

con lo cual sus aportes solo valen en el marco del Islam.

Se podría responder a estos dos señalamientos indicando que la autora no se compromete a sí misma con el pensamiento decolonial, sino que se lo encarga al feminismo islámico. En efecto, ese el tercer y mayor problema que encuentro en el texto, que el pensamiento decolonial que recomienda “paternalmente” al feminismo islámico no parece atravesar su propia propuesta. Por este motivo, el arsenal político, epistemológico y metodológico del giro decolonial, enlazado con el enfoque interseccional y el feminismo islámico, no se dirigen aquí contra el feminismo hegemónico, sino que se afirman en su misma matriz colonial.

BLAS RADI

Estudiante de grado -  
Universidad de Buenos Aires - Buenos  
Aires - Argentina  
*blasmradi@gmail.com*

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.52948>

**Landaeta Lardones, P., y Arias Krause, J. I.** “La interpretación política de la tragedia griega en Hegel.” *Co-herencia* 10.19 (2013): 113-133.

Quienes hemos pasado por la difícil tarea de leer a Hegel, sin duda, tras el agotador desafío mental al que nos someten sus escritos, hemos experimentado cómo el presente parece cobrar sentido a partir de la interpretación de la historia, cómo en esta historia parecen hilarse cada una de las manifestaciones humanas a través de un sentido comprensible, y cómo la sucesión de los eventos pasados

se muestra como necesaria, al evidenciar que cada suceso abre de manera simultánea el campo conceptual y material que permite la emergencia del siguiente suceso. Negación, oposición, reconocimiento, superación; nos armamos con el lenguaje interpretativo de Hegel para convencernos una y otra vez de que, tal como pensaban en la Grecia antigua, al movimiento propio del imperio temporal que constituye nuestra realidad le corresponde dinamizarse mediante el sentido que se expresa, que se desarrolla y que se elabora a través de nuestra cultura. Es a este ordenamiento hegeliano de la historia al que parecen contribuir los investigadores de la Universidad Católica de Valparaíso, Patricio Landaeta y Juan Ignacio Arias, quienes en su artículo “La interpretación política de la tragedia griega de Hegel” pretenden mostrar cómo es la forma en que el autor, al remontarse sobre la expresión cultural de la tragedia griega –con Esquilo y Sófocles como sus representantes–, logra superar la comprensión del Estado propia de los teóricos modernos. Los autores muestran en este escrito cómo es que Hegel aporta a una comprensión organicista del Estado, mediante el análisis de la *sociedad civil*, la cual permite a la sociedad moderna elaborar una unidad entre la economía política y la interioridad ética, así como entre lo público y lo privado, y entre Estado y familia; todo esto, dicen, lo logra Hegel gracias a su interpretación de la tragedia griega; veamos esto.

Para Hegel, la tragedia griega permite pensar la política en la modernidad, de manera que analiza su expresión cultural en el teatro trágico. En las *Euménides* de Esquilo, Hegel encuentra que existe una tensión irremediable entre una *ley*

*divina* y una *ley humana*: “La sustancia se escinde, pues, en una sustancia ética diferenciada, en una ley humana y otra divina” (262). La divina es reconocida como la ley arcaica de la compensación, de la justicia por medio de la violencia “natural”, de la tradición y la conservación del orden establecido; la *ley humana* es el derecho emergente, la legalidad de la razón expresada en una ciudad Estado, con tribunales que juzgan por medio del entendimiento. Los autores del ensayo muestran la escisión que fragmenta la eticidad griega, en la medida en que toda su teoría sobre el comportarse según los designios de los dioses a través de los oráculos, según el respeto a las tradiciones de los ancestros, viene a ponerse ante un nuevo juez: la razón política del derecho de la ciudad Estado.

La tensión llega a su culmen cuando se juzga a Orestes, asesino de su madre, a quien las Erinias, divinidades de los castigos, persiguen para dar justicia divina. Los escritores recuerdan que dos son las oposiciones que se enfrentan en la tragedia, según afirma Hegel en su *Filosofía del arte o estética*, y que una de ellas es la que está presente aquí, a saber, la que hay entre conciencia e inconsciencia. En la tragedia es característico que los personajes se encuentren en una situación de completa inconsciencia respecto del destino que les depara, el cual se les opone como lo otro de ellos que jamás llegarían a considerar como posible (recuérdese el caso de Edipo, quien ante la videncia de Tiresias permanece impasible y niega que él sea el asesino de Layo). Lo que se experimenta subsecuentemente es una superación de la oposición entre aquel destino y una postura opuesta que se lo niega; esto mediante la síntesis realizada

por el personaje que toma consciencia de que ese fue, desde un comienzo, su destino, al cual negaba previamente con su inconsciencia. La experiencia trágica es el hacer consciente la unidad entre el carácter ético que pretende distanciarse de su destino, y ese mismo destino que siempre perteneció a la eticidad de su portador.

La sustancia ética, que es la expresión cultural del espíritu objetivo (es decir, de la identificación plena entre la universalidad de la ley de comportamiento y la singularidad de las personas que conforman una sociedad), se escinde en Grecia debido al enfrentamiento entre esta *ley divina* y la *ley humana*. Esta escisión es especial debido a que ambas leyes hacen parte de la sustancia ética, ambas son eticidades válidas por sí mismas, y aunque la sociedad griega experimenta el emerger de la ley humana ante la tradicional ley divina, o ley de la compensación y el castigo, no puede simplemente abandonar la tradición de su pueblo; por ello ambas tienen que subsistir y convivir en una misma *polis*. De ahí que Atenea decida absolver a Orestes, aunque procurando no desafiar con ello a las Erinias, quienes claman por la legalidad de su justicia compensativa, la cual quiere cobrar una muerte por otra. Por ello la eticidad griega no encuentra la separación radical de la modernidad –entre lo privado y lo público–, que necesitarán de una nueva estructura (la *sociedad civil*) para armonizarse. Ahora bien, recordemos que en la tragedia cada una de estas leyes cumple con la estructura de la inconsciencia respecto de su opuesta: así experimenta cada una, de pronto, el hecho de que ambas constituyen –desde su surgimiento– una unidad

indisociable. En este caso, humanidad y divinidad hacen parte de la legislación de la vida ética de Grecia, y ambas cumplen una función sobre la misma fracción de la vida de las personas. Este es un primer descubrimiento en la interpretación de la tragedia de Hegel, a saber, que en Grecia surge la oposición entre la interioridad ética de la persona, nutrida de la tradición y la religión (y, en esa medida, de la “ley divina”, entendiendo por ella “ley de la tradición” o “de las costumbres”), y la legalidad de los hombres en sociedad, quienes deciden desde el interior de esta y en su actualidad, y no regidos por la costumbre, qué es lo válido o no en términos éticos.

El ensayo muestra la segunda oposición característica de la tragedia en *Antígona* de Sófocles, donde es necesario el equilibrio entre una Antígona y un Creonte para hacer visible la oposición. De un lado, Antígona reconoce que ha obrado mal; esto, para Hegel, constituye el reconocimiento de la unidad entre un fin ético y la realidad en que surge, en el contexto que juzga el actuar personal, y por esto constituye el reconocimiento de que únicamente rige el derecho. Por su parte, Creonte, justamente el representante del derecho, quien ha encarcelado a su sobrina Antígona por incumplir su designio soberano de no dar sepultura a Polinices, la libera, sin embargo, por sugerencia de Tiresias. De un lado se reconoce la primacía del derecho, de la ley humana, pero, a la vez, el representante de esta reconoce la validez de la ley divina a través del discurso del místico vidente. Los investigadores muestran aquí una segunda oposición, que se da

entre dos formas organizativas de la sustancia ética del pueblo griego, a saber, la *familia* y *el Estado*. La segunda estructura comienza a filtrarse en el interior de la primera para hacer valer los principios del Estado por encima de los de la tradición familiar. Con esta nueva oposición, no solo persiste la oposición entre la ley divina y la humana, sino que se refuerza aún más, mediante la intromisión de un orden con pretensiones de universalidad jurídica, al interior del ordenamiento tradicional de la ley de la familia y de la compensación, de naturaleza mucho más singular.

Estas son las oposiciones que el artículo evidencia en la interpretación hegeliana de la tragedia, las cuales se ofrecen como motivos históricos de la incompatibilidad –en un mismo orden ético– de los designios del Estado y los criterios de la vida privada en la modernidad. La tragedia de la ética moderna, desarrollada más tarde por Hegel (en sus *Principios de la filosofía del derecho*), será también el despliegue de ciertas oposiciones. En dicho caso, la eticidad encuentra la escisión entre lo público y lo privado, y se hace necesaria la emergencia de una estructura que unifique al Estado y la familia; estructura de la cual carecían los griegos, pero que surge de manera necesaria para superar las oposiciones que en la modernidad dificultan la unión entre universalidad e individualidad. Esto será encontrado y desarrollado en la llamada “sociedad civil”, donde lo privado y lo público, así como la familia y el Estado, logran por fin su síntesis en el silogismo de la eticidad.

## Bibliografía

- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*. Trad. Domingo Hernández. Madrid: Abada, 2006.

CÉSAR CAMILO RODRÍGUEZ  
Estudiante de pregrado -  
Universidad Nacional de Colombia -  
Bogotá - Colombia  
*cecrodriquezco@unal.edu.co*

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.52947>

**Kasahara, Javier.** “Una relectura leibniziana al mecanicismo.” *Eidos* 22 (2015): 35-48.

Kasahara menciona que su artículo tiene dos objetivos a desarrollar, el primero pretende cuestionar:

[...] a modo de hipótesis, el carácter eminentemente negativo que tendría el mecanicismo a partir de la lectura que realiza Leibniz, y cómo dicha lectura permite readecuar el lugar del mecanicismo, esto es, sin descartarlo, pero tampoco aceptándolo como un sistema filosófico completo, esto es, de valor universal. (36)

Mi primer comentario al texto está relacionado con sus propósitos, pues se menciona que se hace una exposición de Leibniz con el objetivo de cuestionar la lectura negativa que se ha hecho del

mecanicismo,<sup>1</sup> para luego, con base en esto, argumentar que el mecanicismo no debe aceptarse como un sistema filosófico completo. Sin embargo, no es muy clara la relación entre lo primero y lo segundo.

La razón es que la postura de Leibniz puede verse como un sistema que pretende validez universal, en la medida en la que, por medio de ciertos principios, puede darse cuenta de todos los eventos de la naturaleza. Esto es consistente con la tesis de Kasahara, respecto de que en la filosofía de Leibniz pueden encontrarse elementos para cuestionar la interpretación negativa del mecanicismo.

El segundo objetivo:

[...] pretende establecer un marco más profundo para la comprensión del mecanicismo, reconociendo con ello cómo esta propia corriente, muchas veces negativamente considerada, nos otorga un sentido positivo, pues nos permite, paradójicamente, comprender la gestación de los principales problemas de la filosofía moderna. (36)

Otro punto que llama mi atención es la relación que el autor traza entre cuestionar la lectura negativa al mecanicismo y que ello permita comprender la

1 El autor no es claro en definir qué interpreta o entiende como una lectura negativa del mecanicismo, de modo que he tomado lo que Kasahara menciona como una lectura positiva del mecanicismo, para, a partir de allí, definir qué es una lectura negativa. De acuerdo con el autor, Leibniz recupera la posición de Aristóteles y la concilia con la nueva ciencia, cuestión que constituye el elemento positivo de la lectura que realiza el filósofo alemán del mecanicismo (cf. 38). De este modo, por contraposición, una lectura negativa del mecanicismo viene a ser una que muestre cómo este destierra de la ciencia todo elemento aristotélico.