiguas. No entendemos lo que hacemos en la escena de la historia; no sabemos por qué abandonamos un patrón y adoptamos otro. La historia y la tragedia son formas de reconocer el sinsentido en el sentido, así como la motivación inconsciente para la acción, que Taylor llamó acción “instintiva”³⁶.

La pérdida de la vida en comunidad asume un aspecto positivo, a saber, la inteligibilidad de una relación entre sujeto y objeto, correspondiente a una nueva experiencia histórica, según la cual los valores de una sociedad están encarnados en sus actores, siendo por ellos actualizados. La eticidad moderna, inspirada por los clásicos, intenta superar sus cisiones ya que comprende que

³⁴ Cf. Esquilo, *Orestia* (*Agamenrenón*, *Coéforas* y *Eumménidas*). Desafortunadamente, por mera falta de espacio, no hemos descrito los argumentos de las piezas.

³⁵ Hegel, G.W.F., *Cours d'esthétique III*, p. 496.

³⁶ Taylor, C., *Hegel*, pp. 34, 329, 339.

el mundo se impone a los sujetos al mismo tiempo que estos lo habitan y transforman. Economía y organización social se adjuntan al par estado y política³⁷.

Ejemplar, en este sentido, es el caso de Edipo: sus individuos son plásticos (moldeables, abiertos a la historia), cuya *areté* (virtud) realizan la universalidad. Por ende, la efectividad ética depende de convicciones subjetivas. En tal sentido, estamos en el terreno de la “astucia de la razón”: “se puede llamar astucia de la razón al hecho de que deja actuar en su lugar a las pasiones, de modo que solo este es el medio por el cual llega a existir, experimentando pérdidas y sufriendo estragos”³⁸.

Incluso, el término se presta a la ambigüedad. ¿Qué hace la razón? ¿engaña a la pasión, la dirige y se impone? ¿o es consciente de que su realización es su pérdida y su muerte, es su contrario? En una tercera clave de lectura, no se trata de la razón “en sí misma” que se presenta al final de la cadena efectiva. Más bien, se vincula a su presuposición (natural) de alcanzar su verdad (histórica o procesual) gracias a la alteridad y exposición a la contingencia.

Así, a los ojos de una teoría de la acción, la astucia une el descontrol de la exterioridad con lo irracional de la pasión. Su producto, siempre por rehacerse, consiste en la razón (efectividad). Su eficacia, en el tiempo, confiere inteligibilidad a la historia (recuperada *a posteriori*). Sería esta la dialéctica de un caos de la pasión productora de orden, en la medida que las pasiones individuales construyen un sistema de dependencia universal, incluso si la meta de cada individuo no vaya más allá del egoísmo³⁹.

³⁷ Kervégan, J., *La faute et le destin*, pp. 9-10; 5-6.

³⁸ Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, p. 129.

³⁹ Privilegiando el comentario sobre la *Filosofía del derecho*, aún que evoque su proximidad con la *Fenomenología del espíritu*, Miguel Giusti busca sistematizar la teoría de la acción en Hegel, concepto que ni siempre se presenta de manera explícita en su obra. La acción es definida como “la exteriorización de la voluntad como subjetiva o moral”, en la *Filosofía del derecho* (§113). Por su turno, la voluntad estructura la acción, permitiéndole, en cuanto mediación, realizar la libertad. Esa última es realizada, no siendo solamente un deber. La consciencia empieza en la abstracción, es decir, su libertad es una pura indeterminación, ahí está su universalidad; luego, pasa a la particularización, o sea, gracias a la negatividad se determina y se pone bajo una diferencia; finalmente, la voluntad adquiere la unidad de sus momentos anteriores, o la singularidad: el particular se refleja y es reconducido hasta la universalidad. La voluntad inmediata puede lograr reconocer su exterior como universalidad, abandonando su posición unilateral, “es decir, a sí misma en el conjunto realizado de contenidos, objetos y fines”. Su límite se le erige por lo que ha sido construido objetivamente por la intersubjetividad, es decir, por el reino de los fines inmanentes a la acción. La exterioridad, culmina de modo perspicaz Giusti, es algo más allá que un conjunto de “cosas”, más bien siendo una forma racional de vida. En ese sentido, para concluir, la reconstitución de las consciencias, tal como dispuesto en el agonismo trágico, sigue justamente lo que le ofrece la malla intersubjetiva, tornando así el derecho de polis más amplio (cf. Giusti, M., *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel*, pp. 57-72).

Tales dinámicas hacen visibles el surgimiento, tanto de la compasión como de la satisfacción de las demandas, así como de las contradicciones immanentes al funcionamiento del *socius* y sus eventuales resoluciones, nunca definitivas. Finalmente, surgen procesos impensados que conducen a otras acciones y nos revelan posiciones subjetivas, tal como Hegel atestigua trágicamente en sus cursos sobre la filosofía de la historia, “nada grande en este mundo se logra sin pasión”⁴⁰.

Conclusión

Hemos intentado a lo largo de este escrito pretender argumentar cómo es posible dar cuenta del lugar de lo trágico en el *logos*, sea mediante la tragedia del *logos* sea preguntándose sobre la posibilidad de un *logos* de la tragedia. En un artículo, Jean-Louis Vieillard-Baron⁴¹ consagra su reflexión en torno al modo trágico inscrito en la vida misma, vida del espíritu o, incluso, historicidad trágica de la vida. En tal sentido, todo su argumento gira en torno a explicar las diferentes fases por donde se despliega el *logos* como vida trágica.

Ahora bien, no nos detendremos a analizar cada uno de los procedimientos que despliega y analiza el autor⁴². Sin embargo, es importante destacar el elemento sacrificial el cual define el aspecto trágico de lo absoluto. A nuestro modo de ver, si lo absoluto comprende el sacrificio, en su concepto de ab-solver, esto quiere decir que ahí se manifiesta una liberación, una suerte de desgarrar que testimonia un dolor y, por esto mismo, un sacrificio el cual designa el momento de desventura en el despliegue de la consciencia en la vida del espíritu. Así mismo, Vieillard-Baron plantea que “la grandeza del hegelianismo es de pensar todo lo trágico, el dolor, el sacrificio, la muerte como lo que debe ser la tarea de la racionalidad filosófica –dicho de otro modo, lo que el *logos* filosófico redime elevándolo a la idea de la filosofía”⁴³.

⁴⁰ Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, pp. 108-109.

⁴¹ Vieillard-Baron, J., *Hegel et la tragédie de la vie*, pp. 43-66.

⁴² Lo cierto es que propone, además, que “si se identifica la vida con la dialéctica lógica, con el movimiento en los puros pensamientos, entonces la vida no es trágica. La idea lógica de la vida, que es la idea inmediata, no tiene nada de trágica en ella” (*ibid.*). De acuerdo con esta última afirmación, nosotros sostenemos, por el contrario, que el aspecto trágico transita y está contenido en la lógica dialéctica tal como lo hemos venido analizando, es decir, el pasaje de uno hasta el otro: absoluto que cruza y se desprende como la vida misma del espíritu. O sea, es cuestión de la vida que se va ab-solviendo desventuradamente.

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

Finalmente, si la vida del espíritu es esencialmente trágica, es porque designa la existencia humana en el sentido de que es en el despliegue de la conciencia donde se enfrenta “lo” ab-soluto; un enfrentamiento con su propio ob-jeto (*geden-stard*), ya que el ob-jeto (*geden-stard*) es un estar-al-frente, cuya experiencia (*erfahrung*) comprende y contiene una idea de peligro en el sentido de que quien se “pone” en la vía de la experiencia (*erfahrung*) está ex-puesto (*darstellung*) al propio sacrificio.

No hay lugar a duda respecto al desenlace hegeliano. En el marco de la oposición entre antiguos y modernos, el rol de los primeros, si lo hay, es lo de una inadecuación, ya que la vida clásica no es compatible con la libertad del individuo. Sin embargo, esa jamás ha sido la discusión del presente artículo. Como hemos señalado más arriba, la vida antigua es objeto de una *Aufhebung*: negación, conservación y superación, da la forma a ser restablecida históricamente –es decir, desde las condiciones modernas de la separación–. El eventual lector podrá entonces indagarse ¿por qué enfatizar el trágico? Aún que el tema no sea el más novedoso en los estudios hegelianos, su carácter pedagógico se justifica en la medida en que aclara el factor más débil de dicha dialéctica (a saber, entre antiguos y modernos). De tal gesto resulta la configuración más bien de una teoría de la acción que, más tradicionalmente, una descripción desde el sistema hegeliano y su concepción de libertad en el Estado. En ese sentido, retomando el comienzo del trabajo, si no se lo inserta bajo el hegelianismo, su clasificación pudiera quizás orbitar al derredor de él, cómo “post hegelianismo” o, aún, una ética de la contingencia. No en el sentido de proponer el relativismo nihilista o posmoderno, pero, gracias a un cierto hegelianismo y con el privilegio teórico atribuido al contingente, reexaminar los conflictos contemporáneos y darles forma de concepto. Realidad e idea solamente coinciden de modo efémero, en la efectividad⁴⁴. Nos permitimos evocar en una cita exterior a los comentaristas el espíritu del contemporáneo. Para Walter Benjamin, la verdad es la muerte de la intención⁴⁵. Dialécticamente, uno solicita la interiorización.

Aquí merece nuestra atención la interpretación de la profesora holandesa Karin De Boer⁴⁶. En su libro sobre la “oscilación de la negatividad”, centra

⁴⁴ Aprovechamos el espacio para agradecer a los lectores evaluadores, que no dejaron de notar se tratar de una perspectiva no sistemática en el seno del hegelianismo, de manera justa. Además de eso, sus argumentos nos ayudaran a cambiar los nuestros para mejor.

⁴⁵ Cf. Benjamin, W., *El Origen del drama barroco alemán*. Si la intención, y tampoco el deseo, no son vanos, la racionalidad (el modelo cartesiano, por ejemplo, criticado además por Hegel por su pura interioridad) debe tener en mente que no controla la exterioridad.

⁴⁶ De Boer, K., *On Hegel – sway on the negative*, p. 2.

su análisis en lo que denomina una “lógica del enredo” (*entanglement*). Este enredo sería constitutivo, y Hegel habría tenido dos maneras de abordarlo: una “trágica” y otra “dialéctica”. En resumen, un enfoque “ético” y otro “ontológico”⁴⁷ –un término que, aquí específicamente, se presta a la comprensión de una normatividad cerrada–. En las tragedias, sostiene, se oponen necesariamente determinaciones complementarias inherentes a principios particulares; el conflicto sólo cesa cuando ambas partes reconocen su respectiva unilateralidad. No se trata, por tanto, de un simple conflicto de identidades, sino, fundamentalmente, de “determinaciones contrarias de cualquier principio particular”⁴⁸. Independientemente del objeto, esta filosofía “...lo entenderá –cualquiera que sea– como el esfuerzo por actualizarse mediante una autodiferenciación que resuelva el trágico conflicto entre determinaciones contrarias”, restringiendo la simetría inicial⁴⁹. Es más bien un principio de subordinación, un efecto relacional, que un *télos*. El autor concluye que se trata de la “extrema precariedad de la vida humana”, cuyos esfuerzos de actualización, en la historia o en el campo conceptual, intentan liberarse de una primera e irreductible indiferenciación⁵⁰. Hegel no la elimina, pero sí la dirige (hasta el próximo cambio). Un reconocimiento exitoso tendría en cuenta este “enredo”, aunque para De Boer⁵¹ la sistematicidad hegeliana lo impida.

Recepción: 23/01/2023

Aceptación: 24/05/2024

Bibliografía

- Aristóteles, *La Poétique*, Dupont-Roc, Lallot, J., y Lallot, R. (Trads.), París: Seuil, 1980.
Balibar, É., *La crainte des masses - Politique et philosophie avant et après Marx*, París: Galilée, 1997.
Baibar, É., *Des universels: Essais et conférences*, París: Galilée, 2016.
Benjamin, W., *El Origen del drama barrueco alemán*, J. Muñoz (Trad.), Madrid: Taurus, 1990.
Châtelet, F., *La naissance de l'histoire*, París: Minuit, 1962.

289

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁵¹ De Boer, K., *Hegel today: towards a tragic conception of intercultural conflicts*, pp. 117-131.

- Cressoni, A., “A vida negativa do logos – a herança platônica na *Ciência da lógica* de Hegel”, en: Márcia, C.F. Gonçalves (Org.), *Pensamento puro ainda vive - 200 anos da ‘Ciência da lógica’ de Hegel*, São Paulo: Bacarolla, I, (2013), pp. 199-222.
- De Boer, K., “Hegel today: towards a tragic conception of intercultural conflicts”, en: *Cosmos and History*, III, 2 (2007), pp. 117-31.
- De Boer, K., *On Hegel – the sway on the negative*, Londres: Macmillan, 2010.
- Esquilo, *Tragedias*, Perea, B. (Trad.), Madrid: Gredos, 1986.
- Giusti, M., “La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel”, en: *Caderno CRH*, XXV, 2 (2012), pp. 57-72.
- Habermas, J., *O Discurso filosófico da modernidade*, Repa L. y Nascimento, R. (Trad.), São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Hegel, G.W.F., *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Méry, M. (Trad.), Paris: Editions Ophrys/Gap, 1964.
- Hegel, G.W.F., *La raison dans l’histoire*, Papaioannou, K. (Trad.), Paris: UGE/Plon, 1965.
- Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, De Gandillac, M. (Trad.), Paris: Gallimard, 1970.
- Hegel, G.W.F., *La positividad de la religión Cristiana*, Szankay, Z. (Trad.), *Escritos de juventud*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hegel, G.W.F., *Science de la logique*, tomo II, *La Logique subjective ou doctrine du concept*, Labarrière, P. y G. Jarczyk (Trad.), Paris: Éditions Aubier-Montagne, 1981.
- Hegel, G.W.F., *Science de la logique*, libro II, tomo I, *La doctrine de l’essence*, Labarrière, P. y G. Jarczyk (Trad.), Paris : Aubier-Montaigne, 1982.
- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l’esprit*, tomo I y II, Hyppolite, J. (Trad.), Paris: Aubier, 1983 y 1985.
- Hegel, G.W.F., *Science de la logique*, libro I, tomo I, *La doctrine de l’Être*, Labarrière, P. y G. Jarczyk (Trad.), Paris: Aubier-Montagne, 1987.
- Hegel, G.W.F., *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, Bernard Bourgeois, B. (Trad.), Paris: Vrin, 1990.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Rocas., W. y R. Guerra (Trad.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Cours d’esthétique III*, Jean-Pierre Lefebvre, J. y V. von Schenck (Trad.), Paris: Aubier, 1997.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Jean-François Kervégan, J. (Trad.), Paris: PUF, 1998.
- Hegel, G.W.F., “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”, en: Beckenkamp, J. (Trad.), *Veritas*, XLVIII, 2 (2003), pp. 211–237.
- Hegel, G.W.F., *Cursos de Estética IV*, Werle, M.A. y O. Toller (Trad.), São Paulo: EDUSP, 2004.
- Hegel, G.W.F., *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, Bavaresco, A. y S. Christino (Trad.), São Paulo: Loyola, 2007.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Francisco Fernández, F. (Trad.), Barcelona: Ediciones Península, 1974.

- Hyppolite, J., *Introdução à filosofia da história de Hegel*, Marcos, J. (Trad.), Lima, Lisboa: Edições 70, 1995.
- Kervégan, J., *L'Effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif*, Paris: Vrin, 2007.
- Kervégan, J., “La faute et le destin: la lecture ‘étique’ de la tragédie grecque chez Hegel”, charla del 5 octubre 2022 en la Ecole National de la Magistrature, Paris. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/365605419_LA_FAUTE_ET_LE_DESTIN_LA_LECTURE_ETHIQUE_DE_LA_TRAGEDIE_GRECQUE_CHEZ_HEGEL
- Lefebvre, H., *La fin de l'histoire*, Paris: Minuit, 1970.
- Mabille, B., “Hegel, le dépassement de quelle métaphysique?”, en: Kervégan, J.-F. y B. Mabille (Dir.), *Hegel au présent: Une relève de la métaphysique?*, Paris: CNRS, 2012.
- Menke, C., *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Rancière, J., *Les écarts du cinéma*, Paris: La Fabrique, 2011.
- Rossi, J., “Acerca do trágico em Hegel”, en: *Cadernos de ética e filosofia política*, II, 11 (2007), pp. 119-144.
- Shakespeare, W., *MacBeth*, López, T. (Trad.), Madrid: Sociedad de Autores Españoles, 1906, pp. 59-60.
- Szondi, P., *Ensaio sobre o trágico*, Süsskind, P. (Trad.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- Taminiaux, J., *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye: M. Nijhoff, 1967.
- Taylor, C., *Hegel*, Castro, F., Mendiola C. y P. Lazo (Trads.), México D.F.: Anthropos, 2010.
- Thibodeau, M., *Hegel et la tragédie Grecque*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- Vieillard-Baron, J., “Hegel et la tragédie de la vie”, en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXXXII, 1 (2007), pp. 43-66.
- Vieira, L., “Hegel e a história mundial”, en: *Revista Veritas*, LI, 1 (2006), pp. 69-83.